

**LIBERTARIOS DE PONCHO Y
OJOTAS. MEMORIA DE LAS LUCHAS
CAMPESEÑAS Y SU ALIANZA CON EL
ANARQUISMO EN PERÚ Y BOLIVIA DE
LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX**

*LIBERTARIANS OF PONCHO AND “OJOTAS”
MEMORY OF THE PEASANT-INDIAN
STRUGGLES AND THEIR ALLIANCE WITH
ANARCHISM IN PERU AND BOLIVIA IN
THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY*

Gaya Makaran¹

Fecha de recepción: 23/03/2021

Fecha de aceptación: 18/06/2021

1 Investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Latinoamericanista, doctora en Humanidades por la Universidad de Varsovia, Polonia. Su línea de investigación es: las relaciones entre los estados nación y las poblaciones indígenas en la zona andina. Correo electrónico: makarangaya@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo retoma las historias silenciadas de luchas indígenas en Perú y Bolivia en la primera mitad del siglo XX y sus alianzas con el pensamiento y acción anarquistas, para hacerlas memoria, es decir; tender puentes de inteligibilidad entre aquellas experiencias y nuestro presente. Nos concentraremos en mostrar los espacios mixtos entre la tradición de resistencia de los pueblos andinos y la doctrina de origen europeo. Por una parte, daremos cuenta de la capacidad de traducción del anarquismo “andino” a las condiciones específicas del continente. Por la otra, veremos cómo las poblaciones campesindias se apropiaron del anarquismo para su lucha anticolonial contra el Estado, la Iglesia y el latifundismo.

Palabras clave: rebeliones indígenas, anarquismo andino, Perú y Bolivia.

ABSTRACT

This article takes up the silenced stories of indigenous struggles in Peru and Bolivia in the first half of the twentieth century and their alliances with anarchist thought and action, to make them memory, that is to say; make possible the intelligibility between those experiences and our present. We will focus on showing the mixed spaces between the resistance tradition of the Andean peoples and the European origin doctrine. On the one hand, we will show the capacity to translate the “Andean” anarchism to the specific conditions of the continent. On the other hand, we will see how the peasant populations appropriated anarchism for their anti-colonial struggle against the State, the Church and the large estate.

Key words: indigenous rebellions, Andean anarchism, Peru and Bolivia.

Introducción

Escribir sobre las luchas campesindias² en los Andes centrales en la primera mitad del siglo XX y sus vínculos con el anarquismo podría ser un ejercicio del rescate de historias silenciadas, las que no caben ni en la historiografía nacionalista ni tampoco en la marxista dominada por visiones evolucionistas del desarrollo de las fuerzas de producción y del movimiento obrero. Ejercicio que de por sí nos parece valioso, pero que consideramos insuficiente. Retomando los sugerentes aportes de Walter Benjamin (2017), buscamos más bien hacer memoria de aquel pasado, es decir, más que un conocimiento “objetivo” de los datos históricos que queden encapsulados y archivados en su espacio-tiempo, apostamos por rescatar su actualidad. De ahí, la memoria se emprende desde el presente en una búsqueda de sentidos, de continuidades y de la contemporaneidad de “lo que fue”, siguiendo la concepción circular del tiempo-espacio andino, donde el pasado, según la concepción aymara, está delante de nosotros y las generaciones no pasan, sino coexisten en un diálogo constante. Sin obviar las circunstancias específicas de la época ni imponer los juicios presentes sobre las lógicas pasadas, buscamos darle sentido político a la historia, rememorando.

En el presente artículo, retomaremos entonces estas historias silenciadas de luchas indígenas y sus alianzas insólitas con el pensamiento y acción anarquistas, para hacerlas memoria, tender puentes de inteligibilidad entre aquellas experiencias y nuestro presente. Nos concentraremos, aprovechando excelentes trabajos históricos que se han hecho sobre el tema, en mostrar los espacios mixtos o *ch'ixi*³, entre la idiosincrasia y la tradición de resistencia de los pueblos quechua-ay-

2 Término prestado del antropólogo mexicano Armando Bartra (2010) para designar el doble carácter de los sujetos tanto de clase: campesinos, como étnico: indígenas.

3 *Ch'ixi*, término aymara popularizado por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Como ella misma lo define: “La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo” (Rivera, 2010: p. 69). La autora propone usarlo para nombrar el abigarramiento, los elementos que se mezclan, pero que nunca se sintetizan, nunca desaparecen, se sobre o yuxtaponen de manera no pocas veces contradictoria.

maras, y las doctrinas emancipadoras de origen europeo, en este caso el anarquismo. Por una parte, daremos cuenta de la gran capacidad de traducción del anarquismo “andino” a las condiciones específicas del continente. Por la otra, veremos cómo las poblaciones campesindias se apropiaron del anarquismo, incorporándolo a su histórica lucha anti-colonial contra el Estado, la Iglesia y el latifundismo. En este sentido, no pretendemos dar cuenta de toda la historia del movimiento anarcosindicalista peruano y boliviano, nos limitaremos a dar menciones necesarias para marcar el contexto en el que se desarrollan las luchas por la tierra, la escuela y la libertad.

Perú: Comunismo anárquico y el regreso del Inca (1900-1920)

En Perú, el siglo XIX termina con una gran resaca de las oligarquías gobernantes causada por la derrota en la Guerra del Pacífico contra Chile (1879-1884) y una época de revisión de las debilidades estructurales del país, donde la mayoría de los intelectuales, tanto conservadores como liberales, culpan al indio del atraso y la debilidad nacional. El darwinismo social se mezcla con el colonialismo mental de las élites que se niegan a reconocer el declive de su régimen oligárquico, aferrados al siglo que inevitablemente se está yendo. En este escenario empiezan a llegar tímidamente las primeras ideas radicales, entre ellas el anarquismo, que toman presencia entre los sectores populares urbanos. La ciudad de Lima por su condición de capital, pero, sobre todo, del puerto marítimo (Callao) que concentra una gran parte de la industria portuaria y textil, se convierte en el núcleo del movimiento obrero.

Así, a finales del siglo, la capital cuenta con la existencia de algunos sindicatos obreros de influencia ácrata, que en la primera década del siglo XX se convertirán en una fuerza importante para la lucha obrera⁴, impulsando las primeras huelgas por la jornada de 8 horas y el

4 Así, en 1904 se funda en Lima la Unión de Trabajadores Panaderos con anarquistas como Leopoldo Urmachea, Fidel García Gacitúa, Caracciolo Levano. Entre las primeras huelgas promovidas por los anarquistas están: huelga de estibadores en Callao en 1907 y la huel-

abaratamiento del costo de vida de la clase obrera. Paralelamente a la organización anarcosindical que tendrá su máxima representación en la Federación Obrera Regional Peruana (FORP)⁵ en 1912, proliferan periódicos, clubes y asociaciones anarquistas que difunden la Idea y las obras clásicas del socialismo libertario. El ambiente de cambio de época se apodera también de la universidad peruana, donde la lucha estudiantil logra en 1919 la Reforma Universitaria. Los estudiantes, anarquistas o simpatizantes, se vinculan con los sectores obreros y populares por una reforma profunda de la sociedad peruana, inspirados por el flamante indigenismo que pretende corroer las bases del viejo orden, poniendo la atención en “la cuestión del indio”. Entre aquella generación de jóvenes radicales se encuentran, entre otros, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre⁶, influenciados por las enseñanzas de Manuel González Prada⁷, uno de los más destacados voceros del anarquismo peruano y un referente para toda una generación de activistas de izquierda que asumirán la lucha indígena por la tierra y la educación como crucial para la emancipación social en Perú.

ga general en la industria textil en 1911. Es cuando empieza la proliferación de periódicos anarquistas y la difusión de la propaganda entre la clase obrera (Cappelletti y Rama, 1990).
5 La formación de la FORP recibe el apoyo y la influencia de la FORA argentina con delegados como: José Spagnoli y Antonio Gustinelli. Igual que en Argentina, se edita el periódico *La Protesta*. Para revisar los antecedentes mutualistas y liberales de las organizaciones, revíse la cronología en la pagina <https://perulibertario.wordpress.com/cronologia-del-anarquismo-peruano/>

6 Son dos personajes cruciales para entender la historia del pensamiento político peruano. Mariátegui (1894-1930), fundador del Partido Socialista Peruano (1928), marxista enfocado en la problemática del indio y la tierra. Haya de la Torre (1895-1979), quien funda en 1920 las famosas Universidades Populares Manuel González Prada, dirige el movimiento estudiantil peruano para, posteriormente, en México fundar el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en 1924, que se convierte en una de las principales fuerzas políticas peruanas del siglo XX de corte nacional-populista y antiimperialista.

7 Manuel González Prada (1844-1918) fue uno de los pensadores y literatos más influyentes de su época, hijo de una familia aristocrática limeña que, primeramente, se acerca al liberalismo radical para, tras su viaje a Barcelona en 1891, abrazar definitivamente el anarquismo. Su crítica social, dotada de un irrepetible estilo que le ganó la merecida fama de uno de los mejores ensayistas de América Latina, fue recogida durante su vida en dos libros *Páginas Libres* de 1894 y *Horas de Lucha* de 1908, este último de carácter y propiamente anarquista. Además de difundir las ideas ácratas “clásicas” en contra del Estado, el clero y el capital, González Prada se acercó a las luchas del anarcosindicalismo limeño y a la problemática del campesinado quechua. Sus críticas al régimen gamonal y el llamado a la emancipación violenta del indio se encuentran en su ensayo *Nuestros Indios* de 1908 (Cappelletti y Rama, 1990).

Es así, como en la década de los años 20 el anarquismo se acerca al indigenismo radical⁸ y, más allá de su expresión anarcosindicalista urbana, penetra las zonas rurales andinas (desde Arequipa, Cusco y Puno). De esta manera, en su alianza insólita con los comuneros quechuas, los anarquistas apoyan, fomentan y participan en la lucha por la tierra, la escuela y la libertad. Esta “andinización del anarquismo”, como dice Vilchis (2008, p. 18), se da de manera gradual, desde los escritos de González Prada (*Nuestros indios* de 1908), por las publicaciones del periódico ácrata *La Protesta*, como el artículo de B.S. Carrión, “El comunismo en el Perú” (1912) que, inspirado en los aportes del anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, plantea la necesidad de vincular el anarquismo con las luchas y las prácticas comunitarias indígenas. De esta manera, aquel anarquismo “indianizado” apostó necesariamente por un comunismo libertario, basado en el *ayllu* (comunidad andina) como célula base de una sociedad anárquica. Cuestión que veremos también en el caso boliviano.

Los Ayllus Rebeldes y el Comité Tahuantinsuyo

En los albores del siglo XX, la de por sí difícil situación socioeconómica de las comunidades quechuas de los Andes peruanos empeora drásticamente. La derrota en la Guerra del Pacífico, lleva a los señores feudales a recompensarse las pérdidas económicas con una arremetida contra las tierras comunales que habían resistido los embates durante la Colonia y la República decimonónica, sumando al despojo el recrudecimiento de los trabajos forzosos, apropiación ilegal del ganado, crueles escarmientos ante menor señal de insubordinación, etc. A estas prácticas de la casta

⁸ Usamos la denominación “indigenismo radical” de los intelectuales y militantes mestizos preocupados por la dominación y explotación sufrida por el indio, para distinguirlo de un indigenismo como política de Estado (por ejemplo, el oncenio del presidente Leguía), cuyo objetivo era la incorporación subordinada de los indígenas a la nación sin una transformación importante del régimen de explotación y dominación. El esfuerzo pionero de una organización indigenista crítica ante la opresión socioeconómica del indio fue la fundación de la Asociación Pro Indígena (API) (1909-1916) dirigida por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo que, aunque no tenía el carácter anarquista, sirvió como el primer espacio de acercamiento a la temática indígena de varios de los anarquistas urbanos, al mismo tiempo que apoyó las reivindicaciones y vinculó a los comuneros quechuas con las militancias mestizas a través de un sistema de delegados locales. Para profundizar sobre la API véase (Kapsoli y Kato, 2019).

gamonal⁹ hay que añadir las políticas de los gobiernos centrales que, en su intento de salvar su retrógrado régimen en crisis, cargaban contra el indio con nuevos impuestos, trabajos forzosos en minas y reclutamiento. La consecuencia de tal estado de cosas fue el crecimiento de la intranquilidad social y la intensificación de rebeliones indígenas, todas ahogadas en sangre. Puede sorprender que dichas rebeliones no sólo no se apagan con la llegada al poder del presidente indigenista Augusto Leguía (1919-1930) que abanderaba un proyecto supuestamente antioligárquico y modernizador con promesas pro-indígenas¹⁰, sino que alcanzan su apogeo justo en la década de los años 20. Fenómeno que podemos explicar tanto por el carácter tibio de la reforma indigenista que, finalmente, se desencantó por la alianza con el gamonalismo, como, sobre todo, por la agitación socialista, donde el anarquismo desempeñó el papel crucial.

Los levantamientos indígenas irradian desde Puno hacia Cuzco, Arequipa, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica¹¹ y con el grito “¡Viva el Tahuantinsuyo y abajo el gamonalismo!”¹² estremecen a las élites locales que levantan sus quejas hacia Lima, demandando acciones decididas

9 Gamonal/gamonalismo – son vocablos utilizados en Perú en referencia al hacendado, terrateniente, latifundista y el régimen agrario semifeudal de acaparamiento de tierras y esclavitud del campesino indígena.

10 El indigenismo estatal de Leguía tenía como objetivo la incorporación subordinada de la población indígena a la nación. La Ley de Circunscripción Vial de su gobierno obligó a los indígenas a trabajos gratuitos en la construcción de carreteras. Sus políticas apostaron por el paternalismo con el Patronado de la Raza Indígena, institución dominada por los gamonales y la Iglesia católica, con la simultánea persecución de organizaciones indias independientes, igual que los sindicatos y militantes radicales.

11 Décadas después será la zona de Ayacucho y Huancavelica el lugar del nacimiento y desarrollo de las acciones armadas de la guerrilla Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso a partir de 1980.

12 El grito proviene de Domingo Huarca, líder del levantamiento en Espinar (Cuzco). Por su insubordinación fue torturado, descuartizado y exhibido en la torre de la iglesia. Otros líderes indígenas de la época, tanto de los levantamientos, como de la lucha legal por las tierras y por la educación fueron: Carlos Condorena líder del levantamiento en Huancané. Preso, torturado y asesinado, antes de morir exclamó: “Moriré como Tupac Amaru por defender a mi raza”; Luis Condori de la provincia de Cuzco; Miguel Quispe “El Inca” de Colquepata que luchaba por la expropiación de las haciendas. Estableció la sede de su “gobierno” en Paucartambo desde donde enviaba sus emisarios a otras zonas. Logró reunir a las comunidades de las regiones de Cuzco y Puno. Su mujer, Manuela Mamani combatía junto con otros comuneros. Fue desaparecido por incitador y subversivo; Hipólito Pevez “El Guía” de Parcona, enviado por las comunidades a Lima para buscar alianzas con los sindicatos obreros, se vinculó con la anarquista FORP. También fue miembro del Comité Tahuantinsuyo creado en 1919; María de la Paz Chanini y Nicosia Yabar de Puno que protagonizaron la lucha por la educación indígena y en contra de la hacienda. (Véase Kapsoli, 1984).

de parte del gobierno en contra de los indios “sublevados en sus ayllus sin reconocer ni gobierno ni ley ni autoridad”¹³. Esta anarquía india, se enraizaba en su conciencia de ser pueblos en resistencia contra la usurpación colonial de un régimen que ejercía contra ellos la doble opresión, como clase explotada y como “raza” dominada.

La efervescencia de la organización y la rebelión quechua venía vinculada, además de las dinámicas y procesos genuinamente propios de los ayllus, con el trabajo de base efectuado por los maestros rurales adventistas¹⁴, como Manuel Z. Camacho, alias Manuel Alca, fundador de la “escuela libre” en la provincia de Puno, secundados en su misión educativa en contra de la hacienda y la Iglesia católica por los anarquistas. Posteriormente, esta tarea fue retomada por las Universidades Populares Manuel González Prada (1920) donde participaron muchos libertarios de la época, entre ellos profesores quechuas como Ezequiel Urviola. Tanto comuneros como militantes anarquistas y marxistas veían en la educación y concientización política un instrumento de defensa y reivindicación indispensable y por lo mismo fueron perseguidos como subversivos y agitadores peligrosos¹⁵.

Fue gracias a los contactos directos entre los sindicatos anarquistas limeños, que contaban con obreros inmigrantes de origen indígena, y los delegados quechuas que venían a la capital en busca de apoyo para su lucha, que en 1919 se formó el Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, la principal organización de difusión del ideal anarquista en la

13 El periódico conservador *El Siglo* denuncia en marzo de 1922 en el contexto de la sublevación de Huancané, que la provincia: “atravesada una difícil situación al haberse convertido el movimiento indígena en una verdadera lucha de castas que propugna el cambio de los principios constitucionales, de las autoridades y de la muerte del blanco y del mestizo; reparto de tierras sin dejar un palmo, en fin, la barbarie contemporánea.” (*El Siglo*, 23 de marzo de 1922, en Kapsoli, 1984, p. 25).

14 Varios libertarios colaboraron con la educación adventista y algunos, como Arturo Pablo Peralta Miranda de Arequipa, mejor conocido como Gamaliel Churata, fueron hijos de algún maestro adventista. El personaje de Churata (1897-1969), periodista y literato comprometido con la causa indígena, trajinante entre Perú y Bolivia, donde pasó varios años de su vida, compagina la escritura literaria y el arte de vanguardia con el pensamiento y acción del comunismo libertario. Aunque su acercamiento a Mariátegui y la coyuntura política posterior lo hacen abrazar el marxismo, permanece fiel a su visión crítica del Estado y de la disciplina partidaria y sindical. Para saber más sobre su fascinante trayectoria y su aporte véase Vilchis (2017 a).

15 Para profundizar el tema de la educación indígena y el anarquismo véase (Vilchis, 2017 a y 2017 b).

sierra peruana y de coordinación con la lucha de los “ayllus del sol”. A éste, en diciembre de 1923, se suma en el marco de organización anarco-sindicalista la Federación Indígena Obrera Regional Peruana, duramente reprimida por el gobierno de Leguía lo que redujo drásticamente su posibilidad de acción e impacto real. Mientras, desde 1921 se llevaron anualmente tres Congresos Indígenas en los que participaron delegados libertarios. El primero, fomentado por Mariátegui con visto bueno del gobierno de Leguía que todavía aparentaba apoyar las reivindicaciones indígenas, fue un acontecimiento inédito e influyó en el fortalecimiento del movimiento campesino, fomentando sus alianzas con los militantes urbanos e intelectuales radicales. El periódico anarquista *La Protesta* apoyó la organización del I Congreso Indígena con las siguientes palabras:

Nosotros no hacemos distinciones entre la cuestión indígena y la cuestión obrera: no tenemos ni hay razón alguna para ello. (...) Los anarquistas sienten y luchan por las causas de todos los oprimidos y aprovechando los beneficios de la ciencia que nos ha traído la civilización contemporánea, tienden a establecer un comunismo libertario sin amos que nos exploten, sin gobierno que nos oprima, sin curas que nos engañen con promesas, cielos e infiernos que no existen (*La Protesta*, núm. 96 de 1921, en Kapsoli, 1984, p. 239).

Con esta declaración de apoyo a la causa indígena podemos vislumbrar los horizontes doctrinarios de los anarquistas peruanos de aquella época, muy distantes de ciertos marxismos ortodoxos que plantaban la modernización del indio a través de su conversión en el proletario moderno, el único sujeto revolucionario posible. De ahí, el anarquismo peruano moviliza la categoría bakuniana del “oprimido” que le permite reconocer al indio como sujeto de lucha, como una “raza” oprimida que junto con la clase obrera necesita conseguir su propia emancipación. Para el anarquismo, el indio que sufría todo tipo de dominación y explotación: del Estado, del patrón, de la Iglesia, era el sujeto revolucionario por excelencia. Ni Dios ni amo ni ley ni autoridad importaban al indio levantado, al mismo tiempo que sus modos comunitarios de organización y reproducción material interpelaban a los libertarios que veían

en el ayllu, en la “comunidad libre”, la célula de una posible sociedad futura organizada según los principios del comunismo libertario. Igual, la tradicional organización regional quechua-aymara, donde los ayllus se articulaban en entidades mayores como *markas* y *suyos*, se acercaba al principio federativo anarquista de confederación de comunas.

Tomando en cuenta esta cercanía de horizontes políticos y prácticas sociales, no sorprende, entonces, la alianza estratégica entre ambos grupos que, en algunos casos, resultó en una compenetración plena con varios comuneros quechuas que se volvieron anarquistas por elección. Concentrémonos en la primera organización anarquista de perfil étnico, con la participación directa de los indígenas, que apostó por ellos como sujetos de su propia emancipación, el ya mencionado Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo (1919) y sus “profetas libertarios”¹⁶. La organización que representa esta mezcla propia entre la idea y la acción anarquistas trajinadas por los militantes mestizos hacia el campo andino y la lucha genuina de los comuneros quechuas por la tierra, la escuela y la libertad, que toma la bandera negra para conjuntarla con la tahuantinsuyana. De ahí, en la Declaración de Principios del Comité leemos que sus fundadores son: “trabajadores de la raza indígena de distintas labores residentes en Lima y que se agremiaron con el fin de unificar a los de su raza y hacerles conocer sus derechos políticos, económicos y sociales” (Kapsoli, 1984, p. 209). Retomando el principio federativo del anarcosindicalismo, el Comité se constituye de los Subcomités de los departamentos y provincias con una red compleja de colaboradores que vincula la capital con la provincia y las luchas indígenas urbanas con las rurales.

Lo que puede llamar nuestra atención es el elemento milenarista que acompaña sus discursos y acciones y que vincula la teoría anarquista de la revolución (con su propio halo redentor) con la tradición del mesianismo andino (Flores Galindo, 1987, Kapsoli, 1984; Melgar Bao, 1988; Vilchis, 2017a y 2017b), donde “el mito”, tal como lo definirá posteriormente Mariátegui, se convierte en la Idea movilizadora de la rebeldía

16 El término “profetas libertarios”, igual que los “ayllus del sol”, empleados por Kapsoli (1984) dan cuenta del carácter mixto del ideario que sustentaba las luchas campesindias en Perú. Por una parte, tenemos la influencia anarquista libertaria, por la otra, la tradición mesiánica de las rebeliones anticoloniales indias.

del indio y en el horizonte utópico de referencia. Así, los emisarios del Comité se convierten en “profetas”, donde la anarquía y el regreso del Inca Redentor, el comunismo libertario y la reivindicación del Tahuantinsuyo se unen y se convierten en un poderoso dispositivo incendiario entre las comunidades de los Andes peruanos. Como relata Kapsoli:

En las ciudades de la costa y la sierra, líderes anarquistas habían logrado influenciar sobre los indios migrantes, ganarlos ideológicamente preparándolos para la venganza de los descendientes de los españoles. Traumas y atropellos ocasionados por sus predecesores debían ser ahora zanjados por los “ayllus del sol” liderados por los profetas libertarios. Pero, para lograr la aquiescencia de los ayllus y comunidades era necesario presentarles una utopía. Es decir, la llegada de un mundo y una época en que desaparecería el hambre, la miseria, la opresión. (...) Para esto había que restaurar el Tahuantinsuyo en una suerte de catarsis colectivo. Exterminar a los *mistis*, volverles la vitalidad y la confianza perdida a los hombres del Ande inspirados en los ejemplos de Kropotkin, Malatesta, Bakunin, Ferrer y Anselmo Lorenzo (Kapsoli, 1984, p. 13).

Así, los profetas libertarios del Comité Tahuantinsuyo, penetran entre las comunidades con su discurso en quechua, completamente asimilable a las luchas históricas de los comuneros y sus referencias culturales, circulando la idea de la “hora de los incas” (Pachakuti)¹⁷ y calentando los ánimos bélicos. La propaganda del Comité se centraba en el rechazo de la República peruana como régimen opresor, marcando una brecha insuperable entre la “nación de los mistis” y el proyecto de autodeterminación de los indios. En este sentido, su crítica en ocasión del centenario de la Independencia (1921), se centraba en el “despertar”

17 El Comité moviliza la figura del Inca Redentor que regresa para liberar a su gente después de la conquista y la colonización. El Pachakuti en este sentido sería la vuelta del eje del Universo que reordenaría las cosas y traería el regreso del mundo justo que les fue arrebatado. Hay que subrayar que, en el pleno siglo XX, la población quechua recordaba a través de la tradición oral la muerte de Atahualpa y conservaba la memoria larga de la injusticia colonial.

indígena, “una nueva era”, cuya “santa rebeldía” no cabía en el proyecto nacional peruano:

Hermanos indígenas, el siglo de vida “libre e independiente” cuya celebración vais a festejar, ha sido un siglo de vergüenza y oprobio, obscurantismo e ignorancia para la raza gloriosa de Tahuantinsuyo. Con la agonía de este siglo ha comenzado el despertar de nuestros hijos. No maldigamos el tiempo ido, pero preparémonos para que el venidero sea exclusivamente nuestro. (...) Nos preparamos para alistar una era nueva, donde aprenderemos no a saber callar y resignarnos con la desgracia que sufrimos, sino a protestar y sublevarnos contra la mano opresora. (...) la santa rebeldía de quien quiebra la mano que lo está acogotando... sentiréis la enorme satisfacción de ser libres. (Kapsoli, 1984, pp. 250-251).

No es difícil encontrar en estas líneas las influencias del discurso anarquista, donde la rebeldía contra el opresor, la libertad por conquistar, la autogestión y la importancia de la educación, destacan como elementos constitutivos.

¿Quiénes fueron los profetas libertarios? Aunque es imposible enumerarlos a todos, nos gustaría, por lo menos, evocar algunos nombres para rescatarlos del olvido y ponerle rostro al fenómeno que estamos describiendo. Uno de los personajes más destacados fue, sin duda, Ezequiel Urviola “El Illa”. Este maestro quechua, anarquista confieso, fue uno de los fundadores del Comité Tahuantinsuyo, participante activo de los tres Congresos Indígenas y profesor en las Universidades Populares Manuel González Prada. Su lucha por las nuevas escuelas indígenas y por el mejoramiento de las ya existentes, la llevaba bajo la bandera anarquista y tahuantinsuyana, para posteriormente, como toda una generación, abrazar el socialismo mariateguista. Otros cofundadores y miembros del Comité Tahuantinsuyo fueron Samuel Núñez Calderón quien dirigió la revuelta en Chupaca, Carlos Condorena, líder del levantamiento en Huancané, e Hipólito Salazar de Puno, propagandista y anarquista quechua ilustrado, fundador de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (1923). Este último, como secretario de la FIORP, llamaba la atención a la importan-

cia de la educación como herramienta de la emancipación india: “Otro de nuestros principales pensamientos es que la instrucción sea un arma de redención para lo cual debemos fundar escuelas hasta en las últimas cabañas de nuestros ayllus, a las que no falten nunca nuestros hijos. Nosotros los hijos de los incas debemos adelantar más” (Kapsoli, 1984, p. 167). Estaba convencido que el indio peruano por su cultura se inclinaba “naturalmente” hacia el comunismo libertario.

La efervescencia de los “ayllus del sol” y de los “profetas libertarios” llegó a su declive a finales de la década de los años 20, por una parte, frente a las políticas represivas del gobierno de Leguía que causaron muerte, encarcelamiento y exilio de numerosos militantes, y por la otra, el crecimiento del sindicalismo alineado con la III Internacional¹⁸, el Partido Socialista Peruano de Mariátegui (1928) y, posteriormente, con el APRA (1930) de Víctor Raúl Haya de la Torre. Esto no significa que las organizaciones anarquistas dejaran de existir, sin embargo, perdieron su capacidad de interpelación masiva. Muchos de los “profetas libertarios” se vieron atraídos por las ideas mariateguistas (Ezequiel Urviola, Hipólito Salazar, Eduardo Quispe y Quispe) y algunos por el aprismo (Hipólito Pevez y Demetrio Sandoval). Otros, permanecieron fieles al ideario anarquista en cierto aislamiento ideológico¹⁹, y otros aún, como Paulino Aguilar de la FIORP, perseguidos por el gobierno de Leguía se fueron a Bolivia donde participaron en la agitación de las comunidades aymaras. Efectivamente, los intercambios e influencias entre las luchas anarco-indias en ambos países, dada la cercanía de la problemática social, un contexto cultural-étnico compartido y la situación fronteriza de la región de Puno donde se nucleó una gran parte de la lucha peruana, nos permitirán establecer ciertos puentes y confluencias entre ambos casos.

18 Al caer el gobierno leguista en 1930, se formó Confederación General de Trabajadores de Perú (CGTP) donde el anarquismo perdió sus influencias a favor del marxismo y el aprismo.

19 Así entre 1932 y 1936 se editó la revista literaria *Alma Quechua* dirigida por el anarquista Humberto Pacheco con la colaboración del otro libertario Erasmo Delgado Vivanco (Encino del Val) de Huancavelica (<https://perulibertario.wordpress.com/cronologia-del-anarquismo-peruano/>).

Bolivia: anarquismo *ch'ixi* y el Altiplano rebelde (1920-1948)

Si recuperamos los diferentes estudios que se han hecho desde los años '80 sobre el anarquismo boliviano (Margarucci y Godoy Sepúlveda, 2018; Rivera y Lehm, 2013; Rodríguez, 2012), podemos ver que coinciden en su periodización. De ahí, podemos distinguir la fase temprana del desarrollo de ideas libertarias desde el inicio del siglo XX (1906) hasta la segunda década, cuando contamos con la existencia de cada vez más numerosas organizaciones gremiales de tendencia libertaria. Es, sin embargo, a partir de agosto de 1927, con la fundación de la Federación Obrera Local (FOL) de La Paz (inicialmente de cuatro sindicatos: albañiles, mecánicos, carpinteros y sastres), que el anarcosindicalismo entra en su etapa de auge y florecimiento, logrando la influencia predominante en el movimiento obrero boliviano. El inicio de la Guerra del Chaco (1932-1935) merma las actividades anarquistas y marca el relativo decaimiento del anarcosindicalismo masculino, sin embargo, da inicio al crecimiento de los sindicatos femeninos que, en el periodo 1935-1946 (hasta la caída del presidente Villarroel) se convierten en la principal fuerza de difusión y organización anarquista. Así, el Sindicato Femenino de Oficios Varios fundado en 1927 (posteriormente Federación Obrera Femenina- FOF) y asociado a la FOL, toma fuerza con la creación e incorporación de nuevos sindicatos femeninos en los años '30. Entre los años 1946 y 1947 tiene lugar un corto, pero importante periodo de la emergencia del anarcosindicalismo rural, donde los activistas de la FOL se alían con los líderes aymaras en su lucha por la tierra y la educación, teniendo como resultado el surgimiento de la Federación Agraria Departamental (FAD) en 1946.

La característica original del anarquismo boliviano es, igual que en el caso peruano, su vinculación con la lucha indígena, sobre todo del altiplano aymara. De ahí, el estrecho vínculo que se forma en los años '20 y '40 entre los artesanos cholos²⁰ de la FOL y las comunidades altiplánicas,

20 Cholo/a es el término usado en Bolivia, frecuentemente de manera despectiva, para referirse al indio-mestizo urbano. En contraste con el indígena aymara y quechua campesino o el mestizo burgués aliado de la clase dominante, la categoría de cholo alude al carácter étnicamente ambiguo de un individuo que se encuentra muy cercano al mundo

basado tanto en cierta “hermandad” étnica (real o imaginada), como en la cercanía entre la utopía anarquista y la del ayllu andino, unida a la lucha concreta por las tierras y en contra del régimen latifundista. Tanto los indios, como los cholos anarquistas compartían la visión negativa del Estado y planteaban sus reivindicaciones en clave autonomista y anti-colonial. Los libertarios consideraban que los rasgos sociales indígenas eran “naturalmente anarquistas” (en términos del comunismo anárquico), al mismo tiempo que destacaban la rebeldía innata del indio, un *ama llunk'u*²¹ radical, que supuestamente lo predisponía a levantarse contra todo tipo de opresiones. Son justo estos dos periodos de las alianzas anarco-indias: el de los años '20 y el del funcionamiento de la FAD en los años '40 que profundizaremos en las siguientes líneas.

Caciques apoderados y los anarquistas en los años 20

Empecemos por la época de los años '20, igual que en Perú, sacudida por la inquietud social en el campo y los levantamientos indígenas en contra del régimen latifundista²². Es cuando algunos caciques apoderados²³ se acercan a los anarquistas urbanos, buscando apoyo para sus luchas. El resultado de aquellos contactos fue la presencia de los líderes aymaras en el Tercer Congreso Obrero en marzo de 1927, donde los anarquistas de Sucre de la Escuela Ferrer y Guardia, Rómulo Chumacero²⁴ (presidente del Congreso) y Adrián Núñez, introdujeron la discusión sobre “el problema indigenal” y las principales demandas

indígena, pero pertenece al sector popular urbano, de profesión libre como artesano o comerciante. Para profundizar, véase (Rodríguez, 2012).

21 *Ama llunk'u* – en aymara “no seas sumiso”, se suele añadir a la famosa triada andina: *Ama sua, ama llulla, ama quella* (No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo) para prevenir que ésta sea utilizada por el amo para la sumisión y la explotación del indio.

22 La década empieza con la rebelión de Jesús de Machaca (1921) liderada por Faustino Llanque, cacique apoderado y su hijo Marcelino Llanque, maestro ambulante de las escuelas rurales. Como veremos, en los años '40, Marcelino se incorporará a la FOL.

23 Los caciques apoderados fueron los líderes indígenas, en su mayoría aymaras, que desde finales del siglo XIX fueron apoderados por las comunidades para reivindicar las tierras comunales usurpadas. Se servían, entre otros, de títulos reales expedidos todavía durante la Colonia. Además de la lucha por la tierra, promovían la fundación de escuelas rurales.

24 Rómulo Chumacero fue sastre libertario, fundador de la revista *Tierra y Libertad* inspirada por el magonismo mexicano, militante de la Escuela Ferrer y Guardia creada en 1924. Entre los objetivos de la Escuela se encontraba establecer vínculos entre la red de caciques del Sur (Potosí y Sucre), difundir la educación indigenal y las ideas del comu-

del movimiento campesindio: la recuperación de tierras comunales, la construcción de escuelas rurales y la implantación de autoridades locales propias. Como observan Rivera y Lehm: “El contacto con el agro impactó a los ideólogos libertarios y los impulsó a la reelaboración de su doctrina en aras de una mejor comprensión de la lucha anticolonial andina” (2013, p. 40). Pocos meses después del Tercer Congreso, el 25 de julio de 1927, estalló la rebelión de Chayanta (Potosí), donde miles de comuneros y colonos indios declararon la guerra a los terratenientes. El levantamiento de carácter descentralizado, que se extendió desde el altiplano paceño hasta Oruro y Chiquisaca, fue impulsado por los caciques apoderados Manuel Michel, Agustín Saavedra y Saturnino Mamani, los mismos que habían participado en el Tercer Congreso. Los principales sospechosos de “azuzar” a los indígenas a la rebelión fueron Chamucero y Nuñez, acusación que pagaron con el confinamiento en el trópico boliviano.

Aquella confluencia de las luchas indígenas y anarquistas²⁵, aquel buscarse mutuamente, rebasa las interpretaciones sobre una posible vanguardia anarquista que una vez infiltrada entre los indios los hizo levantarse en armas. Así, el FOL-ista Luis Cusicanqui²⁶, personaje clave de aquel “anarco-indianismo”, hospedó en su casa en 1928 a Santos Marka Tola, Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades de la República quien, desde 1913 lideró la lucha

nismo anárquico. Con el tiempo, Chumacero se acercó al socialismo trotskista de Tristán Marof y su Partido Obrero Revolucionario (Rodríguez, 2012).

25 Para profundizar véase Hylton (2003).

26 Luis Cusicanqui Durán (1894-1977) fue hijo ilegítimo de un arriero aymara, Manuel Cusicanqui, y una señorita de alta sociedad, Angélica Sanjinés. Abandonado por su madre y criado por la cocinera aymara de quien tomó su segundo apellido y a quien consideró su verdadera madre. Su camino hacia el anarquismo es propio de toda su generación, obrero migrante a las salitreras chilenas que en los años '20 atraían a la mano de obra boliviana y peruana, se encontró allá con la organización sindical influenciada por el anarquismo, que a su regreso al país intentó recrear. Al regreso a La Paz participa en el Centro Obrero Libertario (COL), una agrupación cultural de estudio y propaganda anarquista. En 1920 funda, junto con la costurera Domitila Pareja, el Grupo de Propaganda Libertaria La Antorcha. Después de la fundación de la FOL, se convierte en su miembro activo, vinculándose con las luchas campesindias. Su postura intransigente frente al Estado, los partidos políticos y alianzas con sindicatos no anarquistas lo lleva a distanciarse de la organización en los años 40. Fue un propagandista y ensayista importante, cuyos artículos se publicaban en la prensa ácrata latinoamericana bajo el seudónimo de “Indio Aymara” (Margarucci y Sepúlveda, 2018; Rivera y Lehm, 2013; Rodríguez, 2012).

de los comuneros en la provincia de Pacajes, cuando éste llegó a La Paz buscando apoyo de los anarquistas. Tanto el mecánico cholo como el cacique aymara compartían la misma lengua, el aymara, una experiencia cercana de opresión colonial, y los mismos objetivos de lucha, uno desde su experiencia anarcosindicalista urbana y el otro desde la lucha india campesina. Si revisamos uno de los escritos de Cusicanqui más llamativos que data del año 1929, el manifiesto *La Voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado*, podremos darnos cuenta de las características de aquel anarco-indianismo. El autor maneja el concepto de un nosotros inclusivo que permite unir al artesanado de la ciudad con los indígenas del agro en una denuncia común de la continuidad del colonialismo durante la República y de la explotación del indio:

Hace más de un siglo y una treintena de años que venimos sufriendo la esclavitud más inicua que podía pesar en la hora Republicana que nos ofreció la independencia que nos costó la vida y sangre india para librarnos del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años o cuatro siglos: a maravilla bailaba el garrote, las patadas sobre nuestras espaldas en aquellos años de barbarie y hoy se repite con más fuerza la brutalidad en pleno siglo de la libertad. Si en aquellos tiempos hemos trabajado gratis para el señor español y hoy lo mismo para con criollos haciéndonos trabajar de sol a sol sin que obtengamos ni un centavo por el duro trabajo... (Rivera y Lehm, 2013, p. 248).

Cusicanqui sitúa la lucha anarquista contra el Estado y los patrones en la realidad boliviana, donde las clases dominantes tienen rasgos de casta y son el *continuum* con el régimen colonial español. Su llamado a la revolución social se une con el grito de un pueblo oprimido y explotado que moviliza su memoria larga de ultrajes y resistencias en contra del régimen criollo-oligárquico existente:

Nosotros mártires de siempre, estaban frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados [...] Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando

esta vil sociedad mil veces maldecida y nuestros caciques comprados y asesinos por los “mistes” la sangre debe derramarse como antes porque ya estamos cansados de la dominación presente, sabemos y conocemos muy bien a los vampiros del Estado dominante... (Rivera y Lehm, 2013, p. 250).

Este anarco-indianismo une la antiestatalidad con el anticolonialismo, la clase con la etnia, la insubordinación obrera con el *ama llunk'u* indio. Igual que en el caso peruano, denuncia que los dueños del Estado y del capital tienen color, casta y nombre propio: los mistis.

Federación Agraria Departamental (FAD) – agitación anarquista y los levantamientos indios de 1946-1947

Después de las alianzas entre el anarquismo urbano y los líderes indígenas en los años 20, rotas por la persecución y la Guerra del Chaco (1932-1935), el siguiente momento de confluencia se ubica en los años 40, con especial auge en 1946, año de la fundación de la Federación Agraria Departamental (FAD)²⁷ de carácter libertario y campesindio, resultado de la proliferación de sindicatos y organizaciones campesinas afiliadas a la FOL. Esta vez son los FOL-istas quienes se acercan al campo, promoviendo la organización de sindicatos indios y fundando escuelas campesinas. Su misión político-educativa²⁸ está enfocada en la lucha por la tierra contra el latifundismo y por el autogobierno de las comunidades. El contexto en el que se mueven es el creciente indigenismo gubernamental del pre-

27 La fundación de la FAD tiene como antecedente el surgimiento de la Unión Sindical de Labriegos del cantón Aygachi en noviembre de 1946 que posibilitó la creación de varias otras uniones en provincias de Omasuyus y Los Andes. Algunos de sus miembros más activos, representantes de aquel anarquismo altiplánico fueron: Marcelino y Esteban Quispe Yucra, Cosme Oroche (Urocho), Juan Heredia, Manuel Condori, Zenón Arias, Nicanor López o Hilarión Laura (Maldonado, 2017, p. 41).

28 Como asegura Silvia Rivera: “El intenso proceso organizativo propiciado por los anarcosindicalistas de la Federación Agraria Departamental, afiliada a la FOL paceña, entre 1946 y 1947, fue paralelo a la construcción de 51 escuelas autogestionarias afiliadas a las uniones sindicales de labriegos en otras tantas comunidades del altiplano boliviano” (Prólogo en Maldonado, 2017, p. 11). Los maestros libertarios siguieron la tradición de emprendimientos educativos indígenas, como la Escuela-ayllu Warisata fundada por Elizardo Pérez y Avelino Siñani (1931); la Sociedad Centro Católico de Aborígenes Bartolomé de las Casas impulsada por Santos Marca Tula; y la Sociedad República del Collasuyu organizada por Eduardo Nina Quispe en los años 20.

sidente Gualberto Villarroel (1943-1946) que incorpora la cuestión india a la agenda estatal y con sus tímidas reformas incita nuevas esperanzas e inquietud en el campo.²⁹ Los anarquistas recuperan las viejas alianzas de los años 20 con líderes como Marcelino Llanque que protagonizó el levantamiento de Jesús de Machaca en 1921 y, posteriormente, como profesor rural formó parte del Núcleo de Capacitación Sindical Libertario de la FOL. El Núcleo, donde colaboran maestros aymara-hablantes como Modesto Escobar, Francisco Castro y Santiago Ordóñez, fomentaba la educación y la organización libertaria entre las comunidades indígenas, al mismo tiempo que apoyaba a los flamantes sindicatos indios que empezaron a multiplicarse por todo Altiplano.

La fundación de la FAD con Marcelino Quispe Yucra, indio aymara, como secretario general, causó un gran temor entre la élite boliviana que, como de costumbre, acusaba al anarquismo de sublevar a los indios, supuestamente incapaces por si mismos de tal labor organizativa: “Para los patronos del campo, ha sido una novedad increíble que los indios hayan constituido su Federación para defender sus derechos según las tácticas del Sindicalismo Libertario” (Manifiesto de la FAD en Rodríguez, 2012, p. 211). La FAD apoyó la ola de sublevaciones y protestas indígenas ocurrida a lo largo del año posterior a su fundación, un fenómeno de diferente intensidad que se extendió por los Andes, desde La Paz, Oruro, Cochabamba, Sucre, Potosí hasta Tarija. Como símbolo de la alianza anarco-india, el 1 de mayo de 1947, la FOL junto con la FOF y miles de indígenas de la FAD realizaron una gran movilización conjunta: “Llevando las enseñas negras y rojas de los anarquistas, desfilaron ordenadamente y con gran disciplina (...) usaron de la palabra los oradores, hablando varios de ellos en aymara” (*La Razón*, 3 de mayo 1947, en Rivera y Lehm, 2013, p. 97).

29 En los años 40 los nuevos partidos políticos, como el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) y el PIR (Partido de Izquierda Revolucionaria), empiezan a ver la necesidad de incorporar al campesinado indio a la vida política. En 1942 se llevó el Primer Congreso de Indígenas de Habla Quechua en Sucre auspiciado por el PIR. Durante el gobierno de Villarroel se convocó al Primer Congreso Nacional Indígena en La Paz en mayo de 1945, donde el presidente anunció la supresión de pongueaje, encargó a los gamonales la educación indígena y prometió una reforma agraria.

La FAD, como la voz de los campesinos indios libertarios, se acercaba en su denuncia, aunque desprovista del halo milenarista, al Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo peruano. La explotación y la opresión gamonal sufridos por el indio en ambos países le exigieron al anarquismo andinizar e indianizarse, encaminando su lucha libertaria hacia un anticolonialismo radical: “Los patrones son los hijos directos y continuados de los conquistadores que arribados a estas tierras, erigieron su cómoda posición de parásitos de la sociedad, en fin, de dueños, a base exclusiva del robo y el crimen contra las poblaciones incásicas” (“La verdad del robo y el crimen” del Comité de Defensa de la FOL, junio de 1947 en Rivera y Lehm, 2013, p. 101.)

Esta rica experiencia de confluencia y colaboración entre el anarquismo y la lucha india nos muestra estrategias interesantes que, aunque no descartaban la lucha armada, pretendían evitar las masacres y apostar por formas más veladas de resistencia, como las huelgas de brazos caídos y la formación de escuelas autogestivas, donde la alfabetización también servía para la subversión. Otro de los rasgos interesantes a destacar de aquel anarco-indianismo fue la solidaridad urbano-rural entre los gremios y las comunidades con la formación de lazos sólidos de apoyo mutuo. Esta forma y táctica organizativa del “ayllu-gremio” (Maldonado, 2017) vinculaba al mundo popular de las ciudades con la lucha campesindia en un frente común que se basaba, además de la cercanía étnica, en la autogestión, la educación libertaria, el auto-sustento y la autonomía frente a la infiltración estatal y partidista. De ahí, el sindicato anarquista más que una copia ciega de las formas de organización europea, fue una fusión creativa de las ideas subversivas modernas y de una larga tradición comunitaria de la sociedad boliviana, donde el ayllu-gremio movilizaba el pasado en pos del presente.

La actividad de la FAD y de los ayllus-gremios provocó una desorbitada reacción de la oligarquía terrateniente que, como en el caso peruano, consideraba subversivo cualquier reclamo indígena, incluido el derecho a la educación. La represión física, acompañada de una feroz propaganda anti anarquista y anti indígena marcada por el racismo y el discurso sobre la “barbarie contemporánea”, en 1947 acabó con el

movimiento, al caer varios militantes presos. Más de 200 comuneros aymaras, entre ellos una treintena de FAD-istas, incluido Marcelino Quispe su secretario general, fueron confinados en el trópico de Ichilo, donde muchos murieron por condiciones insalubres (paludismo) y hambre. Después de aquel embate contra las organizaciones anarquistas, la FAD se concentró en actividad cultural y de alfabetización rural, concentrándose en la edición del boletín *La Voz del Campo* lejos del activismo crítico. El golpe de gracia al anarcosindicalismo boliviano vino poco tiempo después con la Revolución del 52 liderada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que, con su política corporativista del sindicalismo paraestatal (Confederación Obrera Boliviana-COB y Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-CNTCB)³⁰, terminó con la autonomía de las clases trabajadoras.

Reflexiones finales

Los anarquismos peruano y boliviano destacan en el tablero latinoamericano por sus potentes alianzas con las luchas indígenas y su adaptación a las condiciones socioeconómicas propias de sus países, tan distantes de un modelo del Estado-nación europeo industrializado y su proletariado moderno. De ahí, el anarcosindicalismo se vincula con formas de organización y resistencia preexistentes y propias de las culturas comunitarias quechua-aymaras y de los sectores populares cholos, reelaborando los conceptos heredados de la tradición europea desde su propia lectura anticolonial de la realidad social. Aquel anarquismo “indianizado”, lejano al dogma del obrero febril, se abre hacia todos los “oprimidos”, buscando la anarquía en la libertad de los artesanos, en la comunidad andina y en la rebeldía del indio levantado contra su opresor *misti*. La utopía que propone es el comunismo libertario inspirado en el mito del Inca y la bandera del Tahuantinsuyo, para la cual la

30 A finales de los años 40 toman fuerza los sindicatos mineros de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia con dirección de Juan Lechín Oquendo (Tesis de Pulacayo) cada vez más influenciados por el MNR, que serán los protagonistas de la Revolución del 52. Otra influencia en el movimiento obrero que ganó peso en aquel tiempo fue el trotskista Partido Obrero Revolucionario (POR) (Lora, 1970).

lucha por la tierra es la lucha por la libertad. De ahí, la “raza” oprimida políticamente como pueblo y explotada económicamente como clase, lucha por su doble redención contra el Estado, la Iglesia y el latifundio.

De ambos anarquismos que se confluían y vinculaban por encima de las fronteras, podemos sacar potentes aprendizajes. La apuesta por la alianza con las luchas campesindias es sólo una de ellas. La apuesta por la educación como subversión es otra. En este sentido, la rica tradición libertaria de autodidáctica que convertía los sindicatos en universidades obreras, se junta con la lucha genuina de las comunidades indígenas y sectores populares urbanos por la escuela. La educación para la libertad individual y colectiva, una educación para la defensa de la tierra y el autosustento, en fin, una educación que posibilite la autonomía intelectual y material del educado. Otra apuesta importante fue su autonomía radical frente al Estado y el sistema de partidos, un “apoliticismo” dirigido hacia la autogestión horizontal y contra cualquier alianza con las autoridades (sin excluir la interpelación, presión y negociación), aunque éstas se presenten como “populares”, “pro-indígenas”, etc. El anarquismo fue en este sentido precursor de la crítica a los populismos latinoamericanos con su análisis lúcido sobre su carácter de clase, igual que de las vanguardias marxistas y la ventriloquia de los partidos políticos, por más revolucionarios que se declarasen. Finalmente, destacamos su denuncia del carácter colonial de las sociedades latinoamericanas (lo que posteriormente se llamará “colonialismo interno” como lo propuso el sociólogo mexicano González Casanova), donde confluyen la crítica ácrata del Estado y su histórico rechazo por los pueblos indios por ser aparato de opresión colonial.

¿Cómo fue posible esta inteligibilidad entre el anarquismo y la anarquía propia de los sectores indígenas y populares? Varios/as autores indican que fue la vivencia misma de estos últimos que los acercó al anarquismo, puesto que parecía coincidir más que otras propuestas de la época con sus necesidades, intereses y, sobre todo, prácticas. Así, Rivera y Lehm aseguran que la doctrina anarquista les brindó a los sectores cholos e indios que cotidianamente se enfrentaban no sólo a la explotación de clase, sino al desprecio y opresión colonial y racista, “la base para la reflexión

y sistematización de su propia experiencia, tanto del mundo del trabajo como de la organización y la lucha sindical” (2013, p. 216). Las autoras indican que fueron referencias éticas comunes como “dignidad e igualdad” y el valor dado al trabajo creativo que permitieron a ambos compenetrarse: “Los elementos doctrinarios del anarquismo, referentes a la dignidad e igualdad del ser humano en base a la potencia creadora del trabajo, encajan aquí coherentemente con la necesidad de dar respuesta a las condiciones específicas de dominación en una sociedad colonialmente excluyente y culturalmente estratificada” (Rivera y Lehm, 2013, p. 224). De esta manera, como subraya Vilchis: “El pensamiento del comunismo libertario fue reelaborado por los aymaras y quechuas de algunas comunidades del altiplano peruano (e incluso boliviano), quienes, gracias a la difusión y propaganda desde periódicos, revistas, personajes y desde la oralidad, se apropiaron de él, lo recibieron, lo reinterpretaron y adaptaron a su propio pensamiento” (2017 b, p. 34). Así, la lucha por las reivindicaciones socioeconómicas se ensanchó con la defensa de la dignidad y de la igualdad en la humanidad compartida, contra la discriminación y el desprecio que sufrían los trabajadores. La rebeldía que fomentaba el anarquismo ante todas las formas de dominación les permitía a los oprimidos levantar la mirada, les exaltaba a ser ellos mismos quienes elevan su propia voz en contra de tutelas patronales y vanguardias ilustradas. Como aseguran en sus testimonios los cholos libertarios, “el anarquismo les manifestaba confianza de que ellos podían hablar, podían contactarse, podían expresar sus ideas, su rebeldía, entonces vieron que lo más factible era el anarquismo” (Rivera y Lehm, 2013, p. 113).

¿Cómo hacer memoria de aquel pasado? ¿Cómo encontrarles sentido desde nuestro presente, pareciera tan distante, a aquellas luchas y resistencias? ¿Podemos, igual que los comuneros andinos que rememoraban el Tahuantinsuyo para emprender su lucha por un comunismo anárquico, pensar las problemáticas actuales desde cierto continuum histórico? Más que imponer respuestas a estas interrogantes, nos parece importante volver al análisis del régimen de dominación actual en el que nos toca pensar y emprender las luchas. Su persistente carácter capitalista, estatista y colonial, centrado en el despojo de la capacidad

social de autodeterminación y de la reproducción autónoma de vida, nos indica que el pasado está delante de nosotros, ofreciendo sus preciosas lecciones, mostrando los horizontes de deseo y advirtiéndolo de los peligros en nuestro caminar.

Bibliografía

Bartra, A. (2010). *Campeñinos. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. Instituto Para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS).

Benjamin, W. (2017). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar Ediciones. La Plata.

Cappelletti, A. J. y Rama, C. M. (1990). *El anarquismo en América Latina, Caracas*. Biblioteca Ayacucho.

Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario.

Hylton, F. (2003). Tierra común: caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927). En F. Hylton et al. (2003). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. Muela del Diablo Editores. pp. 135-198.

Kapsoli, W. (1984). *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. TAREA.

Kapsoli, W. y Kato, T. (2019). *La Asociación Pro Indígena. Una contribución a la etnohistoria peruana. (Una contribución a la etnohistoria peruana)*. Universidad Ricardo Palma y Editorial Universitaria.

Lora, G. (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano*. Tomo III. Los Amigos del Libro.

Maldonado Rocha, M. (2017). *Esbozos de pedagogía libertaria en el altiplano*. Campaña Boliviana por el Derecho a la Educación.

Melgar Bao, R. (1988). *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*. Ediciones Cuicuilco.

Margarucci, I. y Godoy Sepúlveda, E. (2018). *Anarquismos en confluencia. Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*. Editorial Eleuterio.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. y Lehm Ardaya, Z. (2013). *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. Madre Selva. Tinta Limón.

Rodríguez García, H. (2012). *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Muela del Diablo.

Vilchis Cedillo, A. (2017a). Gamaliel Churata, anarquismo y educación. *Pacarina del Sur*, Año 8 (30). URL: <http://pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/1429-gamaliel-churata-anarquismo-y-educacion%20>

Vilchis Cedillo, A. (2017 b). Anarquistas y educación, aproximación con los movimientos andinos en Puno, Perú. *Revista de Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, (153), 23-46.

