

José Carlos Mariátegui: Marx e América Indígena

Jean Tible¹

Resumo: Este artigo intenta discutir a contribuição de José Carlos Mariátegui ao pensamento político e social, no contexto de um encontro entre Marx e a América Indígena. Discute-se, assim, a singularidade de Mariátegui, suas fontes, alguns limites e sugere-se o que seria pensá-lo hoje, isto é em contato com certas lutas e elaborações ameríndias e suas mediações antropológicas.

Palavras-chave: *José Carlos Mariátegui. Karl Marx. América Indígena. Antropologia. Eduardo Viveiros de Castro. Movimentos indígenas. Socialismo.*

Abstract: This article intends to discuss the contribution of José Carlos Mariátegui to the political and social thought, in the context of an encounter between Marx and Indigenous America. It discusses the singularity of Mariátegui, his sources, some limits and suggests what would be to think about him today, in contact with some Amerindian struggles and elaborations and its anthropological mediations.

Keywords: *José Carlos Mariátegui. Karl Marx. Indigenous America. Anthropology. Eduardo Viveiros de Castro. Indigenous Movements. Socialism.*

Para Michael Löwy

¹ Doutorando em sociologia (IFCH/Unicamp) e membro do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais na Arena Transnacional (NUPRI/USP)

O pensamento de José Carlos Mariátegui constitui referência obrigatória para pensar Marx nas Américas – Indígena e Latina. Trata-se do “mais importante e *inventivo* dos marxistas latino-americanos” além de ser “também um pensador cuja obra, por sua força e originalidade, tem um significado universal” (LÖWY, 2005, p.7).

Propõe-se, nesse artigo, pensar sua obra no contexto de um encontro entre Marx e a América Indígena. Esta se situa aquém da América Latina – por ser uma visão desta – e além, pois a antecede no tempo e a extrapola no espaço (PERRONE-MOISÉS, 2006). Ou seja, trabalha-se aqui a obra de Mariátegui no sentido em que ele faz dialogar Marx com o fundo cultural comum pan-americano.

Mariátegui propôs a idéia de um socialismo indo-americano e o fez em interlocução com lutas e pensamentos indígenas e indigenistas de sua época. O presente artigo intenta pensar isso com auxílio de certa antropologia e inspiração numa série de lutas em curso nas Américas.

Busca-se, assim, analisar a rica contribuição mariateguiana ao pensamento social e político estudando, num primeiro momento, sua singularidade, num segundo momento, suas fontes, em seguida, certos limites, para, por fim, intentar pensá-lo em diálogo com as práticas, memórias e lutas indígenas (com mediação etnológica).

Singularidade do pensamento de José Carlos Mariátegui

Mariátegui ocupa uma posição singular no âmbito do marxismo latino-americano. Sua originalidade se situa na questão indígena e sua principal obra, *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, busca combinar os instrumentos analíticos de Marx com as influências endógenas indo-americanas.

Se o pecado original do Peru foi o de nascer contra os índios, o projeto socialista não podia ignorar a realidade de um país agrário, onde o índio era o agricultor tradicional e representava três quartos da população; “o índio é o alicerce da nossa nacionalidade em formação. (...) Sem o índio, não há peruanidade possível” (MARIATEGUI, 2005, p. 87).

Este defendia não ignorar nem a realidade nacional nem a mundial, ao colocar que “o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista primitiva que a história registra é a inca” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 120), traçando, assim, uma “*estratégia política* que situava nas comunidades indígenas o ponto de partida para uma via socialista própria aos países indo-americanos” (LÖWY, 2005, p. 22).

Tal perspectiva inspira-se no comunismo agrário inca, onde a propriedade e usufrutos da terra eram coletivos, alicerçados no espírito coletivista indígena e em suas tradições comunitárias. O *ayllu* – a comunidade – sobreviveu mesmo à economia colonial e ao *gamonalismo*. Tal regime de propriedade sendo um dos maiores entraves para o desenvolvimento do Peru, a solução estaria nos *ayllu*, tendo em vista que durante o Império dos incas, havia bem-estar material e uma “formidável máquina de produção” (MARIÁTEGUI, 2008, p. 34).

Isto se relaciona com sua posição no seio do debate marxista latino-americano. Segundo Löwy (2003), o marxismo latino-americano foi tentado por duas vias opostas.

De um lado, o excepcionalismo indo-americano, representado pela APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana) de Haya de la Torre. Esta defendia a existência de um espaço-tempo indo-americano distinto do europeu. Sendo assim, o marxismo não teria validade nesta região, levando à necessidade de outra doutrina e afirmando, antes de tudo, uma postura antiimperialista.

De outro lado, o eurocentrismo – mais poderoso e devastador – e sua aplicação mecânica do marxismo e busca de equivalentes latino-americanos aos conceitos europeus, que defendia os operários urbanos como sujeitos únicos da revolução e ignorava tanto os camponeses quanto os índios.

Mariátegui trabalha a questão indígena como chave desse debate. Este “liberta-se do eurocentrismo que desdenha o índio porque não é branco. E liberta-se do nativismo que acusa o europeu (ou o estrangeiro) porque não é índio (ou nacional)” (BOSI, 1990, p. 59). Curiosamente, Mariátegui foi acusado de “europeizante” pelos apristas e de

“populismo nacional” por determinados autores soviéticos (LÖWY, 2003, p. 18).

Nem um, nem outro. O pensador peruano “mariateguiza” Marx, ao efetuar, concomitantemente, uma espécie de “descentralização” do marxismo, superando não o método marxista, mas a perspectiva européia. Aposta, ainda, nos camponeses indígenas e no indianismo revolucionário² (PERICÁS, 2005, p. 26).

Esta perspectiva o faz rejeitar o “respeito supersticioso pela idéia do Progresso” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 51), recusando a “ideologia do progresso e da IMAGEM linear e eurocêntrica da história universal” compartilhada por alguns marxistas (LÖWY, 2005, p. 23). Propõe, assim, uma dialética revolucionária entre presente, passado e futuro, pois também nega as ilusões ingênuas e passadistas de certo indigenismo.

Um belo exemplo de “*marxismo em construção*” (BOSI, 1990, p. 53) encontra-se, por fim, na idéia do socialismo como criação original, ligando-se às vanguardas artísticas que tanto apreciava – “não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 120).

Fontes de Mariátegui

Para melhor apreender a contribuição mariateguiana, pensada nos termos de um encontro entre Marx e a América Indígena, deve-se estudar suas fontes e influências, pois este é um ponto olvidado ou, pelo menos, pouco aprofundado dentre seus comentadores. Suas influências européias, marxistas e não-marxistas, são em geral desenvolvidas (QUIJANO, 1982; BOSI, 1990; LÖWY, 2005; MONTROYA, 2008), mas as

² A força da interpretação de Mariátegui é atestada pelo relato de Álvaro García Linera, vice-presidente da Bolívia e um dos ideólogos do governo Evo Morales, quando diz que um dos debates político-teóricos, muitas décadas após Mariátegui, mais duros que estes tiveram que enfrentar foi contra certo marxismo que negava a existência dos índios (eram somente camponeses) e o potencial de sua organização comunal, levando a um “bloqueio cognitivo e uma impossibilidade epistemológica sobre duas realidades que serão o ponto de partida de outro projeto de emancipação” (LINERA, 2007).

fontes peruanas são somente – quando o são – citadas, com exceção do debate com Haya de la Torre (QUIJANO, 1982; LÖWY, 2005; PERICÁS, 2005).

Para Löwy (LÖWY, 2003, p. 18), Mariátegui promove uma “fusão entre os aspectos mais avançados da cultura européia e as tradições milenares da comunidade indígena”. No entanto, esta fusão necessitou de uma mediação, pois este nem falava línguas indígenas nem pôde visitar comunidades.

É justamente a investigação que efetua Gerardo Leibner acerca das fontes do pensador peruano. O autor propõe compreender os elementos da realidade peruana que o marcaram e o levaram a trabalhar determinadas concepções européias. Apresenta e analisa, dessa forma, as fontes na produção das teses mariateguianas – de um lado, os camponeses indígenas e militantes indigenistas; de outro lado, os revolucionários e suas ideologias de origem européia.

Um aspecto fundamental no desenvolvimento das idéias de Mariátegui encontra-se nas diversas revoltas e no início de uma organização indígena em âmbito nacional. Foram essas lutas que colocaram a questão indígena na pauta política, social, cultural e econômica do Peru. Ocorrem inúmeras sublevações indígenas, desde a primeira grande conhecida – de Tupac Amaru – ocorrida no fim do século 18 até as lembradas como de Juan Bustamante e de Rumi Maqui, no fim do século 19. Estas prosseguiram nas primeiras décadas do passado, tendo um forte impacto no imaginário das classes dominantes, que se formulou no temor de uma “guerra das raças”. Tais enfrentamentos violentos deram, também, origem aos discursos indigenistas. O início do século passado marcou, igualmente, a realização de congressos indígenas nacionais. Neste contexto, “algo muito profundo se movia e Mariátegui foi um dos poucos intelectuais liminhos a percebê-lo” (LEIBNER, 1999, p. 182).

Outro ponto importante na criação do conceito de socialismo indígena situa-se no debate político-intelectual da época. Leibner narra os primeiros passos de Mariátegui ao regressar da Europa, em 1923, num processo que o leva à maturidade de 1928-29. Ao voltar, o pensador

peruano considerava ainda o proletário industrial urbano como o único sujeito revolucionário. Trava-se a partir desse momento de uma progressiva descoberta dos indígenas como possível sujeito revolucionário. Mariátegui foi se peruanizando, em contato com pensamento indigenista e certas práticas indígenas, no contexto do desenvolvimento das idéias e lutas sociais dessa época.

Os anarquistas são os primeiros a efetuarem uma “peruanização” de uma ideologia revolucionária européia, simbolizada por Manuel González Prada, fundador do radicalismo político peruano (LEIBNER, 1994). González Prada foi, segundo Mariátegui, “um instante – o primeiro momento lúcido – da consciência do Peru” (MARIÁTEGUI, 2008, p. 243). O surgimento da questão indígena levou os anarquistas a uma reavaliação de suas posições eurocêntricas. Isso não foi o resultado de seus debates, mas do contato com a realidade andina e suas convulsões sociais. Os índios deixam de ser objeto de exploração, análise ou instruções e passam a ser enfim vistos como sujeitos, rebeldes contra a exploração e portadores da herança de um passado incaico comunista.

Esse anarquismo em curso de “andinização” e a criação do Comitê Pró-Direito Indígena Tawatinsuyo são algumas das fontes inspiradoras de Mariátegui. De acordo com Leibner, a convergência efetuada por Mariátegui “entre marxismo e indigenismo, e o espírito indigenista dos ‘Sete ensaios’, podem ser considerados como um prolongamento, mais elaborado, brilhante e com maior solidez teórica, da virada conceitual iniciada pelos anarquistas” (LEIBNER, 1994)³.

³ Outra contribuição marcante da época para o interesse de Mariátegui pela questão indígena e para o desenvolvimento de suas teses situa-se na Associação Pró-Indígena (1909-1916) e na trajetória de Pedro Zulen. Esta associação tinha por ímpeto inicial aplicar as leis existentes. No entanto, “estas concepções liberais clássicas, aparentemente moderadas, conduziam, se eram levadas até o fim de suas conseqüências, a um choque frontal com a modernização capitalista subordinada que estava vivendo o Peru” (Liebner, 1997). Num processo de radicalização, Zulen passou a defender não somente uma democracia política, mas também social, a lutar contra o latifúndio e, sobretudo, a perceber os indígenas como sujeitos, chegando a defender seu direito a insurreição.

Houve, desse modo, uma progressiva tomada de consciência de que os índios poderiam ser sujeitos revolucionários. É no seu prólogo ao livro de Luis Valcárcel, *Tempestade en los Andes*, onde pela primeira vez o formula claramente. Estamos em 1927. Esse texto explicita sua busca por uma síntese entre o espírito radical do indigenismo de Valcárcel e sua crítica marxista.

Em suma, segundo Leibner, a idéia de um socialismo indo-americano já havia sido elaborada por diversos setores *criollos*-mestiços. Mariátegui não a inventou, mas sua contribuição-chave situa-se na formulação de acordo com uma teoria de origem européia e ao propô-la como eixo de uma intervenção político-cultural. Assim, “a origem de sua criação marxista tão original (...) se radica em suas fontes de inspiração peruanas não menos que nas versões heterodoxas do marxismo que adotou na Europa” (LEIBNER, 1997). Criação cujos alguns limites analisam-se em seguida.

Alguns limites de Mariátegui

O limite central de Mariátegui situa-se no seu “insuficiente e mediado conhecimento dos Andes e da agricultura” (LEIBNER, 1999, p. 48). Dessa forma, o pensador peruano acompanhou uma série de confusões conceituais dos indigenistas dos anos 20 e sua “visão *criollo*-mestiça dos índios” (LEIBNER, 1999, p. 99). Limitado a encontros com ativistas indígenas em Lima, questões de ordem de “tradução intercultural” (*id.*) prejudicaram suas análises.

Primeiro, há uma certa idealização no que toca à organização política e social inca. Mariátegui parte de uma imagem desta (entendida como comunista) compartilhada também por anarco-sindicalistas e indigenistas. Frente às acusações de autoritarismo, Mariátegui defende o modo de vida incaico, pois este “não pode ser negado nem diminuído por ter se desenvolvido sob o regime autocrático dos incas – se designa por isso mesmo como comunismo agrário” (MARIÁTEGUI, 2008, p. 71). Agrário, já que Mariátegui diferencia a civilização agrária dos incas do futuro comunismo industrial ligado a Marx. Diz, ainda, que “o re-

gime incaico certamente foi teocrático e despótico. Mas esse é um traço comum a todos os regimes da antiguidade” (Mariátegui, 2008, p. 92).

Mariátegui parece, assim, ignorar a existência de sociedades contra o Estado. Segundo o antropólogo Pierre Clastres, estas expressam uma recusa ativa do Estado e não na sua suposta ausência ou baixo nível de desenvolvimento. Não se trata de sociedades sem Estado, mas contra o Estado. Para este, a região encontrava-se dividida entre de um lado, as sociedades andinas “submetidas ao poder imperial da eficiente máquina de Estado inca, de outro, as tribos que povoavam o resto do continente, índios da floresta, da savana e do pampa, ‘gente sem fé, sem lei, sem rei’, como diziam os cronistas do século XVI” (CLASTRES, 2004, p. 98). Ademais, de acordo com Clastres, os incas mesmo viam as demais populações como selvagens e possuíam sociedades hierarquizadas (de classes, com uma aristocracia e uma massa de povos e etnias integradas ao Império), com um eixo vertical do poder político. Também, a exploração da terra dividia-se em três dimensões, não somente os *ayllu*, mas também partes para o Estado e o Sol.

Além disso, alguns trechos da obra de Mariátegui indicam dificuldades em apreender os mundos e as lutas indígenas⁴. Fala, por exemplo, de “depois quatro séculos de torpor” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 103), quando, como visto acima, ocorreram ininterruptas revoltas. Subestima as culturas indígenas, ao dizer que “o Evangelho, como verdade ou concepção religiosa, valia certamente mais do que a mitologia indígena” (*idem*, 2005, p. 116) e que “a religião do *Tawatinsuyo* (...) não estava feita de abstrações complicadas, e sim de alegorias simples” (*ibidem*, 2008, p. 166).

Ademais, mostra uma visão a-histórica dos índios e liga-os à natureza – vista ainda como quase invariável. Isso se manifesta em algumas passagens, como “[os] jesuítas (...) aproveitaram e exploraram a tendência natural dos indígenas para o comunismo” (Mariátegui 2008,

⁴ Nota-se, de passagem, as inaceitáveis palavras com as quais Mariátegui refere-se aos negros, quando afirma que o “atraso de uma população na qual o curandeirismo e todas as suas manifestações conservam um profundo enraizamento. (...) A contribuição do negro, vindo como escravo, quase como mercadoria, aparece ainda mais nula e negativa (...), influência crua e vivente de sua barbárie” (2008: 322-23).

p. 35), “o Estado jurídico organizado pelos incas reproduziu, sem dúvida, o Estado natural preexistente” (*idem*, 2008, p. 93), ou, por fim, “o material biológico do *Tawatinsuyo* revela-se, depois de quatro séculos, indestrutível e, em parte, imutável” (*ibidem*, 2008, p. 318).

Justamente a noção de natureza é um dos conceitos mais problematizados – a partir das práticas e concepções ameríndias – pela antropologia abordada abaixo. Em vez da distinção rígida entre natureza e cultura – que se desdobra freqüentemente na separação entre bárbaros e civilizados, nós e eles – tais abordagens privilegiam o conceito de naturezas-culturas. Desse modo, “a relação entre os coletivos indígenas e o ambiente amazônico não é de uma adaptação passiva dos primeiros ao segundo (que contrastaria com a destruição ativa levada a cabo pela máquina produtivista ocidental)”. Trata-se, ao contrário, de “uma história comum, onde humanos e não-humanos evoluíram juntos. (...) Isso que chamamos de ‘natureza’ é parte e resultado de uma longa história cultural e de uma aplicada atividade humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Leibner acredita que a questão da tradução dos mundos indígenas e de origem européia representa grande dificuldade, pois a cosmovisão dos índios que estavam em contato com os revolucionários – os mensageiros das comunidades camponesas do Sul do Peru – em geral manteve-se intacta sob uma leve casca retórica revolucionária, sendo que, assim, “o destino do marxismo não era muito diferente do que teve o cristianismo séculos antes” (LEIBNER, 1999, p. 218). Os conceitos revolucionários foram adotados, mas perderam seu significado original, sendo reformulados segundo o mundo cognitivo andino. Dito de outra forma, os índios se transformaram com os conceitos de origem européia (ainda que ao seu modo), enquanto os revolucionários não tanto, pois não tinham consciência da “brecha cultural e cognitiva” (*idem*, 1999, p. 231).

Após a análise da inserção de Mariátegui no contexto político-intelectual de sua época, propõe-se iniciar um diálogo com as lutas e elaborações ameríndias, mediadas por certa antropologia.

Marx, Mariátegui, lutas ameríndias

Mariátegui enfatiza o elo entre a teoria e as lutas, ao dizer que “combato, logo existo” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 54) e que “marxismo é luta” (*idem*, 2005, p. 180). De acordo com Löwy (2002), Marx busca trabalhar a partir dos sentidos imanentes das lutas. Como visto acima, são as lutas indígenas que colocam em pauta suas aspirações e dignidade – o que diversos movimentos políticos e sociais efetuam nesse momento.

Marx mesmo manifestou forte interesse pela antropologia, documentado em seus cadernos etnológicos com anotações dos trabalhos de quatro pesquisadores (KRADER, 1974)⁵. É a partir de parte desse material (do fim da vida de Marx) que Engels escreve *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1974). Em Marx – mas igualmente em Engels, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin e Mariátegui – existe uma inspiração nos indígenas para pensar e buscar concretizar a utopia comunista.

Também, os processos de globalização levam as relações sociais capitalistas à “penetrar todos os espaços do planeta e a interferir ou a poder interferir no modo de vida de todos, inclusive das populações mais isoladas e refratárias, como os povos indígenas” (SANTOS, 2003, p. 10). Ninguém mais está fora e inclusive os chamados conhecimentos tradicionais alcançam hoje cotações consideráveis nos mercados futuros do capitalismo – vide a coleta/roubo de sangue dos ianomâmis para pesquisa biotecnológica.

Isto indica a pertinência de pensar a obra de Mariátegui no contexto de um encontro entre Marx e a América Indígena. E como fez o pensador peruano tem-se que passar por alguma mediação. Uma fragilidade inegável, como visto acima, das elaborações deste situa-se na “carência de contato direto com as comunidades e de uma dimensão

⁵ Ademais, existe um elo entre outros clássicos da antropologia e Marx. De um lado, Claude Lévi-Strauss e suas origens marxistas (LÉVI-STRAUSS & ERIBON, 2005); de outro lado, Marcel Mauss e seu *Ensaio sobre o Dom* que pretendia ser uma contribuição à teoria socialista (GRAEBER & LANNA, 2005).

antropológica” (LEIBNER, 1999, p. 125). Os seus próprios limites nos levam a um esboço de empreendimento similar – um diálogo, no espírito de Marx, com práticas e elaborações indígenas, ajudado por certa etnologia.

Aníbal Quijano, pensador marxista e um dos principais divulgadores de Mariátegui, defende que “a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” (QUIJANO, 2005b, p. 246). Existe, assim, uma “armadilha epistêmica do eurocentrismo que há quinhentos anos deixa na sombra o grande agravo da colonialidade do poder” (*idem*, 2005a, p. 16).

Se, como colocado por Quijano, o desafio é descolonizar o pensamento, deve-se dialogar com os sujeitos históricos que fazem isso há bem mais de quinhentos anos. Por isso a proposta de confrontar a *démarche* de Mariátegui (Marx e América Indígena) com certa antropologia – simétrica.

A antropologia tem sua história como disciplina marcada por três fortes polaridades: primitivo e civilizado, indivíduo e sociedade, natureza e cultura. Estas formas do Grande Divisor foram instrumentos para a conquista (oposição pagão- cristão), exploração (selvagem-civilizado) e administração (tradicional-moderno).

A antropologia simétrica argumenta que estas oposições conceituais cada vez tornam-se menos pertinentes e propõe uma linguagem alternativa como, dentre outros, o conceito de simetria (frente à distinção nós/eles). Ao levar a sério as sociedades ditas primitivas, estas revelam não nosso passado nem a natureza humana, mas outras formas de viver juntos e de relações sociais, “ajudando a problematizar nosso presente e – quem sabe – a imaginar nosso futuro” (REDE ABAETÉ, s/d).

Trata-se de uma antropologia que busca o que colocou Florestan Fernandes, ao perguntar se:

(...) a hipótese [de Gilberto Freyre] de que os fatores dinâmicos do processo de colonização e, por conseqüência, do de destribalização, se inscreviam

na órbita de influência e de ação dos brancos, seria a única etnograficamente relevante? Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir das instituições e organizações sociais indígenas? (apud VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 114).

Esta antropologia intenta trabalhar a partir das perspectivas ameríndias. Neste contexto, Lévi-Strauss efetua, em *Mitológicas*, a “primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos – em suas próprias relações” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 147). Seu propósito é o de “saber como os outros ‘representam’ os seus outros” (*idem*, p. 155). Ou seja, uma antropologia que reconheça que “suas teorias sempre exprimiram um compromisso, em contínua renegociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda antropologia bem feita será sempre uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um *mundo comum*” (*ibidem*, p. 156).

Abre-se, assim, um elo imprevisto entre Marx, Mariátegui e estas elaborações, pois esta antropologia “guia-se por um valor-chave: trabalhar para criar as condições para a autodeterminação conceitual, digo ontológica, dos povos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), sendo, assim, uma ciência política no seu pleno sentido. Destarte, o objetivo passa a ser buscar levar a sério o pensamento nativo, o que significa, antes de tudo, não o neutralizar, tentando pensar “como a questão se coloca para os índios? (...) A noção de ponto de vista que depende de nosso ponto de vista, (...) mas qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

A antropologia simétrica rompe com a concepção de que cada cultura manifesta “uma solução específica de um problema genérico – ou como preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular”. Retomando a problematização de Leibner acima acerca da comunicabilidade dos diversos mundos, esta perspectiva “suspeita que os problemas eles mesmos são radicalmente diversos. (...) O que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117).

Conclusão

Qual o sentido de propor tal diálogo? Se um dos desafios atuais do marxismo na América Latina é o de problematizar o eurocentrismo, como Mariátegui mesmo o intentou (QUIJANO, 1982), deve-se trabalhar, também, a partir das resistências ameríndias, assim como de suas elaborações teóricas. Defende-se, então, que “mariateguizar” Marx pode significar pensá-lo no contexto de uma América Indígena com ajuda de certa antropologia. Se as Américas Latina e Indígena constituem a “vanguarda” das lutas mundiais, porque não intentar estudar o que isso nos diz do ponto de vista teórico marxista? Entretanto, para o marxismo afetar-se e elaborar a riqueza de tais lutas – “práticas” e “conceituais” –, deve dialogar para valer, o que implica um encontro aberto, inclusive com os mitos ameríndios. Estes

(...) desenvolvem sempre a idéia do jogo da diferença, exploram diversas modalidades de afastamento e geram novas diferenças a cada estágio da narrativa. Os mitos ameríndios de gêmeos fazem da diferença, e da multiplicação de diferenças, o eixo de sua reflexão. Não é dialética, pois não há síntese, mas alternância constante, movimento recíproco em que o afastamento diferencial, longe de ser anulado, é intensificado, multiplicado, repostado. A ideologia bipartite dos ameríndios afirma a diferença como essencial e fundante, mola do universo e força geradora, sob todas suas formas. E correlativamente afirma que a identidade é estéril, que um mundo sem diferenças seria um mundo inerte, morto (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 255-256).

Dito de outro modo, trata-se de outra forma de ver e estar no/s mundo/s – da diferença como potencial gerador. Assim, o mais produtivo não seria buscar uma síntese (o que Mariátegui procurou) entre as perspectivas citadas, já que seria empobrecedora, mas intentar fazê-las dialogar, em suas semelhanças e diferenças, em suas questões abertas e mal-resolvidas.

Neste sentido, como uma possível chave do encontro proposto por Mariátegui (Marx e América Indígena), aproximam-se dois escritos de 1928, os *Sete Ensaios* e o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade. Ambos contra a cópia e pela invenção. Encontro entre Marx e a *Weltanschauung* ameríndia – a antropofagia como visão de mundo e modo de pensar, “abertura para o alheio, o alhures e o além” (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 205). Não tanto a clássica síntese dialética marxista, mas sim Marx no contexto das lutas ameríndias. Diálogo entre mundos. Antropofagia de Marx. Nesse caso, só a antropofagia pode os unir.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Oswald. “Manifesto antropófago”. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 353-60.

BOSI, Alfredo. “A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui”. In: *Estudos avançados*. 1990, v. 4, n. 8, p. 50-61.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71. 1985. p. 129-208

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

GRAEBER, David & LANNA, Marcos. “Comunismo ou comunalismo? A política e o ‘Ensaio sobre o dom’”. In: *Revista de Antropologia*, USP, v.48, no. 2, 2005. p. 501- 523.

KRADER, Lawrence (org.). *The ethnological notebooks of Karl Marx: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. Amsterdã: Van Gorcum, 1974.

LEIBNER, Gerardo. “La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915”. In: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5 - nº 1, Enero- Junio, 1994. Disponível em: http://www.tau.ac.il/eial/V_1/leibner.htm Acesso em: 28 mar 09

_____. “Pensamiento radical peruano: González Prada,

Zulen, Mariátegui”. In: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 8 - nº 1, Enero-Junio, 1997. Disponível em http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_wrapper&Itemid=134 Acesso em: 28 mar 09

_____. *El mito del socialismo indígena: fuentes y contenidos peruanos de Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo : Cosac Naify, 2005.

LINERA, Álvaro García. "Indianismo y marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias". In: *Cadernos CLACSO*, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/br/dos.pdf> Acesso em: 12 fev 2009.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. "Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina". In: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

_____. "Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui". In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos* (seleção de Michael Löwy). Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. (seleção de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

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

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. "Prólogo à edição brasileira". In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008.

PERICÁS, Luiz Bernardo. “Introdução: José Carlos Mariátegui e o marxismo”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos* (organização de Luiz Bernardo Pericás). São Paulo: Boitempo, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Mitos ameríndios e o princípio da diferença”. In: NOVAES, Adauto (org.) *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.

QUIJANO, Anibal. *Introducción a Mariátegui*. México: Ediciones Era, 1982.

_____. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. In: *Estudos Avançados*. v. 19, n. 55. 2005a. p. 9-31.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005b.

REDE ABAETÉ de Antropologia simétrica. “*Simetria, reversibilidade e reflexividade*”. Disponível em: http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria%2C_Reversibilidade_e_Reflexividade Acesso em: 01 abr 09.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo, 34, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Etnologia brasileira". In: Sergio Miceli. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. 1 ed. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, v. , p. 109-223.

_____. "O nativo relativo". *Mana*, vol.8, no.1, 2002. p.113-148.

_____. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: *Tipiti*, 2(1), 2004. p. 3-22.

_____. "Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar". In: *Multitudes*, v. 24, 2006. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Uma-figura-de-humano-pode-estar>
Acesso em: 12 fev 2009.