

Mariátegui e a resposta socialista à crise do mundo burguês

STREICH, Ricardo Neves¹

RESUMO: O presente artigo versa sobre o diagnóstico realizado pelo socialista peruano José Carlos Mariátegui acerca da crise do liberalismo que atingiu o continente latino-americano após a Primeira Guerra Mundial. Nesse sentido, analisamos o diálogo de Mariátegui com as preocupações de sua geração intelectual, a saber: a reelaboração simbólica e política das identidades nacionais. À decadência que abateu o mundo burguês após a Primeira Guerra Mundial, Mariátegui apresentou o socialismo como resposta. Por isso, objetivamos discutir a apropriação que o socialista peruano fez de autores, tais quais Henri Bergson, Benedetto Croce, Albert Einstein e Sigmund Freud, que criticaram o racionalismo típico da *Belle Époque* e a importância desses autores na elaboração e fundamentação das diferentes facetas de seu projeto socialista.

Palavras-chave: Mariátegui; América Latina; Socialismo.

Mariátegui and the socialist response to the decay of bourgeois world

ABSTRACT: The present paper examines the diagnosis established by the Peruvian socialist José Carlos Mariátegui regarding the liberalism crisis that, after the First World War, affected Latin America. In this sense, the analysis pursues Mariátegui's concerns about symbolic and political re-elaboration of national identities alongside his intellectual generation remarking socialism as a response to the decay of bourgeois world after the First World War. Hence, it is important to highlight that this paper purpose aims to discuss the appropriation of the Peruvian socialist regarding authors (such as Henri Bergson, Benedetto Croce, Albert Einstein and Sigmund Freud) who criticized the representative rationalism of Belle Époque, observing their critical significance in the elaboration and the acknowledgement of Mariátegui's socialist project.

Keywords: Mariátegui, Latin America, Socialism

1. AMÉRICA LATINA DOS ANOS 1920: EFERVESCÊNCIA POLÍTICA E INTELECTUAL

Na já clássica divisão das “eras” o historiador Britânico Eric Hobsbawm (2008, p.16) define que o século XX – “era dos extremos” -, no ocidente, se iniciou com a Primeira Guerra Mundial

que assinalou o colapso da civilização (ocidental) do século XIX. Tratava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional na estrutura legal; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, o conhecimento e da educação e também o progresso material e moral; e profundamente convencida

¹ Bacharel, licenciado e mestre em História Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: ricardostreich@gmail.com

da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo, que seus soldados haviam conquistado e subjugado; uma Europa cujas populações (incluindo-se o vasto e crescente fluxo de emigrantes europeus e seus descendentes) haviam crescido até somar um terço da raça humana; e cujos maiores Estados constituíam o sistema da política mundial.

Podemos dizer, então, que o século XX vem à luz sob o signo da crise. A Grande Guerra, com seu potencial destrutivo nunca antes visto, colocou em xeque os pressupostos e os paradigmas que alimentavam e guiavam as sociedades ocidentais na virada do século XIX para o século XX. O sucesso da Revolução Russa e a ascensão do Fascismo, deste modo, forneciam respostas e paradigmas a um mundo que, cada vez mais, desacreditava do liberalismo, tanto político quanto econômico.

As profundas transformações do período não se restringiram ao campo da política e da economia. Os valores que sustentavam a chamada *Belle Époque*, em especial a centralidade da Europa e a crença na inevitabilidade do progresso também foram alvos de questionamentos. Dessa forma, o período entreguerras foi encarado como um libelo mortal contra os valores “decadentes” da “era burguesa”, tanto pelos esquerdistas quanto pelos nacionalistas de direita².

Evidentemente, a América Latina não passou incólume a esse processo. O próprio salto industrialista ocorrido em diversas áreas do continente em função da Guerra demonstra as conexões entre o Novo e o Velho Mundo. Dessa forma, como defendemos acima, entendemos que a experiência da crise da “civilização ocidental” foi vivenciada no continente latino-americano de maneira integrada à Europa. (HOBSBAWM, 1998, p. 139)

A implementação da perspectiva “moderna” e “ocidental”, na maior parte dos países do continente latino-americano, foi realizada durante as chamadas “Repúblicas Oligárquicas”, período no qual as elites políticas se confundiam com as elites econômicas. Nesse sentido, Maria Lígia Coelho Prado (2006, p.41) nos lembra que a tônica da história latino-americana no século XIX consistiu na disputa entre grupos oligárquicos, fechados e antidemocráticos e os setores médios e populares que tentavam ampliar sua participação política. No contexto de estabilização e

² E por mais que esse trabalho se limite ao campo esquerdista, a direita também foi afetada pela crise e deu um salto qualitativo. Beired (1996, p.1-2) demonstra que os movimentos de extrema-direita surgidos no período entreguerras representaram uma ruptura com os padrões da direita de até então.

consolidação dos Estados nacionais os últimos foram derrotados, o que não impediu seu ressurgimento durante os processos de modernização do início do século XX.

É preciso, pois, evitar as simplificações e os atalhos reducionistas, afinal como adverte a autora:

a questão da democracia e do direito à cidadania só pode ser entendida à luz da análise de situações históricas específicas, com ênfase na questão das lutas sociais e dos conflitos políticos que as envolvem. Se buscarmos explicações a partir de conceituações genéricas, como a dependência ou a herança colonial, estaremos presos a um esquema preconcebido que nos dará *a priori* as respostas que buscamos. Creio ser importante observar que as justificas elaboradas por esses liberais do século XIX, foram posteriormente apropriadas para instituir uma certa perspectiva do 'atraso' e do 'despreparo' dos setores populares para o exercício da democracia, o que acabou transformando-se em 'verdade' inquestionável, 'fruto do passado histórico da América Latina'. (PRADO, 2006, p. 91)

Nesse sentido, os anos de 1920 são particularmente importantes na história política da América Latina, pois representam o desgaste das chamadas "Repúblicas Oligárquicas" que se constituíram excluindo os direitos políticos de vastas parcelas das populações de seus países. Dessa forma, outros segmentos sociais – trabalhadores do campo e da cidade, além das classes médias urbanas – passaram a reivindicar um maior peso na arena das decisões políticas nacionais.

Datam desse momento, então, a organização das primeiras Centrais Sindicais de âmbito nacional em diversos países no continente. Já as classes médias urbanas protagonizaram os *movimentos de Reforma Universitária* (iniciados em Córdoba, Argentina, em 1918) que abalaram a estrutura política em diversos países do continente em função da velocidade com que se difundiram. Ademais, especialmente na figura das *Universidades Populares*, os estudantes se aliaram aos trabalhadores. Por isso, pauta inicial estudantil, reformas no âmbito administrativo das universidades, foi rapidamente catapultada a lutas pela ampliação de direitos trabalhistas e políticos nos cenários políticos nacionais.

O ideário reformista dos universitários, contudo, não foi a única fonte de inspiração aos "homens livres da América do Sul", como demonstra Patricia Funes (2006, p.14):

el Manifiesto Liminar de los estudiantes de Córdoba en 1918 interpelaba "A los hombres libres de Sud América" con la convicción de estar "pisando una revolución y viviendo una hora americana". Porque otro centro de gravitación de la época era la Revolución en Rusia, una sociedad no clásicamente occidental ni asimiladamente "europea". Las periferias del mundo, leídas desde otras periferias, aparecían más vitales. Estimulaban no tanto a revisar el pasado y la historia como a imaginar horizontes emancipados. No sería muy osado sostener

que la Revolución Mexicana se leyó seriamente como "revolución" después de 1917 y no justamente por la Constitución de Querétaro, que estatua normativamente los derechos sociales más adelantados de Occidente.

Houve, então, diante do imperativo de responder a tempos de mudança e crise, uma expansão de espaços para formulação ideológica que buscou dar conta dessa nova realidade. Nessa perspectiva, os intelectuais latino-americanos se esforçaram para repensar a relação com a Europa que, antes vista como futuro, se encontrava em crise.

Repensar a relação com a Europa significou revisar os valores e ideais que sustentaram os processos de fundação e consolidação dos diversos Estados-nação latino-americanos no século XIX. Ressignificação não significa negação absoluta. Por isso, podemos dizer que essa iniciativa dos intelectuais tratou da *apropriação* de maneira *consciente e programática* do repertório cultural, político, ideológico, estético do Velho Mundo. No campo artístico, esse processo também pode ser percebido na proposta vanguardista de (re)pensar a(s) identidade(s) nacional(is), em especial a chamada “questão indígena”, a partir dos *ismos* europeus. A novidade dessa perspectiva, como bem indica Alfredo Bosi (2008), é a ambição de enfrentar a tensão “cosmopolitismo/nacionalismo” numa perspectiva dialética. A produção identitária não é concebida como mera descoberta de uma “essência” atemporal e a-histórica, mas sim como produção que pode, e em tempos de crise necessita, reivindicar os desígnios que lhe pareçam mais convenientes. (GELADO, 2006, p.29)

A liberdade de experimentação formal, condição *sine qua non* para existência das vanguardas, e a consequente reivindicação de uma liberdade estética não implica um isolamento da política, como indica Beatriz Sarlo (1990, p.35):

Además, en la Argentina como en otros escenarios latino-americanos, puede indicarse una diferencia entre las formas de la modernidad artística, caracterizadas por la reivindicación de la autonomía, y las formas de la ruptura vanguardista, que se definen en la legitimación pública del conflicto. Por otra parte, el proceso de modernización cultural, desplegado en el siglo XX, incluye en su centro los programas humanistas y de izquierda. Si para la vanguardia ‘lo nuevo’ es fundamento de valor, para la fracción de izquierda intelectual, la reforma, la revolución o cualquier otra figura de la utopía transformadora se proponen como fundamento. Lo que precisamente acentúa la modernidad son los procesos de cambio de fundamento de las prácticas culturales.

Naquele momento a tarefa de repensar a identidade nacional significou repensar a relação com a Europa e vice-versa. No momento de crise a necessidade de *criar o novo* extrapolou o campo da estética e, por isso, Viviane Gelado (2006)

ressalta que muito dos artistas vanguardistas se engajaram em movimentos políticos. Nesse sentido, a autora propõe analisar os textos literários das vanguardas como *discursos culturais*, a fim de explorar as implicações políticas das “poéticas da transgressão” que buscaram incorporar as classes populares e subalternas aos projetos de identidade nacional³.

Os *discursos culturais* dos anos 1920 significaram, portanto, a busca por um *diagnóstico* das particularidades nacionais dos países latino-americanos que orientassem ações e perspectivas políticas em um contexto em que o fascismo e o comunismo apareciam como respostas aos dilemas impostos pela crise dos valores liberais. Do ponto de vista da esquerda, os debates ocorriam no sentido de determinar a validade (ou não) das ideias marxistas – de origem europeia e propagadas pela Revolução Russa - para o contexto particular da América Latina. Não à toa, os intelectuais dos 1920 acabaram por enfrentar o problema do imperialismo (denunciando os setores oligárquicos como “cúmplices” do imperialismo) e o da herança colonial. A política – ainda que com toda discussão estética – respondia a anseios e demandas bem práticas e imediatas. Daí a pertinência em nos determos na maneira como Mariátegui analisou a crise da *Belle Époque*, pois compreender seu diagnóstico da crise do mundo burguês é fundamental para entender suas motivações e estratégias políticas.

2. MARIÁTEGUI E A CRISE DA BELLE ÉPOCQUE

José Carlos Mariátegui (1894-1930) foi um intelectual e militante socialista no Peru. Figura excepcional na história do marxismo latino-americano, pela originalidade com que se utilizou do marxismo em seus estudos, sua *magnum opus* (*Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*) é obra que ainda hoje se configura como referência nos campos da história e das ciências sociais. (FERNANDES, 1975, p. XIII)

Seu contato com o marxismo ocorreu durante o seu exílio europeu (1919-1923). No velho continente, presenciou uma grande crise econômica e política. A gravidade da crise econômica e as tentativas de insurreição popular (como na Alemanha, na Itália e na Hungria, sem contar a vitoriosa Revolução Russa) são

³ Para entender a dimensão política desses projetos identitários, basta lembrar que em países como México e Peru, a palavra “índio” chegou a ser banida do vocabulário oficial, por decretos liberais que buscavam criar “proprietários” e “cidadãos”. Na Bolívia, a discriminação foi mais intensa, pois até 1944, havia zonas nos centros das grandes cidades que eram proibidas aos indígenas e mestiços.

indícios da fratura com o mundo pacífico da *Belle Époque* que acreditava no progresso inexorável da humanidade.

A fratura alcançou o nível institucional. Na crise das representações e das instituições burguesas, o liberalismo político deixou de ser visto como solução para a extrema polarização em que se encontrava a sociedade de então.⁴ De acordo com o próprio Mariátegui (1972a, p.117) a legalidade passou a ser desprezada: o fascismo foi a resposta ilegal da burguesia à intenção ilegal do proletariado - a revolução.

Neste “tempo de homens partidos” a palavra de ordem era, tanto para os revolucionários quanto para os fascistas, na perspectiva de Mariátegui (2005a, p.54): “Viver perigosamente”. Ele (MARIÁTEGUI, 2005b, p.57) ainda acrescentava que naqueles tempos quixotescos, o que diferenciava os homens não eram doutrinas, mas sim os sentimentos. Desta maneira, o conflito central se dava em relação à atitude face aos novos tempos. Haveria, portanto, duas concepções de vida possível: a “Alma desencantada” (Ortega y Gasset) que representava o declínio burguês, o ceticismo e o niilismo dos que não entenderam como do progresso típico da vida pré-bélica adveio a barbárie, e também havia a “Alma encantada” (Romain Rolland) que representava a ascensão do setor proletário e sua esperança e disposição de combate por um novo mundo.

Esta perspectiva do combate é fundamental para Mariátegui. O sucesso da Revolução Russa e a “traição” da socialdemocracia apoiadora da Guerra eram tidos como indicativos da falência da perspectiva do socialismo parlamentar, pois, evolucionista, julgava inexorável o socialismo. Por isto, era preciso superar, então, tanto a socialdemocracia, enquanto perspectiva política, quanto os seus pressupostos teóricos, a ciência positivista. Desta maneira, criticando a “diletante” adaptação de uma técnica científica a temas que fogem de seu objeto, por exemplo, utilização de conceitos da biologia para explicar a política. Mariátegui (2011a, p.33) nos diz: “cada ciência tem seu próprio método, e as ciências sociais estão entre as que reivindicam com maior direito essa autonomia”.

A reivindicação desta “autonomia”, desta “especificidade”, das ciências sociais traz consigo a recuperação das categorias de “vontade” e de “fé”. A categoria “vontade” como reivindicação da possibilidade de uma intervenção consciente no

⁴ Os textos do período italiano de Mariátegui (1972a) são bastante ilustrativos do fato.

devir histórico, dado que o socialismo não seria mera consequência do desenvolvimento das forças produtivas. Como dizia Mariátegui (2005a, p.55):

A vida mais do que pensamento, hoje quer ser ação, ou seja, combate. E a única fé que pode ocupar seu eu profundo é uma fé combativa [...]. A suave vida pré-bélica só produziu ceticismo e niilismo. E da crise deste ceticismo e deste niilismo nasce a rude, a forte, a peremptória necessidade uma fé e de um mito que levem os homens a viver perigosamente.

Já a categoria aparece “fé” para motivar estas transformações, pois sua função é criar sentido, mobilizar. Pois, nas palavras do socialista peruano:

Nesta época, o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia do proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. O mito liberal renascentista envelheceu demais. *O proletariado tem um mito: a revolução social*. Dirige-se para este mito com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompreensão! *A força dos revolucionários não está na sua ciência, está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade*. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do mito (MARIÁTEGUI, 2005b, p. 59, grifo meu).

Desta maneira, é importante frisar que a “fé” aparecia no pensamento de José Carlos Mariátegui, como nos lembra Löwy (2005, p. 17), no sentido de ressaltar a dimensão *ética* e *espiritual* do combate revolucionário e não, evidentemente, para fazer do socialismo uma Igreja ou uma seita religiosa⁵. Ao ressaltar a dimensão ética do marxismo⁶, além da sua aptidão em sustentar a capacidade humana de criação individual e social, Mariátegui intencionava transcender o raso determinismo evolucionista do positivismo, para que os valores revolucionários como a solidariedade, a fé (“mística”), a indignação moral, além do compromisso heroico guiassem os revolucionários na tentativa de estabelecer o “*reencantamento*” do mundo.

A mitologia, segundo as reflexões de Raoul Girardet (1987), cumpre o papel de dotar uma organização social de uma coesão, um sentido. Em linhas gerais, o uso político da mitologia – a partir do estabelecimento de uma narrativa que se

⁵ Nas palavras do autor (MARIÁTEGUI, 1976, p. 198, grifo meu) “Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? *Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste*”.

⁶ Quijano (1982, p. 65-66) alerta para a ausência de uma reflexão sistemática sobre as premissas epistemológicas do marxismo na obra de Mariátegui: “La dialéctica materialista, como epistemología y como método, parece excluida como problema del debate, para ser remplazada por otro: materialismo y valores espirituales, un problema ético-metafísico.” Leila Escorsim Machado (2004, p.210) vai mais longe ao defender que: “Esta redução da dimensão filosófica da obra de Marx se traduziria no caráter problemático, por vezes até reducionista, do marxismo de José Carlos Mariátegui”.

refere ao passado e perdura no presente – acaba por se tornar um apelo à ação. Por estas razões entendemos que ao sustentar a necessidade de agregar as forças sociais que se encontravam dispersas num país como o Peru, em que as condições clássicas do desenvolvimento capitalista e de organização dos trabalhadores não estavam dadas, José Carlos Mariátegui transformou o *socialismo* em um *mito*.

A temática do *mito*, em Mariátegui, aparece diretamente da leitura das *Reflexões sobre a violência* (1908), obra do sindicalista revolucionário francês Georges Sorel cuja principal característica é o peso concedido à vontade humana na análise do curso histórico. O sindicalista revolucionário francês foi, para Mariátegui, um dos grandes continuadores da obra de Marx, pois fez parte do grupo daqueles “que ousaram enriquecer e desenvolver as consequências da ideia marxista” (MARIÁTEGUI, 2005c, p.179) ao fundamentar – nas tendências críticas ao racionalismo - suas objeções vigorosas às posições hegemônicas na socialdemocracia de princípios do século XX. (MARIÁTEGUI, 2011b, p.30)

Foi mediado por Sorel que Mariátegui se interessou pela figura de Henri Bergson – justamente um dos detentores das conquistas filosóficas mais importantes no período posterior a Marx – e sua crítica filosófica às ilusões do progresso e ao racionalismo característico da *Belle Époque*. Mais do que uma discussão epistemológica profunda, o objetivo do socialista peruano era o de arrancar das mãos dos setores mais conservadores da inteligência peruana o que ele enxergava como uma poderosa arma: a crítica ao positivismo racionalista típico daquele período. O escape ao conformismo, na acepção mariateguiana, deveria ser um instrumento de luta da esquerda, como atesta Quijano (1982, p. 75):

Lo que le parecía importante no era el origen y la relación de esas ideas [de Bergson] con el marxismo, sino su eficacia, en un determinado momento histórico, para coadyuvar a la causa de la revolución moviendo a las mentes fuera del conformismo que, en el Perú, era naturalmente equivalente a sostener el orden oligárquico-imperialista.

Além das ferramentas críticas ao positivismo, a obra do filósofo francês possibilitou que o jornalista peruano conhecesse Freud e relacionasse a psicanálise com a obra de Marx, em tempos em que a aproximação das duas correntes ainda estava longe de ser algo recorrente nas ciências humanas⁷, como afirmava o próprio Mariátegui (2011c, p.69):

⁷ A série de textos nos quais Mariátegui aproxima Freud e Marx foi publicada entre julho de 1928 e junho de 1929. É interessante notar que somente quando Horkheimer assume a direção da Escola de

Freudismo e marxismo – apesar de os discípulos de Freud e Marx não serem ainda os mais propensos a entendê-lo e notá-lo – são parentes em seus diferentes domínios, não só pelo que em suas teorias há de “humilhação” como diz Freud, para as concepções idealistas da humanidade, mas pelo seu método diante dos problemas que abordam.

A semelhança das perspectivas teóricas entre Freud e Marx possibilitou, então, que Mariátegui estabelecesse interessante analogia entre os conceitos de “ideologia” de Marx e “repressão” de Freud. Nesta perspectiva, o conceito de “ideologia” em Marx designaria deformações do pensamento social e político produzidas por impulsos reprimidos e, por isto, “a interpretação econômica não é mais do que uma psicanálise generalizada do espírito social e político”, Desta forma, para Mariátegui “o conceito de economia em Marx é tão amplo e profundo como o de libido em Freud” e, por esta razão, seriam infundadas as acusações de pansexualismo em Freud e as de determinismo econômico em Marx, uma vez que, “o princípio dialético em que se baseia toda a concepção marxista excluía a redução do processo histórico a uma pura mecânica econômica”. (MARIÁTEGUI, 2011c, p.69)

O interesse de Mariátegui pelas problemáticas freudianas do inconsciente e o seu interesse pela crítica racionalista não devem ser entendidos como uma aversão à razão, pois “en Mariátegui todo acontece como si del mito al logos o a la racionalidad se efectuase una comunicación permanente, sin compartimentos estancos no fronteras.” (PARIS, 1981, p.138). E como alerta Alfredo Bosi (1990, p.51), não houve em nenhum momento na obra de Mariátegui,

uma concessão às modas irracionistas do primeiro quartel do século. As duras críticas de Mariátegui à mitologia fascista (que atraía não poucos sorelianos...) revelam, ao contrário, um Benedetto Croce que lhe ensinou a pôr em evidência o teor prático-racional do socialismo, enquanto ramo dialético das Luzes, dos movimentos liberais radicais e das doutrinas evolucionistas do século XIX.

Frankfurt em 1930 é que se abriu o espaço para os pesquisadores alemães aproximarem as teorias de Freud e Marx. O próprio Freud só admitiu a proximidade das duas teorias em 1937, como diz Leandro Konder (2009) “Mais tarde, em 1937, dois anos antes de morrer (exilado na Inglaterra, tal como morrera Marx, diga-se de passagem), Freud foi criticado por R.L. Worrall, que o considerou mal informado a respeito do filósofo comunista. E respondeu, fazendo autocritica muito interessante: ‘Sei que os meus conhecimentos sobre o marxismo não revelam nenhuma familiaridade maior, não mostram uma compreensão adequada do escritos de Marx e Engels. Fiquei sabendo mais tarde, com certa satisfação, que nenhum e nem o outro negaram a influência dos fatores do ego e do superego. Isso desfaz o principal conflito que eu pensava existir entre o marxismo e a psicanálise’” Neste sentido a aproximação feita por Mariátegui é digna de nota. Vale lembrar que a primeira tradução de Freud para o castelhano foi publicada no número inaugural da Revista *Amauta*, fundada pelo jornalista peruano em 1926.

O filósofo idealista Benedetto Croce foi outra das referências fundamentais de Mariátegui. Embora Croce não se reivindicasse marxista, suas críticas ao positivismo realizadas a partir da releitura de Hegel, foram apropriadas pelos socialistas que, como José Carlos Mariátegui, buscavam alternativas teóricas aos pressupostos do evolucionismo economicista característicos da II Internacional. Vale lembrar que o filósofo idealista foi bastante importante para os teóricos e dirigentes da parcela do movimento socialista italiano que fundou o Partido Comunista da Itália (PCI). Mariátegui, na etapa italiana de seu exílio, acompanhou a fundação do PCI e, por isso, em concordância com Robert Paris (1978, p. 119), podemos falar em uma “influência indireta” – mediada pelos integrantes do *L’Ordine Nuovo* e fundadores do PCI – de Croce na obra de Mariátegui. Nesse sentido, o filósofo idealista italiano representou para Mariátegui, mais do que um criador de ideias prontas e acabadas, um ponto de partida e contato com certos temas, além de métodos de raciocínio a respeito de problemas concretos.

Outra figura importante (e talvez inusitada) que sustentou a crítica de Mariátegui aos valores que fundamentam a *Belle Époque* foi Albert Einstein. A figura de Einstein é importante não apenas pela força de suas ideias, afinal a teoria da relatividade contribuiu para diversos campos do conhecimento (mesmo das ciências humanas) questionarem a inevitabilidade do progresso, mas também pelo exemplo de postura pública e política. A crítica do físico alemão ao racionalismo não acarretava um niilismo “barato e vulgar” que abundava a produção filosófica ocidental no período após a Primeira Guerra. Como nos sintetiza Mariátegui (1970, p.30):

Esta filosofía [relativista], pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal.

Também podemos dizer que Mariátegui reconhecia autonomia relativa da discussão intelectual que não deveria ser instrumentalizada pela política. É justamente por isso que ele pôde se apropriar de intelectuais de diversas tradições teóricas para pensar o marxismo e a revolução nos anos 1920. Nesse sentido, o papel do intelectual não seria o de formular políticas, mas estabelecer os parâmetros do debate. Como ele dizia (interessante observar o exemplo de Einstein):

[...] al sabio Einstein que si, consagrado a otras disciplinas intelectuales, no milita en los rangos del marxismo, colabora en cambio abiertamente con los revolucionarios en la lucha contra el imperialismo. La línea doctrinal es función de partido. Los intelectuales, en cuanto intelectuales, no pueden asociarse para establecerla. Su misión, a este respecto, debe contentarse con la aportación de elementos de crítica, investigación y debate. (MARIÁTEGUI, 1986, p. 175)

A autonomia (relativa) do elemento intelectual no projeto político-ideológico de Mariátegui fê-lo buscar em autores distantes da tradição marxista o escape aos modelos rígidos que vieram caracterizar a esquerda soviética nas décadas subsequentes. Nesse sentido, a crítica ao racionalismo cientificista da virada do século XIX para o XX e às ilusões de um progresso inexorável levaram Mariátegui a conclamar que a resposta à decadência do mundo burguês só poderia ser a revolução socialista (a qual, como vimos, deveria ser levada a cabo por um partido revolucionário). No espaço peruano, tratava-se, pois, de demolir a ordem oligárquica que governava o país. Daí a máxima mariateguiana: “Peruanizar o Peru”, alcançável apenas no socialismo. Dada a importância, passamos agora ao diagnóstico que ele realizou da realidade peruana, além das propostas de transformá-la.

3. ALMA ENCANTADA: PERUANIZAR O PERU E A REVOLUÇÃO SOCIALISTA

A realidade peruana que José Carlos Mariátegui buscava interpretar consistia na articulação peculiar entre a propriedade coletiva agrária inca (*ayllu*) e a servidão imposta pelos oligarcas latifundiários, sendo ambos determinados (e determinando também, já que a perspectiva era dialética) pelo capitalismo “retardatário”. Esta perversa articulação, em que a dicotomia entre reprimidos (indígenas) e dominantes (o latifúndio, a servidão) se mantém, era funcional a uma burguesia que, distante do seu povo, preferia se associar aos grandes centros do capitalismo mundial (Londres, inicialmente, e depois Nova Iorque). Nesse sentido, resume o autor:

no Peru atual coexistem elementos de três economias diferentes. Sob o regime de economia feudal nascido da conquista subsistem na serra alguns resíduos ainda vivos da economia comunista indígena. Na costa, sobre um solo feudal, cresce uma economia burguesa que, pelo menos em seu desenvolvimento mental, dá a impressão de ser uma economia retardada. (MARIÁTEGUI, 2008, p.46)

A articulação entre os setores burgueses e oligárquicos pode ser constatada desde a fundação da República – que deveria ser o lugar, por excelência, do regime

burguês –, na medida em que não eliminou os *gamonales*,⁸ não realizou sua tarefa fundamental: destruir a herança colonial. Poder-se-ia dizer, portanto, que a República foi fundada, sem, e contra, os índios (MARIÁTEGUI, 2005d, p.92). Por isto, do baixo grau de coesão na formação social do Peru (além das diferenças regionais entre Costa, Serra e Selva, havia, por exemplo, a questão das línguas diversas que até hoje coexistem como espanhol e quíchua), “Mariátegui depreende sua tese mais cortante: o Peru, seu contemporâneo, é uma *formação nacional incompleta*, um *esboço de nação*” (BOSI, 1990, p.8, grifo no original).

A questão nacional, sempre enfrentada pelos marxistas com grande dificuldade (Cf. HOBBSAWM, 1980), se tornou uma variável importante no projeto político de Mariátegui (1986, p.221):

El nacionalismo de las naciones europeas – donde nacionalismo y conservatismo se identifican y consustanciase propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales – sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política – tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica.

O conceito de nação só poderia ser revolucionário, portanto, nos países – tal qual o Peru – que, no contexto da realidade econômica do capitalismo monopolista, cumpriam um papel estruturalmente colonial. Nestes países subordinados aos interesses imperialistas de Londres e Nova Iorque, lutar pela nação, “esgotar o seu sentido histórico” como diz a passagem anterior, significava lutar contra o imperialismo. Contudo, note-se que, para o autor, o nacionalismo só pode ser verdadeiramente revolucionário, quando ele *acaba* no socialismo. Desta forma, a nação é um meio e nunca a finalidade da agitação política.

O alerta de que antagonismo das classes persistia, mesmo quando articuladas em torno de um projeto nacional, era importante, pois, ao contrário do que supunham os nacionalistas, os interesses econômicos das classes latifundiárias e do capital imperialista não eram necessariamente os mesmos:

La creación de la pequeña propiedad, la expropiación de los latifundios, *la liquidación de los privilegios feudales*, no son contrarios a los intereses del imperialismo, de un modo inmediato. Por el contrario, en la medida en que los rezagos de feudalidad entraban el desenvolvimiento de una economía capitalista, ese movimiento de liquidación de la feudalidad, coincide con las

⁸ Referente a *Gamonal*, conceito que trata das grandes propriedades latifundiárias, nas quais o trabalho ocorria sob o regime de servidão.

exigencias del crecimiento capitalista, promovido por las inversiones y los técnicos del imperialismo; que desaparezcan los grandes latifundios, que en su lugar se constituya una economía agraria basada en lo que la demagogia burguesa llama la "democratización" de la propiedad del suelo, que las viejas aristocracias se vean desplazadas por una burguesía y una pequeña burguesía más poderosa e influyente -y por lo mismo más apta para garantizar la paz social-, nada de esto es contrario a los intereses del imperialismo. (MARIÁTEGUI, ,1986, p. 93)

Por isto, Mariátegui conclui, na direção oposta da corrente aprista e nacionalista:

somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa. (MARIÁTEGUI, 1986, p. 95)

Nesse sentido, o socialismo, alternativa que Mariátegui propunha ao capitalismo, no Peru não pode ser realizado sem o índio. Mariátegui, então, desloca a análise do problema do índio da perspectiva racial para uma perspectiva social, política e econômica (MARIÁTEGUI, 2008, p.57). Desta maneira, ao observar a *especificidade* da história peruana, Mariátegui constatou que o problema indígena era o problema da terra e não de “libertação nacional” como defendiam, por exemplo, os líderes sul-americanos na I Conferência Comunista Latino-Americana em 1929. Para Mariátegui, a inserção do elemento indígena neste projeto de criação da identidade nacional deveria ocorrer de maneira ativa. O fator racial, portanto, deveria ser transformado em fator revolucionário. Nesse sentido, Mariátegui (2005e, p.110) defende que:

O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E, no Peru, as massas – a classe trabalhadora – são indígenas na proporção de quatro quintos. Nosso socialismo, pois não seria peruano – sequer seria socialismo – se não solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas.

Esta preocupação - “etnográfica”, diríamos contemporaneamente - com o elemento indígena é um dos alicerces das proposições políticas e intelectuais de Mariátegui. Assim,

Se da cuenta [la nueva generación] de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio. (MARIÁTEGUI, 1972b, p. 61)

Daqui se extrai a questão que orientou sua trajetória política e intelectual até o final de sua breve vida. Como pensar e realizar o socialismo, a partir de uma perspectiva peruana?

Uma política realmente nacional não pode prescindir, não pode ignorar o índio. O índio é o alicerce da nossa nacionalidade em formação [...]. Quando se fala da peruanidade, seria preciso começar investigando se esta peruanidade compreende o índio. Sem o índio não há peruanidade possível. (MARIÁTEGUI, 2005f, p.87)

Evidentemente, Mariátegui não defendia nenhuma espécie de retorno ao passado incaico. E para sustentar filosoficamente sua tese, procurou diferenciar *tradição* de *tradicionalismo*, como nos lembra Fernanda Beigel (2001, p.44-45):

Mediada ya por el desarrollo de la polémica indigenista que atravesaba a todos los grupos culturales, la preocupación de Mariátegui se organizó en torno a diferenciar la *tradicición* del *tradicionalismo*. Explicaba que – contra lo que deseaban los tradicionalistas – la tradición era heterodoxa, “viva y móvil”, y estaba en permanente creación gracias a la acción de quienes la “negaban” para renovarla y enriquecerla. La aniquilaban en cambio quienes la querían “fija” e imprimían en ella un presente sin fuerza y estático. Los revolucionarios – así gustaba Mariátegui llamar a los vanguardistas –, aunque actuaran sobre la realidad “por medio de negaciones intransigentes”, no podían rechazar la tradición en bloque.

O projeto de Mariátegui consistia justamente em renovar e enriquecer a tradição coletivista incaica que à sua época subsistia na parte serrana do Peru. Renovar a tradição incaica significava relacioná-la ao mundo industrial capitalista, ou seja, propor que esta tradição coletivista se transformasse “*bajo la hegemonía de la clase proletaria*, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista”. (MARIÁTEGUI, 1986, p. 68 grifo meu)

É nessa intrincada dialética que reside a perspectiva nacional do projeto socialista de Mariátegui. Era preciso *convencer* e despertar a *vontade* das classes subalternas peruanas pelo fazer revolucionário. Por isso, o projeto socialista de Mariátegui foi organizado, em linhas gerais, a partir de duas vertentes: a cultural e a política. A faceta cultural – amplamente fundamentada nas críticas ao racionalismo positivista – era composta de um verdadeiro *trabalho de organização da cultura* (no centro do qual se encontra a revista *Amauta*), que buscava a elaboração de uma *matriz analítica* da formação histórica peruana (no centro do qual se encontra a obra *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*). Já a faceta política consistiu na *intervenção política* propriamente dita. Neste plano, o jornalista peruano propôs tanto organização sindical, quanto a organização partidária do proletariado peruano.

Tratou-se, portanto, de uma unidade orgânica e dialética entre as intervenções no campo da cultura e da política que buscou *peruanizar* os projetos e possibilidades vanguardistas postas naquele momento.

É importante ressaltar essa dimensão de “processo” e de “preparação espiritual”, para utilizar termos caros a Mariátegui, que existe em seu pensamento. A revolução socialista não se limita, então, ao momento de tomada do poder, pois Mariátegui se recusa a considerá-la um fenômeno político, antes do que social. Afinal, como ele nos diz:

“la idea revolucionaria tiene que desalojar a la Idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que la conquista del poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento”. (MARIÁTEGUI, 1976, p.156)

Observe-se que para o autor, “a conquista do pensamento” não é uma *consequência automática* da conquista do poder político. Ou seja, não há uma correspondência automática e inevitável entre “infraestrutura” e “superestrutura”, daí a necessidade da *ação consciente* na construção de um projeto nacional peruano que também conquiste o pensamento. E, tal qual procuramos demonstrar anteriormente, a crítica ao racionalismo positivista é uma parte fundamental dessa “conquista do pensamento”. A *reivindicação da vontade* deveria levar o proletariado a fazer o que os burgueses não conseguiram/quiseram, por isso podemos encontrar no programa do Partido Socialista do Peru: “Somente a ação proletária pode primeiro estimular e depois realizar as tarefas da revolução democrático-burguesa que o regime burguês é incompetente para desenvolver e cumprir” (MARIÁTEGUI, 2005g, p.123). Trata-se, pois, de uma concepção de história que não se preocupa em estabelecer um itinerário universal das “etapas históricas” e de seus sujeitos – e nunca é demais lembrar o quão sofisticada é a visão de Mariátegui se comparada ao marxismo vulgarizado das décadas seguintes à sua morte.

4. BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, buscamos apontar os pressupostos que balizaram a crítica de Mariátegui aos valores que alicerçaram a chamada *Belle Époque* – como, por exemplo, a crença na inevitabilidade do progresso, o liberalismo político e econômico. Assim no dilema entre Roma e Moscou (fascismo ou comunismo), o jornalista peruano se posicionava ao lado de Lênin para realizar a sua “tarefa americana”.

Por isso, é importante assinalar, como fez Leila Escorsim Machado (2004, p.145), que o marxismo de Mariátegui não desembarcou da Europa pronto e acabado, tal qual uma doutrina fechada. Pelo contrário, pois foi só no embate com a realidade peruana concreta que o instrumental teórico e analítico do marxismo será consolidado como *método* para entender e transformar a realidade peruana (e latino-americana).

Nesse sentido, a crítica ao universalismo a-histórico positivista possibilitou que Mariátegui se utilizasse de um marxismo “aberto”, bastante distinto das correntes soviéticas que predominaram ao longo do século XX. Mariátegui foi um dos primeiros – e um dos maiores - expoentes de um marxismo que – tal qual a geração do entreguerras – buscava compreender a América Latina por si mesma e não como mero reflexo da história europeia. Sem, contudo, cair nas armadilhas de conceber a América Latina como uma região absolutamente particular e, por isso, excepcional. Era necessário compreender as particularidades da formação social de nosso continente de maneira integrada à lógica universalista da expansão capitalista. Afinal, como ele nos diz em uma célebre passagem:

O socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Mas nenhuma doutrina, nenhum sistema contemporâneo não é nem pode sê-lo. E o socialismo, embora tenha nascido na Europa, tal como o capitalismo, tampouco é específica ou particularmente europeu. É um movimento mundial, a que não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. Esta civilização conduz, com uma força e com meios de que nenhuma civilização dispôs, à universalidade. A Indo-américa, nesta ordem mundial, pode e deve ter individualidade e estilo, mas não uma cultura e um destino particulares. (MARIÁTEGUI, 2005g, p.120)

É aqui que reside a grande contribuição de Mariátegui para a história do pensamento e das práticas políticas da esquerda latino-americana. A crítica aos pressupostos filosóficos da *Belle Époque* foi fundamental para o desenvolvimento da análise das particularidades do Peru, e também da América Latina, dentro de um contexto mais amplo – o capitalismo internacional. Essa é a característica mais marcante da produção teórica e política de José Carlos Mariátegui e justamente a que mantém vivo o seu legado para os que lutam (e pensam) em um continente e um mundo mais justo.

REFERENCIAS

BEIGEL, F. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericanas*, n.13, jun 2001.

BEIRED, José Luís Bendicho. *Autoritarismo e nacionalismo: o campo intelectual da nova direita no Brasil e na Argentina (1914-1945)*. 1996. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo.

BOSI, A. A Parábola das Vanguardas Latino-Americanas. In: SCHWARTZ, J (org.) *Vanguardas Latino-Americanas*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. A vanguarda enraizada o marxismo vivo de Mariátegui. *Revista de Estudos Avançados*, São Paulo, n. 8, p.55. jan-abr, 1990.

FERNANDES, F. Prefácio. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1975.

FUNES, Patricia. *Salvar la nación: Intelectuales, cultura e política en los años veinte latino-americanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

GELADO, Viviane. *Poéticas da transgressão: vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América Latina*. São Carlos: EdUFSCar, 2006.

GIRARDET, R. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

HOBBSAWM, E. Nacionalismo e Marxismo. In: Jaime Pinsky(org.). *Questão Nacional e Marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

_____. *Era dos Impérios 1875-1914*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das letras, 2008.

KONDER, Leandro. *O marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

LÖWY, Michael. Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: LÖWY, M. (org.) *Por um socialismo indo-americano: José Carlos Mariátegui*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MACHADO, L. E. *J.C. Mariátegui: marxismo, cultura e revolução*. 2004. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre del hoy*. Lima: Editora Amauta, 1970.

_____. *Cartas de Italia*. Lima: Editora Amauta, 1972a.

_____. *Peruanicemos al Peru*. Lima: Editora Amauta, 1972b.

_____. *La escena contemporánea*. Lima: Editora Amauta, 1976.

_____. *Ideología y política*. Lima: Editora Amauta, 1986.

_____. Duas concepções de vida. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005a.

_____. O Homem e o mito. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005b.

_____. A agonia do cristianismo de Don Miguel e Unamuno. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005c.

_____. O rosto e a alma do Tahuantinsuyo. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005d.

_____. Indigenismo e socialismo. Intermezzo polêmico. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005e.

_____. O problema elementar do Peru. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005f.

_____. Princípios programáticos do Partido Socialista. In: LÖWY, Michael (org.) *Por um socialismo indo-americano*: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005g.

_____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo, Editora Expressão Popular, 2008.

_____. A tentativa revisionista de Para Além do Marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do Marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a.

_____. Henri de Man e 'crise' do marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do Marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b.

_____. Freudismo e marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do Marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011c.

PARIS, Robert. El marxismo de Mariátegui. In: ARICÓ, José. (org.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D.F.: Ediciones Pasado y Presente, 1978.

_____. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México D.F.: Ediciones Pasado y Presente, 1981.

PRADO, M. L. C. Democracia e autoritarismo na América Latina do século XIX. In: JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco; PRADO, Maria Ligia Coelho; OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. (org.) *A história na política, a política na história*. São Paulo: Alameda, 2006.

SARLO, Beatriz. Modernidad y mezcla cultural. El caso de Buenos Aires. In: BELLUZO, Ana Maria de Moraes (org.). *Modernidade: Vanguardas Artísticas na América Latina*. São Paulo: Fundação do Memorial da América Latina, 1990.

QUIJANO, A. *Introducción a Mariátegui*. Ediciones Era, 1982.