

POR UM MARCO TEÓRICO PARA INTERPRETAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS

*David Junior de Souza Silva*¹

RESUMO

Este trabalho propõe-se a construção de um marco teórico para a interpretação da questão indígena e dos movimentos indígenas da América Latina. O artigo se insere na polêmica movimentos sociais classistas *versus* novos movimentos sociais, descreve brevemente cada vertente e examina as concepções de sociedade e desigualdade social subjacentes a cada uma delas. Espera-se com isso demonstrar que a parcialidade nas teorias dos movimentos sociais radica na unilateralidade de cada qual para compreender a desigualdade na sociedade. Apontando a unilateralidade de cada teoria para interpretação dos movimentos indígenas, o artigo examina a contribuição de Mariátegui para a questão, e as possibilidades que tal autor oferece para pensar de forma original os movimentos indígenas, construindo um quadro teórico que imbrigue simultaneamente classe e identidade na interpretação destes movimentos.

Palavras-chave: movimentos indígenas; movimentos sociais; identidade; classe; Mariátegui.

1 Professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Mestre em Sociologia pela UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados.

POR UM MARCO TEÓRICO PARA INTERPRETAÇÃO
DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS

ABSTRACT

This paper proposes the construction of a theoretical framework for the interpretation of indigenous question and indigenous movements of Latin America. The article insert itself in the controversy between new social movements *versus* classics social movements, briefly describes each theoretical school and examines the conceptions of society and social inequality wich underlie each one. It aims to demonstrate that the bias in theories of social movements lies in the one-sidedness of each to understand the inequality in society. Pointing sidedness of each theory to interpret the indigenous movements, the article examines the contribution of Mariátegui to the issue, and the possibilities that this author has to think in an original way the indigenous movements, building a theoretical framework that can unite, simultaneously, class and identity in the sociological interpretation of these movements.

Keywords: indigenous movements; social movements; identity; class; Mariátegui.

Introdução²

Parte da dificuldade de se trabalhar com ele deve-se ao fato de movimento social ser um conceito polissêmico. Seu caráter ambivalente advém das diferentes aproximações teóricas que o tentam explicar, das confrontações teóricas que suscita e da heterogeneidade dos contextos sócio-históricos que inspiram seu uso (SEOANE *et alia*, 2009, p. 2). Entretanto, é possível assinalar algumas características básicas que formam um terreno comum a estas diferentes aproximações teóricas. Um primeiro conceito, referente a este terreno comum, define movimento social como

la dinámica de un grupo social que formula ciertas reivindicaciones propias y significativas socialmente; guarda ciertos marcos de solidaridad, relaciones o identidad común; cuenta con ciertas redes o marcos organizacionales; y plantea ciertos cuestionamientos o conflictos respecto del marco societal donde actúa (SEOANE *et alia*, 2009, p. 3).

Esta definição só é válida como primeira aproximação e ponto de partida; conforme os autores citados, mesmo este terreno comum é interpretado de maneira diferente conforme as diferentes escolas teóricas.

O debate sociológico sobre movimentos sociais é um campo dividido - e inteiramente marcado por esta divisão. Os lados em disputa pela narrativa do campo são as teorias dos novos movimentos sociais e as teorias dos movimentos sociais classistas. Como vimos, a própria definição de um conceito único e universalmente válido de movimentos sociais é terreno de disputa; a própria definição conceitual varia conforme o referencial que adota cada autor, e todo esforço de definição não tenta complementar, porém contrapõe-se diretamente à conceituação das diferentes escolas.

Segundo a perspectiva dos novos movimentos sociais, movimentos sociais se definem como “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas.” (GOHN, 2003, p. 13).

Movimentos sociais são ações coletivas de caráter sociopolítico,

2 Este artigo é parte de minha pesquisa de mestrado e contou com apoio financeiro da Fundect/CAPES.

construídas por atores sociais pertencentes a diferentes classes e camadas sociais. Eles politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil. Suas ações estruturam-se a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em situações de conflitos, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva ao movimento, a partir de interesses em comum. Esta identidade decorre da força do princípio da solidariedade e é construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo (GOHN, 2000, p.13).

O característico do movimento social, como fenômeno social, nesta abordagem de maneira resumida são a demanda e a identidade. Conforme esta teoria, grupos sociais unem-se e mobilizam-se em torno de uma demanda comum, e o movimento social permanece enquanto durar a demanda. A própria constituição da demanda e as ações de desenvolvimento do movimento e de sua politização criam e fortalecem uma identidade, que será a identidade do movimento. Aqui, a identidade é a demanda. Em outros casos, identidade e demanda estão de tal modo ligados na constituição de um movimento que a demanda pode ser formulada pela necessidade coletivamente sentida de fortalecimento e de exigência de reconhecimento de uma identidade. Neste caso, a demanda é a identidade.

A perspectiva classista, não obstante o desafio inicial de trabalhar com um conceito criado exatamente em oposição à luta operária, adota o termo para referir-se a ação coletiva das classes subalternas, no contexto da oposição e luta contra os condicionantes econômico-estruturais da desigualdade social.

Así, para esta perspectiva, la problemática de los movimientos sociales orientada especialmente a dar cuenta de la acción de los sectores subalternos plantea como una de las cuestiones principales a elucidar la relación entre el concepto de movimiento social y el de clases sociales. (SEOANE *et alia*, op. cit., p. 11)

Esta relação entre o conceito de movimento social, advindo de fora do marxismo, e o de classe social é possível de ser realizada mediante uma compreensão não essencialista desta, ou seja, mediante sua concepção como relação, concepção em que se “ênfatiza el papel del conflicto o la lucha como su principal elemen-

to constitutivo”. (Id., *Ibid.*, p. 14). Tendo isto em mente, as ações coletivas das classes subalternas podem ser interpretadas com uso do conceito de movimento social. Assim,

Los mismos [os movimentos sociais] referencian a una construcción socio-histórica colectiva en la que participan sectores y grupos que experimentan la explotación, la desposesión, la opresión y la dominación y donde la dimensión de clase cuenta como una de sus determinaciones principales aunque no la única (Id., *Ibid.*, p. 14).

No que se refere à interpretação dos movimentos indígenas, tem sido declarada pela literatura especializada a insuficiente elaboração conceitual de ambas as teorias de movimentos sociais para lidar com a complexidade dos movimentos indígenas. Tais movimentos colocam questões impassíveis de resolução nos quadros teóricos daquelas teorias.

Estos conceptos, si bien contribuyen a una profundización de la distinción de los movimientos sociales de los años noventa respecto de aquellos surgidos en los setenta a partir de factores identitarios y de tipo cultural, no dan cuenta de ciertas características propias del fenómeno de movilización étnica. En este tipo de movilización el aspecto cultural y la identidad tienen un papel fundamental para comprender su dinámica y el entramado de sus demandas. Sin embargo, es su memoria de resistencia la que amplía los conflictos estructurales evidenciados por este movimiento. (GONZÁLEZ, 2010, p.88).

Conforme Catherine González, “En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión (op. cit., p. 87). Uma metodologia própria, decolonial, que evite enquadrar forçadamente a realidade dos movimentos indígenas nos conceitos e paradigmas clássicos das teorias dos movimentos sociais (loc. cit.), oriundas de debates estrangeiros à esta realidade, europeus e norte-americanos.

A impropriedade das teorias dos movimentos sociais consagradas expressa-se em uma unilateralidade na explicação sociológica, que não dá conta da complexidade dos movimentos indígenas.

A perspectiva dos novos movimentos sociais produz uma valorização dos

movimientos étnicos, porém é parcial em sua explicação conceitual. “En esta valoración de los movimientos étnicos predomina una revisión de elementos identitarios, dejando de lado su condición como clase” (Id., Ibid., p. 84).

Quanto à perspectiva marxista, Seoane et alia (op. cit.) coloca que os movimentos indígenas planteiam grande desafio para a perspectiva de movimento social classista.

En este sentido, la emergencia y consolidación de organizaciones y movimientos indígenas de significativa proyección nacional e internacional en el cuestionamiento al orden del capitalismo neoliberal surgidos o potenciados en las últimas décadas en numerosos países de la región plantea, entre otras cuestiones, un desafío imprescindible a la consideración del análisis de clase, mayor incluso del que abrieron las experiencias de los movimientos juveniles, feministas o de “afrodescendientes” en las décadas de los ‘60 y ‘70. (SEOANE et alia, op. cit., p. 13).

E alerta que as interpretações marxistas podem cair em explicações essencialistas. “Una visión que reduce su naturaleza [dos movimientos indígenas] a una raíz campesina signada por una pretendida racionalidad de intereses socio-económicos o que desvaloriza su identidad indígena al presentarla en términos de “ideologías étnicas” reitera ciertamente visiones deterministas” (Id., Ibid., p.13). Aqui os autores expressam que a identidade indígena não é passível de ser compreendida pelas categorias marxistas. O marxismo não tem categorias próprias de seu cabedal teórico para explicar algo como a identidade indígena. Do que se desprende que uma explicação sociológica marxista dos movimentos indígenas e de seus elementos constitutivos é tarefa delicada e complexa com o arcabouço conceitual disponível.

Tais reflexões indicam a necessidade de um quadro conceitual para interpretação do movimento indígena que supere a dualidade – e unilateralidade – do debate das teorias dos movimentos sociais em voga na Sociologia. Um marco que leve em consideração o entrecruzamento, indicado por González, de elementos de identidade e das condições estruturais de exclusão na conformação da questão e da luta indígena.

Neste artigo defendo que este marco teórico para interpretação dos movimentos indígenas pode ser desenvolvido a partir da crítica das concepções de ser

humano e sociedade subjacentes às teorias dos movimentos sociais. Na seção que segue, passarei ao escrutínio destas teorias para explicitar sobre quais concepções se sustentam tais teorias. Veremos que os limites e a unilateralidade das respectivas teorias dos movimentos sociais advêm de suas concepções de mundo e de ser humano também restritas.

A segunda metade do século XX assistiu a emergência de movimentos indígenas em vários países da América Latina. Inclusive no Brasil. Compartilhando uma situação comum, a expropriação de suas terras, violência e exploração, e a negação de sua autonomia e autodeterminação, os vários povos indígenas espalhados no continente, sobreviventes à Conquista europeia, ao colonialismo e ao imperialismo, mobilizam-se cada qual à sua maneira em torno à luta pela imposição do respeito de seu direito à vida.

Diante deste fenômeno, cientistas sociais esforçam-se por explicar cientificamente a questão, fazendo recurso às teorias dos movimentos sociais em voga na sociologia. Entretanto, uma leva de pesquisadores latino-americanos levanta questões quanto à aplicabilidade destes referenciais teóricos consagrados, oriundos dos debates europeus e norte-americanos, para interpretar os movimentos indígenas latino-americanos. A insuficiência destas teorias é declarada e vem de par com a afirmação da necessidade de uma teoria própria para a interpretação dos movimentos indígenas. Este artigo visa a levantar alguns elementos em contribuição a esta questão.

I. Debate novos movimentos sociais e movimentos sociais de tipo clássico

A especificidade da questão indígena, da posição social dos povos indígenas e da mobilização social por eles desenvolvida coloca problemas importantes para as teorias dos movimentos sociais e exige uma discussão teórica própria que englobe os múltiplos elementos envolvidos na questão e que dê conta de tais especificidades.

A principal questão no debate teórico contemporâneo sobre movimentos sociais é a oposição novos movimentos sociais e movimentos sociais de tipo clássico. Ambas as leituras disputam o posto de verdadeira teoria dos movimentos sociais,

e negam validade à outra³.

As teorias de movimentos sociais que coloco em pauta aqui são aquelas que discutem os movimentos e/ou aspectos de movimentos que enfrentam questões relacionadas à luta contra a desigualdade social, tanto em sua forma material (a divisão de classes da sociedade capitalista), expressa nos movimentos dos trabalhadores, quanto em sua forma simbólico-cultural, a luta contra clivagens culturais que implicam estigmatização e desumanização de grupos humanos (como o patriarcado, o racismo, heteronormatividade etc.), expressos nos movimentos identitários (de reconhecimento de identidades): o movimento feminista, movimento negro, movimento lgbt e outros.

A oposição nas teorias, colocadas em melhores termos, é entre movimentos sociais identitários e movimentos sociais classistas. Tais teorias não enxergam-se como complementares, porém disputando uma aplicabilidade universal, como opostas uma à outra e negando a validade da outra.

Os movimentos sociais de tipo clássico são aqueles que movem-se na luta de classes. Tratam-se dos movimentos de trabalhadores, que compartilham a posição comum de explorados, lutam contra a expropriação material e contra o capital. Em sua perspectiva está a emancipação de toda a humanidade.

Os novos movimentos sociais se definem pela centralidade de pautas identitárias. Lutam por reconhecimento de identidades historicamente marginalizadas e oprimidas. Lutam pelo direito à diferença e pela superação de formas históricas e culturais de discriminação.

Os novos movimentos sociais seriam, então, formas particularistas de resistência, reativas aos rumos do desenvolvimento socioeconômico e em busca da reapropriação de tempo, espaço e relações cotidianas. Contestações “pós-materialistas”, com motivações de ordem simbólica e voltadas para a construção ou o reconhecimento de identidades coletivas. (ALONSO, 2009, p. 64).

As novas mobilizações não teriam uma base social demarcada. Seus atores não se definiriam mais por uma atividade, o trabalho, mas

3 “As perspectivas teóricas que se constituíram e que se tornaram dominantes no “campo”, sobretudo nos anos 1980, foram forjadas em oposição ao marxismo, buscando negar a relevância da dimensão de classe e a centralidade da luta de classes” (GALVÃO, 2011, p. 107-8).

por formas de vida. Os “novos sujeitos” não seriam, então, classes, mas grupos marginais em relação aos padrões de normalidade sociocultural. Isto é, poderiam vir de todas as minorias excluídas (Touraine lista negros, hispânicos, índios, homossexuais, mulheres, jovens, velhos, intelectuais) e teriam em comum uma atitude de oposição. Seus exemplos principais são os movimentos feminista e ambientalista. Esses “novos movimentos sociais” não se organizariam em combate ao Estado, nem com a finalidade de conquistá-lo. (Id., *Ibid.*, p. 60)

A cisão manifesta-se em que os teóricos dos movimentos sociais centrados na classe não reconhecem legitimidade à luta identitária, afirmando ser esta uma luta de caráter pontual, uma forma de luta que não levará a emancipação de toda a humanidade – reduzindo a identidade à mera “ideologia”, “aparência”⁴. Do outro lado, os teóricos identitários negam centralidade à luta de classes, afirmando que a identidade é central, e ocorrem secundarizar ou negar a classe como valor de eixo das lutas e como categoria heurística válida⁵.

Na realidade histórica é fora de dúvida que as lutas sociais existem nas formas de luta de classes e de lutas identitárias. Se as teorias negam a existência de

4 Vejamos Pinheiro, que defende a perspectiva marxista: para ele as teorias dos novos movimentos sociais seriam um “grande esforço ideológico de tentar reconstituir o real a partir da aparência, ignorando, ou mesmo recusando peremptoriamente, o reconhecimento de um fundamento social (as relações sociais de produção) que escapa à percepção imediata dos agentes e opera com racionalidade objetiva própria (PINHEIRO, 2007, p.132)”. os termos *ideológico* e *aparência* aparecem aí adjetivando os esforços teóricos citados como uma tentativa de mascarar – no interesse do capital - a realidade social e sinalizando sua concentração na aparência e correlata incapacidade de identificar a essência verdadeira das relações sociais.

5 Para estes autores estamos numa sociedade pós-industrial, na qual a indústria e o trabalho teriam perdido centralidade. Os conflitos do trabalho teriam se diluído, processados pelas instituições democráticas, como expansão de direitos, e pelas instituições capitalistas, como aumento de salários. “A dominação teria se tornado eminentemente cultural, feita por meio do controle da informação por uma tecnocracia” (ALONSO, 2009, p. 60). Nesta sociedade, “o conflito não está mais associado a um setor considerado fundamental da atividade social, à infraestrutura da sociedade, ao trabalho em particular; ele está em toda a parte” (TOURAINÉ, 1989, p.13).

um tipo de luta e a validade explicativa dos conceitos que a ela se refere, estão adotando um ponto de vista normativo, e não explicativo. Esta negação por si só apresenta a necessidade de superar esta cisão. Porém, os movimentos indígenas latino-americanos colocam igualmente problemas para esta forma cindida de observar a realidade.

O problema da teoria está em que querem pautar a luta e sobrepor categorias, explicações e narrativas ao movimento indígena. O problema teórico está em enxergar de forma cindida a posição de classe, a materialidade onde existem os povos indígenas, e a subjetividade ou identidade, como aquilo que faz dos povos indígenas os sujeitos humanos específicos que são.

A perspectiva dos novos movimentos sociais, baseada no multiculturalismo (SEMPRINI, 1999), como teoria das lutas identitárias, explica da seguinte forma o movimento social indígena. A luta dos indígenas é pelo direito à própria identidade e cultura, pelo direito à diferença e pela autodeterminação, o que inclui a posse de seus territórios tradicionais. Porém ignora que essa autodeterminação é impossível de ser pleiteada junto ao ou garantida pelo Estado Nacional - e o caráter de classe inegável deste.

A perspectiva dos movimentos sociais de tipo clássico, centrada na classe, ao secundarizar o conceito de identidade para interpretação dos movimentos sociais contemporâneos, incorre em falta na interpretação da luta indígena. Entende que a luta indígena é contra o capital, porém carece de elementos conceituais para pensar a resistência indígena, pois esquece-se que o que move a luta indígena - a luta ancestral que sustentam (GONZÁLEZ, 2010, pp. 81, 88) - não é uma demanda de classe, é um vetor identitário: étnico, a subjetividade indígena. Nas palavras de González, “la resistencia indígena emana de un sentido de pertenencia y defensa de su territorio (GONZÁLEZ, 2010, p.87-8). Sem esse sentido, leia-se: sem este elemento cultural-identitário é impossível compreender a luta indígena e o que a move. Conquanto sua resistência seja a um conflito estrutural, o que move e, portanto, caracteriza amplamente o movimento indígena é sua identidade.

2. Teorias dos movimentos sociais e movimentos indígenas

Ambas as perfectivas, aplicadas aos movimentos indígenas, revelam sua unilateralidade. A literatura interpretativa dos movimentos indígenas latino-americanos concretos indica a necessidade, posta pelos próprios movimentos, de compreender que sua luta não é nem apenas no terreno da materialidade nem no terreno da identidade.

A perspectiva do multiculturalismo tem sua principal fraqueza numa concepção idealizada do Estado Democrático de Direito. O multiculturalismo aposta no Estado como um espaço neutro, de acolhimento das demandas da sociedade e dos movimentos sociais, e de fazer valer o reconhecimento do direito de todos, inclusive das minorias.

Como a referência política do multiculturalismo é sempre o Estado Nacional – como Estado de classe e em oposição a Estado Plurinacional – sua política está fatalmente limitada, dado ser reconhecido que neste modelo de Estado não está nunca no horizonte igualdade substantiva e efetiva para todos, e sim a legislação em favor dos interesses das classes dominantes.

Ainda relacionado a isto, o multiculturalismo reconhece uma necessidade de superar o projeto filosófico e societário da modernidade e suas categorias para dar conta de um mundo complexo como o que se apresenta. E coloca esta necessidade de transformação no âmbito das categorias filosóficas e que regem a sociedade (“diferença e identidade, igualdade e justiça, relativismo e universalismo, racionalismo e subjetividade, cidadania, ética, direito” [SEMPRINI, 1999, p.173]).

Entretanto, a transformação dessas categorias para categorias mais adequadas que englobem a diferença não será suficiente para estabelecer a igualdade. O que sustenta a desigualdade na sociedade contemporânea não é a insuficiência ou fragilidade teórica das categorias do projeto filosófico da modernidade. O que sustenta a desigualdade – tanto a desigualdade de classe como as desigualdades culturais ou identitárias – é a correlação de forças que separa os proprietários dos meios de produção, as mega empresas e multinacionais, que têm o controle do Estado, das pessoas comuns, totalmente expropriadas e compelidas a vender sua força de trabalho para sobreviver.

Esta correlação de forças não só se alimenta da desigualdade e a promove; ela é a desigualdade. Querer a igualdade transformando apenas conceitos é insuficiente se não se combate esta correlação de forças, que em si é perversa e amante da desigualdade.

Centralmente, a concentração em torno da luta por afirmação e reconhecimento de identidades estigmatizadas, no confronto com as clivagens culturais historicamente existentes não é suficiente para resolver desigualdades que provêm do campo da organização material da vida. Questionar a divisão da sociedade em classes é fundamental para superação da desigualdade, ou seja, é fundamental para aquilo que o próprio multiculturalismo, e as teorias dos novos movimentos sociais, se propõe como intérprete das lutas sociais.

O silêncio do multiculturalismo, como projeto filosófico, quanto à divisão da sociedade em classes fala dos seus limites. O multiculturalismo aposta na integração igualitária plenamente possível de grupos ‘diferentes’, ‘minoritários’, a uma sociedade que estrutura-se sobre a desigualdade de classe. A exploração sendo elemento fundante desta sociedade, ela se faz mediante a desumanização e ao ódio às minorias. Na sociedade da classe, a integração de grupos desumanizados e historicamente marginalizados só se dá na condição de explorado, porque esta sociedade não pode passar sem exploração. A integração do indígena, como tal, não é possível dado o “o funcionamento normal do capitalismo [constituir-se] numa permanente instituição de novos espaços de propriedade privada” (TIBLE, 2012, p. 39) avançando incessantemente sobre a terra e sobre os corpos indígenas.

Um projeto de igualdade possível não pode ser formulado ignorando-se o fundamento central da sociedade atual. Lutar pela igualdade – nas formas do direito à diferença e do reconhecimento – é lutar contra a exploração do capital.

O marxismo, por outro lado, tende a minimizar o aspecto da opressão estigmatizadora de ordem cultural que oprime os povos indígenas. Esta desumanização, que socialmente incide sobre os indígenas, é o que estabelece condições de possibilidade para a expropriação, violência e estado de privação de direitos que assola os povos indígenas, e afasta o restante da sociedade da demanda indígena. Esta desumanização o isola do reconhecimento do restante da sociedade e, por conseguinte, priva-o de aliados políticos para garantia de sua integridade. As condições precárias em que se realiza a mobilização política indígena reside neste

apartamento e estigmatização que sofre. Ao mesmo tempo, o estado de privação, degradação e violência em que está colocado é justificado e amplamente tolerado em decorrência de tal desumanização.

Historicamente, a aplicação desta perspectiva à questão dos povos indígenas não se manifestou como forma razoável de interpretação, pois não reconhece os povos indígenas como atores políticos legítimos, carecendo para sua inclusão no pensamento político marxista de sua assimilação como trabalhadores, para fortalecer a investida operária contra o capital. Sendo os povos indígenas resistentes a sua incorporação definitiva ao capitalismo, na forma de sua proletarianização e esbulho completos de suas terras, o marxismo hegemônico, compreendendo que somente os operários industriais têm um projeto de sociedade capaz de emancipar toda a humanidade, estabelecia a necessidade de os indígenas proletarianizarem-se e juntarem-se à luta operária, a luta central.

o eurocentrismo – mais poderoso e devastador – e sua aplicação mecânica do marxismo e busca de equivalentes latino-americanos aos conceitos europeus, que defendia os operários urbanos como sujeitos únicos da revolução e ignorava tanto os camponeses quanto os índios (TIBBLE, 2009, p. 99).

O indígena não é apenas uma minoria étnica cujo reconhecimento precisa se dar no Estado Democrático de Direito burguês; posto que sua demanda central é sua terra ancestral, e considerando o caráter de bem de produção desta na sociedade do capital, a demanda indígena entra em franca contradição com os interesses e necessidades de produção e reprodução ampliada do capital, sobretudo num Estado-nação como o Brasil, onde a classe latifundiária tem imensa representação estatal. O indígena não é, portanto, alguém procurando apenas reconhecimento identitário-étnico, posto que este reconhecimento implica a posse de sua terra. O reconhecimento indígena está fiado ao conflito estrutural.

Por outro lado, o indígena não é trabalhador, nem proletário nem precarizado. O indígena ocupa posição subalterna em relação à sociedade capitalista, marcada simultaneamente pela expropriação dos meios de produção e pela estigmatização cultural.

No caso dos movimentos indígenas, perder um dos elementos é perder de vista os múltiplos fatores que compõem sua ação. Tal sendo o caráter dual da ação

dos povos indígenas, um quadro teórico coerente que apreenda seu movimento social deve incluir luta identitária e conflito estrutural. Eis o que tentarei realizar a seguir.

3. Mariátegui e os Movimentos Indígenas

Como a sociedade mundial trata-se de uma sociedade capitalista e como se trata de uma força social muito específica que avançou e avança sobre os povos indígenas e marca ainda hoje sua realidade, o capital, escolho como ponto de partida da análise a teoria marxista sociedade e dos movimentos sociais. Porém afastando-me deste marxismo hegemônico que vê como verdadeira somente a expropriação de classe e como verdadeiros sujeitos da ação política somente o proletariado urbano industrial. Para desenvolver o quadro teórico interpretativo do movimento indígena que ensaio aqui parto do marxismo indigenista de Mariátegui⁶.

Mariátegui é seminal porque inaugura uma interpretação dos povos indígenas e de seu lugar na luta social e especialmente na luta contra o capital. Ao mesmo tempo evidenciando a violência e expropriação capitalista como causas diretas da questão indígena, Mariátegui constrói um quadro normativo para a luta indígena, ao afirmar sua oposição ao capital e a potência de coletivismo indígena como base privilegiada para a resistência anticapitalista e construção comunista.

Mariátegui vê na resistência indígena a oposição ao capital e à sua expansão, e no coletivismo indígena enxerga um possível substrato a partir do qual construir o comunismo.

Jean Tible traduz o imperativo que move o esforço intelectual de Mariátegui: “devemos estudar as práticas concretas dos que resistem a esse mundo (formas-Estado e capital) e criam – ao lutar – outros” (TIBLE, 2012, p.37). Neste sen-

6 Convém não confundir as *interpretações* marxistas sobre a realidade social com a teoria dos movimentos sociais marxista (ou classista). Mariátegui é marxista, porém as teorias classistas dos movimentos sociais (que forma o debate movimentos sociais novos *versus* clássicos) não é nem tem influência mariateguiana. Estas teorias tem base em Marx, especialmente em O Capital. Mariátegui não está na tradição dos movimentos sociais classistas. Sua elaboração é novidade para este debate.

tido a luta indígena cresce de importância na teoria comunista e no pensamento de Mariátegui⁷.

Ao narrar a evolução do pensamento de Mariátegui, Tible indica que inicialmente o pensador peruano “considerava ainda o proletário industrial urbano como o único sujeito revolucionário. Trata-se a partir [de determinado] momento de uma progressiva descoberta dos indígenas como possível sujeito revolucionário” (TIBLE, 2009, p. 101-2). “Os índios deixam de ser objeto de exploração, análise ou instruções e passam a ser enfim vistos como sujeitos, rebeldes contra a exploração e portadores da herança de um passado incaico comunista” (TIBLE, 2009, p. 102).

A mudança do pensamento de Mariátegui é inspirada no comunismo agrário inca.

Tal perspectiva inspira-se no comunismo agrário inca, onde a propriedade e usufrutos da terra eram coletivos, alicerçados no espírito coletivista indígena e em suas tradições comunitárias. O Ayllu – a comunidade – sobreviveu mesmo à economia colonial e ao *gamonalismo*. E sobrevive por conta da força da identidade indígena, como ser cultural (TIBLE, 2009, p. 99).

Este espírito coletivista indígena aparece para Mariátegui como base possível para o comunismo.

Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas” ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más solidarias de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 100)

El Ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del *gamonalismo*, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de

7 Não endosso aqui o procedimento de enxergar no indígena um potencial aliado na luta comunista. A meu ver, isto tem mais a ver com os comunistas do que com os indígenas em si mesmos. O procedimento é legítimo no momento de se pensar a estratégia comunista; entretanto não o é no sentido de pensar a especificidade da luta indígena.

un Estado socialista moderno. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 122)

O coletivismo indígena aparece como base e meio da revolução, como resistência ao capital e possível fundamento da sociedade futura.

Além da novidade de enxergar o indígena como aliado na resistência ao capital, Mariátegui traz outra novidade, que revela especificidades da luta indígena. Mariátegui enfatiza o papel do mito indígena como mobilizador de sua luta. O autor incorpora assim à sua teoria o mito, como “força que movimenta as pessoas em direção a uma conquista futura” (DEVEZA, 2007, p. 197).

A aproximação parece contraditória, e certamente o parecerá aos marxistas. Mas eis o que afirma Deveza: “Embora pareça um recurso idealista, Mariátegui esclarece a relação entre ilusão e realidade” (grifo meu) - ao que acrescenta a seguinte citação de Mariátegui:

“el impulso vital del hombre responde todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que le literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio “ (Mariátegui *apud* DEVEZA, 2007, p. 197).

Um motivo tido pela teoria materialista como ‘idealista’, o mito, e sua sede, a subjetividade-identidade, já está em Mariátegui como móvel dos sujeitos em luta. A identidade-subjetividade, na luta indígena, é uma força objetiva.

“(…) el indio en cuatro siglas ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne (...). Bajo el peso de estas cuatro siglas, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontananas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley” (Mariátegui *apud* DEVEZA, 2007, p. 198).

O vetor da luta indígena, de sua resistência ancestral, é o mito, é a identidade. Mariátegui reconhece assim o caráter dúplice da luta indígena, estruturada

por elementos materiais e oprimida por forças materiais, mas movida pelo mito e resistente pela força da identidade indígena.

A teorização de Mariátegui tem impacto direto sobre a oposição que se estabelece na teoria dos movimentos sociais entre movimentos classistas e movimentos identitários⁸. Mariátegui é original dentro da tradição marxista ao propor e estruturar a análise da questão indígena na América Latina em termos materialistas; porém ao reconhecer, e enfatizar, o papel do mito como força mobilizadora da luta indígena, Mariátegui é ainda mais original do que ele mesmo possa imaginar, e talvez do que os próprios marxistas estejam dispostos a aceitar, ao afirmar a importância da identidade indígena em sua mobilização contra o capital – fosse outra, ou menos intensa, ou mais maleável, a identidade indígena, poderia ter-se integrado ao capital ou não oferecido tanta resistência a ele.

O impacto que se dá sobre as teorias dos movimentos sociais é o da não fundamentação desta compreensão cindida, de um lado, do elemento materialidade, posição de classe, e de outro, do elemento identidade nestas teorias, como fenômenos opostos e mutuamente excludentes.

Este postulado é coerente com a constatação empírica da forma peculiar dos movimentos indígenas. Recordemos González, “En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión (op. cit., p. 87).

Na abordagem sociológica destes movimentos é necessário considerar o papel de ambos elementos e a forma do imbricamento dialético de ambos na realidade empírica, tanto no que se refere à caracterização da opressão que se exerce sobre o movimento quanto no que se refere à caracterização de sua luta.

Chave para compreensão do elemento identitário pode ser o mito, nesta acepção que lhe dá Mariátegui e como fonte de resistência e da ancestralidade da luta. O mito, esta força de caráter ilusório, cujo papel na luta e na revolução Mariátegui reconhece, as teorias dos novos movimentos sociais categorizam como identidade⁹.

8 O impacto que esta formulação têm para a interpretação teórica de outros movimentos sociais desenvolverei alhures. Aqui restrinjo-me às consequências desta formulação para uma teoria de movimentos sociais que objetive explicar a mobilização indígena.

9 Lembrando que a defesa e construção de identidades é um dos elementos distintivos dos

A identidade indígena é força dos sujeitos contra o capital. A identidade é força material objetiva. Na luta indígena se expressa a combinação entre elemento subjetivo e identitário e luta contra a exploração material. Nem um nem outro elemento podem ser deixados de fora.

Considerações finais

A luta indígena representa um desafio para as teorias dos movimentos sociais. Dada sua complexidade, o movimento indígena aponta tais teorias, e a validade universal que almejam, como unilaterais.

O mesmo silêncio que o multiculturalismo faz diante da classe o marxismo faz ante a identidade. Mesmo o marxismo indigenista não consegue concluir pelo peso do fator subjetivo como igualmente determinante – leia-se: da identidade – apesar de reconhecer que são as criações culturais indígenas, suas tradições de coletivismo e contra o Um que fazem deste adversário do capitalismo e fazem a semelhança de sua luta com o proletariado.

O marxismo indigenista latino-americano, inaugurado por Mariátegui, certamente provê quadro interpretativo para a luta indígena que reconhece o indígena como sujeito em luta contra a opressão, violência e expropriação, leia-se: contra a desigualdade. Vê o indígena em seus termos, e na própria esperança, enxerga nele o projeto comunista, na afronta ao capital que aquele expressa.

Esta formulação marxista que reconhece os indígenas como legítimos sujeitos em luta inclui a razão, a motivação ou a força – antes ignorada – que faz dos povos indígenas estes sujeitos capazes de tal resistência, que definitivamente não é a sua consciência de classe. A razão da resistência indígena está na identidade. Em sua subjetividade. No sujeito cultural e no sujeito humano que é. A força da identidade indígena é que faz sua resistência, é o que o faz permanecer, apesar da expropriação de todo o resto. Em sua recusa a deixar de ser o que é. A deixar de acreditar no que acredita.

movimentos que estuda a teoria dos novos movimentos sociais: “Os novos movimentos sociais seriam, então, formas particularistas de resistência (...). Contestações “pós-materialistas”, com motivações de ordem simbólica e voltadas para a construção ou o reconhecimento de identidades coletivas” (ALONSO, 2009, p. 64). Nesta linha, o característico da identidade indígena é a oposição ao capital, é o conflito estrutural.

O indígena só consegue lutar por seu território e sua autodeterminação porque isto está inscrito firmemente em sua identidade, que não precisa de base material para existir e subsistir. O marxismo, e sua teoria dos movimentos sociais, até hoje ignorou, negou a validade heurística e o peso sócio-político real da identidade. A resistência indígena, o sujeito indígena, que mesmo expropriado de todo jeito, resiste, sem sustentação material nenhuma, é a prova do peso da identidade, como substrato humano irreduzível. O ser humano não é apenas materialidade. É também identidade.

O marco teórico proposto aqui para interpretação dos movimentos indígenas é a compreensão imbricada de identidade e materialidade, tanto para explicar a conformação da posição subalterna dos povos indígenas, marcada por uma dupla opressão, quanto para explicar os elementos constituintes de sua luta, o mito, a identidade como móvel que encontra do outro lado a resistência material de uma sociedade que não o aceita como sujeito livre nem lhe permite ter sua terra de vida.

Por mais que a luta indígena seja luta contra o capital e contra a submissão a esta forma de sociedade, ela é movida e mantida pela identidade, pela subjetividade indígena. A cisão de novos movimentos sociais e movimentos sociais classistas aqui não cabe. O indígena não se submete aos quadros interpretativos prontos da ciência ocidental.

Recebido em julho de 2015.

Aprovado em dezembro de 2015.

Referências

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, São Paulo, 76: 49-86, 2009.

DEVEZA, Felipe. O problema indígena no marxismo de José Carlos Mariátegui. **História: debates e tendências**, v.7, n.2, jul./dez. 2007, p.177-203.

GALVÃO, Andréia. Marxismo e movimentos sociais. **Crítica Marxista**, n.32, p.107-126, 2011.

GOHN, Maria da G. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ONGs e Terceiro Setor. **Revista Mediações**, Londrina, v.5, nº1, 2000.

_____. **Movimentos Sociais no Início do Século XXI**. São Paulo: Vozes, 2003.

GONZÁLEZ, C. Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena. Colombia, **Universitas Humanística**, núm. 70, julio-diciembre, 2010, pp. 79-100, Pontificia Universidad Javeriana.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3ªed. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. 470p.

_____. **La tarea americana**. 1ªed. Buenos Aires: Prometeo Libros, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010. 272 p.

Marx, Karl. **El capital**: crítica de la economía política. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2004.

PINHEIRO, Jair. As classes trabalhadores em movimento: alguns aspectos teóricos. **Lutas Sociais**, v.17/18, p.130-145, 2007.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999. 178p.

SEOANE, José; TADDEI, Emilio; ALGRANATI, Clara. **El concepto “movimiento social” a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes**. UNAM, 2009. Disponível em: http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/500trabajo.pdf. Consulta realizada em 08/07/2015.

SPIVAK, G. C. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell, 2000. p. xv-xxii.

TIBLE, Jean François Germain. José Carlos Mariátegui: Marx e América Indígena. **Cadernos Cemarx**, nº 6, 2009, pp.97-114.

_____. Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). **Lugar Comum**, 2012a, nº30, pp.31-44.

_____. Marx e América indígena: diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado. Campinas, SP: [s.n.], 2012b. **Tese de doutorado**. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

TOURAINÉ, Alain. Os novos conflitos sociais. Para evitar mal-entendidos. **Lua Nova**, n. 17, junho, 1989, pp. 5-18.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracy against Capitalism: Renewing historical materialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.