

Por uma esquerda marxista decolonial: Mariátegui e a crítica da modernidade ocidental

DENI ALFARO RUBBO*

O devir de todo homem implica, hoje, relações de estreita dependência com o resto do universo. Por isso os povos coloniais devem redobrar sua vigilância e seu vigor. A aparição de um novo humanismo requer esse preço. Os lobos já não precisam encontrar ovelhas isoladas.

Frantz Fanon (2006, p.144)

A atualidade da periferia: Sul Global e marxismo local

Nas últimas décadas, as críticas aos modelos epistemológicos do saber e do poder europeus têm ocasionado novos desafios à teoria social e à práxis política contemporânea. De alguma forma, esse processo é produto de um balanço intelectual e político que começa nas décadas finais do século XX, diante de um acúmulo de derrotas históricas da esquerda tradicional, da modificação da divisão e organização do trabalho, além das crises generalizadas do capitalismo, da ecologia e da construção de conhecimento. Como assinala Daniel Bensaïd (2008, p.22), estaríamos diante de uma “transição incerta, em que o velho agoniza sem ser abolido, e o novo pena para eclodir, entre um passado não ultrapassado e a descoberta balbuciante de um novo mundo em gestação”, sob o risco de se apegar a modas teóricas de “(re)começar tudo a partir do nada”. A “orgia dos pos(t)ismos” – pós-

* Professor de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). E-mail: deni_out27@uol.com.br

-estruturalismo, pós-modernismo, pós-marxismo, pós-colonialismo etc. –, de que fala Roberto Fernández Retamar (1996), também estaria inserida nesse período de incertezas dos paradigmas teóricos modernos.

Ainda nesse contexto, há a intervenção de atores sociais que se notabilizaram na ação política e no debate público em zonas consideradas “marginais”, o que, por seu turno, fez que as ciências sociais situadas na periferia do sistema capitalista repensassem alguns pressupostos teóricos com o objetivo de esboçar diagnósticos mais condizentes acerca dos problemas sociais, culturais, políticos e econômicos que as afligem. Na América Latina, por exemplo, movimentos sociais (indígenas, camponeses e ecológicos) lograram uma centralidade no conjunto das relações sociais na última década do século XX, inclusive em espaços transnacionais duradouros (cf. Vieira, 2011; Batista, 2014; Rubbo, 2016). Somam-se à explosão intempestiva de movimentos feministas, negros, LGBTQI e de trabalhadores precários de diferentes partes do mundo, que apresentam novas formas práticas de resistência, de lutas e de solidariedade, capazes de gerar indagações epistemológicas e políticas relativas à dominação ocidental-europeia sobre outras sociedades.¹

Desde então, uma ampla gama de propostas emerge com pressupostos teórico-metodológicos distintos, como as chamadas teorias ou epistemologias do Sul, sociologia periférica, teorias pós(-)coloniais e decoloniais, que projetam suas interpretações sobre a modernidade, o legado do colonialismo e o papel das ciências sociais (cf. Braga; Cahen, 2018; Costa, 2006; Mclennan, 2003). Trata-se, evidentemente, de um movimento intelectual bastante heterogêneo, localizado em múltiplos espaços do planeta, cuja principal preocupação é compreender como o mundo colonizado é construído a partir do olhar do colonizador e como o colonizado se constrói tendo por base esse mesmo olhar (Clavaron, 2015). Ainda assim, tem realizado uma crítica profunda a partir da periferia do mundo moderno/colonial, tomando como compromisso político o ponto de vista dos despossuídos e indesejados pela sociedade moderna, os párias (cf. Varikas, 2014). Por fim, a perspectiva decolonial tem se preocupado com situações de opressão diversas, definidas a partir de relações de gênero, étnicas ou raciais. Como afirma Michael Löwy (2014, p.23), o movimento decolonial é um pensamento radical, pois refuta os princípios da civilização capitalista, moderna, industrial e ocidental.

Nossa intenção não é identificar as várias correntes das teorias acima citadas, nem o início de suas aparições. Por outro lado, não nos limitaremos a tratar suas nomenclaturas como “grifes acadêmicas” associadas a certos grupos intelectuais,

1 Como afirma Edward Saïd (2003, p.119): “Foi somente quando fizeram bastante barulho que figuras subalternas tais como as mulheres, os orientais, os negros e outros ‘nativos’ receberam atenção e, por assim dizer, foram convidados a entrar. Antes disso, eram mais ou menos ignorados, como os criados nos romances ingleses do século XIX, que estavam presentes, mas não passavam de uma peça útil do cenário”.

afinal “formulações teóricas em países tidos como periféricos ao mundo europeu e anglo-saxão foram comuns no pensamento social do século XX” (Maia, 2009, p.157). Isto é, essa demarcação sob um rótulo de “novo” faz, muitas vezes, tábula rasa dos autores(as) da periferia do capitalismo que pensaram a partir das margens e/ou dos pensadores(as) que não se contentaram ao “decalque e cópia” das fórmulas vindas de fora.

O objetivo deste ensaio é apresentar como o peruano José Carlos Mariátegui (JCM, 1894-1930) construiu uma crítica dialética da modernidade a partir da periferia do Ocidente, contribuindo para uma história intelectual marxista decolonial.² Inserido no horizonte intelectual e epistêmico de sua época, o pensador produziu um relato crítico do sistema capitalista periférico, debatendo tanto seu lado *moderno* quanto seu lado *colonial*, destrutivo e violento.

Ao recuperar nos escritos e na trajetória de Mariátegui tanto sua posição marxista como sua crítica ao eurocentrismo, nos afastamos de certos autores decoloniais antimarxistas, especialmente Walter Mignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez (cf. Aguiar, 2017, p.152-179). Não por acaso, o arsenal mariateguiano é, quando muito, secundário nos referenciais teóricos e bibliográficos de tais autores.³ Em compensação, para Enrique Dussel e Aníbal Quijano, também intelectuais decoloniais, a incorporação de Mariátegui é mais presente (cf. Rubbo, 2018, p.185-222). As diferenças geracionais, disciplinares, institucionais e de formação intelectual e política desses pensadores geraram experiências e percepções heterogêneas de assimilação da tradição marxista.

Com isso, não queremos sugerir que os debates vivenciados por Mariátegui na década de 1920 sejam idênticos aos travados pela vertente decolonial a partir da década de 1990. Menos ainda minimizar a originalidade e a pertinência da produção decolonial sob o argumento (ingênuo) de que todas as questões já estavam, na verdade, presentes em Mariátegui – e resolvidas! Sem resvalar no anacronismo, a ideia deste ensaio é trazer à baila o arsenal mariateguiano em seu contexto

2 Utilizaremos o termo “decolonial”, pois ele se refere exclusivamente à América Latina e ao empreendimento intelectual que almeja a “desconstrução” do conhecimento europeu e ocidental. A partir da década de 1990, uma rede de professores(as) universitários na América Latina e nos EUA encabeçou a ideia de um amplo corpo teórico para questionar os modelos de conhecimento importados da Europa. Batizada de Grupo Modernidade/Colonialidade em 1996, essa rede teve, desde então, audiência cada vez mais marcante em públicos acadêmicos e extra-acadêmicos no continente (Ballestrin, 2013; Escobar, 2003). Com efeito, é possível encontrar, atualmente, a “perspectiva decolonial” como agenda de pesquisa consolidada em diversas temáticas que agrupam as ciências sociais, o que revela o sucesso da teoria no mercado acadêmico para uma nova geração de estudantes de pós-graduação.

3 Hector Alimonda constata na rede de autores decoloniais “a ausência de referências não somente a Mariátegui, mas também ao conjunto de preocupações comuns à sua geração política e intelectual (incluindo naturalmente, Víctor Haya de la Torre), presentes no ideário continental da Reforma Universitária e herdeiro de uma epistemologia política que facilmente se reporta a José Martí e ao clima de ideias entre os setores políticos ‘progressistas’ da passagem do século XIX ao XX” (Alimonda, 2009, p.13-14).

específico para um diálogo crítico com a “escola” decolonial, principalmente em relação à produção local e ao referencial marxista como componentes basilares para uma teoria social subalterna, periférica e latino-americana.

Mariátegui pode ser interpretado como um “pensador decolonial”, desde que o façamos a partir de uma “esquerda marxista decolonial”, pois sua teoria antecipa uma síntese entre argumento decolonial e marxismo. De certa forma, o pensador andino é duas vezes heterodoxo: um “decolonial” atípico, pois tem como referência o marxismo, e um marxista *dissidente*, pois incorpora a crítica da modernidade europeia ocidental. Realiza, assim, uma ruptura profunda com o paradigma eurocêntrico unilinear e “etapista” do materialismo histórico.

Dissidências mariáteguianas

Mariátegui é exemplo e contraexemplo do pensamento decolonial da América Latina. Por um lado, foi intelectual de uma região periférica em situação de real desvantagem em relação aos intelectuais dos países centrais, nos termos da “geopolítica do conhecimento”, para usar um termo de Walter Mignolo (2003). É possível antever uma perspectiva cognitiva e política de crítica radical ao eurocentrismo em Mariátegui, como aponta Aníbal Quijano (1991, p.IX), embora não tenha sido desenvolvida de maneira consciente e sistemática. Por outro lado, sua crítica radical ao mundo ocidental não significa uma rejeição *in toto*. Na realidade, a perspectiva do *mundo moderno ocidental* é condição imperiosa, teórica e metodológica para que Mariátegui trace uma compreensão da particularidade de um país situado na periferia do sistema-mundo capitalista: não se trata de um olhar do exterior à modernidade “falando” a partir de um local periférico, tampouco de uma crítica oriunda de um outro lugar qualquer.

Esta última afirmação pode ser lida como uma heresia mariáteguiana em relação ao argumento decolonial, já que a atitude crítica de certos autores decoloniais contra o discurso da civilização ocidental/moderna os leva, *frequentemente*, a repudiar a modernidade ocidental *em bloco*.⁴ A rejeição de tudo que provém do Norte implica o não reconhecimento do outro e da potencialidade de articulações internacionais (Chibber, 2013). Na realidade, é impossível negar que muitos resultados da modernidade são irremediáveis, tanto no plano individual quanto no plano societário, alguns dos quais representam avanços notáveis do processo histórico e contribuições para a plena realização – que ainda está por se realizar – do gênero humano (Löwy; Sayre, 1995, p.319-320).

Mariátegui não foge à regra da geração de intelectuais à qual pertence: trata-se, por excelência, de um *pensador moderno*. Não seria mais coerente, pelo prisma decolonial “antimoderno”, seguir a sugestão de José Ignacio López Soria para o

4 Vale dizer que há uma fração pequena, mas com grande influência, de autores decoloniais e pós-coloniais que não rejeitam todas as ferramentas do pensamento ocidental, como Edward Saïd, Ranajit Guha, Enrique Dussel e Aníbal Quijano.

qual haveria a necessidade de se “despedir” do pensamento crítico da década de 1920, particularmente de JCM – “o fundador por excelência do espírito crítico de corte moderno”? (López Soria, 2007, p.20). O *adiós* a Mariátegui proposto por Soria para pensar as formas andinas “pós-modernas” pressupõe que um pensador moderno não consegue detectar aspectos negativos da modernidade, sendo apenas um simples apologeta das ciências positivistas e da celebração acrítica da modernidade. Ora, nada mais distante do que propõe Mariátegui.

Se é possível afirmar que Mariátegui tem uma “epistemologia da, e a partir da margem do sistema mundial colonial/moderno”; se é admissível asseverar que em suas ideias fervilha uma “epistemologia da diferença colonial”; se é concebível afiançar que sua obra contém um dispositivo no “espaço fronteiriço de uma trans-modernidade” – todas essas expressões formuladas por Walter Mignolo (2003) –, é porque o pensador andino desenvolveu seu projeto teórico-político por meio de uma bagagem rigorosamente moderna e marxista. Na relação entre *marxismo* e *produção local* de JCM, o primeiro não é o elo mais fraco, um simples adendo do segundo. Como afirma o intelectual cubano Roberto Fernández Retamar, “[a]lguns comentaristas de Mariátegui disseram que ele era marxista, mas que desenvolveu critérios próprios em relação aos problemas de nossa América. Na verdade, devemos dizer que ele era um marxista *porque* desenvolveu tais critérios” (Retamar, 1988, p.108, grifos do autor).

Mas, afinal, qual o marxismo de Mariátegui? A recepção de sua obra possui um número inesgotável de apropriações, que vão da “velha” esquerda peruana, protagonista, entre as décadas de 1930 e 1950, do conjunto de polêmicas e leituras condicionadas pela Terceira Internacional, pelo Partido Comunista do Peru (PCP) e pela Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), à “nova esquerda” do país, cuja práxis política atinge o ápice nas décadas de 1960 e 1970, com distintas fases de atuação e dissidências entre partidos e movimentos que a compunham.⁵ A história das ideias mariateguianas *post mortem* criou “trabalhos interpretativos que respondiam a exigências políticas circunstanciais, de caráter eventualmente celebratório e apologético” (Rubbo, 2018, p.20). Ícone dessa “nova esquerda”, da qual faz parte o grupo Sendero Luminoso, a obra de Mariátegui é, muitas vezes, descontextualizada, abrindo espaço para certa “veneração bíblica” de sua figura (cf. Flores Galindo, 1996a, p.41-42). A partir da década de 1980, aumenta o interesse de intelectuais acadêmicos sobre os escritos de JCM, tanto no que se refere à difusão e organização de suas obras completas, quanto à pesquisa sobre sua trajetória. Nesse momento, torna-se hegemônica a interpretação do componente heterodoxo de seu marxismo.

Com efeito, no longo caminho de recepção de sua obra, não foram poucas as leituras de exaltação da figura de JCM, minimizando as contradições de sua

5 Em 1973, a nova esquerda peruana contava com 53 agremiações. Para uma análise da “nova esquerda peruana”, ver Marcos Sorrilha Pinheiro (2009).

trajetória em um nome da “pureza” de seu marxismo – o que, evidentemente, é um problema. Sendo um dos responsáveis pela difusão do pensamento marxista na América Latina, Mariátegui é também herdeiro do vocabulário das Segunda e Terceira Internacionais, muitas vezes rígido e obsoleto para as ciências sociais atuais. Como sublinha Florestan Fernandes, se Mariátegui

perfilhou uma terminologia que hoje é considerada inadequada – e portanto infeliz – isso só ocorre em poucos passos, como no tratamento analítico que dá à assimilação da organização colonial ao modelo feudal e à discussão da tenacidade de resíduos feudais no Peru moderno. (Fernandes, 1975, p.XII)

Ademais, o clichê de que Mariátegui foi um homem do seu tempo não deixa de embutir os preconceitos desse mesmo tempo – que o próprio autor (e sua geração) reproduziu, como em certas passagens de teor racista em relação aos negros, como bem analisou Roland Forgues (1995, p.79-100).

Em busca de um socialismo indígena: modernidade e Ocidente às avessas

No interior da história intelectual do marxismo, há uma corrente herética de pensadores com sensibilidade romântica – certamente à qual Mariátegui pertence (Flores Galindo, 1994, p.377; Löwy, 2005) – que não se curvou diante das “seduções” da modernidade capitalista, mantendo um olhar desconfiado das ilusões do “progresso”. Como também afirma Antonio Melis (1994, p.74), o fato de Mariátegui expressar um pensamento moderno não implica nenhuma atitude acrítica em relação à modernidade. Os “saberes subalternos” de JCM permitem recolocar os dilemas local-universal, tradição-modernidade, marxismo-indigenismo, Ocidente-andino não como escolhas unilaterais, mas como elementos interdependentes. Flores Galindo sintetiza a particularidade do projeto socialista de Mariátegui a partir do Sul Global:

nenhum projeto socialista pode prescindir da história de um país. O êxito do marxismo para impulsionar revoluções exitosas tem radicado em sua capacidade de aliar-se com as tradições nacionais. Mariátegui entende assim e por isso pensou no encontro entre socialismo e indigenismo. *Desta maneira, socialismo não seria necessariamente sinônimo de ocidentalização e modernização do país.* (Flores Galindo, 1996b, p.218, grifos nossos)

O projeto de um socialismo indo-americano também se observa na trajetória de JCM enquanto intelectual e militante: sua experiência europeia, entre 1919 e 1923, produziu impacto em sua formação; sua intensa atividade jornalística o levou a protagonizar debates regionais (Luis Válcárcel), nacionais (Luiz Alberto Sanchez) e continentais (José Vasconcelos) sobre questões da nação, como raça, classe, tradição, imperialismo. Além disso, destacam-se o empreendimento editorial da

revista *Amauta* (1926-1930); a criação do boletim *Labor*, dedicado a acompanhar as lutas dos movimentos operários, indígenas e sindicais do Peru; os encontros com intelectuais e lideranças indígenas do país na *calle* Washington Izquierda, onde morava; a publicação do livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, em 1928; as polêmicas teórico-políticas com o “exotismo indo-americano” de Haya de la Torre e com o “marxismo europeísta” da Internacional Comunista (IC). Nesses eixos, observam-se também os temas da Conquista, da Independência, da Revolução Russa, do Oriente (cf. Bergel, 2011), assim como da estratégia internacionalista dos subalternos (cf. Rubbo, 2013), da modernidade como reforçadora da opressão colonial no continente, da reivindicação de formas comunitárias de organização camponesa, do socialismo articulado à questão indígena, de gênero e da educação (cf. Guardia, 2012). Esses são alguns dos elementos gerais que mostram um trabalho pioneiro de engajamento político e “descolonização epistêmica”, fornecendo rastros para uma crítica cultural marxista e decolonial.

Algumas ideias mariateguianas sobre as noções de “Ocidente”, “modernidade”, “civilização” e “Europa” devem ser discutidas a partir do repertório de agentes e da geração que o autor fez parte. Em uma das cartas endereçadas ao editor argentino Samuel Glusberg, redigida em janeiro de 1927 a respeito de seu livro *Defesa do marxismo* – que, embora tenha organizado, não chegou a publicar em vida –, o ensaísta peruano procura dissociar duas questões que eram compartilhadas por boa parte da *intelligentsia* latino-americana da década de 1920: “civilização ocidental” e capitalismo não eram sinônimos, assim como Revolução Russa e “orientalismo”. Nessas circunstâncias é que deve ser olhada sua defesa do “Ocidente”, termo que não deve ser confundido com as noções de “Ocidente” e “Oriente” construídas, a partir da Segunda Guerra Mundial, como categorias geopolíticas:

Faço ao meu modo a defesa do Ocidente: denunciando o empenho conservador de identificar civilização ocidental com capitalismo e de reduzir a Revolução Russa, engendrada pelo marxismo, isto é, pelo pensamento e pela experiência da Europa, a um fenômeno de barbárie oriental. (Mariátegui, 1994 [1927], p.331)

A defesa *sui generis* do Ocidente pressupõe também uma avaliação de que o nascimento da modernidade remete aos primórdios de 1492 na América Latina – e não a 1789, com a Revolução Francesa e o advento do iluminismo –, um impressionante parentesco com o que Enrique Dussel denominou como “mito da modernidade” em *1492 o encobrimento do outro* (1993). Em questionário promovido pela revista peruana *Variedades* em outubro de 1928, jornalistas e intelectuais eram indagados sobre o significado do descobrimento da América. Mariátegui respondeu da seguinte maneira:

O descobrimento da América é o princípio da modernidade: a maior e a mais frutífera das cruzadas. Todo pensamento da modernidade está influenciado por

este acontecimento. [...] A última grande especulação intelectual da era medieval, *A cidade do Sol*, a utopia comunista de Tomás Campanella, aparece influenciada pelo descobrimento da América. Alguns de seus biógrafos insistem que Campanella conheceu e admirou, pelas primeiras crônicas, a civilização incaica. (Mariátegui, 1994 [1928], p.1397)

Isso fica sintetizado em outro artigo, “El movimiento socialista en el Japon”, publicado em janeiro de 1927 – curiosamente, sobre um país oriental. Para Mariátegui, “o Japão moderno, sobretudo, reclama nossa atenção, porque nos oferece o exemplo de um povo capaz de assimilar plenamente a civilização ocidental sem perder seu próprio caráter, nem abdicar de seu próprio espírito” (Mariátegui, 1970 [1927], p.139). Talvez exageradamente, Mariátegui reforça sua ideia através de uma afirmação do filósofo francês anticolonialista Félician Challaye (1875-1967), segundo a qual a “europeização” seria para melhor “resistir” à Europa e para “continuar” sendo japonês. Haveria necessidade, portanto, de assimilar os aportes da “modernidade ocidental” e, ao mesmo tempo, de conservar e preservar as características autóctones.

A unidade-distinção entre periferia e centro não será uma característica exclusiva de Mariátegui. Como afirma a historiadora argentina Patricia Funes, a tentativa de decifrar o enigma entre América Latina e o mundo ocidental foi um problema geracional entre intelectuais, políticos e artistas latino-americanos anti-imperialistas da década de 1920 – um tema, a bem da verdade, que já havia atravessado o horizonte intelectual no século XIX, em uma época na qual o projeto de “nação” moderna não fora efetivado com o processo de independência. Se a modernidade capitalista era legitimada como resultado desejável e necessário do desenvolvimento histórico, imediatamente depois do término da Primeira Guerra Mundial, a velha Europa sentiu o gosto amargo de seu esgotamento.⁶ Assim, sob um clima de desestabilização do Ocidente como modelo cultural hegemônico, sociedades não ocidentais exerceram no imaginário social a possibilidade de um *espelho às avessas* de um Ocidente em declínio.

A dialética entre moderno e tradicional não coloca Mariátegui à prova de fogo, como se a escolha de um desses polos fosse o único desfecho possível. Em discussões com Luis Valcárcel (1891-1987), autor do livro *De la vida incaica*, publicado em 1925, JCM não esconde sua admiração pela obra, que “contém elementos de uma interpretação total do espírito da civilização inca”. Ressalta, ainda, que o “profundo lirismo indígena” presente no livro conseguiria aproximar-se “da íntima verdade indígena muito mais do que a gélida crítica do observador

6 “Por muitas razões a Primeira Guerra Mundial ampliou a geografia do mundo, mas também matizou calendários, medidas e recusou todas as maiúsculas do século XIX: Razão, Civilização, Progresso, Ciência. Pelos interstícios dessas incertezas, surgiram caminhos indisciplinados e heterodoxos para considerar essa parte do mundo” (Funes, 2006, p.13).

imparcial”. Em contrapartida, Mariátegui repreendia o posicionamento do autor cusquenho em seu repúdio à civilização ocidental: “Nem a civilização ocidental está tão esgotada”, escreveria, “nem, uma vez adquiridas sua experiência, sua técnica e suas ideias, o Peru pode renunciar misticamente a instrumentos tão válidos e preciosos do gênero humano, para retornar, com áspera intransigência, aos seus mitos agrários” (Mariátegui, 1970 [1925], p.66).

Portanto, o problema não seriam os mitos agrários em si, mas como reivindicá-los. Mariátegui insiste que a negação da modernidade em nome do passado pré-capitalista não era mais do que meras “abstrações”. Mitos agrários deveriam ser buscados como força subjetiva no presente com a finalidade de estabelecer uma ponte entre sociedade e história peruanas para o futuro. Como enfatiza Leibner (1999, p.6), “o que Mariátegui perseguia era uma síntese entre o espírito radical do indigenismo de Válcárcel e sua própria crítica marxista”. Assim, o objetivo de JCM era articular, de modo dialético, a necessária modernidade técnica europeia e as tradições comunitárias indígenas favoráveis a uma perspectiva socialista.

O crepúsculo Europeu: Mariátegui e a “decadência” da civilização ocidental

Na época de Mariátegui, a Europa dominava o mundo e irradiava como centro econômico e cultural. Seus personagens políticos e literários e os conflitos bélicos foram objetos de análise para o pensador peruano, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial. No artigo “El pensamiento de Mariátegui y la modernidad europea” (1994), Troncoso e Cristoffani comentam duas possíveis leituras mariáteguianas em relação à crise da Europa enquanto “crise da civilização”: uma postura otimista e outra pessimista, com características apocalípticas. Talvez os termos “otimista” e “pessimista” sejam imprecisos nessa análise, pois ficam demasiadamente vagos e reduzidos a uma visão subjetiva dos autores sobre JCM. Por que não dizer que Mariátegui adota, ao mesmo tempo, uma perspectiva de crítica e de defesa da “civilização ocidental”?

Em Berlim, Mariátegui adquiriu o livro *Der Untergang des Abendlandes* [A decadência do Ocidente] de Oswald Spengler (1880-1936) em um momento no qual o primeiro tomo havia vendido 53 mil exemplares, um sucesso do ponto de vista editorial. A obra circulou abundantemente na Europa. Influenciou diversos pensadores como André Malraux, Thomas Mann, Ernst Jünger, Ludwig Wittgenstein etc. Sua recepção é completamente controvertida, tendo ecos, inclusive, em movimentos fascistas, a propósito da posição ultranacionalista e conservadora do autor e sua simpatia às classes dominantes. Inspirado no método morfológico de verniz naturalista, Spengler adota esse procedimento metodológico para se referir ao caráter histórico das civilizações. Um ciclo de civilizações se sucedia em um *continuum* de nascimento, florescimento e decadência. Assim, a história da humanidade haveria logrado constituir oito civilizações (egípcia, chinesa, babilônica, índia, árabe ou mágica, antiga ou clássica, mexicana e ocidental). Como todas as outras, a “civilização ocidental” também encontrar-se-ia em um processo de colapso dos aportes culturais que a sustentariam (cf. Spengler, 1975).

Na América Latina da década de 1920, *Der Untergang des Abendlandes* foi um verdadeiro *best seller* em língua hispânica: “Esse texto reacionário da Europa teve efeitos imprevisivelmente revolucionários na América Latina, fortalecendo e afirmando quem realizava a crítica ao europeu para reivindicar as raízes próprias de nossa cultura”, afirma Flores Galindo (1994, p.426). Assim, a *Kulturpessimismus* de Spengler sobre a ambiguidade iluminista em uma época de dominação universal difundia-se em boa hora para uma geração latino-americana que ansiava rever e indagar a crise na Europa. Em seu livro *Tempestad en los Andes*, por exemplo, Valcárcel recupera os ciclos das civilizações de Spengler para defender a prioridade da cultura indígena no Peru. Até mesmo Haya de la Torre, conhecido pelo distanciamento de qualquer fórmula europeia (inclusive a marxista) para apreender os problemas do Peru, reconheceu os “graus de progresso, de cultura e de civilização spenglerianos” (apud Funes, 2006, p.29). Desse modo, a descoberta da crítica radical da civilização do Ocidente podia trazer novas ideias.

Em dezembro de 1922, JCM publica a resenha “O crepúsculo da civilização”, sobre o livro do filósofo alemão. Trata-se do único texto redigido fora da Itália, como também da última publicação de sua jornada europeia (cf. Rouillon, 1963, p.95). Inicia com a citação do escritor russo Máximo Górkki de que o “fim da Europa” é “inevitável”. Para Mariátegui (1971 [1922], p.79), “nossa geração, impregnada pela ideia de um progresso sempre ascensional sem soluções de continuidade, não pode perceber nem compreender facilmente essa realidade histórica”.

O intelectual peruano parece aceitar a hipótese spengleriana do colapso das culturas e aponta que a economia e a política da derrocada europeia seriam as dimensões mais visíveis, ainda que não ignorasse a instância espiritual e filosófica da crise da modernidade gestada pelo discurso científico, positivista e racionalista (cf. Mariátegui 1971 [1923], p.24). Tais considerações eram ratificadas segundo o próprio testemunho de JCM que, em seus últimos meses na Europa, visitou a Alemanha e países do Leste Europeu:

Em Viena, reina uma miséria apocalíptica. As pessoas morrem de fome nas ruas. Vi uma mulher consumida, espectral, cair em inanição. A Hungria e a Bulgária dispõem de mais recursos que a Áustria para alimentar sua população, mas têm sua economia arruinada e sua moeda depreciada. Até mesmo em Budapeste, onde não se sente a mesma miséria que em Viena, me contaram que há gente que não come senão duas vezes por semana. E finalmente a Alemanha, que parece ameaçada por uma miséria análoga. (Mariátegui, 1971 [1922], p.80-81)

Para o pensador andino, a força de Spengler não estava tanto nos fundamentos histórico-filosóficos gerais de suas ideias acerca do crescimento e colapso vegetativo das culturas, concepção da história irredutivelmente fechada, mas no fato de que a Europa não se salvaria com a falsa promessa do liberalismo burguês. Como observou acertadamente Theodor Adorno (1998, p.58), “Spengler faz parte

daqueles teóricos do conservadorismo reacionário, cuja crítica do liberalismo mostra-se em muitos pontos superior à crítica progressista”, pois, nele há um questionamento profundo sobre o “elemento bárbaro presente no seio da própria cultura que deve ser reconhecido”.

“O ‘fim da Europa’, portanto, parece inevitável. Essa civilização contém o embrião de uma nova civilização. E, como todas as civilizações, está destinada a extinguir-se”, afirma Mariátegui no encerramento do texto (1971 [1922], p.83). Não obstante, duas observações revelam uma compreensão mariateguiana matizada d’*A decadência do Ocidente* e, principalmente, uma solução oposta à do autor alemão. Em primeiro lugar, a expressão “fim da Europa” sempre vem acompanhada por aspas, o que denota certo distanciamento de seu significado literal. Em segundo lugar, a afirmação de que uma nova civilização estava sendo parida a partir da velha significa que, para Mariátegui, a noção de declínio não estava baseada em um pessimismo niilista, mas em uma dissolução necessária para a transformação (socialista) futura da sociedade.

Com efeito, o horizonte de esperança de Mariátegui era bastante concreto e barulhento: a Revolução de Outubro de 1917. Interessante notar que outro marxista anticolonial Cyril Lionel Robert James (1901-1989), uma das maiores figuras do pan-africanismo, também se apropriou do conceito de declínio do Ocidente articulando à história do imperialismo, como lembra Enzo Traverso (2018, p.349-352). Ambos compartilhavam alguns elementos do diagnóstico de Spengler, mas fizeram um uso de “esquerda” da *Kulturkritik*. De um lado, o marxista caribenho produziu *Os jacobinos negros*, publicado em 1938, uma análise sobre a rebelião dos escravos da colônia francesa situada na ilha de São Domingos, no final do século XVIII com o objetivo de mostrar os povos colonizados da África e do Caribe como sujeitos históricos; do outro, Mariátegui escrutinou a crise da modernidade como possibilidade de enraizar um socialismo peruano inspirado nas formas de organização comunista inca e bolchevique. Como na história pensada em termos quéchuas, um *pachacuti*: uma hecatombe que tanto destrói um mundo como constrói outro (Cornejo Polar, 2000, p.151).

A defesa da civilização ocidental em Mariátegui não significa identificação entre esta e a ordem burguesa capitalista, assim como sua atitude crítica à modernidade ocidental não significa negação absoluta da modernidade capitalista europeia. A decadência, o auge e o fim obedeciam a um sistema econômico específico e não às conquistas de uma “cultura natural”. O Ocidente não tinha que, necessariamente, seguir o caminho do capitalismo, mesmo com a crise da modernidade moldada pelo discurso científico e positivista. Quando a temporalidade do capitalismo converge com a temporalidade do Ocidente, isso seria motivo de crítica e superação (como o “descobrimento” da América). Do mesmo modo, quando Ocidente e capitalismo colocam-se de maneira conflituosa, abre-se a possibilidade de fortalecimento de resistências sociais e de teorias anticapitalistas (como, por exemplo, o marxismo crítico, já que este é um produto “ocidental”).

Mariátegui na terra do sol: desafios marxistas e decoloniais

Percorrer alguns passos das ideias e da trajetória de José Carlos Mariátegui mostra possibilidades políticas e epistemológicas alternativas para uma reflexão crítica marxista e decolonial. Não se trata, portanto, de dois elementos opostos, mas, ao contrário, que se enriquecem reciprocamente. Assim, à luz das transformações históricas e da linguagem que operavam em sua época, o ensaísta peruano afastou-se tanto da visão ocidental-cêntrica caracterizada pelo marxismo ortodoxo, quanto das interpretações segundo as quais os lugares periféricos seriam espaços praticamente exteriores à modernidade ocidental. Ao mesmo tempo em que Mariátegui não rejeita as ferramentas do pensamento ocidental, ele enfatiza o lugar da periferia do Ocidente baseado na razão histórica moderna e incorporada na própria reflexão sobre a especificidade.

Aos nossos olhos, portanto, Mariátegui está mais próximo teoricamente de Enrique Dussel e Aníbal Quijano e distante de Walter Dignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez. Os dois primeiros incorporaram elementos de Marx em suas análises e, ainda que não neguem a dimensão eurocêntrica nos trabalhos marxianos, não o estigmatizam como *completamente* anacrônico (cf. Rubbo, 2019). Já Dignolo, Lander, Grosfoguel e Castro-Gómez identificam Marx e o marxismo como “eurocêntricos” e indiferentes ao colonialismo. Baseados em uma concepção fechada acerca do marxismo, defendem que este precisa ser superado. Silenciam, assim, uma tradição de autoras e autores marxistas dissidentes – “ocidentais” e “não ocidentais” – que, durante o século XX, contribuíram para o enfrentamento das contradições da modernidade capitalista e do despotismo do Estado burocrático soviético.

Crítica marxista e crítica decolonial são teorias críticas do capitalismo moderno em ruptura radical com a visão linear e teleológica do progresso e da civilização ocidental e, nesse sentido, passagens obrigatórias para gerações de revolucionários e anticapitalistas nas margens e no centro. Mais do que uma tentativa de defender a existência de um “casamento bem-sucedido” entre crítica marxista e crítica decolonial, este ensaio expressa, sobretudo, uma preocupação política e estratégica da frequente cisão entre diversos movimentos sociais e organizações políticas contemporâneas, que constituem os diferentes sujeitos de exploração e opressão, comprometidos com projetos emancipatórios. Afinal,

a questão que se coloca é, então, saber se seremos capazes de juntar o revolucionário e o anticapitalista, o militante e o ativista, aquele se põe a questão do poder e aquele que resiste incondicionalmente, aquele que esclarece e aquele que joga sondas, para tecer entre eles uma cultura revolucionária comum. (Bensaïd, 2019, p.40)

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. Spengler após o declínio. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p.43-67.

- AGUIAR, Jórissa D. *Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?* 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Campina Grande.
- ALIMONDA, Héctor. Mariátegui, pensamiento fronterizo y transmodernidad: una aproximación al programa de investigación modernidad/colonialidad. *GeOgraphia*, Rio de Janeiro, v.11, n.21, 2009, p.7-25.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, 2013, p.89-117.
- BATISTA, Ândrea F. *Consciência e territorialização contra-hegemônica: uma análise das políticas de formação da Via Campesina na América do Sul*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- BENSAÏD, Daniel. *Espetáculo, fetichismo e ideologia*. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2019.
- _____. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BERGEL, Martín. De la historia de la crisis mundial a los 7 ensayos: notas sobre el lugar del “Oriente” en la reflexión de José Carlos Mariátegui. In: AA.VV. *Simposio Internacional 7 ensayos, 80 años*. Mi sangre en mis ideas. Lima: Ministerio de Cultura, 2011, p.77-95.
- BRAGA, Ruy; CAHEN, Michel. Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial: e depois? In: _____ (orgs.). *Para além do pós(-)colonial*. São Paulo: Alameda, 2018, p9-31.
- CANCINO TRONCOSO, Hugo; CRISTOFFANINI, Pablo R. El pensamiento de Mariátegui y la modernidad europea. *Anuario mariáteguiano*, Lima: Editora Amauta, n.4, 1994.
- CHIBBER, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London; New York: Verso, 2013.
- CLARAVON, Yves. *Petite introduction aux póscolonial studies*. Paris: Éditions Kimé, 2015.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americana*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.21, n.60, 2006, p.117-134.
- DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimiento de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, Bogota, n.1, 2003, p.58-86.
- FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Paris: La Découverte, 2006.
- FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- FLORES GALINDO, Alberto. La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern. *Obras completas*, II. Lima: Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1994, p.367-511.
- _____. Socialismo y problema nacional en el Perú. *Obras completas*, IV. Lima: Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1996a, p.41-49.
- _____. La utopía andina: esperanza y proyecto. *Obras completas*, IV. Lima: Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1996b, p.215-220.

- FORGUES, Roland. La cuestión negra. *Mariátegui la utopía realizable*. Lima: Amauta, 1995, p.79-100.
- FUNES, Patricia. *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo Livros, 2006.
- GUARDIA, Sara Beatriz. José Carlos Mariátegui y la transcendencia de su obra. El problema del indio, educación, y cuestión femenina. In: _____ (org.). *Mariátegui en el siglo XXI*. Textos críticos. Lima: Minerva, 2012, p.211-228.
- LEIBNER, Gerardo. *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- LÓPEZ SORÍA, José Ignacio. *Adiós a Mariátegui*. Pensar al Perú en perspectiva post-moderna. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- LÖWY, Michael. Entrevista a Michael Löwy “Hay una fertilización recíproca entre el pensamiento decolonial e y el marxismo” (entrevistado por Luis Martínez Andrade). *Metapolítica*, México, n.85, 2014.
- _____. Introdução: nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano* (ensaios escolhidos). Seleção e introdução de Michael Löwy. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, p.7-24.
- _____.; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MAIA, João Marcelo. Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.24, n.71, 2009.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. De José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg. (Lima, 10/01/1927). In: MELIS, Antonio (org). *Correspondencia*. t.II. Lima: Amauta, 1994.
- _____. En el día de la raza. (*Variedades*, Lima,13/10/1928). *Mariátegui total*, t.I. Lima: Amauta, 1994.
- _____. El movimiento socialista en el Japon (*Variedades*, Lima, 8/1/1927). *Figuras y aspectos de la vida mundial*, II. Lima: Amauta, 1970 [1927].
- _____. El rostro y el alma del Tawantisuyu (*Mundial*, Lima, 11/09/1925). *Peruanicemos al Peru*. Lima, Amauta,1970 [1925].
- _____. El crepúsculo de la civilización (*Variedades*, Lima, 16 de dezembro de 1922). *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1971 [1922].
- _____. La crisis mundial y el proletariado peruano (Conferência, Lima, 15/06/1923). *História de la crisis mundial*. Lima: Amauta, 1971 [1923].
- MCLENNAN, Gregor. Sociology, eurocentrism, and postcolonial theory. *European Journal for Social Theory*, 6(1), 2003, p.60-85.
- MELIS, Antonio. Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui. *Anuario mariáteguiano*. Lima: Amauta, n.6, 1994.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- PINHEIRO, Marcos Sorrilha. À sombra de José Carlos Mariátegui: socialismo e movimentos políticos de esquerda no Peru (1960-1980). *Revista História*, São Paulo, v.28, n.2, 2009, p.837-866.
- QUIJANO, Anibal. Prologo. In: _____ (org.). *Textos básicos de José Carlos Mariátegui*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.

- RETAMAR, Roberto Fernández. Pensamento de Nuestra America: autoreflexiones y propuestas. *Casa de las Américas*, Havana, n.204, 1996.
- _____. Nossa América e Ocidente. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Busca Vida, 1988, p.75-118.
- ROUILLON, Guillermo. *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1963.
- RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. *Sociologias*, Porto Alegre, v.21, n.52, 2019, p.240-269.
- _____. *O labirinto periférico: José Carlos Mariátegui e a sociologia crítica latino-americana*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____. *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa*. São Paulo: Alameda/Fapesp, 2016.
- _____. Periférico e cosmopolita: Mariátegui, sentinela do internacionalismo contemporâneo. *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n.21, 2013.
- SAID, Edward. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Editora Âuiné, 2018.
- VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figuras do pária*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- VIEIRA, Flávia Braga. *Dos proletários unidos à organização da esperança: um estudo sobre internacionalismos e Via Campesina*. São Paulo: Alameda, 2011.

Resumo

O objetivo deste ensaio é apresentar como o peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) construiu uma crítica dialética da modernidade a partir da periferia do Ocidente, contribuindo para uma história intelectual marxista decolonial. Inserido no horizonte intelectual e epistêmico de sua época, o pensador produziu um relato crítico do sistema capitalista periférico, debatendo tanto seu lado moderno quanto seu lado colonial, destrutivo e violento.

Palavras-chave: marxismo; decolonialidade; América Latina; Mariátegui; civilização ocidental.

Abstract

The purpose of this essay is to present how the Peruvian José Carlos Mariátegui (1894-1930) constructed a dialectical critique of modernity from the periphery of the West, contributing to a decolonial Marxist intellectual history. Inserted in the intellectual and epistemic horizon of his time, the thinker produced a critical account of the peripheral capitalist system, debating both its modern side and its colonial, destructive and violent side.

Keywords: Marxism; decoloniality; Latin America; Mariátegui; Western civilization.