



A bússola mariateguiana e a questão indígena

Carmen Susana Tornquist¹

Resumo

Na sua proposição acerca do problema do índio, com a qual abre o segundo capítulo de “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”, em 1928, José Carlos Mariátegui diz que ela deve ser pensada como fundamentalmente um problema da terra, e não como uma questão étnica, educacional ou administrativa, como, a seu ver, esta temática vinha sendo pensada naquele contexto. Esta comunicação pretende argumentar que a tese defendida por Mariátegui para pensar a realidade peruana segue sendo atual e urgente. Para tanto, trata de caracterizar, em linhas gerais, a trajetória do autor, à luz do tempo histórico que viveu, e como a questão indígena se colocava naquele momento. Para pensar os atuais conflitos vividos pelos povos indígenas no Brasil, propomos que seja tomada a máxima mariateguiana como a principal orientação de análise, ou seja, como uma bússola orienta o viajante em seu percurso.

Palavras-chave: Mariátegui, Problema indígena, Brasil.

La brújula de Mariátegui y la cuestión indígena

Resumen

En su proposición acerca de la cuestión indígena, con la que abre el segundo capítulo de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, en 1928, José Carlos Mariátegui dice que ella debe ser pensada como fundamentalmente un problema de la tierra, y no como una la cuestión étnica, educativa o administrativa, como, a su ver, esta temática venía siendo pensada en ese contexto. Esta ponencia pretende argumentar que la tesis defendida por Mariátegui para pensar la realidad peruana sigue siendo actual y urgente. Para ello, trata de caracterizar, en líneas generales, la trayectoria del autor, a la luz del tiempo histórico que vivió, y cómo la cuestión indígena se colocaba en aquel momento. Para pensar los actuales conflictos vividos por los pueblos indígenas en Brasil, proponemos que se tome la máxima mariateguiana como la principal orientación de análisis, o sea, como una brújula orienta al viajero en su recorrido.

Palabras clave: Mariátegui, La cuestión indígena, Brasil.

¹ Licenciada em História (UFRGS), Mestre em Sociologia Política (UFSC) e Doutora em Antropologia Social (UFSC). Grupo de Estudos LUTE – Lutas sociais, trabalho e educação – FAED – UDESC. Professora do Programa de Pós-Graduação em Planejamento territorial e Desenvolvimento sócio ambiental da Universidade do Estado de Santa Catarina. Coordenadora da Casa da América Latina – SC. Vice-presidente da APRUDESC – Associação dos professores da UDESC- e ANDES (Associação nacional de Docentes do Ensino Superior). Endereço eletrônico: carmentornquist@hotmail.com e pesquisalute@gmail.com

Mariátegui's compass and the indigenous question

Summary

In his proposition on the indigenous people's question, with which he opens the second chapter of *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, in 1928, José Carlos Mariátegui says that it should be thought of as, fundamentally, a problem of the land, and not as an ethnic, educational or administrative question, as, in his view, this problem had been thought in that context. This communication intends to argue that the thesis defended by Mariátegui to think the Peruvian reality remains current and urgent. To this end, it tries to characterize, in general lines, the trajectory of the author in the light of the historical time that he lived, and how the indigenous question was placed then. In order to think about the current conflicts experienced by indigenous peoples in Brazil, we propose that Mariátegui's maxim be taken as the main guidance of analysis, that is, in the same way a compass guides the traveller along the way.

Keywords: Mariátegui, The indigenous question, Brazil.

De todos sus peligros, se va salvando América. Sobre algunas repúblicas, está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar, con prisa loca y sublime, los siglos perdidos. (José Martí)

José Carlos Mariátegui é considerado por muitos autores o primeiro marxista latino-americano, não obstante tenha sido banido, por algumas décadas, do campo do comunismo oficial, representado pela III Internacional e pelo stalinismo. Uma das razões pela qual o perodista peruano teria sido banido do campo de reflexão crítica e revolucionária no nosso continente teria sido a forma criativa e original com a qual ele interpretou a realidade latino-americana, tendo por base o Peru e a presença da população indígena neste contexto. Sobre este aspecto, reporto à análise de Michael Löwy (1999, 2006) um dos principais entusiastas e divulgadores de Mariátegui. Löwy considera que Mariátegui foi o primeiro marxista latino-americano digno desta denominação, posto ter aplicado o método de Marx à análise de uma realidade concreta, e, portanto, distinta das sociedades do capitalismo central. Além disto, mas também neste sentido, ele teria superado a dicotomia que tem marcado o pensamento latino americano (aí incluído o marxista), sendo justamente este um dos principais pontos de sua originalidade e inventividade:

O marxismo na América latina foi ameaçado por duas tentações opostas: o excepcionalismo indo-americano e o eurocentrismo. (...) estas duas tentações são estritamente antagônicas e contraditórias, mas levam paradoxalmente, a uma conclusão comum: a de que o socialismo não está na ordem do dia". Mas foi o eurocentrismo que, mais do que qualquer outra tendência, devastou o marxismo latino-americano. (Löwy, 1999).

Outro aspecto, além destes dois, nos quais repousaria a arguta capacidade de leitura da realidade latina americana está relacionado com uma tipologia, proposta por Löwy e Sayre, na qual Mariátegui figuraria como um exemplo do pensamento romântico anticapitalista. Os autores atentam para a necessidade de tomarmos os devidos cuidados para tomar esta tipologia de forma mediada, e não rígida, argumentando que ela contribuiria para a análise de diversos movimentos (artísticos, políticos, sociais) que expressaram (e expressam, ainda hoje) reações ao capitalismo e à modernidade, num espectro que envolveria postura conservadoras e outras, radicais e revolucionárias – que são as que interessam aqui – nas quais estaria situado o romantismo revolucionário ou utópico. Desta corrente fariam parte várias ramificações de pensamentos ou movimentos; entre as quais o romantismo marxista, originada de certas obras ou reflexões de Marx e de Engels, como as que tratam do populismo russo, e Mariátegui, que é visto como um de seus expoentes. (Löwy, 1993:73). No caso do romantismo revolucionário mariateguiano a articulação de elementos essenciais do marxismo (a luta de classes, a revolução social, o papel do proletariado como classe universal emancipatória) se articula com a postura comum à sensibilidade romântica, que é uma postura de descontentamento face ao presente e uma valorização do que foi perdido, de um passado pré-capitalista. Na obra de Mariátegui estes elementos estão presentes, em diversos aspectos, inclusive naquilo que ele resalta como principal característica dos indígenas que viviam, ainda no século XX, sob o regime do gamonalismo e que se expressava como forma de resistência indígena apesar dos séculos de dominação espanhola. Adiantando um pouco do debate sobre o socialismo indo-americano – tese pela qual Mariátegui foi rechaçado por muitas décadas – destaco aqui a centralidade que ele atribui aos povos indígenas e as formas não capitalistas sob as quais, ainda que sob forma contexto de opressão e de exploração, ainda conseguem “viver”, nos interstícios de uma economia colonial e dependente, no início do século XX. De forma muito clara, nos “Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana”, Mariátegui argumenta que o *ayllu*, além de organizar-se como forma comunitária – coletiva – de produção e reprodução da vida, também expressava a mentalidade típica dos povos originários andinos no que se refere aos recursos naturais e a relação entre humanos e “natureza”. Reportando-se aos seus contemporâneos indígenas, Mariátegui diz:

As comunidades baseiam-se na propriedade comum das terras em que vivem e cultivam e preservam, por pactos e os laços de consangüinidade que unem entre si as diversas famílias que formam o *ayllu*. As terras cultiváveis e pastos que pertencem a todo o *ayllu*, ou seja, o conjunto das famílias que formam a comunidade. (...) cada família possui um pedaço de terra que cultiva, mas que não pode vender porque não lhe pertence: é da comunidade. (Mariátegui, apud Löwy, 1999: p.111)

Esta forma de representação daquilo que chamamos “natureza” – seria pensado de forma absolutamente distinta forma com que o capitalismo concebe os recursos naturais(terra, água, minérios, fauna, flora), e aproxima-se daquilo que hoje, em inícios do século XXI, muitos movimentos sociais de inspiração étnica e/ou ecologista tem chamado de *Pachamama* ou Mãe Terra, não por acaso apoiando-se em cosmologias indígenas, em particular relacionadas aos povos originários do altiplano andino.

Acreditando que o pensamento de Mariátegui é ainda uma chave crucial para pensar em uma Revolução contra a ordem burguesa na América latina e no Brasil, e também ciente de que seu pensamento é, ainda, bastante desconhecido no Brasil, passo a apresentar um pouco do seu pensamento, tendo por foco o *problema indígena*, elaborado no início do século passado, para depois, a luz dos dilemas atualmente vividos pelos indígenas no Brasil, hoje, atualizar as suas principais constatações. Tenho como base empírica para percorrer este caminho uma pesquisa realizada junto aos *mbya guarani* do litoral catarinense, em particular da Terra Indígena Morro dos Cavalos, centrada no seu movimento de resistência e de luta pelo reconhecimento territorial.

E importante ressaltar, a partir dos trabalhos e biografias de autores como Michael Löwy, Alberto Flores Galindo, Horacio Tarcus e Fernanda Beigel, entre outros, que as teses mariateguianas de maior envergadura - aquelas referentes à realidade concreta de seu tempo – postulavam a necessidade de um socialismo indo-americano, “que não fosse decalque nem copia” dos processos revolucionários de outros países. Elas foram ignoradas, não sem antes após terem gerado uma certa polêmica no âmbito do I Congresso Comunista. Por uma serie de razoes que relacionam-se ao avanço do stalinismo no campo comunista e outros aspectos que não poderemos desenvolver aqui, não apenas estas teses foram relegadas ao ostracismo, como o conjunto da obra de Mariátegui. Este processo explicaria porque um intelectual orgânico da magnitude de Mariátegui, com grande popularidade em seu país e na América latina, teria quase que desaparecido” do debate das esquerdas até os anos de 1959 (Löwy, 1999). como coloca este autor, suas proposições forma deliberadamente desqualificadas, sobretudo a partir da categoria acusatória de populista”, como mostra André Kaysel Velasco e Cruz (2017), que situa a questão do populismo no campo do marxismo e mostra como a expressão tem se prestado a maus usos em nosso contexto. Pode-se ainda acrescentar as diferentes formas de apropriação que foram feitas, em particular no Peru, por grupos políticos de matizes diversos e até mesmo radicalmente opostos, que buscaram, de alguma forma, uma filiação ao “Amauta”, como o caso emblemático do Sendero Luminoso, entre outros, mais paradoxais ainda. No caso do Brasil, pode-se dizer que estamos, ainda hoje, diante de um – ainda – ilustre desco-

nhecido, embora seja também verdade que nos últimos anos estamos vivenciando um processo dinâmico no sentido inverso.

Para além do campo político, há que se considerar a hegemonia das leituras eurocêntricas e ortodoxas no campo da produção acadêmica – ao qual Mariátegui jamais se curvou – poucas vezes associada à perspectiva revolucionária da qual Mariátegui jamais se afastou e que alimentou perspectivas desafiadoras como as que desenvolveram o autores como Sérgio Bagú e outros, no contexto em que se forjou a teoria marxistas da dependência, nos anos de 1970 (Beigel, 2011).

A revisitação de obra de Mariátegui acontece, assim, somente nos anos de 1960, tanto por parte de autores europeus, como Robert Paris e Alberto Melis, como na própria América latina, nos marcos do Congresso de Sinaloa, ocorrido no México, como argumenta Maria Fernanda Beigel(2004) e por autores como Jose Aricó e Aníbal Quijano. No campo marxista, há varias denominações que buscam atentar para a pertinência, singularidade e atualidade de seu pensamento, como marxismo aberto, heterodoxo, prático, vivo, etc.. Independente da forma como possamos classificar este tipo de marxismo – que não é apenas de Mariátegui - mas considero importante reter a proposição de Silvana Ferreyra (2011) acerca da forma ortodoxa como Mariátegui utilizou o método – e não mais do que isto – para refletir sobre a realidade sócio-histórica de seu país e de sua região. Neste sentido, Mariátegui, ao recorrer ao bom uso do método dialético, teria chegado a conclusões politicamente heterodoxas, naquele contexto. Mais recentemente, também há um processo de revisitação de sua obra desde os chamados estudos *decoloniais*, pós-coloniais e/ou subalternos, que consideram que Mariátegui expressou pioneiramente uma perspectiva não-eurocêntrica. Não obstante considere instigante e importante este tipo de abordagem, penso que a maior contribuição de Mariátegui, na atualidade – como a sua época – situa-se no campo do marxismo – intrinsecamente vinculado com as lutas em prol da superação do capitalismo e a partir de uma proposta de revolução – com a qual o próprio autor esteve sempre comprometido. E é neste diapasão que este texto pretende seguir.

Mariátegui no Brasil

Como assinalado anteriormente, é lamentável que Mariátegui seja tão pouco conhecido no Brasil, ao contrário do que se passou em outros países da América Latina. Se bem que, como veremos depois, em toda a América latina houve um período em que Mariátegui desapareceu do horizonte do pensamento revolucionário e crítico. Talvez porque a ideia mesma de

revolução tenha desaparecido por algumas décadas, o que explicaria porque sua recuperação nos anos 60, no contexto da Revolução Cubana (quando são feitas edições populares dos *Sete ensaios*) e, logo a seguir, no âmbito do Congresso de Sinaloa, em 1980 permitiu que suas ideias fossem recolocadas no campo do pensamento crítico, tanto na América latina quanto em outras partes do mundo, tardia, mas com *consistência* e com *consequências* políticas e teóricas. (Beigel, 2007, Löwy, 1999 e 2009, Quijano, 2007).

Sobre o apagamento e sobre o desvirtuamento da obra de Mariátegui nas três décadas que separam sua morte da recuperação do marxismo revolucionário dos anos 1960, no campo do marxismo, deve-se considerar um conjunto de aspectos, com destaque a hegemonia stalinista sobre os partidos comunistas de um modo geral. O alinhamento dos PCs de modo geral, e o PCB, especificamente, à linha oficial do PCUS e da III Internacional explica em grande medida este silenciamento, já que foram eliminadas perspectivas consideradas dissidentes, especialmente a linha trotskista, mas também outras leituras igualmente díspares, entre as quais se podem colocar a posição de Mariátegui. E é nesta tonada que seus biógrafos analisam a recepção negativa de sua polêmica e vibrante tese, intitulada “*El problema de las razas*”, apresentada na Conferência Comunista, realizada em 1929, em Buenos Aires. Mas a precária relação entre o mundo latino-americano e o Brasil antecedeu este processo, e podemos atribuir a ela o peso do histórico distanciamento do Brasil e demais países da região, até mesmo entre pensadores e organizações políticas socialistas. A pouca repercussão da obra de Mariátegui no Brasil e também, as poucas referências deste ao Brasil é, realmente curiosa, ainda mais se pensamos na dimensão estética que marcou o projeto de Amauta e o que se passava no Brasil neste âmbito, na década de 1920, especialmente o movimento antropofágico e a Semana de Arte Moderna. Ainda mais se consideramos que estes grupos tinham como traço comum o fato de expressarem formas criativas de reinterpretação nacionais das propostas (“europeias”) do futurismo, surrealismo, dadaísmo, expressas no Brasil, de forma contundente, pela Semana de Arte Moderna (Bosi, 2007; Pericás, 2010).

Assim, Mariátegui somente será traduzido para o português, no Brasil, nos anos de 1975, a partir do esforço de Florestan Fernandes, que prefacia os *Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana*, editado em São Paulo pela Alfa Omega, com tradução de Salvador Obiol de Freitas e de Caetano Lagrasta. E é também Florestan Fernandes quem coordena a coletânea da qual fazem parte 28 textos escolhidos por ele, entre os quais “O problema das raças na América Latina”, “As reivindicações feministas” e “Nossa reivindicação primeira: liberdade de associação sindical”, organizados e prefaciados por Manoel Bellotto e Anna Maria Correa, editada em 1982. Não é, portanto, casual que justamente seja Florestan o divulga-

dor de Mariátegui, pois ambos compartilhavam entre vários aspectos de suas obras e vidas, a preocupação em fazer análises que contribuíssem com a transformação social e com a invenção de um socialismo que não fosse “decalque nem cópia” de outras experiências, como coloca Deni Alfaro Rubo (2016).

A consciência da americanidade

Só me senti americano na Europa. Pelos caminhos da Europa encontrei o país da América que deixara e no qual vivera quase como um estrangeiro e ausente. A Europa me revelou até que ponto eu pertencia a um mundo primitivo e caótico e, ao mesmo tempo, me impôs, me esclareceu o dever de uma tarefa americana. (Mariátegui)

Após o seu emblemático “exílio” na Europa, cujo epicentro foi a Itália, considerada como chave na sua conversão ao marxismo (a um determinado tipo de marxismo), Mariátegui assumiu para si a tarefa de contribuir com a construção de um socialismo indo-americano, cujo amadurecimento levaria, todavia, alguns anos para ser manifestado. Ao retornar, em 1923, ao Peru, de imediato Mariátegui retoma com vigor renovado a sua articulação com o movimento operário, adere ao projeto das Universidades populares, e sua interlocução com o indigenismo e articula sua militância política com o seu papel como periodista. Para além de contribuir com artigos de forma permanente em vários jornais, cuja multiplicação, à época era notável, Mariátegui chegou a dirigir *Claridad* órgão de divulgação oficial da APRA, quando a ela esteve vinculada. Mas é dentro de um projeto editorial e político que Mariátegui publicará a Revista Amauta, entre 1926 e 1930 e a Revista Labor (entre 1926 e 1928, vinculada à Confederación General de Trabajadores del Perú -CGTP), da qual também foi fundador, no seu projeto de organizador da cultura socialista. Se bem que sua obra medular seja, de fato, *Os sete ensaios de interpretação sobre a realidade peruana* (doravante Sete Ensaios), é impossível pensar no trabalho de Mariátegui sem considerar o periodismo programático como uma das tarefas chave de sua militância. No início do século XX, floresceram experiências jornalísticas similares a que Mariátegui constrói no Peru, e a América latina não esteve alijada deste processo. O contato com as experiências europeias, em especial as de *Clarté* e de *L'ordine Nuovo*, certamente foram decisivos neste mister, e correspondem ao papel que a imprensa operária vinha ocupando desde o início dos movimentos socialistas, já no século XIX, acrescida das invenções tecnológicas que permitiam a reprodução em massa de jornais, com uso crescente de ilustrações dos mais variados tipos. Mariátegui soube aproveitar o que havia de melhor desta tradição, dedicando boa parte de seu tempo nesta tarefa crucial de organização da cultura:

A construção daquilo que hoje se denomina mundo do trabalho e mundo da cultura se coloca para Mariátegui como uma condição preliminar para dinamizar as condições favoráveis ao desenvolvimento do processo revolucionário peruano - e neste sentido, sua vivência italiana, como a apreciação do ativismo de Gobetti e do experimento de *L'Ordine Nuovo*. Foi-lhe extremamente instrutiva. Aquela aliança, no fundo a vinculação da vanguarda cultural com a vanguarda política, dependia de uma dupla organização – a organização destes dois polos. A tarefa americana de Mariátegui vai efetivá-la. (Escorsim, 2006:193)

Atribuindo a esta tarefa americana a qual Mariátegui se entregou de corpo e alma após seu regresso o termo *editorialismo programático*, Fernanda Beigel considera a revista *Amauta* (“*El eje conductor del proyecto político mariateguiano*”) uma das melhores expressões estéticas e políticas do vanguardismo peruano de sua época e “un emprendimiento periodístico que resulta de un proyecto y de una praxis colectivos, como producto de una red editorialista, de las tertúlias; de las polémicas, del partido” (Beigel, 2007:51). Para ela, a fusão estético-política inaugurou em *Amauta* uma instância nova, que não pode ser simplesmente classificada como vanguarda política ou como vanguarda estética, mas justamente, uma fusão entre estas dimensões. Porém, a autora avalia que a praxis editorialista de Mariátegui deve ser pensada no contexto de sua inscrição num território intelectual e político em ebulição, na América latina e no Peru, em que explodem vanguardas culturais e artísticas juntamente com processos políticos revolucionários de grande alcance, sobre as quais a experiência de *Amauta* se assenta e expressa. Neste momento se observa uma verdadeira proliferação de revistas e jornais programáticos, entre os quais figura *Amauta*. entre 1923 e 1928, o número de revistas e diários na região andina teria duplicado, passando de 228 para 473 publicações (Beigel, 2007, p.21). Considero importante destacar que haveria duas fases, grosso modo, em sua trajetória: o período anterior ao giro na Europa, chamado por ele próprio de *Idade da Pedra*, e o período marxista, que se situa entre seu retorno à Lima, em 1923 até sua morte, em abril de 1930). Todavia, não obstante em vários aspectos uma ruptura neste percurso seja notável – para além de sua conversão ao marxismo – há certa continuidade em alguns aspectos de sua reflexão, entre as quais o entusiasmo com as principais lutas de sua época, entre eles o estudantil (Mariátegui apoia o Movimento de Córdoba de imediato, voltando a se referir ao tema varias vezes ao longo dos anos) , o movimento operário (do qual participa inclusive através da criação da revista *Nuestra Época*, junto a líderes anarquistas) e, ainda, o indigenismo, que desde os finais do século XIX vinha tomando corpo no Peru, e que é o foco de nosso interesse neste trabalho.

Neste período em que o editorialismo programático ocupa o espaço público, a militância política socialista passava forçosamente pelo espaço público no plano da escrita, da edição e da circulação de textos, sendo por isto, os jornais e as editoras um dos principais alvos da

repressão empreendidos pelo Estado. Com exceção do caso Norka Rouskaia – todas as prisões e o próprio exílio de Mariátegui estão relacionados a esta dinâmica.

O problema indígena

A maior parte do pensamento de Mariátegui se encontra expresso em seus artigos e revistas (inclusive editoriais) e em seus dois livros, *La escena contemporanea* e os *Sete Ensaíos*, considerada, como dissemos antes, a obra mais importante. Nesta análise da situação nacional peruana, extensiva em grande medida a outros países da América Latina, Mariátegui revela os limites do modelo institucional da república *demo-burguesa*, cujo advento teria agravado as condições de vida da maioria da população peruana, que na sua época era “ainda” indígena. Mariátegui refere-se em vários momentos desta obra a este fato: no Peru a população indígena corresponde a quatro quintos (ou, ainda, a três quartos da população), provavelmente baseando no quinto censo realizado no país (a contar da conquista colonial), e que ocorreu em 1876. Chama atenção que Mariátegui acentuar a presença indígena sem acenar para propostas de assimilação ou “mestiçagem” que despontavam no cenário latino americano, sobretudo a partir da Revolução Mexicana, cujos principais ideólogos, não obstante a radicalidade de suas propostas para aquele contexto histórico – incluindo a reforma agrária – não lograram pensar a condição indígena de forma alternativa ao evolucionismo vigente (Rampinelli, 2011). Ou seja, ainda que Mariátegui fosse também um admirador da revolução Mexicana e dialogasse com Jose Vasconcellos, ele não imita a perspectiva integracionista que esta presente no experimento mexicano, que se de um lado considera o indígena um elemento relacionado à estrutura de classes – o que é um aspecto certamente positivo – por outro ignora a especificidade étnico cultural que caracteriza estes grupos ou povos.

No que tange ao problema indígena, há se considerar dois outros conjuntos de documentos, digamos assim, pelos quais Mariátegui expressou sua concepção sobre o tema, e que, depois foi chamada de *socialismo indo-americano*: o projeto estético de Amauta, de um lado, e as duas Teses Políticas, enviadas ao I Congresso Comunista da América Latina, ocorrido em Buenos Aires em junho de 1929, logo após a realização do I Conferência Sindical latino-americana, que aconteceu em Montevideo algumas semanas antes, no mesmo ano.

Mariátegui se refere ao Problema Indígena no segundo ensaio de sua obra-prima, indicando claramente sua ruptura com a forma corrente de pensar sobre o tema:

Todas as teses sobre o problema indígena, que ignoram os aludem a esse problema econômico social são outros tantos exercícios teóricos – e às vezes apenas verbais-

condenados a um descrédito absoluto. Nem a boa fé de algumas as salvam. Praticamente só serviram para ocultar e desfigurar a realidade do problema. A crítica socialista o descobre e esclarece, porque busca suas causas na economia do país e não no seu mecanismo administrativo jurídico ou eclesiástico, nem em sua dualidade ou pluralidade de raças, nem em suas condições culturais ou morais. A questão indígena nasce de nossa economia, Tem suas raízes no regime da terra. (Mariátegui, 2010,p. 23 [1928])

E, no capítulo posterior (*O Problema da Terra*), o autor recoloca a mesma proposição, em outros termos:

Do ponto de vista socialista estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como um prolongamento da *batalha apostólica do padre de Las Casas* se apoiava a *antiga campanha pró-indígena*. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico. (Mariátegui, 2010: 67[1928])

Autores como Aníbal Quijano e Chang- Rodríguez destacam que a publicação destes artigos nos *Sete ensaios*, foram fruto de um *processo de* amadurecimento de Mariátegui, construído na interlocução com indigenistas de seu país com os quais estabelecera, já antes de sua viagem a Europa, uma importante e crescente interlocução.

Se González Prada fora uma autor da juventude, lembrado com frequência, o diálogo teria se estabelecido sobretudo com os indigenistas ligados a Associação Pro Indígena, liderada por Dora Mayer de Zuelen, que escreveu vários artigos em *Amauta*. Junto a ela, há que destacar a relação com Valcárcel - e cujo ápice, em razão da morte precoce do primeiro, seria a publicação de *Tempestad en los Andes* .

Mas se o diálogo com o indigenismo foi suficientemente forte para estender-se ate as paginas de Labor – órgão destinado aos operários da “costa” limeña, em um encarte específico (*Boletín Indígena*), por outro, Mariátegui não estabeleceu nenhum contato “in loco”, de tipo antropológico, com comunidades indígenas. Por esta razão, alguns autores já chamaram atenção para o limite de suas análises neste sentido, a partir desta constatação que, em tese, levaria a uma espécie de idealização do sistema sócio-econômico andino e dos *ayllus*, especificamente. Sem entrar neste debate, aqui, penso ser importante destacara que o indigenismo com o qual dialoga Mariátegui não é o indigenismo oficial, estatal, nem tampouco um indigenismo pró-assimilacionista, além disto, sua análise apoiou-se fortemente em algumas conversas com lideranças quéchuas e aymaras que visitavam Lima, em várias ocasiões, e que dialogam incessantemente com o autor sobre suas condições de vida nas chamadas tertúlias, na sua casa na *Calle Washigton Izquierda*, em Lima. Mariátegui nutriu-se, então, de muitas conversas com indígenas, indigenistas e militantes socialistas que inclusive trocavam ideias entre si, tanto nas tertúlias quanto nas paginas de *Amauta* e *Labor*.

O indigenismo no Peru – como em vários outros países da América Latina – no início do século XX foi marcado por uma série de dimensões e propostas, grosso modo poderíamos dizer que havia um indigenismo estatal, que promovia a integração, via *assimilacionismo*, dos indígenas a sociedade “peruana”. De forma aproximada ao que foi vivenciado no Brasil, com a instalação do SPILTAN, em 1901 (ou SPI), órgão indigenista oficial que tinha como propósito identificar as populações indígenas, *pacificá-las* (na maior parte das vezes através de violência) e *integrá-las* a sociedade envolvente. Este processo pautava-se na proposta de inclinação positivista, que buscava eliminar os traços “indígenas” da população tanto no sentido biológico quanto cultural, motivo pelo qual grande parte da população indígena no Brasil dispersou-se e misturou-se (sempre em condições de subalternidade e de opressão) aos demais grupos sociais, em um processo marcado por violências de diversas naturezas.

No Peru era o próprio governo que a época promovia encontros de lideranças indígenas das várias populações, em Lima; motivo pelo qual Mariátegui, não obstante não tenha jamais conhecido nenhuma comunidade indígena ou *ayllu*, pelo menos em sua vida adulta, tenha tido este contato tão próximo com estas lideranças. Ele se refere a estes encontros, muitos dos quais centrados na temática da educação e também na possibilidade de comunicação entre os povos outrora separados por grandes distâncias, em especial os *pueblos* que viviam nos Andes, maioria da população indígena de sua época.

Mas havia outro indigenismo, aquele representado pela Associação Pro indígena, de Dora Mayer e Pedro Zulen, que lutavam pela valorização da cultura indígena, respeito a autonomia dos sujeitos indígenas e inserção da questão em uma perspectiva anti-imperialista, pontos que farão parte das consignas de Mariátegui sobre o tema. Vejamos o que ela diz no primeiro número de *Amauta*, publicado em setembro de 1926: “Ya era tiempo que la raza misma tomara em manos su propia defensa, porque jamás será salvado el que fuese incapaz de actuar en persona en su salvacion. (...) Dése al pueblo indígena la llave del adelanto, la garantia de una recta administracion, y El mismo abrirá la puerta que conduce a su porvenir prospero y hermoso”. Antes de sistematizar as ideias sobre o problema do índio (e o projeto de *peruanizar* o Peru) –Podemos encontrar nas páginas de *Amauta* vários artigos sobre este tema, entre os quais os de Valcárcel, que divergiam em vários aspectos dos postulados da Pró-Indígena; na sua política de promover o debate de ideias daquele que se situavam na mesma perspectiva ideológica, ainda que de forma não ortodoxa. Segundo Melis (1999), a publicação de ideias divergentes entre si, uma marca de *Amauta* como um todo, esteve desde o primeiro número *involucrada* com intenso debate sobre a temática indígena, que envolveu não apenas perspectivas como a de Valcárcel, naquele momento, que de certa forma, aponta para uma visão mes-

siânica do renascimento indígena, como também artigos, comentários e ilustrações centrada nos indígenas contemporâneos, de carne e osso, e não idealizados, suas produções rituais e artísticas, como por exemplo, o artigo de Uriel Garcia, sobre a musica incaica, publicado no numero 2 de Amauta, ou a análise de Maria Isabel Sanchez Concha de Padilla, sobre a Festa do Sol, publicado no terceiro numero de Amauta, ainda em 1926; ou ainda; obras comentadas de Júlia Codesido, que também é autora da capa do numero 13, de março de 1928, ou obras de Teresa Carvallo e de Ricardo Flores, nos números 13 e 15 deste mesmo numero (nos quais foram, também, publicados trechos de *Sete Ensaíos*).

A dimensão estética de Amauta, em particular, é um aspecto que merece atenção, e encontra forte correspondência com outras experiências do periodismo programático da época que inspiram Mariátegui. A presença da figura de um líder quéchua (El Amauta), produzida por José Sabogal já no primeiro número, será mantida junto aos editoriais de Amauta, assim como as reproduções de obras artísticas sobre a realidade indígena, dando destaque às *pessoas* indígenas, como na maioria das capas de seus 32 números. São muitas as ilustrações de diferentes naturezas (fotos de esculturas e de pinturas, litogravuras, caricaturas) e que expressam o movimento indigenista nas artes, dos inícios do século no Peru, e que teve se relaciona a outras experiências do continente, em especial a mexicana. A revista dedicou cerca de 40% de seus artigos centrados em temas artísticos, como coloca Melis:

Este panorama artístico no se detiene en las fronteras peruanas, sino que considera un horizonte latino americano, y, desde luego; dedica una atención particular a la gran experiencia de la pintura mexicana, con reproducciones de obras, comentarios y hasta artículos de amplia extensión”, entre los cuales, señala el autor, la reproducción de las obras arquitectónicas del Perú colonial; acompañadas de didascalias que subrayan la fusión de elementos españoles e indígenas, en una palabra, en carácter mestizo de estas obras.(Melis, 1999:73)

Acredito que o espaço conferido aos indigenistas artistas nutriu-se de uma perspectiva pautada pela miscigenação, o que talvez indique um deslizamento entre uma ideia mais “genuína” de um indigenismo não-assimilacionista presente nas propostas políticas de Mariátegui e outro, de inspiração mexicana, rumo a uma “mestiçagem” positivada, com elementos de valorização do “indígena”. Todavia, não tenho ainda elementos para desenvolver a contento esta temática, todavia. A publicação de poemas, resenhas de obras literárias e ensaios sobre a mesma temática foi uma constante na revista, expressando a vitalidade do indigenismo em vários âmbitos da vida peruana. Dora Mayer de Zulen, por exemplo, publicou cerca de 10 artigos, sendo o primeiro deles intitulado *Lo que ha significado la Pró-Indigena, já no primeiro número de Amauta*. E, como coloca Fernanda Beigel, o vanguardismo de Amauta se expres-

sava a na articulação entre vanguardismo político e vanguardismo artístico. Esta marca esteve presente na cuidadosa escolha do nome e das capas da revista, bem como de varias imagens e ilustrações que se distribuíram ao longo dos números da publicação. A importância de José Sabogal, outro interlocutor se consolida em Amauta, juntamente com o conjunto da obra produzida nos quatro últimos anos da vida de Mariátegui, na qual a questão indígena se torna central.

Chama atenção, ao observamos a dinâmica dos artigos e textos produzidos entre os anos de 1926 e 1928, correspondente ao auge da produção de Mariátegui, expressão de uma dinâmica política e intelectual intenso, cujo resultado seria, justamente, a tese de que “o problema do índio é o problema da terra”. Para Héctor Alimonda(2009), este seria o momento do *giro-descolonial* de Mariátegui, ou seja, quando de fato ele “consolida” sua tarefa americana de pensar a América em seus próprios termos, como diriam os autores do campo da descolonialidade do saber. Já outros autores, situados na perspectiva marxista, percebendo o mesmo processo, tendem a ver neste momento – que está imediatamente ligado a apresentação das teses na Conferência de Buenos Aires, antes citada, o coroamento, um dos aspectos que expressa e sintetiza a apropriação original que faz da teoria marxista universal e/ou “européia”, usada criativamente como instrumental para pensar uma situação social e histórica específica e concreta: a latinoamericana, elaborada teoricamente a partir da práxis política e cotidiana dos sujeitos.(Löwy, 1999 e Belotto e Correa, 1982).

Como colocado antes, a I Conferência Comunista latino americana ocorreu em Buenos Aires, em junho de 1929. Mariátegui planejava participar e apresentar pessoalmente a tese *El problema de las razas en America Latina*, e *Punto de vista anti-imperialista*. bem como aproveitar a viagem para verificar outras possibilidades de tratamento de sua saúde, a partir do contato com colegas argentinos, em particular, com Samuel Blusberg que dedicava-se a buscar apoio para sua transferência para o país, após uma das diversas investidas repressivas contra a Editorial Minerva e prisão de Mariategui por um suposto “complô” comunista. Também pretendia encontrar peruanos que haviam se exilado no Chile e outros países, em razão do governo de Leguía, que não cessava de perseguir ativistas e reprimir ações do campo socialista e operário. Todavia, devido ao seu estado de saúde, esta viagem não ocorreu- Mariátegui veio a falecer alguns meses depois). Mas suas teses foram lidas e debatidas no Congresso de Buenos Aires, através de companheiros com os quais compartilhava a gestação das Teses e o projeto de criar um Partido Socialista, com maior independência ao modelo e a estratégia da III Internacional, assunto que a primeira vista parece paradoxal, considerando a polêmica que envolvia Haya de la Torre e a APRA, como mostra André Kaysel Velasco e Cruz (2016). As

teses apoiavam-se no trabalho de interlocução com indigenistas, já presentes em *Sete Ensaios*, de um lado, e com *apristas*, de outro, e tratavam da possibilidade de construir uma revolução socialista na América latina, sem articular-se com uma *suposta* burguesia nacional, cujos limites eram enormes, segundo Mariátegui, e intrínsecos a sua condição de subordinação aos grandes centros do capitalismo. Além de contrariar as teses de colaboração com governos desta natureza, defendida pelo PCUS e III Internacional, Mariátegui pretendia com estas teses – em particular *El problema de las razas* – expandir as constatações, feitas especialmente em *Sete Ensaios*, para outros países da região que se assemelhavam ao Peru, como a Bolívia. Ou seja, ainda que tivesse o Peru como o porto seguro de suas constatações - que apresentara em *Sete Ensaios*, Mariátegui já tinha em mente a ideia, que revelou-se correta posteriormente, de que as constatações válidas para seu país estendiam-se com facilidade a outros países da região. Infelizmente, as teses não foram bem recebidas pelos presentes, apesar de haver um certo debate (dos quais aliás, participaram os delegados comunistas brasileiros), geraram uma corrente de acusações- entre as quais as categorias de “populismo” e “reformismo” e, depois, num processo longo, ao ostracismo. Foram recuperadas, como colocado antes, somente na década de 60, sob o impacto da revolução cubana; todavia, não se *quedaram* ultrapassadas. Ao contrário.

A colocação de que o problema étnico não é o decisivo, mas sim, a questão do regime de propriedade da terra nos parece de grande atualidade. Na nossa interpretação, o preconceito étnico existe, mas ele não é compartilhado por todos nem é o mais decisivo, embora possa ser acionado, em contextos específicos, sempre ligados aos interesses capitalistas, como vimos em pesquisa sobre este tema. A emancipação indígena – se por ela entendemos o direito a autodeterminação em todos os níveis da vida- não pode ocorrer nos marcos de uma sociedade capitalista, assentada na produção de mercadorias, na propriedade privada dos meios de produção – entre os quais a terra e os recursos naturais. A conquista de direitos indígenas, tais como hoje se expressam no artigo 231 da atual Constituição Brasileira não pode, de fato, no âmbito de expansão do capitalismo dependente, ser implementada, já que incide forçosamente sobre a terra (o *território*), envolvendo, portanto, uma das mercadorias de maior valor na economia re-primarizada no Brasil, hoje. Além disto, a acepção indígena de território abrange um conjunto amplo de seres e de recursos, também privatizados em uma economia capitalista. Além disto, a possibilidade de recuperar os elementos comunitários ainda presentes em muitos grupos, bem como sua relação “mística” ou religiosa com a terra – e seus recursos – podem ser alguns pontos chaves neste debate, como, a propósito, Mariátegui percebera, a seu tempo. Todavia, este debate precisa ser travado com os indígenas, ou seja, há aqui também

uma ruptura com as noções “humanitárias” vigentes que se articulavam com regimes de tutela - forma que marcara o indigenismo de forma geral. *El Amauta* avança, assim, para além da filantropia indigenista, no sentido do que chamamos, hoje, de autonomia indígena:

Só o movimento classista das massas indígenas poderá lhes permitir dar um real sentido a sua libertação de sua raça da exploração, favorecendo as possibilidades de sua autodeterminação política. (Mariátegui apud Löwy, 1999, p.200)

É certo que tais ideias não devem ser pensadas de forma desligada dos inúmeros processos recentes que envolveram as populações indígenas, nem tampouco os estudos de colegas antropólogos, dedicados a compreender em profundidade as cosmologias tão diversas e heterogêneas dos povos que têm resistido, a sua maneira, ao avanço do capital, em nosso continente. Mas é preciso, na nossa perspectiva, repensar a “questão indígena” para além de visões ingênuas, que não questionam ao papel forçosamente *anti-indígena* do Estado brasileiro, que tem sido visto como capaz de por fim a séculos de opressão apenas por contar com alguns setores e alguns artigos que reconhecem os direitos indígenas. No momento em que o Estado revela com clareza sua verdadeira natureza e preciso ultrapassar esta perspectiva legalista que parece ter chegado ao seu fim. “*El marxismo no es un itinerario sino una brújula en el viaje*”, escreveu El Amauta em 1929, para falar do papel do marxismo para forjar um processo revolucionário na América Latina. Podemos usá-la para pensar, hoje, para pensar no próprio Mariátegui e em suas ousadas proposições como bússolas a nos orientar.

Referências

- ALIMONDA, Hector. *Una ecología política em la revista Amauta?* Notas para una arqueología del ecologismo socialista latino americano. FLACSO, junho de 2009.
- BELOTTO, Manoel e CORREA, Anna Maria. Mariátegui: gênese de um pensamento latino americano. (Introdução) *Mariátegui*. São Paulo: Ática, Coleção Grandes cientistas sociais, 1982.
- BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. *Estudos Avançados*;vol.4(8),2007.
- BEIGEL, Fernanda. *El itinerário y la brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- _____. *La epopeya de una generación y una revista: las redes editoriales de Jose Mariátegui en América latina*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
- _____. A teoria da dependência em seu laboratório: *Crítica e Sociedade*: revista de Cultura e Política. Uberlândia, vol 4, n.2, 2011.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Título VIII, Capítulo VIII- Dos Índios. Artigos 231 e 231.
(https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_18.02.2016/art_231_.asp)
Acesso em 09.01.2011.
- ESCORSIM, Leila. *Mariátegui: Vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- FERREYRA, Silvana. *La Libertad del dogma.: un análisis del proyecto mariateguiano a la luz de sus vínculos con la Internacional Comunista (1926-1930)*. Lima, Librería Editorial Minerva, 2011.
- LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.
- _____. e SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- LÖWY, Michael(org.) Por um socialismo Indo-americano - José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de Interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MELIS, Alberto. *Leyendo Mariátegui*. Biblioteca Amauta, Lima, 1999.
- PERICÁS, Luis. Mariátegui e o Brasil. *Estudos Avançados vol.24 n.68*, 2010, p.335-362.
- RAMPINELLI, Waldir. A revolução mexicana: seu alcance regional, seus precursores a luta de classes e os povos originários. *Revista Espaço Acadêmico n. 126*, nov. 2011.

RUBO, Deni Alfaro. Nosso irmão mais velho: Florestan, leitor de Mariátegui. *Lua Nova*, n. 99, 2016.

STEIN, William. *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Lima, Biblioteca Amauta, 1989.

TORNQUIST, Carmen Susana e WASSMANSDORF, Marina Lis. *Inimigos do Progresso: populações indígenas e projetos de desenvolvimento na América do sul*; UDESC, 2012, mimeo.

VALCÁRCEL, Luis E. *Machu Picchu*. Fondo de Cultura Econômico; Lima, 2009.

VELASCO E CRUZ, André Kaysel. A primeira polêmica sobre populismo na América latina. Campinas, *Critica Marxista* n 43, p. 95-115, 2016.