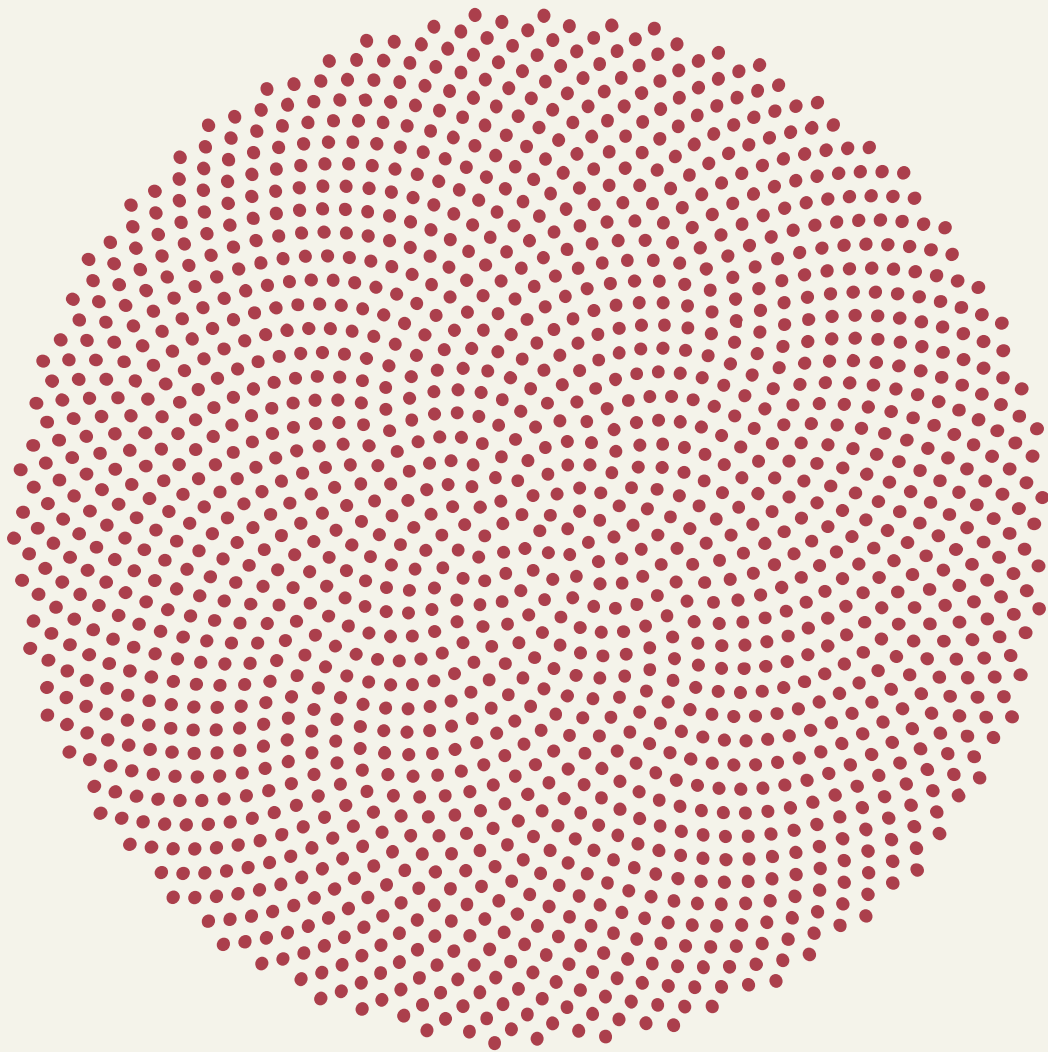


INVESTIGANDO ECONOMÍAS SOLIDARIAS

(ACERCAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS)

Enrique Santamaría, Laura C. Yufra
y Juan de la Haba (eds.)



Título original:
Investigando economías solidarias
(Acercamientos teórico-metodológicos)
Primera edición: diciembre 2018

© 2018 Associació ERAPI –
Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia /
Grupo de trabajo en Socioantropología
de los mundos contemporáneos
del Institut Català d'Antropologia
© 2018 Las autoras y autores

ISBN: 978-84-16828-54-8
Depósito Legal: B 4655-2019

Edición:
Enrique Santamaría,
Laura C. Yufra y Juan de la Haba

Edición, diseño y maquetación:
Pol·len edicions sccl y Odile Carabantes

Esta obra se distribuye bajo una licencia
Creative Commons en la modalidad de
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obras derivadas
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>



La edición de este libro ha contado con el apoyo del
Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya,
programa del Inventari del Patrimoni Etnològic de
Catalunya (IPEC), del Institut Català d'Antropologia (ICA)
y de Pol·len edicions sccl.



INVESTIGANDO ECONOMÍAS SOLIDARIAS

(ACERCAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS)

Enrique Santamaría, Laura C. Yufra
y Juan de la Haba (eds.)

Eduardo Enrique Aguilar / Gema Alcañiz Olmedo / Raquel Alquézar /
Jordi Bonet-Martí / Miguel Candiotti / Gaël Carrero Gros / Laura Collin
Harguindeguy / Marina Di Masso / Jordi Estivill / Daniela Osorio-Cabrera /
Patricia Evangelina Patagua / Anabel Rieiro / Georgina Rossell Bellot /
Jesús Sanz Abad / Héctor David Sotomayor / Alba Shirley Tamayo Arango /
Rafael Tarifa / Natania Tommasino / Clara Betty Weisz / Sabrina Zinger

erapi



ÍNDICE

PRELIMINARES

- Por una socioantropología de las economías solidarias 3
Enrique Santamaría, Laura C. Yufra y Juan de la Haba

INTRODUCCIONES

- Economía solidaria y lógica reproductiva 17
Laura Collin Harguindeguy
- Retos metodológicos y potencialidades
de la etnografía para el estudio de la economía social y solidaria 31
Jesús Sanz Abad, Gaël Carrero Gros y Gema Alcañiz Olmedo
- Epistemologías «otras» para las
economías alternativas. Reflexiones desde Uruguay 43
Anabel Rieiro, Clara Betty Weisz y Natania Tommasino
- La economía solidaria, ¿categoría conceptual para la historia? 53
Jordi Estivill

CONTINUIDADES

- De principios y valores. Reflexiones para
el análisis de las prácticas de economía social y solidaria 63
Raquel Alquézar
- Hermenéutica y contextualización para
una acción colectiva global: la Cooperativa Integral Catalana 73
Rafael Tarifa
- Las tensiones ideológicas en la práctica del
cooperativismo. Una aproximación desde la experiencia de Barcelona 85
Georgina Rosell Bellot

PERSISTENCIAS

- Economía solidaria y feminismo(s): pistas para un diálogo necesario 97
Daniela Osorio-Cabrera
- Encrucijadas conceptuales: aportaciones de la economía
feminista a la lectura de Karl Polanyi 107
Jordi Bonet-Martí

Economías de la información y la comunicación en el movimiento social Madres de la Candelaria de Medellín-Colombia <i>Alba Shirley Tamayo Arango</i>	119
Mujeres, crisis y alternativas desde la economía social y solidaria. Reflexiones para un análisis desde la economía feminista <i>Marina Di Masso</i>	129
CLAUSURAS	
Un imaginario incompatible: el concepto de desarrollo en la economía solidaria <i>Eduardo Enrique Aguilar y Héctor David Sotomayor</i>	139
La significación del <i>ayllu</i> en José Carlos Mariátegui y en Álvaro García Linera <i>Miguel Candiotti</i>	149
La formación y el trabajo en movimiento. Saberes alternativos en dos movimientos en Jujuy <i>Patricia Evangelina Patagua y Sabrina Zinger</i>	159
AUTORAS Y AUTORES	
Autoras y autores	173

RIST, Gilbert (2002): *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

SACHS, Ignacy (1981): «Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos». *Agricultura y sociedad*, núm. 18, pp. 9-32.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): «Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes». En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 13-41. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>

SOTOMAYOR, Héctor (2015): *Economía mundial capitalista: una propuesta para el estudio de la reconfiguración hegemónica*. Tesis de Doctorado en Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

UNCETA, Koldo (2009): «Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones». *Carta latinoamericana*, núm. 7, pp. 1-34.

LA SIGNIFICACIÓN DEL AYLLU EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EN ÁLVARO GARCÍA LINERA

Miguel Candiotti

~

Introducción

La palabra *ayllu* (de origen quechua y aymara) refiere a la *comunidad indígena andina*, entendida como conjunto de familias que trabajan en forma cooperativa a partir de la posesión colectiva de medios de producción, y en particular de la tierra en un determinado territorio. Se trata de una forma de organización social que ha logrado resistir y preservarse a lo largo de los siglos, desde antes del imperio incaico hasta nuestros días, a pesar de todos los ataques directos e indirectos que ha venido sufriendo durante las épocas de la Conquista, la Colonia y las Repúblicas.

Es sabido que el peruano José Carlos Mariátegui ha sido el primer marxista –y durante mucho tiempo prácticamente el único– que dejó de ver en el *ayllu* la mera ruina de una economía «primitiva», y pasó a elevarlo a la dignidad de fundamento privilegiado desde donde empezar construir sólida y creativamente el «socialismo indoamericano» (Mariátegui, 1975a: 249). Ese mismo gesto sería retomado por el boliviano Álvaro García Linera sesenta años más tarde, luego de varias décadas de distanciamiento entre indigenismo, indianismo y marxismo.

Ahora bien, la situación histórica de García Linera resulta claramente diferente y privilegiada con respecto a la de Mariátegui. No lo digo porque él sea hoy vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, ya que aquí analizaré sobre todo lo que él escribió antes de ocupar ese puesto institucional. Lo afirmo porque, a diferencia de Mariátegui, García Linera pudo, entre otras cosas: 1) experimentar la realidad concreta del movimiento indígena organizado en su país bajo las banderas del indianismo y el katarismo; 2) conocer los escritos del último Marx sobre las comunidades ancestrales y su porvenir –textos completamente ignotos para Mariátegui por hallarse aún inéditos en la primera mitad del siglo XX–; y acceder a estudios históricos y antropológicos sobre el *ayllu* considerablemente más amplios y rigurosos que los existentes en los años veinte; 3) percibir en todo su alcance el nocivo desgarramiento entre indigenismo, indianismo y marxismo en América Latina, que aún hoy persiste en buena medida; 4) asistir a una inmensa transformación y complejización del funcionamiento de la economía y de la política en todos sus niveles. Esta situación aventajada de García Linera se traduce asimismo en una mayor producción escrita sobre las potencialidades del *ayllu* para la construcción del «socialismo comunitario» (García Linera, 2015a: 317-329) en América Latina. De todos modos, aquí sólo podremos asomarnos someramente a esos desarrollos, luego de hacer un breve repaso de las originales aportaciones de Mariátegui realizadas en una época en que ningún marxista demostraba interés por el indio como sujeto revolucionario.

La significación del ayllu en Mariátegui

En un ensayo de 1904 titulado «Nuestros indios», que aparece luego publicado en *Horas de lucha* (1ª ed. 1908) a partir de la segunda edición (1924), Manuel González Prada, desde su perspectiva indigenista-anarquista, había señalado ya que el llamado «problema del indio» no era de naturaleza moral, étnica, pedagógica, jurídica o administrativa, sino más bien material, esto es, económica y social:

«Nada cambia más pronto ni más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad (...). Con sólo adquirir algo, el individuo asciende algunos peldaños en la escala social, porque las clases se reducen a grupos clasificados por el monto de la riqueza. A la inversa del globo aerostático, sube más el que más pesa. Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. // La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. (...) La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se condeule al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. (...) Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. (...) En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores.» (González Prada, 2004: 135-136).

En dos de los textos que integrarán los famosos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui retoma y desarrolla esta idea de González Prada, pero habla también de un «nuevo planteamiento». Los ensayos en cuestión son: «El problema del indio» y «El problema de la tierra». De hecho, para Mariátegui estas expresiones se revelan como equivalentes, y precisamente allí radica en parte el carácter novedoso de su aportación: «El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.» (Mariátegui, 2007b: 34). Dicho de otro modo, no se trata sólo de denunciar el problema del indio «como problema económico-social» (Ibíd.: 26), algo que ya había hecho González Prada un cuarto de siglo antes –con escasas repercusiones–, sino de especificar que ese problema económico-social está representado concretamente por el «régimen de propiedad de la tierra» que se traduce en la «feudalidad de los gamonales»:

«El gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia. El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria.» (Ibíd.: 26-28).

Esta impotencia de la ley frente a los gamonales y el latifundio expresa la inexistencia en el Perú de una separación real entre la clase terrateniente y la clase capitalista como clase dirigente de un régimen democrático-burgués instaurado formalmente por la revolución de la independencia, algo que en buena medida puede afirmarse también del resto de los países latinoamericanos: «La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad [indígena].» (Mariátegui, 2007a: 40). Resulta así evidente que la servidumbre del indio es la otra cara de la preservación del latifundio y, con él, del «gamonalismo» como conjunto de fenómenos sociales y relaciones de

poder que giran en torno a la «hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado» (Mariátegui, 1972: 13).

Por lo tanto, después de un siglo de república asentada sobre la gran propiedad de la tierra, Mariátegui ya no considera de ningún modo viable la «solución liberal» consistente en el «fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad» (Mariátegui, 2007a: 40):

«Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.» (Ibíd.: 41).

Es así como Mariátegui plantea para el Perú una solución socialista revolucionaria, pero no una mera utopía proyectada por una vanguardia de dirigentes iluminados, sino una construcción política que logre echar raíces en la realidad viva de una tradición comunitaria indígena que todavía subsiste en los Andes. La información sobre el funcionamiento del «comunismo inkaico», en tanto «comunismo agrario» «que no puede ser negado ni disminuido por haber sido desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas», es extraída de autores como Hidelbrando Castro Pozo, Luis Eduardo Valcárcel y César Antonio Ugarte. De este último cita, por ejemplo, la siguiente descripción de la «economía inkaica» (Ibíd.: 43):

«Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.» (Ugarte, 1926: 9).

Esta es la organización económica que la Conquista y la Colonia vinieron a desarticular sin lograr sustituirla por una forma superadora, y provocando además la drástica reducción de la población nativa (de diez millones a uno) (2007a: 43-44). Es verdad que, si bien a los españoles no les interesó el comunismo indígena como fuerza productiva, vislumbraron en buena medida la importancia de preservarlo como la forma de organización a la que estaban habituados los indios. De ahí las «leyes de Indias» que protegían la propiedad indígena y las comunidades en la medida en que no interfiriesen con el régimen político colonial ni con su espíritu religioso. «Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el Paraguay, para sus fines de catequización. El régimen medioeval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria» (Ibíd.: 50). Sin embargo, en la práctica, las «leyes de Indias» no se respetaron y las comunidades indígenas sometidas al régimen de la «encomienda» fueron mayormente despojadas de sus tierras. Proceso que no hizo más que acentuarse y agravarse a partir de la República, cuando, dentro del marco liberal de defensa exclusiva de la propiedad individual, las medidas de desamortización de la tierra fueron padecidas solamente por la propiedad indígena, mientras que el latifundio permanecía intacto o, mejor dicho, se veía directamente favorecido por la incorporación de esas tierras comunitarias expropiadas (Ibíd.: 55-59). Y de los indígenas como siervos, de modo similar a lo que ocurría con el *mir* (comunidad campesina rusa) bajo el zarismo. Para establecer este paralelo Mariátegui se basa en los datos aportados por el libro del ucraniano-francés Eugéne Schkaff titulado *La question agraire en Russie* (Paris, 1922):

«El mir no garantizaba a los campesinos la tierra necesaria para su sustento; en cambio garantizaba a los propietarios la provisión de brazos indispensables para el trabajo de sus latifundios. Cuando en 1861 se abolió la servidumbre, los propietarios encontraron el modo de subrogarla reduciendo los lotes concedidos a sus campesinos a una extensión que no les consintiese subsistir de sus propios productos. La agricultura rusa conservó, de este modo, su carácter feudal. (...) El campesino se veía forzado a prestar sus servicios al propietario, quien contaba para obligarlo al trabajo en su latifundio –si no hubiese bastado la miseria a que lo condenaba la ínfima parcela– con el dominio de prados, bosques, molinos, aguas, etc.» (Ibíd.: 52).

Por lo demás, Mariátegui subraya la incompatibilidad del individualismo jurídico liberal con la idiosincrasia indígena: «En un pueblo de tradición comunista, disolver la 'comunidad' no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad» (Ibíd.: 60). La destrucción propiedad comunal no daba paso a la conversión de los indios en pequeños propietarios o en trabajadores libres asalariados. Sólo se traducía en la apropiación de esas tierras y de esos indios por parte de los gamonales.

En cualquier caso, a pesar de todos estos desmanes en su contra, la comunidad indígena todavía subsiste. Mencionando a quien, según él, habría realizado «la primera defensa orgánica y documentada de la 'comunidad'» inspirado en el «pensamiento socialista» (Ibíd.: 63), Mariátegui apunta:

«Castro Pozo [en Nuestra comunidad indígena, Lima, 1924], no sólo nos descubre que la comunidad indígena, a pesar de los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo.» (Ibíd.: 64-65).

Y transcribe la siguiente clasificación de tipos de comunidades existentes en ese momento (años 1920) realizada por Castro Pozo: «Primero: Comunidades agrícolas; Segundo: Comunidades agrícolas ganaderas; Tercero: Comunidades de pastos y aguas; y Cuarto: Comunidades de usufructuación» (Castro Pozo, 1924: 16-17). Estas diferencias, según Mariátegui, sólo pueden explicarse por el «influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo». Pero demuestran «la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación». La comunidad subsiste principalmente en estos «hábitos de cooperación y solidaridad» que se muestran aún «robustos y tenaces» (Mariátegui, 2007a: 67)¹:

«El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre competencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo.» (Íd.)²

1 «Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: la costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el ayllu para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobos de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca. Estas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica –incipiente y rudimentaria por supuesto– del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista; son mancomunadamente todos los hombres útiles de la parcialidad.» (Ibíd.: 67-68).

2 «La comunidad, en cambio, de una parte acusa capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador. Castro Pozo hace una observación muy justa cuando escribe que la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo» (Ibíd.: 70-71).

La libertad colectiva, comunitaria, pues, ha sido, es y probablemente seguirá siendo la única admisible para el indio americano. De lo que se trata, por tanto, es de desarrollar a partir de ella el socialismo indoamericano como un socialismo moderno que, lejos de despreciar al comunismo ancestral, echa raíces en él:

«El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores (...) en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura (...). Pero esto, lo mismo que el estímulo que se presta al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalistas; y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario, la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional.» (Mariátegui, 1975b: 161).

La significación del ayllu en García Linera

Conozco un solo escrito en donde Álvaro García Linera, de una manera no del todo directa, reconoce a Mariátegui como su gran antecesor marxista en la valorización del comunitarismo indio. Se trata de la «Introducción al Cuaderno Kovalevsky [de Marx]», publicada en 1989. Allí, en una de las últimas notas a pie de página, leemos:

«La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena y que, por tanto, las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra, señaló la necesidad de la Revolución socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las tradiciones más antiguas y sólidas existentes en la comunidad (...). La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición (Carta a Vera Zasúlich, Cuadernos etnológicos, etc.), sino también porque fue formulado en contra de la corriente reaccionaria y proburguesa que se impuso plenamente en la III -internacional después de la muerte de Lenin.» (García Linera, 2009b: 49).

Si esa «lucidez revolucionaria» es esencialmente la misma que García Linera se propone retomar, profundizar y actualizar, ¿cómo se explica, entonces, la ausencia de otras referencias semejantes al legado de Mariátegui en el resto de la extensa obra de García Linera?³ Es posible ensayar aquí algunas consideraciones al respecto.

3 Hasta donde sé, el único otro texto en que García Linera menciona a Mariátegui es «Narrativa colonial y narrativa comunal» (1998). Refiriéndose a los vicios del Estado moderno como forma de comunidad abstracta y sometida a un poder burocrático, generalmente idolatrada por la izquierda, García Linera hace al pasar una referencia a Mariátegui que es en parte reivindicativa y en parte crítica, afirmando que éste: «vio a la comunidad como fuerza cooperativa, pero no como tecnología de interunificación política a gran escala» (García Linera, 2009c: 258).

Aunque no podemos descartar que simplemente se haya dejado de aludir a un punto de partida que se da por sobreentendido o archiconocido, parece más acertada la suposición de que ha habido una cierta toma de distancia de García Linera con relación a Mariátegui. Si este fuera el caso, cabe preguntarse por los motivos de ese silencio. Descartaré de plano todo tipo de móvil nacionalista o chovinista, que encuentro completamente improbable. Más verosímil me parece la hipótesis de una estrategia de defensa frente a posibles ataques por parte del *indianismo*. No olvidemos que, entre los tiempos de un autor y el otro, el vehemente Fausto Reinaga, en *La revolución india* (1969), había trazado una rígida demarcación entre «indigenismo» e «indianismo»:

«El indigenismo encerraba un sofisma; o mejor, estaba envuelto en una nebulosa sofisticada. Lo que buscaba consciente o inconscientemente era la integración del INDIO en el movimiento revolucionario del cholaje de izquierda. Su acción era proselitista. Quería asimilarlo. El APRA quiso hacerlo aprista. El comunismo, un comunista, pero de corte occidental. Ni literatos ni políticos deseaban liberar al indio. Unos y otros en sus versos, novelas, ensayos; como en sus programas de acción política, se proponían asimilarlo. El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie y que se propone liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución.» (Reinaga, 2010: 136).

Y no olvidemos que precisamente Mariátegui es catalogado por Reinaga como uno de esos «indios occidentalizados» (*Ibíd.*: 140) que no alcanzaron nunca el indianismo porque jamás superaron el mero indigenismo. Para Reinaga, pues, el problema del indio deja de ser principalmente un problema de relaciones de poder enfocadas desde un punto de vista *materialista práctico*, y pasa a ser ante todo un problema de relaciones de poder interpretadas desde una perspectiva más bien *culturalista* y hasta *racialista*. Pero García Linera no podía de ningún modo enfrentarse en este punto a uno de los padres del indianismo-katarismo. No si su pretensión era dar la lucha por el socialismo revolucionario desde dentro del movimiento indígena boliviano. No podía omitir esta «excomuniación» de Mariátegui por parte de Reinaga; y tal vez por eso prefirió callar el nombre del peruano, sin por eso abandonar su espíritu revolucionario, más materialista-práctico que culturalista, pero ahora bajo las banderas del *indianismo*⁴.

Otra explicación posible puede ser hallada en la mirada crítica con que García Linera, basándose en los últimos escritos de Marx (2015)⁵, considera la aplicación a sociedades no europeas de las

4 Para abonar la validez de esta hipótesis remito al artículo «Indianismo y marxismo» (2005), en cuyo primer párrafo leemos lo siguiente: «En Bolivia, el antiguo marxismo no es significativo ni política ni intelectualmente, y el marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados. Por el contrario, el indianismo, poco a poco, se ha ido constituyendo en una narrativa de resistencia que en estos últimos tiempos se propuso como una auténtica opción de poder.» (García Linera, 2009d: 477). Compárese esto con lo escrito diez años más tarde, desde otra posición en las relaciones de fuerza y cambiando el orden de los términos combinados: «Soy un comunista, de hueso duro total. Sin ningún tipo de complejo me asumo como un comunista descarado, impúdico, pero también me asumo como comunista indianista, porque en Bolivia no hay manera de ser comunista marxista si no es indianista, sino incorporas ese flujo de insurgencia y rebelión de los pueblos indígenas y no hay manera de ser indianista consecuente que lucha para transformar el mundo sino incorpora la voluntad del poder del marxismo. En Bolivia el indianismo es la fuerza histórica y el marxismo la voluntad afilada al poder, que se fusionan, en un tipo de pensamiento.» (García Linera, 2015b: 392).

5 «[Estos escritos] reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido multilineal de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos, iniciado en un punto común –la comunidad primordial–, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia ahora son empujados y obligados a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista. Pero, mientras se mantenga esta lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo), y por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), se abre la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo, que representa, en parte, la continuidad de la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar, tanto a las fuerzas capitalistas, como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución.» (García Linera, 2009b: 34-35).

categorías de «propiedad» de la tierra y de «feudalismo»⁶; y, más en general, en su sólido conocimiento de los textos marxianos, muchos de ellos publicados durante la segunda mitad del siglo XX, un respaldo con el cual Mariátegui ciertamente no pudo contar.

En este punto es preciso destacar también los certeros ataques de García Linera a los «pseudomarxistas locales», entre los cuales –como vimos– no cuenta a Mariátegui:

«El supuesto marxismo, que en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él, que desde los años treinta comenzó a aparecer por estas tierras, se apoyaba en bases deformadas. Sus dos vertientes, trotskista y estalinista, a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes, asentadas en la misma concepción tecnicista y estática del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la Historia también compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin, y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía.» (*Ibíd.*: 39).

Se refiere al esquema etapista –menos histórico que metafísico– de cinco modos de producción que invariablemente todos los pueblos habrían de atravesar sucesivamente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, consagrado por las corrientes marxistas dominantes a partir de la Segunda Internacional. García Linera subraya:

«Marx, que jamás intentó sacralizar los cinco modos de producción señalados en su introducción de 1859, en otros textos, como los *Grundrisse* y luego en *El capital*, los Cuadernos Kovalevsky, los Cuadernos etnológicos, etc., señaló la existencia de otras posibles formas de producción; tal es el caso de la comunidad incaica que, para Marx, ni era esclavismo, ni feudalismo, ni la comunidad primitiva (...), sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial, que da paso a otra formación económico social basada en un nuevo tipo de comunidad, donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera. Se trata entonces, de un modo de producción estudiado por Marx en los *Grundrisse* bajo la denominación inicial de forma comunitaria incaica y luego, en su forma desarrollada, generalizada como modo de producción asiático, que también podría haberse llamado inca, afro-asiático, etcétera.» (*Ibíd.*: 39-40).

Posteriormente, en el último capítulo de *Forma valor y forma comunidad* (1994), García Linera, a partir de la asimilación de todos estos escritos de Marx, ofrecerá un estudio maduro de la comunidad primordial y de sus diversas formas de «desarrollo-disolución», contraponiéndolas a la forma de producción capitalista que las ha subsumido pero no destruido del todo (2009a).

6 «En sus notas, Marx también continúa tratando, de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. [...] En los *Cuadernos Kovalevsky*, esta distinción se hace más tajante, por cuanto Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de propiedad usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser *alienada* (vendida). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky en los que se habla de propiedad por posesión, Marx prefería hablar de la comunidad como dueña de las tierras, y de los individuos trabajadores como poseedores de ella. Por último, otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento del segundo de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos feudalismos que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta, y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías indias, el desarrollo histórico de esa sociedad.» (García Linera, 2009b: 33-34).

En Mariátegui ciertamente no podemos encontrar una investigación de tal envergadura. Pero sí hallamos en él, sin duda, el primer impulso de esta concepción marxista que gira en torno del *ayllu* como valiosísimo elemento aún presente en las sociedades andinas, reconocido como indispensable alimento para el proyecto revolucionario del «socialismo indoamericano» o el «socialismo comunitario», parte de un proyecto de emancipación verdaderamente universal, o sea no-eurocéntrico. En este sentido, es posible concluir que la significación del *ayllu* en Mariátegui y en García Linera es esencialmente la misma⁷, aun cuando su desarrollo sea tal vez más profundo en el segundo autor:

«Estas estructuras que persisten y resisten en base a trabajo común, propiedad común, trabajo asociado y comunitarismo democrático en la toma de decisiones, se convierten en virtud, en puente, en semilla para un tipo de socialismo basado en nuestra cultura, en nuestros valores y capacidades. Tenemos que recoger del capitalismo la ciencia y la tecnología y de la estructura comunitaria el trabajo social y comunitario. Estas son las fuentes de nuestro socialismo: por un lado la clase obrera, ciencia y tecnología, y por el otro, comunitarismo, distribución comunitaria; la suma de mundo obrero y mundo comunitario, de ciencia y tecnología contemporánea y de trabajo y propiedad comunitaria, son las fuentes del socialismo comunitario que podemos diseñar, reforzar e irradiar (...)» (2015a: 326).

Bibliografía

- CASTRO POZO, Hildebrando (1924): *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El lucero.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2009a): *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo.
- (2009b): «Introducción al Cuaderno Kovalevsky». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 31-52.
- (2009c): «Narrativa colonial y narrativa comunal». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 251-269.
- (2009d): «Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 477-500.
- (2015a): «El socialismo comunitario: Un aporte de Bolivia al mundo». En: *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 317-329.
- (2015b): «Hacia el Gran Ayllu Universal». En: *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 389-394.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (2004), *Pensamiento y librepensamiento*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1972): «Prólogo». En: Luis Eduardo Valcárcel, *Tempestad en Los Andes*, Lima: Editorial Universo, pp. 9-15.

⁷ Por eso no sorprende que en los diversos escritos que prologan la antología de García Linera titulada *Hacia el gran ayllu universal*, los distintos autores (de México, Chile y Bolivia) pasen por alto toda diferencia de fondo entre ambos autores. Más bien tienden a identificarlos, incluso de manera errónea, como cuando califican de indianista a Mariátegui. El prólogo principal, escrito por el compilador boliviano de la antología, muy cercano al propio García Linera, lleva por título «Qhananchiri: Nuestro Mariátegui». El término indio que aquí aparece es el «Seudónimo literario y nombre de guerra otorgado por la comunidad a Álvaro García Linera en el Ejército Guerrillero Tupak Katari EGTK. Qananchiri, en aymara, significa el que aclara las cosas, el que alumbró, el que guía, asumiendo así su misión de Ideólogo del Movimiento Indígena.» (Zárate Huayta, 2015: 23).

- (1975a): «Aniversario y balance». En: *Ideología y política*, Lima: Biblioteca Amauta, pp. 246-250.
- (1975b): «Principios programáticos del Partido Socialista». En: *Ideología y política*, Lima: Biblioteca Amauta, pp. 159-164.
- (2007a): «El problema de la tierra». En: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 39-85.
- (2007b): «El problema del indio». En: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 26-38.
- MARX, Karl (2015): *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- REINAGA, Fausto (2010): *La revolución india*. La Paz: MINKA.
- UGARTE, César Antonio (1926): *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Lima: Imp. Cabieses.
- ZÁRATE HUAYTA, Álvaro (2015): «Qhananchiri: Nuestro Mariátegui». En: Álvaro García Linera, *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 23-46.
