

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazu Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE 84

Quito-Ecuador, Diciembre del 2011

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura / 7-20

Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2011 / 21-30

TEMA CENTRAL

Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros *pachamamismos*

José Sánchez Parga / 31-50

Riesgos y amenazas para el Buen Vivir

Alberto Acosta / 51-56

El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad

François Houtart / 57-76

“Buen Vivir”: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder

Aníbal Quijano / 77-88

Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia

y sus aspectos problemáticos

Felipe Mansilla / 89-106

El Buen Vivir frente a la globalización

Koldo Unceta / 107-116

Cambios de época en la lógica del “desarrollo”

José María Tortosa / 117-134

Nuestra América y *Sumak Kawsay*: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente

Fabio Luís Barbosa dos Santos / 135-150

DEBATE AGRARIO-RURAL

Piura: Transformación del territorio regional

Bruno Revesz y *Julio Oviden* / 151-176

ANÁLISIS

La música nacional: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana
Ketty Wong / 177-192

La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*,
manifiesto anarquista de 1929

Silvia Rivera Cusicanqui / 193-204

RESEÑAS

El territorio de los senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía,
sociedad y desarrollo / 205-210

Gabriel García Moreno y la formación de un estado conservador
en los Andes / 211-214

Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía
política de los señoríos norandinos / 215-218

Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia
de una ilusión 1919-2003 / 219-222

La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929*

Silvia Rivera Cusicanqui¹

El arraigo que tuvieron las ideas libertarias en Bolivia puede ser ejemplificado en Luis Cusicanqui, un mecánico anarquista, quien propuso una manera original de acción política que reivindica las raíces indígenas ante la opresión colonial del Estado liberal. Su llamado emancipatorio incluye a los mestizos pobres.

El documento que se analiza aquí es un ejemplo notable de las particularidades del pensamiento y la acción anarquista en Bolivia antes de la guerra del Chaco (1932-1935).² Su autor, el mecánico Luis Cusicanqui, fue uno de los más creativos y perseverantes ideólogos libertarios de La Paz, y junto con Domitila Pareja, costurera anarquista, dio vida al Grupo “La Antorcha”, que funcionó en La Paz desde principios de la década de 1920. En 1927 formó parte de la Federación Obrera Local y llegó a ser su Secretario General en 1940, cuando ya los liberta-

rios habían sufrido los embates de la represión estatal, el reclutamiento forzado y las políticas corporativistas de cooptación y neutralización de los gobiernos de Toro y Busch en la posguerra. Domitila Pareja, en cambio, no llegó a ver la fundación de la FOL, pues murió a los veintiséis años de tuberculosis en La Paz.³

La trayectoria de Cusicanqui no parece haber sido una excepción. En el archivo anarquista que guardamos, hallamos textos de reflexión filosófica y doctrinaria, crónicas periodísticas, ensayos y obras de teatro. Al igual que

* Una versión muy preliminar de este texto fue presentada al V Encuentro de Estudios Bolivianos – Región Altiplano, junio de 1988. Retomándolo después de tantos años, he añadido una reflexión teórica más profunda sobre el potencial insurgente del mestizaje (lo *ch'ixi*), que no estaba del todo clara cuando lo escribí por primera vez. En contraste con el tono pesimista y solitario de mis primeros diagnósticos sobre el mestizaje (Rivera 1993, 1996, reeditados en Rivera 2011), las ideas interpretativas que he ampliado aquí surgen de la rica interacción en/con el grupo activista El Colectivo 2, que desde el año 2008 ha venido realizando investigaciones y publicaciones que plasman, teórica y estéticamente, esa noción fundamental.

1 El Colectivo 2. Tembladerani.

2 *La Voz del Campesino* se publica íntegramente como anexo al final del artículo.

3 En el video *Voces de Libertad*, a cuyo guión y realización contribuí sustancialmente, puede verse la figura ficcionalizada de esta costurera anarquista, aunque se la representa como una chola, y no como una birlocha.

él, muchos hombres y mujeres de la clase trabajadora chola urbana, engarzaron la actividad manual con una autoformación humanística amplia y con la cotidiana tarea de la agitación y la propaganda. Escribieron textos de reflexión filosófica y doctrinaria e incurrieron en el ensayo y en el teatro, sin dejar de trabajar en sus respectivos oficios manuales ni convertirse en ideólogos o políticos de escritorio. Por ello es que su filosofía política está estrechamente enhebrada con su experiencia cotidiana, en una yuxtaposición/alternación de eventos críticos y solidaridades cotidianas. Fueron perseverantes en su afán de develar la prepotencia y la arbitrariedad de esa elite *misti*, (hoy se diría *q'ara*), desnuda de cultura y poseedora ilegítima de la riqueza y el poder. La continuidad entre el opresor colonialista y el oligarca-hecho-al burgués se nutren de la memoria del sufrimiento y la violencia, y denotan un sentido *qhichip-nayra* del tiempo histórico. En estas breves notas intentaremos dilucidar estos aspectos del pensamiento y de la historia del movimiento anarquista paceño a la luz de este singular texto y del sello personal de su autor, en el contexto de un movimiento social con intensa y multitudinaria participación de lxs pobladorxs cholxs e indixs⁴ de las laderas de La Paz y El Alto.

I

Aunque desconocemos el contexto preciso que rodeó su difusión, una investigación reciente del historiador Roberto Choque (2009) muestra que *La Voz del Campesino* tuvo una amplia distribución en el campo, en comarcas rurales que por entonces vivían un intenso período de agitación. El documento nos revela a Cusicanqui como instigador viajero, hablante de dos lenguas, que dialoga fluidamente con la gente de las comunidades y con el artesano urbano cholo portador de la energía laboral que daba vida a la ciudad. La combinación entre experiencia y reflexión forma un tejido yuxtapuesto y *ch'ixi*, característico del estilo verbal y escrito de lxs anarquistas paceñxs, en el que se mezcla un castellano lleno de arcaísmos y torsiones, con un aymara metafórico y politizado. Hablamos entonces de un dialecto que enhebra la doctrina en la trama cruzada del castellano "motoso" o *castimillano*: esa lengua franca intercultural que permitía adaptar y recrear las metáforas libertarias e indígenas de la política a través de un denso tejido testimonial.

La Voz del Campesino está dirigida al campo, y está escrita en primera persona. Ahí vemos una primera contradicción, ya que su autor no la escribió en

4 De acuerdo a la autora, esta forma de escritura es una manera de evitar el uso de la @ y también una convención lingüística de las corrientes anarquistas para obviar el sesgo masculino del idioma castellano. Nota de los editores.

el campo sino en la ciudad. ¿Podría tratarse de un gesto calculador, de una aproximación paternalista del artesano mestizo urbano a la realidad del comunario o colono aymara, de un intento demagógico de suplantación?⁵ ¿O es que realmente el documento fue escrito por un indio, y es sólo la traducción urbana y anarquista de un pensamiento indio? Un clasemediero de vanguardia o un indianista de retaguardia podrían afirmar, viendo el color de la piel de Cusicanqui en contraste con la de Domitila: ¡Basta verle la cara para saber que es indio! Pero las cosas no son tan simples, puesto que Cusicanqui, por su formación, por la imbricación de dos lenguas que batallaban permanentemente en su cerebro, por su trayectoria familiar, era lo que llamaríamos un mestizo *ch'ixi*, un indio manchado de blanco, transculturado de un modo agónico, ambivalente y revoltoso.

A lo largo del manifiesto, el yo y el nosotros –más frecuentemente la primera persona colectiva- se refiere al *indio*, aunque algunas veces utiliza también la palabra campesino. Comenzando por el título, más que denotar el real contenido del texto, lo escamotea. En el subtítulo la identificación es más clara, pero pasa por la vía de la oposición: “nuestro reto a los grandes *mistes* del Estado...”. *Miste*, *misti*, Estado=*misti*; un término de casta. Quiere decir nosotros, los indios, frente a nuestros enemigos, los *mistis* y su Estado.

Vale la pena aclarar que en la década de 1920, el término “campesino” no

cargaba aún la *khumunta* ideológica con que lo revistió el nacionalismo revolucionario de la postguerra del Chaco. Entre las clases “*mistis*” era, simplemente, un término apropiado como sinónimo eufemístico de indio- que es, en buena medida, como se sigue utilizándolo hoy-, quizás por vergüenza de la elite frente a otrxs o ante sí mismxs por una relación tan ostensiblemente colonial. En todo caso, esa vergüenza debió haber pesado como motivación oculta para su oficialización post-52, de ahí la *khumunta* o pongueaje lingüístico que continúa exhibiendo.

Pero Cusicanqui no habla ni construye sus frases como “*misti*”. En él habitan y se entrecruzan dos lenguas, dos modos categoriales de definir la realidad. Su uso del término “campesino” parece tener un sentido racionalizador y ordenador. Se trata de un esfuerzo de precisión, que se transparenta por el contexto. Por ejemplo, cuando dice: “campesinos comunarios de hacienda”, se refiere a indios (comunarios) trabajadores de la tierra (campesinos), sujetos al dominio de un patrón. Indio sería la identificación genérica más amplia, donde se hacen innecesarios los matices y diferenciaciones de localización o actividad laboral. Campesino, en cambio, alude a los indios del campo, en contraste con los indios de la ciudad, y se refiere específicamente a aquellos que trabajan y viven en comunidades libres o cautivas de la hacienda. Lo mismo cuando habla de pastores, en una construcción ejemplarmente *ch'ixi*:

5 Un ejemplo de este tipo de discurso puede verse en *El Pongueaje*, de Reyeros, escrito por la misma época.

“Entrar de pastor de animales y a la vuelta del año ser secuestrados todos los animalitos que posee el pobre campesino” (Anexo)

Aquí viene acompañado del adjetivo “pobre”, en sentido paternalista. Ocurre, sin embargo, que la resignación y la cotidianeidad de la opresión que acompañan estos usos de “campesino”, desaparecen al hablar de “indio”, el vocablo escogido a la hora de presentar los contornos heroicos de los sujetos en acción:

“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 la sangre india para librarnos del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años o cuatro siglos”.

El horizonte colonial incluye las décadas de vida republicana y se condensa en un presente de opresiones vividas, compartidas por pobladores del altiplano andino y de las ciudades enclavadas en su territorio:

“Nos ultrajan los criollos de pantalón, chicote en mano, a mujer, hombre, niño y anciano cómo nos esclavizan. ¿Qué diremos de los doctores Abogados y demás Kellkeris⁶? ¡Oh! Ésos son los más ladrones y forajidos que nos roban con

la Ley en la mano y si decimos algo va la paliza y de yapa nos mandan a la Cárcel para unos diez años y mientras eso, arrojan a nuestra mujer e hijos y terminan con el incendio de nuestras casitas y nosotros somos blancos de las balas de los hombres tan dignamente ilustrados” (Anexo).

Salvo por el incendio de las casas - que alude a una práctica habitual de esos hombres “tan dignamente ilustrados” para ensanchar sus haciendas-, en las ciudades, los “trabajadores indios” viven idénticos atropellos (cfr THOA 1984, 1986, Mamani 1991, Rivera 1992).

“Este año la cosa ha tomado un color más angustiante. Con motivo de la amenaza de guerra con Paraguay, numerosos trabajadores indios se manifestaron rebeldes a un conflicto que adivinaron provocado intencionalmente por capitalistas y políticos. La consecuencia es la represión en Oruro, Cochabamba y Potosí, con algunos comunistas indígenas asesinados por los sayones de Siles, otros presos: Cusicanqui, confinado al pie del majestuoso Illimani, en el cantón de Cohoni, y M. O. Quispe, detenido en yungas”.⁷

La interpelación inclusive alude no sólo a la opresión colonial abstractalizada como memoria, sino también a nexos reales entre artesanos paceños y

6 Castellanización del aymara *qilqiri*, tinterillo o escribidor.

7 Énfasis nuestro. Informe enviado por Luis Cusicanqui a la redacción del periódico anarquista uruguayo *El Hombre* (Montevideo, 1 de octubre 1929), con el pseudónimo de “Indio Aymara”. En este documento da cuenta de las acciones represivas del gobierno, desatadas a raíz de la difusión de *La Voz del Campesino*, que motivó su confinamiento a Cohoni. No está demás anotar que cuando habla de “comunistas indígenas” se refiere al comunismo libertario.

comunidades indias: uno es deportado a Cohoni –donde su compañera tenía familiares y terrenos- y el otro a la zona cocalera de los Yungas. Esta amplia circulación territorial tiene sin embargo un núcleo: la ciudad de La Paz, y una cabeza doctrinaria: los comunistas libertarios. Ellos conforman una *nanaka* excluyente pero inclusivo, que es universal y particular a la vez y que propone una identidad “de punta”: lxs libertarixs indixs, contaminadxs mutuamente en el proceso de la lucha anticolonial.

II

En la estructura gramatical del aymara se reconocen tres tipos de primera persona plural: el nosotros inclusivo (*jwasa*) y el nosotros excluyente (*nanaka*). El primero puede tener también una forma pluralizada (*jwawana-ka*). *Jwasa* se refiere a situaciones en que el sujeto incluye al interlocutor, y en plural incluye a todo el mundo. *Nanaka* alude a un “nosotros” que excluye al interlocutor. La identidad colectiva atribuida a lo largo del texto al artesanado urbano incluye a lxs comunarixs indixs, pero a la vez lxs interpela desde la ciudad. El contexto de este acto de comunicación es uno de emergencia. Las movilizaciones crecientemente radicalizadas de las comunidades andinas y de las variopintas capas del cholaje urbano entrelazarán sus luchas hasta ser empujadas juntas al despeñadero de la guerra, que costó a

Bolivia 50.000 víctimas, mayormente provenientes de comunidades rurales y barrios populares urbanos.

Una marca distintiva del castellano de Cusicanqui es su manejo del tiempo. Tres años antes de la guerra, su largo memorial de agravios expresa una conciencia anticipatoria que constantemente tiende puentes entre el futuro y el pasado (*qhipnaya*). La denuncia es el modo subjetivado y expresivo de este movimiento dual en el que se unen y separan dos sujetos colectivos frente a una dominación común. El Estado *misti* está en el otro polo y sus modos de poder son el desprecio, el ninguneo y la degradación, de la que no se salvan el artesano más calificado ni el indio más letrado. La fuerza interpelatoria de la doctrina igualitarista y antiestatal del anarquismo se asienta en la experiencia compartida por esas abigarradas colectividades discriminadas, que “cabalgan entre dos mundos”⁸ y transitan por múltiples fronteras. La historia, remota o reciente, articula así una larga memoria anti-fiscal comunitaria con las exclusiones y violencias del presente. Sin embargo, esto no implica que las comunidades andinas fueran percibidas como idealmente anarquistas o “sociedades contra el Estado”, a la manera de Clastres (1974). Ellas ya tuvieron un Estado propio, que había sido descabezado y despojado de su propia estructura de conducción y de significación. En la era republicana se había borrado este matiz, y es precisamente el mayor emblema de

8 Alusión al volumen homónimo de Chukuyawu, *la Cara Aymara de La Paz* (CIPCA, 1987), de Albó, Greaves y Sandoval.

la ciudadanía el que revela la potencia-
lidad crítica de esa borradura:

El Carnet de Identidad, ¿para qué nos servirá para nosotros Indios? Puesto que nosotros somos una bestia de carga nada más.(...) ¿Por qué hoy pagamos veinte centavos por caja de fósforos? Siendo que así que hoy nos encontramos sin lumbre, sin pan y por consiguiente sin lumbre y nos vemos reducidos a volver a la hera primitiva llamada por nuestros gobernantes, legisladores, Hera salvaje? ¿Por qué nos hacéis retroceder a la hera salvaje vosotros civilizados?

Aquí hay un complejo tránsito entre el *nanaka* y el *jiwasa*, primera persona del plural y cuarta del singular, y entre formas coloquiales y solemnes del castellano. El *nanaka* interpela al Estado, y la negación del otro se transforma en afirmación de sí mismo a través de la memoria de esa alteridad. ¿Era la obra de nuestra civilización? remite a un pasado remoto en el que no había esclavitud, aunque sí había “civilización” (y Estado). La caja de fósforos remite a la contemporaneidad mercantil-capitalista, a la venta de fuerza de trabajo para obtener abrigo, lumbre y pan (típico alimento urbano). Lo central, sin embargo, es la conclusión, dicha en tono ilustrado, quizás para hacer más inteligible una verdad prosaica: los civilizados arcaizan, reenvían al pasado colonial tanto a lxs indixs como a sí mismxs. Los mistis y q'aras que los des-

precian y esclavizan son aún más arcaicos, no debaten con argumentos: simplemente asesinan.

De ahí que la identidad amplia, inclusiva de Cusicanqui, que interpela y desafía a los “mistis y su Estado”, sea su identidad como indio. De ella brotan las palabras más sentidas del manifiesto.

“Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida”.

La indignación moral, la rabia creadora del texto, surgen de esta identificación amplísima (*jiwasanaka*), ya no sólo con sus hermanos del altiplano sino con toda la “raza americana” que batalló por siglos contra el coloniaje europeo, indixs del campo y de la ciudad interpe-ladxs como sujetxs colectivxs. Pero siempre se liga esa “memoria larga” con la denuncia de la actual paradoja republicana, que hizo a los indios ciudadanos para continuar por otros medios con el pillaje de sus tierras y la explotación de su trabajo. Las leyes vigentes son calificadas como “bastardas, criminales” y “sarcásticas”, por su carácter paródico y retorcido, hecho que es percibido con fuerza en los círculos letrados del movimiento anarquista, tanto como en la ideología interna del movimiento de caciques-apoderados liderado por Santos Marca T'ula, que lanza similares diatribas contra sus opresores⁹.

9 Ver al respecto Taller de Historia Oral Andina, *El indio Santos Marca T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* (THOA 1984); Silvia Rivera Cusicanqui, “Pedimos la revisión general de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques apoderados de los Andes bolivianos”, en Segundo Moreno y Frank Salomón *Reproducción y transformación en los Andes. Siglos XVI-XX* (Quito, Abya Yala, 1991).

He aquí un nuevo espacio de encuentro entre la experiencia de las comunidades aymaras y la doctrina anarquista. La visión de la ley como un discurso ficcional y mentiroso, del poder judicial como tentáculo del Estado y de las palabras como tramas dúplices e inmorales, conjuga la interpretación doctrinaria que postulaba la existencia de una ley moral encarnada en el individuo libre, con el accionar del movimiento de caciques apoderados aymaras, que también vivía la contradicción lingüística y ética del hecho colonial como batalla contra un otro que es *pä chuyma*, dos caras.

Volvamos al ordenamiento cronológico del relato, donde se ubica en una misma secuencia episodios de la resistencia comunaria rural con movilizaciones del artesanado urbano. Un evento ocurrido “últimamente” fue el asesinato de Prudencio Callisaya en 1920 por órdenes del poderoso hacendado de Guaqui, Benedicto Goytia:

“...y los últimos sucesos de Cochabamba, Potosí, Sucre y el mártir de Guaqui, en pleno cuartel habéis fraccionado los miembros como una fiera sanguinaria a nuestro hermano Prudencio Callisaya, vosotros soldados mandones no tenéis derecho a llamaros civilizados sois bárbaros criminales del siglo XX mutiladores y destructores de la humanidad”.

En el juicio que hicieron los familiares de Prudencio Callisaya a Benedicto

Goytia, consta que el cuerpo de Callisaya no fue descuartizado; se lo “encontró” ahorcado con su propia soga. El fraccionamiento de los miembros remite entonces a una memoria más larga: el descuartizamiento de Tupak Katari. Los eventos se suceden en el relato con un aparente desorden temporal. ¿Se trataba de imprecisiones o lapsus irrelevantes? Claro que no. La imagen del martirio indígena se reactiva en el cuerpo de cualquier asesinado por el poder colonial: a través de cada muerte se fracciona de nuevo el cuerpo social dominado.

Pero además, esta memoria “larga” había sido reactivada más recientemente, en el encuentro que tuvo Cusicanqui con Santos Marka T’ula en la ciudad de La Paz en 1928.¹⁰ La redacción de *La Voz del Campesino* está fuertemente influida por ese contacto directo entre los dirigentes libertarios y las autoridades indias, engarzándose así en una percepción que, en el caso de Cusicanqui, está enraizada en experiencias y convicciones previas. No sólo el modo de redacción –que revela el influjo de la lengua materna–, también el trastrocamiento cronológico del documento nos permiten pensar en una lógica *qhípnayra*, un modo indio de percibir el tiempo y de plasmarlo en escritura.

Además, la rabia es intemporal. Como en toda ética, el juicio que emana de este suceso se proyecta a través del tiempo en moraleja y caución

10 El dirigente cacical se aproximó a la FOL en busca de solidaridad y apoyo para la causa comunaria, según han relatado los compañeros Teodoro Peñaloza, Max Mendoza y Lisandro Rodas en un testimonio recogido a principios de los años 1980 y publicado en el *Boletín Historia Oral*, No. 1, THOA, La Paz 1986.

histórica. Hoy mismo, al leer el juicio por el asesinato de Prudencio Callisaya, resulta indignante comprobar que, luego de morir ahorcado en el cuartel de Guaqui por órdenes del Cnl. Julio Sanjinés –yerno de Benedicto Goytia, uno de los mayores latifundistas del altiplano– sus familiares descubrieron el crimen e iniciaron un prolongado juicio, que acabó en frustración. En varias instancias del proceso demostraron la alevosía y premeditación del asesinato, pasaron tres veces por penosos procedimientos de necropsia y apelaron a la Corte Superior de Distrito con pruebas fehacientes. Todo en vano, porque Sanjinés y Goytia nunca fueron tocados por la cómplice y bastarda justicia que su casta había creado al asumir la apariencia republicana.¹¹

La solidaridad con Callisaya es fraternal, casi consanguínea. Bronca por el hermano asesinado. Lazos genealógicos se revelan también en otras frases, que clarifican la identidad inclusiva asumida por Cusicanqui.

“Nosotros mártires de siempre, están frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados”

“¿Por qué nosotros podremos contribuir dando cumplimiento a la ley sarcástica llamada impuestos a la Renta? Puesto que nuestros mayores nos legaron tierras en común y hoy nos encon-

tramos reducidos como verdaderos esclavos, ¿era la obra de nuestra civilización?”

El pasado es pues civilización y respeto, dignidad y comunidad, pero también retroceso, estancamiento ocasionado por la colonización, que invadió y trastrocó la autonomía histórica de las sociedades amerindias. Aquí, la amalgama entre la doctrina anarquista y la experiencia de la opresión se hace más evidente. El indio/víctima que se asocia frecuentemente en el texto con el “campesino” alude a una identidad particularista y excluyente. Es aquel que, encadenado al yugo de la opresión, se vería forzado a involucionar hacia una subjetividad rastrera y humillada. Frente a este retroceso moral, la emancipación futura permitiría acceder a una universalidad.

Mas adelante, el texto sin embargo alude a una alianza con los “mestizos pobres”; aquellos que, a diferencia de “los mistis y su Estado”, serían interlocutores posibles de la propuesta emancipadora. ¿A quiénes se dirige esa frase? ¿A otros compañeros, artesanos y anarquistas como él, más occidentalizados, que consideraban al indio como un lastre para el progreso social?¹² Lo cierto es que, por el tono amenazante del texto, la interpelación anticolonial india parece prevalecer sobre cualquier consideración de tipo doctrinario:

11 Este juicio fue consultado en el Archivo de La Paz, UMSA, Fondo Corte Superior de Distrito, 1920.

12 Anarquistas de este tipo también los hubo, en Bolivia y en otras partes, pero también hubo un Ezequiel Urviola en Puno, o un Paulino Aguilar itinerante, dirigente de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana hasta su deportación por el gobierno de Leguía en 1928. Archivo Privado de Luis Cusicanqui, Tambo Colectivo, La Paz.

“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 asesinados 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 y sus bellaquerías, que si el mestizo pobre no nos guía hacia la liberación, nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza en América Bolivia”

No nos es posible ahondar más en este punto, porque el manifiesto –y la propuesta que encarna- se han construido ideológicamente desde la lógica de la oposición como fuente de identidad. Poco nos dice, explícitamente, acerca de las características de la sociedad futura que nacería después de ese río de sangre. Sin duda esta metáfora es un recurso de última instancia, una amenaza indecible pero real, en tanto se plantea como autodefensa legítima.

“Ahora preguntamos: ¿Dónde está el derecho de gente? ¿Qué llaman gente los señores Gobernantes?... Nosotros, indios cerrados en la estepa Andina de América por obra exclusiva de nuestros opresores, el Indio boliviano tiene sus simpatizadores hipócritas de levita y la clerecía, pero mientras por detrás se fragua nuestra completa desaparición en plena civilización dotándonos de leyes de horca”

Hay una interpelación ciudadana inscrita en esta invectiva contra la doble

moral colonial de la oligarquía. La paradoja de la opresión en el estado liberal consiste en que falazmente apela a un reconocimiento de los derechos de todos –como trabajadorxs y como ciudadanxs- pero en los hechos niega incluso la condición humana de las poblaciones oprimidas.

En éste y otros documentos se entreve una imagen de sociedad amplia e inclusiva en la que ya no habría indios (colonizados) sino seres humanos, iguales en sus derechos en tanto trabajadores y libres para construir su propio destino. ¿Habría aquí espacio para el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística de la sociedad? Si tomamos en cuenta el permanente esfuerzo de lxs ideológxs anarquistas por engarzar la experiencia vivida con la doctrina recogida de los textos clásicos, encontraríamos en la idea de una sociedad “federativa” una imagen posible. Un manifiesto lanzado por la FOL en 1938 lo plantea así:

“En lo político, debería haber una amplia descentralización gubernamental, bajo un sistema federativo, respetando la independencia y autonomía de la última aldea y del último ciudadano, libre expresión de pensamiento y de prensa: la diversidad de pensamientos, tendencias y afinidades haría que evolucionara la ciencia y el arte”.¹³

Para Luis Cusicanqui, anarquista e indio, la emancipación no estaría entonces encarnada en un punto focal

13 “1886 – 1 de mayo – 1938” Manifiesto de la Federación Obrera Local. A la clase proletaria en general”. Archivo del Tambo Colectivo.

único ni en una programática. Se plasmaría en la acción ordinaria o extraordinaria de colectividades concretas, en el accionar colectivo de trabajadores y trabajadoras manuales –artesanos y agricultorxs indixs- para quienes el anarquismo sería la expresión más cabal de una universalidad posible. Matiz libertario e indígena que décadas más tarde hallará expresión en la consigna lanzada por el movimiento zapatista de Chiapas: “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

Anexo: La voz del campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del estado¹⁴

Que son los únicos verdaderos ladrones y criminales de la hora presente.

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: cuando la justicia española era ciega, sorda, vengativa; entonces ayudamos a los “Mistes” hacer la libertad para que nos queten los pequeños terruños y nos opriman, y ver estas injusticias de hoy Campesinos Comunarios y de Hacienda.

Nos ultrajan los criollos de pantalón, chicote en mano, a mujer, hombre, niño y anciano cómo nos esclavizan. ¿Qué diremos de los doctores Abogados y demás Kellkeris? ¡Oh! éstos son los más ladrones y forajidos que nos roban con la Ley en la mano y si decimos algo va la paliza y de yapa nos mandan a la Cárcel para unos diez años y mientras eso, arrojan a nuestra mujer e hijos y terminan con el incendio de nuestras casitas y nosotros somos blancos de las balas de los hombres tan dignamente ilustrados...

Ahora preguntamos: ¿Dónde está el derecho de gente? ¿Qué llaman gente los señores Gobernantes?... Nosotros, indios cerrados en la estepa Andina de América por obra exclusiva de nuestros opresores, el Indio boliviano tiene sus simpatizadores hipócritas de levita y la clerecía, pero mientras por detrás se fragua nuestra completa desaparición en plena civilización dotándonos de leyes de horca.

El Carnet de Identidad, ¿para qué nos servirá para nosotros Indios? Puesto que nosotros somos una bestia de carga

14 Este documento fue hallado, en forma impresa y firmado al pie por su autor, entre los papeles privados de Luis Cusicanqui, que nos confió su hijo en 1988. Por referencias sabemos que fue difundido en mayo de 1929 y motivó su apresamiento y la persecución de otros dirigentes anarquistas como Modesto Escobar (entrevista realizada en Cochabamba) en 1989.

nada más. ¿Por qué nosotros podremos contribuir dando cumplimiento a la ley sarcástica llamada impuestos a la Renta? Puesto que nuestros mayores nos legaron tierras en común y hoy nos encontramos reducidos como verdaderos esclavos, era la obra de nuestra civilización? ¿Por qué hoy pagamos veinte centavos por caja de fósforos? Siendo que así que hoy nos encontramos sin abrigo, sin pan y por consiguiente sin lumbre y nos vemos reducidos a volver a la hera primitiva llamada por nuestros gobernantes, legisladores, Hera salvaje? ¿Por qué nos hacéis retroceder a la hera salvaje vosotros civilizados?

Por qué no nos dejáis adquirir nuestros animales necesarios, para nuestra pesada labor, sin ninguna gabela, para que así pudiéramos fecundar la tierra, en bien de la humanidad.

Así como estamos no podemos tener ni una yunta, ni el necesario mulo, sin previo pago de las sizas, caminajes, patentes sobre cada cabeza, y más los antojos de las autoridades de nuestros *hauka mallku*. ¿Por qué el tatarura y el misti, en nuestra comarca nos imponen a pasar fiestas forzosas, bajo penalidades infames?.. Sabiendo que al final de cuentas nos vemos en la completa miseria y por consiguiente las trabas que se abren a diario con sus bastardas criminales leyes...

Servicio militar, ir a morir al Chaco, sin ninguna remuneración. Prestación vial, trabajar gratis diez días con herramienta propia y comida. El postillónaje es proporcionar para nuestros verdugos todo lo necesario a costa nuestra: esos son los muy pocos de los conocidos al Estado. Vamos con los servicios patro-

nales y como punto culminante entrar de Algeri al final de año salir a pagar de cuatrocientos a ochocientos bolivianos, ved esta cuenta ignominiosa. Entrar de pastor de animales y a la vuelta del año ser secuestrado todos los animalitos que posee el pobre campesino. El pongueaje es ir con su cumunta de taquia, leña, escoba y más comida y después dormir en la puerta de calle estar listo toda la noche para abrir y cuenta que no esté, la buena garroteadura, y después ser alquilado cualquiera nuestros servicios por fuertes sumas y nosotros ni en sueños vemos el salario. ¿Por qué los señores gobernantes nos hicieron alegrar con la Ley Remuneración? Al ponto y hoy es nada y tiene la palabra los señores Mulatos bárbaros idiotas de los Zetas del Rotar Club.

Nosotros mártires de siempre, están frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados. Ahí está vuestra obra en Mosa, Ayoayo, Jesús de Machaca, Yayi, Lakapampa, Ataguallani y los últimos sucesos de Cochabamba, Potosí, Sucre y el mártir de Guaqui, en pleno cuartel habéis fraccionado los miembros como una fiera sanguinaria a nuestro hermano Prudencio Callisaya, vosotros soldados mandones no tenéis derecho a llamarnos civilizados sois bárbaros criminales del siglo XX mutiladores y destructores de la humanidad. 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 nosotros caciques comprados y asesinados por los "Mistes" la sangre debe derramarse como antes porque ya estamos cansados de la dominación presente,

204 SILVIA RIVERA CUSICANQUI / La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de 1929

sabemos y conocemos muy bien a los Vampiros del Estado dominante sus bellaquerías, que si el mestizo pobre no

nos guía hacia la liberación, nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza en América Bolivia.