

- sença". In: GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-Rio.
- KERMODE, Frank. (2000), *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. Nova York, Oxford University Press.
- KOSELECK, Reinhart. (1999), *Crítica e crise*. Rio de Janeiro, Eduerj/Contraponto.
- \_\_\_\_\_. (2006), *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora Puc-Rio.
- LUKÁCS, Gyorgy. (1980), *Soul and form*. Cambridge, The Mit Press.
- RICOEUR, Paul. (2010), *Tempo e narrativa*. São Paulo, Martins Fontes.
- TRILLING, Lionel. (2008), *The liberal imagination: essays on literature and society*. Nova York, New York Review Books.
- \_\_\_\_\_. (2014), *Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação de eu*. São Paulo, É Realizações.

## Notas

1. No oitavo capítulo de *A interpretação das culturas*, intitulado "Pessoa, tempo e conduta em Bali", Clifford Geertz oferece ao leitor um exemplo de descrição densa interpretativa, tal como definida no primeiro capítulo do livro, ao narrar o período em que realizou sua pesquisa de campo entre os balineses.
2. O livro foi originalmente publicado em 2011, sob o título *Stimmungen lesen: über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*.
3. A versão brasileira, ora resenhada, foi traduzida por Ana Isabel Soares. O livro foi publicado, primeiramente, em sua versão alemã, sob o título *Nach 1945: Latenz als Ursprung der Gegenwart*, em 2012, e na versão em língua inglesa, como *After 1945: latency as origin of the present*, em 2013.
4. Gumbrecht toma de empréstimo o conceito de "cronótopo" cunhado por Mikhail Bakhtin no texto "Formas do tempo e do cronótopo no romance: notas para uma poética histórica". Na teoria literária bakhtiniana, "cronótopo" é o termo que indica como uma determinada articulação entre tempo e espaço se configura em certos gêneros, autores ou obras literárias específicos. Embora Gumbrecht, como Bakhtin, esteja interessado na historicidade de formas de temporalidade literárias, seu uso do termo "cronótopo" indica, antes de tudo, diferentes tipos de consciência histórica ou experiências da temporalidade e da historicidade da existência humana que variam, eles próprios, historicamente. Parece-me que o conceito de "cronótopo" em Gumbrecht é bastante próximo da categoria de "regimes de historicidade" de François Hartog (2014), já que ambos, em seus diálogos com a teoria da história koselleckiana, estão atentos aos momentos de crise e transformação da experiência histórica do tempo.

Jean Tible. *Marx selvagem*. São Paulo, Annablume, 2013. 228 pp.

Deni Alfaro Rubbo  
Doutorando em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Capes

Especialmente a partir dos anos de 1990, com o colapso das burocracias do Leste Europeu e do assim chamado "socialismo realmente existente", a teoria marxista viveu um paradoxo curioso. De um lado, foi proclamada em diversas regiões do mundo a morte do "socialismo real" durante o século XX, que mostrava todas as facetas do seu inelutável fracasso. De outro, depois desse acontecimento, o marxismo começou a se evadir de grilhões doutrinários que o mantiveram acorrentado durante quase um século de ortodoxias de partido e de Estado, com exceção dos dissidentes. Assim, nos últimos anos, houve um notável renascimento do pensamento de Marx entre o jogo de interpretações, as quais procuraram reavivar esse pensamento e desvendar enigmas ignorados ou reprimidos. Desde então, o *renascimento* dos "mil marxismos" de que fala o filósofo André Tösel (2009) combina-se com a uma *renovação* do marxismo. Isso se deve não apenas à constituição e à difusão de centros de estudo de pesquisa em praticamente todos os continentes, para além do circuito europeu ocidental, mas também pelo estreito diálogo que o marxismo tem procurado com a prática renovada dos movimentos sociais e a abertura com outras abordagens teóricas.

Nessa jusante, o livro *Marx selvagem*, de Jean Tible, dirige-se aos interessados pela renovação das possibilidades e dos limites que o arcabouço teórico marxista possui para dialogar com temas, autores, organizações e continentes "outros". Aos nossos olhos, o livro possui duas qualidades poderosas. Em primeiro lugar, trata-se de um tema ousado e, de certo modo, inusitado: relacionar o pensamento de Marx com a América indígena contemporânea. Em segundo lugar,

o autor mobiliza conceitos tanto da sociologia marxista quanto da antropologia ameríndia, aparentemente sem conexões. Um tema convidativo, mas também, pela amplitude do objeto, sujeito à descoberta e à controvérsia.

Trata-se de “utilizar a potência de Marx” e atualizá-la (como também confrontá-la) com lutas concretas e “conceituais” do tempo presente. É nesse sentido que o autor tece as relações do pensamento de Marx com países “não ocidentais”, com o pensamento “libertário” do antropólogo Pierre Clastres, com as lutas indígenas dos yanomami e, por fim, com o “perspectivismo ameríndio” de Eduardo Viveiros de Castro. Contudo, antes de adentrar nos pontos temáticos que norteiam a obra, resultado de sua tese de doutorado em sociologia defendida na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Tible parte de alguns temas desenvolvidos pelo marxista e teórico peruano José Carlos Mariátegui, o “precursor do diálogo entre Marx e América indígena”.

O autor reconhece que o pensador peruano tem uma posição singular no marxismo justamente pela contribuição original à questão indígena. Mariátegui “indigeniza” Marx, escapando tanto das tentações “europeístas” quanto do “expecionalismo indo-americano”, como nota precisamente Michael Löwy (1999). Tible baseia-se nos trabalhos do historiador uruguaio Gerardo Leibner, que procurou desvendar as fontes peruanas que serviram a Mariátegui para aprofundar seu conhecimento dos camponeses indígenas e a formular a hipótese do socialismo indo-americano como eixo de intervenção político-cultural. Todavia, essa invenção mariateguiana do indigenismo não passou incólume de “imprecisões, equívocos e confusões conceituais”, expressando, no limite, uma “visão *criollo*-mestiça dos índios”. Desse modo, Tible aponta quatro fragilidades na questão indígena que teriam prejudicado as análises de Mariátegui: 1) ele se limitou a encontros com ativistas indígenas em Lima, não pôde visitar comunidades, além de não falar línguas indígenas; 2) sua idealização da organização política e social inca, por ele

chamada de “comunismo agrário”; 3) a ausência de percepção das diferentes formas de organização ameríndia; 4) as dificuldades apresentadas em alguns momentos – e até preconceitos (por exemplo, nas passagens em que se refere aos negros) – em apreender os mundos e as lutas indígenas. Em síntese, os limites das elaborações mariateguianas seriam devidos à “carência de contato direto com as comunidades e de uma dimensão antropológica” (p. 22).

Orientadas pelo estudo de Gerardo Leibner, as críticas de Jean Tible, muitas na verdade já assinaladas por comentaristas e críticos de Mariátegui<sup>1</sup>, são justas até certo ponto, especialmente no que se refere ao primeiro item. Na realidade, é indispensável esboçar uma contextualização mais precisa sobre o campo político e intelectual que constituiu o conhecimento empírico e teórico do campesinato indígena peruano por parte do Amauta. De fato, Mariátegui não conheceu fisicamente o “Peru profundo”, conforme a expressão do escritor José María Arguedas. Sua única viagem ao interior do país foi em 1918, no vale Mantaro e, por alguns dias, na cidade de Huncayo, acompanhado pelo amigo Ricardo Martínez de la Torre. Posteriormente, em razão de sua fragilidade física, Mariátegui não pôde voltar a viajar pelas paisagens andinas, muito menos conhecer comunidades indígenas. Todavia, essa debilidade foi compensada por um esforço incomum de buscar um conjunto sólido de informações do mundo andino: as relações sociais nas fazendas, a vida nas comunidades, as condições de agricultura, a história local, a religiosidade e a cultura dos camponeses. Segundo o historiador Flores Galindo (1994, p. 430), Mariátegui recorreu a diversas fontes: à informação oficial do *Anuario estadístico*; às publicações técnicas, como revistas de associações dos fazendeiros, a exemplo de *La Vida Agrícola*; a monografias e estudos de casos; a informações diretas de estudantes provincianos estabelecidos em Lima como Emilio Romero e Luiz E. Valcárcel; aos estudos sobre a comunidade indígena de Hildebrando Castro Pozo,

assim como às pesquisas arqueológicas que iniciava Julio C. Tello. Somado tudo, não poupou esforços para estabelecer contatos com lideranças indígenas, como o líder Ezequiel Urviola.

Mariátegui não se interessava apenas em conhecer e interpretar a realidade indígena do seu tempo. Como se sabe, esforçou-se também para estudar o passado da civilização andina. Indagá-la historicamente não era um exercício intelectual inofensivo, de “ajuste de categorias”, mas um esforço estratégico de remontar a uma tradição de rebelião e de resistência desde os tempos da Conquista e situá-la com as lutas sociais indígenas que tiveram um florescimento cultural e político principalmente entre os anos de 1915 e 1923. Isso ocorria em um ambiente em que o conhecimento das sociedades pré-hispânicas era escasso, fragmentado e baseado em relatos pouco precisos, sem contar a incipiência da produção antropológica peruana no começo do século XX. Assim, malgrado algumas contradições e ambiguidades dentro de um campo intelectual ainda marcado pelo provincialismo, Mariátegui foi aquele que “em Nuestra América fez tanto com tão pouco”, como afirma Miguel Mazzeo (*apud* Alfaro Rubbo, 2013, p. 98). Desse modo, é imprescindível, antes, contextualizar rigorosa e precisamente suas desmesuras.

Nesse sentido, duas questões podem aclarar esse debate. A primeira delas: se Mariátegui foi o precursor entre Marx e América indígena, o que denota a importância da tese que *Marx Selvagem* envereda, por que é tímida a presença do autor peruano no livro, limitada a algumas páginas da introdução? A segunda questão: por que não discutir criticamente o marxismo latino-americano em torno da questão indígena, já que o debate no subcontinente não se restringiu à obra de Mariátegui, como, por exemplo, Tristan Marof (Bolívia), José Vasconcelos (México) e Ricardo Paredes (Equador)? Afinal, trata-se de entender o debate da noção de indigenismo no campo marxista da América Latina.

\*\*\*

No primeiro capítulo o autor realiza um detalhado levantamento dos textos de Marx e Engels que abordam formações sociais e econômicas, lutas e acontecimentos sobre países além do espectro da Europa Ocidental. São escritos bastante diversos e numerosos, cujas questões cambiaram conforme as contingências da história. Em um primeiro momento, o autor procura mostrar que os bateleiros do materialismo histórico mostravam-se afeitos a uma dialética fechada, sucumbidos a uma filosofia da história que integra e explica todo acontecimento humano ao mecanismo de uma história universal cujo desfecho estaria predeterminado. Encaixando realidades em estágios de uma teologia linear e “otimista” da história, os primeiros textos de Marx ressaltam que os povos colonizados ganharam adjetivos pejorativos, ao passo que os colonizadores foram elogiados por sua “missão civilizatória”. Enquanto mexicanos eram “preguiçosos”; beduínos, “ladrões”; indianos, “estagnados”; os ianques eram “enérgicos”; os franceses, “civilizados”, e os ingleses, “progressistas”. Posteriormente, entretanto, as análises de Marx da história universal do capital foram contrabalanceadas com a história particular da luta de classes de cada país, o que significa uma percepção clara da natureza contraditória do progresso capitalista nos países coloniais. Ou seja, de apoletas da colonização transformaram-se em seus críticos implacáveis. Ocorre, portanto, uma descontinuidade com o pensamento antecessor de Marx, que recorre fortemente aos aspectos particulares das realidades analisadas. O esquema linear é enfraquecido, como fica claro nos textos sobre a colonização americana no México, sobre a questão irlandesa e sobre a “missão civilizadora” da Bélgica no Congo. Esses escritos revisitados não apenas evidenciam que Marx chegou a considerar outros sujeitos para a transformação social e deixou um campo aberto para uma atualização de sua teoria crítica.

Todavia, era impossível que Marx e Engels estudassem detidamente a história das lutas de classes particulares de *todos* os países fora do circuito da Europa

Ocidental. Essa é uma cobrança que curiosamente diversos estudiosos fazem, como se fosse possível um empreendimento intelectual dessa envergadura. Se, de um lado, não foi possível apreender a fundo as dinâmicas internas do continente latino-americano no século XIX (afora alguns textos predominantemente descritivos), de outro, Marx se aproxima da situação russa, interessado nos problemas políticos e sociais do país, em particular na questão agrária e em uma possível revolução camponesa. Isso fica evidente na troca de cartas entre Marx e a populista russa Vera Zasulich e em seus últimos escritos, nos quais “Marx adotou e desenvolveu novas visões a respeito da Rússia – enriquecendo sua própria análise e sendo crítico de si mesmo” (p. 50), como aponta Theodor Shanin.

Tible apresenta os *Cadernos etnológicos* de Marx, apenas publicados 89 anos após a morte de seu autor – e ainda inéditos no Brasil – organizados por Lawrence Krapet. É aqui que Marx, entre 1880 e 1882, transcreve, anota e comenta trechos das obras de Lewis Henry Morgan, John Phear, Henry Sumner Maine e John Lubbock, mas também Georg Maurer e Maksim Kovalévski. Isso teria acarretado, segundo Tible, “um deslocamento do pensamento de Engels e sobretudo de Marx, na forma de uma contaminação crescente pelas formas ‘outras’ de organização social e política mesmo se certas ambiguidades permaneceram” (p. 69).

A única ressalva a esse interessante capítulo é a ausência de uma discussão mais decantada do livro de Kevin Anderson, *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*. O autor refere-se a essa obra, publicada em 2010, apenas em uma nota de rodapé sem se aprofundar nela, nem seguindo suas teses, nem as criticando.

Em seguida, no segundo capítulo, o autor propõe um diálogo entre o conceito de abolição do Estado, de Marx, e o conceito de sociedade contra o Estado, de Pierre Clastres, sem que isso oblitere suas profundas diferenças. Ele procura reconstruir e examinar detalhadamente os aspectos principais do pensamento

político de Marx, “traçando sua evolução, rupturas e bifurcações ao longo de sua trajetória”, seguindo os conselhos metodológicos do filósofo Étienne Balibar. A leitura segue um interesse preciso: trata-se de apresentar um Marx politicamente “libertário” e “antiestatal”. Por outro lado, o autor procura seguir o mesmo caminho para analisar Pierre Clastres e apresentar seu projeto de antropologia política. Na contramão de uma antropologia que tomava o Estado como critério para definir o grau civilizatório de uma determinada sociedade, Clastres afiança que as sociedades indígenas sem Estado não significa a falta de algo. Na realidade, elas são positivamente *contra* o Estado. Para Tible, o diálogo entre Marx e Clastres leva, assim, “a entender os conceitos de sociedade contra a unificação. O Estado como privilégio do Um em detrimento da multiplicidade, a violência do Um frente à diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação mando-obediência” (p. 141). Tanto para Clastres quanto para Marx trata-se de uma “compreensão do Estado como unificação e transcendência e nos seus elos decisivos com a exploração” (p. 147), ainda que cada um tenha como ponto de partida problemas distintos.

No terceiro capítulo, Jean Tible procura construir a relação entre Marx e a América indígena a partir de duas mediações contemporâneas: pelas lutas indígenas dos yanomami e pelo conceito de “perspectivismo amazônico”, estabelecido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Em um primeiro momento, Tible caracteriza a experiência histórica dos yanomami colando-a de modo convergente com as formas práticas de organização “contra o Estado”: forma-comuna, forma-confederação e forma-conselho. Desse modo, haveria uma semelhança entre os yanomami e a Comuna de Paris, assim como a Liga dos Iroqueses. Essa seria a primeira aproximação entre as lutas yanomami e Marx – lembrando que se trata de um “Marx libertário”. Reconstruindo a trajetória do grupo localizado entre o norte da Amazônia e o sul da Venezuela, toma como principal fonte o discurso

de uma de suas principais lideranças, o indígena Davi Kopenawa, cujo objetivo é denunciar a economia e a política dos brancos, que ele nomeia de “comedores de floresta”. Essa e outras críticas de Kopenawa estão sintetizadas no livro *La chute du ciel*, publicado em 2010, escrito conjuntamente com o antropólogo Bruce Albert. Kopenawa projeta a “predação branca” não apenas na figura dos garimpeiros (historicamente estes são um dos maiores enfrentamentos dos yanomami), mas também na da poluição industrial e do aquecimento global, fazendo uma crítica da atividade econômica dos brancos. De fato, no discurso do líder indígena existe uma crítica social e ecológica radical ao capitalismo a partir da Amazônia. A aproximação que Tible faz entre as críticas da liderança dos yanomami e a crítica marxista do fetichismo da mercadoria e seu caráter fantasmagórico é um dos pontos mais empolgantes do livro.

Todavia, não há uma descrição mais detalhada das lutas dos yanomami. Por mais que o depoimento e a visão de mundo cosmopolítica de Davi Kopenawa sejam convergentes em diversos aspectos com o pensamento de Marx – a aproximação é legítima e convincente –, eles são insuficientes para compreender o conflito socio-histórico do capital a que os yanomami estão submetidos. Afinal, como disse o filósofo francês Daniel Bensaid (2013), quem atualiza o pensamento de Marx é o próprio capital. Como, por exemplo, esse capitalismo amazônico ganhou força na história do Brasil do século XX? A reconstrução desses conflitos relacionais entre o ritmo do capital internacional (através das empresas e empreiteiras), o Estado e o ritmo político das comunidades indígenas na Amazônia é um ponto imprescindível para um entendimento acurado desse processo<sup>2</sup>. Por isso, o pensamento cosmopolítico de Kopenawa permite situar o encontro entre Marx e América indígena somente como expressão *parcial* das lutas entre os yanomami e dos garimpeiros.

Por outro lado, quanto ao segundo ponto do terceiro capítulo há dúvidas sobre a capacidade de

o “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro fornecer subsídios a uma relação fecunda entre Marx e América indígena. A base conceitual elaborada pelo antropólogo brasileiro sobre a Amazônia tem despertado incontornáveis debates no campo da etnologia sul-americana<sup>3</sup>. Parece muito ousada, por exemplo, a reivindicação do caráter cosmopolítico como expressão de uma integração dos agentes humanos e não humanos, ou seja, uma tentativa de interpenetração entre regimes cosmológicos e regimes sociopolíticos. Trata-se uma percepção que não permite dissociar a política da natureza. A política é apreendida necessariamente com relação aos xamãs, feitiçarias, florestas, interações entre humanos e não humanos. Segundo o autor: “Viveiros de Castro defende que os ameríndios são perspectivistas, o que diz respeito à concepção amazônica de que os seres humanos e demais subjetividades existentes – desde espíritos a plantas, passando por deuses, objetos, fenômenos meteorológicos, animais e acidentes geográficos – podem ver a si mesmos como humanos” (pp. 174-175).

Essa parece ser uma das contribuições mais significativas do “perspectivismo conceitual amazônico” de Viveiros de Castro. Conhecer o mundo indígena em sua profundidade pressupõe um mergulho nas cosmologias ameríndias que tratam de outro modo a divisão entre homens e animais. Contudo, o perspectivismo não é apenas uma síntese de cosmologias, mas também uma tentativa de criação de outra epistemologia ou, mais precisamente, de “um corolário (etno)epistemológico do animismo” (Castro, 1996, p. 122). Em seguida, Tible apresenta a leitura do antropólogo brasileiro sobre Marx, “percebido como antropocêntrico, pois segue a compreensão moderna de produção e relações natureza-cultura” (p. 178). Na realidade, trata-se de uma crítica bastante conhecida sobre o fundador do marxismo: um Marx evolucionista, arquetipo da “civilização ocidental moderna”. Curiosamente, no primeiro capítulo do livro, Jean Tible desautorizava uma leitura superficial do itinerário

de Marx como se fosse considerado essencialmente eurocêntrico. Não por acaso, como afirmou Michael Löwy, que assina o prefácio do livro, “as críticas que avança Jean Tible ao eurocentrismo dos primeiros escritos de Marx são interessantes, mas os ataques a Marx de Viveiros de Castro me parecem fora de foco e pouco pertinentes [...]” (p. 12). De qualquer modo, faltou esmiuçar a relação entre Viveiros de Castro e Marx (e o marxismo) para além do texto que critica as formulações sobre a produção e o binômio entre natureza-cultura de Marx. Por exemplo, se houve ou não uma aproximação de Viveiros de Castro com a teoria marxista, em termos de leitura, ou qual a visão do marxismo segundo a geração de intelectuais antropólogos na qual o continuador de Lévi-Strauss estava inserido. Assim, seria possível aperfeiçoar a relação entre Marx e Viveiros de Castro e chegar a um resultado mais nítido sobre uma possível afinidade negativa ou positiva.

Ademais, o “perspectivismo conceitual amazônico” orgulha-se de buscar um modelo epistemológico distinto do mundo ocidental, como têm feito, por exemplo, os assim chamados estudos pós-coloniais, modelo que esteve supostamente ausente da tradição marxista. Mas, como ocorre com certa frequência, a generalização do campo marxista oculta justamente uma irreduzível pluralidade que este campo constitui ao longo do século XX. Entre correntes diversas e heterogêneas, não raras vezes contraditórias, os marxismos produziram tradições teóricas dissidentes. Especialmente marxistas e românticos constituíam uma combinação entre crítica marxista e crítica da civilização ocidental, por exemplo<sup>4</sup>. No entanto, é necessário lembrar que civilização ocidental e capitalismo não necessariamente coincidem. Assim, “o perspectivismo amazônico” (poderíamos acrescentar também alguns autores dos estudos pós-coloniais) parece endereçar praticamente todo o seu combustível crítico ao primeiro ponto, tratando-se praticamente de uma distinção do Ocidente. Essa outra epistemologia oblitera discorrer acerca das

contradições da dinâmica do capitalismo, como se fosse uma crítica anacrônica relacionar a questão indígena na Amazônia com a economia política do sistema-mundo. É interessante notar que Mariátegui afirmava que a decadência do Ocidente obedecia a um sistema econômico e não se referia às conquistas de uma cultura. Quando a temporalidade do capitalismo se coloca em concordância com a temporalidade do Ocidente, isso é motivo de crítica (como, por exemplo, o “descobrimento” da América). Do mesmo modo, quando Ocidente e capitalismo colocam-se em tempos discordantes, abre-se a possibilidade de enriquecer as particularidades existentes (como, por exemplo, o marxismo)

De qualquer maneira, apesar de alguns problemas, pode-se dizer que *Marx selvagem* é decisivo tanto pelas questões levantadas (a abordagem sobre Mariátegui, a relação entre “perspectivismo ameríndio” e Marx) quanto pelas contribuições que sustenta (Marx e os “outros”, a relação com os yanomami); um exemplo de marxismo crítico que pode ser lido e interpretado a partir de discordâncias.

#### Referências Bibliográficas

- ALFARO RUBBO, Deni Ireneu. (2013), “Heresias revolucionárias na América Latina: de José Carlos Mariátegui aos movimentos populares contemporâneos. Entrevista com Miguel Mazzeo”. *Revista Lutas Sociais*, 30: 95-107.
- BENSAÏD, Daniel. (2013), *Marx, manual de instruções*. São Paulo. Boitempo.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de (1996), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Maná*, 2 (2): 115-144.
- FLORES GALINDO, Alberto. (1994), *Obras Completas*. Lima, Fundación Andina/Sur Casa de Estudios del Socialismo, vol. 2.
- LÖWY, Michael (1999), “Pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo, Perseu Abramo.

- LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. (1995), *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- MARTINS, José de Souza. (1988), *Não há terra para plantar nesse verão*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- PARIS, Robert. (1981), "José Carlos Mariátegui y el modelo de 'comunismo' inca". In: \_\_\_\_\_. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Cidade do México, Pasado y Presente.
- SÁEZ, Oscar Calavia. (2012), "Do perspectivismo ameríndio ao índio real". *Campos*, 13 (2): 7-23.
- TOSSEL, André. (2009), *Le marxismes du xxe siècle*. Paris, Syllepse.

### Notas

1. Ver, por exemplo, o ensaio de Robert Paris (1981) sobre o modelo de "comunismo inca".
2. Para maiores informações sobre a penetração do capitalismo na Amazônia e as tensões sociais subsequentes a ela, ver Martins (1987).
3. Para uma análise das controvérsias sobre a formulação do "perspectivismo ameríndio" no campo antropológico, ver Sáez (2012).
4. Para uma análise do "marxismo romântico", ver Löwy e Sayre (1995), especialmente o terceiro capítulo.

doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-20702015339>