

Mariátegui e as raízes da rebelião indígena

Tiago Coelho Fernandes¹

Apresentação²

Rebelião no Equador, avanços na Bolívia, confrontos no Paraguai, rebeldia no México, insubordinação no sul do Chile, inquietação no Peru. Dê-se o nome que queira, mas a tomada de cena pelas populações originárias em nosso continente aos poucos foi ampliando seu eco e já não pode ser ignorada, deixando muitos intelectuais perplexos, outros eufóricos e ainda outros indignados, ou pelo menos incomodados. Para os liberais, representa a crise da democracia; para os pós-modernos, uma saudável afirmação da diversidade que se arrisca a cometer alguns excessos; para os “marxistas” mais dogmáticos, um fenômeno difícil de aceitar, que tentam enquadrar nos tradicionais esquemas teóricos. Daí a necessidade de buscar ferramentas que nos ajudem a compreender e estabelecer um diálogo crítico, mas aberto, com esses processos.

Neste trabalho, analisarei as reflexões do revolucionário peruano José Carlos Mariátegui sobre a temática indígena. Sua abordagem se destaca pela originalidade, a partir de um ponto de vista marxista, podendo ser uma produtiva fonte de diálogo com as atuais tendências dos movimentos indígenas. O debate aqui se enfocará nas suas idéias sobre o tema. Explorar as possibilidades, as tensões e os limites desse diálogo, enfocando o discurso das organizações contemporâneas dos povos originários é parte do trabalho que estou desenvolvendo no mestrado.

O contexto peruano: falência do projeto de nação e resistência secular

O Peru no final do século XIX era um país em crise. Humilhadas na Guerra do Pacífico, as classes dirigentes ficaram desmoralizadas internamente e o

“Tupac Amaru, sol vencido,
de tua glória desgarrada
sobe como o céu no mar
uma luz desaparecida.
As fundas aldeias de argila,
os teares sacrificados,
as úmidas casas de areia
dizem em silêncio: 'Tupac',
e Tupac é uma semente,
dizem em silêncio: 'Tupac',
e Tupac se guarda no sulco,
dizem em silêncio: 'Tupac',
e Tupac germina na terra.”

Pablo Neruda

sistema de poder estruturado após a independência (1821) profundamente abalado. Despreparado e dividido, o antigo centro do Império Inca e da administração colonial espanhola viu sua economia ser destruída e o exército chileno tomar sua capital. Com a desestruturação do exército, a elite recorreu à massa indígena, que vivia na serra. Porém, esses, que eram a maioria da população, não abraçavam a guerra como se fosse sua, o que de fato nunca poderia ter sido. De qualquer forma, essa mobilização detonou diversas rebeliões contra a condição secular de exploração e miséria. Outros grupos seriam acaudilhados por chefes *criollos* locais nas disputas pela recomposição do poder. As contradições chegaram a tal ponto que um setor significativo da classe dominante, inclusive com apoio na própria oficialidade, abandonou os princípios nacionalistas e adotou uma atitude colaboracionista com os chilenos, buscando negociar condições mais favoráveis para um acordo de paz. No dia 23 de outubro de 1883 é assinado o Tratado de Ancón que concede ao vencedor uma importante região de nitrato e ainda a administração das províncias da Tacna e Arica.

Esse quadro acarretou um clima de tensão nas comunidades, gerando conflitos, instabilidade e rebeliões. Nas disputas que se seguiram à guerra, o marechal Andrés Cáceres, um dos caudilhos que se opunha aos acordos de paz, armou milícias indígenas na *sierra* central. Mas os “*montoneros*”, até então

¹ Graduado em História (UFF) e Mestrando em Serviço Social (UFRJ).

² O presente texto é uma versão reduzida de minha monografia de fim de curso, apresentada no ano de 2004, no Curso de Graduação em História da UFF.

sistematicamente excluídos daquele projeto de nação, não se conformaram em serem peões do jogo político e atacaram, não só as forças do governo, mas também membros da elite considerados traidores, ocupando fazendas que eram reclamadas pelas comunidades.³

O marechal retrocedeu, reprimindo as manifestações indígenas em apoio aos fazendeiros. Mas a caixa de Pandora já estava aberta. Pouco depois, em 1885, irrompeu a revolta de Astuparia, no departamento de Ancash. Essa insurreição teve grande repercussão, por sua extensão e intensidade. Astuparia era um curaca⁴ que apoiara Cáceres na guerra civil, mas que não aceitou a imposição de novos tributos aos indígenas – na verdade a reedição de antigos impostos – para cobrir os custos da guerra. Comandou o levante de milhares de camponeses que chegaram a tomar a capital do departamento, Huaraz. À derrota para as forças governistas, se seguiu um inevitável massacre. Não obstante, ao resenhar em 1925 uma obra sobre o tema, Mariátegui apontaria novas mobilizações na mesma região, enquadrando-as na longa tradição de luta dos indígenas e notando seus limites.

“El indio, tan fácilmente tachado de sumisión y cobardía, no ha cesado de rebelarse contra el régimen semifeudal que lo oprime bajo la república como bajo la colonia. (...) Oficialmente, no se registra sino a Túpac Amaru, a título de precursor de la revolución de la independencia, que fue la obra de otra clase y la victoria de otras reivindicaciones. Ya se escribirá la crónica de esta lucha de siglos. (...) La derrota de Astuparia y Uschu Pedro es una de las muchas derrotas sufridas por la raza indígena. Los indios de Ancash se levantaron contra los blancos, protestando contra los trabajos de la república, contra el tributo personal. La insurrección tuvo una clara motivación económico-social. (...) Pero cuando la revuelta aspiró a transformarse en una revolución, se sintió impotente por falta de fusiles, de programa y de doctrina”.⁵

O século XX trouxe no Peru, desde o início, a marca das rebeliões indo-camponesas. Na região sul, foram registrados mais de 300 conflitos esporádicos de 1901 a 1930⁶ em Arequipa, enquanto outra pesquisa aponta 11 sublevações nos trinta e quatro anos que se seguem a 1890 na região vizinha de Puno. A mais famosa ocorreu em 1915 até hoje é envolta em mistério. Seu principal líder fora Teodomiro

Gutiérrez, um mestiço major do Exército, que assumiu o nome quéchua Rumimaqui (Mão de Pedra) e comandou o levante de um exército de indígenas. Pouco se sabe sobre seu desenrolar ou objetivos. O relato da rebelião foi todo produzido por fazendeiros da região e os poucos documentos e declarações atribuídos a Rumimaqui falam da expulsão dos *gamonales* e de uma restauração do Tawantisuyu incaico, mas são de autenticidade duvidosa. O líder do levante foi preso em maio de 1916 e negou qualquer participação no movimento. Há duas versões para o seu fim: a mais provável é a de que tenha sido fuzilado; a mais popular é a de que sumiu através da fronteira com a Bolívia e teria se integrado ao movimento anarquista.⁷

Ao mesmo tempo em que o país passava por essa situação de humilhação e acerto de contas, num processo aparentemente contraditório iniciava uma etapa de modernização capitalista. “Nos cinquenta anos que se seguiram a seu término [da guerra], o Peru, a sociedade ‘feudal’ por excelência da América Latina seria impelido para a economia mundial então em crescimento e reformularia seus modos de produção, tendo em vista as exigências especiais do capitalismo industrial do Ocidente na era de expansão imperial”.⁸ A economia passou a ser marcada pela penetração do capital estrangeiro sob hegemonia estadunidense, em particular no setor mineiro, enquanto a oligarquia se recompunha, abrindo-se a novas gerações – obviamente sem superar as antigas estruturas – e mantendo-se a hegemonia do partido civilista.

A paisagem urbana também passou por grandes transformações, com a formação de uma incipiente classe operária concentrada na capital Lima e seu porto Callao responsável por importantes mobilizações, como a greve geral de 1918. A classe média se expandiu, trazendo novos agentes e demandas ao quadro político e inclusive se aliando às mobilizações operárias, destacando-se a radicalidade da Reforma Universitária que, iniciada em Córdoba (Argentina) em 1918, se espalhou por todo o continente mas perdurou por mais tempo e com mais resultados no Peru.

Do comunismo incaico ao comunismo moderno

Em torno às sublevações de finais do século XIX e início do XX, se formou no Peru um

³ KLARÉN, Peter. As origens do Peru moderno, 1880-1930. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina*, vol. V: de 1870 a 1930. São Paulo/Brasília, Edusp/Imprensa Oficial do Estado/Fundação Alexandre Gusmão, 2002. p. 324.

⁴ Chefes comunitários, em geral cooptados para a estrutura de dominação colonial e oligárquica.

⁵ “Prefácio a *El Amauta Astuparia*” (1930) in: MARIÁTEGUI, J.C.

Invitación a la vida heroica/Antología. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989. pp. 426-427.

⁶ KLARÉN, Peter. op. cit., p. 354.

⁷ LEIBNER, Gerardo *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima, Fondo Editorial de la PUC Peru, 1999. p. 199.

⁸ KLARÉN, Peter. op. cit., p. 317

importante corrente “indigenista” contemporânea. Na capital e pelo interior do país, diversos intelectuais abraçaram a causa dos povos originários, escrevendo romances, lançando manifestos e revistas. Vale notar que essa tendência coincide com o movimento das vanguardas modernistas, de forma que alguns dos principais expoentes das artes no início do século XX se ocuparam dessa temática. Esse encontro é sem dúvida um fator de radicalização desses escritores.⁹ Mesmo aqueles que não podem ser qualificados exatamente de “indigenistas”, mas se dedicaram a refletir um projeto para o Peru, foram obrigados a pensar essa questão, já que ela se impôs como uma contradição fundamental em um país que se questionava sobre o passado recente e debatia como seguir em frente.

Clorinda Mattos de Turner é uma das precursoras da literatura indigenista. Seu romance *Aves sin nido* (1889) é apontado como pioneiro na denúncia humanista da exploração de que padeciam os povos originários. Por outro lado, Manuel González Prada (1848-1918) foi a maior expressão intelectual da desilusão com as classes dirigentes. De origem aristocrática, alternou fases onde eram maiores as influências positivista, romântica e socialista, até chegar ao anarquismo. Porém, o que o caracteriza não é um programa para ação, mas os ataques demolidores àquela sociedade e seus valores. Atribui à aristocracia peruana a impotência e o fracasso na guerra. Nas páginas de livros como *Horas de Lucha*, *Páginas Libres* seus ataques atingem sem eufemismos a liberais, conservadores, magistrados, aristocratas e Igreja. Esta é seu alvo predileto; o seu anticlericalismo lembra o velho anarquismo ibérico. Prada sintetiza o fracasso do Peru no fato de a maior parte da população não estar incorporada à vida nacional, denunciando o oportunismo caudilhista. “*Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal*”.¹⁰

Seu estilo e suas idéias influenciaram não apenas os anarquistas peruanos, mas toda a geração seguinte de intelectuais radicais. Mariátegui reconheceu criticamente a importância e o pioneirismo do anarquista, que era cético quanto a apelos humanitários à classe dominante, pregou a

libertação pela violência e pela auto-organização e adiantava a questão indígena como uma questão sócio-econômica:

“La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escamotear a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera una arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga”.¹¹

A *Asociación Proindígena*, de tendência liberal e assistencialista, surgiu em 1909, liderada por Dora Mayer. Sua ação está próxima daquela criticada por Prada. Pelas vias legais, buscava garantir os direitos e o bem-estar dos povos indígenas, alertando a sociedade – o que incluía a classe dominante – para sua situação. Porém, atuando em seu nome, não eram entidades próprias das comunidades. Na análise de sua fundadora, seu efeito mais positivo foi justamente auxiliar no “despertar indígena”, ou seja, instigar as comunidades a criar mecanismos próprios de reivindicação e defesa.¹²

A vanguarda modernista surge na década de 1920 pelas letras de César Vallejo (autor de *Los heraldos Negros*, *Trilce*). Em Cuzco se articula o grupo *Risorgimiento*, onde se destaca Luís E. Valcárcel (*Tempestad en los Andes*) e em Puno o Boletim Titikaka, que reuniu os irmãos Arturo Peralta (*El pez de oro*) e Alejandro Peralta (*Ande, El Kollao*) e chegou a publicar dois poemas de Mário de Andrade.¹³ Muitos desses setores mais radicalizados se integraram ao projeto da revista *Amauta* e acompanharam a fundação do Partido Socialista, em 1928, ambos projetos liderados por Mariátegui.

Nos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, seu livro mais importante e um dos poucos publicados em vida, Mariátegui desenvolve uma breve revisão crítica dos enfoques que a questão indígena recebera até então:

“Todas as teses sobre o problema indígena, que o ignoram ou dele se esquivam como problema

⁹ Cf. SCHWARTZ, Roberto, *Vanguardas latino-americanas: polémicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: Edusp/Iluminuras/ FAPESP, 1995, p. 167-169.

¹⁰ PRADA, Manuel G. “Discurso en el Politeama”. In: *Páginas libres*. <<http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>. Acesso em 12/02/2007. Mantida grafia original.

¹¹ PRADA, Manuel G. “Nuestros indios”, in: ZEA, Leopold (compilador). *Fuente de la cultura latinoamericana*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995 (reimp.). p. 43 (vol. I).

¹² MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da interpretação peruana*. São Paulo, Alfa-Omega, 1975. pp. 25-26.

¹³ SCHWARTZ, op. cit., 168.

econômico social, não passam de estéreis exercícios teóricos – e, às vezes, unicamente verbais –, condenados a um total descrédito. A boa fé de algumas não as redime. Na prática, somente serviram para ocultar ou desfigurar a realidade do problema. A crítica socialista o descobre e explica, porque busca suas causas na economia do país e não no mecanismo administrativo, jurídico ou eclesiástico, nem na dualidade ou pluralidade de raças, nem nas condições culturais ou morais. A questão indígena emerge de nossa economia. Suas raízes estão no regime de propriedade da terra. Qualquer tentativa de resolvê-la através de medidas administrativas ou policiais, através de métodos de ensino ou com obras de irrigação, constitui um trabalho superficial ou adjetivo, enquanto subsistir o método feudal dos ‘*gamonales*’”.¹⁴

Assim, seu autor se insere no debate corrente, explicitando qual seria o enfoque marxista. É a análise do regime de propriedade agrária e das relações sociais daí decorrentes que possibilita compreender a situação dos povos indígenas e elaborar um programa de sua emancipação. São inúteis as tentativas de soluções unilaterais do ponto de vista administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional ou eclesiástico, que eram apresentadas e praticadas pelos governos, pela Igreja ou por entidades civis com o intuito de amenizar o sofrimento dos povos originários. O exemplo mais dramático é a própria independência do país que, sob a liderança da elite *criolla* igualou todos juridicamente na condição de cidadãos e empreendeu a modernização do Estado, elaborando uma nova legislação que explicitava preocupação com a população indígena. No entanto, atendeu unicamente aos interesses dessa elite, mantendo a condição das massas indígenas pouco alterada e em alguns momentos até pior, pois acrescentou à antiga estrutura agrária a super-exploração capitalista, o avanço mercantil sobre as terras comunais e a reedição de impostos e tributos do período colonial. Diante desse quadro, de maneira objetiva, conclui Mariátegui: “O novo enquadramento consiste em pesquisar o problema indígena no problema da terra”.¹⁵

Por isso os três primeiros ensaios de sua obra básica, nos quais ele estuda o “Esquema da evolução econômica”, o “Problema do índio” e o “Problema da terra”, articulam-se dialeticamente.

No primeiro, Mariátegui analisa o desenvolvimento da economia do Peru, destacando os aspectos básicos dos períodos colonial e republicano. Logo na abertura do texto, observa que a conquista espanhola representou uma ruptura na história do

país. “Até a Conquista, desenvolveu-se no Peru uma economia que brotava espontânea e livremente do solo e do povo peruanos”.¹⁶ Uma economia que se desenvolvia com afluência foi destruída e substituída por um sistema de exploração e atraso: “Sobre as ruínas e os resíduos de uma economia socialista, lançaram as bases de uma economia feudal”.¹⁷

Seu trabalho recebeu muitas críticas, pelas informações imprecisas e idealizadas do Império Inca. De fato, podemos dizer que esse seria um “ponto fraco” de suas pesquisas. Hoje, este é reconhecido por muitos como um Estado aristocrático e expansionista que oprimia diversas etnias. A idéia que fazemos de socialismo dificilmente seria adequada à estrutura dessa sociedade. No entanto, para Mariátegui, o essencial não é reconstituir o funcionamento do Império Inca pelo método histórico-científico. Na sua perspectiva, inclusive na forma como entende a história, muito influenciada pelo combate ao positivismo dominante, o que importa é como os povos originários atuais interpretam e absorvem o passado inca e como os *ayllus* se organizam e se inserem na sociedade contemporânea. Isso porque seu interesse não é acadêmico e sua proposta não é o retorno a esse passado, mas o aproveitamento de elementos potenciais na construção do socialismo, seu objetivo estratégico. Daí a centralidade do conceito de “mito”, que cumpriria o papel de catalisador das mobilizações e da construção do projeto socialista.¹⁸ Para ele, está clara a impossibilidade de voltar atrás a roda da história e por diversas vezes anuncia não apenas essa impossibilidade, mas a inconveniência de abrir mão das técnicas e das ideologias modernas. Em uma extensa nota na qual defende o emprego do conceito de “comunismo incaico”, adverte enfaticamente que “O comunismo moderno é uma coisa diferente do comunismo incaico. Isto é, a primeira coisa que deve entender o estudioso que explora o Tawantisuyu. Um e outro comunismo são produto de diferentes experiências humanas. Pertencem a diferentes épocas históricas. Constituem a elaboração de civilizações dessemelhantes. A dos incas foi uma civilização agrária. A de Marx e Sorel é uma civilização industrial. Naquela, o homem submetia-se à natureza. Nesta, a natureza se submete, às vezes, ao homem. É absurdo, portanto, confrontar as formas e as instituições de um e outro comunismo. O único que podemos confrontar é a sua incorporação semelhante essencial, dentro da diferença essencial e material de tempo e espaço. E para esta confrontação é

¹⁴ MARIÁTEGUI, J.C. op. cit. (1975), p. 21.

¹⁵ Idem, p. 28.

¹⁶ Idem, p. 3.

¹⁷ Idem, p. 4.

¹⁸ Cf. SOREL, George. *Reflexões sobre a Violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

necessário um certo relativismo histórico".¹⁹

E mais à frente, respondendo à acusação de autocrático ao regime dos Incas, argumenta: "A autocracia e o comunismo são incompatíveis em nossa época; mas não o foram em sociedades primitivas. Nos dias atuais, uma nova ordem não pode renunciar a nenhum dos progressos morais da sociedade moderna. O socialismo contemporâneo – outras épocas tiveram outros tipos de socialismo, que a história designa com nomes diversos – é a antítese do liberalismo; mas nasce de suas entranhas e nutre-se da sua experiência. Não rejeita nenhuma de suas conquistas intelectuais. Escarnece e vilipendia apenas suas limitações."²⁰

Portanto, se o problema do índio é o problema da terra, mais importante do que interpretar com precisão o funcionamento interno das comunidades é compreendê-la no contexto geral da sociedade peruana. E nesse ponto se destaca em sua análise a identificação de três regimes econômicos diferentes que se sobrepõem. Na serra, os resquícios das comunidades incaicas sobrevivem sob o que ele chama de regime feudal. No litoral, o capitalismo se insere sem formar uma burguesia forte. É essa interpretação pioneira que fundamenta materialmente a defesa do socialismo e não apenas um ideal de sobrevivência das comunidades. Mariátegui aponta a inexistência de uma burguesia peruana capaz de liderar a revolução antifeudal. Por outro lado, ao analisar a realidade peruana não encontra o proletariado do qual falava Marx. Isso não o impede de defender o socialismo justamente como alternativa ao atraso colonial de seu país e à opressão histórica dos indígenas. A solução da questão agrária, a emancipação dos índios e a revolução socialista, além do próprio processo de formação da nação se unem em um só processo.

Enquanto isso, a APRA de Haya de la Torre e o comunismo oficial a partir dos anos 1930 partem de premissas opostas para chegar às mesmas conclusões. Para ambos, os resquícios feudais e a industrialização incipiente no continente colocavam a tarefa prioritária de uma revolução antifeudal, antiimperialista e democrática, dirigida pelas burguesias locais.²¹

No documento enviado à reunião de partidos comunistas do continente em 1929²², esse programa é mais bem sistematizado. Após uma breve introdução onde coloca a questão nos termos já apresentados nos *Sete ensaios*, o documento analisa o conceito de "raça", numa perspectiva que supera as teorias

racistas do século XIX. Em seguida, relaciona o aumento da exploração capitalista com os conflitos raciais. Em sua análise sobre os países andinos, relaciona de forma brilhante as reivindicações indígenas com as demandas gerais da população, já que compõem sua maioria. Suas observações levam em conta as nuances de se trabalhar com o intercruzamento entre os fatores raça e classe.

Preocupado com questões "técnicas" da possibilidade de penetração da propaganda socialista nas comunidades, Mariátegui indica a necessidade de preparar agitadores indígenas, a partir do contato com o proletariado e os sindicatos urbanos. Analisa de forma sintética a situação dos povos originários no Peru e faz alguns apontamentos sobre os demais países do continente, quando cai em algumas imprecisões. Sobre México e Guatemala, afirma que o problema foi resolvido com a incorporação à vida nacional, o que é negado pelos processos mais recentes. No Brasil, aparentemente (mal) informado pelo delegado deste país, afirma não existir questão racial em relação ao negro. Porém, ao apontar o caráter da luta dos indígenas, o autor do documento lembra do seu potencial revolucionário no México e se detém novamente sobre o caso peruano, destacando a combatividade e o número de insurreições dos povos originários nesse país. Lembra o caso de Rumimaqui e o desenvolvimento posterior dos movimentos.

Ao enumerar as propostas e tarefas sobre o tema, recusa a idéia de solução da questão indígena pela constituição de um Estado autônomo. Essa proposta, defendida pelos delegados alinhados à III Internacional com base na tese da autodeterminação dos povos, não daria na sua visão origem a um Estado socialista, mas burguês. A tarefa básica portanto seria desenvolver um movimento de reivindicações classistas, priorizando a reivindicação básica da terra, fundamentando a luta na resistência dos *ayllus* e pautando outros elementos, como liberdade de organização, supressão do *enganche*, aumento de salários, jornada de oito horas.

Contra as dificuldades da propaganda dentro das *haciendas*, deve-se confiar no aumento do tráfego, mobilizando operários do transporte. Esse intercâmbio com os sindicatos urbanos é fundamental no desenvolvimento da consciência e na garantia do sucesso de uma educação socialista. Devido à desconfiança em relação ao branco e ao mestiço, dificuldade da língua, é essencial a formação de

¹⁹ MARIÁTEGUI, J.C. op. cit. (1975), 54. Grifos meus.

²⁰ Idem, 54-55.

²¹ Cf. LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina: uma antologia de*

1909 aos dias atuais. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999. pp. 10-11.

²² "O problema das raças na América Latina" in: MARIÁTEGUI, José Carlos. Op. cit. (1982) pp. 49-75.

militantes vindos das comunidades. Para isso, destaca a importância do desenvolvimento do trabalho entre os mineiros bolivianos e peruanos, entre os quais o contingente de indígenas é significativo. E aposta no seu sucesso com palavras que parecem antecipar os processos atuais, mesmo que em termos distintos: “Uma consciência revolucionária indígena tardará talvez a formar-se, mas, quando o índio tiver feito sua a idéia socialista, ele a servirá com disciplina, tenacidade e força que poucos proletários de outros meios poderão superar”.²³

A seguir, enumera as reivindicações básicas em três pontos que buscam tocar no fundamental da situação dos trabalhadores indígenas e negros: 1) Expropriação da terra, sem indenização; 2) formação de organizações camponesas específicas (sindicatos, ligas camponesas, blocos operários), ligadas, “sem preconceitos raciais”, às organizações urbanas, com reivindicações comuns entre o proletariado e o campesinato negro e indígena e armamento para a defesa das conquistas; 3) revogação das leis que pesavam especificamente sobre os negros e os povos originários: “sistemas feudais escravistas”, recrutamento militar, o tributo *conscripción vial*.

Por fim, defende o potencial socialista das comunidades, assim como das grandes empresas agrícolas, delimitando de que forma esse potencial é visto.

“Mas isto, do mesmo modo que o estímulo que se presta ao livre ressurgimento do povo indígena, à manifestação criadora de suas forças e espírito nativos, não significa em absoluto uma romântica e anti-histórica tendência de reconstrução ou ressurreição do socialismo incaico, que correspondeu a condições históricas completamente superadas e do qual somente restam, como fator aproveitável dentro de uma técnica de produção perfeitamente científica, os hábitos de cooperação e socialismo dos camponeses indígenas. O socialismo pressupõe a técnica, a ciência, a etapa capitalista; e não pode admitir o menor retrocesso na aquisição das conquistas da civilização moderna, senão, pelo contrário, a máxima e metódica aceleração da incorporação destas conquistas à vida nacional...”²⁴

Desta forma, me parecem equivocadas as comparações com o populismo russo. Nos *Sete ensaios*, são feitas menções ao histórico russo, o que

mostra algum conhecimento sobre o tema. Ao referir-se ao indigenismo literário, compara-o ao “mujikismo” pré-revolucionário russo.²⁵ No típico em que examina a comunidade durante o período colonial, compara a *mir* russa ao *ayllu* andino, não para elogiar sua imutabilidade, mas para observar a forma como o regime senhorial, a que ele chama feudalismo, descaracteriza-os, tornando funcionais à exploração dos camponeses e como o latifúndio avança vorazmente sobre a propriedade comum.²⁶ Ao analisar a relação entre a comunidade e o latifúndio no período republicano, novamente compara com a realidade russa, para defender a improdutividade da grande propriedade.²⁷

Nenhuma dessas referências cita os populistas russos como possíveis interlocutores para a questão agrária. Há apenas a afirmação de que o desenvolvimento do *ayllu* na economia peruana tem semelhanças com a *mir* no contexto russo. Por outro lado Marx e Engels, que jamais poderiam ser confundidos com os populistas, deixaram sobre a Rússia afirmações muito semelhantes às que Mariátegui fez sobre o Peru. No Prefácio à edição de 1882 nesse país do Manifesto Comunista, observam que:

“O *Manifesto Comunista* propôs-se como tarefa proclamar a desapareição próxima e inevitável da moderna propriedade burguesa. Mas na Rússia, ao lado do florescimento febril da velhacaria capitalista e da propriedade territorial burguesa em vias de formação, mais da metade da terra é propriedade comum dos camponeses. Cabe, pois, a pergunta: poderia a comunidade rural russa – forma por certo já muito desnaturada da primitiva propriedade comum da terra – passar diretamente à forma superior da propriedade coletiva, à forma comunista ou pelo contrário, deverá primeiramente passar pelo mesmo processo de dissolução que constitui o desenvolvimento histórico do Ocidente?

A única resposta que hoje se pode dar a esta pergunta é a seguinte: se a revolução russa dá o sinal para uma revolução proletária no Ocidente, de modo que ambas se complementem, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista”.²⁸

Marx, em sua célebre correspondência com Vera Zasulich já apontara nos anos anteriores a potencialidade da *mir* para um desenvolvimento

²³ Idem, p. 74.

²⁴ Idem, p. 78.

²⁵ MARIÁTEGUI, J.C. op. cit. (1975), p. 31.

²⁶ Idem, p. 44.

²⁷ Idem, p. 60.

²⁸ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Manifesto do partido comunista*. Rio de Janeiro: Vitória, 1960. p. 15.

direto do socialismo, enquanto Engels seguiria debatendo o seu papel no processo russo, mesmo mantendo suas diferenças com populistas e anarquistas.

Portanto, entendo que Mariátegui conseguiu de forma coerente e original aplicar o método marxista para propor uma alternativa socialista para Peru. Isso, apesar de algumas imprecisões conceituais como o emprego do termo “feudal” para essa estrutura ou as poucas informações sobre o passado incaico. Ao analisar as estruturas e o processo histórico de seu país, tornou a teoria um instrumento útil para a interpretação e ação revolucionárias e não seguiu a tendência dominante de tentar adaptar a realidade a uma teoria universal acabada. Com isso, sua obra se destaca na trajetória do pensamento social de Nossa América.

Considerações finais: apontamentos sobre um possível diálogo

Se o século XX começou com a marca de Astuparia e Rumimaqui, no atual vemos um verdadeiro “redespertar indígena”, em que assumiram definitivamente um papel protagonista nas lutas emancipatórias de Abya Yala²⁹ os descendentes dos seus primeiros habitantes. Dos levantes no Equador na década de 1990, às “comemorações” dos 500 anos de invasão européia em diversos países, da insurreição zapatista de 1994, ao complexo processo boliviano, a temática indígena se impôs novamente como uma questão fundamental a se levar em conta para qualquer tentativa de solucionar as graves contradições do continente. São milhares de quechas, ayamaras, tzeltales, zapotecas, tojolobales, lancadones, mapuches, guaranis, kunas, mayas e inúmeras etnias ou nacionalidades que em todo o continente se organizaram em congressos, confederações, entidades campesinas, partidos, para exigir a reparação da enorme dívida histórica e lutar pela construção de novas relações sociais.

Nesse quadro, Mariátegui merece ser revisitado, já que suas palavras parecem ecoar em diversos processos que hoje movem o continente. Seu projeto foi interrompido prematuramente, quando a morte coincidiu com o advento das imposições e imposturas stalinistas. Porém, a versatilidade de sua obra, assim como o caráter aberto e de disposição ao diálogo das experiências atuais parecem fornecer canais propícios para o pretendido encontro. Este pode ter pontos de tensões, mas por isso mesmo será certamente rico e

produtivo, num momento em que os diferentes movimentos indígenas começam a avançar por caminhos diversos, que vão da condução da máquina estatal (Bolívia) ao protagonismo no debate sobre um novo projeto nacional, por fora dos aparatos oficiais (México); passando por experiências frustradas de poder e iniciativas de reorganização (Equador). Tudo isso deixa o futuro indefinido para além da certeza de que eles vieram pra ficar, o que mais uma vez ressalta a importância de buscar ferramentas explicativas.

Se Mariátegui colocava no centro da problemática indígena a questão da terra, hoje esse ainda é um ponto nevrálgico do conflito, como atestam as inúmeras organizações camponesas compostas majoritariamente por indígenas. Mas estes ampliam o conceito de luta pela terra, colocando na pauta a defesa do território, a mãe terra – Pachamama – que provém o sustento coletivo e é elemento-chave da identidade cultural. Nessa perspectiva, não está só a preocupação com a terra como fonte de sustento, mas com o território como parte da vida comunal e portanto a defesa intransigente dos recursos naturais.

Enquanto o marxista apontava a insuficiência da nação peruana, os movimentos atuais denunciam as fraturas de quase 200 anos de exclusão dos “projetos de nação” e se afirmam sem pedir licença na disputa de projeto de Estados que foram constituídos e sustentados historicamente pela dinâmica colonialista. No México, os zapatistas ecoaram a demanda por “autonomia”, que hoje a constroem sem esperar a autorização dos poderes constituídos. No Equador, desenvolveram o conceito de “plurinacionalidade” no centro de sua proposta de refundação do Estado. Em ambos os casos, se subverte o conceito liberal de nação.

Outro tema recorrente na análise mariateguiana é a força do gamonalismo, representante do “sistema feudal”, ainda que numa realidade em que diferentes sistemas se sobrepunham. Apesar das inúmeras transformações no mundo rural andino, a leitura da fusão de arcaico e moderno, recorrente nas interpretações sobre países periféricos, preserva ainda atualidade, se refletindo ao longo do século XX no avanço da modernização conservadora e nos debates atuais sobre o colonialismo interno, denunciado pelos movimentos indígenas e a colonialidade.³⁰

Por último, há o conceito de “mito”, que já me referi e que deixo aqui apenas como interrogação sobre sua aplicabilidade às propostas atuais. Até que ponto esse conceito não faz sentido quando os

²⁹ Denominação dada pelo povo kuna (Panamá) ao continente, adotada pelos movimentos indígenas atuais. Significa “Terra Madura”.

³⁰ Nos últimos anos, pesquisadores de diferentes países como Pablo González Casanova, Anibal Quijano, Enrique Dussel e Edgardo Lander trouxeram ricas contribuições sobre o tema.

zapatistas afirmam terem se levantado em nome de 500 anos de luta ou as rebeliões evocam a figura de Tupac Katari na Bolívia e Tupac Amaru no Peru?

Esses exemplos são apenas referências breves a possibilidades de um diálogo contemporâneo com a obra de José Carlos Mariátegui. Eles mostram que, de maneira crítica e sem buscar um modelo fechado, é possível encontrar diversos pontos vigentes para auxiliar a compreensão dos processos deste continente que continuam a instigar e desafiar seus intérpretes. E na questão indígena, suas reflexões se apresentam de forma mais rica e original. Os movimentos recentes têm o mérito inovador de produzir um discurso reflexivo próprio e em grande medida prescindindo da academia e de intelectuais “de fora” para criar uma interpretação sofisticada do seu próprio significado, seus conceitos e demandas. No entanto, e talvez justamente por isso, é possível buscar chaves interpretativas que, de outros ângulos, dialoguem criticamente com as teorias produzidas nesses e por esses movimentos. Não com o sentido de se sobrepor a elas, corrigi-las ou desqualificá-las, mas testando suas possibilidades, buscando inseri-las em um ponto de vista totalizante, ampliando suas possibilidades de aplicação. E nesse esforço, a contribuição de um socialista peruano do século passado parece ser muito produtiva.