

Atualização das esperanças pretéritas: marxismo, revolução e tradição em José Carlos Mariátegui

Fabio Mascaro Querido*

Não existe um conflito real entre o revolucionário e a tradição, a não ser para os que concebem a tradição como museu ou múmia.

O conflito só é efetivo com o tradicionalismo.

José Carlos Mariátegui, Heterodoxia da tradição (2005:112).

Resumo:

Inspirando-se nas reflexões de José Carlos Mariátegui (1894-1930), o objetivo deste artigo é analisar a relação, do ponto de vista marxista, entre as concepções de revolução, com sua orientação temporal para um futuro diverso do presente, e de tradição. Intelectual nascido no Peru, Mariátegui oxigenou o marxismo por meio de sua confrontação dialética com as singularidades da realidade concreta do seu país e, por conseqüência, de toda a região latino-americana, estabelecendo uma concepção original da relação entre a revolução projetada para o futuro e o resgate e atualização das esperanças pretéritas vinculadas à tradição de resistência dos vencidos da história.

Palavras-chave: José Carlos Mariátegui; marxismo; revolução; tradição.

The revival of past hopes: Marxism, revolution and tradition in José Carlos Mariátegui

Abstract:

Inspired by the reflections of José Carlos Mariátegui (1894-1930), this article seeks to analyze, from a Marxist perspective, the relationship between the concept of revolution, with its temporal orientation toward a future that is different from the present, and the concept of tradition. A native-born Peruvian intellectual, Mariátegui energized Marxism by dialectically confronting it with the singularities of the concrete reality of his country and, consequently, of the entire Latin American region. He established an original conceptualization of the relationship between the revolution, projected into the future, and the revival and updating of past hopes linked to the traditions of resistance of history's vanquished.

Keywords: José Carlos Mariátegui; Marxism; revolution; tradition.

* Doutorando em Sociologia, IFCH-UNICAMP, Campinas- SP, Brasil. Bolsista da FAPESP. End. eletrônico: fabiomascaro@yahoo.com.br

I.

A moderna noção de revolução, como se sabe, vincula-se estreitamente à crença (racional) na existência de um “progresso” possível na história, do qual ela seria, para utilizar uma metáfora oriunda do próprio Karl Marx, uma “locomotiva”, capaz de impulsionar um desenvolvimento já pressuposto. Manifestação da ruptura, da descontinuidade em relação a um estado de coisas vigente, a revolução simboliza, ao mesmo tempo, a retomada do progresso, então bloqueado pela persistência de resquícios do passado. A supervalorização da contradição, apresentada por Marx no célebre prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859), entre as forças produtivas (do “progresso”) e os obstáculos impostos por relações de produções cada vez mais anacrônicas, por parte significativa do marxismo, traduz bem esta tentativa de legitimar a necessidade histórica da revolução à luz do discurso moderno do progresso, como se ela não fosse senão uma forma extraordinária (embora necessária) de sancionar um novo tempo visando o retorno do desenvolvimento anunciado da história.

Signatária do progresso, a revolução orienta-se, portanto, do ponto de vista temporal, para o futuro, lócus no qual se inscrevem a esperança de um outro mundo, que se opõe não apenas ao presente estabelecido, mas também aos resquícios do passado e da “tradição”, os quais, como diria Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, “oprime[m] como um pesadelo o cérebro dos vivos” (1978, p.329). A capacidade de se emancipar do fardo do passado é, para o filósofo alemão, uma das características que atestam a profundidade social de uma revolução. À diferença das revoluções burguesas de outrora, “a revolução social [proletária] do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro”; a bem dizer, ela “não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado”. Se “as revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo”, a “revolução do século XIX”, a fim de alcançar seu conteúdo próprio, “deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes, a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase” (Marx, 1978, p.331).

A conhecida passagem de Marx, em *O 18 Brumário...*, constantemente reproduzida por defensores ou detratores do marxismo, reflete, em alguma medida, a adesão do filósofo alemão à noção (muito presente no século XIX) da revolução social apresentada ora como resultado ora como alavanca do progresso, mas, em todo caso, em tudo oposta à opressão da “tradição” e do passado - que, apesar de tudo, continuam atormentando, como espectros, a ação dos revolucionários e “progressistas” no presente. Aceleração, progresso e/ou evolução, a revolução é identificada irresolutamente com o futuro, visualizando-se como superação dos obstáculos impostos ao presente.

Todavia, seja em relação a Marx, seja a propósito de uma parcela nada desprezível do marxismo, esta é apenas uma parte de uma história muito mais complexa. No caso do pensador alemão, tratava-se de uma tensão inerente a uma reflexão arraigada às condições do seu tempo: o século XIX, no qual a defesa do progresso fora uma consigna revolucionária. Orientando-se para o futuro – temporalidade na qual se visualiza a possibilidade de um mundo diferente –, a “nova escrita da história” inaugurada por Marx não implica, porém, um menosprezo pelo passado, e tampouco uma rejeição peremptória da tradição, identificando-a apressadamente com o tradicionalismo. Sua concepção “aberta” da história – malgrado algumas passagens sobrevalorizadas de sua obra, que parecem indicar o contrário – sustentava-se, na verdade, em uma nova semântica da temporalidade histórica, a fim não somente de questionar o presente em nome da possibilidade objetiva de um novo futuro, senão também de interpelar criticamente, a partir deste presente de luta, o próprio passado, ou melhor, a “tradição” (conservadora e “tradicionalista”) reconstruída pela história “oficial” dos vencedores.

Aconselhando-nos, nos *Grundrisse*, a “não usar o conceito de progresso sob a forma habitual”, a obra de Marx significa, em inúmeros aspectos, um ponto de ruptura em relação aos apologistas neo-iluministas do caráter imperativo das “leis da história” e da locomotiva do progresso. Como diz o filósofo francês Daniel Bensaid (2008: 261), para quem o autor alemão é um crítico pioneiro da “razão histórica”: “contrariamente a uma idéia bastante difundida, Marx não é um filósofo da história”. Ele é, antes de tudo, “um dos primeiros a ter rompido categoricamente com as filosofias especulativas da história universal: providência divina, teleologia natural, ou odisséia do Espírito”. Para Marx, em si, a história não faz nada, e tampouco pavimenta o caminho de um progresso anunciado. É nas lutas do presente (capitalista) que o filósofo alemão depositava suas esperanças, quer dizer, no presente pensado como tempo do conflito político por excelência, no qual se redistribui e se reinterpreta os sentidos do passado e do futuro. À luz de um presente fraturado, heterogêneo e cindido por temporalidades discordantes, passado e presente são permanentemente interrogados (Cf. Bensaid, 1995).

Nesta leitura específica do marxismo, a “tradição” torna-se aquilo que os sujeitos sociais em luta, no presente, fazem dela, e não um passado em relação ao qual qualquer referência não-negativa é logo identificada à nostalgia romântico-passadista. Na contramão do “tradicionalismo”, cuja empatia conservadora com os vencedores é flagrante, torna-se possível, então, falar em uma “tradição dos oprimidos”, como dizia Walter Benjamin, ou seja, de um passado de resistência capaz de interpelar criticamente o presente. “A apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente numa situação crítica” (Benjamin, 2007: 513). A rememoração da “tradição dos oprimidos”, ao “quebrar” a sequência linear-cronológica da história – por trás das quais lampeja fragmentos de inter-

rupção -, interroga e, assim, busca subverter a continuidade da dominação no presente.

Não por acaso, além de Benjamin – que é, talvez, o caso mais paradigmático desta tendência -, diversos outros intelectuais-militantes (ou militantes-intelectuais) autodenominados marxistas, sobretudo aqueles que sofreram o impacto da primeira grande crise do século XX (1914-1918), aspiraram, por razões diferentes, a elaboração de uma concepção revolucionária da “tradição”, a qual pressupunha uma subversão radical da noção linear e evolucionista do progresso que legitimava - de modo acrítico - a expansão “civilizatória” do capitalismo. Acentuando a dimensão subjetiva, imaginativa e, nesse sentido, política do marxismo, autores diferentes do início do século passado destacaram a importância de uma nova percepção da temporalidade histórica – e a conseqüente reavaliação da tradição – como imperativo fundamental para a atualização do marxismo frente à crise do progresso e da modernidade capitalista que se abre com a primeira grande guerra.

Dentre estes intelectuais, encontra-se um cujo marxismo idiossincrático, perpassado por singularidades pessoais e geográficas, apenas aumenta seu poder de atração, e cuja nova percepção da tradição constitui, ao mesmo tempo, a fonte de inspiração e a matéria central deste pequeno artigo: trata-se de José Carlos Mariátegui, intelectual peruano que, sobretudo nos anos 1920, alargou os horizontes do marxismo revolucionário, a partir de sua confrontação com as especificidades da realidade de seu país e, por conseqüência, da região latino-americana como um todo. Inspirando-se nos aportes teóricos de Mariátegui, o objetivo deste ensaio é elaborar algumas reflexões provisórias sobre a relação, do ponto de vista marxista, entre as concepções de *revolução* (com sua orientação temporal para um futuro diverso do presente), e de *tradição*, entendida como concepção dinâmica e aberta do passado dos oprimidos atualizado no presente.

II.

Nascido em Moquegua, no sul do Peru, em 1894, segundo de quatro filhos, Mariátegui trabalhou como jornalista durante sua juventude. Em 1918, ano em que contribui para fundação da revista *Nuestra Época*, com apenas 24 anos, começa o seu vivo interesse pelo socialismo, que daí por diante se intensificaria gradativamente. Entre 1919 e 1922, período em que reside na Europa (sobretudo na Itália), o jovem intelectual peruano se aproxima ainda mais do marxismo e do movimento comunista, atitude que guiará suas atividades políticas, jornalísticas e intelectuais a partir do seu retorno ao Peru, em 1923. Três anos mais tarde, em 1926, integra – a convite do seu futuro desafeto Víctor Raúl Haya de la Torre – a APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana), e funda a revista *Amauta*.

Após chegar a ser preso em 1927, sendo libertado no ano seguinte, rompe com a APRA e articula a fundação do PSP (Partido Socialista do Peru), que se tornará a seção peruana da Internacional Comunista. 1928, ademais, será o ano de publicação do seu mais célebre livro, os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. De saúde frágil (em 1924 foi obrigado a amputar a perna direita, consequência de grave enfermidade), Mariátegui morreu, prematuramente, em 1930, com apenas 36 anos de vida, deixando uma obra incompleta, fragmentada, mas carregada de reflexões que lhe garantem, ainda hoje, uma intempestiva atualidade em face da mais recente crise das “grandes narrativas” modernas do progresso.

Verdadeiro fundador do marxismo latino-americano, Mariátegui destacou-se, acima de tudo, por sua incomum capacidade de articular, num constante vai-e-vem dialético, a universalidade das categorias analíticas marxistas e a análise concreta de sociedades (como a peruana) cuja formação histórica escapa aos esquemas *etapistas* de desenvolvimento (formulados à luz da experiência dos países europeus), embora nem por isso deixem de “girar na órbita da civilização ocidental”, como ele diz recorrentemente (opondo-se ao nacionalismo estreito de algumas correntes políticas e intelectuais peruanas). Assumindo o ponto de vista da periferia do sistema capitalista global em expansão, Mariátegui forjou uma leitura não-eurocêntrica do marxismo, deliberadamente afastada das ilusões do progresso provenientes do contexto europeu. Da periferia, este progresso apresentava-se em suas limitações, em sua face mais destrutiva e violenta, e, sobretudo, como um artifício ideológico permanentemente utilizado pelas classes dominantes a fim de legitimar o processo de modernização conservadora estabelecido. É exatamente nesta capacidade de transformar o “desvio” (periférico) em verdade oculta da “norma” do progresso, desmistificando as concepções evolucionistas da história, que reside a força e, segundo defende Michael Löwy (2005: 7), a universalidade do marxismo de José Carlos Mariátegui.

Evidentemente, em sua busca por uma “universalidade concreta”, o próprio Mariátegui não pôde se eximir totalmente de alguns resquícios das ilusões do progresso gradativo (e globalmente homogeneizador) da “civilização burguesa ocidental”. Quando afirma, no pequeno artigo “A crise mundial e o proletariado peruano” (Mariátegui, 2005: 72), que a “civilização capitalista internacionalizou a vida da humanidade, criou entre todos os povos laços materiais que estabelecem entre eles uma solidariedade inevitável”, e que, por isso, “o internacionalismo não é só um ideal, é uma realidade histórica”, já que “o progresso faz com que os interesses, as idéias, os costumes, os regimes dos povos se unifiquem e se confundam”, Mariátegui não parece muito longe das exaltações de Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, das potencialidades civilizatórias que o progresso capitalista, ao fazer o *sólido desmanchar no ar* (como diriam os autores alemães), acarretaria para o desenvolvimento da humanidade, abrindo-lhe novas perspectivas, dentre

as quais, é claro, aquela considerada mais bem respaldada na razão da história: o socialismo. Sob a ótica do intelectual peruano, em um dos ensaios compilados em *Defesa do marxismo*, “o socialismo, a partir de Marx, aparecia como a concepção de uma nova classe, como uma doutrina e um movimento que nada tinham em comum com o romantismo daqueles que repudiam a obra capitalista tal qual uma abominação” (2011: 63)¹.

Mas, em Mariátegui, a defesa do “progresso”, quando realizada, reveste-se de uma perspectiva bastante particular. Conforme argumenta em “A imaginação e o progresso” (1924), na contramão da ausência de imaginação dos conservadores, o progresso na história realiza-se, em grande medida, por meio da imaginação de uma “realidade potencial” capaz de questionar a “realidade contingente”, “limitada” e “imperfeita”. Em suas palavras: “O progresso sempre foi realizado pelos imaginativos” (Mariátegui, 2005: 47-48). E, na medida em que “a história dá sempre razão aos homens de imaginação”, um revolucionário se define pelo fato “de ter mais ou menos imaginação”.

Em seu conhecido texto “O Homem e o Mito”, de 1925, o marxista peruano destaca a necessidade de se buscar um novo mito “capaz de reanimar espiritualmente a ordem em declínio” (2005: 58). Inspirando-se em Georges Sorel – “um dos mais altos representantes do pensamento francês do século XX” (2005: 60) –, Mariátegui visualiza no mito revolucionário um caminho profícuo à superação da ausência de esperança e do ceticismo propalado pela civilização burguesa “decadente”, sobretudo após a primeira grande guerra. “O mito move o homem na história” (2005: 57), fazendo-o acreditar nas verdades relativas como se fossem absolutas. Em irresoluta oposição a todo determinismo positivista ou racionalista, com suas “apologias do fato consumado” (segundo diria A. Blanqui), “a força dos revolucionários” reside, na ótica de Mariátegui, não em “sua ciência; está na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária [...] é uma emoção religiosa. Os motivos deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociáveis” (2005: 59, 60). A aposta religiosa na existência de Deus, como dirá mais tarde

¹ Em “A luta final”, o marxista peruano é ainda mais explícito quanto à importância do progresso burguês para pavimentar as condições futuras do socialismo. “A revolução proletária [...], é uma consequência da revolução burguesa. A burguesia criou, em mais de um século de vertiginosa acumulação capitalista, as condições espirituais e materiais de uma nova ordem. Dentro da revolução francesa, aninharam-se as primeiras idéias socialistas. Em seguida, o industrialismo organizou gradualmente nas fábricas os exércitos da revolução. O proletariado, antes confundido com a burguesia no terceiro estado, formulou então suas reivindicações de classe. O seio farto do bem-estar capitalista alimentou o socialismo. O destino da burguesia quis que esta abastecesse com idéias e homens a revolução dirigida contra seu poder” (Mariátegui, 2005: 62).

Lucien Goldmann, consubstancia-se em uma aposta imanente na possibilidade de uma nova sociedade projetada para o futuro.

José Carlos Mariátegui filia-se, neste sentido, assim como o próprio Goldmann, Benjamin, dentre muitos outros, àquilo que E. Bloch denominou “corrente quente” do marxismo, cuja ênfase na subjetividade e na imaginação revolucionárias opera como antídoto frente à petrificação dogmática do pensamento revolucionário, em curso, naquele momento, desde pelo menos a hegemonia kautskista na II Internacional.

III.

Este caráter original e inventivo do marxismo de Mariátegui revela-se com grande nitidez em sua concepção heterodoxa (e herética, do ponto de vista do marxismo “modernista”) da “tradição”, reinterpretada a partir da reflexão sobre o significado histórico-simbólico do passado peruano e latino-americano. Ainda mais na América Latina, “não se deve identificar a tradição com os tradicionalistas”. O tradicionalismo é, a bem dizer, “o maior inimigo da tradição”, diz ele no pequeno artigo “Heterodoxia da tradição” (2005: 113). Isso porque, enquanto o tradicionalismo acalenta uma visão estática, imóvel e “fechada” do passado - de onde provém um passadismo romântico-reacionário -, a tradição viva e dinâmica recuperada pelos revolucionários indica uma relação ativa do presente com o passado, tornando-o fonte de inspiração para a imaginação de um novo futuro. Nas palavras do autor, “o revolucionário talvez tenha uma imagem do passado um pouco subjetiva, mas animada² e viva, enquanto o passadista é incapaz de representá-lo na sua inquietude e na sua fluência”. Mesmo porque, “quem não pode imaginar o futuro também não pode imaginar o passado”.

O passado mantém-se, em uma perspectiva revolucionária, “aberto”, ou seja, suscetível às reinterpretações a partir do presente. Ao contrário do que gostariam os tradicionalistas, a tradição não se deixa subsumir por uma fórmula ou conceito “hermético”: ela é objeto de disputa no presente. Resultado de experiências concretas – “isto é, de sucessivas transformações da realidade sob a ação de um ideal, que a supera, consultando-a, e a modela, obedecendo-a” (2005, p.113) -, a tradição é sempre heterogênea e contraditória, a depender do ponto de vista dos atores sociais no presente: se há uma tradição “tradicionalista”, que silencia

² No “Discurso sobre a história”, Paul Valéry alcinha a expressão “tempo animado”, a fim de se opor aos adoradores do fato consumado e da “necessidade histórica”. Nesta concepção qualitativa da temporalidade histórica, “rever e prever, recuperar no passado e presentir parecem-se muito em nós mesmos, que só podemos oscilar entre imagens e para quem o eterno presente é como o batimento entre hipóteses simétricas, uma que supõe o passado, outra que propõe o futuro” (2007: 114).

o passado em nome da reprodução da dominação no presente, existe igualmente uma “tradição dos oprimidos” (Benjamin), que se manifesta em Mariátegui por meio da recuperação das tradições autóctones, portadoras de “elementos práticos do socialismo” do passado incaico-peruano, que podem servir de subsídio às lutas contemporâneas contra o capitalismo (Cf. Mazzeo, 2009). Em Sete ensaios de interpretação da realidade peruana, ele diz: “a organização coletivista, regida pelos incas, tinha amortecido o impulso individualista nos índios” e, além disso, “havia desenvolvido neles, em proveito desse regime econômico, o hábito de uma humilde e religiosa obediência ao seu dever social” (Mariátegui, 2008, p.33-34) .

Nesta dialética entre passado e futuro – contra o presente vigente – Mariátegui encontra elementos para a concepção de uma tradição revolucionária no Peru e, em alguma medida, em toda a América Latina. No caso peruano, “o passado incaico entrou na nossa história reivindicado não pelos tradicionalistas mas pelos revolucionários” (2005, p.115). Reintegrado pelos revolucionários, o coletivismo indigenista incaico é contraposto, como “imagem utópica” (E. Bloch), ao individualismo reificado característico do capitalismo moderno. Esta “imagem dialética” – como dizia Benjamin –, reunindo passado e presente, permite repensar a tradição dos subalternos a partir da resistência à colonização, à espoliação e acumulação “primitivas” que, na periferia do sistema (conforma argumentou Rosa Luxemburgo em seus escritos econômicos), são permanentes.

Das múltiplas formas e vozes da resistência e das lutas das classes subalternas da região latino-americana emerge uma tradição revolucionária, viva porque ainda atual, constantemente resgatada e atualizada conforme as especificidades de cada presente. Hoje, os contornos desta tradição podem ser visualizados nos inúmeros movimentos sociais, populares e indígenas contemporâneos na América Latina, em cuja resistência se encontra não apenas uma grande recusa do modelo de desenvolvimento estabelecido, mas também germes de uma nova relação possível com a natureza. Daí a dimensão inescapavelmente “eco-social”, no limite “eco-socialista”, de muitos destes movimentos, na medida em lutam diretamente contra o “progresso” contínuo da espoliação humana e natural, opondo-lhe uma nova concepção do desenvolvimento, baseado na transformação e subversão radical do aparato produtivo e da cultura consumista presente nas sociedades capitalistas contemporâneas. De certa forma, o espectro de Mariátegui ronda (mesmo que invisivelmente) estas lutas, assegurando aos militantes de hoje que, antes deles, outros e outras ousaram interromper a continuidade da violência hegemônica.

³ A propósito da controversa noção de “comunismo inca” (que não escapa a certa idealização), ver Robert Paris, “José Carlos Mariátegui et le modèle du ‘communisme’ inca” (1966).

IV.

No contexto do desenvolvimento desigual e combinado da América Latina periférica, Mariátegui forjou em suas reflexões (quase simultaneamente a Benjamin, na Europa), uma concepção original do vínculo entre marxismo e memória histórica, revolução e tradição. Se a história não é resultado inelutável de um progresso percorrendo um tempo vazio e homogêneo, pode-se questionar a própria noção de “decadência” (utilizada pelo próprio Mariátegui), noção por demais atrelada à crença em um desenvolvimento linear da temporalidade histórica. Não por acaso, dizia Benjamin, “a superação dos conceitos de ‘progresso’ e de ‘época de decadência’ são apenas dois lados de uma mesma coisa” (Benjamin, 2007: 503). Nem progresso, nem decadência, a história é percorrida por sobressaltos, descontinuidades e rupturas, que indicam o momento em que o homem, de fato, intervém em uma história que não é senão a sua própria história imanente.

A partir de um presente saturado de tensões, carregado de temporalidades discordantes, o passado deixa de ser considerado um conjunto de fatos “historicamente necessários” (pois nem sempre “o real é sempre racional”, como acreditava Hegel), a fim de que sejam liberadas suas possibilidades ocultas, inscritas na história daqueles que não venceram, mas cuja memória continua assombrando o espectro do agora. Na história concreta, nem sempre o vencido está forçosamente errado, assim como “o vencedor não está necessariamente com a razão” (Bensaïd, 1999: 57). Tudo depende, neste caso, do ponto de vista daqueles que, no presente, reinterpretem os sentidos heterogêneos do passado. Na América Latina, em particular, como sustenta Mariátegui, *se escovada a contrapelo* (Benjamin), ou seja, se visualizada a partir da perspectiva dos oprimidos, “dos que não venceram”, a história se apresenta como a história da resistência ao progresso da colonização e, mais tarde, da modernização capitalista. Esta tradição de resistência não está circunscrita ao passado: uma rememoração ativa indica sua persistência no presente, em luta contra um progresso que, malgrado suas transformações internas, continua sustentando o mesmo processo histórico de espoliação.

Desta perspectiva, mesmo passagens como a do *18 Brumário de Luís Bonaparte* de Marx, reproduzida à exaustão como prova da negação marxista da tradição (identificando-a ao tradicionalismo passadista e reacionário), pode ser interpretada a partir de outra ótica. Assim, quando exorta a “revolução social do século XIX”, a revolução proletária, a extrair sua “poesia do futuro” e não “do passado” - como o fizeram as “revoluções anteriores”, burguesas -, Marx conclama, na verdade, a necessidade de outra experiência da temporalidade histórica, em ruptura com a eterna repetição do passado que caracteriza as revoluções burguesas, incapazes de desbordar os limites fetichizados da “História Universal”, e, portanto, incapazes

de “se despojar de toda veneração supersticiosa” e contemplativa “do passado” (Marx, 1978: 331). Seja como tragédia, ou como farsa, não resta à burguesia senão uma “repetição do passado”, cujo “eterno-retorno” transforma o progresso em mera ilusão diante de uma realidade que se supõe o mais alto grau da história (para a burguesia, parafraseando Marx, se “houve história, já não há mais”).

Por isso mesmo, a reivindicação de que as revoluções proletárias estejam voltadas ao futuro indica, em Marx, não a busca por um devir inscrito na mesma temporalidade abstrata (“vazia e homogênea”, acrescentaria Benjamin) da “História Universal” (com maiúsculas), e sim a defesa de que elas representem uma descontinuidade radical, isto é, uma interrupção desta temporalidade circunscrita ao formalismo da “frase que vai além do conteúdo” nas revoluções burguesas. “Agora”, com a revolução proletária, “é o conteúdo que vai além da frase”: o “conteúdo” excede a “fraseologia” porque “desborda” os limites formalistas da temporalidade da História Universal, possibilitando uma nova relação (ativa) com o passado e com a tradição, que são “arrancados” do “continuum histórico” e, assim, liberados de seu aprisionamento e petrificação por parte da história “oficial” das classes dominantes.

O “futuro” ao qual deveria se voltar as revoluções proletárias significaria, portanto, um momento de “despertar” da letargia formalista da temporalidade abstrata mobilizada pela burguesia pós-revolucionária. Nesse contexto, talvez a “tradição de todas as gerações mortas” continuem oprimindo os vivos, mas não para fazê-los regredir a um “antes” inscrito na linha evolucionista do progresso, tampouco para torná-los legatários da continuidade da dominação no presente, “senão para se revelar como índice da descontinuidade destes presentes e do caráter não-reconciliado, não-contemporâneo e exasperado do presente” (Cattanzaro, 2003: 66).

Nessa concepção, é um tanto trágico, se não patético, que um intelectual como John Holloway, em resposta às críticas à ausência de considerações históricas em seu livro *Mudar o mundo sem tomar o poder. O significado da revolução hoje*, tenha condenado de forma tão peremptória (para não dizer caricatural) qualquer tentativa de estabelecer, a partir do presente, uma relação ativa com o passado e com a tradição, assimilando-os pura e simplesmente ao “tradicionalismo” de que falava Mariátegui. Em um texto intitulado, não por acaso, “Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos” (2003), Holloway (que paradoxalmente é considerado um dos principais “porta-vozes” intelectuais do movimento zapatista no México, movimento cuja rememoração dos antepassados oprimidos cumpre papel central), não devemos “ter respeito pelos mortos, porque eles nos legaram um mundo indigno [...], um mundo de exploração e assassinatos em série em nome da democracia”. Ora, o fato de que, efetivamente, como diz Holloway, “a

história é a história da opressão narrada pelos opressores”, não autoriza uma negação abstrata do passado, ignorando, assim, a “tradição’ descontínua daqueles que, em diversos momentos, ousaram questionar e, quando possível, subverter a continuidade desta história da opressão legitimada pelos ideólogos da história “oficial”.

A recusa de uma História Universal fetichizada, em benefício da necessidade de se pensar o presente, não implica um abandono (pós-moderno, diríamos hoje) da história concreta, tal como demonstra os próprios exemplos de Benjamin e Mariátegui. A ruptura com a continuidade da história da dominação não significa, conforme sustenta Holloway, que o “comunismo” e a emancipação sejam uma forma de recaída em um “presente absoluto” libertado do pesadelo da tradição. Muito longe da idéia benjaminiana de “tempo-de-agora”, à qual ela é identificada pelo autor, esta noção de “presente absoluto” está mais próxima de um Michel Foucault, cuja “tabula rasa” do passado ao menos não esconde seu intento de desconstrução da própria idéia de revolução (“Seria ela ainda uma idéia desejável?”, se questionava Foucault na virada para os anos 1980).

Não é porque a revolução seja, de fato, ruptura e interrupção com o continuum histórico reificado que, por conseqüência, ela possa ser equiparada a uma renúncia ao passado, à memória dos vencidos de outrora. “A revolução não é progresso, ou o cumprimento da tradição, ou a culminação da história”, diz Holloway. De fato, mas nem por isso toda tentativa de - a partir deste presente de ruptura - rememorar uma outra tradição inscrita no passado (aquela dos oprimidos, dos vencidos) traduz um “culto reacionário ao passado”. Ao equiparar toda a tradição a um “pesadelo”, Holloway reproduz uma concepção contemplativa do passado, concebendo-o como um tempo acabado sem qualquer relação com o passado (Vega Cantor, 2004: 189). Ao contrário, se a revolução é pensada como ruptura com a modernidade capitalista vigente, e, igualmente, como uma interrupção da continuidade histórica, ela abre a possibilidade, nesta “quebra” do continuum, de uma nova relação com o passado, configurando uma “tradição viva e animada” que, então, pode ser rememorada no presente.

Na contramão de todo tradicionalismo, que “musifica” o passado em favor da ordem presente, trata-se para Mariátegui, como para Benjamin, de se arranjar estes fragmentos do passado da continuidade histórica à qual ela constituiu uma tentativa de interrupção. A noção de “imagem dialética”, desenvolvida por Benjamin nas *Passagens*, indica exatamente esta tensão entre um presente percebido como instante do despertar, quer dizer, da “atualização”, e os fragmentos representados pela “tradição” das lutas e resistências dos oprimidos no passado, das esperanças pretéritas malogradas. Ao ser reativado no presente, o passado dos vencidos da história reaparece a fim de desautorizar a temporalidade linear

e homogênea do progresso, articulando uma “constelação” capaz de unificar passado e presente, resistência pretérita e luta anticapitalista contemporânea (Cf. Querido, 2010: 164).

Bibliografia

BENJAMIN, Walter (2007). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

_____ (2005). Teses sobre o conceito da história. In: LÖWY, Michael. *Alarme de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo Editorial.

BENSAÏD, Daniel (1995). *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*. Paris: Les Editions de la Passion.

_____ (1995). *Marx intempestivo*. Grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CATANZARO, Gisela (2003). Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y de la causalidad. In: CATANZARO, Gisela & IPAR Ezequiel. *Las aventuras del marxismo*. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp.17-104.

HOLLOWAY, John (2003). Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos. *Herramienta*, n.24. Buenos Aires, pp.172-180.

_____ (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.

LÖWY, Michael (2005). Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: MARIÁTEGUI, José Carlos Mariátegui. *Por um socialismo indo-americano*. Seleção e introdução: Michael Löwy. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp.7-24.

MARIÁTEGUI, José Carlos (2005). A crise mundial e o proletariado peruano. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdutória de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.71-79.

_____ (2005). A imaginação e o progresso. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdutória de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.47-50.

_____ (2005). A tradição nacional. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdutória de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.115-118.

- _____ (2011). *Defesa do marxismo, polêmica revolucionária e outros textos*. Org. e tradução: Yuri Martins Fontes. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____ (2005). Heterodoxia da tradição. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdutória de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.112-114.
- _____ (2005). O homem e o mito. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdutória de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.56-60.
- _____ (2005). Passadismo e futurismo. In: *Por um socialismo indo-americano* (seleção e introdução de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, pp.39-42.
- _____ (2008). *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl (1978). O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp.323-404.
- MAZZEO, Miguel (2009). Invitación al descubrimiento: José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América. Buenos Aires: El Colectivo.
- QUERIDO, Fabio Mascaro (2010) *A tradição dos oprimidos e as lutas sociais na América Latina: a atualidade de Walter Benjamin*. *Antítese*, n.9, pp.152-166.
- PARIS, Robert (1966). José Carlos Mariátegui et le modèle du ‘communisme’ inca. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* n.21, pp.1065-1072.
- VALÉRY, Paul (2007). Discurso sobre a história. In: *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, pp.111-118.
- VEGA CANTOR, Renan (2004). Es posible conciliar la tradición con la revolución? A propósito de ‘Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos’ de John Holloway. *Herramienta*, n.25, Buenos Aires.