

José Carlos Mariátegui y el modelo del “comunismo” inca

Robert Paris

Es una falsa apreciación del problema agrario, la que se limita a considerar únicamente el caso de las Comunidades indígenas (Abelardo SOLIS. Ante el problema agrario peruano, Lima, 1928, p. 62).

Sí, cuán “singular” es ese “Oriente” al que debemos hoy remitir al Perú¹ con su “socialismo inca”, su “modo de producción asiático” y su “despotismo oriental”! Pero sin duda se trata de ponernos de acuerdo y de convenir para empezar que lo más interesante en este Imperio “oriental” que fue el Perú inca —para nosotros por lo menos que vamos a ocuparnos aquí de cierto uso ideológico de este modelo de sociedad— no reside tanto en la presencia paradójica de una “clase dominante, asentada sobre todas las otras”² o de lo que Louis Baudin llamó un poco rápidamente “socialismo de Estado”³, sino en ese “elemento ancestral” cuyos “orígenes se pierden en la prehistoria”⁴: el *ayllu*, la comunidad agrícola primitiva. Porque para esa generación —la de Mariátegui— que “resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”⁵ la “clave del cielo oriental” que constituye la presencia de un comunismo agrario primitivo⁶ parece aportar —quizás demasiado apresuradamente— respuestas y soluciones a los problemas cruciales que plantea la realidad nacional.

“En el Imperio de los Incas, conjunto de comunidades agrícolas y sedentarias —constata Mariátegui— lo esencial era la economía (. . .) El Imperio ignoró completamente el problema de Malthus⁷ La organización colectivista, regida por los Incas, adormeció en los indios el impulso individual, pero desarrolló extraordinariamente en ellos, para bien de ese régimen económico, hábitos de obediencia humilde y religiosa a los deberes sociales (. . .) El tra-

bajo colectivo, el esfuerzo común se dedicaban fructuosamente a fines sociales” (p. 9). Que haya podido tratarse de la ideología de un sistema de explotación particularmente hábil esto en ningún momento se plantea; al contrario, Mariátegui explicará en otras páginas que la religión Inca “identificada con el régimen social y político”, no se oponía de ninguna manera a los “sentimientos y las costumbres de los Indios” (p p. 142 - 143). Lo que retiene aquí su atención es más bien y antes que nada el *aspecto ético* de ese modo de producción, en el cual va hasta el punto de encontrar el equivalente y el predecesor de esa “moral de los productores” que invocará hasta en sus polémicas de *Defensa del Marxismo*. Esta preocupación procede indudablemente de su experiencia italiana, particularmente de su “sorelismo”. De ahí que lo encontramos tentado de oponer, bajo la influencia paradójica de Sorel, Ruskin y Rabindranath Tagore, “la deformación del trabajo en sus fines y en su esencia” bajo los efectos del maquinismo y el “principio” heredado de los Incas, para quienes “la inactividad era un crimen y el trabajo realizado con amor la mayor virtud” (pp. 133-134). Pero, sin embargo, ante este rousseauismo amigo de los principios y de las situaciones originales, el marxista en él inmediatamente se rebela: el maquinismo o más bien el capitalismo no ha hecho más que “despojar al trabajo de su virtud de creación” (p. 134). Siguiendo a Gobetti, constata que en el “marco severo de asiduidad, esfuerzo y tenacidad” de la fábrica se realiza una “obra formidable de educación y de elevación”, un nuevo “credo social” que “ofrece a los Indo-americanos un ejemplo de perseverancia y continuidad”⁸. De todas maneras subsiste la tentación —como en un artículo reciente— de no retener de esta visión del Imperio Inca más que la exaltación idílica del pasado, el esfuerzo por “descartar el embarazoso aspecto despótico del sistema, con el fin de exaltar su “comunismo” puro”⁹.

Es cierto que Mariátegui se extiende muy bien sobre este punto en la nota de los *Siete ensayos* donde analiza precisamente uno de los aspectos esenciales de la sociedad inca: esa especie de “esclavitud generalizada”¹⁰, característica del modo de producción asiático que consistía en que todos los campesinos debían efectuar una serie de trabajos y prestaciones para beneficio de la colectividad o de la clase dominante —de la “aristocracia”, como dice Mariátegui. La importancia de éste análisis es mayor si se

considera que en el momento en que aparecen los *Siete ensayos*, existen todavía en el Perú ciertas formas de “vasallage” como el *yaconazgo* y el *enganche* en los cuales Mariátegui tiende a ver un residuo de “feudalismo” del período colonial (p. 76) y hasta ciertas formas de prestaciones colectivas o de servicios como el *tributo personal*, o como la *conscripción vial*, que se encuentra a la base de la insurrección indígena de Huaraz de 1885¹¹. Buena parte del análisis del Perú contemporáneo, y en particular la definición del carácter semi-feudal de su economía van a estar condicionadas, en última instancia, por esa distinción entre “esclavitud generalizada” y “vasallage” ¿El Indio que aceptaba la “esclavitud generalizada” no se rebela acaso contra el “vasallage”? La libertad que los críticos del “comunismo inca” —Aguirre Morales, Víctor Andrés Belaúnde, Louis Baudin— invocan para oponerla a ésta “esclavitud generalizada” pertenece de toda evidencia al “conjunto del fenómeno liberal” (p. 67). Al contrario, la confrontación de los modelos exige que se renuncie a los “apriorismos liberales e individuales” (ibid), y se haga prueba de “un poco de relativismo histórico” (ibid). Observación interesante en lo que se refiere al uso de “modelos” esta toma de posición relativista coincide con la de Marx, para quien la “esclavitud generalizada” podía llamarse esclavitud “solo desde el punto de vista europeo”¹².

“Libres de prejuicios liberales”, puntos de vista como el de Mariátegui o el de Castro Pozo (*Nuestra Comunidad indígena*, Lima, 1924) van a destacar plenamente al contrario como, en *ausencia de otras* instituciones, este tipo de esclavitud generalizada pudo constituir, para los indios, la única forma posible de libertad. Si el Indio —observa Mariátegui respondiendo por anticipado a una objeción de Baudin¹³— si el Indio no se ha convertido al individualismo después de cien años de régimen liberal, no es por ser “refractario al progreso”, como lo pretenden sus adversarios: “el indio nunca se sintió menos libre que cuando se sintió solo” (p. 71). La “moral de los productores” encuentra así su doblete— y su complemento — psicológico, su gratificación. Es como si la “esclavitud generalizada”, el “despotismo oriental” encontrasen su justificación en el estado de equilibrio — y de inmovilidad que proporcionaban a las poblaciones que vivían bajo ese régimen. Menos “libres” quizás, pero protegidos de las penurias por una organización que “aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una pobla-

ción que contaba con diez millones de personas cuando llegaron los conquistadores” (p. 46)¹⁴. Una organización también que no dejaba espacio para la angustia o ansiedad: el Indio era feliz y paradójicamente para nosotros, más libre de lo que haya nunca llegado a ser posteriormente. ¿Significa acaso esto que ese “despotismo” sea inseparable del socialismo? Mientras que para Aguirre Morales —a quien Mariátegui responde aquí— los dos términos son incompatibles, otros como Baudin, no vacilan en llegar a la siguiente conclusión: “Hay que reconocer que en un sistema casi socialista, la diferencia entre el hombre libre y el esclavo es a veces difícil de establecer”¹⁵. La pregunta es además más que polémica, y se refiere al valor operativo del modelo, en este caso a su “traductibilidad”, invitando a levantar ciertas hipotecas. Efectivamente, como lo observará Métraux, es un “anacronismo muy particular el que aplica a la propiedad colectiva de las sociedades neolíticas un término propio solamente de las sociedades industrializadas” (*Les Incas*, París, 1962, p. 112). Y recíprocamente, claro está. Pero es precisamente ahí que se articula la respuesta de Mariátegui.

La objeción planteada por Aguirre Morales, o, en el plano concreto, la contradicción señalada por César Ugarte entre el “centralismo del gobierno inca y el regionalismo del sistema agrario”¹⁶ parecen ser justificables de un doble proceso de historicización en el cual —tendremos oportunidad de repetirlo— Mariátegui tiende a atribuir al *ayllu* una función ahistórica. “El ayllu —la comunidad— fue la célula del Imperio. Los Incas lograron la unidad, inventaron el Imperio; pero ellos no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los incas reprodujo seguramente el Estado natural preexistente. Los Incas no violentaron nada” (pp. 68 - 69). Nada inexacto aquí o que no haya sido confirmado por la antropología. En lo que a lógica se refiere, se notará más bien la contradicción aparente entre la definición del *ayllu* como la “célula” del Imperio, y de este último como un sistema superpuesto a esas “células” sin violentarlas, es decir sin que haya intervenido ninguna transformación recíproca. Pero sin duda es la presencia de ésta “contradicción”, o más precisamente, la muy amplia autonomía de estas dos “esferas”, —de la “sociedad civil” y de la “sociedad política” para hablar en términos hegelianos— la que explica la inmovilidad de esta sociedad de “despotismo oriental”. La validez del modelo va a encontrarse de esta manera condicionada, aunque

no sea por la ruptura de esta inmovilidad, ya que la historia —la conquista española— ya intervino para terminar con el *Tawantinsuyo*, dejando subsistir sólo las “células”, por lo menos por la resolución de esta aparente contradicción, o para decirlo mejor, por la historicización de la autonomía de las dos “esferas”. “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inca (. . .) Pertenecen a épocas históricas diferentes. La civilización de los Incas fue agrícola. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En la primera, el hombre se somete a la naturaleza. En la segunda al contrario, es la naturaleza la que se somete al hombre (. . .). La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época, pero no lo fueron en las sociedades primitivas” (p p. 66 - 68).

Es entonces en la relación del hombre con la naturaleza que se encuentra en última instancia la explicación del “despotismo oriental” o de la “esclavitud generalizada”. Esta relación, aquí lo vemos, está a su vez condicionada en gran medida por los instrumentos de producción, o simplemente por la técnica. Como “civilización agrícola”, la sociedad inca debe efectivamente apelar al único “instrumento de producción” disponible: el hombre. Por eso, esa esclavitud generalizada; por eso, la autocracia, el despotismo. Careciendo de toda técnica —incluso de la más antigua, el animal doméstico¹⁷ -- el Estado inca se constituyó como “el constructor general” encargado de coordinar los grandes trabajos que sólo podían realizarse colectivamente¹⁸: los Incas de esa manera pusieron en valor al vasto territorio del Imperio, construyendo caminos, canales, etc.” (p. 9) y el aparato de estado fue para comenzar una “máquina formidable de producción” (ibid). Esta es una excelente definición que al mismo tiempo que reubica la autocracia del sistema en su contexto histórico, tiende a introducir aquí un nuevo elemento ideológico: el de la eficacia, o como se dice hoy en día, el del desarrollo. El modelo del Estado inca —opuesto aquí a la organización feudal española que lo destruyó— se presenta como vehículo de eficacia: eficacia que Mariátegui va a tratar de volver a encontrar en la organización de las comunidades agrícolas. La comparación entre el *latifundio* y el *ayllu* resalta efectivamente la superioridad relativa de este último. Es cierto que la cosecha del *ayllu* (450 kg. de trigo por ha.) es algo inferior a la del *latifundio* (580 kg./ha.), pero —subraya Castro Pozo, de quien Mariátegui extrae estas cifras— hay que tener en

cuenta por un lado que los grandes propietarios se han apropiado de las mejores tierras, y por otro que el indio probablemente esconde parte de su cosecha. En realidad, constata Mariátegui, “la comparación. . . es desfavorable para el latifundio” (p. 73) que demostró ser aún más refractario que la comunidad al “desarrollo de la economía capitalista” (p. 72), incluso “constitucionalmente incapaz de progresar técnicamente” (ibid.) e incluso — y esa es una de las “tesis finales” de los *Siete ensayos* sobre la cuestión agraria— “totalmente incapaz de crear riqueza y progreso” (p. 88) el *latifundio* asume de esa manera objetivamente ese estado de inmovilidad, incluso de atolladero histórico —ya que es “constitucionalmente” incapaz de progresar—, esa hiperestabilidad que supuestamente marcaba y casi definía la sociedad “asiática” que era el Imperio de los Incas. La comunidad al contrario, por lo mismo que todavía subsiste, se muestra susceptible de avanzar, de adaptarse y modernizarse, de transformarse.

Evidentemente si aún es posible remontarse de las comunidades a los *ayllus* originales, no olvidemos aquí que la comunidad de la cual hablan Mariátegui, Castro Pozo e incluso Abelardo Solís ya no es el *ayllu*: este último entre otras particularidades, estaba organizado alrededor de un sistema de parentesco (endogámico), en vez de que las *comunidades* o los *pueblos* se constituyeron, en el período colonial, por la concentración y “reducción” de distintos *ayllus*¹⁹. La identificación de la *comunidad* y del *ayllu* tiende a otorgar a este último una función ahistórica, y queremos suponer aquí que es precisamente este ahistorismo, ésta “pérdida de historicidad” que la ideología ha escogido siempre como territorio²⁰. Para Mariátegui, efectivamente, el *ayllu* parece haber atravesado victoriosamente una serie de percances históricos. ¿Es esto debido a su facultad de adaptación?. ¿O es simplemente porque representa al “Estado natural” (p. 69) y expresa la “tendencia natural de los indígenas” hacia el comunismo (p. 11)?. “Natural”, “naturalmente”: el lenguaje mismo expresa ese ahistorismo que les va a permitir a Mariátegui y a sus amigos —Castro Pozo por ejemplo, autor de un ensayo cuyo título es revelador: *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, 1936— ver en las viejas comunidades indígenas la solución del problema peruano, “Las comunidades que han mostrado, bajo la opresión más dura, condiciones de resistencia, de consistencia y de persistencia realmente sorprenden-

tes, son en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. . .”²¹: esta convicción le valdrá a Mariátegui —con justicia parece— ser acusado de populismo²². La “vitalidad del comunismo indígena” (p. 70) y esos “elementos de socialismo práctico” que son las comunidades (p. 42) llevan “invariablemente” a los indios a efectuar “distintas formas de cooperación y de asociación” (p. 70). Como prueba tenemos el ejemplo de la comunidad india de Muquiyauyo, que Mariátegui toma también de Castro Pozo, deseoso como siempre de poner en evidencia la capacidad que tienen las comunidades de transformarse en cooperativas de producción y de consumo²³. Dueña de una instalación hidroeléctrica, la comunidad de Muquiyauyo se transformó en un organismo autónomo: una cooperativa de producción, consumo y crédito, plenamente capaz de autoadministrarse, decidir inversiones, etc. se volvió como dice Castro Pozo, “la institución comunal por excelencia”. Es decir, constata Mariátegui, aunque se deba rehabilitar el movimiento cooperativo que había sido más o menos incluido en la condena leniniana del populismo: “cuando, gracias a una vía férrea, la “comunidad” ha logrado articularse con el sistema comercial y las vías centrales de transporte, se transforma espontáneamente en cooperativa” (p. 72).

“Espontáneamente”: aquí también el vocabulario revela la carga ideológica que reviste este modelo del comunismo inca. La “espontaneidad” del proceso prolonga y asume toda esa “naturalidad”, ese ahistorismo, como decíamos, que le han permitido al *ayllu*-comunidad sobrevivir hasta ahora. En realidad, si para Mariátegui el socialismo no apareció por casualidad en la historia del Perú, “sino como una fatalidad histórica” (p. 34 n.) si el *ayllu* nos es presentado —por Castro Pozo— como la realización de una “correlación perfecta” entre los hombres y la naturaleza (citado p. 74), es porque se trata evidentemente de demostrar “la consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales” (p. 32 n.) y de dar fe que “la esperanza indígena es absolutamente revolucionaria” (ibid.)

En un país esencialmente agrícola como es el Perú, el socialista tropieza invariablemente con la pregunta: ¿quién es el proletario?²⁴. Sobre un total de alrededor de 5 millones de habitantes, el Perú de Mariátegui cuenta con no más de 100,000 obreros, incluidos los “braceros” empleados en las plantaciones (pp. 23 - 24),

mientras que existen 1'500,000 *comuneros*²⁵. De ahí la tentación, e incluso la necesidad de retomar y utilizar el viejo modelo de “comunismo” inca y de identificar los dos movimientos, al mismo tiempo que se concede que “el socialismo es un fenómeno fundamentalmente urbano” y que es el “proletariado industrial” el que constituye la “vanguardia socialista”²⁶.

“En el Perú —constata Mariátegui al término de una polémica con L. A. Sánchez—, las masas —la clase trabajadora— son en un 80% indígenas. Nuestro socialismo no será entonces peruano —ni siquiera socialismo— si no se solidariza con las reivindicaciones indígenas”²⁷. Explicación pobre, por lo demás, del contenido de este modelo de “comunismo” inca, teniendo en cuenta la carga afectiva y espontaneísta: la teoría leninista de la alianza del proletariado y del campesinado pobre se había elaborado —en el contexto ruso— sin recurrir a las tradiciones del *mir* o de la *obchtchina*, e incluso oponiéndolos. Aquí al contrario, más allá de la solidaridad con las aspiraciones y las reivindicaciones de los Indios, hay esa llamada constante a la “tradición americana”: “La organización comunista primitiva más avanzada que haya registrado la historia es la de los Incas.”²⁸

Como si el peso de esa tradición y de esa corriente que parecen haber atravesado incólumes la historia, como si esa función ahistórica del *ayllu*, fuesen a conferir al Indio todos los rasgos de un proletariado mítico: “Una vez que el Indio haya interiorizado la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza con las cuales pocos proletarios de otros medios podrán rivalizar”²⁹. Este acto de fe —de un marxismo hereje— alcanza y aclara el interés inicial por el “deber social” de los comuneros incas: es —diremos— la “verdad” de ese modelo del “comunismo” inca.

NOTAS

- 1/ “La pregunta es si existió y si existe una forma social particular a la que se pueda dar el nombre de “sociedad asiática” o de “despotismo oriental”, aunque debamos incluir en este Oriente” particular al Perú Inca o a los Chaggas de Africa”: Pierre VIDAL-NAQUET, “Karl Wittfogel y el concepto de “Modo de producción asiático” *Annales*, E.S.C. No. 3, mayo-junio 1964, p. 531.
- 2/ BOUKHARINE, *La théorie du matérialisme historique*, PARIS. 1927, p. 66.
- 3/ Louis BAUDIN, *L’Empire socialiste des Inkas*, París, 1928, p. VI: “En el Perú hubo al mismo tiempo colectivismo agrario y socialismo del Estado”.
- 4/ BAUDIN, loc. cit, p. 80.
- 5/ José Carlos MARIATEGUI, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1958, Biblioteca “Amauta”, p. 32. Salvo indicación contraria, mis citas se refieren a esta edición y me contentaré en adelante con indicar la página entre paréntesis.
- 6/ Marx a Engels, 2 de junio de 1853.
- 7/ Cf. BAUDIN, loc, cit. p. 48: “Rara vez algún país ofreció mejor ilustración de la ley de Malthus que el Imperio de los Incas: el aumento de la población en relación con los medios de subsistencia fue uno de los factores dominantes de la política imperial. . .”
- 8/ José Carlos MARIATEGUI, *Defensa del marxismo*, Lima, 1959, pp. 52-53.
- 9/ Sergio de SANTIS, “Les communautés de village chez les Incas, les Azteques et les Mayas”, *La Pensée*, No. 122, agosto de 1965, p. 88.
- 10/ Allgemeine Slaveri,: “Ya que el individuo no es nunca un propietario sino solo un poseedor, es en el fondo él mismo la propiedad, el esclavo de aquel que encarna a la comunidad” (MARX, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Londres 1964 p. 92) Para BAUDIN” si no existía esclavitud en el Perú es porque toda la población era esclava” (loc, cit. p. 76).
- 11/ Cf. Ernesto REYNA, *El Amauta Atusparia-La sublevación indígena de Huarás en 1855*, Lima 1930, ed. “Amauta” prefacio de Mariátegui.
- 12/ MARX, loc. cit. p. 95.
- 13/ “. . . Es imposible poner blancos y rojos en un mismo plano, considerar idénticos a dos fenómenos como: por un lado al retorno a un estado de cosas antiguo en Indios que permanecen inasimilables y por otro lado la transformación completa de una sociedad individualista”, Louis BAUDIN, “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, por José Carlos Mariátegui”, *Revue de l’Amérique Latine*, 9^o año. T. XIX, No. 102 1^o Junio 1930, p. 556.
- 14/ BAUDIN, *L’Empire socialiste. . .*, p. 49, habla de 11 a 12 millones de habitantes en el momento de la conquista; Emilio ROMERO, *Historia económica del Perú*, Bs. As. 1945 estima en dos millones —con un margen de error de 20^o/o— el número de habitantes del Perú al momento de la Conquista.
- 15/ BAUDIN, loc, cit. p. 76.
- 16/ César UGARTE, *Los antecedentes históricos del régimen agrario peruano*, Lima, 1918, p. 60, citado por BAUDIN, loc, cit. p. VI.
- 17/ MARIATEGUI, “La civilización y el caballo”, 11 de noviembre de 1927, en *La novela y la vida*, Lima, 1959, p. 96.
- 18/ ENGELS, *Anti-Duhring*, París, 1959, p. 212. Cf. también a METRAUX, loc, cit. p. 24, Karl A. WITTFOGEL, *Le despotisme oriental*, París 1964. Víctor ALBA, *Historia general del campesinado — I. Del clan al latifundio*, Méjico 1964, etc.
- 19/ Cf. César Augusto REINAGA, *El indio y la tierra en Mariátegui*, Cusco 1959 y sobre todo José MATOS MAR, “La situación actual de la comunidad indígena en el Perú” conferencia pronunciada ante la Sociedad de Americanistas de París el 18 de octubre de 1965.
- 20/ Cf. Joseph GABEL, *La fausse conscience*, París 1962.
- 21/ MARIATEGUI. “El problema indígena” — Tesis presentada en el 1^o Congreso de la C.S.L.A., Montevideo, mayo 1929, en *Bajo la Bandera de la C.S.L.A.*, Montevideo 1930 p. 156.

- 22/ Cf. V.M. MIROCHEVSKI, "O'narod-nitchestve'v Perou" *Istorik Markist*, No. 4, 1941.
- 23/ MARIATEGUI, "El porvenir de las cooperativas" *Mundial* VIII a., No. 405, 16 de marzo 1928.
- 24/ Problemática que los socialistas se han planteado por casi toda América Latina. Cf. la polémica entre la Protesta de Buenos Aires y Acción Obrera de Montevideo, en 1908 (D. A. de SANTILLAN, "La revolución no es un problema de clase" *L'idée anarchiste*, No. 8-9, 10 de Julio de 1924, p. 3)
- 25/ Abelardo SOLIS, *Ante el problema agrario peruano*, Lima 1928, p. 223. Había entonces 1562 comunidades en todo el Perú.
- 26/ MARIATEGUI "Política uruguaya" 1º de enero de 1927 en *Temas de nuestra América*, Lima 1960 p. 136.
- 27/ MARIATEGUI. "Intermezzo polémico", *Mundial*, VII a., No. 350, 25 de febrero de 1927.
- 28/ MARIATEGUI "Aniversario y balance" *Amauta* No. 17 setiembre de 1928.
- 29/ MARIATEGUI, "El problema indígena", loc. cit. p. 159.