

“Ama sua, ama qhella, ama llula, ama llunku”. Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de Bolivia, 1920-1940.

Margarucci, Ivanna y Maldonado, Marcelo.

Cita:

Margarucci, Ivanna y Maldonado, Marcelo (2017). *“Ama sua, ama qhella, ama llula, ama llunku”. Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de Bolivia, 1920-1940. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/161>

29. La región andina. Conflictos sociales, procesos socio-económicos, cultura e identidad (Siglos XX y XXI)

“Ama sua, ama qhella, ama llula, ama llunku”. Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de Bolivia, 1920-1940

Ivanna Margarucci (UBA-CeDInCI/UNSAM, CONICET)

Marcelo Maldonado (PRAHC-UMSS)

Para publicar en actas

En el presente trabajo, nos proponemos abordar las conexiones entabladas entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento campesino-indígena del altiplano boliviano, durante las décadas de 1920 y 1940. Esos vínculos bidireccionales, trazados desde la ciudad al campo y viceversa, alcanzaron una fortaleza y solidez que les permitió a trabajadores, colonos y comunarios, denunciar y combatir las arcaicas formas de producción y relaciones sociales en el agro, difundir en él las ideas anarquistas y promover la organización de sindicatos agrarios y escuelas rurales.

En esa dirección, plantaremos como hipótesis que los primeros y más bien tímidos contactos desarrollados en los 20' a través de algunos activistas de la Federación Obrera Local (FOL) y caciques apoderados, tuvieron efectos recíprocos, en el corto y el largo plazo. La profundización de la represión estatal a fines de esa década no logró desarticular las redes tendidas entre agitación anarquista y rebeldía indígena. Durante la posguerra los lazos fueron retomados, decantando en la organización de la Federación Agraria Departamental (FAD), filial rural de la FOL, e impulsando la sublevación indígena de 1946-1947.

1920. Tejiendo las redes

La década de 1920 en Bolivia fue testigo de la actuación de dos importantes movimientos sociales y políticos. Nacidos en la década previa, uno rural, el otro urbano, convergieron en una lucha común, librada contra la noción de ciudadanía excluyente articulada desde el Estado oligárquico, que marginaba de la vida política a indígenas campesinos, trabajadores (Rivera 2015, 100) y mujeres.

En altiplano boliviano, en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí y Chuquisaca, el movimiento de los caciques apoderados protagonizó esa historia. Indios comunarios con poder, experiencia y confiables eran “apoderados” por jilaqatas y alcaldes de sus ayllus o por los miembros de las comunidades, para actuar en

representación suya ante los poderes del Estado. Su responsabilidad como líderes indígenas tenía que ver con peticionar y enfrentar a las autoridades gubernamentales por tres cuestiones básicas: escuelas, igualdad ciudadana y restitución de las tierras usurpadas (Gotkowitz 2007, 46-55).

Como señala Rivera (2015, 98), las dos primeras demandas eran pensadas en función de la tercera, ya que la lucha legal librada por los caciques para recuperar las tierras comunales ocupadas por los hacendados a partir de la Ley de Exvinculación (1874) y luego con el avance del ferrocarril a comienzos del SXX, requería poseer competencias básicas (la alfabetización en español) y derechos civiles y políticos en el sistema republicano. Carentes de todo ello, los caciques dependieron de abogados y escribanos extraños a las comunidades, para buscar títulos coloniales de composición o visitas -que los eximían de la aplicación de la legislación expropiatoria- y pleitear en los tribunales. En algunos casos, los caciques apoderados dieron un paso más allá en su divagar por el mundo urbano y solicitaron el apoyo a sus gestiones entre políticos, intelectuales y organizaciones laborales (Choque C. 2012, 71).

Lejos de atenerse únicamente a una legislación liberal tan ajena como esquivada, el movimiento de estos nuevos caciques creó las condiciones para el estallido de violentas rebeliones indígenas en los momentos más álgidos de la lucha.

En marzo de 1921, en Jesús de Machaca, departamento de La Paz, los comunarios liderados por Faustino Llanqui, cacique apoderado, y su hijo Marcelino, maestro ambulante en la escuela local, se levantaron contra los abusos impuestos por el corregidor Lucio T. Estrada.¹ “El Diario”, describe de la siguiente manera el episodio: “...los comunarios de los alrededores del cantón nombrado, atacaron al pueblo de Jesús de Machaca y el resguardo de Ayuallamaya, donde consumaron toda clase de atentados, victimando a numerosos vecinos, después de someterlos a crueles torturas.” (El Diario, 04/02/1930). Entre esos vecinos ajusticiados, se encontraban el corregidor y su familia. El ejército y la población local respondieron rápidamente, masacrando² y apresando a

¹ El entramado de las formas de producción y relaciones sociales en el agro boliviano habilitó, en paralelo a la expropiación indígena, el pago de una gran variedad de impuestos y servicios personales, debidos por los colonos (indígenas expropiados que permanecieron en sus tierras a cambio de prestaciones laborales a sus nuevos dueños) y los indios comunarios (aquellos que resistían desde sus ayllus el avance latifundista) a los hacendados, al Estado y autoridades intermedias y a los representantes de la iglesia. Estos gravámenes, arcaicos desde el punto de vista de la economía capitalista, constituían una seria carga y punición sobre la fuerza de trabajo y excedente campesinos, emergiendo ante los indígenas como abusos que en última instancia debían ser contestados a partir de la violencia.

² Según el fiscal del distrito ciento ochenta indígenas fueron muertos a manos de las fuerzas de línea, a los que el “El Diario” agrega dos fusilados por orden del intendente de Guaqui, José Roca. “El Diario”, La Paz, 10/07/1929.

los indígenas sublevados, incendiando sus casas e incautando su ganado (Choque C. 2012, 85-90).

Entre julio y agosto de 1927, Chayanta, departamento de Potosí, fue el epicentro de una sublevación indígena que se extendió por Chuquisaca y Oruro hasta La Paz. La protagonizaron decenas de miles de comunarios y colonos, unidos contra la expansión territorial de las haciendas y los abusivos servicios personales. En poco más de un mes, muñidos de ondas, macanas, puñales y pututus, ocuparon diecisiete haciendas en Potosí y veintiocho en Chuquisaca (Choque C. 2012, 92); persiguieron y ajusticiaron a los hacendados y sus familias y destruyeron sus bienes. Como en Jesús de Machaca, el ejército movilizad desde distintos puntos de Bolivia, junto a los vecinos afectados, asesinaron y apresaron a centenas de indígenas, incendiaron sus casas y confiscaron o destruyeron sus más preciados bienes (Stefanoni 2015, 93-97).

Durante los 20', el ambiente se mostró igual de convulsionado en las ciudades. El movimiento obrero se fortalecía y con él, sus ideologías. En particular, el anarquismo reunió a su alrededor diversos grupos sociales -artesanos, trabajadores fabriles, cholas culinarias o recoveras-, dando un salto cualitativo y cuantitativo, en su despliegue ideológico -la circulación e influencia de las ideas- y en su estructuración organizativa -en grupos culturales de estudio y propaganda, primero, luego en sindicatos o "uniones sindicales" por gremio o lugar de trabajo. En 1927 nacieron las importantes FOL y Federación Obrera Femenina (FOF) de La Paz y en 1930 fue reorganizada la Federación Obrera del Trabajo de Oruro.

1927-1932 aparece así como el momento de auge y esplendor del anarquismo vernáculo. Período en que, en un "contexto de emergencia" -crisis mundial de 1930 mediante, con sus profundas consecuencias económicas y sociales- promovió y capitalizó el desarrollo de radicales movilizaciones urbanas bajo distintas consignas, adquiriendo proporciones verdaderamente masivas en las ciudades principales de Bolivia (Lehm y Rivera 1988; Rodríguez García 2010).

En general, el Estado respondió a los trabajadores, como a los indígenas: con la represión. Orquestada desde la masacre de Uncía en 1923 a partir de ciclos sucesivos, con su progresión aumentó en tenacidad y en ambición de objetivos -frenar, descabezar, desestructurar el anarquismo- de forma proporcional a la fuerza, cada vez mayor, conquistada por este y la amenaza que representaba para el status quo (Margarucci 2016).

Quedan pendientes por develar muchos aspectos del anarquismo boliviano. La historiografía “oficial” del movimiento obrero, en sus versiones nacionalista o de las izquierdas, ha trabajado el tema de modo parcial e incluso malintencionado, incurriendo en errores deliberados, distorsiones y silencios. Una serie de investigaciones de la década de 1980 junto a otros trabajos más recientes, se han abocado a reconstruir con mayor grado de rigurosidad y precisión esta historia, realizando importantes contribuciones y poniendo en cuestión aquella mirada parcial sobre el anarquismo local (Rodríguez García 2010, 358-366).

La bibliografía introduce algunos datos inconexos sobre la relación entre el movimiento anarquista y los caciques-apoderados, no sistematizados en una lectura global del problema. Si no fueron como dos “rectas paralelas”, proyectados sin tocarse jamás, ¿cuáles fueron entonces sus puntos de convergencia? ¿Qué implicancias tuvieron?

El primer contacto conocido se dio a raíz del conflicto en Chililaya (o Puerto Pérez), a orillas del Lago Titicaca. Lehm y Rivera (1988, 40-41) señalan, a partir de una entrevista a Desiderio Osuna, el apoyo y asesoramiento legal dado en 1924 junto a Luciano Vértiz Blanco -ambos sastres e importantes activistas ácratas- a los comunarios y colonos, enfrentados a los hacendados locales ante el despojo de sus tierras. Una masacre ocurrida en la misma comunidad dos o tres años después, es denunciada en la prensa de la Asociación Continental Americana de Trabajadores (ACAT), integrada por la ¿denunciante? FOL y otras organizaciones libertarias de América Latina (La Continental N°5, diciembre 1929).

El episodio del '24 se enmarca dentro de un fenómeno más general. A mediados de la década, el movimiento obrero comenzó a de a poco interesarse no sólo por la problemática indígena, sino por impulsar su organización, y con esta, sus luchas. Mientras en agosto de 1925, el Segundo Congreso Obrero de La Paz adoptaba como una resolución entre muchas la “alfabetización del indio” (Lora 1970, 16), en abril de 1927, el Tercer Congreso Obrero de Oruro, planteaba el tema de forma diferente.

Víctor Vargas Vilaseca, delegado de la “Escuela Ferrer Guardia” de Sucre -creada en 1924 por otro sastre libertario, Rómulo Chumacero, también presidente del Segundo y Tercer Congreso-, presentó un documento con las mismas reivindicaciones de los caciques apoderados: educación, igualdad y tierras. Especificaba además que *“la liberación del indio, será obra de él mismo; así como la (...) de los obreros (...); por tanto, todas las organizaciones obreras, deben tender a la formación de federaciones y*

sindicatos entre los indios, que será el único medio de que el indio deje de ser el paria de hoy” (Lora 1970, 25). Dicho escrito era un emergente del activismo de la Escuela Ferrer entre la red de caciques del Sur (de Potosí y Sucre), así como también la presencia de varios de ellos (Manuel Michel, Agustín Saavedra, Saturnino Mamani) en el propio congreso. En sus resoluciones, este se pronunció a favor de la “...recuperación de las tierras comunales, la construcción de escuelas rurales y la implantación de autoridades locales propias...”, autorizando a los caciques a propagarlas por el agro y “...liderar a los trabajadores [rurales] en la lucha por sus derechos...” (Rodríguez García 2010, 63-64). De hecho, la vinculación entre la Escuela Ferrer y los caciques, que efectivamente siguieron esas recomendaciones (Stefanoni 2015, 93), motivó que los libertarios fueran acusados por los sucesos de Chayanta y hasta la cárcel para Chumacero.

Por primera vez en 1927, gobernantes y políticos, prensa nacional y extranjera, atribuirán inicialmente la responsabilidad por tales “desmanes” al comunismo. El secretario de la legación boliviana en Buenos Aires afirmará: “*se trata de una sublevación de indígenas producida y alentada por la insensata y antipatriótica propaganda comunista (...) -subvencionada por asociaciones extranjeras-...*” (La Protesta N°5722, 17/8/1927). Si la acusación parece exagerada -considerando el relativo despliegue comunista en Bolivia para ese entonces-, la percepción de la existencia de un vínculo entre los trabajadores urbanos más radicalizados y los núcleos indígenas en conflicto resulta acertada. Sus ecos resonaron en la prensa anarquista argentina, que como en otros casos de insurgencia indígena, cubrirá la noticia, reivindicando la rebelión de Chayanta y condenando la masacre, en una verdadera muestra de sensibilidad obrera hacia sus hermanos de la tierra.

¿Quiénes fueron los sujetos, de un lado y del otro, encargados de tejer esas redes, de construir esos puentes?

En el mundo urbano, debemos mencionar a Luis Cusicanqui, piedra angular del movimiento libertario en Bolivia. Mecánico y mestizo “ch’ixi” -étnica y culturalmente híbrido, “manchado” (Rivera 2011, 194-195)-, dirigió su atenta mirada hacia trabajadores urbanos y campesinos indígenas por igual (Margarucci 2016). En 1929, el panfleto de su autoría “*La Voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado*” veía la luz. Allí enumera y detalla los abusos padecidos por los indios, desde un “nosotros inclusivo”: los trabajadores estaban sometidos a condiciones de explotación y opresión homologables, perpetrada por los mismos “bárbaros”

dominantes. Luego, evoca la memoria larga de la opresión y de la resistencia indígena, a la que suma la reciente lucha del artesanado urbano, libertario, para concluir y alertar a los “...hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida...” (en Rivera 2011, 203).

En el agro, la figura ponderada es Santos Marka Tola, “Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades de la República”. Hombre de horizontes amplios, desde 1913 lideró la lucha de los comunarios de la provincia de Pacajes, departamento de La Paz, hasta llegar en los veinte a encabezar como “apoderado general” el movimiento de caciques de todo el altiplano.

En ese ir y venir de estas figuras a las urbes buscando documentos y la mano “misti” dispuesta a ayudarles, Marka Tola se acercó en 1928 a la FOL solicitando su apoyo para la lucha. Según Roberto Choque Canqui y Cristina Quisbert Quispe (2012, 271-272), desde antes de 1927, este y otros caciques apoderados habrían contactado a la federación obrera para que, previo traspaso de los expedientes judiciales abiertos a la ciudad de La Paz, presionara mediante la presentación de notas a las autoridades de las provincias a fin de garantizar la correcta atención judicial requerida por los caciques. Tanto los folistas (THOA 1986) como el hijo de Cusicanqui (entrevista personal, 29/7/2014), señalaron que mientras el cacique estaba en La Paz se alojaba en la casa del mecánico, circunstancia propicia para un rico intercambio en aymara -que Cusicanqui dominaba- sobre sus particulares realidades y luchas.

Respecto del activismo de preguerra, Rivera (2015, 100-101) advierte sobre “...los 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.” Pues, además de Cusicanqui y Marka Tola, existieron otros sujetos que por tener una identidad “dividida” y participar en lo que autora define como “gremios bisagras” -carniceros, talabarteros, lecheras, sastres, etc.-, articularon una lucha anticolonial librada en los dos frentes, rural y urbano. Por ejemplo, Celedonio Paxi Luna, apoderado de la parroquia de San Pedro, ciudad de La Paz, miembro de la red de caciques de Marka Tola y dirigente del sindicato de carniceros afiliado a la FOL a fines de los veinte.

Ahora bien, ¿qué concepciones ideológicas posibilitaron esta fuerte interacción? En principio, la similar condición material entre sujeto urbano y agrario, ambos oprimidos, y la participación revolucionaria simultánea, no vanguardizada por el primero, emerge como punto central del anarquismo europeo sobre la cuestión

campesina. Promover la organización en el agro, no imponerla violentamente, sería la labor militante de los trabajadores fabriles (Margarucci 2010, 160). Esa es la línea y el propósito que sigue, por ejemplo, Cusicanqui en “La Voz del Campesino”, como en general, el movimiento anarquista en Bolivia y otros países como Perú o México. Sin embargo, la coincidencia en América Latina del problema campesino con el de la etnia, añadía elementos y matices no contemplados inicialmente por Bakunin o Malatesta.

La intervención del carpintero Miguel Rodríguez, delegado de la FOL en el congreso fundacional de la ACAT en mayo de 1929, ilumina sobre algunas de esas cuestiones. Pese a la “*situación de miseria física y moral*” en que vivía, el indígena conservaba una virtud en la que los anarquistas depositaban sus esperanzas: “*su rebeldía nata que lo impulsa a levantarse instintivamente contra todo cuanto lo oprime*”. La rebeldía es ancestral y presente, es agraria y urbana. Entre los aymaras y quechuas, “*continúa desarrollándose el comunismo incaico en la misma forma en que fue conocido en los tiempos de la conquista*”. Ante el intento de los terratenientes y el Estado de avanzar sobre sus propiedades, en alusión a Chayanta, “*setenta colonias se levantaron defendiendo su derecho a la tierra*”. La búsqueda de los agrarios emigrados a las ciudades de “*orientadores que puedan indicarles las formas más prácticas de resistencia al Estado*” -¿estará refiriéndose a los caciques apoderados?- y su “*odio profundo al blanco y al mestizo*” urbano explotador, se concatenan en la posición que sostiene la FOL ante sus pares americanos: “*hay una predisposición a la organización que sería necesario aprovechar (...) costaría bien poco atraer a esa masa considerable que constituye una buena parte de la población boliviana*” (La Protesta N°6270, 23/5/1929). La potencia revolucionaria de los indios era una condición innata e instintiva para los anarquistas paceños, por lo menos para algunos de ellos.

El discurso anarquista sobre el indio es una construcción y como tal estuvo atravesada por tales idealizaciones, además de contradicciones, presentes en la década del veinte y más allá.

Por ejemplo, según Rodríguez, la coca y el alcohol administrados por los blancos hundían a los originarios en la “*miseria moral*”, causante, para otros libertarios “*más conservadores*”, de su timidez y sumisión. Sin educación y cultura, eran seres analfabetos incapaces de desarrollar oficios manuales. Se imponía entonces en esa mirada iluminarlos, arrancarlos de la “*postración*” material y moral y civilizarlos, con la luz de la escuela, el anarquismo o el sindicato (Margarucci 2010, 158-159).

Los planteos de un Cusicanqui o un Rodríguez, se diferencian en esencia al de esa otra lectura. La barbarie, para los primeros, se ubicaba del lado de los opresores. Sin embargo, el sesgo occidental, latente o explícito, fue también un elemento estructurante en las palabras y acciones que buscaban unir lucha urbana y rural.

1930. El impasse

Para mediados de 1929, la amplia difusión de “La Voz del Campesino” “...causó la persecución y prisión de más de veinte indígenas, pero a este procedimiento respondieron los nativos de Guaqui y de Jesús de Machaca con un levantamiento de enérgicos lineamientos...” (La Continental N°5), más tarde sofocado. No sorprende que Marka Tula fuera uno de esos veinte (Choque C. y Quisbert 2010, 168). Tampoco que Cusicanqui pasara año y medio confinado y otros ácratas implicados ¿en la circulación rural del texto? se dieran a la fuga: por ejemplo, Modesto Escobar y Miguel Rodríguez (La Protesta N°6342, 15/8/1929), el mismo que tan sólo unas semanas antes se había pronunciado sobre la cuestión campesina en el congreso fundacional de la ACAT. En 1930, nueve indígenas fueron condenados a muerte y doce a diez años de prisión, acusados por la rebelión de Machaca de 1921. Entre los primeros estaba Marcelino Llanqui (La Protesta N°6589, 1/6/1930), “...el principal promotor de los sangrientos sucesos” -así fue reputado en el auto de la corte- (El Diario, 10/07/1929), lo cual determinaba que sería “...fusilado sin derecho al sorteo a que serán sometidos los restantes [condenados].” (El Diario, 04/02/1930)

El contexto de brutal represión interna, que culminó en el intento de sanción de una Ley de Defensa Social, convergió con el patriotismo y nacionalismo emergente en la sociedad boliviana a causa de la guerra librada contra Paraguay por el petróleo del Chaco (1932-1935).

La resistencia se enfocó entonces sobre la guerra y sus consecuencias. Los anarquistas, ilegalizados y desde la clandestinidad mientras duró el conflicto, pusieron un paréntesis a sus actividades, y con él, a los nexos con el agro. Max Nettlau (1972, 39) responsabilizaba a ese contexto por la interrupción de “*la obra cultural que iba a emprenderse entre los indios de Bolivia, traduciendo obras anarquistas a las lenguas quechuas y aymará, cual me dijo Ismael Martí en 1931...*”. La conflictividad rural prosiguió e intentó frenar las levas masivas de indígenas arriados al Chaco paraguayo (Choque C. 2012, 105-126).

Anarquistas e indígenas confluirán nuevamente en la lucha, una vez que la represión, la guerra y sus fantasmas, hayan desaparecido.

1940. La “sublevación” indígena y el anarquismo

En el departamento de La Paz, el accionar de los anarquistas fue decisivo en los sucesos ocurridos entre 1946 y 1947 durante la sublevación indígena. Dicha participación desborda la amnesia forzada de la historiografía tradicional, que vinculó al movimiento indígena del 40' con el todavía “subversivo” nacionalismo revolucionario (Antezana E. 1986).

Aunque débil y diezmada, compuesta por unos pocos sindicatos, en la década de 1940 la FOL mostró un signo de relativa vitalidad, con las labores de agitación rural llevadas adelante por un núcleo de viejos militantes libertarios. Fue así como presumiblemente en mayo de 1946, nació la FAD, que entre 1946 y 1947 llegó a reunir a casi cuatro millares de afiliados, organizados en más de 51 escuelas-sindicatos en las provincias de Pacajes, Los Andes, Nor-Yungas, Ingavi y otras. Durante los conflictos agrarios de esos años, tal articulación sindical y educativa, proyectó a las “Uniones Sindicales de Labriegos”³, en particular las de Pacajes y Los Andes.

El sindicalismo anarquista ocasionó “graves sustos” entre vecinos blancoides y mestizos, tinterillos, birlochas, curas y patrones. Las noticias identificaban sus métodos con la violencia y la amenaza: los anarquistas indicaban a los campesinos “...*que debía distribuirse las tierras, para lo que era preciso asaltar las casas de hacienda y saquearlas (...) intimidando a la sindicalización y amenazando con degollar a quienes se opusieran a este propósito*” (La Razón, 10/6/1947). Los rumores señalaban que los indios conspiraban en las alturas.

El miedo que invadió a los espíritus perturbados produjo un sinfín de crónicas, partes, memorándum, etc., solicitando la acción inmediata de la policía. Un informe del Regimiento de Carabineros “21 de Julio” menciona: “*la verdad de todo parece ser un exceso de nerviosidad por parte de los vecinos que muy lógicamente, se han inquietado por la actitud de los indígenas, de quienes se dice estén instigados por elementos políticos, aunque no ha sido confirmado*” (La Razón, 12/1/1947). Esta vez,

³ El modelo de sindicato libertario urbano, organizado como “unión sindical” y partidario de un sindicalismo independiente y “apolítico” (de los partidos), fue replicado en el agro. La preposición de pertenencia (“de labriegos”) destacaba, antes que la condición de clase del sujeto (trabajador de hacienda) o el status de “pongo-aymara”, su arraigo al trabajo de la tierra y una profunda relación ontológica con el espacio y la naturaleza.

gobernantes, políticos y prensa presentarán lo ocurrido como una “sublevación” indígena con fines subversivos, aún cuando los auténticos fines del movimiento no eran sino sindicales y educativos.

Dicho discurso caló hondo. La experiencia de la FAD se verá extinguida entre junio y julio de 1947, mediante la represión de los conflictos en el agro, el asalto al local de los anarquistas y un decreto que obligó al destierro forzado de los “agitadores” urbanos y rurales a la inhóspita región del río Ichilo.

La conflictividad agraria de mediados de los 40’, encuentra sin duda su raíz en las medidas pro-indígena que siguieron al Congreso Indigenal de La Paz (1945). No obstante, la explicación resulta incompleta, si no se consideran las redes bidireccionales de solidaridad, difusión y organización tendidas entre sindicatos urbanos y líderes indígenas, que se remontaban a la década de 1920. Por lo tanto, detrás de los sucesos ocurridos se estaba manifestando la revitalización de viejas amistades que coligaban anarquismo y lucha aymara.

La trayectoria de Marcelino Llanqui y Modesto Escobar ilustran el dinamismo de esas redes y la importancia que tuvieron en esta etapa de la historia de las luchas sociales en Bolivia.

Marcelino Llanqui, un maestro con pasado rebelde y presente libertario

El 1º mayo de 1946 los anarquistas estaban reunidos en la plenaria en su local de la calle Murillo. Lo sobresaliente de la reunión sindical era la presencia de un antiguo líder indígena de Qalla Arriba (Jesús de Machaca), décadas atrás recluido en el panóptico de San Pedro y condenado a muerte.

Aquel individuo, eximido de la condena en fecha incierta y que ahora se abría espacio entre libertarios y ácratas, exhibía la rigidez que esculpe el presidio en un rostro desfigurado pero impoluto, merced del suplicio propinado por las manos defensoras de la Ley y el Orden. Aquel hombre ya encanecido que bordeaba las seis décadas tenía el semblante cholo y el alma de indio.

Marcelino Llanqui se había educado en la ciudad de La Paz en los años del liberalismo y la post-guerra Federal (1899). Se vestía como mestizo, motivo por el que se lo clasificaba como tal. En la década de 1920, actuó como preceptor o maestro ambulante en su comunidad de Qalla Arriba y en las comunidades de Yawriri, Achuma Santa Ana, Qhunqhu y la hacienda de Achirjir. Desde entonces, mostró un temple irreverente.

“Para ser maestro ambulante se tenía que establecer un sinfín de trámites, sin embargo, Marcelino no siguió esta línea burocrática. Esto se puede observar en la queja de la junta de vecinos de Jesús de Machaca, mencionando que este no tenía ‘ningún título’ para ser ‘preceptor ambulante’” (Choque y Ticona 1996: 178). Cuestionador de la normativa y sin credenciales habilitantes, Llanqui entendía a la suya, no como una empresa económica que debía ser financiada por el Estado, sino como una cruzada educativa independiente.

De ahí, sus métodos de enseñanza, opuestos a los de los maestros urbanos regulares, basados en el aprendizaje de bilingüe, español-aymara y el experimento pedagógico desarrollado junto a su padre y otros líderes indios: la Escuela de Caciques (Mérida 2015: 11).

Las escuelas establecidas en el marco de dicho proyecto, auto-gestionaban con sus propios recursos el pago a los maestros ambulantes. Los comunarios y pongos vendían sus bienes para conseguir dinero, pagando también en alimentos y otros productos. “Educar para conseguir tierras”, preparar la mayor cantidad de indios para emprender la “defensa legal” de sus tierras de origen. Esa fue la consigna mayúscula que incitó a los caciques de principios de SXX a apostar por la educación como demanda y estrategia, y que se articuló como norte de la Escuela de Caciques.

Los Llanqui no se sometieron a la legalidad. Sostuvieron además la “defensa armada” a través de la sublevación, siendo la Escuela de Caciques un mero “episodio” dentro de un plan más vasto y radical: la constitución de un “gobierno alternativo”. Un gobierno propio de los indios, paralelo y rival al republicano, cuya estructura se apoyaba en instituciones prehispánicas o a lo sumo coloniales, tanto en lo político (caciques, mallkus, escribanos, alcaldes, jilacatas) como en lo religioso (un cura, presidido por un cura indígena, “el brujo Gregorio Guanca” (Mérida 2015: 10). Un anhelo, cabe plantear a modo de pregunta, tan destituyente como potencialmente amalgamable con las ideologías del “no gobierno”, por ejemplo, el anarquismo.

En 1929, la etiqueta de delincuente público condenado a muerte calzaba magníficamente en Marcelino Llanqui. Su pasado indígena y el de su padre habían llamado la atención de la prensa contemporánea: Faustino Llanqui, cacique principal de los doce ayllus de Jesús de Machaca, descendiente en línea directa del cacique colonial Sebastián Llanqui y amigo incondicional de Santos Marka Tola. La referencia ancestral serviría al hijo, Marcelino, para declararse inocente, jurando por la “*memoria de (...) [sus] once abuelos de sangre pura*” (Mérida 2015: 7).

La misión encomendada a Llanqui en la reunión de la FOL del 1° de mayo fue tan destacada como su presencia en ella.

“En este mismo acto surgió la noción concreta del compañero Fermin Quisbert en el que pidió se concediera credencial al c. Marcelino Llanque para lleve la delegación de la (F.O.L.) al campesinado de todo el país; ésta petición fue apoyada por los c (s). Miguel Rodríguez [el mismo que había sido delegado en el congreso fundacional de la ACAT] y José Mendoza, quienes abordaron largamente demostrando los alcances y la necesidad, de esta delegación, en el agro; los c (s) Santiago Ordoñez y Modesto Escobar, también expusieron sus opiniones favorables a la presentada, que solamente estaban desacuerdo por la forma prematura como se procedía, por lo que pidieron constara en acta para salvar responsabilidades. Puesto en consideración de la asamblea y debatido ampliamente, se procedió al voto el que dio como resultado el concederle la credencial” (Acta de la FOL, La Paz, 1/6/1946).

Es significativo y revelador que, entre otros activistas, sean Modesto Escobar y Miguel Rodríguez, los dos profugados de sus hogares por la represión de 1929, el delegado pro campesino en el Congreso de la ACAT, los que ahora se encuentren en este nuevo contexto de insurgencia india, otorgándole la credencial a Marcelino Llanqui, otro protagonista de antaño, para que “lleve la delegación de la FOL al campesinado de todo el país”.

Pero a diferencia de los veinte, en los cuarenta, los anarquistas se aproximaban a los caciques, buscando apoyo para su cruzada sindical y educativa. Llanqui fue considerado como la persona idónea para tal “delegación”, que implicaba recorrer el terreno, difundir ideas, establecer contactos con miras a organizar sindicatos y escuelas, etc., no por estar identificado con el anarquismo -un hecho improbable-, sino por su actividad pedagógica y la férrea actitud luchadora demostrada, la misma que lo había depositado en el panóptico. La historia y personalidad de un referente cuajaban así con el ideario y proyecto anarquista.

Modesto Escobar, un anarquista con el alma de piedra y de paloma

La vida de Modesto Escobar brota de entre los documentos, las crónicas de prensa y todo lo referido a la sublevación indígena de 1946-1947. Pese a ello, de él no se ha escrito nada y se ha dicho muy poco.

Modesto era cerrajero y plomero, portaba un grueso bigote y silueta de hombre rudo, de poco fiar, causando susceptibilidades entre algún compañero que lo acusó de actuar como “agente” de la policía ¿infiltrado? durante la Guerra del Chaco, acusación que nunca fue demostrada; sin embargo, la misma persona lo califica también como un *“un buen compañero, decidido, resuelto”* (entrevista a José Clavijo, 4/12/1985). A pesar de haber sido criado en la ciudad, era fluente en aymara y tenía muchos contactos en el altiplano (Young 2016: 176).

Prueba de esa resolución, es su intervención y destino durante los agitados cuarenta. En calidad de delegado de “asuntos indígenas” de la FOL, en agosto de 1946, inició una gira por haciendas y comunidades del altiplano, promoviendo la organización sindical-educativa entre los indios. Sus resultados fueron inmediatos.

Para octubre, la FOL contaba entre sus filas con un sindicato agrario y *“...trabajaba activamente en la denuncia de abusos cometidos por hacendados de distintas zonas. Sus labores se extendieron a Guaqui, Topohoco y Q'achuma...”* (Lehm y Rivera 1988: 84). Un “Núcleo de Capacitación Sindical Libertario” daría apoyo a otros sindicatos que en lo sucesivo fueron apareciendo. *“Un poco después, entre noviembre y diciembre, se fundó la “Unión Sindical de Labriegos del Cantón de Aygachi” y otros sindicatos similares en los cantones de Caquiaviri, Laja, Cucuta, Araca y la provincia Los Andes”* (Rodríguez García 2010: 217).

La represión fue igual de inmediata. En mayo de 1947, previo allanamiento del local de la FOL y detención de un centenar de indígenas, fueron recluidos “preventivamente” en la Penitenciaría de San Pedro, los folistas Modesto Escobar (agitador en Omasuyus, Pacajes, Los Andes, Lanza e Ingavi), Francisco Castro Aguilar (agitador en Ingavi [Guaqui] y Nor Yungas [Coripata]) y Hugo Aguilar Manzaneda (agitador en Los Andes) *“...sindicados en el proceso que sigue el Ministerio Público por la sublevación indígena (...) y los actos de violencia que se cometieron en este levantamiento de campesinos”* (La Razón, 7/6/1947).

Sin juicio, ni sentencia, Escobar permaneció más de dos años en prisión, para ser trasladado en 1949 al campo de detención y tortura de la isla de Coati, en el Lago Titicaca (Rodríguez García 2010: 239). Pese a la tragedia de su encierro, logró evitar el confinamiento en el Río Ichilo, lugar del que muchos camaradas no volvieron. La

privación de la libertad y los padecimientos, no lo doblegaron. Más bien, profundizaron su amor por la anarquía y su compromiso con la causa indígena:

“Al iniciarnos, los libertarios a la lucha por un mundo mejor, donde el trabajador no sea esquilado inclementemente como ocurre ahora, sabíamos que tenemos que recorrer esta senda de injusticias y dolores. Nos sentimos satisfechos porque, como hombres de lucha, cumplimos nuestro deber para con el mañana de nuestros hijos. Desde el año pasado estamos encerrados por el sólo delito de amar profundamente a nuestro hermano indio, de querer superarlo en su vida social y hacer de él -de la bestia que es hoy- un hombre feliz, un ser que debe tener derecho a ese pedazo de felicidad que le debe la vida, y que criminalmente les roban los dueños de la tierra. En este día, en que se recuerda a los mártires de Chicago, mi sola palabra es ésta: NO PEDIMOS CLEMENCIA, PEDIMOS JUSTICIA. ¡Salud a los compañeros del mundo!”
(FOL N°2, 1/5/1948)

La declaración de Escobar preso, no deja de ser sugerente. Retoma viejos argumentos y contradicciones, añade nuevos. La hermandad obrera-indígena, pensada a partir de un sesgo occidental según el cual la superación social y el abandono del estado de bestialidad son sinónimos de vencer en la lucha. Indígenas y campesinos se funden en el discurso con el recuerdo de los Mártires de Chicago, emblema de la lucha obrera, del mismo modo en que, en un hecho inédito, en el acto del 1° de mayo de 1947, la bandera de la FAD, sostenida por indígenas aymaras, flameaba junto a las de la FOL y la FOF.

Modesto Escobar fue un anarquista con el alma de piedra y de paloma, un sujeto que como otros en Bolivia -Luis Cusicanqui, por ejemplo-, habitó el “vértice entre dos mundos”, entre el anarquismo de la época y lo ancestral indio. Un “grabado ch’ixi”, según Silvia Rivera. Mientras Cusicanqui se desencantó de la lucha a comienzos de los cuarenta, Escobar permaneció uniendo la ciudad y el campo en las dos décadas analizadas. Ambos, en diferentes momentos, se batieron a duelo contra el Estado y la cara más cruda de la represión y ofrendaron el bien máspreciado que un anarquista tiene para dar, su libertad. Todo ello para iniciar, fortalecer y replicar primero lazos, luego redes, capaces de contener la lucha de todos, de los trabajadores de las ciudades y del campo, de los obreros y los indios.

Conclusión

“Hemos llegado a la siguiente conclusión: a los incas les ha faltado algo. A sus tres ama sua, ama qhella, ama llula, les ha faltado ama llunku, no seas servil”. Así se expresaba en una entrevista el profesor libertario Teodoro Peñaloza (en Rodríguez García 2006, 275), vinculado a la FOL y la experiencia de la Escuela de Warisata. Una síntesis él mismo del entramado urbano y rural del anarquismo boliviano. Para él, los preceptos morales del mundo andino “no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo”, se complementaban muy bien con uno de los pilares de la ideología ácrata: el rechazo a los principios de autoridad y jerarquía. En sus palabras, prima el mismo sentido de las de Rodríguez en el congreso de la ACAT, acerca de la naturaleza en esencia rebelde y libertaria de los pueblos originarios.

Como hemos intentado demostrar en el trabajo, los momentos de mayor relación entre anarquistas e indígenas se dieron en torno a dos décadas clave, 1920 y 1940, las de mayor rebeldía agraria en la primera mitad del SXX.

Las conexiones fueron múltiples y todas ellas importantes. La misma ideología inclusiva que hermanaba a trabajadores urbanos y campesinos se complementó con lazos de tipo organizativo. Así, durante los años veinte, el movimiento libertario se concentró en la denuncia, en el establecimiento de una red de contactos y en el apoyo a las luchas y a los sujetos involucrados en ellas, cuyo fin era recuperar lo robado y lo negado: la tierra y la ciudadanía. Con ello, plantaron el germen de la organización, que a mediados de los cuarenta habría de germinar en una estructura sindical de vastas proporciones -la FAD. La inquietud fundamental en este momento se desplazó a la educación, pensada como la herramienta de emancipación y por algunos, también, como medio de civilización. Los hombres que sintieron, pensaron y actuaron de ese modo, fueron en muchos casos, los mismos: por ejemplo, Marcelino Llanqui, Modesto Escobar.

Volvemos a preguntarnos por sus efectos recíprocos. Gracias a los lazos desarrollados con el campo, el anarquismo fue capaz proyectarse en su momento de auge y esplendor y mantenerse de pie cuando llegó la crisis. El movimiento indígena-campesino, igual de insurgente en ambas décadas, se nutrió del apoyo otorgado por el anarquismo y potenció así las diferentes luchas emprendidas en cada una de ellas.

En Bolivia, el vínculo entre anarquistas e indígenas sigue siendo un tema poco explorado, cuando no relegado e incluso distorsionado por los autores que lo trataron. Esperamos que este sea entonces un aporte significativo, de cara a debatir con la

bibliografía clásica y rescatar del olvido esta original experiencia, relevante desde un punto de vista historiográfico y también político.

Anarquistas urbanos y campesinos-indígenas, diferentes en la similitud de la opresión, aunaron sus luchas, y tal vez sea en la base de esa unión donde radique la impronta que ambos tuvieron en la historia boliviana. Los primeros vieron indeclinablemente mermada su influencia con la revolución de 1952; por el contrario, los segundos emergieron -detrás de los mineros- como actor político central, en tanto grupo interpelado por el Estado revolucionario y principal beneficiario de las reformas que impulsó. Su protagonismo persistirá desde ese entonces hasta bien entrada la actualidad, oscilando su intervención política entre el apoyo y la oposición. En sus diferentes expresiones, sin embargo, el movimiento campesino ha demostrado siempre una “chispa rebelde”, desplegada por igual contra el Estado, sus elites nativas y líderes abusivos.

¿Por qué no pensar entonces que tal rechazo al servilismo, ausente durante el incanato -retomando a Peñaloza-, puede haber sido uno de los legados de los anarquistas de los 20' y 40'? Lógicamente esta no es la única explicación para entender las raíces de la conflictividad social boliviana, pero tampoco debería ser descartada como una entre varias.

Bibliografía:

- Antezana E., Luis. 1986. *Historia secreta del Movimiento Nacionalista Revolucionario 5 (1946-1949). La muerte y resurrección del MNR*. La Paz: Juventud.
- Choque C., Roberto y Esteban Ticona. 1996. *Jesús de Machaca, la marka rebelde: Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA, CEDOIN.
- Choque C., Roberto y Cristina Quisbert. 2010. *Líderes Indígenas Aymaras. Lucha por la defensa de las tierras comunitarias de origen*. La Paz: UNIH-Pakaxa.
- Choque C., Roberto. 2012. *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre y Post Revolución Nacional*. La Paz: UNIH-Pakaxa.
- Gotkowitz, Laura. 2007. *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia*. EEUU: Duke University Press.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera. 1988. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- Lora, Guillermo. 1970. *Historia del Movimiento Obrero Boliviano, Tomo III*. La Paz: Los Amigos del Libro.

- Margarucci, Ivanna. 2010. De cholos, artesanos e indígenas: las ideas anarquistas en Bolivia. *Ni Calco Ni Copia. Revista del Taller de Problemas de América Latina* 3: 141-162.
- Margarucci, Ivanna. 2016. El movimiento a través de un “prisma”. Luis Cusicanqui Durán en el auge y ocaso del anarquismo boliviano, 1920-1940. *La Brecha. Revista Anarquista de Historia y Ciencias Sociales* 3 (segundo semestre): 28-39.
- Mérida, Alejandro. 2015. Dos visiones, una misión. Marcelino Llanqui. Ponencia presentada en el VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, 20 al 24 de julio, Sucre, Bolivia.
- Rivera, Silvia. 2011. La identidad ch’ixi de un mestizo: en torno a La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de 1929. *Ecuador Debate* 84 (diciembre): 193-204.
- Rivera, Silvia. 2015. *Sociología de la Imagen*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez García, Huáscar. 2006. Los perdedores de la historia. El anarcosindicalismo en Bolivia 1912 – 1964. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Simón.
- Rodríguez García, Huáscar. 2010. *La Choledad Antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Stefanoni, Pablo. 2015. *Los inconformistas del Centenario: Intelectuales, Socialismo y Nación en una Bolivia en Crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural.
- THOA. 1986. Breve diálogo sobre la relación entre el movimiento anarquista y el movimiento indio. *Historia Oral* 1, (noviembre).
- Young, Kevin. 2016. The making of an interethnic coalition: urban and rural anarchists in La Paz, Bolivia, 1946–1947. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11:2: 163-188.