

MARIÁTEGUI E A OCIDENTALIZAÇÃO DA POLÍTICA*

Ricardo Melgar Bao**

A Enrique Amayo, bom tecelão de sonhos entre o Pacífico e o Atlântico latino-americanos.

Não só a Ásia e a África, como disse Gorki, perderam seu antigo supersticioso respeito pela superioridade da Europa, pela civilização do Ocidente. Ocorre também que os asiáticos e africanos aprenderam a usar as armas e os mitos dos europeus. Nem todos condenam misticamente como Gandhi a ‘satânica civilização europeia’. Todos, por sua vez, adotam o culto da liberdade e muitos flertam com o Socialismo.

José Carlos Mariátegui (1-11-1924)

José Carlos Mariátegui (1894-1930), apesar da brevidade de sua vida, nos legou um fecundo ponto de referência para pensar o futuro de nossa América-Mundo por meio de seus múltiplos ensaios e escritos político-culturais, mas também por meio de suas ligações intelectuais e políticas continentais, parcialmente rastreadas em seu epistolário e nos testemunhos e memórias de seus contemporâneos. José Carlos Mariátegui é um dos pensadores contemporâneos mais representativos de Nossa América no cenário mundial; não por casualidade seus *7 ensaios sobre a interpretação*

* Homenagem a José Carlos Mariátegui, um dos mais importantes pensadores marxistas latino-americanos, em razão do 70º aniversário de sua morte. Traduzido do castelhano para o português por Edison Bariani Junior.

** Pesquisador do Instituto Nacional de Antropologia e História do México em Cueruavaca.

Estudos de Sociologia

da realidade peruana têm sido seu texto mais traduzido para diversos idiomas e editado nos cinco continentes, talvez porque, apesar de sua temática nacional, as coordenadas de suas reflexões são demasiado universais. A primeira edição em português data de 1975. A partir dos anos noventa, segundo o *Anuario Mariáteguiano* - a mais importante publicação sobre a vida e obra do original pensador latino-americano -, o olhar brasileiro começa a notar as primeiras recepções intelectuais e políticas, assim como a contemporaneidade de sua obra. Ao longo desta comunicação passaremos em revista a filiação americana do socialismo mariáteguiano para recolocá-lo entre os marcos e limites da racionalidade burguesa e o processo de ocidentalização do mundo, aproximando-nos, por fim, de sua aposta indo-americana de futuro.

Visibilidade e projeção de um socialismo indo-americano

É surpreendente que a filiação socialista de Mariátegui não tenha ofuscado a projeção contemporânea de sua idéias, sobrevivendo aos avatares da censura stalinista, à guerra fria e ao colapso do socialismo real. A obra de Mariátegui, sendo produto de seu tempo, revela tanto os limites intelectuais de sua época para julgar a problemática mundial do entreguerras sob os destinos conflituosos do capitalismo e do socialismo, como suas surpreendentes idéias e intuições formuladas sobre as fases cumpridas e por cumprir pela civilização ocidental ante os povos do “Oriente”. Mariátegui, o *Amauta*, para dizer em código andino, foi um semeador de “idéias-gérmens” na América Latina e no contexto mundial.

Sabemos agora que as metáforas epocais do Ocidente hegemônico e expansivo em face do Oriente subalterno e rebelde expressaram a multidimensionalidade de seus sentidos econômicos, políticos, culturais e identitários, despojados de seus convencionais sentidos geográficos, para referirem-se à lógica da unidade do mundo, de maneira análoga a como hoje metaforizamos, através

Ricardo Melgar Bao

do Norte e do Sul, a densa trama planetária que nos cabe viver. E ainda que Mariátegui não deixe de tomar o Ocidente e o Oriente como metáforas fortemente ancoradas nos imaginários políticos de sua época para distinguir as duas grandes faces do mundo, em determinado momento, resguarda necessária distância analítica por razões teóricas, políticas e culturais.

O socialismo latino-americano vem tendo como centro o pensamento de José Carlos Mariátegui na medida em que soube decifrar algumas incógnitas da problemática continental, diferenciando-a assim de outros espaços do não-Ocidente, de modo a tomar distância diante dos prismas europeístas e orientalistas da Segunda e Terceira Internacional. Mariátegui, ao propor para a Indo-América um socialismo que não fôra modelo nem cópia mas criação heróica, avançou além dos limites das propostas anticolonialistas do hindu Roy Manabendra e do próprio Lênin - em 1920 - para o mundo não-europeu.

A censura ao pensamento de Mariátegui em seu país de origem, o Peru, pela vontade política da república oligárquica e a cumplicidade dos cominternistas stalinistas, não poderia durar muito tempo; suas idéias seguiram irradiando dentro e fora do país. Os *7 ensaios...* voltaram a ser editados quinze anos depois, coincidindo com a dissolução do Comintern - em 1943 - e o início de uma nova crise do estado oligárquico no Peru. A partir dos anos cinquenta até o presente temos visto aparecer uma a uma suas obras, e por intermédio dos testemunhos de seus contemporâneos, a dimensão humana e política de sua própria vida. E isso tem retroalimentado as diversas leituras e debates nacionais e internacionais sobre Mariátegui durante as últimas seis décadas.

Para esse original pensador de Nossa América, o marxismo, se realmente quisesse se viabilizar como veículo para construir outro modo civilizatório, deveria funcionar como ponte entre o Ocidente e as demais civilizações não-européias, abandonando assim sua fisionomia eurocêntrica. O marxismo, a partir dessa nova e múltipla direcionalidade teórica e política, pode ser observado nas diversas dimensões que assumiu nos seus perfis asiáticos, africanos

Estudos de Sociologia

e indo-americanos. Assim, tentaremos aproximarmo-nos desse campo polêmico no qual o marxismo pode ser entendido como expressão civilizatória do ocidente mas também como crítica da forma capitalista e, por fim, como objeto de tradução e apropriação ideológico-cultural de outros contextos civilizatórios. O socialismo lograva sua expansão e sua força no Oriente graças a uma linguagem ecumênica possível, ou seja, apesar de sua matriz originária européia, começava a reconhecer a diferencialidade cultural dos sentidos políticos que era capaz de sugerir, inventar e impulsionar em um e outro confins do mundo, despojando-se da camisa-de-força da racionalidade burguesa. Foi assim que pôde emergir um marxismo islâmico em Bakú, um marxismo asiático na Indochina e na China, um marxismo latino-americano e indo-americano e, três décadas mais tarde, um marxismo africano. Sem dúvida o lugar da reflexão representa algo mais que um espaço neutro e passivo de recepção ideológica e política, algo mais que um marxismo adjetivado; expressa ativamente o peso da identidade, da linguagem e da territorialidade histórico-cultural de onde emerge.

Não nos emaranharemos na distinção mais antropológica - e não menos polêmica - entre civilização e cultura, movendo-nos nas fronteiras mais flexíveis da discursividade mariateguiana. No pensamento do *Amauta* esses conceitos operaram como sinônimas, ainda que o de *civilização* tendeu a assinalar em geral os grandes referentes histórico-culturais, as instituições e seus êxitos técnicos e morais, podendo ou não corresponder aos espaços nacionais. A acepção mariateguiana de cultura aludia à conformação espiritual dos indivíduos, elites, classes e espaços nacionais ou supranacionais; ao que parece, não foi usada para designar a produção material dos homens. Embora Mariátegui considerasse a própria nação como um mito, ou seja, como um relato epocal com capacidade de fascinar política e culturalmente os seus mentores e adeptos, recusava o conceito de etnia por estar marcado em leituras por referenciais racistas do social-darwinismo e certas vertentes positivistas. A aposta de Mariátegui se projetou no sentido de configurar um ou vários mitos socialistas com eficácia simbólica viável para Nossa América

Ricardo Melgar Bao

ou Oriente, com o atributo de inserir-se num fluido campo de mediações político-culturais com o Ocidente, entre o velho e o novo, o popular e o democrático.

Racionalidades e modernidades do marxismo

A história do marxismo posterior à última leitura eurocêntrica sobre a transmissão e o relevo teórico de suas gerações - proposta por Perry Anderson (1976) - nos expressa seus negados traços não-ocidentais. Para isso, primeiro havia de desvelar a inserção e as modificações de textura discursiva do marxismo na própria história das idéias e das mentalidades européias e não-ocidentais. A genealogia do socialismo europeu se faz mais permeável a essa interpretação quando analisamos os marcos da tradição fourierista e saint-simoniana, não tanto o marxismo escudado em sua forte couraça historiográfica, povoada de desgastados preconceitos racionalistas. O marxismo tem exagerado sua ruptura com o passado além da conta. José Aricó (1999), de maneira razoável e documentada, tem insistido nesses desencontros artificiais entre Ocidente e Oriente e democracia e socialismo, que tanta celeuma causaram às esquerdas européias e latino-americanas ao longo de quase todo o século XX.

A racionalidade do marxismo foi balizada tanto pelas ancoragens científicas e filosóficas de seus tempos como pelas exigências das culturas políticas nas quais se inseriu e recriou, e fora da margem de reconhecimento das dimensões simbólicas e afetivas da prática política reformista ou revolucionária. A racionalidade do marxismo reproduz algumas formulações do pensamento moderno que privilegiavam a cientificidade abstrata dos conceitos unívocos e sua logicidade, corroboradas por esse código autoritário de forma e gestualidade severas no plano comunicacional. Poucos escritores socialistas latino-americanos como César Vallejo (1968, p. 325), deixaram obras de excepcional qualidade nas quais a emocionalidade, a política e o humor se juntam, sem desperdício de sentidos para a literatura socialista

Estudos de Sociologia

contracorrente. A denominada esfera da irracionalidade foi presumida como caldo de cultura do fascismo e do mais perverso reacionarismo burguês ao qual a leitura lukacsiana quis confinar, entre outros, os mitos e paixões sorelianos, contrapondo-se às leituras de Gramsci, Lunatcharski e do próprio Mariátegui, sem que isso implique uma adesão acrítica destes às posturas de Sorel. O desprendimento real da emocionalidade em seus muitos graus e formas operou como inegável veículo identitário e mobilizador de indivíduos e massas na cultura política do Ocidente e do Oriente. Recordemos que a trama da emocionalidade política na cultura política socialista ficou excessivamente constringida à assertiva leninista da “cabeça fria e coração quente” e a precários relatos sobre o “ódio de classe”. O problema para a discursividade racionalista radicava não só no reconhecimento da eficácia política e simbólica das emoções ou paixões individuais ou coletivas mas em sua real ambigüidade frente à ordem e aos canais político-institucionais. Além disso, as paixões tendiam a abrir caminho a um torvelinho de relatos contrários à razão: oníricos, míticos e mágico-religiosos que, por sua vez, potencializavam o desenrolar inesperado de sua força. Apesar da crítica aos excessos da asséptica racionalidade moderna aparecer de maneira cristalina na obra de Mariátegui, ela tem sido pouco analisada por seus críticos. Essa dimensão tem sido igualmente pouco explorada nos denominados clássicos do marxismo ocidental.

O próprio Lênin, em *Materialismo e Empiriocriticismo*, reproduz mais de uma antinomia discursiva frente a um de seus textos mais políticos, o *Que fazer* (1977). Referimo-nos a essa veia romântica e não menos política que assume em sua polêmica frente aos cultores dessa racionalidade devedora da proximidade do concreto. A defesa leninista do sonho possui um viés instrumental perante a precária realidade e suas opções legais e verossímeis, mas traz visível uma antinomia discursiva ao refugiar-se em Pisarev (1840-1868), sem esquecer sua peculiar apropriação da moral política russa de Tchernichevsky.

Ricardo Melgar Bao

A crítica de Mariátegui a Henri de Man foi uma clara defesa da capacidade do marxismo de recriar sua própria racionalidade discursiva. O autor de *Além do marxismo* pretendia provar o esgotamento histórico e teórico do marxismo como limitado produto do racionalismo do século XIX. A respeito, nosso marxista latino-americano afirmou:

Se Marx não pôde basear seu plano político nem sua concepção histórica na biologia de De Vries, nem na psicologia de Freud, nem na física de Einstein; nem mais nem menos que Kant que em sua elaboração filosófica teve que se contentar com a física newtoniana e a ciência de seu tempo: o marxismo – ou seus intelectuais – em seu curso posterior não parou de assimilar o mais substancial e ativo da especulação filosófica e histórica pós-hegeliana ou pós-racionalista ... Vitalismo, ativismo, pragmatismo, relativismo, nenhuma destas correntes filosóficas, no que podiam contribuir para a Revolução, tem ficado à margem do movimento intelectual marxista (Mariátegui, 1959, pp. 38-9).

A busca por parte de Mariátegui de outra racionalidade não se retroalimentou unicamente dessas vertentes teóricas, também se apoiou em explorações artísticas e sobretudo nos registros das tradições da cultura popular indo-americana, ponto de relativa confluência com o olhar gramsciano.

Visto o marxismo desde o horizonte histórico-cultural do Ocidente, pode-se perceber no substrato de seus planos ideológicos certas formulações que fariam corar nossos teimosos e jacobinos racionalistas. Os signos civilizatórios do Ocidente atravessaram a própria matriz do marxismo, tanto na forma moderna do pensamento europeu como no sentido teleológico da história, devedor - apesar das suas distâncias teóricas - da tradição judaico-cristã, ou da vontade prometéica de dominar a natureza que, inaugurada no tempo do Renascimento, ganhou novas ênfases com a Revolução

Estudos de Sociologia

Industrial (Scram & Carrère D'Encause, p. 14). Também os próprios referenciais utópicos do marxismo sobre a sociedade comunista recriaram a seu modo alguns mitos de origem do Ocidente – o mito da Idade do Ouro, mas também esse mito sobre o papel redentor do Justo (o proletariado), como nos recordam contracorrente Mircea Eliade (1983, p. 191) e Jacques Le Goff (1991, p. 81).

Se esses signos estão presentes no marxismo da Europa Ocidental, por que nos parecem estranhos aqueles outros que floresceram nas múltiplas traduções e apropriações não-ocidentais? Só a reprodução alucinada da obsessão stalinista de uma só centralidade orgânica mundial poderia atrever-se a distribuir certificados de linhagem e pureza a um punhado de seus marxistas comprovados que sobreviveram aos avatares políticos das grandes viradas cominternistas. A recepção do marxismo na África e Ásia deve ser contrastada com o caso latino-americano sem relegar suas dimensões etnoculturais. Inclusive a recepção do marxismo na própria Europa revela interessantes contrastes ao compararem-se o caso russo, o alemão, o italiano e o francês, para citar somente os países mais estudados.

Mas voltemos a Mariátegui e seu tempo, afora senis mariateguismos. Tomar como referência central no pensamento do *Amauta* as relações entre Oriente e Ocidente aponta o distanciamento de uma visão excessivamente paroquialista das leituras mariateguistas, colhidas nesse velho debate de fins dos anos vinte sobre peruanidade e/ou europeísmo em Mariátegui. Outras leituras, muito permeadas pelas novas configurações ideológicas da esquerda peruana dos anos sessenta, enlaçaram de mil modos Mariátegui às leituras maoístas, e o Peru à China. As exceções, durante os anos setenta, aludiram aos escritos sobre o panorama mundial tão presente na obra de Mariátegui, ou as suas estadias e leituras européias para rastrear sua presumida filiação trotskista, soreliana ou gramsciana. Mariátegui constituiu-se assim, nos últimos trinta anos, em um quebra-cabeças por montar, em um peculiar labirinto povoado de minotauros de signos contraditórios.

Ricardo Melgar Bao

Mariátegui, e não só ele, sente-se cada vez mais livre das teias de certa história das idéias, obsessiva por assinalar “influências” para filiar autores e obras.

Esta nossa leitura renuncia à pretensão de encerrar um velho debate; a única pretensão é tentar reatualizá-lo a partir dos eixos que marcam a reflexão sobre os caminhos diversos do não-Occidente para desenhar as possibilidades reais de futuro para seus povos. E, como naquele tempo, Nossa América ou Indo-América - como Mariátegui a chamou em seus *7 ensaios...* - tendia a situar-se, apesar de suas contraditórias oscilações, de modo equidistante ante essas categorias absorventes que eram em seu tempo Occidente e Oriente. Uma leitura global de suas idéias a respeito permitiria descobrir a fase constitutiva de uma nova centralidade teórica em seu polêmico pensamento político-cultural.

Esta busca responde às exigências do tempo paradoxal que nos cabe viver, marcado pelas tensões de um processo de globalização que marcha acompanhado de violento despertar de movimentos etnoculturais. Interrogar sobre o futuro de Nossa América nos convida a voltar a Mariátegui para rediscutir suas teses em seu tempo e cenário, mas também no nosso. As linhas de continuidade histórica entre os anos do entre-guerras e este fim de século - com suas nem sempre explícitas rupturas - nos previnem até certo ponto contra potenciais anacronismos. Por outro lado, não podemos renunciar a ler Mariátegui desde nosso ponto de vista histórico, principalmente quando a crítica da via civilizatória se fez extensiva ao fracasso de múltiplos socialismos, obscurecendo distâncias ente o Occidente e o não-Occidente.

A ocidentalização do mundo

A nova crise civilizatória que nos cabe viver revela não só os limites reais da ocidentalização do mundo mas também a revalorização das coordenadas civilizatórias e multiculturais que pretendia negar. Os saberes e práticas tradicionais de nossos grupos indígenas sobre a natureza têm-se revelado mais aptos para entender

Estudos de Sociologia

as urgências planetárias de resguardar a depredada e ameaçada biodiversidade que nossos tão ilustrados, modernos e urbanos setores crioulo-mestiços.

Então revisitemos a leitura socialista dos tempos de Mariátegui sobre a ocidentalização realizada. O *Oriente* foi para a Europa, a partir do século XVI, sinônimo de mundo colonial, barbárie e selvageria, mas também de riquezas para saquear ou extrair, espaço distante para povoar e recriar. Desde o século XV o Oriente encerrava todo o não-Occidente inclusive o Novo Mundo, como o registra a leitura de Cristóvão Colombo. O *Occidente*, por sua vez, se representava a si mesmo como o centro e o berço da civilização e do progresso material e espiritual. Poucas e solitárias foram as vozes que na Europa se levantaram contra o eurocentrismo e o colonialismo ou que a partir desses mundos alheios recriaram as utopias no Occidente. Por seu turno, o “Oriente” tendia a ver no Occidente uma ameaça e um castigo de origem extranatural e de ação devastadora.

Essa relação que inaugurava a unidade do mundo foi marcada pela expolição econômica, a submissão política e o etnocídio como seus traços mais visíveis. Oriente e Occidente, nessa conflituosa relação, mostraram, mais que o incerto progresso da história, as misérias da lógica alienante dos nascentes poderes mundiais. A resistência do Oriente, intuitiva primeiro, político-cultural depois, foi amadurecendo os rumos de uma nova história e de uma nova unidade do mundo, que todavia apenas se insinua como possibilidade futura, como sonho-esperança.

Esse Oriente fragmentado em diversos continentes - sobre o qual se levantou a Europa capitalista e burguesa - por um lado despertava paixões utópicas, por outro, aparecia execrado e vilipendiado pela maior parte dos políticos e escritores dos séculos XVIII e XIX. E até seus territórios e riquezas naturais tentaram desvalorizar perante as existentes no continente europeu, reproduzindo uma nova versão das velhas teses do Abade Rainal, Nicolas de Pauw e outros tratadistas do século XVIII. O Oriente no século XIX foi para os utopistas do socialismo europeu um

Ricardo Melgar Bao

espaço para habitar e recriar, terra de homens de cor e de estranhos costumes e línguas, no qual, prescindindo deles ou não, se poderia estabelecer um modelo coletivista de colonização. E de todo o “Oriente”, o espaço americano foi o que mais paixões e esperanças populares despertou. Quantas colônias de utopistas socialistas, anarquistas e comunistas se constituíram na América Latina? Muitas, mas muito poucas têm sido objeto de indagação histórica, como Topolobampo no México.

A inexistência de indústrias nacionais consolidadas, as escassas terras cultiváveis com técnicas modernas e suas baixas taxas de produtividade, associadas à “inata apatia” dos nativos para o trabalho, povoaram de argumentos neocolonialistas até o discurso de algumas correntes socialistas européias. As respostas dos intelectuais latino-americanos não tardaram em se fazer sentir. Assim como as idéias preconceituosas dos Pauw vingaram de diversos modos, os denominados nacionalismos neo-hispânicos e neoincas - suas versões mais recentes - alimentaram o surgimento de um torvelinho de ideologias antiimperialistas na nova intelectualidade desse continente.

Owenistas e fourieristas não foram capazes de quebrar a tradição eurocêntrica e apreender o Oriente em sua intrincada e complexa realidade, pelo contrário, quiseram construir nesses territórios “a outra Europa”, prescindindo dos povoadores nativos. Podemos encontrar em muitos outros lugares desse Oriente americano o espírito da canção dos owenistas de Topolobampo no México: “Vamos. Vamos. Vamos./Para a melhor das terras, a mais resplandecente,/ onde para sempre reinará a justiça” (Ortega Noriega, 1978). O olhar ocidental que vê somente território e ignora a alteridade cultural foi utilizado pela comunidade como barreira para justificar seu domínio, posse e apropriação, e segue pesando sobre nossos imaginários globalizados, conforme nos recordam algumas posturas ambientalistas apresentadas na *Cumbre de La Tierra* (1992).

Foram excepcionais as propostas dos utopistas europeus em favor da constituição de comunas abertas aos povoadores nativos,

Estudos de Sociologia

como a impulsionada por Élisée Reclus na Colômbia. As teses evolucionistas, positivistas, socialistas e liberais do século XIX coincidiam na condenação das formas não burguesas de natureza “pré-capitalista” em matéria de organização social e governo, cujo exemplo mais recorrente foi o denominado “despotismo asiático”. A avaliação de Marx das potencialidades históricas da comunidade agrária no Oriente, longe de ser uma inflexão tardia de seu pensamento, revela-se como marginal e herética para o socialismo europeu do século XIX e princípios do XX.

O fato é que muitos socialistas adeptos da Segunda e inclusive da Terceira Internacional chegaram a sustentar a tese de que o socialismo não era possível no mundo não-europeu, salvo se fosse guiado e ajudado pelo triunfante e civilizado socialismo europeu ou norte-americano. Esse estereótipo chegou inclusive a formar raízes em certa intelectualidade socialista dos países do não-Occidente. A polêmica em 1908 entre Enrico Ferri e Juan B. Justo (Justo, 1933, pp. 240-9) resume uma fase do socialismo no continente na qual europeístas e nativistas viviam o clímax de sua confrontação. Mas o nativismo socialista de Justo representava uma fase de transição mais que de ruptura.

Todavia, as teses dos socialistas argentinos Juan B. Justo e José Ingenieros seguiam sendo eurocêntricas e reprodutoras do legado de Sarmiento. Ambos criam viável o socialismo em nosso continente, com a condição de que o lastro histórico da população indígena desaparecesse imediatamente via imigração européia e mestiçagem, quer dizer, na marcha inevitável da ocidentalização do continente. O ideal de Ingenieros, deslumbrado pelo volume da enxurrada migratória européia na Argentina, é claramente ocidentalizante e racista: “Trabalhem para ser como os Estados Unidos: uma raça nova desprendida do tronco caucasiano, plasmada em uma natureza fecunda e generosa, capaz de crer em ideais de futuro e de marcar uma etapa na história futura da civilização humana” (1979, p. 336).

Nos anos vinte o emergente bolivarismo antiimperialista de José Ingenieros, estimulado pelas circunstâncias e pela bem sucedida

Ricardo Melgar Bao

pregação de seu conterrâneo e correligionário Manuel Ugarte acerca da unidade hispano-americana, experimenta uma certa virada em relação ao seu pensamento anterior. Entretanto, Ingenieros, diante da questão étnica e civilizatória, seguiu sendo um socialista sarmientino definitivamente etnocida e eurocêntrico. O bolivarismo latino-americano potencializado pelo centenário independentista - embora tenha povoado os imaginários de socialistas, liberais e nacionalistas - assumiu as mais diversas posturas ideológico-políticas. Reiteremos que apesar do ostensivo tom bolivariano do órgão da Liga Antiimperialista das Américas, gravitou na mesma direção a revista *Bolívar*, que aglutinava um destacado núcleo de intelectuais marxistas latino-americanos radicados na Europa.

Mariátegui, naqueles anos, concebia de modo diferente o desenvolvimento do socialismo e do marxismo nesse conflituoso campo intercivilizatório. Esse campo foi delimitado pelos eixos do colonialismo que alimentaram as fases de expansão do capitalismo - assim como suas crises - e as respostas anticolonialistas dos povos do não-Occidente. Pensava Mariátegui (1959, 191-2) que em seu tempo o marxismo havia ultrapassado os limites do eixo eurocêntrico para lançar-se em escala mundial como um projeto realmente ecumênico. A respeito, afirmou:

O Socialismo, que em princípio não foi senão um fenômeno da civilização ocidental, estende atualmente seu raio histórico e geográfico. As primeiras internacionais operárias foram unicamente instituições ocidentais. Na Primeira e na Segunda Internacionais não estiveram representados senão proletários da Europa e da América. Estiveram no congresso de fundação da Terceira Internacional ..., em compensação, delegações do Partido Operário Chinês e da União Operária Coreana. Nos seguintes congressos tomaram parte delegações persas, turquistãs, armênias.

Estudos de Sociologia

As próprias aproximações de Marx da questão oriental e comunal foram parcialmente recuperadas em razão das exigências políticas na Ásia e América Latina, que afrontaram as seções cominternistas sob hegemonia zinovievista e bukharinista. As páginas de *A Correspondência Internacional* - em suas edições em francês, inglês e espanhol - registram entre 1925 e 1928 interessantes mudanças por ocasião da virada stalinista de 1929, no diz respeito a essa abortada discussão. A lenda cruel sobre a mediocridade do marxismo cominternista dos anos vinte é resultado de um estranho casamento entre a história-tradição e a historiografia da guerra fria. Essa lenda pesou e segue pesando em excesso sobre a avaliação a respeito de Mariátegui. As reiteradas campanhas de “bolchevização” de inspiração stalinista entre 1928 e 1930 tiveram um forte traço antiintelectualista, e em seus expurgos políticos evidenciaram a diversidade e complexidade de nossos marxismo e leninismo heterodoxos, sobre os quais Mariátegui se erigiu como figura símbolo. Uma volta às fontes cominternistas, tão prejudicialmente trabalhadas, permitiria descobrir uma interessante efusão de facções perante a qual os textos herméticos de Mariátegui sobre a cena internacional se fazem explícitos, revelando um atento interlocutor e um invulgar polemista.

Os caminhos do mito, a utopia e o sonho

A internacionalização dessas e de outras idéias socialistas, embora com ritmos próprios, abriram espaço em uma atmosfera ideológica adversa, já que no não-Occidente teriam que enfrentar o liberalismo renovado que havia vicejado durante o curso da Primeira Guerra Mundial, Woodrow Wilson, fora as senis ideologias autoritárias e os nascentes fascismos crioulos. *A Nova Liberdade*, com seus catorze pontos enunciados por Wilson, disfarçava com sua retórica a ingerência neocolonial norte-americana.

Mariátegui constata que as próprias bandeiras liberais, ao enraizarem-se na nova geração de intelectuais nacionalistas emersos das camadas médias, se voltaram contra a transplantação de toda

Ricardo Melgar Bao

forma de dominação neocolonial. Terminada a guerra, o ideário de liberdade e de autodeterminação nacional de Wilson e seus seguidores tornou-se incômodo porque era contrário ao novo ordenamento mundial. A respeito, nos diz Mariátegui (1994, p. 1062):

Na Conferência de Versalhes – à Liberdade, IC - deram um assento muito modesto e, logo no tratado, tentaram degolá-la por meio de algumas fórmulas equivocadas e falaciosas.

Mas a liberdade havia fugido já para o Egito. Viajava pela África, Ásia e parte da América. Agitava os hindus, os persas, os turcos, os árabes. Deixava o mundo capitalista, alojava-se no mundo colonial. Sua irmã menor - a igualdade - vitoriosa na Rússia, auxiliava-a nessa campanha. Os homens de cor aguardavam-na desde muito tempo. E agora, amavam-na apaixonadamente. Maltratada pelos maiores povos da Europa, a anciã Liberdade voltava a sentir-se como em sua juventude, aventureira, conspiradora, carbonária, demagógica.

A apropriação da pregação modernista e libertária animava os ímpetus de Zagloul Pacha no Egito e de Abd-El-Krim no Marrocos mas também propiciava, via desencanto da ilusão wilsoniana, o trânsito de alguns líderes nacionalistas para o campo do socialismo, na órbita do marxismo cominternista. Foi o caso de Roy Manabendra. Este intelectual hindu escreve do México uma extensa carta a Wilson protestando contra sua falta de coerência política com relação à luta da Índia para emancipar-se do domínio britânico, ao mesmo tempo que denunciava as guerras de rapina intercolonialistas na Ásia e África (Manabendra, 1919, pp. 27-67). Dois anos mais tarde, das fileiras do Comintern, Roy volta a tensionar os limites da política anticolonial e do próprio marxismo ao confrontar-se com Lênin sobre o denominado *Caminho do Oriente*. Roy, no dizer de Lênin, invertia a relação entre Ocidente

Estudos de Sociologia

e Oriente a ponto de considerar que o destino do primeiro dependeria exclusivamente do desenvolvimento revolucionário no Oriente (Scram & Carrère D'Encause, 1974, p. 158).

Os países da América Latina, na visão de Mariátegui, não podiam ser colocados no mesmo nível dos países coloniais e semicoloniais da Ásia e África. Não obstante os ecos ritualizados da mitologia liberal crioula que acompanharam o primeiro centenário da Independência, Mariátegui considerava esgotadas historicamente as fórmulas democrático-liberais. Precisamente, a revisão histórica dos últimos cem anos outorgava uma sentença inapelável contra as burguesias crioulas e seus ideários liberais. Estas haviam claudicado diante dos tradicionais latifundiários crioulos, suas fazendas feudalizadas e esse ignominioso gamonalismo, que funcionava como sistema de opressão político-cultural das massas camponesas indomestigas. Igualmente, essas burguesias haviam transigido diante dos capitais estrangeiros que lesavam as formais soberanias políticas de nossas repúblicas independentes.

O debate sobre os caminhos do Oriente aparece matizado não só pelas variantes cominternistas mas também pelos ecos de um diálogo da vanguarda latino-americana com os líderes nacionalistas asiáticos e africanos. Os cenários dos congressos da Liga Antiimperialista Mundial - Bruxelas 1927, Frankfurt 1929 - reforçam esses encontros que foram inevitáveis para os adeptos da AGELA e da ULAE, as duas principais organizações dos estudantes latino-americanos residentes em Paris nos anos de 1924-1930 (Taracena Arriola, s.d.; ULAE, s.d.). Como esquecer a mensagem aos povos latino-americanos enviada por Abd-El-Krim em razão do centenário da batalha de Ayacucho? José Carlos Mariátegui seguiu desde o início de 1925 o curso da rebelião marroquina - contra os domínios coloniais da Espanha e da França na região - liderada por esse temível “adversário do Ocidente capitalista” e afirmou que a “nova geração hispano-americana saúda no feito de Abd-El-Krim a repetição do feito de San Martín e de Bolívar”. Entretanto, Mariátegui (1925) vai mais além; a partir do

Ricardo Melgar Bao

acontecimento de Rife se atreve a enunciar um agudo juízo histórico de cunho relativista sobre a civilização ocidental e burguesa:

As democracias ocidentais ... não têm representado um progresso em comparação com os antigos impérios. A Europa, depois de sua revolução burguesa, tem-se sentido mais ou menos liberal em sua própria casa. Mas não se tem sentido absolutamente liberal na casa alheia. Os direitos do homem e do cidadão, os ‘imortais princípios’ da revolução e da democracia, não lhe parecem bons e válidos senão dentro do mundo Ocidental. Durante o último século, que foi precisamente o do desenvolvimento da democracia e de suas instituições características – sufrágio universal e regime parlamentar –, a Europa dividiu o domínio da Ásia e da África com a mesma falta de escrúpulos com que a Roma dos Césares realizava suas conquistas.

A mensagem de Abd-El-Krim reafirma tanto os pontos de unidade da América Latina com os povos do Oriente como as óbvias particularidades sem manifestar um tom ideológico que vá além do próprio liberalismo wilsoniano. A breve mas intensa recepção da experiência rifenha merece ser revisitada a partir de nosso ponto de vista latino-americano nos anos de 1925-1927, independentemente de sua dimensão ter sido ofuscada pelos movimentos anticolonialistas e revolucionários na China e na Índia que persistiram em rumo diferente ao longo de várias décadas. Não é casual que a revista *El Libertador* - órgão da Liga Antiimperialista das Américas - fundada pelo muralista mexicano Diego Rivera, seguisse com especial atenção a rebelião rifenha, segundo indica uma interessante e comprometida saga de editoriais e artigos (El Libertador, 1925a, p. 10, 1925b, p. 2; Carrillo, 1926, p. 3 e 12; Haya de la Torre, 1926, p. 6-7; López, 1926, p. 4). Contribuiu com isso o fato de que o líder nacionalista árabe abrisse

Estudos de Sociologia

um interessante canal de diálogo e reflexão política com seus pares latino-americanos; para eles escreveu:

O heróico povo marroquino luta pelos mesmos ideais que moveram Miranda e Moreno, Bolívar e San Martín. Sempre temos amado e admirado esses heróis de vossos povos, e ainda ontem nossos corações acompanhavam emocionados a última façanha heróica dos Maceos e dos Martí. Nossas características de raça, de cultura e de religião impedem-nos de continuar sendo colônias de qualquer potência européia. Assim como vós há um século lutastes por formar uma nacionalidade própria, nós estamos hoje dispostos a sacrificar vidas e bens para constituirmo-nos em povos livres. A Europa corrompida pela guerra mundial desencadeada pelo imperialismo próprio de seu regime capitalista perdeu o direito de impor seu pensamento e sua vontade aos povos que em nosso continente desejam inaugurar culturas novas baseadas nos ideais de paz humana e justiça social (Repertorio Americano, 1925, p. 243).

A entusiástica recepção da mensagem e da façanha de Abd-El-Krim, seguida de sua curta e inesperada rendição, pôs na agenda latino-americana a necessidade de revisar com maior objetividade a situação internacional. Entretanto, a defesa do líder rifenho caído em desgraça continuou sendo objeto de passional controvérsia nos meios intelectuais latino-americanos. Em Lima, Antenor A. Ríos comparou Abd-El-Krim com Tupac Amaru, por ocasião do 126º aniversário da rebelião andina e em aberta polêmica com “Clóvis”, um conhecido intelectual conservador que qualificava o líder rifenho de bandido vulgar (Ríos, 1926). Mariátegui (1927), por sua vez, avaliou esse revés como indicativo de um novo curso imperialista: “A derrota de Abd-El-Krim, que pôs fim a uma ampla e cruenta guerra colonial, parece haver assinalado a inauguração de um período de prepotência e agressividade imperialista.” A convergência de

Ricardo Melgar Bao

interesses das grandes e médias potências do Ocidente contra os movimentos anticoloniais dos povos orientais foram ganhando maior visibilidade não só em Rife mas também na Índia, na China e nos demais cenários, incluindo a Nicarágua de Sandino.

Uma grande diferença entre nosso continente e o Oriente, segundo as indicações do *Amauta*, é que no primeiro - com a ação depredadora da conquista européia do século XVI - as civilizações indígenas, a inca e a mexicana foram abatidas e desarticuladas, e no segundo as populações autóctones continuavam subsistindo. As civilizações persa, chinesa, japonesa, hindu e turca não haviam sido destruídas, mesmo enfrentando um duplo movimento no qual a tradição nativa e a modernidade ocidental se reconciliavam dentro dos marcos de um pujante e alentador movimento anticolonial.

Para Mariátegui, o caminho da ocidentalização via apropriação do marxismo era o melhor rumo para que Nossa América se inserisse no novo curso civilizatório. Isso sem renunciar a certas tradições milenares e ao direito de recriação de identidades nacionais. As práticas solidárias das comunidades indígenas deveriam vigorar e enriquecer-se no novo projeto civilizatório. O índio socialista possui, no dizer de Mariátegui, uma força ideológico-cultural incomparável, quase arquetípica. Nessa dupla conjunção de ideais comunistas e práticas coletivas e solidárias ancorar-se-ia a força do mito socialista indo-americano. Outras práticas indomestiças deveriam desaparecer ao influxo desse diálogo e intercâmbio com o que o mundo ocidental tem de mais atual para o socialismo. Aqui radica um dos pontos nodais da concepção mariateguiana sobre a heterodoxia da tradição nacional. O outro eixo, sem dúvida, gira em torno da diversidade etnocultural; nele não pode haver exclusões.

Essa leitura tende a ser compartilhada por outros intelectuais de sua geração que aderiram ao socialismo. Diego Rivera, em um texto de 1923, pleiteia o paradoxo do indígena civilizado frente ao burguês bárbaro, retomando uma linha de pensamento antioligárquico e anticolonialista latino-americano. Essa retórica da

Estudos de Sociologia

ironia e do paradoxo para julgar os excessos colonialistas europeus e norte-americanos - e a barbárie branca da Primeira Guerra Mundial - já havia se enraizado na literatura modernista, assim como na ensaística anarquista e socialista latino-americana entre 1890 e 1918. O socialismo inaugura assim um novo discurso sobre a tradição e a modernidade na América Latina. Diego recupera a oposição entre países revolucionários e burgueses para repensar a oposição entre o México e os Estados Unidos e caracteriza então as raças como *civilização antiga* e *cultura novíssima* e a seus espaços regionais como revolucionários conforme sua particular apropriação dos recursos do solo e subsolo. Essa dinâmica se faz extensiva ao México, Rússia, Índia, Turquia, Egito, talvez à China, inclusive aos Balcãs e à própria Itália, isto é, a todos os lugares que em 1923 sustentavam os principais fluxos revolucionários.

Rivera (1923, pp. 8-9), a partir de uma herética leitura de tom spengleriano sobre a decadência do Ocidente, recupera com a analogia da Revolução os casos do México e da Rússia para acentuar seus referenciais etnoculturais; então escreve:

México e Rússia. Aqui em nossa região mexicana conservam a civilização antiga as massas de população indígena de origem anterior à chegada do conquistador espanhol e do imigrante europeu; lá na Rússia conservam o espírito comunista básico de ajuda ao próximo, e que jamais admitiu a pena de morte às massas de mujiks de raça anterior às invasões dos tártaros cruéis e às imigrações dos teutões de origem bárbara. E ainda que ao homem de falsa cultura e de cultura superficial essas raças indígena e mujik pareçam primitivas e selvagens, na realidade são profundamente civilizadas, ou seja, são aptas para as relações harmônicas entre os homens e entre os homens com a terra; são gente capaz de viver e produzir com beleza e ordem e, em consequência, disposta a receber a verdadeira cultura, a novíssima cultura que se enxerta maravilhosamente numa planta já cultivada. As-

Ricardo Melgar Bao

sim resulta que um índio e uma índia de Yucatán são civilizados enquanto um burguês e uma burguesa, crioulos da Cidade do México, são perfeitamente bárbaros, no mesmo caso estariam se fossem nativos de Nova York, porque as civilizações antigas têm permitido a suas raças subsistir apesar da falsa civilização burguesa apresentar-se em quebra e liquidação com o passivo do sacrifício de cerca de ‘quarenta milhões de homens’, prova de barbárie que jamais o mundo havia dado.

Mariátegui, em sua ênfase indo-comunal, se aproximava dessa leitura de Diego Rivera mas também da de Luis G. Monzón (1924, pp. 23-4), que em sua réplica a Sánchez Albarrán e em defesa da via *ejidal* no México, afirmou em 1924:

... os indígenas deste Continente, e especialmente os filhos do civilizado Império Inca, viviam com relativo bem estar sob as práticas do comunismo, até que a estultice ibérica os desorganizou em nome de uma civilização que se apóia em uma profunda diferença de classes; e assim se explica a forte inclinação dos explorados nos países mais cultos da Terra para emanciparem-se de uma situação que não é natural e sim artificiosa em iníquo grau; o *ejido*, em matéria agrária, é o que resta da organização comunal da sociedade humana, e pretender destruí-lo ou desvirtuá-lo em sua essência é sensivelmente criminoso.

Para Mariátegui (1984, pp. 84-5), a Revolução Mexicana, até 1928, preludiava em seus signos proletários e indo-camponeses os destinos da Indo-América. O *Amauta* não só percebia as potencialidades de uma reforma agrária que dilatava os canais modernos para a recomunalização da terra e do modo de vida rural, mas também as outras potencialidades de criação popular e nacional de toda revolução: a educação, a arte, a literatura.

Estudos de Sociologia

Diremos por fim que o novo curso da Revolução Mexicana não desqualificou a avaliação primeira de Mariátegui mas permitiu-lhe incrementar seu distanciamento crítico em relação ao nascente projeto político do Partido Nacional Revolucionário – mais tarde conhecido como PRI - e seus remedos sul-americanos. Por sua vez, as utopias indo-americanas seguiriam bolchevizando romanticamente a defesa do futuro das comunidades agrárias e reapropriando-se de seus heróis culturais – Tupac Amaru e Emiliano Zapata –, ainda que o próprio bolchevismo continuasse a via zigzagueante de sua nativização.

Não é casual que um poeta quíchua da serra central - Kondor Kunka - escrevesse naqueles anos: “Dizem que no México há um tal Emiliano Zapata/que reparte terras entre os índios,/ dizem também o governo mandou matá-lo,/mentira, homens como ele nunca morrem./Nós teremos também nosso Emiliano,/ e com ele todos iremos” (Poesia..., 1928, p. 3).

Também não é casual a recriação de Mariátegui como nesse eloqüente sonho de Mariano Larico, dirigente aimará que trabalhou ao lado do *Amauta* - quando este era vivo - animando os indígenas que migravam para a cidade de Lima a somarem-se ao projeto do socialismo indo-americano:

Sonhei que – Mariátegui – estava falando em quíchua e em aimará numa praça, parecia a Praça de Chucuito, a Praça de Moquegua, eu havia viajado fazendo campanha política para Ernesto More, para José Macedo Mendoza, também havia ido a Azángaro para fazer campanha política, havia falado em quíchua e em aimará. Dessa vez sonhei que depois de uma reunião José Carlos Mariátegui me pôs uma Faixa de Tawantinsuyo no peito e me disse: bem Mariano, como tem caminhado tanto pelo socialismo, agora vai ser deputado. Me pôs a faixa e eu já era deputado (Ayala, 1990, p. 155).

Ricardo Melgar Bao

Por meio da real multiculturalidade de Nossa América exercemos nosso direito a falar nossos idiomas e suas traduções possíveis acerca da inversão do mundo à maneira dos sonhos de Mariano Larico ou do mito de Mariátegui e depois deles por meio de outras formas de representação próprias a nossos tempos e circunstâncias. A força da idéias não pode mais ser dissociada das imagens e dos sentimentos-força afins e convergentes. Recorda Mariátegui (1987, p. 45) o peso político dos sonhos bolivarianos durante o ciclo independentista:

Bolívar teve sonhos futuristas. Pensou em uma confederação de estados indo-hispânicos. Sem esse ideal é provável que Bolívar não tivesse combatido pela nossa independência ... A benemerência dos libertadores consiste em haver visto uma realidade potencial, uma realidade superior, uma realidade imaginária.

Para Mariátegui a via mobilizadora para o futuro da Indo-América era o mito, uma peculiar construção cultural do socialismo indo-americano de base popular presente nos imaginários, o qual estabelecia uma ponte entre seu passado político primordial e seu futuro. Repovoamos de novas imagens, paixões e idéias libertárias, democráticas e de justiça o futuro de nossos povos-mundo, de nossa América-mundo. A sensibilidade democrática dos socialistas segue sendo mais que um desafio, uma aventura desejável nestes tempos cinzentos, povoados de insônias, fantasmagorias e más intenções.



Estudos de Sociologia

RESUMO: A contribuição de Mariátegui para pensar o socialismo na América Latina é resgatada por meio das críticas à marginalização cultural e política dos povos não-ocidentais, bem como do particular uso que deu ao marxismo, acentuando-lhe as características universais através da apropriação cultural dos diversos contextos.

PALAVRAS-CHAVE: América Latina; oriente; ocidente; marxismo; socialismo; civilização; cultura; identidade.

ABSTRACT: The contribution of Mariátegui for the view of socialism in Latin America is recovered not only through the criticism of the cultural and political marginal position of the non-western people but also through the particular way he used marxism, reinforcing its universal characteristics by the cultural appropriation of different cultural contexts.

KEYWORDS: Latin America, East, West, marxism, socialism, civilization, culture, identity.