



EL ANARQUISMO PERUANO Y EL NACIMIENTO DEL “COMUNISMO INCA”

O ANARQUISMO PERUANO E O NASCIMENTO DO “COMUNISMO INCA”

PERUVIAN ANARCHISM AND THE BIRTH OF “INCA COMMUNISM”

Alfredo Gomez Muller¹ 
Universidad de Tours, França

Resumen: El anarquismo y el marxismo constituyen en las tres primeras décadas del siglo XX dos corrientes importantes de pensamiento crítico y dos proyectos de emancipación que propugnan la igualdad y la justicia social. Paradójicamente, en ambas corrientes se manifiestan prejuicios culturales y étnicos asociados al eurocentrismo, que reproducen esquemas de dominación colonial. Este artículo se propone presentar y analizar los primeros elementos de crítica del eurocentrismo en el pensamiento anarquista peruano de la década de 1910, y su influencia en la crítica social de la época. Se concluye que los anarquistas fueron pioneros en esta crítica, que será retomada en la década siguiente por José Carlos Mariátegui

Palabras clave: Anarquismo; Comunismo Inca; Eurocentrismo; Descolonización; Perú

Resumo: O anarquismo e o marxismo constituem nas três primeiras décadas do século 20 duas importantes correntes de pensamento crítico e dois projetos de emancipação que defendem a igualdade e a justiça social. Paradoxalmente, ambas as correntes manifestam preconceitos culturais e étnicos associados ao eurocentrismo, que reproduzem esquemas de dominação colonial. Este artigo tem como objetivo apresentar e analisar os primeiros elementos da crítica ao eurocentrismo no pensamento anarquista peruano na década de 1910, e sua influência na crítica social da época. Conclui-se que os anarquistas foram os pioneiros nesta crítica, que será retomada na década seguinte por José Carlos Mariátegui.

Palavras chave: Anarquismo; Comunismo Inca; Eurocentrismo; Descolonização; Peru

Abstract: Anarchism and Marxism constitute in the first three decades of the 20th century two important currents of critical thought and two

¹ Doctor Habilitado para Dirigir Investigaciones (HDR), de la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo (Francia). Profesor emérito de Estudios Latinoamericanos y de Filosofía, de la Universidad de Tours (Francia). E-mail: alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr

emancipation projects that advocate equality and social justice. Paradoxically, both currents manifest cultural and ethnic prejudices associated with Eurocentrism, which reproduce schemes of colonial domination. This article aims to present and analyze the first elements of criticism of Eurocentrism in Peruvian anarchist thought in the 1910s, and its influence on the social criticism of the time. It is concluded that the anarchists were pioneers in this criticism, which will be taken up in the following decade by José Carlos Mariátegui

Keywords: Anarchism; Inca communism; Eurocentrism; Decolonization; Peru

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.180104](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.180104)

*Recebido em: 17/12/2020
Aprovado em: 22/06/2021
Publicado em: 01/07/2021*

1. Emancipación y etnocentrismo

Al nivel de los principios, el anarquismo así como el marxismo se presentan como proyectos de emancipación universal. Herederos tanto del universalismo de la Ilustración como de la igualdad real exigida por Babœuf, reivindicán una validez más allá de las fronteras nacionales y las diferencias culturales. Su finalidad y sentido no es la emancipación del hombre/mujer francés(a) o europeo(a), sino la del Humano en general. La Razón, que es universal, dice que todo ser humano, cualquiera que sea su cultura, puede y debe llegar a ser sujeto y objeto de este proyecto de emancipación que comporta en particular el fin de la religión, del capital, del Estado burgués (marxismo) o del Estado en general (anarquismo), así como la construcción de relaciones sociales, económicas y políticas basadas en la igualdad, la libertad y la solidaridad.

En la realidad de la historia, sin embargo, la pretensión universalista del anarquismo y el marxismo ha tropezado con el hecho de la diversidad cultural y, en ciertos contextos, ha podido convertirse en dispositivo de dominación cultural. En el discurso y la práctica de estos dos proyectos de emancipación universal, la diferencia cultural ha podido generar actitudes de incomprensión, indiferencia, condescendencia, hostilidad y

menosprecio frente a culturas no europeas. A este respecto, el caso de los franceses de la Comuna de París que fueron deportados a Nueva Caledonia es tan emblemático como trágico: instalados en el país Kanak colonizado por Francia, estos hombres y mujeres que habían expuesto su vida en París para construir un sistema más justo, ven al pueblo kanak con los mismos prejuicios que cualquier burgués europeo, y llegarán al extremo de apoyar a la autoridad colonial durante la insurrección anticolonialista de 1878 dirigida por el jefe Atai. A Louise Michel, la única deportada que se abre a la cultura kanak y condena la extrema violencia con la que los franceses sofocan la rebelión, sus compañeros de presidio le reprochan el haberse “ensalvajado” (*ensauvagé*) (ARMOGATHE, 1985)². Para ellos parece existir una clara línea de demarcación entre los “salvajes” y los no salvajes o “civilizados”, y esta línea de separación comporta un juicio de valor. El “ensalvajarse” equivale a una pérdida: convertirse en “salvaje” significa perder su estatuto de ser “civilizado”. Y, como lo indica el caso vivido por Louise Michel, quien por lo demás jamás adoptó el modo de vida o las creencias de los Kanak, bastaría con escuchar al otro y con intentar entenderlo para perder su calidad de “civilizado”. Comuneros y Versallenses, proletarios y burgueses comparten en general la idea de que un “civilizado” no debe escuchar seriamente a los hombres y mujeres de culturas diferentes.

2. Anarquismo latinoamericano y etnocentrismo: los años 1910-1920

En América Latina, el mismo prejuicio etnocentrista ha podido marcar –y en cierta medida marca todavía– los discursos y prácticas de críticos de la sociedad inspirados por las ideas de emancipación social producidas por el movimiento obrero europeo del siglo XIX. Expresado de manera más o menos explícita y sistemática, este prejuicio puede revestir diversas formas, desde la incomprensión frente a prácticas de emancipación presentes en otras culturas, hasta la abierta y declarada hostilidad hacia la diversidad cultural como tal y la implementación de

² Sobre este tema, ver D'Eaubonne (1985).

políticas asimilacionistas en relación con las culturas no occidentales. Así, la mayor parte de los anarquistas mexicanos del periodo revolucionario se mantuvo al margen de la insurrección de Emiliano Zapata, juzgando con severidad la presencia de referencias religiosas en textos, discursos y prácticas del movimiento agrarista revolucionario. Para esos anarquistas la obra autoemancipadora de los campesinos-indígenas del sur (redistribución de tierras, comunalismo agrario, desmantelamiento del sistema gamonal de dominación) pasó prácticamente desapercibida, quedando ocultada por la presencia de lo religioso en el movimiento. Así, cuando las tropas zapatistas y villistas ocupan la capital del país el 6 de diciembre de 1914 –uno de los hechos más significativos de la Revolución mexicana–, los anarquistas del periódico *Revolución social* solo quieren ver lo siguiente:

En lugar de indígenas indomables, festejando con orgullo su fiesta, nuestros ojos sorprendidos vieron a tímidos y humildes parias que pedían limosna temerosamente a los transeúntes, "por amor a Dios" (...). El desfile de las fuerzas continuaba, y vimos a los zapatistas portar, como estandarte de combate, la Virgen de Guadalupe, y finalmente, la reapertura de las iglesias y el reinicio de las ceremonias religiosas³.

Para estos anarquistas *criollos* que han importado de Europa un modelo de racionalismo dogmático, la presencia de elementos religiosos en la insurrección zapatista era algo escandaloso y repulsivo. Desde su lógica estrecha la sola presencia de lo religioso, que es de entrada entendido como algo caduco, bastaba para quitarle al movimiento agrarista cualquier significado revolucionario. Por su incapacidad para entender la dimensión utópica y crítica de ciertas formas de religiosidad popular y por su desconocimiento de las reinterpretaciones populares de la imagen de la Virgen de Guadalupe —que asocian a la Virgen cristiana con la diosa Tonantzin y se inscriben en complejos procesos de recuperación cultural—, los anarquistas tienden a marginarse de la insurrección popular. Ricardo Flores Magón, la figura sin duda más conocida del anarquismo

³ *Revolución social*, 28 de febrero de 1915, citado por GUERRA (1973, p. 682).

mexicano de aquella época, se limitó a expresar una cierta simpatía hacia el movimiento zapatista que luchaba contra el enemigo común (Carranza), pero esta simpatía no logró traducirse verdaderamente en iniciativas conjuntas y en solidaridad efectiva. Algunas fuentes señalan que Flores Magón declinó la invitación que Zapata le hizo en 1913 para que se instalase en el estado de Morelos y editase allí su periódico *Regeneración* (HERNÁNDEZ PADILLA, 1984, p. 55). Por fuera de algunos casos aislados, como el del sindicalista Antonio Díaz Soto y Gama de la *Casa del Obrero Mundial* así como el de ciertos militantes del “partido liberal” de Flores Magón, los anarquistas se mantuvieron en general a distancia del zapatismo y de las insurrecciones campesinas, para circunscribir su activismo en los medios obreros y urbanos: según Flores Magón, los obreros eran en efecto “el verdadero núcleo del gran organismo que resolverá el problema social” (*Ibid.*, p. 196). Al igual que muchos marxistas de la misma época, pretendían aplicar en México los modelos revolucionarios de Europa, sin tomar demasiado en cuenta la especificidad de la realidad social y cultural del país.

En Perú, otro país en donde la población indígena representaba en aquella época más de la mitad de la población total del “Estado-nación”, la actividad de los primeros círculos anarquistas se encuentra también fuertemente impregnada de prejuicios culturales y etnocentristas. *La Protesta*, que fue su publicación más importante entre 1911 y 1927, aborda en reiteradas ocasiones el “problema” del indio, dejando entrever un interesante debate interno entre posiciones claramente etnocentristas, por un lado, y algunas voces disidentes más abiertas a la diversidad cultural, por otro. El contenido de las primeras es explicitado de manera suficientemente clara por autores como Caracciolo Levano, fundador de *La Protesta*, y Glicerio Tassara. “¿Cómo salvar pues, al indio de esa negra situación de esclavo, y de la ignorancia en que vegeta?” pregunta Caracciolo Levano en un artículo de 1912 intitulado “Redención indígena”

(LEVANO, 1912, apud KAPSOLI, 1984)⁴. Su respuesta es inequívoca: por la “instrucción racional”, enseñándole sus

deberes y derechos individuales y colectivos de hombre libre y consciente, para que sepa sentir, pensar y obrar con altivez y voluntad propias; despertando en él el espíritu de resistencia y rebeldía. Indicándole los medios que ha de poner en práctica para disfrutar de la felicidad (...); enseñándole que la única Verdad está en la Razón y en la Ciencia (LEVANO, 1912, p. 8, apud KAPSOLI, 1984).

A partir de estos supuestos, Caracciolo Levano estima que la tarea de los anarquistas entre la población indígena debe consistir en formar maestros indios, que habrán de convertirse en “apóstoles de propaganda y enseñanza”. Como lo anota Leibner, “el primer paso para la redención indígena pasa por la escuela racionalista, donde el indígena andino podrá recibir la luz que de Europa le traen los anarquistas” (LEIBNER, 1994, p. 8). Tassara (2011, apud LEIBNER, 1994) afirma explícitamente el origen europeo de la “única Verdad”:

La corriente civilizadora, que parte de Europa, se desparrama por el mundo, no puede ser detenida en nuestras playas por el esfuerzo de uno que otro espíritu arcaico (...): no en vano el Perú se halla en contacto moral e intelectual con otros países de superior cultura (*op. cit.*, p. 4).

El etnocentrismo de tales discursos y prácticas anarquistas que dicen inspirarse de un ideal de igualdad universal y de abolición de toda forma de dominación, no es el simple producto de una inconsecuencia entre las ideas y la realidad, o de un mero desfase contingente entre el espíritu “universalista” y la práctica etnocentrista. Tanto el discurso sobre la “única Verdad” como la práctica de “formación” cultural o de asimilación de los indígenas revelan de manera suficientemente clara que el etnocentrismo se disimula precisamente en el supuesto “universalismo” o, más precisamente, en la manera particular de entender el universalismo de lo humano y de la norma práctica.

⁴ Sobre el tema, ver Leibner (1994, p. 7)

3. El etnocentrismo de las Luces

Lo que se afirma como universal en tal universalismo es la “única Verdad” establecida por la Razón y la Ciencia: una verdad “universal” que dice no solo lo que el mundo es sino también lo que lo humano ha de ser: cómo ha de vivir, trabajar, producir, organizarse social y políticamente, realizarse y ser feliz (Caracciolo Levano pretende indicar a los indígenas el camino para gozar de la *felicidad*). La Razón y la Ciencia –en mayúsculas en el texto de *La Protesta*– señalan universalmente a los humanos una concepción universal de lo humano y del bien humano, y su autoridad radica en su universalidad: la Verdad es una y universal porque la Razón es una y universal, así como lo es la Ciencia que la Razón produce. Sin embargo, esta idea de la Razón universal como autoridad suprema capaz de legislar para el conjunto de la humanidad y determinar lo que lo humano es y ha de ser, no es precisamente una idea universal. Es un producto particular de una cultura determinada que encuentra su expresión sin duda más característica en el siglo XVIII –una época de fuerte expansión colonial europea– en la corriente que se suele designar como las “Luces” o la “Ilustración”. Pero el rasgo más distintivo del pensamiento ilustrado sobre lo humano (de la antropología de las Luces, según la expresión de Michèle Duchet) es la tesis dualista de la diferenciación de lo humano en dos categorías jerárquicamente ordenadas: los *civilizados* y los *salvajes* (o los bárbaros). La dualidad salvaje / civilizado “dirige el funcionamiento del pensamiento antropológico” (DUCHET, 1971, p.17)⁵ de la Ilustración, y lo puede hacer solo porque

de antemano su estructura ha sido diseñada y los roles distribuidos; desde el descubrimiento de África y América y el inicio del proceso de colonización, el hombre salvaje es objeto, en tanto que el hombre civilizado es sujeto, es aquel que civiliza, que lleva con él la civilización, que la habla y la piensa, y cómo la civilización es el modo de su acción, ella se convierte en referente de su discurso. Mal que le pese, el pensamiento filosófico toma a cargo la violencia perpetrada contra el hombre salvaje, en nombre de una superioridad de la que participa; por más que afirme que todos los hombres son hermanos, no consigue deshacerse de un

⁵ Traducido por nosotros. Sobre este tema, ver así mismo: Sala-Molins (2008).

eurocentrismo que encuentra en la idea de progreso su mejor coartada (*Ibid.*).

Según esta perspectiva eurocéntrica, la razón, de hecho, no es universal: los “salvajes” no son plenamente racionales y solo llegarán a serlo gracias a la tutela de los “civilizados”, es decir, a la dominación colonial por parte de Europa, la región del mundo donde según Tassara se halla la “cultura superior”. Los *civilizados* (los europeos) son vistos aquí como el agente exclusivo del progreso humano; aplicada a los *salvajes*, la palabra “progresar” significa ir asimilando poco a poco las concepciones del mundo y de lo humano de los *civilizados* y, correlativamente, ir abandonando sus propias concepciones del mundo y de lo humano. Para justificar la empresa colonialista, Europa se auto-instituye en modelo absoluto de lo humano como tal, esto es, se auto-instituye como universal. El europeo sería lo humano universal y su manera de pensar, de conocer y de vivir sería Razón universal. Sería la culminación misma de la historia, la etapa final del largo proceso de la evolución humana: de las ideologías del progreso del siglo XVIII al evolucionismo y positivismo del siglo XIX, Europa se auto-instituye como Sentido o Verdad de la Historia. “Evolucionismo, etnocentrismo y universalismo se compaginan perfectamente y conducen naturalmente al imperialismo” (BENETON, 1975, p, 49). A pesar de que el anarquismo y el marxismo del siglo XIX reinterpretan parcialmente la igualdad “universal” de las Luces y de la República burguesa, acentuando su contenido socioeconómico, al mismo tiempo tienden a conservar el contenido etnocentrista y por ende no igualitario del discurso “ilustrado” que identifica a Europa con lo humano universal y con lo universal normativo.

En América Latina, en el siglo XX, esta ambivalencia del discurso y de las prácticas emancipadoras anarquistas (y marxistas) tuvo una traducción negativa en la idea de que la única “emancipación” posible del indio consistía en convertirse en *civilizado*, es decir, en olvidar su propia memoria

cultural^{6*}. Es solo en el curso de las décadas 1910 y 1920 que aparecerán en Perú los primeros elementos de crítica de tales supuestos etnocentristas, tanto en el anarquismo como en el marxismo, abriendo la vía hacia un nuevo pensamiento emancipador y dando los primeros pasos en política para una re-significación intercultural de la universalidad normativa y antropológica.

4. El despertar crítico

El punto de partida de estas transformaciones son las movilizaciones de los propios indígenas, que inauguran en el Perú de las décadas 1910 y 1920 un nuevo ciclo de la larga historia de resistencia contra la dominación de los *gamonales* y del Estado (post)colonial. Después de participar en la *campaña de la Sierra* (1881-1883) a raíz de la guerra contra Chile⁷ –durante la cual habían confiscado haciendas y conquistado ciertas formas de autonomía–, grupos de pobladores indígenas del sur andino emprenden nuevas recuperaciones de tierras y denuncian abusos cometidos por los *gamonales*. Estos movimientos se multiplican en diversas regiones del sur de los Andes y en particular en los departamentos de Puno, Cusco y Apurímac. Los indígenas utilizan diversas formas de acción, desde la radicación de demandas colectivas ante los tribunales hasta el levantamiento armado, pasando por la ocupación de haciendas y aldeas: rebelión y masacre de indios en la provincia de Azángaro en 1911-1912, insurrección de Rumi Maqui en 1914-1915 en el departamento de Puno, donde la movilización se mantiene en 1917 (Azángaro), 1920 (provincias de Puno y Huancané), 1922 (Huancané) y 1923 (Huancané); ocupaciones e incidentes violentos en el departamento de Cuzco en 1918 (Paruro), 1921 (Canas), 1922 (Quispicanchis y Canchis) y 1923 (provincias de Quispicanchis, Canas, Anta, Chumbivilcas, Paucartambo, Canchis y Acomayo), así como en

⁶ Respecto al marxismo, convendría matizar distinguiendo la posición de la mayoría de los marxistas del siglo XX de la de Marx mismo, quien evoca en 1881 la idea de una posible renovación de la antigua comuna rural en Rusia, anotando que no hay que dejarse asustar por la palabra “arcaico” (MARX, 1989 [1883], p. 370-371).

⁷ Desde la ocupación por parte de las fuerzas chilenas hasta los primeros años del siglo XX, comunidades indígenas del departamento de Junín (Huancayo, Jauja) “han adoptado” –escribe el ministro del Interior en 1902– “una actitud independiente designando ellas mismas sus autoridades políticas, judiciales y municipales”. Citado por Demélas (1992, p. 381)

el departamento de Apurímac en 1922-1923 (Cotabambas)⁸. Desde las movilizaciones de los años 1910 en la Sierra y la huelga y masacre de obreros agrícolas de Chicama en 1912 en la Costa, algunos colaboradores de *La Protesta* se dan cuenta de que “el espíritu de resistencia y rebelión” de la población indígena no necesita ser “despertado” por los anarquistas, como lo pretendía Caracciolo Levano en su texto de 1912. Emprenden entonces una revisión (auto)crítica que, como anota Leibner (1994, p. 5), no surge de la teoría o de las ideas anarquistas de la época sino de la práctica: son las movilizaciones indígenas mismas lo primero que cuestiona las formas establecidas del activismo social y de las ideas de los anarquistas.

Lo esencial de esta revisión que Leibner caracteriza como una “andinización del anarquismo” (Leibner, 1994, p. 15) se expresa en la relativización de los referentes culturales europeos o más generalmente occidentales: en materia de emancipación humana, Europa deja de ser el referente exclusivo y absoluto. Se empieza a “descubrir” que también existe una memoria cultural andina portadora de sentido y valores humanistas. La relativización de los referentes europeos se correlaciona con el redescubrimiento de la realidad étnico-cultural del Perú y con la reinterpretación positiva de la cultura inca (la única cultura andina a la que se refieren los colaboradores de *La Protesta*). “La civilización (..) de los Incas fue más humana que la de los españoles” –escribe E. de Arouet Prada (1914, apud Kapsoli, 1984, p. 179) en un artículo de *La Protesta* fechado en noviembre de 1914–; “en la sociedad inca”, agrega, las personas “no carecían de pan, de techo y abrigo”, en tanto que la intolerancia religiosa era algo desconocido: los Incas nunca concibieron una Inquisición y los dioses de los pueblos sometidos por ellos eran traídos “al Coricancha, al templo del Sol, junto a éste”(ibid, 179).

Frente a toda una tradición de desvalorización y desprecio instaurada por la colonización española y luego reproducida por las élites llamadas

⁸ Sobre el movimiento de la población andina campesina de las décadas 1910 y 1920, ver: Tamayo Herrera, 1982; Deustua; Rénique, 1984.

republicanas, esta revalorización de la cultura inca se refiere en particular a ciertos aspectos de su organización de la economía y, más precisamente, a sus instituciones y prácticas de producción y redistribución de la riqueza social. Aparece entonces un término que se utiliza recurrentemente para caracterizar el sistema económico inca: el término *comunismo*, acompañado a veces por el de *socialismo*.

5. El relato anarquista sobre el “comunismo inca”

La idea de un “comunismo inca” o de un “socialismo inca”, que será retomada algunas décadas después por autores tan diferentes como José Carlos Mariátegui y Louis Baudin, aparece tal vez por primera vez en América Latina en 1912, en un artículo de B.S. Carrión titulado “El comunismo en el Perú” (CARRIÓN, 1912 apud KAPSOLI, 1984, p. 177); dos años más tarde, reaparece bajo la pluma de Arouet Prada en el texto ya mencionado⁹; en 1920, Angelina Arratia (1920, apud KAPSOLI, 1984, pp. 194-196) publica una conferencia sobre el tema “El Comunismo en América” y, en 1921, E. Águila (1921, apud KAPSOLI, pp. 180-182) escribe en *La Protesta* acerca de la “organización agraria comunista del Imperio” inca. En todos estos autores la idea del comunismo y/o del socialismo aparece como un valor ético y socio-económico. Ambos términos remiten a la experiencia práctica y teórica del movimiento obrero europeo del siglo XIX; utilizados para caracterizar a la antigua sociedad incaica, aparecen antes (1912 y 1914) de la Revolución Rusa y de la creación de los primeros partidos comunistas del siglo XX y de la Tercera Internacional.

Los anarquistas de *La Protesta* utilizan los términos *comunismo* y *socialismo* en el sentido lato que les atribuía el siglo XIX, para designar una forma de organización de la sociedad basada en la puesta en común de los bienes, los recursos y el trabajo. En la medida en que esta forma de economía igualitaria es entendida en tanto que alternativa a la inhumanidad de la economía capitalista, aparece como valor: el

⁹ “Bajo el Comunismo y gobierno socialista autoritario de los Incas, [los indios] vivieron felices” (AROUET PRADA, 1914, apud Kapsoli, 1984, p. 179).

“comunismo” y el “socialismo” representan la justicia social y la realización del proyecto de emancipación abierto por la modernidad; en los términos de Christian Albrecht, “el comunismo es la doctrina de la comunidad conforme al derecho natural de igualdad” (ALBRECHT, 1970 [1844], p.166). En materia económica, el principio de base del comunismo que enuncia Albrecht en 1844 no se aleja mucho de la organización económica inca según la lectura que de ella hacen los anarquistas peruanos: tal principio “...es único para la propiedad comunitaria, y toda la tierra se vuelve un dominio único y colectivo, utilizado y explotado para beneficio de todos. La cría del ganado es colectiva...” (*ibid*, 167).

Al referirse al “comunismo inca”, al “socialismo inca” o en general a la organización económica de la antigua sociedad inca, los anarquistas de *La Protesta* mencionan en particular los siguientes elementos distintivos: el “trabajo en común” (B.S. Carrión y Caracciolo Levano), la repartición de los productos del trabajo según las necesidades de las personas (Caracciolo Levano), el “trueque de productos” (B.S. Carrión), el bienestar económico y el espíritu de solidaridad opuestos a la miseria y al espíritu individualista de los regímenes colonial y republicano¹⁰. La mayoría de estos elementos son retomados por la anarquista peruana y emigrada en Chile Angelina Arratia en un folleto titulado *El Comunismo en América*, publicado en 1920; en este texto sostiene Arratia en particular que en el antiguo Perú no había ni ricos ni pobres, ni

nadie que sufriera hambre ni frío, ni quien quedara abandonado (...). Cada matrimonio recibía un *topo*, medida agraria que variaba según aumentaban o disminuían los miembros de la familia. En consecuencia, nadie podía enajenar ni legar su tierra. A igual distribución estaban sometidos los ganados, mientras los peces y las yerbas podía tomarlas cada cual en la cantidad que quisiera (ARRATIA, 1920, apud KAPSOLI, 1984, p. 196).

Estos discursos sobre la antigua sociedad inca comportan ciertamente una parte importante de idealización así como afirmaciones

¹⁰ “La organización agraria comunista del imperio, que daba como resultado el bienestar económico del pueblo, hacía imposible la miseria (...). La organización social depende de la económica y es natural que la solidaridad y la armonía social florecían en el imperio, en tanto que el más feroz individualismo y antagonismo de clases han descollado en el coloniaje y la República”. (ÁGUILA, 1921 apud KAPSOLI, 1984, p. 181).

que la historia y la antropología contemporáneas consideran erróneas –como por ejemplo cuando Arratia afirma que todos los miembros de la sociedad inca eran iguales y que las diferencias de clase no estaban basadas en criterios de riqueza (la posesión de bienes) sino en el tipo de actividad de las personas. No obstante, sería un error reducir tales textos a una construcción enteramente mítica: junto a los elementos de ficción también se puede encontrar referencias a instituciones y prácticas sociales, cuya existencia ha podido ser establecida en la antigua sociedad inca, y que pueden tener una resonancia en la memoria cultural del socialismo europeo. El sistema económico inca se basaba efectivamente en la combinación de la reciprocidad –que se ejercía esencialmente en la ayuda mutua comunitaria (*ayni*), y de la redistribución (que era asegurada por el Estado) (WACHTEL, 1971, p. 104); en el sistema del *ayllu*, la posesión de la tierra era colectiva y las tareas de producción se basaban en relaciones de ayuda mutua y cooperación (*Id*, p. 109); el *tupu* que menciona Arratia, (con la ortografía de “topo”) era una unidad de medida de la superficie de tierra que equivalía a la “superficie necesaria para el mantenimiento de una persona” (FAVRE, 1990, p. 38), es decir, una unidad de medida basada en la categoría de la necesidad humana y no simplemente en abstracciones geométricas; es por ello que el *tupu* tenía en cuenta criterios tales como la calidad de la tierra, y no solo su extensión abstracta. El *tupu* expresa de manera concreta el principio básico de la economía inca: la necesidad humana. La apropiación privada de una parte del trabajo social –en particular por los *kurakas*– y por ende la ganancia privada existían en la sociedad inca, pero se hallaban regulados por la obligación de una redistribución que tomaba en cuenta las necesidades de la gente; así, el *kuraka* debía “velar por la seguridad material de todos los miembros de su administración. Atendía las necesidades de los pobres, los huérfanos, las viudas, de los *waqcha* en general” (*Ibid.*, p. 45). Es en esta concepción de una economía basada en la necesidad de los humanos y no en la ganancia privada, que se puede situar el punto de encuentro intercultural entre la

memoria social inca y la memoria social europea heredera del movimiento obrero del siglo XIX.

En los años 1910 y 1920, este encuentro fue articulado a través de formas lingüísticas y conceptuales específicas cuyo efecto sobre el encuentro mismo puede parecer paradójico: crearon al mismo tiempo una proximidad y una distancia, hicieron a la vez posible e imposible la comunicación entre ambas memorias sociales inca y europea anarquista. Al designar las estructuras incas de reciprocidad, de redistribución y de propiedad comunal de la tierra en términos de *comunismo* o de *socialismo* inca, los anarquistas latinoamericanos¹¹ utilizan conceptos producidos en Europa en el siglo XIX para nombrar construcciones sociales, políticas y culturales muy diferentes de las que existían en las culturas andinas. Crean de este modo una forma de proximidad y de comunicación con estas últimas: decir que hay un *comunismo* o un *socialismo* inca equivale a crear algo común entre la memoria social inca y la memoria social anarquista: el socialismo inca y el socialismo de origen europeo comparten el hecho de ser *socialismos*, esto es, modos específicos de organización de la sociedad basados en concepciones éticas y axiológicas particulares y distintas, por ejemplo, de las del liberalismo económico o del capitalismo. El otro no es otro hasta el punto de aparecer no-humano o infra-humano, como en el discurso racista colonialista de un Ginés de Sepúlveda o republicano de un Sarmiento. Lejos del racismo tradicional que produce una forma de diferencia absoluta, los anarquistas afirman que hay aspectos comunes entre ambas memorias culturales. Algo común que puede ser comunicado. Pero, al mismo tiempo, afirmar que hay un *comunismo* inca o un *socialismo* inca significa someter la experiencia inca a un modelo occidental que serviría de matriz a formas derivadas relativamente diversas —entre ellas, la forma inca—, desconociendo esta vez la singularidad de las construcciones no occidentales de lo social, de lo económico y de lo

¹¹ En un texto que provendría del período 1912-1914, Ricardo Flores Magón habría escrito: “...el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos”. Ver: Beas; Ballesteros; Maldonado (2003, p. 45). Los autores no indican las referencias del texto de Flores Magón.

político. En sí mismas, independientemente del significado que diversos autores puedan conferirles, las dos expresiones recelan un significado etnocentrista que puede estorbar la posibilidad de una comunicación verdaderamente intercultural. Al igual que expresiones tales como *sociedad feudal* (J.V. Murra) o *monarquía de tipo asiático* (A. Métraux), la de *socialismo inca* es, según los términos de Nathan Wachtel, demasiado simplificadora, cae en el anacronismo y soslaya la complejidad de lo real: “ante todo hay que evitar proyectar en una civilización tal alejada en el tiempo y el espacio categorías surgidas en nuestras sociedades industriales” (WACHTEL, 1971, p. 103). Partiendo de la crítica expresada por diversos autores, los vocablos “socialismo inca” y “comunismo inca” han perdido validez en los medios académicos en cuanto conceptos capaces de caracterizar la antigua sociedad inca.

6. Significados axiológico y político del relato sobre el “comunismo inca”

En otro nivel, sin embargo, ambas expresiones conservan todo su interés, tanto científico como político. En efecto, al margen de su pertinencia en cuanto categorías científicas, y cualquiera que sea la parte de “idealización” que puedan conllevar, las nociones de *socialismo inca* y de *comunismo inca* son un constructo histórico cuyo significado cultural, social y político convendría examinar. Son objetos de investigación histórica, política y filosófica, que “dan a pensar”. ¿Por qué aparecen en el curso de la década 1910 en Perú y en México en medios anarquistas? ¿Cómo y en qué contexto fueron producidas, y cuál fue su función? En la perspectiva de investigación abierta por estas preguntas podemos indicar aquí brevemente tres puntos, que nos servirán para concluir esta reflexión:

– La idea anarquista del *comunismo inca* (o del *socialismo inca*, ambas expresiones son utilizadas indistintamente en los textos) señala un valor ético y político. Con matices diversos en E. de Arouet Prada¹² y en Manuel

¹² Arouet Prada distingue el “socialismo autoritario” o el “comunismo imperial” inca del anarquismo. Ver: Kapsoli (1984, p. 178-179).

Carreño¹³, la idea tiene inicialmente un significado positivo de orientación práctica. En la década siguiente este significado ético-político de la idea será retomado en 1928 por el pensador marxista José Carlos Mariátegui (1977, p.48), y rechazado por el ideólogo francés de derecha Louis Baudin en su libro *L'empire socialiste des Incas* (1928)¹⁴. La idea del “comunismo inca” pertenece por lo tanto al registro práctico; es utilizada para valorizar o desvalorizar la antigua sociedad inca, o bien para valorizar o desvalorizar el proyecto “comunista” (en el sentido decimonónico del término entre los anarquistas, en su sentido restringido en Mariátegui, en ambos sentidos en Baudin). El significado positivo o negativo de la idea es político y se vincula con los conflictos sociales relacionados con el reconocimiento público de lo necesario para la vida humana. En el nivel más inmediato de la práctica política anarquista, la idea del “comunismo inca” confiere un nuevo sentido a la actividad propagandística y organizativa anarquista en el mundo rural y andino, y legitima el apoyo de los anarquistas a los movimientos agraristas indígenas de la Sierra. Esta reorientación de la práctica anarquista se hará particularmente visible a través de su participación en la creación de la *Sociedad Pro-derecho indígena - Tahuantinsuyo* (1920-1923) y, ante todo, en la fundación de la efímera *Federación Indígena Obrera Regional Peruana* (1923-1924).

En la tradición anarquista latinoamericana, el discurso sobre el “comunismo /socialismo inca” señala un descubrimiento y una cierta ruptura. Los anarquistas peruanos descubren que el principio de una economía basada en formas de producción y redistribución que permiten satisfacer universalmente las necesidades básicas de los humanos ha podido ser concebido e implementado fuera de Europa. Cualquiera que fuese la limitación de sus conocimientos relacionados con la antigua sociedad inca, los anarquistas peruanos pudieron establecer correspondencias entre la idea anarquista tal como era pensada en Europa

¹³ Carreño ve en el anarquismo moderno “la continuación evolutiva del sublime comunismo inca”. Ver: Leibner (1994, p. 15).

¹⁴ Sobre este tema, ver: Terrones (2012)

en aquella época y las prácticas andinas de la propiedad comunal, la ayuda mutua, la reciprocidad y la redistribución. La idea de que pueden existir formas no occidentales de anarquía o, más precisamente, lógicas institucionales y sociales que traducen de una manera específica la idea anarquista europea o algunos de sus aspectos, encontrará años después una referencia importante en la obra de Pierre Clastres (1974), y es desarrollada hoy día por autores como David Graeber (2006). A su manera, los anarquistas latinoamericanos de los años 1910 dicen que puede haber una compatibilidad entre esa producción cultural europea que es el anarquismo “clásico”, y otras producciones culturales relativas a la organización igualitaria y solidaria de la economía. Al descubrir que la anarquía puede referirse a fuentes no exclusivamente europeas, los anarquistas peruanos (algunos de ellos, así como la chilena Arratia) introducen los primeros elementos de ruptura con el etnocentrismo presente en el anarquismo “clásico”. Se trata bien de *elementos*, y no de una teoría o de una política elaborada; por lo demás, la ruptura no es general y hasta hoy se pueden hallar contenidos etnocentristas en su discurso, al igual que en el del marxismo. No obstante, a pesar de tales límites, la carga simbólica y la audacia de su relectura que reinterpreta la historia de la invasión europea, de la colonización y del periodo llamado “republicano”, son innegables. Importantes pensadores posteriores, no necesariamente anarquistas, como Mariátegui, son herederos de esta lectura anarquista. Por otra parte, al extender la crítica anarquista de la dominación a la dominación cultural y al etnocentrismo, contribuyen los anarquistas peruanos a dar una mayor coherencia a la idea anarquista.

Por último, el tema del “comunismo/socialismo inca” en la década 1910 inaugura asimismo un relato de memoria social que no deja de tener incidencia por un lado en la reconstrucción del imaginario nacional del Perú y, por otro, en la reconstrucción del imaginario social y político del anarquismo y de otros pensamientos sociales. El aspecto más característico de esta reconstrucción reside en el hecho que la referencia andina queda

integrada en los relatos de auto identificación “nacional” y de emancipación social y política, contribuyendo por lo mismo a la apertura de una forma inédita de interculturalidad. Lejos de los discursos establecidos que reducen la idea de emancipación a su elaboración moderna y europea, el sector más lúcido de los anarquistas latinoamericanos de aquella época fue sin duda el primero, entre los no indígenas, en entender el potencial de igualdad y de solidaridad de que es portadora la “utopía andina” (FLORES GALINDO, 2008). Pudo así contribuir a reinterpretar la anarquía que, al igual que la utopía de Gustav Landauer (1974, p. 22), es el “recuerdo de todas las utopías anteriores conocidas”.

Bibliografía citada

ÁGUILA, Encino del. “La Raza Indígena y el Centenario”, **La Protesta**, n. 97, 1921.

ALBRECHT, Christian. Qu'est-ce qu'un communiste ? (1844). In BRAVO, GIAN MARIO. **Les socialistes avant Marx**. Tomo III. París: Éditions François Maspéro, colección “Petite Collection Maspéro”, 1970, p. 166-168.

ARMOGATHE, Daniel. “L'exemple de Louise Michel”. **Le Monde** (París), 8 febrero 1985.

AROUET PRADA, E., “Raza indígena”, **La Protesta**, n. 39, 21 noviembre 1914.

ARRATIA, Angelina. **El comunismo en América**. Santiago: Editorial Lux, 1920.

BEAS, Juan Carlos; BALLESTEROS, Manuel; MALDONADO, Benjamín. **Magonismo y movimiento indígena en México**. México: s. ed. (talleres Offset Universal S.A.), 2003. (primera edición: 1997).

BENETON, Philippe. **Histoire de mots : culture et civilisation**. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1975.

CARRIÓN, B.S. , “El comunismo en el Perú”, **La Protesta**, n. 12, enero de 1912.

CLASTRES, Pierre. **La société contre l'État**. París: Éditions de Minuit. 1974.

D'EAUBONNE, Françoise, **Louise Michel la Canaque 1873-1880** (relato), París, Nouvelle société des éditions Encre, 1985.

DEMELAS, Marie-Danielle. **L'invention politique. Bolivie, Équateur, Pérou au XIXe siècle**. París: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992.

DEUSTUA, José; RENIQUE, José Luis. **Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931**. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1984, p. 75-91.

DUCHET, Michèle. **Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot**. París: Éditions François Maspéro, 1971.

FAVRE, Henri. **Les Incas**. París: Presses Universitaires de France, 1990.

FLORES GALINDO, Alberto. Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes. In: **Obras Completas**. III (I). Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2008. (1a. edición: 1986).

GOMEZ-MULLER, Alfredo (Ed.). **Constructions de l'imaginaire national en Amérique latine**. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 2012.

GRAEBER, David. **Pour une anthropologie anarchiste**. Montréal: Lux Éditeur, 2006.

GUERRA, Xavier. De l'Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine 1910-1915. In: **Mélanges de la Casa de Velázquez**. t. IX. París: Boccard, p. 653-687, 1973.

HERNANDEZ PADILLA, Salvador. **El magonismo: Historia de una pasión libertaria, 1900-1922**. México: Ediciones Era, 1984.

KAPSOLI, Wilfredo. **Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina**. Lima: Tarea, 1984.

LANDAUER, Gustav. **La Révolution**. París: Éditions Champ Libre, 1974.

LEIBNER, Gerardo. *La Protesta* y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915. In: **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**. vol. 5, n. 1 enero/junio, 1994. Disponible en: www.tau.ac.il/eial/V_1/leibner.htm. Accedido en: 16 enero 2010.

LEVANO, Caracciolo. "Redención indígena", **La Protesta**, n. 13, febrero 1912.

MARIATEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Amauta, 1977.

MARX, Karl. Letter to Vera Zasoulich. In: **Marx-Engels Collected Works 24** (May 1874-May 1883). Londres: Lawrence & Wishart, p. 370-371, 1989.

SALA-MOLINS, Louis. **Les misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage**. Paris: Homnisphères, 2008

TAMAYO HERRERA, José. **Historia social e indigenismo en el Altiplano**. Lima: Ediciones Treinta y Tres, 1982. p. 202-217

TASSARA, Glicerio, **La Protesta**, n. 11, diciembre 1911.

TERRONES, Félix. Les Incas du Pérou de Louis Baudin, sus influencias y repercusiones en el Debate nacional peruano. In: GOMEZ MULLER, ALFREDO (ed). **Constructions de l'imaginaire national en Amérique Latine**. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, pp. 135-151.

WACHTEL, Nathan. **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570**. París: Gallimard, colección "Folio histoire", 1971.