

¿Economías otras?

Las reflexiones sobre las economías sociales, solidarias, comunitarias y populares en el Perú de comienzos del siglo XX¹

Luis W. MONTOYA CANCHIS

RESUMEN

El trabajo analiza las heterogéneas reflexiones económico sociales producidas en el Perú de comienzos del siglo XX y demuestra que existieron tradiciones de pensamiento dedicadas a indagar en las relaciones económico sociales no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación. Divide su exposición en cuatro partes: la primera analiza los antecedentes desde el aporte anarquista; la segunda, aborda el debate sobre las comunidades indígenas; la tercera, analiza los planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano; al final son presentadas las conclusiones.

PALABRAS CLAVE: Economía social y solidaria, ciencias sociales.

ABSTRACT

This paper analyzes the heterogeneous social reflections produced in Peru in the early twentieth century and shows that there were traditions of thought devoted to investigate the economic relations not governed by capital, and supported on reciprocity, solidarity, cooperation. It divides their exhibition in four parts: the first one analyzes the antecedents from the anarchist contribution; the second, approach the debate on the indigenous communities; the third, analyze the contributions of the radical nationalism and the socialism indoamericano; at the end, the conclusions are presented.

KEYWORDS: Social and solidary economy, social sciences.

1 El presente trabajo es un avance de una investigación dedicada a elaborar un estado de la cuestión sobre los estudios de economía social, solidaria, popular y comunitaria en el Perú. Inicialmente fue trabajado como artículo de investigación para la Revista Otra Economía de la Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (RILESS). Ahora es retomado como parte de las labores del Seminario de Economía Social, Solidaria y Popular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Introducción

La traza vagabunda de Charlot, el inolvidable personaje de Charles Chaplin, fue resaltada por el Amauta José Carlos Mariátegui, uno de los pensadores peruanos de talla latinoamericana, en su artículo «Esquema para una explicación de Chaplin», aparecido en el número 18 de la revista *Amauta*, en 1928. Mariátegui dice que Charlot 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 Perú existen largas y variadas tradiciones de reflexión dedicadas a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación, desde por lo menos las primeras décadas del siglo xx. Reflexiones ligadas a apuestas éticas y políticas, como las contenidas en el artículo de Mariátegui sobre Chaplin, y que incluyen además a González Prada, los Lévano, Castro Pozo, Haya.

La preocupación por estas largas y variadas tradiciones de reflexión adquiere relevancia en el debate más reciente sobre lo que podríamos llamar las *economías otras*, es decir, economías orientadas fundamentalmente a producir sociedad y no solo utilidades económicas, valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades, y no orientadas únicamente por la ganancia y la acumulación de capital sin límites.

Economías que apelan a otras racionalidades: economías no capitalistas (Santos, 2011), economías sociales y solidarias (Coraggio, 2011), economías intencionales (Gibson-Graham, 2011), economías comunitarias (Huanacuni, 2013), economías populares (Quijano, 2011).

Sin embargo, además de su riqueza y heterogeneidad de tradiciones, el pensamiento social peruano de comienzos del siglo xx es relevante porque hoy las formas de existencia social en curso de emergencia con la reciprocidad reclaman —como sugiere Quijano (2011)—, para un desarrollo más profundo y una mayor capacidad de reproducción, un nuevo horizonte histórico de sentido, sustentado 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 este sentido, una veta en la cual podemos indagar en búsqueda de ideas que aporten al propósito antes indicado. Los abordajes que demuestran este planteamiento y consideramos necesario analizar son: por un lado, lo que llamamos los antecedentes desde el aporte anarquista; de otro, el debate sobre las comunidades indígenas; y finalmente, los planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano.

1. Antecedentes desde el aporte anarquista

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 a fines del siglo xix, 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 Lévano, 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 hubiera permitido 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 inconfundible factura e inspiración literarias» (1952: 276).

Reivindicó más bien una utopía libertaria, la anarquía, 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).

Sobrevilla sostiene que González Prada «empieza su tratamiento del tema retirando dos significados negativos de la palabra anarquía: (1) el estado del desorden habitual, la guerra permanente y el retorno de la brutalidad primitiva, y (2) el acto de violencia individual o colectiva. Esas ideas deben ser distinguidas del que puede ser modelo anarquista de perfección, «resumido en dos frases: la libertad ilimitada y el bien más grande posible para la persona individual, provocada por la abolición del Estado y la propiedad privada». Ideales que descansaban sobre una premisa —advertida por Sobrevilla—, que puede ser sospechosa: el optimismo y la fe que el anarquista pone en la calidad natural de la esencia humana» (2003: XLI-XLII).

González Prada efectivamente, más allá de su crítica social ácida, asume una convicción extrema, optimista y confiada en el ser humano, sobre la cual basa su apuesta de abolición del Estado y la propiedad privada.

Diferencia además de manera fina —como advierte el propio Sobrevilla— entre la anarquía y lo que llama el socialismo autoritario, señala seis diferencias muy importantes entre ambos: «El socialismo cree que todo puede ser cambiado a través de un gran trastorno repentino, e instantáneo del orden social (su noción de la revolución), mientras la anarquía piensa que el poder de la sociedad burguesa puede ser superado poco a poco y en virtud solo de muchos y sucesivos ataques. Segundo, el socialismo es tan opresivo y reglamentado como el Estado, mientras que la anarquía rechaza toda reglamentación estricta y sometimiento de la persona individual a las leyes de la mayoría. Tercero, el socialismo da la prioridad más alta a la política (i.e., al apoderarse del poder), mientras para la anarquía la cosa que importa más es el proceso vasto de la emancipación humana, dentro de la cual pesa más que el factor político el factor social. Cuarto, la anarquía, a diferencia del socialismo, no trata la evolución de la historia como una serie de peleas económicas. Quinto, mientras la anarquía está en contra de la idea de «país» y es, por lo tanto, realmente internacionalista y se opone por principio al militarismo, el socialismo a veces intenta conciliar lo irreconciliable: el internacionalismo y el nacionalismo. Y sexto, el socialismo predica una revolución violenta y mundial que tiene un carácter cuasi-religioso, mientras que la anarquía sostiene que el proceso de la emancipación humana no involucra estas características.» (2003: XLII-XLIII).

Las ideas de González Prada son heredadas directamente a Manuel Carracciolo y Delfín Lévano, pensadores también de mención obligatoria, ambos eran obreros panaderos fundadores del movimiento sindical peruano. Su pen-

samiento surge de una práctica nacida de su compromiso con la organización sindical obrera y la misma utopía libertaria abrazada por González Prada.

Tejada (2006) señala que el pensamiento de Manuel Caracciolo y Delfín Lévano retoma uno de los principios doctrinarios fundamentales del pensamiento libertario: la desaparición de la injusta división entre el trabajo intelectual y el manual. «A través de diversos escritos — indica Tejada— los libertarios sostenían que el Perú era una República de siervos. Todos ellos comulgaban con don Manuel González Prada, quien oponía en estos términos el siervo al ciudadano: el siervo, condición en la que se encontraban la mayoría de los peruanos, gusta de la posición horizontal (tiene la columna vertebral encorvada), es cobarde y abyecto, embrutecido e ignorante; en oposición, el ciudadano prefiere la posición vertical (tiene la columna levantada y erguida) es un hombre culto, libre y digno, por tanto no soporta la opresión. Es por eso que en la ideología libertaria se combatía en forma permanente el «espíritu servil» o la «servidumbre voluntaria» que parecía dominar a gran parte de la sociedad peruana. Contra esto propone la ciencia, la libertad y la instrucción, para levantar al hombre de su condición de siervo y hacerlo ciudadano.» (2006: 60).

Este aspecto será determinante en la lucha que los Lévano librarán al interior del movimiento obrero contra las sociedades mutualistas, organizaciones de trabajadores dedicadas a la ayuda mutua; pero de rasgos clientelistas, existentes entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Los Lévano persiguen su reemplazo por sociedades de resistencia o sindicatos y la conformación de un movimiento obrero organizado.

Manuel Caracciolo, en su discurso titulado: «Qué son los gremios obreros en el Perú y lo que deberían ser», escrito en 1905, plantea: «¿Por qué, qué bienes, qué beneficios en el orden social, intelectual y económico, nos reportan las sociedades humanitarias o de protección mutua? Auxiliar a un enfermo, sepultar un cadáver, que con creces ha pagado todos esos servicios, no es cumplir con un deber de caridad: es simplemente pagar una deuda contraída y muy saneada. En cambio las sociedades de resistencia, como adelante lo veremos, propenden a fines más elevados cuales son el desarrollo de nuestras facultades físicas, intelectuales y morales, tanto en el orden social como económico.» (2006: 100).

El aporte de los Lévano nace entonces de una práctica cotidiana ligada al proceso de organización del movimiento obrero, basada en una intensa labor cultural y de reivindicación de derechos económicos y sociales de los trabajadores.

Sin embargo, los aportes de González Prada y los Lévano no son los únicos antecedentes a considerar. Resulta ineludible también sumar a los varios pensadores que debatieron sobre las comunidades indígenas.

2. Debate sobre las comunidades indígenas

Precisemos que el debate sobre las comunidades indígenas está marcado, desde su inicio, por la tensión derivada de la pluralidad de posiciones existentes sobre ella. Lynch (1979) reconoce y analiza cuatro posiciones que muestran esta pluralidad: liberal, tutelar, socialismo reformista y revolucionario.

La posición liberal coincide con la «condena de la comunidad», denominada así por Mariátegui por considerar a 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.

La perspectiva de Francisco Tudela y Varela ejemplifica esta posición, a través de su libro, publicado en 1905, titulado: *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, uno de los trabajos más antiguos dedicados a las comunidades indígenas y que expresa de manera flagrante la actitud de condena.

Lynch señala respecto al libro de Tudela y Varela: «El autor señala la necesidad de terminar con el régimen colectivo de propiedad de la tierra, al que considera culpable del atraso agrícola, así dice: ‘Todos los economistas que han hecho el estudio de la evolución de la propiedad, están de acuerdo en que el dominio colectivo del suelo solo es conciliable con la existencia primitiva de la humanidad, y que él no puede ser considerado como una fórmula de salvación en el futuro contra las desigualdades e injusticias de la edad presente’.» (Lynch, 1979: VIII).

Por su parte, Pajuelo (2000) anota sobre el trabajo de Tudela y Varela: «El texto 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).

Contraria a la posición liberal es la posición tutelar, que surge como respuesta y «expresión de sectores de la pequeña burguesía —citando otra vez a Lynch—, tanto limeña como provinciana, que se hicieron eco de las importantes luchas campesinas que ocurrieron en el país en los primeros años de este siglo. Fue una reacción ante la incapacidad de los sectores dominantes de formular una política que partiera de reconocer la existencia del problema y tratara de integrar a la población indígena como base social de su dominación.» (1979: xiv).

El precursor de la posición tutelar es Manuel Vicente Villarán, en un trabajo de 1907, denominado «Condición legal de las comunidades indígenas», publicado en el número 14 de la Revista Universitaria de la Universidad Mayor de San Marcos, describe a la comunidad como «organizaciones de indios de que hay todavía no pocos ejemplos [...] que se dedican a la agricultura siguiendo tradicionales costumbres comunistas, mediante el reparto de la tierra por lotes adjudicados a todas las familias de la comunidad» (Villarán, 1981: 57). Trabajo que representa una respuesta al realizado por Tudela y Varela.

«Villarán —indica Lynch— señalará que la Comunidad Indígena, por la peculiar conformación de su estructura de propiedad, no podía ser considerada dentro de la definición de persona jurídica que daba el Código Civil de entonces, decía que el Código señalaba sociedades que tenían varios propietarios que conjuntamente poseían un bien, pero que no contemplaban el caso de la Comunidad, donde sus miembros poseen parcelas individuales a la par que terrenos colectivos. Esta constatación, sin embargo, no llevaba a Villarán a la conclusión de que había que abolir la Comunidad, así precisó: ‘Las comunidades responden a un estado social que no se suprime a fuerza de decretos’.» (1979: xv).

La posición de Villarán apuntaba más bien a su defensa: «Juzgamos, pues, que las comunidades de indígenas carecen de derechos para ser representadas en juicio como personas colectivas» (1981: 58). A la vez que a la denuncia frente al abuso del latifundio: «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 mercados, 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. El comunero hoy independiente gracias a la posesión de la tierra, pasaría a la condición servil del colono y del *pongo*» (1981: 64-65).

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).

La posición tutelar, sin embargo, será representada propiamente por primera vez por los integrantes de la «Asociación Pro-Indígena», fundada en 1909 por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo, quienes publican el boletín «El Deber pro-indígena» entre 1912 y 1917. Además de José Antonio Encinas que escribe, en 1918, su tesis titulada: «Contribución a una legislación tutelar indígena», sustentada en la Universidad de San Marcos; y Ricardo Bustamente que escribe también su tesis el mismo año, titulada: «Condición jurídica de las comunidades indígenas en el Perú», sustentada en la misma universidad.

Todos ellos, en mayor o menor medida, coinciden en la defensa paternalista de las comunidades indígenas frente a las agresiones del latifundio, y en plantear su tutela por parte del Estado².

Las posiciones: liberal y tutelar, más allá de sus diferencias, confirman la persistencia de relaciones de reciprocidad y solidaridad en las comunidades indígenas; pero para condenarla de manera flagrante en el caso de la posición liberal, o para subordinarla de manera paternalista al Estado en el caso de la posición tutelar.

La tercera posición —denominada por Lynch como socialismo reformista— expresa a un sector del pensamiento socialista peruano surgido de la ruptura del Partido Socialista fundado por José Carlos Mariátegui, que al poco tiempo de su muerte es transformado en Partido Comunista, situación no aceptada por este sector y que determina su salida.

El trabajo de Hildebrando Castro Pozo, publicado en 1924, titulado: *Nuestra comunidad indígena*, es el fresco social más amplio y detallado dedicado

2 La posición tutelar expresa la influencia decisiva lograda por el pensamiento indigenista que perseguía la reivindicación del aporte de las poblaciones indígenas a la economía, cultura, política y sociedad del Perú. Mirko Lauer (1997) señala sobre el indigenismo: «A pesar de que el sentimiento pro-indio de sectores ilustrados de la *intelligentsia* peruana es una constante en evolución durante los dos últimos tercios del siglo XIX, el movimiento político propiamente dicho comenzó en el último decenio de ese siglo, es decir, después de la derrota frente a Chile. Se expresó sobre todo en el esfuerzo pedagógico, de cabildeo ante las autoridades, y en general como una defensa de sectores a los cuales se percibía como postergados por el Estado» (1997,12). Luis Alberto Sánchez (1980) señaló que el artículo de Manuel González Prada «Nuestros indios», escrito en 1904, es un hito que «imprimió un violento viraje a los trabajos indigenistas y el es inspirador directo de los trabajos de Pedro Zulen, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, José Uriel García y Luis E. Valcárcel. Según la interpretación de Prada, el indio no representa una raza biológica sino una raza social, pues depende de su estado económico.» (1980, 332).

a las comunidades indígenas escrito en su época y el más claro ejemplo de esta posición.

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 las comunidades indígenas.

La vitalidad de las comunidades es documentada a través de un registro pormenorizado de muchos aspectos, 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 las comunidades son «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 solo 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 solo 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).

El aporte de Castro Pozo y los socialistas es determinante en el debate político de su época porque «negaban — como anota Lynch — la necesidad de disolver la Comunidad, señalando que se debía mantener una característica fundamental que era la del campesinado usufructuario de la tierra dentro de la propiedad colectiva, sin permitir el crecimiento de la propiedad individual que pudiera llevar posteriormente a la disolución de la Comunidad. Esta insistencia a ultranza en mantener la Comunidad como propiedad colectiva podía, sin embargo, conllevar un riesgo, que era la negación de la existencia efectiva de un número importante de propietarios individuales dentro de las comunidades. La segunda cuestión es el planteamiento de transformar la ‘vieja comunidad’ en una cooperativa de producción [...] La intención era una reforma de la Comunidad que permitiera su modernización para que ‘pueda entablar libre concurrencia con la gran empresa’, lo que suponía preparar a la Comunidad para afrontar el desarrollo capitalista que empezaba en el país, tarea principal que le asignaban los socialistas reformistas a la Comunidad Indígena en ese momento histórico» (1979: xxiii-xxiv).

Castro Pozo y los socialistas más allá de no haber podido apreciar en toda su magnitud procesos como los de diferenciación social y económica, al interior de las comunidades indígenas; o poner el énfasis en la necesidad de lograr que las comunidades puedan entrar al mercado en libre concurrencia con la gran empresa, sin destacar suficientemente el conflicto inmediato que sostenía con el latifundio; aportaron evidencias al debate sobre las posibilidades de una economía sustentada en relaciones de reciprocidad y solidaridad, es decir, no solo abordaron la discusión sobre las comunidades indígenas, y el debate político en general, con argumentos ideológicos. Apelaron a la búsqueda, en la realidad del Perú, de las evidencias que sustentaran su apuesta socialista

y encontraron en las comunidades indígenas relaciones de reciprocidad y solidaridad que la sustentaban.

La cuarta posición —denominada por Lynch como socialismo revolucionario— está representada por los dos más conspicuos y agudos pensadores peruanos de talla latinoamericana: José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

Mariátegui desarrolla una compleja y aguda reflexión sobre la «economía comunista indígena». 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 y de César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, escrito en 1926.

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’.» (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» (1989: 38).

Una cita del propio Mariátegui (1952) 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» (1952: 86).

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

Por su parte, Víctor Raúl Haya de la Torre plantea también una reflexión sobre las comunidades indígenas. Lynch advierte respecto a sus planteamientos: «Haya de la Torre empezaba señalando en el artículo ‘El problema del indio’ (1926) de su libro *Teoría y táctica del aprismo*, que el conflicto entre la comunidad y el latifundio había marcado durante siglos la historia del Perú, desde que los españoles reorganizaron la propiedad de la tierra y formaron las haciendas en base a las tierras que arrebataron a las comunidades, señalaba que ese origen daba a la comunidad el carácter de institución ‘nacional’ y al latifundio el de institución ‘colonial’, ‘extranjera’, situación que incluso se prologaba en la república al no haber cambiado el carácter de clase de la dominación estatal: ‘La lucha entre el latifundio y la comunidad, es pues, la línea económica central del proceso histórico peruano, desde la conquista hasta hoy. El latifundio es la base económica y el fondo de unidad clásica del civilismo’. A este planteamiento agregaba la necesidad de considerar la comunidad como base para ‘la reorganización de nuestra economía desquiciada’, pero ‘dotada de todos los elementos de técnica contemporánea y resguardada por el Estado no ya de los latifundistas sino de los productores’, utilizando la organización colectiva que no se había destruido a pesar de conflicto tan prolongado. Estas posiciones radicales serán sin embargo reconsideradas algunos años más tarde, en la elaboración del ‘Plan de Acción Inmediato’ o ‘Programa Mínimo’ (1931) contenido en el libro *Política aprista*. Allí en dos frases muy escuetas Haya señalará: ‘Legislaremos en pro de la conservación y modernización de la comunidad indígena’. ‘Introduciremos el cooperativismo agrario entre los propietarios indígenas de tierras’. Medidas que se señalan

entre otras muchas más, sin hacer ningún hincapié en la relación entre la comunidad y el latifundio que algunos años antes había considerado la base de análisis para abordar el problema» (1979, xxvi-xxvii).

Mariátegui manifiesta su coincidencia con los primeros planteamiento de Haya de la Torre respecto a las comunidades indígenas, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el pie de página 18 del ensayo «El problema de la tierra», señala: «Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre *Por la emancipación de América Latina* (publicado en 1927 pero reúne artículos escritos entre 1923 y 1924, anotación nuestra), conceptos que coinciden absolutamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular. Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas». (1952: 86).

Haya de la Torre, en sus primeros escritos, comparte con Mariátegui la tesis de que la lucha por la tierra es el principal elemento de análisis para comprender la realidad de las comunidades indígenas, también que el enfrentamiento con el latifundio constituye la contradicción principal a resolver. Coincide además en la reivindicación del aporte de las comunidades indígenas. Aunque en los términos de Haya de la Torre, a diferencia de Mariátegui, no está explícito el aporte de las comunidades a la construcción del socialismo, sino las considera como base de la reorganización de la economía, asumiendo: por un lado, la necesidad de dotarla de todos los elementos de técnica contemporánea, planteamiento coincidente con el sostenido por Castro Pozo y los socialistas; y por otro, resguardarla desde el Estado, planteamiento que en alguna medida recuerda la posición tutelar indigenista.

Sin embargo, la reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad, no se agota con su agudo abordaje de las comunidades indígenas. Es necesario incorporar además otros componentes, igual de relevantes en su pensamiento, provenientes de sus apuestas nacionalista radical, en el caso de Haya de la Torre, y socialista indoamericana, en el caso de Mariátegui.

3. Planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano

La reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación, no se agota con su agudo abordaje de las comunidades indígenas. Es necesario incorporar además otros componentes, igual de relevantes en su pensamiento, provenientes de sus apuestas nacionalista

radical, en el caso de Haya de la Torre; y socialista indoamericana, en el caso de Mariátegui.

Es pertinente anotar que la reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui, más allá de sus diferencias, comparte la búsqueda de alternativas a la modernización capitalista impuesta por el régimen oligárquico. No podemos olvidar que su pensamiento surge en un escenario caracterizado por intensas movilizaciones sociales que irrumpen en la vida política del Perú desde las primeras décadas del siglo xx y desenlazan en la crisis de los años treinta, época de conflictos sociales y políticos profundos agudizados por la crisis mundial de 1929, que ponen en cuestión el régimen oligárquico; pero terminan ahogados por la represión militar.

La reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui sintetizan una época histórica, apuestas éticas y políticas; pero también esfuerzos honestos y rigurosos por comprender de manera crítica la realidad.

El nacionalismo radical representado por Haya de la Torre, es expresado con claridad en sus escritos posteriores a 1928, donde suma nuevos elementos a sus tesis originales, a la vez que van más allá de sus planteamientos sobre las comunidades indígenas.

La reflexión de Haya de la Torre pone en el centro de su pensamiento — como señala Nieto (2000) — al problema del imperialismo hasta convertirlo en objeto teórico (2000: 30).

Haya de la Torre (1986) propone la tesis, contraria a la de Lenin, en el prólogo de su principal obra doctrinaria *El antimperialismo y el APRA*, escrito en 1928 pero publicado ocho años después en 1936: «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 solo para los países industrializados que han cumplido todo el proceso de la negación y sucesión de las etapas anteriores. Mas 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).

El énfasis puesto por Haya de la Torre en el análisis del imperialismo no lo lleva a dejar de lado el análisis de las dinámicas de la economía al interior de un país; pero tampoco la perspectiva presente y futura del aporte de las economías no regidas por el capital.

Chang-Rodríguez (2007) 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.» (2007: 281).

La perspicaz sugerencia de Chang-Rodríguez es confirmada al revisar *El antimperialismo y el APRA*, ahí propone: «La diferencia entre el Estado Antimperialista y el Capitalismo de Estado europeo radica 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).

Haya de la Torre propone, entonces, un capitalismo de Estado antiimperialista, basado en la conformación de un sistema cooperativo nacionalizado. No extraña, por ello, que hoy algunos —como Choquehuanca (2005)— lo señalen como uno de los «ideólogos más representativos» del cooperativismo en el Perú.

Empero Haya de la Torre propone además el establecimiento de una estructura política de «democracia funcional». Esta última noción es también clave en el pensamiento de Haya de la Torre. César Germaná (2006) advierte al respecto: «Para comprender los alcances del concepto de ‘democracia funcional’ en Haya de la Torre es necesario referirse a sus análisis sobre las relaciones entre la economía y la política. Desde esta perspectiva, sostiene que, en el Perú, ha prevalecido un ‘concepto empírico de la política’ y no ‘la

forma científica de la política que se basa en la economía'. Por eso, la 'nueva democracia' debería significar 'la vinculación del concepto de economía al concepto de política como indispensable para el sabio dominio del Estado'. Con lo cual se propuso superar la distinción del pensamiento liberal entre la sociedad civil (los derechos del hombre) y la sociedad política (los derechos de los ciudadanos); distinción que hacía posible la conciliación de la contradicción entre el individualismo de los propietarios y la participación política de los trabajadores. En la propuesta de Haya de la Torre, entonces, el Estado aparece como un mecanismo político y como un mecanismo económico. Controla la producción y la reproducción del capital y a la vez integra a los trabajadores, desapareciendo toda mediación política entre sociedad civil y sociedad política. Por lo tanto, ya no se trataba de ciudadanos formalmente iguales, sino de individuos que tendrían un determinado lugar o función en la división social del trabajo y, en tanto tales, se incorporarían al Estado. El 'Estado antimperialista' no tendría como sostén al 'ciudadano como cantidad' sino al 'ciudadano como calidad'; esto es, como trabajador. Haya de la Torre dejaba de lado con estas formulaciones la ideología liberal de la igualdad formal (política) de individuos (económicamente) desiguales. En el Estado, el 'ciudadano-trabajador', 'manual o intelectual', intervendría en las decisiones políticas 'sin abandonar su función vital de trabajador'. De esta manera se iría construyendo una 'democracia de plena participación' o 'democracia funcional'» (2006: 94-95).

La advertencia de Germaná, sobre las relaciones entre economía y política, es central no solo para comprender el pensamiento de Haya de la Torre, sino además para relacionar su pensamiento con una lectura total, integral e integrada, de la realidad social, ajena a lecturas sectoriales o parciales, y que más allá del acuerdo o desacuerdo con sus planteamientos, constituye un recurso metodológico necesario de considerar al momento de indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad. Los planteamientos de Haya de la Torre sobre el capitalismo de Estado antiimperialista y la democracia funcional son, en este sentido, inseparables.

El socialismo indoamericano, por su parte, es representado por Mariátegui. César Germaná (1995) propone dos tesis que nos parecen centrales respecto a su pensamiento, porque recuperan parte de la reflexión mariáteguiana sobre el comunismo indígena; pero al mismo tiempo lo complementan y van más allá.

Germaná sostiene que existen dudas y ambigüedad en el pensamiento de Mariátegui respecto al tipo de propiedad que se establecería con el socia-

lismo. Al respecto señala: «Es posible encontrar por lo menos dos vertientes por donde discurren sus reflexiones: por una parte, la imagen del socialismo como propiedad estatal de la economía; por otra, la imagen del socialismo como propiedad social de los recursos productivos» (1995: 89). Germaná explica este planteamiento recurriendo a la propia indefinición del problema que existe en Marx y Engels, así como en la tradición marxista posterior; y a la ausencia de una economía socialista que le hubiera servido a Mariátegui de modelo para una teoría económica del socialismo.

Germaná reconoce que la construcción del socialismo en la URSS y el debate sobre su economía no tenía en Mariátegui la consistencia necesaria para construir un modelo teórico. Además que el único referente inmediato que poseía de lo que era el socialismo fueron los regímenes económicos impuestos en la URSS, que durante los años veinte se orientaron a la propiedad estatal del conjunto de la economía (capitalismo de Estado, comunismo de guerra, nueva política económica), lo que podría explicar la importancia otorgada por Mariátegui a esta perspectiva en su propuesta del socialismo.

Sin embargo, Germaná anota también que las tesis sobre la propiedad social: Mariátegui asume que «la supervivencia de ‘elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena’ dan lugar a un nuevo tipo de relación social [...] En primer lugar, la relación que Mariátegui veía entre las formas de vida solidarias y las cooperativas de producción y de consumo. En el artículo ‘El porvenir de las cooperativas’ sostiene la idea de que en el Perú, más que otros países de América Latina, las cooperativas tienen mejores posibilidades de implantarse por la existencia de ‘elementos más espontáneos y peculiares de arraigo’ vinculados con las tradiciones milenarias de cooperación de las comunidades indígenas [...] La segunda idea se relaciona con un problema que Mariátegui tocó marginalmente pero que es fundamental. Se trata de la cuestión relativa a como serían coordinadas esas ‘comunidades’ organizadas sobre la base de relaciones de cooperación y solidaridad. Solo indirectamente se puede tener una referencia sobre este tema. Mariátegui cita un texto de E. Berth según el cual la organización económica del socialismo tendría como fundamento ‘una federación de talleres’. Esta idea que es posible encontrar en G. Sorel, podría servir para pensar en la posibilidad de una organización nacional de las comunidades que estarían encargadas de dirigir la producción» (1995: 92-93).

Mariátegui, entonces, siguiendo las tesis de Germaná, plantea la eliminación de la propiedad capitalista y feudal; pero no la eliminación de otras formas de propiedad como la estatal o la cooperativa. Respecto a la discusión

sobre la propiedad en el socialismo reúne en sus escritos dos vertientes: la propiedad estatal y la propiedad social, la primera tributaria de sus análisis de la realidad europea particularmente de la URSS y la segunda del comunismo agrario, las cuales no parecen haberse unificado en su reflexión. Sin embargo, pensaba —como anota Germaná retomando una cita de Mariátegui de «Defensa del marxismo»— en la «conquista del poder político como base de la socialización de la riqueza». «Así pues, la naturaleza del poder político sería diferente bien se tratara de la apropiación cooperativa, bien se tratara de la apropiación estatal de los recursos productivos. En el primer caso porque el poder político terminaría disolviéndose en las manos de los propios productores; en el segundo, porque posibilitaría la consolidación del Estado y de una capa burocrática que lo conduciría» (1995: 94).

4. Apuntes finales a manera de conclusiones

El repaso realizado del pensamiento de González Prada, los Lévano, Castro Pozo, Mariátegui, Haya de la Torre, más allá de sus diferencias evidentes, permite confirmar que efectivamente existió en el Perú desde las primeras décadas del siglo xx una reflexión dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital 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 como alternativas al ordenamiento capitalista. Ambos extremos aparecen como puntas inseparables de una misma hebra. Ambos extremos están diferenciados por los énfasis que cada pensador le otorga, en el caso de González Prada, los Lévano y Haya de la Torre, la cuota de apuesta ética y política es marcada; en el caso de Castro Pozo y Mariátegui es más manifiesto el interés en la búsqueda de evidencias sin que ello signifique renunciar a la apuesta ética y política.

Además no es conveniente omitir que en gran medida la indagación señalada fue desplegada de la mano con el momento histórico que se vivía. Es decir, no hubo una autonomía de la indagación sobre la realidad respecto al contexto histórico, todo lo contrario, la indagación de la realidad estaba en tensión permanente con el contexto histórico. La reflexión está amarrada, en este sentido, a proyectos políticos, en mayor o menor medida, alternativos; o en mayor o menor medida viables y sostenibles.

Referencias bibliográficas

- Castro Pozo, Hildebrando (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Hildebrando Castro Pozo C. Editor.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (2007). *Una vida agónica. Víctor Raúl Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Choquehuanca, Walter (2006). «Haya de la Torre y el cooperativismo del siglo XXI». Disponible en: <http://cooperativismo.blogcindario.com/2006/09/00002-haya-de-la-torre-y-el-cooperativismo-en-el-siglo-xxi.html>
- Coraggio, José Luis (2011). «La economía social como vía para otro desarrollo social», en: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.). *Jose Luis Coraggio. Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Franco, Carlos (1989). *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*. Lima: CEDEP.
- Germaná, César (1995). *El «Socialismo Indo-americano» de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.
- Germaná, César (2006). «Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia liberal al nacionalismo radical», *San Marcos*, número 24, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gibson-Graham, J. K. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Psicología-Instituto Pensar.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2013). «Economía comunitaria complementaria. La vida antes que el trabajo y el capital». Ponencia presentada en el seminario: Derechos económicos y políticas públicas de Economía Social y Solidaria: retos para la Universidad desde el *suma qamaña*, organizado por la Universidad del País Vasco-HEGOA y la Universidad Mayor de San Andrés-CIDES, del 17 al 19 de enero en La Paz.
- Lauer, Mirko (1997). *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Lima: CBC Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas» – Cusco, Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Lévano, Manuel Caracciolo (2006). «Qué son los gremios obreros en el Perú y lo que deberían ser», en: César Lévano y Luis Tejada (comps.). *La utopía libertaria en el Perú. Manuel y Delfín Lévano. Obra completa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Lynch, Nicolás (1979). *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

- Mariátegui, José Carlos (1952). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Montoya, Rodrigo (1979). «Prólogo a la segunda edición de Nuestra Comunidad Indígena», en: Hildebrando Castro Pozo. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Hildebrando Castro Pozo C. Editor.
- Nieto Montesinos, Jorge (2000). «Estudio introductorio», en: *Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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*. Lima: IEP.
- Quijano, Aníbal (2011). «Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder», *Ecuador Debate*, número 84, Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Quijano, Aníbal (2011). «¿Sistemas alternativos de producción?», en: Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, Luis Alberto (1980). «La prosa de Manuel González Prada», en: Manuel González Prada, *Páginas libres Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez (2011). «Introducción. Para ampliar el canon de la producción», en: Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sobrevilla, David (2003). «Introduction», en: *Manuel González Prada. Free Pages and hard times: Anarchist musings*, New York: Oxford University Press.
- Tejada, Luis (2006). «El pensamiento libertario», en: César Lévano y Luis Tejada (comps.). *La utopía libertaria en el Perú. Manuel y Delfín Lévano. Obra completa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Villarán, Manuel Vicente (1981). «Condición legal de las comunidades», en: José Tamayo Herrera (Selección, prólogo y bibliografía). *El pensamiento indigenista*. Lima: Francisco Campodónico F. Editor, Mosca Azul Editores.