



Varia Historia

ISSN: 0104-8775

ISSN: 1982-4343

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

MARGARUCCI, Ivanna

“En el corazón del paria de los feudos y de los talleres”: Izquierdas,
anarquismo y movimiento indígena en los Andes bolivianos, 1904-1932

Varia Historia, vol. 39, núm. 80, e23216, 2023, Mayo-Agosto

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-87752023000200016>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384475989015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

“En el corazón del paria de los feudos y de los talleres”

Izquierdas, anarquismo y movimiento indígena
en los Andes bolivianos, 1904-1932

“In the Heart of the Outcast of the Fiefdoms and Workshops”

Left-Wing Currents, Anarchism, and Indigenous Movement
in the Bolivian Andes, 1904-1932

IVANNA MARGARUCCI*

RESUMEN A fines de la década de 1920, el movimiento anarquista de La Paz cumplió un papel determinante en la apertura y consolidación de los canales de comunicación con el movimiento indígena en los Andes bolivianos. Con todo, éste no fue el único actor político involucrado en un proceso del que, a comienzos de siglo XX, intervinieron otras izquierdas definidas de forma amplia. Así, el objetivo de este artículo es caracterizar los diálogos que se establecieron entre anarquismo y movimiento indígena en el plano ideológico y de las luchas “etnoclasistas”, a partir de un abordaje que discute con y complejiza la historiografía nacionalista y libertaria. En base al análisis de un corpus compuesto de prensa comercial y anarquista, folletería, correspondencia, entrevistas y documentación administrativa, sostenemos que los intercambios

* <https://orcid.org/0000-0003-2138-6793>
Universidad de Tarapacá, Instituto de Alta Investigación
Avenida Luis Emilio Recabarren, 2477, 1100000, Iquique, Chile
ivannamargarucci@gmail.com



ciudad-campo forman parte de una larga y rica historia desarrollada en distintas localidades de Bolivia, desde ese temprano momento hasta el paréntesis introducido por la guerra del Chaco en 1932. Asimismo, sugerimos que esta historia en esencia conectada se proyecta de la etapa anterior a la Revolución de 1952, el “pre-52”, a la etapa posterior a ella, el “pos-52”.

PALABRAS CLAVE Izquierdas, anarquismo, movimiento indígena

ABSTRACT In the late 1920s, the anarchist movement in La Paz played a decisive role in opening and consolidating channels of communication with the indigenous movement in the Bolivian Andes. However, anarchists were not the sole political actors involved in this process. Since the beginning of the 20th century, other left-wing currents – broadly defined – also intervened. This article aims to delineate the dialogues established between anarchism and the indigenous movement, both at the ideological level and amid “ethno-classist” struggles. It engages in a debate with and complicates both nationalist and libertarian historiography. Based on the analysis of a corpus composed of commercial and anarchist press, leaflets, correspondence, interviews, and administrative documentation, we argue that the city-countryside exchanges are part of a long and rich history developed in different localities of Bolivia, from that early moment until the hiatus introduced by the outbreak of the Chaco War in 1932. Furthermore, we suggest that this essentially connected history projects itself from the years that preceded the 1952 Revolution, referred to as the “pre-52”, into the following period, known as the “post-52”.

KEYWORDS Left-wing currents, anarchism, indigenous movement

INTRODUCCIÓN

En el intento de comprender retrospectivamente “las contradicciones culturales y políticas” que introdujeron las reformas aplicadas por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en Bolivia después

de la Revolución del 9 de abril de 1952 – la “disyunción identitaria” que supuso la conversión forzada de los indígenas en mestizos y su posterior borramiento de la memoria –, Silvia Rivera Cusicanqui (2015, p. 93-100) destaca la conformación, “hacia fines de la década de 1920”, de

un amplio frente anticolonial de caciques-apoderados indígenas, gremios de trabajadores urbanos de filiación anarquista (...) y una vasta gama de sectores medios (...).

Sin duda, el activismo político de la preguerra y la experiencia misma de la guerra del Chaco abrieron inusitados canales de comunicación y debate interétnico, lo que se tradujo en un flujo creciente de intercambios lingüísticos, simbólicos y performativos entre el campo y la ciudad (CUSICANQUI, 2015, p. 100).

A favor y en contra, mucho se ha escrito sobre los vínculos entre el MNR y el movimiento indígena desde la perspectiva de las transformaciones instituidas por el primero (REINAGA, 1969; URQUIDI, 1969). Menos extensiva es la bibliografía interesada en los diálogos establecidos entre ciudad y campo en el “pre-52” (PRADA, 2004) a instancias de proyectos político-ideológicos alternativos al nacionalismo. Mientras que, en el último tiempo, un trabajo colectivo abordó “las visiones del indio” ensayadas por las izquierdas bolivianas entre los años 20’ y 70’ (RODRÍGUEZ GARCÍA et al., 2017), en el caso del anarquismo paceño, si bien contamos con algunas investigaciones que aportaron valiosas informaciones y reflexiones (LEHM; RIVERA CUSICANQUI, 1988; RODRÍGUEZ GARCÍA, 2010; MALDONADO ROCHA, 2017), no existe ninguna producción que trate el problema de forma específica para esa década de 1920 de, paradójicamente, auge anarquista frente a un todavía débil marxismo – lo que contrasta con otros países de la región andina, por ejemplo, Perú (KAPSOLI, 1984; MELGAR BAO, 1988b; VILCHIS CEDILLO, 2017). Las ausencias son mayores conforme nos acercamos a la etapa formativa de dichas izquierdas entre 1900 y 1920. Estas vacancias se traducen como falta de discusión en

la historiografía boliviana sobre la relación existente entre esa etapa formativa, los dos “ciclos rebeldes” indígenas de los años 10’-20’ y 40’ y la Reforma Agraria de 1953, lo que ha colaborado en “la tarea de reinención de la historia en el marco de la propuesta civilizatoria del Estado del 52” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 97).

Partimos de la concepción que, para abordar una compleja cuestión que se relaciona con la difusión y recepción de las izquierdas (TARCUS, 2013) en una “formación social abigarrada”, según conceptualiza René Zavaleta Mercado (2008) la diversidad de modos de producción, tiempos históricos y formas de propiedad capitalistas y agrarios que coexistieron en aquel tiempo en Bolivia desarticulados en una totalidad fragmentada, es preciso pensar en la clave interpretativa apuntada por Rivera Cusicanqui. Esto es, en los diálogos o vínculos – “la ‘comunicatividad’ de las luchas obreras”, puesto en términos de José Aricó (1999, p. 38) – que articularon diversos proyectos político-ideológicos occidentales, modernos e ilustrados y los sujetos sociales también “abigarrados” que son el emergente de dicha formación social. Hombres y mujeres de origen mestizo e indígena, cuya identidad de clase, género y etnia se configuró por las relaciones de dominación impuestas por un capitalismo no plenamente capitalista y la persistencia del hecho colonial, redefinido con el paso de la colonia española a la república criolla como “colonialismo interno” (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969; RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Retomando algunas líneas que surgen de un avance de esta investigación (MARGARUCCI; MALDONADO ROCHA, 2018), en el presente artículo nos proponemos caracterizar los diálogos que se establecieron entre anarquismo y movimiento indígena en el plano ideológico y de las luchas “etnoclasistas” (MELGAR BAO, 1988a, p. 18) a partir de un abordaje que discute con y complejiza la historiografía nacionalista, pero también la libertaria.

La hipótesis de trabajo que guía este ejercicio, elaborado en base a un corpus documental construido en Bolivia y el extranjero (prensa comercial y anarquista, folletería, correspondencia, entrevistas y documentación administrativa), sostiene que “el activismo político de la

preguerra” responsable de la apertura y consolidación de esos canales de comunicación tiene una dimensión ideológica, temporal y geográfica más vasta que la hasta ahora considerada. El “movimiento sindical anarquista de la Federación Obrera Local” (FOL) de La Paz (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 101) cumplió, a fines de la década de 1920, un papel determinante en este proceso, pero no fue el único actor político involucrado en él. Desde comienzos de siglo XX hasta el paréntesis introducido por la guerra del Chaco con Paraguay en 1932, desde Tupiza a Cochabamba, desde Sucre a La Paz y Oruro, los intercambios ciudad-campo forman parte de una larga y rica historia que se proyecta desde el “pre” al “pos-52”.

A fin de desentrañar el modo concreto en que se gestó *La revolución antes de la revolución* (GOTKOWITZ, 2011), en los próximos apartados concentraremos nuestra atención en los inicios de esta historia en la que intervienen desde socialistas hasta anarco-individualistas, la cual prosigue su desarrollo durante los años 20’ a través de los primeros contactos entre libertarios e indígenas; los congresos obreros y la rebelión de Chayanta de 1927; los “sujetos bisagra”, que, a partir de su identidad liminar, fungieron de nexo entre la ciudad y el campo, tramando en el departamento de La Paz una cartografía rural de vínculos anarquistas; y, por último, 1929 como punto de inflexión donde es posible advertir las tensiones y la potencia del discurso y praxis anarquista sobre la cuestión indígena.

LOS INICIOS DE UNA LARGA HISTORIA

Hablamos de un primer “ciclo rebelde” producido en los Andes bolivianos durante las décadas de 1910 y 1920. En este período, una nueva generación de caciques (nombre con el que se traduce el cargo de *mallku* o *kuraka* – jefe en aymara y quechua –, apoderados por las comunidades indígenas para actuar en representación suya ante el Estado) creó una red de alcance nacional desde la cual exigían tres demandas interrelacionadas: educación e igualdad ciudadana como medio para recuperar las tierras confiscadas por la Ley de Exvinculación de 1874, que les

reconocía a los indígenas “el derecho propietario sólo en tanto puedan ejercerlo vendiendo sus tierras” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 98), es decir, aboliendo de facto la comunidad.

Firme hasta las primeras décadas del siglo XX, la aplicación de la ley trajo como consecuencia la división del campesinado indígena en dos categorías principales, ambas víctimas de la explotación y voracidad fiscal de los hacendados y el Estado: los colonos – campesinos sin tierra ni recursos obligados a ofrecer su fuerza de trabajo servil a cambio de pequeñas parcelas de subsistencia dentro de los lindes de la hacienda – y los comunarios – indígenas que lograron conservar la propiedad comunal, aunque siempre en pugna con el poder hacendal y estatal.

Si la concentración y desposesión territorial asumió una apariencia legal, en esta arena se librará la lucha de los caciques-apoderados, quienes, al buscar documentos que eximían a las comunidades de la ley o peticionar ante las autoridades, se “apropiaron” de la legislación colonial y republicana (GOTKOWITZ, 2011, p. 27). Aquí estaba planteada como necesidad la apertura de los canales de debate interétnico aludidos por Rivera Cusicanqui, puesto que, para dar esa lucha, los caciques dependieron de los saberes “modernos” de abogados y escribanos, algunos de los cuales eran indígenas, pero otros, blancos. En el mismo sentido, en ese peregrinar por el mundo urbano también recibieron distintas clases de apoyo de parte de políticos, intelectuales y miembros de organizaciones sindicales.

Pese a los estudios que existen sobre la época y estos temas, aún no se destacó lo suficiente un importante asunto: sin verbalizarla como tal, las izquierdas mostraron desde comienzos de siglo XX un mismo interés por la cuestión indígena. Se trata de una definición amplia, puesto que, en su etapa formativa que se extiende hasta 1923, dentro los espacios gremiales, político-culturales y editoriales convivieron una diversidad de identidades ideológicas – liberales radicales, socialistas, anarquistas y comunistas – cuya identificación en estos términos resulta tan lábil como los límites entre ellas, “borrosos, imprecisos y difusos” (MARGARUCCI, 2023a).

El primer registro que, a este respecto, disponemos corresponde a la Sociedad Agustín Aspiazu de La Paz formada en 1899 por jóvenes de los Colegios Ayacucho y San Calixto, responsable de conmemorar por primera vez el 1° de Mayo en Bolivia en 1903. Al año siguiente, su dirigente Constantino Aliaga intentó, más, detenido por la censura policial, no consiguió lanzar “una proclama en castellano, aymara y quechua, explicando los alcances de la Fiesta del Trabajo”.¹ Uno de sus miembros, el descendiente de curaca aymara y abogado Manuel Rigo-berto Paredes (1906, p. 230, subrayado en el original), propondrá en 1906 “*nacionalizar y socializar el suelo*, esto es, volver al régimen incaico” frente a la “injusta constitución agraria”.

La Unión Obrera 1° de Mayo de Tupiza, departamento de Potosí, se expresó en simultáneo sobre la misma cuestión, ya no como tentativa de acercamiento y difusión ideológica, sino como discusión contra quienes creían “que en Bolivia no puede existir el Socialismo (...) dado el motivo de no existir fábricas, grandes talleres, etc.”.² En el vocero de la agrupación *La Aurora Social* (1906-1907), su presidente Mateo Skarnic prefiguraba así un sujeto social más diverso que los intelectuales y artesanos que la componían:

Si en alguna parte debe oírse la voz de protesta, contra la inícuca explotación del hombre (...), debe ser precisamente en los minerales; si alguien tiene derecho a sacudir el yugo de la esclavitud, es sin duda el indígena; si hay alguno que debe revelarse contra la injusticia, es el pongo.³

El acercamiento al pasado de los “hijos del Sol” a partir de la reivindicación del Tahuantinsuyo, sinónimo de “civilización americana”, y la condena de la imposición a “los hijos del Inca [de] la vida trágica del coloniaje”; la denuncia de su situación presente y la convicción que “las

1 J. C. G. Homenaje a los Trabajadores de Bolivia. *El Diario*, La Paz, 1 mayo 1941.

2 MATSKA. Movimiento obrero. *La Aurora Social*, Tupiza, 1 mayo 1906.

3 MATSKA. Movimiento obrero. *La Aurora Social*, Tupiza, 1 mayo 1906.

persecuciones no han de ahogar el ideal (...) [de] regeneración social de una raza fuerte”,⁴ dejaron de ser menciones aisladas y aparecieron como parte de una agenda más elaborada en conferencias y las *Páginas Obreras* publicadas en la prensa comercial bajo el auspicio de quienes, en 1915, integrarían el Centro Obrero de Estudios Sociales (COES) de La Paz. Influenciado por la rebelión indígena de Pacajes que estalló en el altiplano en 1914 – lo cual muestra porqué se lo llama “ciclo rebelde”, en el que la violencia se conjugaba con la lucha legal de los caciques-apoderados (RIVERA CUSICANQUI, 1986) –, el sastre-abogado Ricardo Perales acordaba con Skarnic sobre la aplicabilidad local del “grandioso concepto de Carlos Marx”: “En todos los instantes de su vida, el indio ha exteriorizado ese instinto reflejo de la defensa para proteger sus últimos baluartes. He ahí una prueba de la lucha de clases”.⁵

Perales coincidía también en la definición de civilización de un contemporáneo suyo, el estudiante de derecho socialista aunque con simpatías anarquistas Gustavo Adolfo Navarro, definición basada en la moral de un imperio que manifestaba desde “su autonomía” a “su credo religioso”.⁶ Exiliado en Chile y Argentina, Navarro dio una conferencia en 1917 en Santiago del Estero en la que, partiendo de ese concepto, esbozó una teoría relativa a “El comunismo entre los Incas” que será profundizada cuando se convierta en el más célebre Tristán Marof en *La Justicia del Inca* de 1926: “Estaba tan desarrollada la idea comunal entre los quechuas, hasta el grado de alcanzar casi la perfección sindicalista exigida por todos los que sufren hoy día, por los que golpean con sus puños miserables las puertas del capital” (NAVARRO, 1919, p. 191).

En abril de 1921, Cesáreo Capriles volvió sobre la denuncia realizada por los camaradas paceños en la revista *Arte y Trabajo* (1921-1935) que dirigía en Cochabamba. En una de sus editoriales, este anarco-individualista se preguntaba por las razones de otra reciente rebelión y masacre

4 10 de Abril de 1914. *El Diario*, La Paz, 18 abr. 1914; Una importante comisión. *El Diario*, La Paz, 25 abr. 1914; PERALES, Ricardo. La cuestión social en Bolivia. *El Diario*, La Paz, 1 ago. 1914.

5 PERALES, Ricardo. La cuestión social en Bolivia. *El Diario*, La Paz, 25 jul.; 1 ago. 1914.

6 PERALES, Ricardo. La cuestión social en Bolivia. *El Diario*, La Paz, 1 ago. 1914.

– la de Jesús de Machaca –, respuesta que, al igual que a Paredes y Marof, lo remite a la propiedad de la tierra:

El indio, primitivo ocupante de este suelo, fué torpemente desposeído por los conquistadores españoles (...). Esta situación se le agravó con el advenimiento de la República (...), ya que día a día se le constriñe más y se le despoja de lo poco que le dejaron los conquistadores.⁷

En su opinión, todos, absolutamente todos, lo explotaban: el gobierno, la justicia, el militar, el abogado, el “gringo”, el “patrón de fincas”, el cura... “Tiene, pues, el indio en Bolivia, sobradas razones para sublevarse, y pensar en recobrar sus derechos perdidos de hombre”. Pero Capriles, además de justificar lo injustificable para la élite atemorizada, propone a través de un nuevo interrogante un argumento que, como otros, reaparecerá los años siguientes: ¿Quién es indio? O, mejor dicho, “¿quién no es indio?”. “Desde el presidente, hasta los ciudadanos en quienes algo blanquea la epidermis, por uso de cosméticos, todos somos indios (...) rascad las epidermis (sic), y bien pronto veréis salir a flor de piel todas las roñas que hacen despreciable al indio”.⁸

Con esta editorial, Capriles sirve de nexo entre esas izquierdas definidas de forma amplia que lo antecedieron y el movimiento anarquista que comenzará a organizarse en La Paz a partir de 1923 con la aparición de las primeras agrupaciones de propaganda y sindicatos libertarios. Sin distinguirse de sus predecesores, este movimiento se interesará por la cuestión indígena, aunque el interés deja de ser preocupación por la causa, para traducirse en un involucramiento directo con ella. Antes que puentes intelectuales, el anarquismo tendió así puentes físicos desde la ciudad con el campo. Como advirtieron varios autores (LEHM; RIVERA CUSICANQUI, 1988; GOTKOWITZ, 2011; RIVERA CUSICANQUI, 2015; MARGARUCCI, 2023b), durante la década de

7 BARBO, Ruy. Peligro latente: El indio. *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 3 abr. 1921.

8 BARBO, Ruy. Peligro latente: El indio. *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 3 abr. 1921.

1920, a través de estos puentes, artesanos, obreros e indígenas comenzaron a desarrollar una “consciencia” más o menos “unitaria” (ARICÓ, 1999, p. 38) que los unió en las luchas “etnoclasistas” libradas en común contra el colonialismo interno, en particular, contra el *ethos* excluyente del Estado oligárquico, que apartaba a unos y a otros de la nación y la ciudadanía boliviana.

Al parecer, los primeros contactos entre anarquistas e indígenas se remontan a 1924. Según Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui (1988, p. 40-41), los sastres Desiderio Osuna y Luciano Vértiz Blanco, el primero de ellos, viejo militante del COES, del Centro Obrero Libertario (COL), creado en 1922, y, ahora, del Grupo de Propaganda Libertaria La Antorcha (1923) que surgieron en La Paz como un desprendimiento del primero, habrían brindado apoyo y asesoramiento legal a los comunarios de Chililaya, departamento de La Paz, enfrentados desde antaño a la familia de los hacendados Gutiérrez por la apropiación ilícita de sus tierras.⁹ La mención en los periódicos libertarios *La Antorcha* y *La Continental Obrera* de Buenos Aires de una masacre local en 1926,¹⁰ y la organización en abril de 1927 de la Federación Agraria de Comunarios de Chililaya bajo la presidencia “del labrador Manuel Quispe” adherida a la Federación Obrera del Trabajo de La Paz (FOT),¹¹ posiblemente estén relacionadas con esta actividad pionera.

1924 es, en efecto, un año clave. En noviembre, el movimiento de caciques-apoderados convocó en La Paz una audiencia de unificación. Según consta en un acta participaron de ella,

9 Solicitada: Asunto Chililaya. *El Tiempo*, La Paz, 17 mar. 1917.

10 [GONZÁLEZ PACHECO, Rodolfo]. El cartel de hoy. Bolivia. *La Antorcha*, Buenos Aires, 10 jul. 1929; RANGEL, E.. Como se civiliza en Bolivia. *La Continental Obrera*, Buenos Aires, dic. 1929.

11 Federación Agraria de Comunarios de Chililaya. *El País*, La Paz, 24 abr. 1927. Esta federación sesionaba los viernes en el local de Sajama 1, el mismo día en que lo hacía otro grupo de propaganda anarquista, el Centro Cultural Obrero Despertar, del que era miembro Osuna. Sección Oficial de la F.O. del T. *Bandera Roja*, La Paz, 27 jun. 1927.

diferentes gremios de indígenas (...) Albañiles, Bordadores, Sastres, Herreros, Cerrajeros, Pintores, Cargadores, Mata-rifes, quienes por su origen se hallan ligados con la clase indígena, que por lo tanto están en el deber de convivir con nosotros en completa armonía y prestarnos la ayuda necesaria en nuestras gestiones (TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA, 1984, p. 33-34).

Amén de la “ayuda mutua”, los vínculos tenían una razón de ser cultural y lingüística: la fuerte composición étnica de los sindicatos a los que pertenecían los trabajadores urbanos. De ahí la categoría de “gremios bisagra” empleada por Rivera Cusicanqui (2015, p. 17; p. 101), a cuyo listado incorpora los solaperos, los albañiles y las lecheras, todos ellos relacionados desde los años centrales de los 20’ con el anarquismo paceño. A los anteriores, no obstante, se les suman otros motivos importantes que explican la profundización de los diálogos a lo largo de esa década.

LOS CONGRESOS OBREROS Y LA REBELIÓN DE CHAYANTA DE 1927

En 1922, el “educador, organizador, sastre y propagandista” (HYLTON, 2010, p. 163) anarquista Rómulo Chumacero Sandoval fundó junto a otros personajes de Sucre la Escuela Francisco Ferrer y Guardia, bautizada de ese modo en honor al pedagogo libertario catalán ejecutado en 1909. Poco explorada por la historiografía, esta agrupación parece haber funcionado como una escuela si no racionalista, al menos inspirada por el objetivo “de fomentar la cultura obrera y de la clase indígena” (LEHM; RIVERA CUSICANQUI, 1988, p. 35). Además de editar *Tierra y Libertad* (1926), el grupo organizaba conferencias, veladas culturales y funciones teatrales en la casa de Chumacero, visitada por intelectuales, artesanos y caciques, donde también funcionaba la dirección y redacción del periódico.

Entre 1925 y 1927, el sastre ofició de presidente de los congresos obreros celebrados en La Paz y Oruro. De menor a mayor, la cuestión indígena ganó terreno en las deliberaciones de los trabajadores urbanos, probablemente orientadas por Chumacero, pero también por una presencia física que no podía pasar inadvertida.

El aprista exiliado en Buenos Aires Manuel Seoane, invitado al Segundo Congreso Obrero de La Paz, destaca varias veces en un texto entre el diario de viaje y el ensayo, la composición de su asistencia. Distingue de “los cholos”, los mestizos, a “los indios” ubicados en “la barra”, “hoscas las caras, calados los sombreros, escuchando con silencio de amenaza”. Agrega que, de las 12 resoluciones discutidas y adoptadas, una los interpelaba directamente: la “Alfabetización del indio, por medio de las agrupaciones gremiales y con recursos propios, fomentando su instrucción y educación”. La discusión de los estatutos de la Confederación Nacional del Trabajo también los incluía. “Los oradores apoyaron el proyecto, escarneciendo a los victimarios del indio minero o agrícola” (SEOANE, 1926, p. 139-141).

La intervención del sastre, en tránsito del anarquismo al socialismo, y los grupos que lideraba fue más decisiva en el Tercer Congreso Obrero de Oruro.¹² “Las discusiones fundamentales nuevamente se centraron en la cuestión organizativa”. Pero, a diferencia del anterior, “Siguieron

12 En enero de 1927 Tristán Marof y otros intelectuales crearon el Partido Socialista de Sucre. A él, se integraron Chumacero y el cacique Manuel Michel (HYLTON, 2010, p. 161-162). La Escuela Ferrer y Guardia y la Federación Obrera del Trabajo de Sucre constituyeron sus principales bases de apoyo. *Tierra y Libertad*, que había dejado de salir el año anterior, fue reemplazada por *El Socialista* de Sucre (1927), vocero partidario que le dedicará un espacio considerable en sus páginas a la cuestión indígena. En ese momento, el secretario Chumacero realizaba una novedosa interpretación del programa del partido. En una carta dirigida al mecánico anarquista Luis Cusicanqui Durán, le confesaba que “este es antiparlamentario i apolítico. Si hemos dadole el nombre de un partido, no es con el interes de hacer surgir candidaturas, es únicamente con la de despistar ala (sic) burguesía, porque él tiene principios enteramente libertarios”. ARCHIVO LUIS CUSICANQUI-TAMBO COLECTIVO CH’IXI (ALC), La Paz. *Carta de Rómulo Chumacero a Luis Cusicanqui*, Sucre, 18 feb. 1927. Meses después, no obstante, presentó una lista con varios candidatos socialistas. Efímero como otros núcleos marxistas contemporáneos, no logrará sobrevivir la represión de la rebelión de Chayanta en agosto.

en importancia los debates alrededor del problema indigenal” (LORA, 1970, p. 24), instalado por el gobierno de Hernando Siles en 1926, con la “Cruzada Nacional Pro-Indio” que, aunque apoyada por la Iglesia y los hacendados, fracasará a consecuencia de la oposición estudiantil.

La discusión del 14 de abril de 1927, conducida en castellano,¹³ no registra la participación de Manuel Michel, Cacique General de Sucre y Potosí, y de Agustín Saavedra, su Comisionado de Instrucción, integrantes de la red de caciques del Sur dentro de la que activaba la Escuela Ferrer, presentes, a pedido de Chumacero, en el congreso (HYLTON, 2010, p. 163-164). Antes de ella dijeron, sin embargo, unas palabras. “Compañeros: Cunanmantaka uclla casun’ (Compañeros: Desde hoy somos uno). (...) Hablando en su dialecto quechua (...) ‘No queremos ser más esclavos (...) Deseamos civilizarnos y ser libres. Queremos tener escuelas’” agregó el otro. También “refirieron persecuciones de que son objeto, sin encontrar justicia en nadie. Sus relatos despertaron emoción en la sala. Se escucharon manifestaciones contra los explotadores de la raza indígena”. Según la prensa, a continuación, “Una comisión especial fué constituida para escuchar las quejas de los indios y formular un proyecto concreto de amparo y regeneración de la raza indígena”.¹⁴

El profesor Víctor Vargas Vilaseca, viejo camarada de Chumacero y delegado de la Escuela Ferrer, formó parte, junto a “Gamarra”, de la Comisión de Cuestiones Indígenas y Agrarias.¹⁵ El documento presentado por la comisión y debatido por los congresales socialistas y anarquistas como Osuna, constaba de ocho puntos, entre los que hallamos demandas que iban más allá de la “instrucción del indio e implantación de escuelas rurales”. Inspirado por la convicción que “Para acabar con la desconfianza de los campesinos hacia los trabajadores de la ciudad

13 ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA (ABNB), Sucre. *Actas sesión ordinaria*, 14 abr. 1927. Fondo Guillermo Lora, Caja 24, Legajo 24.6.

14 Está en plena labor el Tercer Congreso Obrero. *La Patria*, Oruro, 15 abr. 1927.

15 Casi con seguridad se trate de Guillermo Gamarra, viejo miembro del COES y, en ese entonces, titular de la anarquista Unión Sindical de Trabajadores en Madera de La Paz, que en el segundo congreso había integrado la Comisión de Alfabetización del Indio (LORA, 1970, p. 16).

es menester suprimir todo privilegio de cualquier grupo y reconocerles todos sus derechos”, estipulaba el cumplimiento del artículo 3 de la Constitución Política del Estado (“La esclavitud no existe en Bolivia”), la supresión de impuestos y fiestas religiosas y el trabajo libre de los indígenas, para lo cual, el Estado debía proceder a la “expropiación de las tierras en favor de familias y comunidades rurales”.¹⁶ La impronta libertaria del documento aparece en el séptimo punto, “erróneo en su mayor parte” según se lamenta el militante e historiador trotskista Guillermo Lora (1970, p. 25), cuyo articulado decía:

La liberación del indio, será obra de él mismo; así como la redención de los obreros será obra de ellos mismos; por tanto, todas las organizaciones obreras, deben tender a la formación de federaciones y sindicatos entre los indios, que será el único medio por el q. el indio deje de ser el paria de hoy.¹⁷

Una investigación de Forrest Hylton (2010, p. 169) revela que Manuel Michel

salió del Congreso con dos documentos (...). El primero (...) [lo] autorizaba (...) a propagar las resoluciones del congreso en el campo; por ejemplo “la distribución de tierras al pueblo Indio” (...). El certificado instruía a Michel a “liderar a los trabajadores [rurales] en la lucha por sus derechos” (...). El segundo documento, escrito a petición de Michel, era una circular (...) en la que se establecía que si los terratenientes y oficiales no detenían su depredación los Indios se rebelarían.

16 ABNB, Sucre. *Resolución Comisión de cuestiones Indígenas y Agrarias, Oruro*, abr. 1927. Fondo Guillermo Lora, Caja 24, Legajo 24.6.

17 ABNB, Sucre. *Resolución Comisión de cuestiones Indígenas y Agrarias, Oruro*, abr. 1927. Fondo Guillermo Lora, Caja 24, Legajo 24.6.

A juzgar por los sucesos posteriores, los caciques parecen haber seguido dichas recomendaciones y amenazas que recuerdan la justificación que en 1921 Capriles hacía de Jesús de Machaca. Entre finales de julio y principios de agosto de 1927, la provincia de Chayanta, departamento de Potosí, fue el epicentro de una nueva rebelión indígena que se extendió a los departamentos de Chuquisaca, Oruro y La Paz. Protagonizada por miles de comunarios y colonos en contra de la expansión territorial de las haciendas y los abusivos servicios personales producidos en un contexto de lento avance regional de la Ley de Exvinculación (HYLTON, 2010), en pocas semanas, los sublevados ocuparon propiedades, persiguieron y ajusticiaron a los hacendados y sus familias y destruyeron sus bienes.

Las crónicas periodísticas locales y extranjeras provocaron los “miedos atávicos – siempre latentes – de una guerra de razas” (STEFANONI, 2015, p. 88). “Una sublevación de autóctonos está asolando la provincia de Chayanta. Agentes revolucionarios habrían encendido la hoguera (...) [en] los Departamentos de Chuquisaca y Potosí. Feroces aleccionados quemaron propiedades, asesinaron, violaron y devoraron a un veterano del Pacífico”, incluirá el 3 de agosto de 1927 como epígrafe de su nota de tapa el diario oficialista *El País* de La Paz.¹⁸ La alarmante noticia llegó hasta Estados Unidos, con intereses económicos en la región. El *New York Times* publicó informaciones durante una semana acerca de lo que estaba aconteciendo en la lejana Bolivia. El 13 de agosto advertía sobre la rebelión de un ejército de “indios incas”: “Armados con garrotes y hondas, 80.000 descendientes de los antiguos indios incas están en pie de guerra (...) esforzándose por destruir todo vestigio de la civilización del hombre blanco. (...) La rebelión se declara de naturaleza comunista”.¹⁹

18 La agitación comunista entre los indígenas. *El País*, La Paz, 3 ago. 1927.

19 Trad. libre de la autora: “Armed with clubs and slingshots, 80,000 descendants of the ancient Inca Indians are on the warpath (...) endeavoring to destroy every vestige of the white man’s civilization. (...) The rebellion is declared to be of a Communistic nature”. 80,000 Inca Indians Revolt in Bolivia. *New York Times*, Nueva York, 13 ago. 1927.

Para tranquilidad de muchos, “El gobierno boliviano apresuradamente está enviando tropas desde varios puntos de concentración”. El mismo medio aclaraba que

Los rebeldes, a pesar de su preponderancia numérica, no son rivales para los soldados, quienes están espléndidamente entrenados y equipados con el más moderno material de guerra. Consecuentemente se espera que el movimiento sea erradicado, aunque quizás no antes que se hayan sacrificado muchas vidas.²⁰

“No es posible de otra manera proteger (sic) la vida y las haciendas de los propietarios”, justificó el asesinato y la detención de indígenas el Ministro de Gobierno y Justicia Manuel Diez Canseco.²¹ La estrecha relación entre el Partido Socialista de Sucre, la Escuela Ferrer y los líderes indígenas motivó asimismo la reclusión de Chumacero y el hermano de Marof, acusado de “capitanear la sublevación indígena”.²²

Sin confirmar las versiones más descomedidas, por ejemplo, la del Ministro, para quien el “movimiento de indígenas” era “el resultado de una activa propaganda comunista hecha por agentes políticos durante mucho tiempo”,²³ la presencia en el campo sublevado de publicaciones de las izquierdas – “un boletín comunista publicado y enviado de

20 Trad. libre de la autora: “The Bolivian Government is hurriedly dispatching troops from various concentration points (...). The rebels, despite their preponderant numbers, are no match for the soldiers, who are splendidly trained and equipped with the most modern war material. Consequently it is expected that the movement will be stamped out, although perhaps not before many lives have been sacrificed”. 80,000 Inca Indians Revolt in Bolivia. *New York Times*, Nueva York, 13 ago. 1927.

21 50.000 indios se han sublevado en diversas partes de la república. *El Diario*, La Paz, 12 ago. 1927.

22 Hordas de indígenas sublevados cometen depredaciones en el cantón Guadalupe. *El País*, La Paz, 12 ago. 1927.

23 50.000 indios se han sublevado en diversas partes de la república. *El Diario*, La Paz, 12 ago. 1927.

Potosí”²⁴ – tal vez, el *Boletín del Mitayo*, “órgano del Partido Socialista y del proletariado de Potosí” (HYLTON, 2010, p. 175) – y *Bandera Roja* de La Paz (STEFANONI, 2015, p. 94) que, en su editorial del 23 de mayo, se había referido a las resoluciones del congreso sobre “El problema del indio”²⁵ – corroboran la existencia un diálogo vehiculado por la palabra escrita entre los artesanos y obreros más radicalizados y los indígenas en conflicto, con personajes como Michel como sus intermediarios.

El anarquismo local, que ese mismo agosto de 1927 veía el nacimiento de la FOL como una escisión de la FOT paceña, no permaneció ajeno a estos acontecimientos. Sobre ellos se manifestó en las tribunas libertarias de Buenos Aires, que funcionaban como si fueran propias. Mientras *La Protesta* siguió de cerca su desarrollo a través de la prensa comercial y los telegramas recibidos de la capital boliviana, en *La Antorcha* se expresaron varios corresponsales desde Bolivia. “El movimiento de los parias que nuestros burgueses han denominado: ‘movimiento criminal de los indios’, ha tenido su epílogo trágico con la matanza en masa de los pobladores autóctonos de este infeliz país”, comenta a principios de septiembre Tomás Soria (seudónimo de Renato Rocco Giansante), ítalo-argentino afincado en Tupiza hacia 1924. A la denuncia, le seguía la misma pregunta-respuesta de Capriles: “¿Quiénes son los indios de Bolivia? (...) Con excepción de una ínfima minoría de afortunados extranjeros, los demás somos todos indios. (...) La clase expoliada y esclavizada”.²⁶ “Los eternamente explotados: los proletarios de las ciudades y de los campos” opinará, poco después, otro informante en una carta anónima.²⁷

Nicolás Mantilla Ceballos, miembro del COL, animador de *La Antorcha* y el Centro Cultural Obrero Despertar y fundador en 1927 de la Federación de Sastres, también se pronunció sobre la rebelión de

24 En Socopoco, Jayhuari y Markahuari, de la provincia Chayanta, se produjo un mitin comunista. *El País*, La Paz, 10 ago. 1927.

25 El problema del indio. *Bandera Roja*, La Paz, 23 mayo 1927.

26 SORIA, Tomás. Desde Bolivia. El movimiento de los indígenas. *La Antorcha*, Buenos Aires, 2 sept. 1927.

27 Bolivia bajo el terror. Una carta reveladora. *La Antorcha*, Buenos Aires, 23 sept. 1927.

Chayanta y “Las noticias sensacionalistas mandadas a propalar (...) por Siles, dando a conocer el descubrimiento de un complot revolucionario comunista”, al que calificó como “una patraña del gobierno (...) para (...) justificar el estado de sitio por un tiempo indefinido”. Para el sastre, en su país, no existía el comunismo

salvo se trate del comunismo incaico, cuyos vestigios se observan (...) entre los colonos indígenas de las llamadas comunidades; pero que gracias a la “civilización” tiende a desaparecer arrinconada por el régimen feudal inaugurado por los caciques criollos de leva y tez curtida que sustituyó al aventurero español.²⁸

Un argumento con el que se adelantaba al comunista peruano José Carlos Mariátegui (1927), quien planteará dos meses después su clásica defensa del “comunismo inkaiko” en un artículo de la revista *Amauta*, compilado en 1928 en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (MARIÁTEGUI, 2007, p. 46-93). Diversas pueden haber sido las fuentes de Mantilla: el geógrafo anarquista francés Élisée Reclus ([1893], p. 495-496), el antropólogo indigenista peruano Luis Valcárcel (1925, p. 165-168) o, con menos probabilidad, Tristán Marof (1926, p. 10-13).²⁹ Sobre esta cuestión, no ajena al anarquismo, un activista procedente de Argentina – “V.A.E.” – había escrito en 1925 una relación cuasi etnológica para *El Libertario* de Buenos Aires que también pudo haber leído el sastre:

28 KAPAC, Manco. El comunismo en Bolivia. *La Antorcha*, Buenos Aires, 7 oct. 1927.

29 Pese a la gran circulación contemporánea de *La justicia del Inca*, obra redactada en 1924 en Escocia y publicada en 1926 en Bruselas donde Marof sistematiza el concepto de “comunismo incaico”, las diferencias entre las definiciones de los tres autores nos hacen dudar de su influencia sobre Mantilla. Mientras que Reclus y Valcárcel vinculan el comunismo incaico con “la tradición de tierra y frutos comunes (...) inmemorial” de los “grupos sociales en el Perú” pre-incas recuperada por el incario, según resume el último (VALCÁRCCEL, 1925, p. 165), Marof, apoyado en el antropólogo belga George Rouma, enfatiza la disciplina y la rígida organización social de un poderoso Estado imperial. En este libro, lanzará la famosa consigna que inscribió en su programa el Partido Socialista de Sucre, luego compartida, acaso heredada por el anarquismo: “Tierras al pueblo, minas al Estado” (MAROF, 1926, p. 27).

Lo único que llamó mi atención ha sido los indios que trabajan para ellos [los hacendados] en una región (...) que le llaman Totorá. Estos ejercen un comunismo muy humano. Cuando alguno recibe algo lo reparte entre los que están a su alrededor. (...)

La ociosidad entre ellos no existe, pues todos tienen sus parcelitas de tierra que se extienden por ríos abajo (...) estando pobladas de frutales y sembradíos (...).

Se ayudan mutuamente en todo.

Para lo que son descuidados es para la higiene, debido a la ignorancia; por eso siempre tienen plagas (...). Como esta región me dicen que hay varias.³⁰

Siguiendo ese razonamiento, para Mantilla la sublevación no había sido obra de los “agitadores comunistas”, sino de “movimientos espontáneos de la raza esclavizada durante siglos por los señores feudales; es el grito de rebelión contra sus vulgares opresores”, personificados en el Estado – “el corregidor cruel” –, la Iglesia – “el cura falsario y ladrón” – y el Capital – “el patrón déspota y asesino”. Para este “Manco Kapac” de seudónimo filiado en la dinastía incaica, tampoco había fronteras entre ciudad y campo: ninguna masacre iba a poder detener la difusión de “la idea de la liberación; ella seguirá germinando en el corazón del paria de los feudos y en el de los talleres, hasta alcanzar su triunfo”.³¹

La organización de la FOL en esta coyuntura rebelde no hizo más que acrecentar un debate cultivado por la FOT y el “Órgano oficial del proletariado” vinculado a ella, *Bandera Roja* (1926-1927), al incorporar en su agenda de luchas “la redención” de esos “parias del altiplano”. Como antes, la denuncia anticolonial fue una de las primeras formas de diálogo ensayadas. En el número 6 de *Humanidad* (1927-1928), vocero de la FOL y sucesor de *Bandera Roja*, un artículo protesta la prohibición impuesta al dirigente indígena y maestro rural del departamento de

30 V.A.E. ¡Bolivia! *El Libertario*, Buenos Aires, 20 jul. 1925.

31 KAPAC, Manco. El comunismo en Bolivia. *La Antorcha*, Buenos Aires, 7 oct. 1927.

Oruro Gregorio Ventura de entrar al Palacio de Gobierno para entrevistarse con el presidente “porque no calaba guantes de gamuza ni lucía prendedor de oro en la corbata ni llevaba el rótulo en la frente de haber sido *Caballero*”.³² Pero lo cierto es que no bastaba con denunciar. Fundamentalmente urbano, el gesto era tan limitado como su público acotado.

LOS “SUJETOS BISAGRA” EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CARTOGRAFÍA RURAL DE VÍNCULOS ANARQUISTAS

Ya nos referimos a los “gremios bisagra”, pero los hubo también “sujetos bisagra”. Si bien mestizos o indígenas por su origen, Chumacero y Mantilla o Michel y Ventura, igual que otros camaradas, pueden ser pensados a partir de este concepto, pues su identidad liminar les permitió articular los mundos, en teoría, opuestos de la formación social “abigarrada”. Fueron estos sujetos, en general, aymara-hablantes, quienes contribuyeron al establecimiento de aquel que, a partir de 1927, fue un temprano frente anticolonial. Fueron ellos, asimismo, los responsables de tramitar una cartografía rural de vínculos anarquistas en el departamento de La Paz.

Un importante mojón en la consolidación de los canales de comunicación ciudad-campo, fue la “recepción” en la FOL de Santos Marka T’ula, descendiente de una familia de *mallkus* que, luego de una larga lucha, se convirtió en el “Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República” (TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA, 1984). Este encuentro, generado hacia 1928 por los estudiantes socialistas Félix Eguino Zaballa y Abraham Váldez – vinculado con el Partido Socialista de Sucre –, quedó registrado en una entrevista realizada por Lehm y Rivera Cusicanqui a un grupo de anarquistas. En ella, el profesor Teodoro Peñaloza, recupera una parte de su trayectoria y el modo en que se tejió un entrañable vínculo entre ellos:

32 Gregorio Ventura el propulsor de la Instrucción Rural. *Humanidad*, La Paz, 6 jun. 1928, subrayado en el original.

La FOL ha tenido la fortuna de recibirlo (...) dos veces a Santos Marka T’ula. A este gran mártir que ha vivido siempre encarcelado en Lima, en Buenos Aires, en La Paz, en Quito (...). Cuando la segunda vez que ya vino, (...) yo he pedido que se pongan en pie (...). Cargado de sus papeles, reclamando, reclamando, ese es Santos Marka T’ula, que la FOL lo ha recibido en su seno. Marka T’ula y la FOL se han dado la mano, lo hemos recibido a un gran luchador indígena. (...) Hasta loco parecía. En su razón, el viejo, con su coca. “Me alegre – decía – ustedes son compañeros, bien”, (...) nos daba abrazos el compañero. (...) Faltaban palabras para poderlo ensalzar. (...) La segunda vez a mí me ha consternado, la primera vez no, debo decir con franqueza: “bueno, un campesino”. (...) La segunda vez, (...) lo he abrazado. Se ha entusiasmado, se daba la mano con muchos. No sé cuál compañero lo ha llevado a su casa. (...) Aquí estuvo tres, cuatro días (TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA, 1986, p. 48-49).

El carpintero Lisandro Rodas sí recuerda quién le dio alojamiento: “donde el Luis Cusicanqui ha estado. Y eran dos hermanos” (TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA, 1986, p. 49). Del desconocimiento al homenaje, seguidos del abrazo, los apretones de manos con la FOL y sus miembros, la hermandad. Imaginamos también los intercambios en aymara, sin traductores ni mediadores, entre Marka T’ula y Cusicanqui. Esos intercambios llegaron a una obrita de teatro perdida. “Marcos T’ula. No lo he conocido” – comenta el pintor Amed Solíz –, “pero, sobre eso ha escrito una obra, un drama, el Ch’aska [Luis Salvatierra]”.³³

Otro que conoció al apoderado general de las comunidades andinas fue Desiderio Osuna. El diálogo era de ida de vuelta, del campo a la ciudad y de la ciudad al campo:

33 ALC, La Paz. *Entrevista Amed Solíz*, La Paz, 25 jul. 1986, p. 12.

gran hombre, cansado, flaco, alto, reposado (...) venía con sus quejas que en tal comunidad, en tal cantón están cometiendo abusos (...) y nosotros claro deseosos de cooperar al campesinado (...), íbamos a Copacabana, íbamos aquí a Puerto Pérez que se llama Chijlulaya, íbamos a otros pueblitos por ahí por el Altiplano, Ancoraimes, aquí a Pucarani, en fin, ellos [los dirigentes indígenas] venían y nos llevaban entonces nos mostraban como les hacían daño los patrones (...), ese era el sistema de contacto con los campesinos (...), porque no había organización campesina, no había, no había, (...) después de recibir las quejas nosotros, constatar los destrozos que le hacían a veces con los Wajchawawas (...), con esos les hacían destrozar sus pequeñas chacritas que les daban los patrones.³⁴

Max Mendoza Vera amplía esa cartografía rural de vínculos anarquistas construida por todos y cada uno de estos “sujetos bisagra”, localizada alrededor de la margen oriental del Lago Titicaca (provincias Omasuyos, Los Andes e Ingavi) en el departamento de La Paz aunque con proyección a las Yungas. Hacia 1930, el carpintero recuerda haber acompañado a su hermana, la florista Catalina Mendoza, a Tambillo y Guaqui, donde había sido comisionada “para ir a organizar a los campesinos (...) [que] simpatizaban o estaban de acuerdo con la FOL”.³⁵

Una figura a quien ya presentamos, Luis Cusicanqui Durán, viejo camarada de Osuna y Mantilla en el COL y La Antorcha, cobra relevancia en la conformación de este frente anticolonial, al ser él, uno de sus principales artífices. La historiografía lo ha destacado por la redacción de un manifiesto de denuncia, a la vez, de incitación a la rebelión india difundido en 1929: *La voz del Campesino: Nuestro reto a los grandes mistes del Estado*³⁶ (RIVERA CUSICANQUI, 2011; MARGARUCCI,

34 ALC, La Paz. *Entrevista Desiderio Osuna*, La Paz, 5 oct. 1985, p. 4.

35 ALC, La Paz. *Entrevista Max Mendoza*, La Paz, 13 ago. 1986, p. 4-5.

36 El manifiesto desarrolla los abusos padecidos por los indígenas desde la colonia a la república.

2023b). Pero hay, detrás de él, todo un proceso asociado a “su trayectoria familiar” y “su formación” a partir del cual el artesano acabó convirtiéndose en un mestizo “ch’ixi”, esto es, en “un indio manchado de blanco, transculturado de un modo agónico, ambivalente y revoltoso” (RIVERA CUSICANQUI, 2011, p. 195), que resulta significativo recuperar.

La ascendencia de Cusicanqui presenta dos versiones contradictorias.³⁷ La primera de ellas, provista por Rivera Cusicanqui (1988, p. 5), es la más plausible: el mecánico habría nacido de la unión de un mestizo descendiente de los caciques del *ayllu* Q’alaq’utu, provincia de Pacajes, y una comunaria aymara. Ahora bien, ¿por qué el hijo de Luis, Alberto Cusicanqui Alcócer, cuenta una historia diferente? Según ésta, sus abuelos fueron un arriero indio, Manuel Cusicanqui, y una dama de la oligarquía, Angélica Sanjinés Barrenechea, que entregó a su padre para que fuera criado por una cocinera del servicio, la indígena Norberta Durán.³⁸ Propia de un guion de película, la historia no se condice con los registros genealógicos pues Sanjinés, nacida en 1896 y fallecida en 1970,³⁹ pertenecía a la misma generación que Luis Cusicanqui

Pero “el Indio boliviano” es, en verdad, un “nosotros Indios”, pues “El horizonte colonial (...) se condensa en un presente de opresiones vividas, compartidas por pobladores del altiplano andino y de las ciudades enclavadas en su territorio” (RIVERA CUSICANQUI, 2011, p. 196). Esta identidad colectiva, construida en oposición a un otro, se conecta con la inversión del binomio civilización-barbarie que, como vimos, no representaba una novedad en la literatura socialista y anarquista. Para Cusicanqui, las “tierras en común” legadas por “nuestros mayores” eran sinónimo de la primera, mientras que la esclavitud, el retroceso a la “Hora salvaje” del “vosotros”, los “CIVILIZADOS”. La memoria larga de la resistencia indígena y la reciente lucha urbana de los artesanos libertarios se unen aquí también en una propuesta de alianza condicional con “el meztizo (sic) pobre”, quien, si “no nos guía hacia la liberación” – concluye el manifiesto – “nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza (sic) en América Bolivia”. ALC, La Paz. [CUSICANQUI, Luis]. *La voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado*, [1929].

37 MARGARUCCI, Ivanna. Cusicanqui, Luis. In: *Diccionario Biográfico de las Izquierdas Latino-americanas (Movimientos Sociales y Corrientes Políticas)*. Disponible en: <https://diccionario.cedinci.org/cusicanqui-luis/>. Acceso en: 22 dic. 2022.

38 CUSICANQUI ALCÓCER, Alberto. Entrevistadora: Ivanna Margarucci. Acervo de la autora, Buenos Aires, 29 jul. 2014.

39 Comunicación personal con Rolando Rivero Lavayén, Buenos Aires, jul./ago. 2014.

(1894-1977). Así, es posible que la comunaria a la que se refiere la autora haya sido Durán.

Se trata la anterior de una historia acaso inventada por Cusicanqui y repetida por su hijo (RODRÍGUEZ GARCÍA, 2010, p. 42), sobre cuyas razones sólo podemos especular, pero que puede estar indicando la intervención de factores, además de biológicos y culturales, políticos en la construcción de una identidad tan “abigarrada” como la propia formación social boliviana. ¿Será que con esta historia Cusicanqui quería filiar su rol de luchador en una injusticia social y racial de origen (algo así sugiere su hijo en la entrevista) o, tal vez, infamar a la familia y el hermano de Angélica, el coronel Julio Sanjinés Barrenechea, acusado por el asesinato del cacique-apoderado Prudencio Callisaya en 1920 bajo órdenes de su suegro, el hacendado de Guaqui Benedicto Goytia (SHESKO, 2020, p. 88-89), que Cusicanqui denuncia en *La voz del Campesino*...? El mismo manifiesto que, en 1929, le costará la cárcel, la tortura y el confinamiento administrados por el Prefecto de La Paz, en ese entonces, su supuesto tío.

Menos dudas existen en torno de los múltiples contactos, como aquel con Marka T’ula, que, en el segundo lustro de la década de 1920, formaron a Cusicanqui, colaborando en la construcción de esa identidad liminar y la propuesta política asociada a ella. En agosto de 1925, el anarquista español radicado en Uruguay José Tato Lorenzo celebra en un artículo de *La Antorcha* porteña la llegada del centenario de Bolivia porque servía “para que un día, de un solo golpe, (...) nos acerquen hasta la altura donde padecen esclavitud aymarás y quichuas”. Allí revela que su amigo, “Aquel gran corazón aymará llamado Luis Cusicanqui, en cartas maravillosas nos había dicho esto mismo”,⁴⁰ las mismas que Lorenzo le enseñaba a escribir por correspondencia. A través de *El Hombre* que editaba en Montevideo, conocemos la que parece ser una de esas cartas, redactada en 1924 por Cusicanqui frente a los “dos gigantes” – el Illampu y el Illimani – “testigos vivientes de las grandes tragedias de mi raza”:

40 RUIZ, Walter. Bolivia. *La Antorcha*, Buenos Aires, 14 ago. 1925.

Oh, si pudiérais hablarme de lo que habéis visto! (...) contadme la historia de la raza perseguida, explotada, aniquilada por los conquistadores, la raza a la cual pertenezco. Que hablen los mudos testigos (...)! Conozcamos la historia de las grandes rebeliones de los indios contra sus verdugos, la ira del pueblo contra sus opresores.⁴¹

Mientras que en estas líneas Cusicanqui adelanta los temas principales del manifiesto de 1929, otros contactos locales y transnacionales posteriores deben haber sido importantes para profundizar su comprensión acerca “de las grandes tragedias de mi raza” y hallar una propuesta de resolución en clave libertaria que, también, confluyen en ese texto.

Estos contactos, en primer lugar, lo nutrieron de ideas. Ideas elaboradas por intelectuales y militantes en otros países de América Latina similares, por su rostro indígena, a Bolivia, desde donde llegaba el ejemplo a seguir. Así, el nombre del periódico publicado por Chumacero en Sucre, *Tierra y Libertad*, disparó un intercambio entre ellos sobre el proceso mexicano, sus personajes y lecciones sintetizados en la que será una perdurable consigna:

Mucho me alegro compañero que el título le aya (sic) sugerido la idea de lo dicho ya por el malogrado líder de la Revolución Mejicana. Efectivamente el valiente soldado Ricardo Flores Magón, (...) tubo (sic) ese sueño grandioso de dar a su pueblo, la “LIBERTAD juntamente con la TIERRA”; liberadas de toda tutela –como patrimonio único que emana de la madre naturaleza, y que ella pertenezca (sic) de derecho al hombre, porque es quién le envelleze (sic) con el cultivo y paga su tributo en todo tiempo y a cada momento. Entonses (sic) ¿Por qué no puede ser el usufructuario exclusivo y libre de todo gravamen? (...)

41 CUSICANQUI, Luis. Desde Bolivia. *El Hombre*, Montevideo, 10 abr. 1924.

No olvidemos que así sucedera (sic) y esa debe ser nuestra divisa.⁴²

Por su parte, un César Paredes Bernuy menos optimista, se lamentaba en una epístola remitida desde la selva peruana por la “raza poderosa que debiera erguirse dignamente en vez de humillarse bajo el despotismo de sus verdugos que tras de quitarle el fruto de sus esfuerzos lo ultrajan inicualemente”, lamento que utiliza para introducir a la figura gemela de Flores Magón. “Bien decía aquel viejo anarquista que fué [Manuel] González Prada: ‘En el Perú los esclavos besan la bota que los desprecia, los mismos que preparan las posaderas para recibir los azotes del tirano’”. Una frase que, pese a las comillas, no lo cita textual, pero sí recupera a partir de algunas palabras e imágenes en efecto tuyas, su mordaz análisis de la sociedad estamental que detestaba. Fue sobre la base de estos elementos que el intelectual limeño reflexionó desde el inicio de su trayectoria acerca de la cuestión indígena del Perú que, en su etapa anarquista, descubre potencialmente revolucionaria (MARGARUCCI, 2018). Paredes Bernuy se sabía compartiendo con González Prada y Cusicanqui la misma “lucha en una región andina (...), por emancipar al indio de la esclavitud insultante en que lo tiene sometido el gamonalismo criollo”. Para ello, le proponía “seguir estudiando ese fenómeno del mal” y buscar “remedio eficaz, que no creo que será otro que la rebeldía integral de todos los parias”.⁴³

Dijimos que, además de las ideas y los nombres detrás de ellas, estos intercambios lo proveyeron al boliviano del ejemplo a seguir. Podía tratarse de uno de grandes proporciones, no replicables en el corto plazo, como la Revolución Mexicana; podía tratarse también de experiencias prácticas de lucha capaces de allanar el camino hacia esta clase de episodios, que se producirán no en la Bolivia de los años 20, sino en la de las décadas de 1940 y 1950 a partir de la agitación, entre otros actores, de

42 ALC, La Paz. *Carta de Rómulo Chumacero a Luis Cusicanqui*, Sucre, 21 abr. 1926.

43 ALC, La Paz. *Carta de César Paredes Bernuy a Luis Cusicanqui*, Corongo, 24 ago. 1930.

Federación Agraria Departamental (FAD), en cuya fundación en 1946 había estado implicada la FOL poco antes de la Revolución de 1952.

En enero de 1928, Cusicanqui recibió otra correspondencia desde Perú, esta vez, de Lima. En un papel con el membrete “Federación Indígena Obrera Regional Peruana. Fundada el 9 de Diciembre de 1923”, Cayetano Bellido García le comunicaba que Segundo Paulino Aguilar “valiente luchador ex-secretario de esta Federación I.O.R.P. y ex-administrador de ‘La Protesta’, compañero redactor de ‘¡Adelante!’” había sido deportado a Bolivia. Establecido el lazo entre Cusicanqui y Aguilar para que los compañeros “puedan ayudarles en algo”, Bellido le pedía que les hicieran llegar “impresos y (...) propaganda anarquista” y, a su vez, le enviaba “un paquete con propaganda atrasada. Pronto reaparecerá nuestro ¡Adelante! y le remitiremos”.⁴⁴

La ausencia de otros documentos nos obliga a formular nuevas preguntas, por ahora, sin respuesta. ¿De cuándo databa este ida y vuelta? ¿Qué decían las cartas y el material de difusión recibidos de Perú? ¿Sobre qué temas versaban los intercambios personales y epistolares con un cercano Paulino Aguilar?⁴⁵ ¿Cuánto llegaron a saber Cusicanqui y sus compañeros de la federación indígena-obrera de la sierra sur peruana, organizada en un mismo “ciclo rebelde” andino bajo propósitos similares a los de los anarquistas y los caciques-apoderados de Bolivia (KAPSOLI, 1984)?

Lo que sí podemos asegurar es que desde comienzos de los años 20’ el ejemplo peruano causaba zozobra en la élite local. En 1921, el convencional conservador Abel Iturralde se alarmaba junto con el Ministro de Instrucción Pública en la Convención Nacional por la “propaganda de tendencias comunistas entre los indígenas del altiplano”:

En el Perú hace tiempo se notó la misma propaganda (...). Imbuidos los indios de aquellos principios de que “la propiedad es un robo”, de que “para la humanidad no debe existir

44 ALC, La Paz. *Carta de Cayetano Bellido García a Luis Cusicanqui*, Lima, 14 ene. 1928.

45 ALC, La Paz. *Carta de Paulino Aguilar a Luis Cusicanqui*, Belém do Pará, 6 jul. 1930.

fronteras”, etc., no se preocupan de saber si la propiedad que demuelen es de territorio peruano, chileno o boliviano (REPÚBLICA DE BOLIVIA, 1921, p. 27).

Varios meses después, aparecería reproducido en *El Heraldo* de Cochabamba un artículo publicado en Cuzco cuyo encabezado anunciaba el advenimiento de una “Gran revolución de clases en el Perú” provocada por “Los anarquistas [que] atizan la hoguera”:

La propaganda de falsos apóstoles ha soliviantado el ánimo receloso del indígena, y las más extrambóticas (sic) ideas sobre el reparto de la propiedad rural (...). Debido a ello (...) no sólo desconocen a las autoridades constituidas, erigiendo otras nombradas por ellos, sino que también se han apartado de la comunión católica.⁴⁶

El mensaje de la editorial es tan sugerente como el contenido del artículo: “Nos parece que estos acontecimientos siniestros (...), servirán de enseñanza para que las autoridades bolivianas usen de previsión a fin de evitar que aquella hoguera se propague a nuestra patria”.⁴⁷ Pero la hoguera atizada por los anarquistas ya se había comenzado a propagar, provocando el primer fuego de muchos en el ocaso de la década de 1920.

1929 COMO PUNTO DE INFLEXIÓN: TENSIONES Y POTENCIA DEL DISCURSO Y PRAXIS ANARQUISTA SOBRE LA CUESTIÓN INDÍGENA

Al promediar mayo de 1929, mientras *La voz del Campesino*... estaba saliendo de imprenta, el carpintero Miguel Rodríguez de la FOL y un delegado anónimo de los grupos de propaganda La Antorcha y Luz y Libertad participaban en Buenos Aires del congreso constituyente de la

46 Gran revolución de clases en el Perú. *El Heraldo*, Cochabamba, 5 oct. 1922.

47 El peligro del día. *El Heraldo*, Cochabamba, 5 oct. 1922.

Asociación Continental Americana de Trabajadores (ACAT) en representación del país andino. Durante los cinco días del evento, Rodríguez y su camarada (el griego Antonio Furnarakis, quien en 1927 había contactado a compañeros como Soria y Cusicanqui y permanecido algunos meses en La Paz) dijeron poco. Lo justo y necesario para referirse a los temas que los interpeaban: la cuestión indígena en los Andes bolivianos y su proyección americana.

El delegado de las agrupaciones anarquistas de Bolivia utilizó un ejemplo local para debatir acerca de la táctica de la insurrección armada y su adopción como medio de lucha de la asociación. Éste procedía no del mundo urbano sino del rural. De Chayanta, allí donde “70.000 indios fueron a la insurrección para defender la tierra que se pretendía arrebatarles y refrenar la tianira (sic) del Estado. Este es un caso bien patente de resistencia que merece ser secundado por todos los anarquistas”. La lección era evidente: “Aconsejamos la resistencia al Estado y no podemos por lo tanto negarnos no solamente apoyar sino a suscitar estos movimientos”.⁴⁸

Furnarakis introducía así un asunto que dividía las aguas entre los anarquistas en Bolivia – los nacidos allí y los extranjeros de paso, como él. Formulado en los términos de la resolución del Tercer Congreso Obrero de Oruro: ¿podía ser la “liberación del indio (...) obra de él mismo”? La mayoría de las respuestas, pese a sus diferencias, partían de la misma caracterización: el estado de postración en el que estaba sumido el indígena, provocado por factores desde materiales a culturales.

En el informe que Darío Borda del COL había presentado en noviembre de 1923 ante la Federación Obrera Regional Argentina durante una visita a Buenos Aires, plantea el problema a partir de una interpretación que recuerda obras ícono de la literatura nacional blanca y racista como *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas, pero también comentarios como el que realizará “V.A.E.” sobre la población campesina de Totora:

48 Clausuró sus sesiones el congreso continental. *La Protesta*, Buenos Aires, 18 mayo 1929.

El mayor número de sus habitantes [de Bolivia] lo forma el labriego que cultiva la tierra: indio analfabeto, de lengua “quechúa” y “haimará” (sic), especie humana que vive en completa ignorancia, exento de toda iniciativa que tienda a mejorar su condición miserable: duerme mal, se alimenta peor, trabaja sin límites; al latifundista hacendado, su patrón, lo respeta y le rinde obediencia ciega; se humilla al rigor y despotismo con que lo trata; no percibe ningún salario por su trabajo; vive con el producto del pedazo de tierra que le presta su amo, quien es dueño absoluto de su voluntad y de sus fuerzas.⁴⁹

Menos énfasis en el plano material y más en el cultural colocaba el chileno Armando Triviño quien, en 1927, había coincidido con Funnarakis en La Paz. En la saga de artículos escritos para *Cultura Proletaria* de Nueva York y *La Antorcha* y *Humanidad* de Buenos Aires condensa las impresiones que le había dejado Bolivia. Allí, ridiculiza al indígena y a la chola por sus pautas de consumo culturales antropomorfizadas en su apariencia física, del mismo modo en que se mofaba, de él y de ella, la oligarquía:

El indio, con un puñado de coca, tiene para pasar el día rumiando, como lo haría un vacuno manso y castrado. (...)

La coca, narcotiza, idiotiza al indio; le atrofia el cerebro, le mata el espíritu de iniciativa, hace de él un ser amorfo, sin aspiraciones, sin esperanzas. Hace de él un ser tímido que, al menor gesto de disgusto del tata (...) dirá (...) ¡Lo que Ud. dice haré señor! (...)

La coca es el freno más poderoso que amordaza y encadena las posibilidades de liberación y cultura del aimará. (...)

49 BORDAK, Darío. Relaciones internacionales. Informe de Bolivia. *La Protesta*, Buenos Aires, 11 nov. 1923.

En Bolivia (...) sus cholas (...) sobrecargadas de trapos, pollerudas y ensombreradas con un tonguito, pequeño, ridículo, cubriéndole la punta de la cabeza, y cuyos cabellos bajan repartidos en dos trenzas, que no dan realce ni simpatía a su rostro moreno, ni a sus ojos pardos, opacos e insignificantes.⁵⁰

No muy diferente de los pareceres de Borda y Triviño, en la sesión del congreso continental dedicada al movimiento campesino, Rodríguez se refirió a las causas detrás de la “situación de miseria física y moral” de los indígenas: la “jornada embrutecedora de sol a sol” y la ingesta de coca y alcohol con los que “se procura pervertirle”.⁵¹ La diversidad de posturas surge del pesimismo u optimismo que se desprende de ellas. Mientras que para los primeros el indio es un sujeto subordinado, carente de iniciativa, para Rodríguez “conserva una virtud propia que lo caracteriza y en la cual fundamos grandes esperanzas: su rebeldía nata que lo impulsa a levantarse instintivamente contra todo cuanto le oprime”. Falta de iniciativa versus rebelión instintiva, plasmada en una cuestión todavía más significativa según postula Furnarakis como cierre de sus palabras: “Hay una predisposición hacia la organización que sería necesario aprovechar. (...) Costaría bien poco atraer [hacia el anarquismo a] esa masa considerable que constituye una buena parte de la población boliviana”.⁵²

¿Cómo explicar la “rebeldía nata”, la “predisposición a la organización”? El delegado de las agrupaciones de Bolivia ya lo había adelantado: “el comunismo incaico” que continuaba desarrollándose “en la misma forma en que fué conocido en los tiempos de la conquista”.⁵³ Posesión y cultivo común de las tierras, ayuda mutua, distribución equitativa de los frutos del trabajo. Esta era la base material, pasada y presente, del optimismo de los embajadores bolivianos en Buenos

50 TRIVIÑO, Armando. Cosas y hechos de Bolivia. *La Antorcha*, Buenos Aires, 2 feb. 1928.

51 Crónica de las sesiones del congreso continental. *La Protesta*, Buenos Aires, 23 mayo 1929.

52 Crónica de las sesiones del congreso continental. *La Protesta*, Buenos Aires, 23 mayo 1929.

53 Crónica de las sesiones del congreso continental. *La Protesta*, Buenos Aires, 23 mayo 1929.

Aires, al tiempo que, la meta revolucionaria de una propuesta libertaria en sintonía con el medio local. De ahí la reivindicación de “V.A.E.” en 1925, Mantilla en 1927 y Furnarakis en 1929 sobre la vida indígena comunitaria. La “terrible amenaza” que, según el primero, se cernía sobre los “inciviles... civilizados” – “la sublevación de los indios del altiplano (...) una tribu feroz, la que no reconoce más autoridad que la de su cacique, ¡y eso cuando a ellos les conviene!”⁵⁴ – se concretó para Furnarakis en Chayanta cuando, frente al intento de los hacendados y el Estado de avanzar sobre esas propiedades, “70 colonias se levantaron defendiendo su derecho a la tierra”.⁵⁵

De distintas formas, la colonización del imaginario atraviesa estas reflexiones convergentes en algunos puntos, divergentes en otros, puesto que en todas la episteme del colonialismo interno impide conocer de forma cabal a un otro diferente, denostado o acaso idealizado, creado mediante un “discurso colonial” que pivotea entre el eurocentrismo, el paternalismo y el exotismo (TAIBO, 2018; MONTAÑEZ PICO, 2020). Con todo, los conceptos vertidos por los delegados, contrastan con un escepticismo dominante en la conferencia continental, emparentado con el de Borda y Triviño, acerca de las posibilidades de realizar propaganda en el campo y promover allí la revolución social.

Las palabras no eran sólo palabras; muy pronto se convirtieron en hechos. Poco después del congreso porteño, en junio de 1929, corrían rumores en el altiplano de una sublevación indigenal “alentados” – según el Subprefecto de Sud Yungas – “por algunos elementos de la clase obrera, contaminados con las teorías comunistas y anarquistas, cuya propaganda por parte de los indígenas tenía origen en las sugerencias de Santos Marka T’ula” (CHOQUE CANQUI; QUISBERT QUISPE, 2010, p. 168). Para julio estos rumores aumentaron con la circulación de *La voz del Campesino...* y otros materiales ácratas difundidos desde Argentina.⁵⁶

54 V.A.E. ¡Bolivia! *El Libertario*, Buenos Aires, 20 jul. 1925.

55 Crónica de las sesiones del congreso continental. *La Protesta*, Buenos Aires, 23 mayo 1929.

56 Roberto Choque Canqui y Cristina Quisbert Quispe (2010, p. 168) elaboraron un listado de los mismos a partir de la documentación judicial del caso. Entre ellos, mencionan el folleto

La policía de seguridad ha pasado ayer al ministerio la denuncia de que en (...) Chulumani varios indígenas (...) hacían circular volantes induciendo a los indígenas (...) a promover una sublevación general, ya que otros agentes indígenas hacían la misma propaganda por las demás regiones del país. En los citados volantes expresan (...) que pesan sobre ellos (...) numerosos impuestos. También, repartían sigilosamente algunas publicaciones anarquistas de Buenos Aires. El fiscal de la causa ha requerido que se amplíe el auto cabeza de proceso contra Máximo Quispe y otros, ya que existe otro proceso contra Santos Marcatola, por los mismos delitos.⁵⁷

“Además, había denuncias contra el indígena Simón Arequipa, residente de Waqi [Guaqui] de la provincia Ingavi, quien habría hecho circular con profusión una cantidad de ejemplares” del incendiario manifiesto (CHOQUE CANQUI; QUISBERT QUISPE, 2010, p. 169). El proceso iniciado contra los comunarios y colonos “causó la persecución y prisión de más de veinte” de ellos, “pero a este procedimiento respondieron los nativos de Guaqui y de Jesús de Machaca con un levantamiento de enérgicos lineamientos”, aplacado a finales de agosto con una violencia que obligó “a callar por la muerte a los sufridos indios”.⁵⁸

Mientras tanto, en La Paz, Luis Cusicanqui y el plomero Modesto Escóbar eran detenidos por participar de la huelga de los constructores por las ocho horas de trabajo (MARGARUCCI, 2021) – entre los materiales secuestrados se encontró un boletín de la Federación de Albañiles. Escóbar salió en libertad, dándose a la fuga con un Miguel Rodríguez recién llegado de Buenos Aires y Jacinto Centellas – ex integrante del COL, La Antorcha y ahora de la FOL –, perseguidos “por el único delito

“Orden de Servicio, publicación periódica, Buenos Aires, n° 7, enero de 1929” y los periódicos *La Protesta* de Buenos Aires (10 de mayo de 1929) y *La Obra* de Tucumán (septiembre de 1928).

57 Hacen circular volantes subversivos. *El Diario*, La Paz, 27 jul. 1929.

58 RANGEL, E.. Como se civiliza en Bolivia. *La Continental Obrera*, Buenos Aires, dic. 1929.

de ser autores de un manifiesto titulado ‘La voz del campesino’” (¿estamos frente a un caso de autoría colectiva individualmente atribuida a Cusicanqui?). Pero éste no corrió la misma suerte. Tras haber sido encerrado a principios de julio, “Las pretensiones de las autoridades es desterrarlo fuera y ponerlo al margen de todo contacto con los hombres, según manifestó el mismo prefecto [Julio Sanjinés Barrenechea] a la comisión que fué a reclamar su libertad”.⁵⁹

El jefe de policía paceño corrobora en la memoria anual de la institución la versión de los bolivianos remitida al secretariado de la ACAT:

Uno de los miembros de esta Federación Obrera Local, dedicó todas sus actividades a efectuar una amplia e intensa propaganda subversiva entre la gente del campo, provocando sublevaciones de indígenas en diferentes puntos del altiplano y otros lugares. Implicando ésto un grave e inminente peligro para el orden establecido, ese agitador fué también alejado del país.⁶⁰

La creciente preocupación de la policía por “la perniciosa influencia de la propaganda soviética” (anarquista, como aclara después) que llegaba desde Buenos Aires y el desarrollo del movimiento obrero local se advierte en el extenso espacio que la memoria le dedica a estos asuntos de “orden social”. Así, la represión no se circunscribió a Cusicanqui, confinado en Bolivia hasta mediados del año entrante, sino que se extendió a sus “exaltados y subversivos” compañeros.⁶¹

En este contexto represivo que se profundizará con la llegada de la nueva década, los vínculos entre ciudad y campo no se cortaron. La conflictividad urbana persistió alimentando la rural y viceversa. El estado de alarma en el que vivía la clase dominante así lo demuestra. El temor al “comunismo” exacerbado en el marco de la crisis de 1929,

59 La reacción en Guatemala y Bolivia. *La Continental Obrera*, Buenos Aires, sept. 1929.

60 *Memoria anual de la Jefatura de la Policía de Seguridad*. La Paz, 1929, p. 57.

61 *Memoria anual de la Jefatura de la Policía de Seguridad*. La Paz, 1929, p. 54-56.

se amplificaba ante la posibilidad de nuevos alzamientos indígenas. En octubre de 1931, durante el pico del conflicto social antes de la guerra del Chaco, el más mínimo gesto era considerado sedicioso. Un indígena anónimo de Puerto Acosta, ubicado en la rivera nororiental del Lago Titicaca próximo a la frontera peruana, fue arrestado por llevar a su comunidad una carta firmada por los secretarios de la Unión de Solaperos de La Paz con algunas enseñas sindicales y un retrato de los anarquistas italianos Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti. El telegrama informaba que los solaperos, “gremio bisagra” por excelencia, estaban comprometidos con el “levantamiento [de la] indiada”.⁶²

No por coincidencia, dos meses antes, los anarquistas de Oruro nucleados en la organización hermana de la FOL, la Federación Obrera del Trabajo, reorganizada a instancias de aquella en 1930, pronunciarían en un mitin público una potente demanda: “la distribución de tierras entre los trabajadores”.⁶³ Con un lenguaje diferente, medio año después, exigirían lo mismo en su órgano de prensa, *La Protesta*: “Lo que nosotros ahora queremos, (...) es que (...) la tierra, como el agua, el aire y el sol, sea del que la necesite, del que pueda trabajarla. Que no tenga más dueño (...), y recién entonces la humanidad entrará en una nueva era de felicidad y bienestar común” (OCAMPO MOSCOSO, 1978, p. 504-505). Era abril de 1932. Faltaban pocas semanas para el estallido de la guerra.

Fue el enfrentamiento con Paraguay aquel que le puso un paréntesis, más no un punto final, a esta historia de diálogos y desplazamientos, que, además de geográficos, fueron y continuarán siendo ideológicos y epistémicos. El militante e historiador anarquista austriaco Max Nettlau (1972, p. 39) señala en su *Viaje libertario a través de América Latina* que “la obra cultural que iba a emprenderse entre los indios de Bolivia, traduciendo obras anarquistas a las lenguas indígenas quechua y aymará, cual me dijo Ismael Martí en 1931, ha debido quedar interrumpida”. Una carta de Martí desde Brasil se lo confirma, añadiendo

62 ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ (AHLP), La Paz. *Oficio del Prefecto de La Paz al Ministro de Gobierno*, La Paz, [ilegible] oct. 1931, Correspondencia de la Prefectura, Caja 156.

63 El mitin de la Federación del Trabajo. *La Patria*, Oruro, 18 ago. 1931.

el dato de la complicidad editorial ácrata argentina: “Es lamentable que la guerra del Chaco y la dictadura de Justo en Argentina hayan obstaculizado el plan de aquellos folletos en idiomas aborígenes, así como en líneas generales la extensión de la propaganda en general”.⁶⁴ El mismo plan que se trazara tres décadas antes la Sociedad Agustín Aspiazu con la proclama trilingüe, en los inicios de esta larga y rica historia, el segundo 1° de Mayo boliviano.

CONCLUSIONES

Es cierto que la historiografía nacionalista escribió una historia oficial propia, según la cual todo lo realizado por el Estado parido de la Revolución de 1952 constituía una novedad respecto de la etapa previa. La “ideología de legitimación rupturista” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 137) atraviesa desde las historias generales de Bolivia hasta las de las luchas campesinas. Aunque importantes, las contribuciones hechas por otras narrativas historiográficas en la reconstrucción de la historia del “pre-52”, no fueron suficientes para contestar dicha versión, en parte, todavía hoy instalada. Las vacancias sobre los diálogos entre ciudad y campo – parciales en el caso de los años 20’, totales para las décadas anteriores –, se traducen como falta de discusión sobre otros diálogos: las conexiones que costuraron diferentes momentos del “pre-52” y éste y el “pos-52”; y, en definitiva, la continuidad en las múltiples fracturas presentes en un conflictivo y disputado siglo XX boliviano.

En el recorrido propuesto en el artículo, hemos indagado en algunos de esos momentos, con la intención de pensarlos en tanto parte de una larga y rica historia. Así, resulta insoslayable el papel que, a fines de la década de 1920, cumplió el movimiento anarquista de La Paz representado por la Federación Obrera Local en la apertura y consolidación de “los canales de comunicación y debate interétnico”. Fue la FOL la que recibió “en su seno” a Santos Marka T’ula. Fueron sus militantes,

64 INTERNATIONAL INSTITUTE OF SOCIAL HISTORY (IISH), Amsterdam. *Carta de Ismael Martí a Max Nettlau*, Santos, 29 mar. 1935.

muchos de los “sujetos bisagra” que transitaron estas páginas, los responsables de fungir de nexo entre la ciudad y el campo, de tramitar en el departamento de La Paz una cartografía rural de vínculos anarquistas. Fue a instancias de ella y ellos que, en 1929, se debatió en Buenos Aires la cuestión indígena, se redactó y difundió un incendiario manifiesto en el mismo departamento que acabó con la “sublevación general” y la represión. Pero para llegar a este punto de inflexión que, tal como sostuvo la historiografía libertaria, da cuenta de la conformación de un frente anticolonial, izquierdas y anarquismo intervinieron en un proceso ideológico, temporal y geográficamente más vasto que se integra en esa historia en esencia conectada.

Una historia que, como hemos visto, comienza en el novecientos cuando intelectuales y artesanos identificados con esas izquierdas definidas de forma amplia se interesaron por la cuestión indígena, avanzando en la elaboración de una agenda en base a la denuncia y los argumentos que confluirán luego como sustrato, a la vez, horizonte ideológico de lucha: la identidad india desde la cúspide a la base de la sociedad boliviana que se transforma en cuestión social; la inversión del binomio civilización-barbarie, localizadas, una y otra, en el Tahuantinsuyo que pervive en el comunismo incaico y la colonia española que lo hace en la república criolla; la importancia de la propiedad, como fuente de civilización así como de barbarie asociada a la desposesión territorial y la esclavitud. Y, frente a este escenario, la centralidad de la educación para “regenerar” la “raza fuerte”. Una demanda con una impronta civilizatoria, en verdad, compartida desde el Estado, la Iglesia y los hacendados hasta socialistas y anarquistas. Pero también reclamada, junto con la igualdad ciudadana y las tierras confiscadas, por los caciques-apoderados.

Si hasta 1921 el interés por la cuestión indígena se planteó en el plano ideológico, pocos años después deviene en una efectiva intervención en sus luchas, desde las menos visibles como la de los comunarios de Chililaya hacia 1924 hasta las más estridentes como la del ejército de “indios incas” de Chayanta en 1927. En el entretanto, el desarrollo de los congresos obreros de 1925 y 1927 muestra la forma en que, palmo a palmo con la organización del movimiento anarquista, esta cuestión

fue ganando terreno en los debates de los trabajadores urbanos, porque también aumentaba entre ellos la presencia india.

Educación y organización. Aquí, en estos eventos, aparecen viejas y nuevas demandas tendientes a la “liberación del indio”, sintetizadas en 1946 en el leitmotiv de la Federación Agraria Departamental bajo la fórmula reivindicativa y organizativa del “sindicato-escuela” (MALDONADO ROCHA, 2017). Del mismo modo, en el segundo de los congresos, en los intercambios que anticipan y siguen a sus sesiones y a Chayanta, se gestan consignas que se repetirán hasta los años 50’: “Reforma Agraria” indisociable, para los anarquistas, de “Tierra y Libertad”.⁶⁵ Poco hay de casual en las conexiones que costuran distintos momentos del “pre-52”. Pues si algunos personajes que transitan entre diversos espacios gremiales, político-culturales y editoriales, tejen entre los años 10’ y 20’ “el activismo político de la preguerra”, otros como Modesto Escóbar y Miguel Rodríguez – recordemos, perseguidos en 1929 –, se involucran desde la creación al ocaso de la FAD en 1954, año en que fue absorbida por la estructura sindical campesina del MNR. Poco, también, hay de casual en que aquella cartografía rural de vínculos anarquistas, se reconstituya, intensificada, durante el segundo “ciclo rebelde” con la actuación de la federación indígena.

La “comunicatividad” de clase” tal como la define Aricó (1999, p. 38) existió en la Bolivia del “pre-52”, ya que artesanos, obreros e indígenas llegaron a desarrollar una “consciencia” más o menos “unitaria” que los unió en torno de “objetivos comunes” – el principal, las luchas “etnoclasistas” contra el colonialismo interno – amén de sus contextos concretos. De sus matrices ideológicas-epistémicas y espacios geográficos diversos, en tensión, aunque no opuestos. En esos diálogos y en esta unión, hallamos un importante motivo que no cuestiona, aunque sí matiza, la desarticulación que Zavaleta Mercado asocia a formación social “abigarrada”. Según lo señalado en el artículo, el abigarramiento era urbano y rural, y, es precisamente, en esa transversalidad, donde la

65 IISH, Ámsterdam. Federación Agraria Departamental. *Ahora, Hablamos Nosotros*, La Paz, jul. 1953.

fragmentación entre modos de producción, tiempos históricos y formas de propiedad deja de ser total para ser, como el propio proceso histórico que venimos narrando, parcial y relativo.

En la caracterización de estos diálogos radica la posibilidad de repensar la temporalidad y la formación social boliviana, así también de ubicar históricamente y, con ello, problematizar el carácter descolonizador del anarquismo. Alejada esta narración de una interpretación esencialista, el discurso anarquista sobre la cuestión indígena se nos revela como una compleja construcción que, difusión y recepción mediante, implicó adaptar y reelaborar un proyecto político-ideológico occidental, moderno e ilustrado a medida de la realidad andina. Como tal, incorporó nuevos sujetos y horizontes ideológicos de lucha, pero también presentó prescripciones, idealizaciones y posicionamientos si no racistas, al menos etnocéntricos, que implicaban querer transformar y desconocer desde la diferencia y la jerarquía a un otro diferente. Pese a sus destacables aciertos, en la década de 1920 – y esto también se reiterará en los años 40’ –, el anarquismo en Bolivia tuvo dificultades para escapar de la epistemología del colonialismo interno. Por tanto, no parece exacto hablar de un único discurso anarquista sobre la cuestión indígena. En realidad, hubo varios discursos coincidentes y contradictorios, retroalimentados por una praxis plural. En todos ellos, el centro del debate estaba puesto en una vieja discusión de la cultura de izquierdas, que, desde el pasado al presente, se reactualiza en el abigarramiento boliviano: la capacidad política y potencialidad revolucionaria del campesinado, en este y otros casos latinoamericanos, de raíces indias.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer al Centre for Latin American Research and Documentation (CEDLA) de Ámsterdam, Países Bajos, cuya beca (Slicher van Bath de Jong Fonds 2020) me permitió consultar archivos y bibliotecas de Argentina y Bolivia, y al Programa FONDECYT Postdoctorado de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile (Proyecto N° 3230006).

REFERENCIAS

- ARICÓ, José. *La hipótesis de Justo*: Escritos sobre el socialismo en América Latina. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- CHOQUE CANQUI, Roberto; QUISBERT QUISPE, Cristina. *Líderes indígenas aymaras*: Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen. La Paz: UNIH-PAKAXA, 2010.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1969.
- GOTKOWITZ, Laura. *La revolución antes de la Revolución*: Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952. La Paz: Plural; Fundación PIEB, 2011.
- HYLTON, Forrest. Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta. In: THOMSON, Sinclair et al.. *Ya es otro tiempo el presente*: Cuatro momentos de insurgencia indígena. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010, p. 127-187.
- KAPSOLI, Wilfredo. *Ayllus del Sol*: Anarquismo y utopía andina. Lima: TAREA, 1984.
- LEHM, Zulema; RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Los artesanos libertarios y la ética el trabajo*. La Paz: THOA, 1988.
- LORA, Guillermo. *Historia del movimiento obrero boliviano*. III – 1923-1933. La Paz; Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1970.
- MALDONADO ROCHA, Marcelo. *Esbozos de una pedagogía libertaria en el altiplano*. La Paz: Plural, 2017.
- MARGARUCCI, Ivanna. Manuel González Prada: Preguntas, respuestas y propuestas frente a la cuestión indígena en el Perú contemporáneo. *Revue Amerika*, n. 17, feb. 2018.
- MARGARUCCI, Ivanna. El camino hacia la conquista de las ocho horas de trabajo en Perú y Bolivia, 1905-1930. *Revista Latinoamericana de Trabajo y Trabajadores*, n. 1, p. 79-112, abr. 2021.
- MARGARUCCI, Ivanna. Una historia sin fronteras: Difusión y recepción del anarquismo, Chile-Bolivia. 1904-1923. *Cuadernos de Historia*, n. 58, p. 255-281, jun. 2023a.

- MARGARUCCI, Ivanna. “A Fatherland Worth Living in”: Anarchism, Citizenship and Nation in Bolivia, 1900-1941. *Nations and Nationalism*, v. 29, n. 1, p. 191-208, Jan. 2023b.
- MARGARUCCI, Ivanna; MALDONADO ROCHA, Marcelo. “Ama sua, ama qhella, ama llulla, ama llunku”: Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena campesino de Bolivia, 1920-1940. In: MARGARUCCI, Ivanna; GODOY SEPÚLVEDA, Eduardo (Coord.). *Anarquismos en confluencia: Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Eleuterio, 2018, p. 101-124.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de la Tierra en el Perú: Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad. *Amauta*, n. 10, p. 9-15, dic. 1927.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ciudad de México: Era, 2007.
- MAROF, Tristán. *La Justicia del Inca*. Bruselas: Falk Fils, 1926.
- MELGAR BAO, Ricardo. *El movimiento obrero latinoamericano*. V. I – Historia de una clase subalterna. Madrid: Alianza, 1988a.
- MELGAR BAO, Ricardo. *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*. Ciudad de México: Cuicuilco; INAH, 1988b.
- MONTAÑEZ PICO, Daniel. Descolonizar el anarquismo. In: RUIZ, Javier (Coord.). *Repensar el Anarquismo en América Latina: Historias, epis-temas, luchas y otras formas de organización*. Olympia: 115 Legion, 2020, p. 60-80.
- NAVARRO, Gustavo A.. *Poetas idealistas e idealismos de la América Hispana*. La Paz: González y Medina Editores, 1919.
- NETTLAU, Max. Viaje libertario a través de América Latina. *Reconstruir*, n. 77, p. 35-45, mar./abr. 1972.
- OCAMPO MOSCOSO, Eduardo. *Historia del periodismo boliviano*. La Paz: Juventud, 1978.
- PAREDES, Manuel Rigoberto. *Provincia de Inquisivi: Estudios geográficos, estadísticos y sociales*. La Paz: J. M. Gamarra, 1906.
- PRADA, Ana Rebeca. Prólogo. *Estudios Bolivianos*, n. 12, p. 9-14, 2004.
- RECLUS, Élisée. *Nueva Geografía Universal: La tierra y los hombres*. Cuarta Serie, América. V. III – América del Sur: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile. Madrid: El Progreso Editorial, [1893].

- REINAGA, Fausto. *La revolución india*. La Paz: Ed. PIB, 1969.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA. *Redactor de la H. Convención Nacional*. V. II. La Paz: Boliviana, 1921.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD, 1986.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La identidad de un mestizo: En torno a un manifiesto anarquista de 1929. *Presencia*, 19 jun. 1988.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929. *Ecuador Debate*, n. 84, p. 193-204, dic. 2011.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Huáscar. *La choledad antiestatal: El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2010.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Huáscar et al.. *Los partidos de izquierda ante la cuestión indígena, 1920-1977*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017.
- SEOANE, Manuel. *Con el ojo izquierdo (Mirando a Bolivia)*. Buenos Aires: Juan Perrotti, 1926.
- SHESKO, Elizabeth. *Conscript Nation: Coercion and Citizenship in the Bolivian Barracks*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020.
- STEFANONI, Pablo. *Los inconformistas del Centenario: Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural, 2015.
- TAIBO, Carlos. *Anarquistas de ultramar: Anarquismo, indigenismo, descolonización*. Santiago: Eleuterio, 2018.
- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA. *El indio Santos Marka Tula: Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República*. La Paz: THOA; UMSA, 1984.

- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA. Breve diálogo sobre la relación entre el movimiento anarquista y el movimiento indio. *Historia Oral: Boletín del Taller de Historia Oral Andina*, n. 1, p. 47-49, nov. 1986.
- TARCUS, Horacio. *Marx en la Argentina: Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- URQUIDI, Arturo. *Bolivia y su reforma agraria*. Cochabamba: Ed. Universitaria, 1969.
- VALCÁRCEL, Luis. *Del ayllu al imperio: La evolución político-social en el antiguo Perú y otros estudios*. Lima: Garcilaso, 1925.
- VILCHIS CEDILLO, Arturo. Anarquistas y educación: Aproximaciones con los movimientos andinos en Puno, Perú. *Revista de Historia de América*, n. 153, p. 23-47, ene./dic. 2017.
- ZAVALETA MERCADO, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.

Recibido: 22 dic. 2022 | Aceptado: 15 feb. 2023