

La economía solidaria en Perú

Economía solidaria y pensamiento social en Perú a comienzos del siglo XX

Luis W. Montoya Canchas

Publicado en Revista Futuros No.21, 2008 Vol. VI
<http://www.revistafuturos.info>

La traza vagabunda de Charlot, el inolvidable personaje de Charles Chaplin, fue resalta por José Carlos Mariátegui en su artículo titulado: "Esquema para una explicación de Chaplin", aparecido en el número 18 de la Revista Amauta, en 1928. Charlot –dice Mariátegui- es la imagen del antiburgués, “está listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego” y, por ello mismo, la negación de la sociedad capitalista fundada en el interés, el cálculo y el lucro. La reciprocidad y la solidaridad son valores innatos en Charlot, forman parte de su espíritu y de la sociedad a la que aspira en el horizonte de las películas que protagoniza.

No es equivocado señalar que en el pensamiento social peruano existe una larga tradición de reflexión dedicada a las relaciones económicas no regidas únicamente por el capital, y sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad, desde por lo menos las primeras décadas del siglo XX. Reflexión ligada a apuestas éticas y políticas, como las contenidas en el artículo de Mariátegui sobre Chaplin.

El pensamiento social peruano a comienzos del siglo XX

La preocupación por el pensamiento social peruano, de comienzos del siglo XX, adquiere relevancia en el debate sobre la economía solidaria, no sólo por su riqueza y heterogeneidad de tradiciones sino además porque -como sugiere Quijano (2008)- hoy las formas de existencia social en curso de emergencia con la reciprocidad reclaman, para un desarrollo más profundo y para una mayor capacidad de reproducción, una moral de la solidaridad. Sustentada en un conocimiento descolonizado, crítico, alternativo, al pensamiento hegemónico neoliberal expresión del patrón de poder colonial/moderno.

El pensamiento social peruano de comienzos del siglo XX, es en sentido, una beta en la cual podemos indagar en búsqueda de ideas que aporten al propósito antes indicado. Lo reducido del espacio, sin embargo, permite iniciar sólo una exploración preliminar de las principales ideas expuestas por algunos de los más conspicuos pensadores peruanos.

Manuel González Prada, el padre del pensamiento social peruano moderno, es sin lugar a dudas uno de los antecedentes obligados de mención. Su reflexión aguda y crítica sobre los vicios de la sociedad peruana de su época, en especial de las elites oligárquicas, que habían provocado la derrota y la pérdida de territorios del Perú durante la guerra del Pacífico, lo convirtieron en el iniciador de una manera diferente de pensar e imaginar el futuro del país.

La reflexión que desenvuelve, inicialmente desde el campo de la cultura y la literatura, representa una crítica social ácida inspirada en lo que Sobrevilla (2003) denomina positivismo radical. Su preocupación por la constitución de una verdadera nación en el Perú, sustentada en la integración de las mayoritarias poblaciones indígenas, constituye uno de sus principales focos de atención.

Luego de su vuelta de Europa en 1898 asume al anarquismo como ideología e inicia sus primeros contactos con los líderes del naciente movimiento obrero, Manuel Caracciolo y Delfín Levano, ambos de militancia anarcosindicalista.

Las agudas reflexiones de González Prada no están sustentadas en un análisis riguroso de la realidad, como advierte Sobrevilla: “No fue un investigador social ni tuvo ninguna metodología científica que le permitiera conducir un análisis objetivo de la realidad del Perú” (2003, xxxviii). Observación coincidente con la realizada por José Carlos Mariátegui (1952) cuando advierte que “González Prada carecía de estudios específicos de Economía y Política. Sus sentencias, sus imprecaciones, sus aforismos, son de inconfundibles factura e inspiración literarias” (1952, 276).

Reivindicó más bien una utopía libertaria sustentada en la solidaridad de los trabajadores. Refrendada a través de su militancia consecuente al lado de los sindicatos

obreros, el apoyo a sus dirigentes y la intensa labor cultural desplegada para formar a sus cuadros más jóvenes. Tal vez, por ello, Mariátegui llama a “buscar al verdadero González Prada en su credo de justicia, en su doctrina de amor.” (1952, 280).

Manuel Caracciolo y Delfín Lévano son dos pensadores herederos directos de la tradición intelectual forjada por González Prada y también de mención obligatoria. Ambos eran obreros panaderos fundadores del movimiento sindical peruano. Su pensamiento está sustentado en una práctica cotidiana vital nacida de su compromiso con la organización sindical obrera y en la misma utopía libertaria abrazada por González Prada.

El pensamiento de los Lévano está ubicado en dos planos: la lucha práctica y teórica, desarrollada en el terreno sindical, artístico, familiar. Nacido en la forja de una nueva sociedad y economía, donde la confianza en la reciprocidad, solidaridad, hermandad de los trabajadores, constituyen los pilares básicos.

La comunidad indígena

Sin embargo, González Prada y los Lévano no son los únicos antecedentes del debate. Resulta ineludible también sumar a los varios pensadores que esgrimieron argumentos sobre la **comunidad indígena**, como organización social y económica, caracterizada por relaciones no regidas únicamente por el capital sino sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad.

El debate sobre la comunidad está marcado inicialmente –como advierte Mariátegui- por la **condena de la comunidad**, “como rezago de una sociedad primitiva o como una supervivencia de la organización colonial” (Mariátegui, 1952, 80). Actitud que respondía en unos casos al interés del gamonalismo terrateniente y en otros al pensamiento individualista liberal modernizador. Francisco Tudela y Varela y Manuel Vicente Villarán son dos ejemplos de esta actitud.

Pajuelo (2000) llama la atención sobre el trabajo realizado por Francisco Tudela y Varela, en 1905, titulado *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, uno de los más antiguos dedicado a la comunidad indígena y que expresa de manera

flagrante la actitud de condena. “El texto –señala Pajuelo-, después de una comparación del socialismo peruano imperante en las comunidades indígenas con el de otros regímenes de propiedad colectiva de la tierra como el mir ruso, la dessa de Java, la marke germánica y el allmend suizo, sustenta la tesis de que es necesaria su disolución (...) El autor traduce así las expectativas del sector dominante de ese momento, adscrito filosóficamente al positivismo, ideológicamente al liberalismo y políticamente al civilismo, para el cual la comunidad “se aparta notablemente del sistema social y económico que hoy impera en el mundo civilizado.” (2000, 128-129).

Manuel Vicente Villarán, por su parte, en un trabajo de 1907, denominado *Condición legal de las comunidades indígenas*, distingue su posición porque las describe como “organizaciones de indios” que “se dedican a la agricultura siguiendo tradicionales costumbres comunistas”. Villarán anota: “La comunidad protege al indio contra el blanco. Las tierras de aborígenes no han sido aún totalmente usurpadas por los ricos hacendados, gracias a la posesión comunista. La comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestras sierras. La disolución de esas comunidades, antes de instruir a los indios y de abrir caminos y caminos, no crearía una clase de campesinos propietarios; sería la evicción de los labradores autónomos que forman la mayoría de la población indígena en provecho de unos pocos hacendados ávidos.” (1981, 64).

Villarán -en palabras de Mariátegui- “Manténía teóricamente su posición liberal, propugnando en principio la individualización de la propiedad pero prácticamente aceptaba la protección de las comunidades contra el latifundismo, reconociéndoles una función a las que el Estado debía su tutela.” (1952, 80).

Los trabajos de Tudela y Varela y Villarán, más allá de sus diferencias, confirman de manera común la persistencia de relaciones de reciprocidad y solidaridad en la comunidad indígena; pero para condenarla de manera flagrante en el caso de Tudela y Varela o para subordinarla a la tutela del Estado en el caso de Villarán.

El indigenismo

La influencia del pensamiento indigenista, forjado desde mediados del siglo XIX, aunque desarrollado principalmente en las primeras décadas del siglo XX, será determinante en la reivindicación del papel protagónico de la comunidad en la economía, cultura, política y sociedad del Perú.

El indigenismo es una corriente ideológica y social “un movimiento de composición y expresiones diversas, caracterizado en última instancia por la defensa del pasado y el presente indígena y por el propósito de incorporar elementos de la tradición cultural andina en el arte y la literatura” (Burga y Flore Galindo, 1987, 168); pero el indigenismo representa además una posición política que “cuestiona la visión excluyente de la oligarquía, que dejaba fuera de la ‘comunidad imaginada’ nacional a las mayorías indígenas, o las incorporaba en todo caso como sustrato servil, cuando no degenerado.” (Degregori, 2000, 30).

Hildebrando Castro Pozo, influido en gran medida por el pensamiento indigenista, publicará en 1924, *Nuestra Comunidad Indígena*, el fresco social más amplio y detallado dedicado a la comunidad escrito en su época.

Castro Pozo –como precisa Carlos Franco (1989)- dedicado a una labor promotora de defensa de la propiedad de las tierras de las comunidades y las condiciones laborales de sus hombres y mujeres, así como al registro pormenorizado de la vida comunal en las diversas regiones del país, desde su puesto como Jefe de Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento, confirmó sobre la base de sus observaciones empíricas el carácter cooperativo de sus economías.

Castro Pozo –en palabras de Franco- elabora “el primer testimonio de la vitalidad de la comunidad campesina, esto es, de su capacidad de supervivencia y desarrollo, de su aptitud y la de los “indios” para el trabajo colectivo, para la adaptación de las técnicas modernas de producción, para el incremento de la producción agropecuaria.” (1989, 25).

Rodrigo Montoya señaló, de manera menos laudatoria que Franco, en el prólogo de la segunda edición de *Nuestra Comunidad Indígena*: “Una lectura atenta permite observar que en este largo listado están casi ausentes las formas de organización política del

mundo andino y las modalidades del intercambio no capitalista y capitalista en el campo (...) La descripción etnográfica de Castro Pozo, intuitiva y científicamente desordenada es, a pesar de todas sus limitaciones, un documento de base de trabajo para los estudios actuales y los que vengan.” (Montoya, 1979, XIV-XV). La observación de Montoya permite apreciar de manera más equilibrada el aporte de Castro Pozo y encontrar tal vez lo que al final de cuentas fue lo más valioso de su trabajo: aportar de manera rigurosa al conocimiento social y económico de la comunidad andina.

La vitalidad de la comunidad es documentada a través de un registro pormenorizado de muchos aspectos de la vida de la comunidad en general, y es complementado con el análisis de experiencias específicas, como la de la comunidad de Muquiyauyo, que fue para Castro Pozo paradigmática. “Esta –como señala Franco- se le apareció como la prueba definitiva de aquella y por ello la mostró orgulloso de su sentido organizativo, de su capacidad transformadora, de sus recursos naturales, de su propensión moderna y cooperativa, al tiempo que demandaba la atención pública a sus esfuerzos por hacer funcionar su planta eléctrica, por organizar sus cooperativas de crédito y de consumo, por desarrollar sus escuelas y cuidar la salud de sus miembros (...) terminó de convencerlo que en ella radicaba una alternativa de modernización económica sin mengua, y más bien como desarrollo, de su espíritu tradicional.” (Franco, 1989, 26).

Castro Pozo indica refiriéndose a la comunidad de Muquiyauyo: “Enorme, magnífica e inmejorable cooperativa de crédito cuya constitución íntima tiene el prestigio de una institución milenaria que ha llenado su objeto y es susceptible de adaptación a las normas del progreso, en ella están íntimamente ligados los principios que deberían poseer las modernas organizaciones de cooperación, y como no es única por la casta, la organización o disciplina, su progreso es un ejemplo y un símbolo: las innumerables comunidades de nuestras serranías bien pronto se convertirán en cooperativas de producción y de consumo, forma y sustancialidad capaces de pulverizar los grandes latifundios y resolver el problema agrario de esta zona.” (Castro Pozo, 1979, 54). Justamente por ello –citando una vez más a Franco- Castro Pozo asume que la comunidad “es el descubrimiento de un legado cultural que se rehace, que se recrea, que se proyecta cotidianamente desde el presente hasta el futuro. La comunidad campesina produce cultura y la suya es una savia viva de la cual debe nutrirse la actual y futura cultura nacional (...) No se trata por tanto de crear en la sierra otra institución o

de enfrentar el latifundio con la promesa de una organización por crear. Esa alternativa existe, es real y sólo necesita que el país la reconozca y coopere para su desarrollo más moderno.” (Franco, 1989, 27).

Castro Pozo propone en este sentido “la modernización cooperativa de la comunidad pero sin que ello suponga la superposición externa de una institución diferente sobre sus propias raíces organizativas. La organización cooperativa resulta para él la cristalización de una vocación profunda de la propia comunidad y de su propia capacidad adaptativa a los desafíos de la evolución contemporánea de la economía y la sociedad peruanas.” (Franco, 1989, 27).

Años después Castro Pozo publicará, en 1936, un segundo libro titulado: *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, donde entre otras tesis sostiene de manera central que el comunitarismo es una estrategia de desarrollo nacional de carácter endógeno que construye el socialismo. Franco anota de manera perspicaz: “Cuando habla del comunitarismo no está pensando en la cooperativización inmediata del país sino más bien en un proceso histórico que sólo tiene una orientación socialista porque incluye la cooperativización como uno de sus componentes centrales, aunque con poder suficiente para gravitar sobre el conjunto de las otras formas transitorias de organización de la propiedad y la producción. Simultáneamente con ello, cuando Castro Pozo habla de la cooperativización o del componente cooperativo de la estrategia comunitarista no está refiriendo una única modalidad cooperativa de organización económica sino una pluralidad de formas atentas a las características de la situación real del país y a su presumible evolución político-económica.” (Franco, 1989, 93-94).

Una tesis complementaria y no menos importante es que el componente cooperativo de la estrategia comunitarista esta íntimamente ligada con la modernización técnica y ella a su vez a la capacidad de las comunidades andinas de incorporar tecnología a sus labores agropecuarias. Franco precisa: “basándose en la existencia de pequeñas industrias agropecuarias y de transformación en comunidades de punta así como en su vocación ganadera y en la evidencia que ellas aportan de la existencia de una disciplina colectiva de trabajo y de una aptitud para adoptar la “técnica capitalista”, Castro Pozo señala la mejor disposición de las comunidades para la modernización productiva.” (Franco, 1989, 96).

José Carlos Mariátegui, por su parte, desarrolla una compleja y aguda reflexión sobre la economía no capitalista de las comunidades andinas. Mariátegui, escribe en 1928, 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, donde aparecen entre otros *El problema de la tierra*. A pesar de que Mariátegui –como señala César Germaná (1995)- no tiene un tratamiento amplio del problema del “comunismo indígena”, consideró como fundamentales para sus reflexiones los estudios de Castro Pozo.

La ausencia de una tradición teórica establecida sobre el tema, sin embargo, no le impide desarrollar una aguda reflexión al respecto. Germaná señala con precisión: “El fundamento de sus análisis se encuentra en la constatación de la persistencia del “comunismo indígena” en el Perú del siglo XX. Encontraba que la fuerza interna de esta organización social le había permitido resistir los ataques sufridos en la colonia y, sobre todo, en la República. Si bien ésta le impuso una política liberal que, a la larga, erosionó sus condiciones materiales de existencia, no pudo destruir el espíritu que la animaba. La propiedad colectiva de la tierra y la organización comunitaria del trabajo habían permitido la creación de condiciones para el desarrollo de un tipo de vida social cohesionado. Este era para el Amauta el elemento clave del régimen económico comunitario. Y veía la comunidad indígena como la institucionalización de esas relaciones de propiedad y por ello la consideraba como “el órgano específico del comunismo.” (Germaná, 1995, 78).

Mariátegui como -anota Carlos Franco- incorpora una lectura del pasado histórico y la idea de mito indígena, fundamentalmente de aportes tomados de Luis E. Valcárcel, en *Tempestad en los Andes*, escrito en 1927; pero “ni el pasado inerte –afirma Franco- ni la vida subjetiva del mito, aportados por Valcárcel, podían dotar del sustrato real, material, activo a su pretensión de endogeneizar el socialismo, de devolverlo como producto histórico y nacional. Es Castro Pozo quien le proporciona entonces el argumento definitivo, la base sustantiva, la seguridad intelectual necesaria para proponer una visión nacional del socialismo. Por ello, desde diciembre del 24, se multiplican sus expresiones de que el problema del indio es el problema de la tierra, es un problema económico y social.” (Franco, 1989, 38).

Una cita del propio Mariátegui es muy ilustrativa: “La defensa de la “comunidad” indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social. La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada en la propiedad individual (...) La “comunidad”, en efecto, cuando se ha articulado, por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse espontáneamente, en una cooperativa.” (Mariátegui, 1952, 86).

La economía solidaria

Mariátegui encuentra en la existencia de la comunidad la evidencia material que confirmaba sus intuiciones respecto a la persistencia en la economía y sociedad peruana de relaciones sustentadas en patrones de reciprocidad y solidaridad; pero además el refuerzo necesario de la realidad a sus apuestas éticas y políticas orientadas a la construcción del socialismo indoamericano.

Víctor Raúl Haya de la Torre, plantea también una reflexión sobre la economía no regida por el capital. Haya de la Torre -como señala Nieto (2000)- pone en el centro de su pensamiento al problema del imperialismo hasta convertirlo en objeto teórico (Nieto, 2000, 30).

Haya de la Torre propone la tesis, contraria a la de Lenin, presentada en el prólogo de 1935 a *El antimperialismo y el APRA*, donde señala: “Según la tesis neo-marxista, “el imperialismo es la última etapa del capitalismo”, esta afirmación no puede aplicarse a todas las regiones de la tierra. En efecto, es “la última etapa”; pero sólo para los países industrializados que han cumplido todo el proceso de la negación y sucesión de las etapas anteriores. Más para los países de economía primitiva o retrasada a los que el capitalismo llega bajo la forma imperialista, ésta es “su primera etapa.” (1986, XXI).

Sin embargo, su reflexión no deja de lado el análisis de las dinámicas de la economía al interior de un país, como Perú, afectado por el imperialismo; pero tampoco la perspectiva presente y futura del aporte de las economías no regidas por el capital.

Eugenio Chang-Rodríguez sugiere centrar la mirada en la concepción que Haya de la Torre poseía del Estado antiimperialista. Él señala: “La gran tarea del APRA era iniciar la transición a la nueva sociedad latinoamericana con nueva economía y nueva estructura gubernamental. La organización, coordinación y planificación de la nueva economía transicional descansaría en un capitalismo de Estado coexistente con las cooperativas, las empresas autogestionarias y privadas nacionales y extranjeras adaptadas al nuevo orden social aprista que le impone estrictas limitaciones temporales y espaciales.” (Chang-Rodríguez, 2007, 281).

La perspicaz sugerencia de Chang-Rodríguez es confirmada al revisar la principal obra doctrinaria de Haya de la Torre *El antimperialismo y el APRA*, escrito en 1928 pero publicado siete años después en 1935, ahí propone: “La diferencia entre el Estado Antimperialista y el Capitalismo de Estado europeo radicarán fundamentalmente en que mientras éste es una medida de emergencia en la vida de la clase capitalista, medida de seguridad y afirmación del sistema, el Estado Antimperialista desarrollará el *Capitalismo de Estado como sistema de transición hacia una nueva organización social*, no en beneficio del imperialismo –que supone la vuelta al sistema capitalista, del que es una modalidad-, sino en beneficio de las clases productoras, a las que irá capacitando gradualmente para el propio dominio y usufructo de la riqueza que producen.” (1986:98).

Haya de la Torre muestra durante estos años una convicción clara de luchar por una nueva sociedad latinoamericana –como menciona Chang-Rodríguez-. En el mismo párrafo antes citado agrega: “Si el Estado Antimperialista no se apartara del sistema clásico del capitalismo, y alentara la formación de una clase burguesa nacional, estimulando la explotación individualista e insaciable –amparada en los enunciados clásicos del demo-liberalismo-, caería pronto en el engranaje imperialista del que ningún organismo nacional burgués puede escapar. Por eso ha de ser indispensable en el nuevo tipo de Estado la vasta y científica organización de un **sistema cooperativo nacionalizado** (resaltado nuestro) y la adopción de una estructura política de democracia funcional basada en las categorías del trabajo.” (1986:99).

El repaso realizado de las ideas de González Prada, los Levano, Castro Pozo, Mariátegui, Haya de la Torre, permite confirmar que efectivamente existió desde las

primeras décadas del siglo XX una reflexión preocupada por indagar en las relaciones económicas no capitalistas y sustentadas en la reciprocidad y solidaridad.

La indagación fue realizada desde dos extremos: de un lado, la apuesta ética y política inspirada en la emancipación de las relaciones capitalistas y su lógica de dominación; pero de otro, la búsqueda de evidencias que sustentarán en la realidad las relaciones de reciprocidad y solidaridad alternativas al ordenamiento capitalista.

Ambos extremos aparecen como puntas de una misma hebra que tienen que ser considerados como inseparables al momento de abordar la reflexión y la acción en el campo de la economía solidaria.

Bibliografía

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto (1987), "Apogeo y crisis de la República Aristocrática", Richay Perú, Lima.

Castro Pozo, Hildebrando (1979), "Nuestra Comunidad Indígena", Hildebrando Castro Pozo C. Editor, Lima.

Chang-Rodríguez, Eugenio (2007), "Una vida agónica. Víctor Raúl Haya de la Torre", Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Degregori, Carlos Iván (2000), "Panorama de la antropología en el Perú", en: Carlos Iván Degregori (Editor), "No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana", IEP, Lima.

Franco, Carlos (1989), "Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo", CEDEP, Lima.

Germaná, César (1995), "El "Socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana", Amauta, Lima.

Mariátegui, José Carlos (1952), "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Empresa editora Amauta, Lima.

Montoya, Rodrigo (1979), "Prólogo a la segunda edición de Nuestra Comunidad Indígena", Hildebrando Castro Pozo C. Editor, Lima.

Nieto Montesinos, Jorge (2000), "Estudio introductorio", en: "Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria", Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Pajuelo, Ramón (2000), "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en: Carlos Iván Degregori (Editor), "No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana", IEP, Lima.

Quijano, Aníbal (2008), "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno", en: América Latina en Movimiento, número 430, ALAI, Quito.

Sobrevilla, David (2003), "Introduction. The Radical Thought of González Prada", en: Manuel González Prada, "Free Pages and Other Essays: Anarchist Musings", Oxford University Press, New York.

Villarán, Manuel Vicente (1981), "Condición legal de las comunidades indígenas", en: José Tamayo Herrera, "El pensamiento indigenista", Francisco Campodónico-Mosca Azul Editores, Lima.