

Outros saberes e o marxismo latino-americano

Dialética de culturas e novos paradigmas frente à crise da civilização

Pesquisador: Yuri Martins Fontes Leichsenring

(Supervisor: Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes)

RESUMO

Pretende-se aqui refletir sobre *novos paradigmas* necessários à sociedade contemporânea (em um contexto de crise), investigando-se a viabilidade dos atuais princípios produtivistas, e as possibilidades de transformação que inter-relacione os aspectos político-econômico e o cultural. A partir de pesquisa de doutoramento sobre a filosofia política e a historiografia de Mariátegui (original marxismo atento a *outros saberes*) – avalia-se implicações de sua dialética que relaciona o saber *ocidental e indígena*. Analisa-se suas ideias sobre a *decadência europeia* e certos conceitos *românticos*, como o *mito revolucionário* (de Sorel). Com a I Guerra, o paradigma iluminista europeu expõe a falha de sua confiança no progresso – o que leva o *eurocentrismo* a se repensar. Nesta abertura à observação de *outras culturas*, a antropologia tem papel fundamental. Lévi-Strauss em longa estadia junto a tribos indígenas, analisa e sistematiza conhecimentos socioculturais, desenvolvendo teoria de que existem vários *tipos de progressos*. Pierre Clastres ampliaria tais análises, levando o debate a questões políticas. Por fim, quer-se elaborar panorama da crítica atual à civilização (organização produtiva e valores culturais), em prol da transformação sociocultural reivindicada por pensadores no âmbito da *filosofia da práxis*. Põe-se o foco em autores latino-americanos que no campo do marxismo se destacaram, buscando-se seu olhar sobre si mesmos (a peculiaridade de nossa cultura e política); observa-se em seguida a face *universal* de suas teorias sobre a crise. Para se fechar a investigação, estabelece-se análise comparativa entre estes críticos, e outros *externos* à realidade da América Latina, que com eles dialogam. Pesquisa-se em suma a relação entre os *outros saberes* e as novas *formas organizacionais políticas* que vem sendo debatidas, para se contribuir ao debate que põe a questão política como inerente à cultural e ambiental – o que presume *novos paradigmas*.

1- Problema e contextualização teórica

O pensamento original de José Carlos Mariátegui, mantém após quase um século grande atualidade. A característica mais marcante de seu *marxismo romântico* encontra-se na negação de certos valores *hegemônicos* da civilização capitalista, como intelectualismo, ceticismo e individualismo¹. Tais tendências concorrem, segundo ele, para a crise de uma sociedade marcada pela desesperança, acentuada exploração humana e degradação sociocultural – problema que se conforma como estrutural ao sistema capitalista. Segundo o pensador peruano, a construção social do *novo homem* deveria absorver os bens de todas as fontes de conhecimento a que pôde ter acesso o mundo contemporâneo – não apenas a ocidental (hegemônica), mas também a de povos indígenas, dentre outros. Por outro lado, Mariátegui, não vendo no marxismo uma teoria rígida ou fechada, entende que a construção da práxis de cada povo deve se dar segundo sua realidade característica.

Se Mariátegui em seu tempo, propõe uma reflexão sobre o processo de alienação humana a partir do exame da questão *política e cultural*, na atualidade cabe incluir neste debate a *questão ecológica* – com vistas à ampla elaboração de novos paradigmas que façam frente ao projeto progressista *eurocêntrico* de matiz iluminista. Neste intento por se abarcar *outros saberes*, quer-se investigar aspectos das sociedades ameríndias, que concebem a Terra como parte de sua cosmologia, de cujas “entranhas” não apenas saem os frutos alimentícios, como também “o próprio homem”².

Neste mesmo sentido de busca de soluções para a crise civilizacional, que regressa com força à pauta de preocupações internacionais neste início de século, cabe estudar as concepções atuais de representantes do marxismo latino-americano que prosseguiram o empreendimento mariateguiano de construção de um pensamento *autêntico e totalizante* – que possa abarcar as peculiaridades de nossa cultura mestiça e ainda socioculturalmente colonizada.

Mariátegui e a decadência do Ocidente

Exilado por alguns anos na Europa (a partir de 1919), o jovem Mariátegui tem contato com grande gama de pensamentos, desde o marxismo italiano, a intelectuais de viés “romântico contemporâneo” – como Nietzsche, Bergson, Miguel de Unamuno, Georges Sorel, além de se aproximar do movimento surrealista. Tais ideias conformarão sua visão de mundo bastante peculiar – dando origem a seu marxismo que Michael Löwy define como “romântico”³. Como observa

¹ Tais temas são desenvolvidos em minha tese de doutorado: “O marxismo de Caio Prado e de Mariátegui: formação do pensamento latino-americano contemporâneo” (FFLCH-USP).

² Conforme o indigenista L. E. Valcárcel (uma das fontes de Mariátegui em seu clássico *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*) – citação de *Del ayllu al Imperio*, p.166; Mariátegui trata do tema em *Siete ensayos*, p.71 e seguintes.

³ M. Löwy, *El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui*, além de outros textos.

Adolfo Sánchez Vázquez, Mariátegui, em sua condição de teórico e militante, buscará fora do âmbito do marxismo (como Sorel, Nietzsche, etc), aquilo que não encontrava no marxismo “cientificista” de seu tempo – para ele uma linha dogmática que vinha sendo usada para “castrar” a “vontade revolucionária”. Sua intenção é criticar as “ilusões do progresso”: a crença de que era inevitável ocorrer transformações sociais, mesmo sem a *intervenção* do homem no curso da história. Contudo, se por um lado ele exalta o papel do sujeito, da “vontade revolucionária”, para ele *subjetivismo* é indissociável de *objetivismo*, assim como o aspecto científico-histórico ou metodológico do marxismo não pode ser separado de sua utopia e práxis⁴.

À época, após a destruição da I Guerra, *A decadência do Ocidente* (Spengler, 1918) foi leitura bastante difundida – crítica que influenciaria Mariátegui, agravando sua decepção com a civilização moderna e os valores eurocêtricos. Contra a ilusão simplória da “tese evolucionista” (com seu “respeito supersticioso” pela “ideia de progresso”), ele deseja reacender os ânimos revolucionários: o homem contemporâneo tem necessidade de “fé combativa”. O autor entende que a “realidade histórica” de “decadência” política e econômica reveladas com a Guerra aponta para o “fim desta civilização” – a qual é “essencialmente europeia”⁵. Leitor de Unamuno, ele não vê a crise apenas como política, mas como uma ampla crise de valores: “Não é esta também a angústia de nossa época, de nossa civilização? Não é este também o drama do Ocidente?”⁶. Em sua principal obra político-histórica, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), ele afirma que a “escravização” do homem pela máquina, deformou o trabalho tanto em seus *fn*s, como em sua *essência*.

Apesar de sua desilusão, Mariátegui entende que as “energias românticas” do homem ocidental tinham sido despertadas pela Guerra, o que acabou por ter expressão na Revolução Russa. Segundo ele, esse impulso subversivo, contrário ao *determinismo* (que predominava mesmo no meio socialista da II Internacional), deveu-se a que o homem moderno havia sido testemunha de que, apesar das “previsões da Ciência”, poderiam suceder fatos “contrários ao interesse da Civilização”⁷.

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, “*El marxismo latinoamericano de Mariátegui: grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano*”. Em *Anuario Mariateguiano*, v.4, n.4, Lima: Editorial Amauta, 1992, p.61-68.

⁵ Mariátegui, “*Dos concepciones de la vida*”, em *El alma matinal*, p.14-15; e “*El crepúsculo de la civilización*”, em *Signos y obras*, p.60. Apesar de ser “essencialmente europeia”, conforme nota Fernand Braudel, a cultura dita *ocidental* foi enriquecida com fundamentais contribuições externas à Europa, mediante a colonização e imigrações (continente sempre em contato com as milenares culturas africanas, árabe, indiana, chinesa, etc). Também Lévi-Strauss, como se verá adiante, descreve (em *Race et histoire*) as inúmeras contribuições dos povos ameríndios a que se considera hoje a “civilização ocidental”.

⁶ Mariátegui cita o escritor: “*La agonía del cristianismo' de Don Miguel de Unamuno*” (1926), em *Signos y obras*.

⁷ Mariátegui, “*Dos concepciones de la vida*”, em *El Alma matinal*, p.14.

Dialética de saberes: Ocidente-Oriente

Em “*El hombre y el mito*”, Mariátegui analisa com otimismo a crise do racionalismo exposta no pós-Guerra – o que ele define como a derrota do “mediocre edifício positivista”. Como alternativa à “alma desencantada” da civilização burguesa, ele propõe a necessidade de uma nova civilização – de *novos paradigmas* que tragam de volta ao homem o sentido da vida. Crítico das “ilusões” do progresso, Mariátegui apreciou as ideias românticas de Georges Sorel, defensor de uma interpretação heroica do *mito revolucionário*. Vê o *mito* como sentimento libertador, como a *nova esperança* que reergueria o povo inca – situando-o como parte do projeto de emancipação nacional do Peru. Na visão do sindicalista revolucionário francês (*Reflexões sobre a violência*, 1908), o “mito social” difere de qualquer idealismo, pois é fruto da experiência, da ação dos homens, que dão ao “mito” sua base de *realidade*, ainda que tal *realização* seja mínima ou parcial. Sorel acredita que é a “greve geral”, o meio pelo qual os trabalhadores podem se libertar, derrotando o regime capitalista.

Já para Mariátegui, o *mito* é a *revolução* – esta “esperança sobre-humana” que no século XX veio a substituir a antiga fé mística. É a *esperança revolucionária*, o antídoto para uma razão desacreditada, para um racionalismo asséptico em que não há espaço para a “crença superior”⁸. Ele entende que a civilização burguesa se equivocou ao querer colocar no lugar do antigo misticismo religioso, um cientificismo desprovido de paixão: “nem a razão nem a ciência podem ser mito” – diz o autor, pois: “nem a razão nem a ciência podem satisfazer toda a necessidade de infinito que há no homem”⁹.

Conforme Florestan Fernandes, a “atração” de Mariátegui pelo marxismo – apesar de suas outras influências “divergentes” – nasce de sua sede por uma explicação dos “processos históricos de longa duração”, e de uma “proposta revolucionária concomitante, que vincula dialeticamente passado, presente e futuro”. Sua sedução por Marx não provém somente de aspectos científico-metodológicos ou políticos – mas tem raízes mais profundas: o “esclarecimento do ser”, no “entendimento integral” de uma civilização nativa atrofiada pela colonização, e na necessidade de romper com este “opróbrio”¹⁰.

A partir de sua percepção negativa da cultura moderna (com sua crença no *evolucionismo social*)

⁸ Sobre a importância de se repensar o valor do mito, Maria Rita Kehl, em “Civilização e incerteza” (conferência “Civilização e barbárie”, 2002), recorda a declaração da ensaísta Susan Sontag, quando visitou o Vietnã em plena guerra com os Estados Unidos, prevendo que aquele país pequeno e pobre ganharia o conflito. Baseou sua opinião em observações acerca da *convicção* dos vietcongues em relação a sua revolução, enquanto os soldados invasores não sabiam em nome de que arriscavam suas vidas. Para a psicanalista, que traz à discussão também Hannah Arendt (*A condição humana*), a questão que se coloca é a *incerteza* que tomou a “filosofia moderna” – em contraste com o *encantamento pelo mundo* presente em antigas filosofias.

⁹ “*El hombre y el mito*”, em *El alma matinal* [originalmente publicado em *Mundial*, Lima, jan.1925].

¹⁰ Florestan Fernandes, “Significado atual de José Carlos Mariátegui”, em *Coleção Principios* (n.35, 1994-1995), p.5.

e admirador das mencionadas *concepções românticas*, Mariátegui, como contraponto ao “humor cético” do Ocidente (“atitude filosófica” que considera peculiar a uma “civilização em decadência”, conforme ideia de Spengler), começará a observar com aprofundada atenção as sociedades indígenas em busca de possíveis contribuições à solução dos problemas, tanto do Peru, como da “revolução mundial” (em que ele considera inserido o processo emancipatório peruano)¹¹. Esse gesto é parte de sua concepção da teoria dialética materialista de Marx como um *conhecimento totalizante*; ele entende o “verdadeiro moderno marxismo” como um conhecimento que quer abarcar o *todo* que envolve o ser humano, não podendo deixar de utilizar nenhuma das “grandes aquisições novecentistas na filosofia, psicologia, etc” –, bem como os *saberes* de outras culturas¹². Por outro lado, ele afirma que o *eurocentrismo* afetou também o marxismo; opondo-se a isto, ele vê como tarefa imprescindível *incorporar* o marxismo às peculiaridades históricas de cada povo – elaborando-se uma apropriação fértil do pensamento de Marx a cada singular realidade nacional.

É este conjunto de ideias e percepções que leva Mariátegui a seu projeto de desenvolver uma dialética entre o saber ocidental e o “oriental” (termo que usa no sentido de “não-ocidental”, campo em que inclui a sabedoria indígena¹³). Neste empreendimento, ele tem como meta confrontar dialeticamente aspectos econômicos objetivos, bem como os relativos à cultura e subjetividade humana; analisa qualidades de épocas históricas e de modelos socioeconômicos distintos. Sua utopia revolucionária propõe uma dialética entre o *moderno* e o *antigo*; entre o *objetivismo* e o *subjetivismo* – dentre outras contraposições potencialmente criadoras. Nesse sentido, exaltar o valor das tradições comunitárias – como a *solidariedade* dos povos indígenas, em contraste com a *competitividade* liberal, ou a fé libertária do povo inca, frente ao “niilismo” ocidental (de uma cultura que espera “melancolicamente” sua “última desilusão”)¹⁴. Ressalta que esses fatores permitiram ao inca desfrutar de uma melhor qualidade de vida, anteriormente à invasão europeia. Entretanto, se antigamente o indígena trabalhava com mais “alegria”, Mariátegui tem claro que já não é possível abdicar da tecnologia e ciência desenvolvida pela civilização moderna. No início de sua polêmica com a APRA (de Haya de la Torre), o pensador se põe contra o indigenismo *paternalista* pregado por aquela organização. Rechaça também a teoria de certos indigenistas “racistas” que, em oposição *simétrica* aos racistas eurocêntricos, afirmavam que os índios teriam algo *inato* em sua espécie que os levaria *naturalmente* a se libertarem. A raça por si só não é emancipadora; os índios, como os operários das cidades, estão sujeitos às mesmas “leis” que

¹¹ Mariátegui, “*La revolución socialista latinoamericana*” [1929], em *El marxismo en América Latina* [org. Löwy], p.106.

¹² Mariátegui, “*Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires*” [junho de 1929], em *Ideología y política y otros escritos*, p.54 (tradução própria).

¹³ Acerca desse significado de *oriental*, ver *Sete ensaios*.. (“O processo da literatura”), em que ele contrapõe o “orientalismo indígena” à “civilização capitalista, burguesa, ocidental” (p.285). Além de outros textos do próprio Mariátegui, ver também acerca do conceito a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said.

¹⁴ “*Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal*”, em *El alma matinal*.

governam os povos. O que assegurará a libertação indígena é o “dinamismo” de uma economia e uma cultura que “portam em suas entranhas o germe do socialismo”. Somente o “movimento revolucionário classista das massas indígenas exploradas” poderia oferecer ao índio “um *sentido real*” à libertação de seu povo da exploração, “favorecendo as possibilidades de sua autodeterminação política”¹⁵.

Para ele, a tarefa está em promover a junção do que considera o melhor legado do pensamento contemporâneo ocidental – a saber, a concepção de mundo materialista da história de Marx, cujo cerne é a práxis –, a *elementos* da tradição e sabedoria *oriental* (no caso *andina*), o que se materializa em seus hábitos de *cooperação mútua e ð transformadora*¹⁶.

A convicção de Mariátegui, afirma Florestan, é a de que os *progressos* do capitalismo redundam em “aumento geométrico” da barbárie – realidade esta sempre subestimada desde uma perspectiva “eurocêntrica”¹⁷. Hoje, quase um século após tais conjecturas, observa-se que tal ideário *místico* acerca do “progresso” segue hegemônico política e economicamente. Mesmo frente a uma crise que se renova, o padrão tem sido abordar as relações humanas segundo uma concepção científica que relega a um segundo plano a historicidade das relações – ou nos termos de Marx, as enxerga como “categorias fixas, imutáveis, eternas”, desprezando o “movimento histórico que as engendra”¹⁸.

Desbravador de um pensamento marxista propriamente americano, Mariátegui veio a exercer influência sobre diversos movimentos sociais, como agrupamentos de resistência camponesa e indígena – estando presente em debates político-teóricos de organizações como o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra do Brasil e a resistência autóctone do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN – México), dentre várias outras.

Antropologia e os outros saberes

O conhecimento de Mariátegui sobre a cultura andina provém de cronistas e sociólogos que à época começavam a tentar decifrar os saberes de tais povos. Dentre suas principais fontes consta o indigenista e sociólogo Castro Pozo (chefe da *Seção de Assuntos Indígenas* do Ministério de Fomento do Peru), quem em 1924 publica *Nuestra comunidad indígena*, trabalho meticuloso que lhe tomou cinco anos de esforços – reunindo pesquisa sociológica e documental, a investigações de campo junto às comunidades rurais quéchuas, remanescentes das antigas comunidades incas (os

¹⁵ “*El problema de las razas en la América Latina*”, em *Ideologia y política*, p.20 e 48.

¹⁶ Sobre a síntese entre pensamento oriental e ocidental, ver dentre outras obras: *Sete ensaios de interpretação de la realidad peruana*; e “*Occidente y Oriente*”, em *Figuras y aspectos de la vida mundial* (v.II).

¹⁷ Florestan Fernandes, “Significado atual de José Carlos Mariátegui”, obra cit., p.2.

¹⁸ Karl Marx, *Misère de la philosophie* [1846-1847], p.114-115.

ayllus)¹⁹. Neste estudo – que trata de temas como a organização da comunidade, sua indústria, mitos, alimentação, medicina e mesmo concepção estética – Castro Pozo mostra que a preservação das tradições comunais podem ser vislumbradas em diversas formas de organização que persistem, como: “comunidades agrícolas”, “comunidades agropecuárias”, “comunidades de pastos e águas” e “comunidades de usufruto”, além do fato de que muitas das terras pertenciam ainda à *sociedade comunal* como um todo, não podendo ser alienadas. Para Pozo a comunidade indígena conserva “princípios econômico-sociais” que até o presente os grandes industriais não puderam resolver satisfatoriamente: o “contrato múltiplo de trabalho” e sua realização com “menor desgaste fisiológico” e em ambiente de “companheirismo”; o *ayllu*, em sua visão, seria uma “correlação perfeita” entre os homens e a natureza²⁰.

Mariátegui percebe aqui a vitalidade das tradições e sociedades autóctones; pondera que um século de regime republicano e leis burguesas não fizeram com que o inca incorporasse o *individualismo* importado da Europa; ao contrário, seu trabalho de cooperação – seu aporte disciplinado à coletividade – continuava sendo para ele, uma virtude libertadora. “O índio, apesar das leis e de cem anos de regime republicano, não se tornou individualista” – e isso não por ser “refratário ao progresso”, mas porque seu “comunismo” (*socialismo agrário*) continuou sendo sua única defesa. O “individualismo” não pode prosperar, senão dentro de um “regime de livre concorrência” – mas o índio preza a solidariedade, o trabalho comunitário; o índio “nunca se sentiu menos livre do que quando se sentiu só”. Assim, ao contrário do trabalho degradado da civilização ocidental, o índio trabalha com gosto – “amor ao ofício” –, pois entende o “trabalho amorosamente desempenhado” como sua “virtude mais alta”²¹.

Interessante neste ponto um paralelo com a crítica contemporânea de Robert Kurz, pensador que destaca como uma virtude da atividade produtiva “pré-capitalista”, o fato de estar permeada pelo “ócio” e pelo “prazer”, caracterizando-se por ser mais “vagarosa” e menos “intensiva” do que o padrão atual de trabalho. A atual “ditadura do tempo abstrato” mantém-se pela competição, efeito da “concorrência anônima” que afasta o homem de seu comportamento saudável. O “tempo-espaço capitalista” não tem alma nem feição cultural – e corrói o “corpo da sociedade”²².

Apesar de Mariátegui ter lançado, em uma perspectiva marxista, a reflexão acerca de uma fusão dialética entre os diversos saberes (que incluía os não-ocidentais, notadamente o inca) – ele não pôde em sua curta vida se aprofundar no estudo das diferentes culturas indígenas, deixando em sua obra importantes lacunas. Além disso, mesmo com sua recusa do evolucionismo eurocêntrico, e vendo na

¹⁹ Ladislao F. Meza, “*Pre ficio*” de *Nuestra comunidad indígena*, p.XII.

²⁰ Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena* (1924), p.10-17. Mariátegui trata do tema em *Sete ensaios*, p.99.

²¹ *Sete ensaios*, p.95-96 e 156.

²² Kurz, no artigo “Expropriação do tempo”, 1999. O autor desenvolve esta temática também em *O Colapso da Modernização*, 1991 – além de artigos como “A pulsão de morte da concorrência”.

comunidade indígena um valor intrinsecamente revolucionário, Mariátegui demonstra certa visão *progressista*, ao ver na constituição do “complexo” Estado inca um estágio que colocava este povo em um “nível” superior ao dos “índios silvícolas” (ele cita os *guaranis* do Brasil)²³. Em suma, ele vê estes povos ameríndios das florestas como civilização menos *desenvolvida* que a inca²⁴.

Somente em meados do século, com os aportes fundamentais de Lévi-Strauss à antropologia (a partir de suas expedições e longas estadias junto aos povos das florestas no Brasil), esse problema acerca de que é *desenvolvimento* ou *progresso civilizacional*, seria colocado em questão, quando o antropólogo expõe sua teoria de que em realidade há vários tipos de “progresso” – há sentidos “divergentes” de desenvolvimento cultural (*Race et histoire*, 1952). Também Pierre Clastres (*La Société contre l'État*, 1974) faria investigações cruciais acerca desses *outros saberes ameríndios*, em especial no que se refere a concepções políticas – sempre nesse intuito de incursão no pensamento indígena com vistas a apreender conhecimentos que pudessem ser úteis na crítica da civilização moderna.

Quanto a Lévi-Strauss, ele afirma que, ao contrário da visão *eurocêntrica*, os povos silvícolas não eram “atrasados”, mas bastante desenvolvidos sob muitos aspectos – e isto apesar de que os povos americanos de modo geral não tiveram a chance de intercâmbios tão vastos como aqueles que reuniram os antigos povos africanos e asiáticos aos europeus. O antropólogo pondera que embora os indígenas de modo geral não tivessem domesticado animais, era espantoso seu conhecimento sobre as plantas – saber muito superior ao europeu na época –, havendo oferecido ao mundo alguns dos “pilares da cultura ocidental”, tais como a batata, a borracha e o tabaco; dominaram até mesmo plantas venenosas como a mandioca, tornando-a base da alimentação, além de terem amplo conhecimento de plantas curativas, desenvolvendo avançada medicina para a época. Não param por aí as considerações *científicas* do antropólogo, passando mesmo pela matemática e astronomia dos maias, que ele também constata superior à ciência europeia da mesma época. Contudo, tema de alta relevância aos dias atuais, são suas considerações socioculturais e mesmo psíquicas sobre variadas sociedades indígenas. Por exemplo, após passar quase uma década em meio aos índios brasileiros, Lévi-Strauss declararia que entre eles, “nunca” presenciou uma briga ou gesto grosseiro. Tais análises em especial derivam de sua vivência entre os *nambiquaras* (relatadas em *Tristes Trópicos*, 1955), experiência que o faz perceber uma sociedade extremamente harmônica, cujas “tarefas são cumpridas em meio a conversas”, sendo o trabalho partilhado por todos; um ambiente “alegre”, em que a relação dos pais com a prole é de “dedicação” e “carinho” (declara jamais ter visto uma criança “apanhando”); quanto à questão da sexualidade, diz que “um clima erótico” impregna o dia

²³ Jean Tible, em *Marx selvagem* (2013) aprofunda-se neste assunto.

²⁴ “*El problema de las razas en la América Latina*”, em *Ideología y política*, p.30-31.

a dia nas aldeias, os *temas amorosos* são de interesse geral, havendo grande *liberdade sexual*²⁵.

Sua conclusão será a de que o “desenvolvimento” existe em função do *valor* que está sendo observado por determinada cultura. Argumenta também, em consonância com o que avaliou Mariátegui, que hoje se formou uma civilização mundial, que mescla variadas influências de diversos povos, e não há mais espaço para certos modos de vida – sendo preciso se pensar a inserção de tais diferentes saberes na *realidade histórica atual*. No tocante à política, Lévi-Strauss também converge com o autor peruano ao ver no povo andino tradições necessárias ao mundo moderno. Pondera que apesar de toda a discussão sobre se o regime político dos incas era ou não “socialista”, de qualquer modo eles revelaram ao mundo “fórmulas [sociais] das mais modernas e com muitos séculos de anterioridade que os fenômenos europeus do mesmo tipo”²⁶, referindo-se ao fato de que nas sociedades incas não havia fome, nem falta de habitação. Este argumento também é ressaltado por Mariátegui em sua defesa de que o regime incaico não era uma “escravidão generalizada” ao modo asiático, mas que antes deveria ser nomeada “socialismo agrário”²⁷.

Algum tempo depois de Lévi-Strauss desbastar este caminho da ciência, abrindo-a à perspectiva de *outros saberes*, o antropólogo anarquista e filósofo de formação Pierre Clastres, dedicar-se-ia à antropologia americanista, desenvolvendo a temática do conhecimento indígena mais especificamente no âmbito sociopolítico. Suas investigações e interpretações teriam significativas implicações e ressonância no debate político e filosófico contemporâneo. Entre as décadas de 1960 e 1970, Clastres convive com diversas etnias (como guaranis, ianomamis), experiência que o levaria a sua teoria de “sociedades contra o Estado” (como exposta em *La Société contre l'État*). Ele entende que certas visões antropológicas que consideravam tais sociedades como estando em um estágio evolutivo inferior por não terem *poder político* ou *Estado*, tinham um viés analítico *positivista*. A separação científica então em voga, entre *civilizados* e *selvagens* com base na existência ou não do Estado, era para ele um problema derivado do equívoco da tradição *eurocêntrica* da “etnologia”, que “deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental”²⁸.

Comparando características das sociedades andinas e silvícolas, o filósofo-antropólogo afirmará que, em contraste com a grande civilização inca, os povos das florestas vivem em pequenas unidades políticas, cujo corpo social está continuamente em movimento. Deste modo, evitam que qualquer cacique (líder) possa transformar seu prestígio em poder – não havendo entre eles divisão social de classes. O chefe tem o poder de usar a palavra, mas não tem comando – sua função é antes

²⁵ Lévi-Strauss, *Race et histoire*. Paris: Unesco/Gonthier: 1961 [1952], p.40 e seguintes; *Tristes Trópicos*, p.265-269; ver também a entrevista “Trópico da saudade” (2008).

²⁶ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, idem.

²⁷ Discussão presente em seus *Siete ensayos...*

²⁸ “Copérnico e os selvagens”, em *Sociedade contra o Estado*, p.40.

servir à comunidade.

A relação entre este tipo de sociedade e o marxismo foi recentemente colocada em pauta por Jean Tible (no mencionado *Marx selvagem*) – pesquisa na qual o autor nota a lacuna de Mariátegui quanto ao tema da valorização dos saberes dos índios silvícolas. Além disso, o autor faz interessante levantamento das vicissitudes presentes nas ideias de Marx e Engels sobre a questão das comunidades pré-capitalistas, e mesmo acerca do Estado e sua dissolução. De fato, conforme observa Michael Löwy, há um “fio condutor anti-estatista” que “atravessa” toda a obra de Marx, desde suas críticas à *flosofa do direito* de Hegel (1943), aos escritos sobre a Comuna de Paris (1871) – tema que cabe ser estudado nessa nova conjuntura de crise política e social que demanda novos paradigmas e soluções²⁹.

Para se fechar este ponto, como reforço às pesquisas dos antropólogos (além dos dois principais citados, outros seguiram tal linha analítica, como Viveiros de Castro) cabe ainda refletir sobre outros fundamentais aportes à compreensão dos *outros saberes*, efetuando-se leitura de fontes históricas como: os estudos originais de indigenistas americanos (Castro Pozo, dentre outros, alguns deles citados por Mariátegui); as crônicas de viajantes, algumas de vários séculos, como Hans Staden e Cabeza de Vaca, que à época da chegada dos europeus na América, em meados do séc. XVI realizaram expedições – significativas investigações de campo que legaram detalhes valiosos das sociedades do período; e mesmo expedicionários contemporâneos como o escandinavo Thor Heyerdahl, que em *A expedição Kontiki* (1948), demonstra o exímio conhecimento inca acerca da navegação³⁰.

Nova crise – novos paradigmas

Passados quase cem anos – e duas guerras mundiais – desde aquele debate protagonizado por Mariátegui (dentre outros pensadores) acerca da decadência da civilização ocidental, novamente o mundo se volta à reflexão sobre a crise: uma crise agora que se apresenta não só como político-filosófica e sociocultural, como também ganha dimensões ambientais, diante de riscos concretos de calamidades, cujas possibilidades se acentuam. Vários autores vêm tratando do problema, notadamente na órbita do marxismo; alguns sob uma ótica de avaliação da gravidade do problema prático, outros do problema teórico – tanto político e cultural, como ambiental. Destas críticas surgiram importantes interpretações de chave materialista-histórica sobre a concepção da ecologia no mundo contemporâneo – o que se vincula diretamente à questão central que se pretende aqui investigar, a saber: a interpretação da relação dialética entre os saberes *hegemônicos* ocidentais e os

²⁹ Jean Tible, *Marx selvagem* (2013); e Löwy, “Prefácio” (ao mesmo livro).

³⁰ Nestas crônicas de viagem, Thor relata sua travessia de meses pelo oceano Pacífico em uma tradicional e frágil embarcação inca, para mostrar que antes dos navegadores europeus cruzarem os mares, este povo andino já o tinha feito – o que se comprova também, conforme o autor, por seu rastro cultural deixado em esculturas na Oceania.

periféricos ditos não-ocidentais (no caso, com foco na cultura *indígena*).

Dentre os principais pensadores contemporâneos a problematizar, em seus múltiplos aspectos, a questão central deste trabalho (relação entre *outros saberes* e a atual *crise civilizacional*), é importante ressaltar e analisar detalhadamente as contribuições latino-americanas, segundo o intento de um *olhar para si mesmo* atento às peculiaridades de nossa cultura mestiça e que carrega ainda heranças coloniais. Por outro lado, cabe observar também as faces *universais* das teorias destes críticos, sobre a crise do sistema de modo geral, verificando seus diálogos com autores de fora da América Latina que se destacaram nesse debate – sempre na perspectiva de pensadores que entendem o marxismo enquanto *teoria aberta e filosofia da práxis*.

Assim, segundo um prisma latino-americano – no tocante à crítica do *eurocentrismo* político e cultural e à crise civilizacional, bem como em uma busca por *novos paradigmas* (novos valores e novas formas de organização política), enveredando na questão ecológica –, cabe fazer uma leitura analítica dos debates levantados por autores, dentre os quais aqui se destaca: Aníbal Quijano (herança colonial e “giro *decolonial*”), Ciro Flamarion (questão dos *paradigmas rivais*), Michael Löwy (marxismo romântico e ecossocialismo) e Paulo Arantes (*fatura brasileira do mundo* e despolitização). E em uma complementação de prismas, compara-se tais proposições com a de intelectuais *externos* que dialogam com estes autores antes mencionados, na crítica dos paradigmas arcaicos e do eurocentrismo, casos de: István Mészáros (crise civilizacional), Bellamy Foster (questão ecológica na ótica do marxismo), Boaventura Santos (novos paradigmas e emancipação), além de Robert Kurz (colapso da modernização) e David Harvey (crise endêmica). Em consonância com os estudos desses pensadores, é importante também avaliar elementos presentes na obra do próprio Marx, que possam lançar luz sobre essa questão³¹.

Como se vê, estes temas têm intrínseco diálogo entre si, e se complementam: a crise político-econômica e de valores de uma civilização ainda significativamente *eurocêntrica* e *produtivista*, problema que, por sua vez, na América Latina tem o agravante das heranças coloniais não superadas; e por outro lado, ao lado da crítica, cabe se pensar soluções, o que traz ao debate atual os *outros saberes* – aportes fundamentais que se ligam intimamente à questão ambiental e à concepção de novas formas de se organizar politicamente.

Essa necessidade de *novos paradigmas* insere-se, como visto, na discussão sobre o conceito de *mito revolucionário*, dentre *outros saberes* levantados por Mariátegui – em sua reflexão sobre a nova fé que reergueria e daria esperanças transformadoras à sociedade inca, combatida com a colonização europeia.

István Mészáros, a partir do famoso dilema postulado por Rosa Luxemburgo – socialismo ou

³¹ Quanto a este ponto, desbravado por diversos autores, cabe destacar que em *Marx's ecology*, Bellamy Foster apresenta relação entre Marx e a questão ambiental; já no citado *Marx Selvagem*, Jean Tible parte de Mariátegui, Marx e Pierre Clastres para compreender os aportes políticos de sociedades indígenas.

barbárie – desenvolve a reflexão sobre alternativas possíveis à atual crise mundial do sistema, afirmando antes de tudo que se trata de uma *crise da civilização* – ligada ao ciclo de produção e reprodução do capital³². Embora haja uma ansiedade geral por um mundo mais plural, o pluralismo hoje não ultrapassa as fronteiras da *pluralidade de capitais*, o que inclui hierarquias que não admitem princípios de igualdade. A militarização que hoje “agoniza a consciência dos povos”, desde o século XIX já era um pesadelo no mundo, agravando-se com o surgimento do imperialismo moderno, em escala global³³. Também em Paulo Arantes a questão da *barbárie* se coloca no presente, transcendendo suas fronteiras periféricas, rumo ao centro do capitalismo – em um processo de “periferização” do núcleo orgânico do sistema (em “A fratura brasileira do mundo”)³⁴. Segundo ele, a sociedade contemporânea é marcada por uma falta de “nexo moral”, regida por uma “vanguarda mercantil” com prevalência absoluta de uma “razão econômica”; trata-se de um ilusório desenvolvimentismo que a partir do progresso técnico acentua a exclusão social – uma “fratura do mundo” (social, cultural, territorial-urbana). Em uma política de produção sistemática de *desigualdades* (ainda que já estejam dadas as condições técnicas para a superação da *sociedade da escassez* – no termo de Sartre), gradualmente direitos humanos vem sendo desgastados, em vista de um *exército industrial de reserva* gigantesco – situação de crise global que hoje preocupa mesmo os europeus ocidentais, povos que, diferentemente do caso brasileiro, desde há décadas haviam conseguido erguer um Estado de bem-estar social, que agora se precariza aceleradamente³⁵. No entanto, as esperanças de superação da crise parecem anestesiadas. Segundo Arantes, a intrincada configuração da nova ordem mundial relegou os homens a uma posição contemplativa, meros observadores a quem não se permite nada – ante as grandes catástrofes provocadas pelo progresso desordenado, e cada vez mais vistas como *calamidades naturais*, o homem se sente impotente, sem esperança; promove-se assim a despolitização, uma *sociedade de espectadores*³⁶.

Assim, a questão que se *recoloca* agora, dirige-se à reflexão sobre quais os *novos mitos* – ou novos paradigmas – necessários e urgentes em nossa atual *sociedade de espectadores* para reerguer as fragilizadas esperanças do homem moderno. Esta demanda por *novos paradigmas*, como visto, aparece com força no desesperado início bélico do século XX, em que diversos autores já recorrem à compreensão da diversidade entre a realidade europeia e *outras realidades* – em busca de outros saberes, indígenas, asiáticos, etc. Conforme nota Aníbal Quijano, esta forma de “defesa perante o eurocentrismo” foi uma característica do movimento intelectual latino-americano da época³⁷. É o caso de Mariátegui, Haya de la Torre, bem como dos modernistas brasileiros (Oswald de Andrade,

³² Mészáros, *Socialismo o barbarie* (2005).

³³ Mészáros, “*El militarismo y las guerras venideras*” [2003], em *Socialismo o barbarie* (2005), p.76-77.

³⁴ Paulo Arantes, *Zero à esquerda* (2004), p. 37

³⁵ P. Arantes, *idem*, p.51-59.

³⁶ Paulo Arantes, *Extinção* (2007), p.28 e seguintes. Sobre o conceito de *sociedade de espectadores*, é válido verificar suas convergências com Guy Debord, em *La société du spectacle*, 1967.

³⁷ Quijano, *José Carlos Mariátegui*, p.IX.

etc). Com sua *teoria da colonização*, expressa no clássico “*Colonialidad y modernidad-racionalidad*”³⁸ (1991), Quijano, ao lado de Walter Mignolo, dentre outros, impulsiona a germinação da rede latino-americana de pesquisadores conhecida como *Grupo Modernidade-Colonialidade* (que radicaliza o movimento pós-colonial – no qual se inserem Franz Fanon e Edward Said); esta proposta epistêmica “decolonial” viria a ser central no cenário intelectual contemporâneo da América Latina – tendo como cerne da questão a necessidade de elaboração de *novas perspectivas críticas*, não apenas no meio acadêmico, mas no acionamento epistêmico e político dos diferentes movimentos sociais³⁹. Para Quijano, é essencial que se observe o protagonismo político que tiveram os povos originários da América nos primórdios deste novo século – afirmando que isto denota que a descolonização social e cultural já está em curso.

No intuito de se ter uma visão histórica *prática* deste processo “decolonial”, cabe se avaliar a questão da nação multicultural da Bolívia, cujas recentes e profundas mudanças promovidas por movimentos étnico-sociais é estudada pelo sociólogo e vice-presidente boliviano García Linera – quem se centra na questão indígena e novas formas organizacionais de resistência⁴⁰.

Por outro lado, no tocante às necessárias modificações não só das infraestruturas, mas das superestruturas, conforme coloca Boaventura Santos, há de se pensar que a modernidade ocidental emergiu como um ambicioso e revolucionário “paradigma sociocultural” fundado em uma “tensão dinâmica” entre a regulação social e a emancipação do homem. Contudo, a partir de meados do século XIX, tal *paradigma* seria submetido às necessidades de expansão do capitalismo – diluindo as “energias emancipatórias”. É preciso então repensar os paradigmas da atualidade, e bastante atentamente, pois que a passagem entre paradigmas é tarefa delicada, exigindo um pensamento refinado e amplo, habituado a perceber em “sussurros” e “silêncios” os sinais de sua reorientação⁴¹. Dentre as possíveis formulações teóricas para o problema, dialogando com Boaventura, vale observar com Ciro Flamarion que uma proposta “renovadora das sociedades humanas”, se por um lado já não cabe ser pensada segundo o paradigma “iluminista” ou “moderno” – com seu linear *evolucionismo* –, tampouco se faz possível apoiada no “paradigma pós-moderno”, postura relativista que com seu “niilismo intelectual” recusa uma necessária “teoria global”, reduzindo hermeneuticamente o conhecimento e assim se omitindo de elaborar possíveis soluções. Os “graves problemas sociais”, que são “mundiais”, demandam pois que sejam *renovados* os “horizontes utópicos”, em busca de “paradigmas explicativos globais”. Para tanto há que se recusar tanto os *determinismos*, como os *relativismos*. E embora o próprio autor apresente dúvidas quanto aos

³⁸ Quijano, “*Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*”, em *Peru Indígena* (Lima), v.13, n.29, 1991, p.11-29.

³⁹ Pablo Quintero, “*Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad em América Latina*” (2010). Luciana Ballestrin, “América Latina e o giro *decolonial*”, em *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11 (Brasília), mai-ago. 2013.

⁴⁰ Ver por exemplo: García Linera, C. León, e P. C. Monje, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia* (2004).

⁴¹ Boaventura Santos, *Crítica da razão indolente*, 2000.

caminhos a seguir na contemporaneidade – ou os *sentidos do conhecimento*⁴² que possam guiar o homem em sua emancipação –, ele acena a uma interessante perspectiva que converge com a ideia aqui apresentada da importância de uma *dialética de saberes*, ao afirmar que: a “preocupação holística do marxismo transcende a esfera estritamente humana”, de modo que “natureza e história humanas aparecem como subsistemas da realidade do mundo”, ambas vinculadas em um “movimento dialético”⁴³.

De fato, tais preocupações em compreender a natureza e o homem segundo partes de uma mesma *totalidade concreta*, no sentido que Marx dá ao conceito⁴⁴, fazem parte da intenção do marxismo em compor um conhecimento *totalizante* da realidade – o que somente se pode efetivar pela ampliação de olhares que abarquem os variados prismas científico-interpretativos da *totalidade* da vida humana. Para tanto é imprescindível antes de tudo observar, como o faz David Harvey⁴⁵, que as crises são “essenciais” para a reprodução do capitalismo – momentos em que o sistema se remodela, reorganiza, mas também dinamiza sua produção segundo um perene e insustentável processo de destruição e reconstrução. Diante deste modelo autodegenerativo, Harvey observa com entusiasmo que está surgindo uma nova forma de se fazer política – que embora seja ainda espontânea e voluntarista, é fundamental para se repensar uma práxis transformadora. É pois hoje indispensável que se pense formas de fazer frente ao processo produtivo e cultural de tipo *ocidental*, que se mostra insustentável. Para tanto é preciso se criar uma organização mais racional da sociedade – que possa evitar o desgaste exaustivo dos recursos planetários, com seus graves efeitos colaterais. Conforme Adorno e Horkheimer (em *Dialética do esclarecimento*, 1944), o domínio irracional e destrutivo sobre a natureza, em última instância está condicionado por um idêntico domínio do homem pelo homem. Nesta linha *totalizante* se situam as investigações bastante convergentes de Bellamy Foster e Michael Löwy acerca da ecologia na ótica do marxismo – o que vem sendo chamado *ecossocialismo*, consistindo em um esforço por compreender a crítica ecológica como parte integrante da crítica sociopolítica. A corrente ecossocialista se contrapõe à ideia de que seria possível reformar-se o capitalismo, conciliando sua dinâmica e modo de produção, com o respeito ao meio ambiente.

Bellamy Foster, em *Marx's Ecology* (2000), dedica-se a desconstruir a ideia de que Marx e Engels seriam *produtivistas*. Em contraposição ao que considera uma difundida crença, Foster executa minuciosa releitura da obra dos alemães, em que percebe aproximações ou sugestões a uma reflexão ambiental. Sua busca dialética é por uma ciência una – humana e natural. Contudo, o autor

⁴² Conceito de Caio Prado, quando expande sua categoria de “sentido da colonização” à seara da filosofia (em *Que é filosofia*).

⁴³ “História e paradigmas rivais”, em *Domínios da história* (1997), p.1-23.

⁴⁴ Karl Marx, “Introdução à *Crítica da economia política*” [1857-1858], em *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos* (1974), p.122-123.

⁴⁵ Ver dentre outros, *Seventeen contradictions and the end of capitalism* (2014).

estadunidense ressalta que não se trata de se pensar Marx e Engels como ecologistas, o que seria anacrônico, mas sim de dar visibilidade a certas de suas referências que possam ter constituído os primórdios de um debate ambiental – e especialmente, de refutar o contemporaneamente bastante presente *produtivismo*. Já Michael Löwy, segundo seu prisma romântico do marxismo (próximo da concepção mariateguiana), empenha-se no mesmo caminho de Foster, embora pondo peso em aspectos distintos, visando uma crítica socialista da questão ambiental (contraponto ao *reformismo verde* que não considera a alternativa anticapitalista). Com Joel Kovel, em 2001, o autor brasileiro elabora o “Manifesto Ecossocialista Internacional” – que ganharia amplitude no Fórum Social Mundial de Belém (2009), quando se publica declaração sobre a mudança climática. Trata-se de uma crítica ecológica relacionada com o processo da luta de classes, que portanto põe em questão a propriedade e os meios de produção. Tal projeto implica uma reorganização do conjunto do modo de produção e dos próprios valores da sociedade atual – tão centrados no consumo, desperdício, falta de planejamento produtivo, que sem pensar prioridades produz mercadorias inúteis e mesmo daninhas ao ser humano. Já na especificidade da questão latino-americana, Löwy, como Quijano, discute o protagonismo da fundamental movimentação social que ganha força em toda nossa região continental (mas também em outras partes do planeta), notoriamente o caso das populações indígenas que se colocam na dianteira desses embates – com sua defesa da terra, florestas, rios, segundo uma sábia cosmogonia. Destes movimentos político-sociais há que se construir a oposição às empresas mineiras, ao agronegócio e outras manifestações daquilo que Löwy entende como uma “guerra do capital contra a natureza”.

Finalmente, reitere-se que também uma leitura atenta da obra de Marx é importante para se pensar o socialismo sob essa ótica de quebra de paradigmas. Em *O Capital* (livro I, cap. 5), o autor afirma que o “processo de trabalho” é uma “atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer necessidades humanas” – e portanto – “condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana”. Mais adiante, reafirma a ideia: “Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza”. Ou seja, pode-se daí depreender que, em última instância, uma crítica ecológica à devastação da natureza (que se pretenda dialética) deve visar a preservação dessa própria *mediação* de que fala Marx, deste *metabolismo* natureza-homem em equilíbrio funcional.

2- Hipóteses e Objetivos

O *objetivo geral* deste trabalho – que parte de pesquisa de doutoramento na qual se estudou a filosofia política e a interpretação historiográfica de Mariátegui – é refletir sobre novas concepções de mundo, novos paradigmas e formas político-organizacionais que possam absorver dialeticamente elementos dos distintos saberes que se oferecem ao mundo contemporâneo (conforme a proposição mariateguiana que abre a crítica do marxismo a *outros saberes*); e deste modo contribuir à construção, não apenas de soluções, mas mesmo de uma *nova problematização* que faça frente ao atual processo de crise sociocultural e político-ambiental que se agrava – antes que um sentido insustentável dessa evolução atinja proporções que possam afetar irreversivelmente o próprio metabolismo planetário, como vem sendo advertido pela ciência⁴⁶.

Para tanto, inicialmente (i), cabe expor as proposições mariateguianas – com sua original crítica *marxista romântica* –, especificamente no que toca à questão dos *outros saberes* presentes na sociedade indígena, saberes diversos dos ocidentais, mas não menos importantes na composição dialética de um novo paradigma que se ponha como alternativa ao que Mariátegui considera a *agonia* da civilização ocidental.

Em um segundo momento (ii), é preciso avaliar com profundidade (através dos aportes da antropologia lévi-straussiana e da linha que daí se seguiu) quais são esses *outros saberes* (mantendo-se o foco no conhecimento indígena americano) – e por conseguinte, como estes saberes podem ajudar no reequacionamento da *questão contemporânea*; isto deve ser feito tanto em relação ao aspecto sociocultural observado por Lévi-Strauss, como ao aspecto político, ressaltado e investigado por Pierre Clastres, dentre outros. É aqui importante voltar-se à obra do próprio Marx, analisando-se o mencionado discurso “antiestatista” – que conforme Löwy percorre a obra do pensador alemão.

Finalmente (iii), é necessário trazer a discussão à atualidade – a esta época em que novamente a crise civilizacional ganha a centralidade dos debates (especialmente no âmbito do marxismo) –, avaliando-se a crítica de pensadores contemporâneos que enveredaram no tema (crise, eurocentrismo, novos paradigmas), os quais em se utilizando das mais avançadas informações científicas, acusam a urgência de se pensar novos valores políticos e culturais para a sociedade, em defesa de uma sociedade sustentável. Novamente cabe aqui leitura de obras do próprio Marx, em que se possa buscar elementos que contribuam à questão civilizacional e ambiental – tema que diversos autores de várias culturas têm trabalhado.

⁴⁶ Risco bastante imediato, como aponta recente relatório de avaliação científica de Antonio Nobre, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – “O futuro climático da amazônia” (2014).

3- Justificativa

Este projeto de pesquisa se coloca como uma extensão das investigações sobre o pensamento filosófico-político e historiográfico de Mariátegui que realizei em minha recente tese de doutoramento (“*O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: formação do pensamento latino-americano contemporâneo*” – FFLCH-USP). Para tanto, parto da obra de Mariátegui, na qual me especializei. Sendo formado em filosofia, para além de tese de doutorado, publiquei sobre o pensamento mariateguiano artigos, ensaios e tradução inédita de livro seu (*Defesa do marxismo e outros escritos*, Boitempo Editorial, 2011).

De outra perspectiva, é preciso se enfatizar que tal interesse pelo tema da *diversidade cultural*, o que motiva este projeto de compreender e assimilar *outros saberes* que nos oferecem sociedades indígenas, já acompanha meus objetivos e reflexões desde há mais tempo. Entre 2001 e 2007, realizei três longas expedições pelo mundo, percorrendo por terra e rios o território de mais de 40 países (América, Europa, África e Ásia), por meio de transportes coletivos locais. No trajeto, foram visitadas não só cidades, mas especialmente interiores (vilas, aldeias nativas). Além de executar diversos ofícios, dentre os quais trabalhos de campo como cronista e fotojornalista (publicações brasileiras e estrangeiras), pude conviver e conhecer algo da idiossincrasia de diversos povos autóctones (no caso do Brasil, tribos de MG, BA, AM e RR)⁴⁷.

Assim, ao mesmo tempo em que oferece uma sistematização desses diferentes aprendizados, sob um enfoque filosófico-político e etnográfico, este trabalho pretende verificar os possíveis novos paradigmas aportados pelos saberes – *não-eurocêntricos* – indígenas. Mediante conceitos de Mariátegui, bem como da própria obra de Marx e de seu desenvolvimento no marxismo contemporâneo, a ideia é propor alternativas para a crise civilizacional, que neste século XXI, retorna com força à pauta de debates, após quase 100 anos das críticas mariateguianas, marcadas por sua decepção com a civilização ocidental. Esta discussão, envolvendo pensadores de renome no atual panorama intelectual, resulta do momento de agravamento de um preocupante cenário, que hoje não mais se restringe ao problema social, mas se constitui também como crise ambiental – expondo a humanidade a graves riscos.

4- Plano de trabalho e metodologia

O trabalho de pesquisa consiste em exposição dos principais elementos da obra de Mariátegui acerca do tema da crise civilizacional e da necessária dialética entre saberes (a partir de recente

⁴⁷ Como frutos destas viagens – “Projeto Antropografia” – foram produzidos artigos jornalísticos culturais e geopolíticos, crônicas e exposições fotográficas.

pesquisa de doutorado); em seguida, volta-se à leitura e análise dos principais antropólogos que contribuíram para a determinação desses outros saberes, relativamente ao caso do índio americano; e finalmente, cotejar as atuais críticas de pensadores que, pelo prisma do marxismo, têm buscado desenvolver a questão da crise – não apenas procurando soluções aos problemas propostos, mas no intento de reelaborar a própria problematização da crise, segundo novos paradigmas.

Para tanto, com vistas à mais ampla concepção do problema, é importante que se possa trocar experiências com pesquisadores que desenvolvem o tema pelo Brasil e também no exterior, desde perspectivas distintas – o que se pode realizar mediante viagens e estágio acadêmico no estrangeiro. É também fundamental realizar novas visitas a comunidades autóctones.

Por fim, dada a amplitude e pertinência desse debate, parece da maior importância a conscientização da sociedade acerca do problema, de maneira que se pretende com esta pesquisa, não somente contribuir aos saberes científico-acadêmicos (artigos, ensaios), mas também tornar públicas em linguagem acessível os frutos desse trabalho, mediante palestras e artigos dirigidos ao público em geral.

5- Cronograma de execução

Considerando-se um projeto de dois anos, a partir de 2015 (não estando neste cronograma considerado o possível tempo de estágio exterior e intercâmbios socioculturais, o que necessitaria prorrogação desse tempo inicialmente previsto).

I bimestre: Análise da obra de Mariátegui – com sistematização e apresentação dos temas levantados (com foco na especificação dos saberes indígenas e influências românticas);

II bimestre: *Idem* (com foco na questão da dialética entre saberes);

III bimestre: Análise da obra de Lévi-Strauss, e levantamento crítico dos outros saberes apontados pelo antropólogo, no tocante a elementos socioculturais;

IV bimestre: *Idem;*

V bimestre: Análise da obra de Pierre Clastres, e levantamento crítico de aspectos políticos das sociedades indígenas;

VI bimestre: *Idem*, somando-se aí estudos sobre outros antropólogos desta linha (Viveiros de Castro), e de cronistas e viajantes que descreveram sociedades indígenas;

VII bimestre: Análise dos referidos pensadores contemporâneos que tratam sobre a crise atual (com foco na crise civilizacional – sociocultural e política).

VIII bimestre: *Idem* (com foco na amplitude dialética desenvolvida pelo marxismo, de modo a abarcar a questão ecológica).

IX bimestre: Análise comparativa e sistematização das propostas dos autores;

X bimestre: Sistematização do conjunto de ideias e análise;

XI bimestre: Sistematização, análise final e redação;

XII bimestre: Redação – finalização.

Referências Bibliográficas

- Adorno, T. W.; Horkheimer, M.. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- Arantes, Paulo. *Zero à Esquerda*. Conrad. São Paulo. 2004.
- _____. *Extinção*. Boitempo. São Paulo. 2007.
- Ardao, Arturo. *La Inteligencia Latinoamericana*. Montevideú: Ediciones Universidad de la República, 1987.
- Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos Pasado y Presente – Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- Bauer, O.; Mariátegui; e outros. *Marxists e nacions en lucha*. Lyon: Sector Scientific de l'Institut d'Estudis Occitans, 1976.
- Bellamy Foster, John. *Marx's ecology: materialism and nature*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2000.
- Braudel, Fernand. *Grammaire des civilisations*. Paris: Flammarion, 2005.
- Chauí, Marilena. “Amizade, recusa do servir”. Em Etienne La Boétie, *Discurso da servidão voluntária* [1574]. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- Clastres, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- Debord, Guy. *La société du spectacle* [1967]. Paris: Gallimard, 1992.
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. Em Lander, Edgardo (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Engels, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- _____. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991.
- _____. *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*. Madri: Fundación F. Engels, 2006.
- Fanon, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- Faoro, Raymundo. *Existe um pensamento brasileiro?*. São Paulo: Ática, 1996.
- Fernandes, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

- Flamarion Cardoso, Ciro. “História e paradigmas rivais”, em Flamarion C., *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- Freud, Sigmund. “O mal-estar na civilização”. Em *Freud* (“Os Pensadores”). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya*. Bogotá: Siglo del Hombre/ Clacso, 2009.
- _____. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Diakonia-Oxfam y Plural, 2004.
- Harvey, David. *Seventeen contradictions and the end of capitalism* (2014).
- Kurz, Robert. *O Colapso da Modernização* (1991). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude. “Carta a Pierre Clastres” (13 dez. 1965). Em *Arquivos Pierre Clastres*, LAS.
- _____. *La pensée sauvage*. Paris: Denöel, 1987.
- _____. *Race et Histoire* [1952]. Paris: Gonthier, 1961.
- _____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Löwy, Michael. *El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui*. Em *Archivo Chile*. Disponível em <http://www.archivochile.com>. Acesso em 01/04/2013.
- _____. *Ecosocialisme*. Paris: 1001 Nuits, 2011.
- Löwy, Michael e Haupt, Gerard. *Los marxistas y la cuestión nacional*. Barcelona: Fontamara, 1974.
- Löwy, M.; Sayre, R.. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Mariátegui, José Carlos. *De feza do marxismo – polêmica revolucionária e outros escritos*. (org. e trad. Yuri Martins Fontes L.). São Paulo: Boitempo, 2011 [1929].
- _____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928]. Lima: Amauta, 1989.
- _____. *El alma matinal*. Lima: Amauta, 1970.
- _____. *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta, 1959.
- _____. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1970.
- _____. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta, 1964.
- _____. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Editora Amauta, 1970.
- Martins Fontes L., Yuri. “A Atualidade de Mariátegui – ou da crítica ao racionalismo infeliz”. Em *Mouro: revista do Núcleo de Estudos do Capital*, São Paulo, ano 2, n.3, jul. 2010.
- _____. “Mariátegui e a filosofia de nosso tempo”. Em J. C. Mariátegui, *De feza do marxismo – polêmica revolucionária e outros escritos*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. “O marxismo de Caio Prado e de Mariátegui: formação do pensamento latino americano contemporâneo”. Tese de doutorado – FFLCH-USP.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madri: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos* (“Os Pensadores”/ org. José Giannotti). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- _____. *Misère de la philosophie* [1846-1847]. Paris: Éditions Sociales, 1961.
- _____. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011 [1857-1858].
- Marx, K.; Engels, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Obras escolhidas* (3 vol.). São Paulo: Alfa-Omega, sd.
- Mészáros, István. “Economia, política e tempo disponível: *Para além do Capital*”. Em *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, São Paulo, n.1, p.93-124, mai. 2003.
- _____. *O século XXI: socialismo ou barbárie*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Socialismo o barbarie*. Havana: Pasado y presente XXI, 2005.
- Montaigne, Michel de. *Les essais* [1595]. Paris: Folio, 1965.
- Nobre, Antonio. *O futuro climático da amazônia (relatório de avaliação científica)*. São José dos Campos: Articulação Regional Amazônica, 2014.
- Novaes, Adauto. *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.
- Ponce, A. *Humanismo burguês y humanismo proletario*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2009 [1938].
- Prado Júnior, Caio. *Evolução Política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1980 [1933].
- _____. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000 [1942].
- _____. *História e desenvolvimento*. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1968].
- _____. *Que é filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. “A reforma agrária e o movimento nacional”. Em: *Revista Brasiliense*, São Paulo, n.29, p. 1-16, mai.-jun. 1960.
- Quijano, Aníbal. *José Carlos Mariátegui*. Lima, México, Madri: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, em *Peru Indígena* (Lima), v.13, n.29, 1991.
- Quintero, Pablo. “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad em América Latina” (2010). Em *Papeles de trabajo*, n.19, jun. 2010.
- Quijano, Aníbal, Wallerstein, Immanuel. “Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system”. Em *International Social Science Journal*, v.44, n.4, 1992.
- Santos, Boaventura. *Crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2000.
- Sánchez Vázquez, A. “El marxismo latinoamericano de Mariátegui: grandeza y originalidad de un

- marxista latinoamericano”. Em *Anuario Mariateguiano*, v.4, n.4, Lima: Editorial Amauta, 1992.
- Santos, Boaventura; Meneses, M. Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente* [1918]. Barcelona: Espasa Libros, 2011.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia* [1908]. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.
- Tible, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.
- Tragtenberg, Maurício. *Reflexões sobre o socialismo* [1986]. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- Villas Bôas, Orlando. *Expedições, reflexões e registros*. São Paulo: Metalivros, 2006.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A importância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. “Histórias ameríndias”. Em *Novos Estudos*, n.36, jul. 1993.
- _____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. Em *Mana*, v.2, n.2, Rio de Janeiro, 1996.
- _____. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. Em Queiroz, R. C.; Nobre, R. F. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.