

A “questão agrária” em Mariátegui

FREDERICO DAIA FIRMIANO*

Resumo

Neste breve artigo temos como objetivo refletir sobre a “questão agrária” no pensamento de José Carlos Mariátegui, sobretudo a partir de sua principal obra, os “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”. Nosso argumento é que o socialista peruano não tratou os problemas da formação social peruana a partir da chave teórica dada pela “questão agrária”, mas a encontrou no curso de uma interpretação marxista, profundamente original e inventiva, sobre esta formação social (desenvolvida ao lado da intensa militância política), identificando o problema indígena ao problema da terra, aos que *Amauta* conferiu uma alternativa socialista.

Palavras-chave: Mariátegui; Desenvolvimento desigual e combinado; Problema Indígena; Problema da Terra; Questão Agrária; Socialismo.

Abstract

Our goal in this paper is to reflect on the “agrarian question” in the thinking of José Carlos Mariátegui, considering specially his masterpiece, the “Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality”. Our statement is that the Peruvian socialist didn’t focus the problems of Peruvian social structure from a certain theoretical point of view, namely the agrarian question, but rather faces it in the course of his deeply original and creative Marxist interpretation of the same social structure (developed throughout his intense political activism). His conclusions bound the Indian problem to the land problem, to which *Amauta* has conferred a socialist alternative.

Key words: Mariátegui; Unequal and combined development; Indian Problem; Agrarian Question; Socialism.



* **FREDERICO DAIA FIRMIANO** é Mestre e doutorando em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, campus de Araraquara - FCLar/Unesp. Professor Assistente da Fundação de Ensino Superior de Passos/Universidade do Estado de Minas Gerais-Fesp/Uemg. Bolsista CAPES. É autor de *A formação cultural dos jovens do MST: a experiência do assentamento Mário Lago, em Ribeirão Preto (SP)*, 2009, pela Cultura Acadêmica.

Colocando no primeiro plano o problema econômico-social, assumimos a postura menos lírica ou literária possível. Não nos contentamos em reivindicar o direito do índio à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra (Mariátegui, 2010, p. 67-68).



Desde já é preciso esclarecer que Mariátegui não refletiu os problemas da formação social peruana a partir da chave teórica dada pela “questão agrária”. Diferentemente, encontrou a questão agrária, no curso da busca por uma interpretação marxista sobre esta formação social, identificando, pois, o problema indígena ao problema da terra, aos que o socialista peruano conferiu uma alternativa socialista. Assim, não há em seu pensamento a elaboração de uma “questão agrária”, propriamente. A forma como o socialista peruano interpela a formação social peruana o leva, inequivocamente, ao caráter agrário e latifundista da economia de sua época.

Mariátegui não tinha como ponto de partida os grandes problemas teóricos de seu tempo. Mas os encontrava na reflexão crítica dos problemas imediatos e mediatos da formação histórico-social peruana, conferindo-lhes a inventividade necessária à compreensão e transformação daquela particularidade concreta. Sim, pois Mariátegui, antes de tudo, era um homem de ação política. Por isso, a história viva é o campo onde se move política e teoricamente.

Para ele, a colonização espanhola não teve “força criadora”; erigiu-se sob as bases da conquista, da força, sob a insígnia da psicologia do “buscador de ouro”. (Mariátegui, 2010, 75-77). E “por cima das ruínas e resíduos de uma economia socialista, lançaram as bases de uma economia feudal” (Mariátegui, 2010, p. 34). A Independência de 1821 não realizou sequer a tarefa liberal, como em boa parte do continente. E os indígenas, mais de 90% da população, foram apartados da vida política, integrados à ordem como força de trabalho necessária para o intenso processo de extração de recursos minerais, sobretudo.

Distante da Europa, o comércio com o Oriente predominou, relegando ao Peru uma posição subalterna dentro da subalternidade do continente. O período que se abre no pós-Independência é de descoberta do salitre e do guano. Com isso, o país, agora sim, pode juntar-se a outras colônias ou ex-colônias latino-americanas no fornecimento de riquezas à Inglaterra. “Os lucros do guano e do salitre criaram no Peru, onde a propriedade havia conservado até então um caráter aristocrático e feudal, os primeiros elementos sólidos de capital comercial e bancário” (Mariátegui, 2010, p. 40).

Porém, a extração colonial ou neocolonial de riquezas naturais não foi capaz de eliminar as relações de servidão e dependência externa. A república se constituiu sobre princípios liberais e burgueses, mas não só não tinha uma burguesia para realizar seus princípios, como esbarrava nos interesses dos grandes proprietários. A economia costeira prevalecente fundou uma ordem social composta por uma burguesia “... confundida e enraizada em sua origem e estrutura com a aristocracia, formada principalmente

pelos sucessores dos *encomenderos* e latifundiários da colônia...” que, no entanto, deviam adotar os princípios fundamentais da ordem liberal. Enquanto isso, os espanhóis ampliavam suas bases na mineração, na serra. Para Mariátegui, constituía-se, pois, uma contradição entre costa e serra, com ampla hegemonia da costa. (Mariátegui, 2010, p. 40-41).

Uma “questão meridional”, diria Gramsci (2004, p. 405-435), para quem o desenvolvimento capitalista não é dual, mas desigual e combinado. Aliás, esta é uma importante chave para compreender o Peru tal como o pensa Mariátegui. Vale lembrar que ambos são contemporâneos, partilharam a mesma atmosfera intelectual e política, o que favoreceu a correspondência teórica entre ambos. Ademais, o socialista peruano frequentou reuniões e encontros do partido do qual Gramsci era dirigente, na Itália e, apesar de não haver registros sobre um encontro entre ambos, é possível que Mariátegui o tenha visto ou ouvido.

Mas o fato era que com a expansão capitalista no Peru “inaugurou-se assim um regime que, seja lá quais fossem seus princípios, piorava em algum grau a condição dos indígenas, em vez de melhorá-la” (Mariátegui, 2010, p. 83). O poder e a força da propriedade feudal permaneceram intocados, anulando a própria medida de proteção à pequena propriedade instaurada pela república e que visava o desenvolvimento de uma ordem propriamente capitalista e liberal. Por isso, a piora das condições indígenas não era um problema do liberalismo, mas uma contradição da dinâmica capitalista da formação social peruana que a república não resolveu. E nem poderia!

Não à toa, a partir de 1928, quando Mariátegui e o Partido Socialista

passarão a existir para III Internacional Comunista, vai se criar uma intensa polêmica, como mostram Camila Lanhoso e María Gabriela Guillén Carías, em seu texto “A originalidade do marxismo indo-americano de Mariátegui e a polêmica com a III Internacional Comunista, reunido neste dossiê. Ao fim, esta disputa aniquila o projeto socialista de Mariátegui. A compreensão que o socialista peruano tem da realidade de seu país não pode comportar a noção de um desenvolvimento igual, linear e homogêneo, tal como concebia o *Komintern*, para quem o imperialismo mantinha a feudalidade na América Latina e que disso decorria a necessidade de um desenvolvimento das forças produtivas, rumo à produção de uma ordem propriamente capitalista, burguesa e democrática que, no futuro, fossem capazes de alavancar a transição ao comunismo. Em que pese o simplismo de como apresentamos a tese de Stálin, o fato é que a compreensão mariateguista sobre a realidade peruana não comportava esquemas teóricos abstratos e de simplificação da história.

Depois da Independência se deu um caudilhismo militar. Neste período houve um fortalecimento da aristocracia latifundiária. Os setores de comércio e de finanças que estiveram em poder do capital estrangeiro se associam à aristocracia. A condição de classe proprietária da aristocracia latifundiária a solidarizou com os interesses de comerciantes e banqueiros estrangeiros. Ela detinha também o capital comercial, graças aos privilégios que a propriedade da terra garantiu na colônia e, depois, na república. Por isso, “o liberalismo da legislação republicana, inerte diante da propriedade feudal, sentia-se ativo somente diante da propriedade comunitária” (Mariátegui, 2010, p. 88).

Restou à república atacar as comunidades indígenas.

Na costa, os latifúndios formados no período colonial apoiavam-se no trabalho escravo. Mais tarde, substituídos pela mão-de-obra dos africanos e chineses, respectivamente. Neles, se desenvolveram cultivos industriais, mais ou menos avançados do ponto de vista capitalista e uma agricultura de exportação, dirigida por comerciantes e banqueiros britânicos, diante de uma classe de proprietários endividada. Mas em seu interior, as leis pouco valiam. Seus proprietários consideravam seus latifúndios como algo que estava “fora” do poder do Estado. O trabalho livre não tem acesso. Imperam a imposição de obrigações pessoais e péssimas condições de parceria *yanaconagem*, que combinava salário com formas de apropriação do excedente, e a sujeição da mão-de-obra por meio da dívida ou da imposição de trabalho desfavorável, o *enganche*. (Mariátegui, 2010, p. 100-101).

Na serra, a agricultura era atrasada. (Mariátegui, 2010, p. 90). E também ali, não pode se desenvolver o trabalho livre e assalariado, mas formas precárias de parceria e arrendamento. Na costa e na serra, as formas de *yanaconagem* variavam “... em sua própria variedade [e] se identificam em geral com os métodos pré-capitalistas de exploração da terra observados em outros países de agricultura semifeudal” (Mariátegui, 2010, p. 104).

A serra era responsável por produzir a maior parte dos produtos agrícolas e pecuários de consumo interno. Na costa, os latifundiários ficavam à mercê dos preços internacionais e não conseguiam se transformar em uma classe propriamente capitalista. Os setores de mineração, comércio, transportes se encontravam nas mãos do capital

estrangeiro. “Esse sistema econômico manteve, na agricultura, uma organização semifeudal...”. O capitalismo não pode, assim, florescer como nas formações clássicas. Para Mariátegui, o “feudalismo” prevalecente na costa impede o desenvolvimento capitalista, o desenvolvimento urbano. (Mariátegui, 2010, p. 46-50; citação, p. 47). O latifúndio ocupa o lugar que deveriam ocupar as cidades nos vales peruanos. Este é o signo da formação histórico-social peruana.

Por isso, diz ele: “todas as teses sobre o problema indígena, que ignoram ou aludem a esse como problema econômico-social, são outros tantos exercícios teóricos – e às vezes apenas verbais – condenados a um descrédito absoluto”. É seu ponto de vista socialista que “... descobre e esclarece, porque busca suas causas na economia do país e não no seu mecanismo administrativo, jurídico ou eclesiástico...”. Para ele, “qualquer tentativa de resolvê-la com medidas de administração ou polícia, com métodos de ensino ou obras de estradas, constituiu um trabalho superficial ou adjetivo, enquanto subsistir o feudalismo dos *gamonales*” (Mariátegui, 2010, p. 53).

Ainda que tenha faltado a Mariátegui – e não podemos lhe exigir isto – uma clara compreensão teórica de que esta era a *forma própria* do desenvolvimento capitalista no Peru e que havia, pois, uma produção capitalista de relações não capitalistas de produção no interior da reprodução capitalista, isto não o impediu de ver as diferenças de tempos históricos e a coexistência de relações sociais não-uniformes em uma mesma formação social como, mais tarde,

¹ Proprietários rurais representantes da oligarquia agrária que subjugavam de modo direito indígenas e camponeses que viviam e trabalham em suas terras.

explicou Henri Lefebvre, a partir do denso e profundo estudo feito das obras de Marx, na qual trata do desenvolvimento desigual e combinado, e que José de Souza Martins desenvolveu amplamente para o caso brasileiro².

Sua inventividade o coloca à frente da tese hegemônica do marxismo europeu tutelado pelo *Komintern*, como já indicamos. Pois, a experiência histórica peruana mostrara a impossibilidade da constituição da individualização da propriedade da terra. Mesmo sob este impulso dado pela república, distintas formas de organização de comunidades (comunidades agrícolas, comunidades agropecuárias, comunidades de pastos e águas, comunidades de usufruto) mostraram a persistência de formas históricas de cooperação e associação entre os indígenas. Ora, não se cria uma ordem social por decreto, seja ela qual for.

A obra de Hildebrando Castro Pozo, “Nuestra comunidad indígena”, que o socialista peruano toma como referência, afirmava a vitalidade deste “organismo vivo”, que manifestava possibilidades de desenvolvimento, que eram as comunidades indígenas. Sobre o tema, Mariátegui vai escrever:

O índio, apesar das leis e de cem anos de regime republicano, não se tornou individualista. E isso não se origina por ser ele refratário ao progresso, como pretende o simplismo de seus detratores interessados. Depende, isso sim, de que o individualismo, sob o regime feudal, não encontra as condições necessárias para se afirmar e se

desenvolver. O comunismo, ao contrário, continuou sendo a única defesa para o índio (Mariátegui, 2010, p. 95).

É por essa razão, que a defesa da comunidade indígena “... não repousa em princípios abstratos de justiça nem em considerações sentimentais e tradicionalistas...”. A defesa da comunidade indígena tinha, pois, “... razões concretas e práticas de ordem econômica e social” (Mariátegui, 2010, p. 96).

Por isso,

Deixando de lado razões doutrinárias, considero fundamentalmente esse fator incontestável e concreto que dá caráter peculiar ao nosso problema agrário: a sobrevivência da comunidade e de elementos de socialismo prático na agricultura e na vida indígenas (Mariátegui, 2010, p. 69).

Mariátegui esteve na Europa entre 1919 até o início de 1923. Chega à França, fixa-se na Itália, entre 1920 e 1922, em seguida viaja pela Alemanha, Áustria, pela antiga Tchecoslováquia e Bélgica. Encontra uma Europa arrasada pela Primeira Grande Guerra. Mas assiste, ao mesmo tempo, às intensas lutas revolucionárias na Itália, inspiradas em larga medida pela vivacidade da Revolução de Outubro de 1917, conhecidas, depois, como o biênio-vermelho, entre 1919-1920 que, em seguida, dão lugar a formação do Partido Comunista Italiano, em 1921. Vê, ao mesmo tempo, a ascensão do fascismo de Mussolini, que assume o poder em 1922, persistindo até a Segunda Guerra Mundial.

É esse o caldo que dará lugar, por um lado, a recusa pelo desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, que é representada pela abdicação do

² Ver, por exemplo, MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala. 2011, especialmente o capítulo “Excurso: as temporalidades da história na dialética de Henri Lefebvre”.

progresso capitalista (lembremos a polêmica que, a partir de 1928, vai se travar com o *Komintern*) e, por outro lado, a absorção das conquistas da cultura ocidental. Para ele, a Revolução Russa era a mais importante conquista do Ocidente.

Como muitos de sua geração, esperava encontrar na Europa os “valores mais elevados” da cultura ocidental. Mariátegui toma contato com a obra de Marx, de Lênin, Kautsky; dialoga intensamente com a obra de Georges Sorel, convive com Benedetto Croce, polemiza com Henri de Man, entre tantos outros. (Cf. Mariátegui, 2010c) Está em formação intelectual e teórico-socialista. Mas, para ele, o marxismo só ganha sentido se dialogar de modo intenso e vivo com os problemas da particularidade concreta em que atua e com as expectativas dos sujeitos que fazem sua história. Ele está a caminho da descoberta de uma via não europeia para o socialismo.

Lembremos: Mariátegui não descobre a especificidade latino-americana através da teoria. São seus problemas concretos, mediatos e imediatos que o levam à teoria que, por sua vez, deve constituir uma unidade profunda com a história viva. Eis que a forma particular do socialismo mariateguiano será o indigenismo, como mostram Sílvia Beatriz Adoue e Afonso Mancuso, em “O socialismo indígena de Mariátegui”, reunido neste dossiê.

Onde existissem, as comunidades deveriam, pois, se constituir como *parte* do socialismo andino, *única alternativa possível* às formas de exploração e opressão de seu povo, que tem a expressão indígena. Não se trata, assim, de um retorno ao passado, como se a história fosse um relógio que permite ser atrasado ao gosto do relojoeiro; tão-pouco uma atitude romântica como

aposta uma opção teórica dada à construção de tipos ideais (romantismo reacionário, romantismo revolucionário, etc.). Trata-se de reconhecer a persistência histórica de formas de organização da vida que contêm “elementos de socialismo prático” e que devem se constituir como o ponto de partida, ao lado da organização de outros trabalhadores, para o empreendimento revolucionário.

Não se trata apenas do fato de que o socialismo não pode partir de um “vazio”. Mesmo não tendo elaborado o problema teoricamente, Mariátegui, como dissemos, concebe a existência de diferentes tempos históricos sob uma formação social. Coerente com esta concepção, a transição socialista, para ele, não poderia se dar como um movimento uniforme dentro de uma formação social desigual. Além disso, apostar no desenvolvimento das forças produtivas para que, mais tarde, cumprissem seu devir histórico, formalmente, significava o mesmo que apostar nas promessas da ordem burguesa. Mas, como vimos, a experiência histórica peruana mostrou seu fracasso.

É assim, que Mariátegui encaminha o “problema indígena” e o “problema da terra” como o problema do socialismo e não, simplesmente, como uma “questão agrária” que, como sabemos, classicamente, é um problema do capitalismo, que a ordem burguesa deve resolver.

Na citação que faz de si mesmo, do prólogo de *“Tempestad en los Andes”*, de Valcárcel, em nota de rodapé, ele diz: “A fé no ressurgimento indígena não provém de um processo de ‘ocidentalização’ material da terra quéchua. Não é a civilização, não é o alfabeto do branco, o que levanta a alma do índio. É o mito, é a ideia da revolução

socialista” (Mariátegui citado por Mariátegui, 2010, p. 53). E por uma razão histórica bastante simples: a liquidação do gamonalismo ou do “feudalismo” tinha que ter sido feita pela República. Mas não o foi. Com isso, “não é o caso de esperar que hoje, quando esses princípios [liberais e capitalistas] estão em crise no mundo, adquiram de repente, no Peru, uma insólita vitalidade criadora”. Assim, diante da impossibilidade histórica de superação do problema indígena, diante da crise dos princípios liberais e capitalistas do qual fala Mariátegui, “o pensamento revolucionário, e mesmo o reformista, já não [podia e não] pode ser liberal, mas sim socialista” (Mariátegui, 2010, p. 55).

Dissemos que as comunidades indígenas e camponesas se constituem como *parte* do socialismo andino mariateguiano, pois o socialista peruano nunca descuidou da organização do escasso proletariado de seu país, que se formou, sobretudo, na mineração, no comércio, nos transportes, entre outros serviços. Mariátegui dedicava-se a Confederación General de Trabajadores del Perú, como à Central Sindical del Proletariado Peruano e, como sabemos, fundou o Partido Socialista e foi encarregado de redigir seus princípios programáticos, em outubro de 1928. Este último com a tarefa de organizar “... as masas trabajadoras de la ciudad, el campo y las minas y el campesinato indígena...” (Mariátegui, 2010b, p. 191).

Assim, Mariátegui não foi um “agrarista”. A “questão agrária” – categoria teórica que não é parte das formulações mariateguianas, como já esclarecemos no início deste texto – aparece no pensamento de *Amauta*, que em *quéchua* significa “sábio”, como era chamado, em três de seus “Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana”

– considerado por muitos a primeira aproximação teórica marxista da realidade latino-americana – dado o caráter fundamentalmente agrário e indígena da formação histórico-social peruana. Sua preocupação é com a superação do sistema social que oprime aqueles que vivem do próprio trabalho; é com o socialismo!

Por essa razão, com Mariátegui, mais que buscar chaves explicativas para a “questão agrária”, devemos procurar o modo (método) original e criativo de compreensão e proposição de superação dos problemas da particularidade concreta sobre a qual interveio, na teoria e na prática, e na qual se deparou com o problema agrário.

Com *Amauta* aprendemos a tomar a relação dialética entre a particularidade e o universal; a rejeitar qualquer tendência positivista ou progressista e a falsa linearidade da história e, mais, a nos aproximarmos dos movimentos concretos e mais avançados da sociedade, aquelas experiências moleculares – como chamaria Gramsci – que persistem e que contém os “elementos de socialismo prático” que, não só não podem ser deixados de lado, mas devem se constituir no ponto de partida da transição socialista.

Assim, se hoje vemos ressurgir o movimento indígena, organizados, entre tantos outros, pela Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica, a Coica, que vem reunindo os povos e movimentos indígenas de Brasil, Bolívia, Equador, Colômbia, Peru, Suriname, Venezuela, Guiana e Guiana Francesa. Também se intensifica a afirmação de uma “via camponesa” ao socialismo, como na proposta da Via Campesina, à qual se soma um dos maiores e mais organizados movimentos sociais do mundo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST.

A vitalidade destes movimentos “...não repousa em princípios abstratos de justiça nem em considerações sentimentais e tradicionalistas...”, mas na persistência de formas coletivas e tradicionais de organização da vida contra a expansão destrutiva do capital hoje.

Nas últimas décadas, a chamada “revolução verde” praticamente universalizou-se, tornando hegemônico um padrão de organização da agricultura que opera a partir da expansão das monoculturas e da implementação técnica e tecnológica dos processos produtivos. Com isso, emergiu uma agricultura com produção em larga escala, altamente especializada, intensiva e extensiva, destinada aos grandes mercados mundiais, que deu lugar a um complexo sistema que constitui largas cadeias produtivas, articuladas pelo capital agrário-industrial-financeiro, nas quais predominam empresas transnacionais.

Este modelo de desenvolvimento rural, centrado na produção em larga escala de *commodities* para exportação que necessita, permanentemente, (a) expandir a área agrícola agricultável, e (b) aumentar a produtividade, tanto pela extração de mais-valia absoluta, quanto pela ampliação das taxas de exploração do trabalho através da implementação tecnológica dos processos produtivos, coloca grupos de trabalhadores, comunidades e povos e os territórios camponeses nos quais reproduzem objetiva e subjetivamente sua existência em confronto direto com este modelo, dado que (a) ocupam parte das terras e dispõem dos recursos ecológicos necessários à expansão dos agronegócios e/ou (b) possuem a força de trabalho que estes ramos da economia precisam para se reproduzir.

É certo que este é apenas *parte* do movimento mais amplo e complexo do capital, assim como as respostas dos trabalhadores hoje organizados. Mas como afirmamos recentemente,

“[...] qualquer projeto verdadeiramente alternativo ao capital deve, pois, incorporar as formas profundamente vivas de experiência dos povos indígenas [e devemos incluir povos da floresta, quilombolas, camponeses, entre outros], sob pena de se converter em alternativa para poucos ou a imagem invertida do progresso e desenvolvimentismo predominantes, que destroem as distintas formas de organização coletiva da vida” (Firmiano, 2012, p. 3).

Referências

- FIRMIANO, Frederico Daia. O problema indígena. *In.*: Brasil de Fato. Caderno Opinião. São Paulo. de 19 a 25 de abril de 2012, p. 3.
- GRAMSCI, Antonio. Escritos políticos. Vol. 2. Organização e tradução Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Sete ensaios de interpretação da realidade peruana; tradução Felipe José Lindoso. – 2ª edição. – São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2010. (Coleção Pensamento Social Latino-Americano).
- _____. Ideología y política y otros escritos. Edición Héctor Carrasquero; Francisco Romero; Yerbert Vivas. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas, 2010b. (Biblioteca Mariátegui: Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo IV).
- _____. Defensa del marxismo y otros escritos. Edición María Gabriela Blanco; Alfredo Canale; José Jenaro Rueda; Yerbert Vivas. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas, 2010c. (Biblioteca Mariátegui: Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo V).
- MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala. – 3ª edição. – São Paulo: Contexto, 2011.