

# De Perú a Bolivia. Entre el anarquismo, el liberalismo radical y el vanguardismo literario, 1902-1918<sup>1</sup>

## From Peru to Bolivia. Between anarchism, radical liberalism, and literary vanguardism, 1902-1918

**Ivanna Margarucci**

Universidad de Tarapacá, Tarapacá, Chile

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

Contacto: [imargarucci@academicos.uta.cl](mailto:imargarucci@academicos.uta.cl)

<https://orcid.org/0000-0003-0533-3990>

### RESUMEN

En la región andina, los procesos de difusión y recepción ideológica de las izquierdas han sido estudiados a partir de un modelo construido en función del área atlántica del continente. Antes que la inmigración europea, en el caso boliviano las vías de difusión regionales fueron las responsables del arribo del socialismo y el anarquismo. Así, en el presente artículo, nos proponemos reconstruir la vía trazada en el corazón de dicha región a instancias de algunos artesanos, profesionales y hombres de letras como los peruanos Carlos del Barzo, Mariano Lino Urquieta y Arturo Pablo Peralta Miranda, quienes, entre 1902 y 1918, junto con el boliviano Gustavo Adolfo Navarro, se desplazaron intelectual y físicamente desde Perú a Bolivia y viceversa. Sobre la base de un amplio corpus documental construido en repositorios de Bolivia y Perú compuesto de prensa comercial y radical, revistas culturales y literatura, plantearemos como hipótesis de este ensayo de historia social de las ideas que la difusión que tales personajes realizaron del anarquismo confundido con el liberalismo radical y el vanguardismo literario, junto con las ideas del célebre Manuel González Prada que los influenciaron, contribuyó en el proceso de radicalización y emancipación ideológica del movimiento obrero y las izquierdas bolivianas.

**Palabras claves:** Bolivia; Perú; Anarquismo; Liberalismo radical; Vanguardismo literario.

### ABSTRACT

In the Andean region, the processes of ideological dissemination and reception of the left-wing currents have been studied on the basis of a model constructed according to the Atlantic area of the continent. Rather than European immigration, in the Bolivian case, the regional dissemination routes were responsible for the arrival of socialism and anarchism. Thus, in this article, we propose to reconstruct the route traced in the heart of that region thanks to the intervention of some artisans, professionals and men of letters such as the Peruvians Carlos del Barzo, Mariano Lino Urquieta, and Arturo Pablo Peralta Miranda and the Bolivian Gustavo Adolfo Navarro, who moved intellectually and physically from Peru to Bolivia and vice versa between 1902 and 1918. Based on an extensive documentary corpus built in Bolivian and Peruvian repositories composed of commercial and radical press, cultural magazines and literature, this essay on the social history of ideas hypothesizes that the diffusion that these characters made of anarchism confused with radical liberalism and literary vanguardism, together with the ideas of the famous Manuel González Prada which influenced them, contributed to the process of radicalization and ideological emancipation of the Bolivian labor movement and left-wing currents.

**Keywords:** Bolivia; Peru; Anarchism; Radical Liberalism; Literary Vanguardism.

## 1. Introducción

Todavía no se ha indagado lo suficiente acerca de los procesos de difusión y recepción ideológica (Bourdieu, 1999; Tarcus, 2013) de las izquierdas en Bolivia. Una tendencia que, de modo general, se replica como vacancia historiográfica en el resto de los países que forman parte de la región andina (Bonilla, 2008). Las producciones interesadas en estos procesos, desde diversos enfoques, los han visto través del prisma del que, en verdad, no es sino un modelo construido a medida del área atlántica del continente: la inmigración europea y, con ella, la “importación” de las ideas. Ejemplo de lo anterior son los estudios anarquistas latinoamericanos, sobre todo aquellos desarrollados en el siglo XX desde la perspectiva del nacionalismo metodológico que, por esa razón, no repararon en la importante historia del movimiento libertario boliviano, cursada desde los albores de ese siglo hasta la Revolución de 1952 (Margarucci, 2020c).

En tal sentido, podemos sostener que la aplicación de dicho modelo en los casos nacionales que, por su ubicación geográfica y trayectoria sociocultural, se localizan entre el océano Pacífico y el espacio andino, ha traído importantes consecuencias. Consecuencias que van desde dejar sin explicación, total o parcial, la experiencia local del anarquismo, hasta desatender sus particularidades espaciales y cronológicas, sociológicas e ideológicas. Dicho de otra manera, esos trabajos prestaron poca atención a la forma en que este cuerpo de ideas, al tiempo que se expresó como persistencia de algunos rasgos que arrastraba de su “campo de producción” europeo, desarrolló otros originales en aquel que fue su “campo de recepción”, a la vez, un nuevo “campo de producción” (Bourdieu, 1999).

Si detenemos nuestra mirada sobre Bolivia, contadas con los dedos de una mano y muy recientes son las investigaciones interesadas en estos fenómenos (Mendieta Parada y Bridikhina, 2018; Rodríguez Leyton, 2013; Topasso, 2007) que, desde la historia intelectual, remiten a la etapa formativa del movimiento obrero y las izquierdas ubicada en el período de entreguerras, es decir, entre las guerras del Pacífico (1879-1883) y del Chaco (1932-1935). Antes había indagado sobre algunas de estas cuestiones el militante e historiador trotskista Guillermo Lora (1984, 1985), cuya interpretación de la historia

de los trabajadores bolivianos condensada en una vasta producción bibliográfica llegó a convertirse en una suerte de consenso historiográfico, nacional e internacional (Margarucci y Hernández, 2020). Desde una concepción que presentaba a la Bolivia de la posguerra del Pacífico como una nación enclaustrada y apartada del mundo, Lora sostuvo que el marxismo —y también el anarquismo— habría llegado a su país “desde afuera virtualmente empaquetado. En las universidades se repetían mecánicamente consignas y textos y llegaban hasta la costra aristocratizante de los artesanos como dogmas sagrados” (Lora, 1985, p. 7). Importado, difundido de forma tardía, aunque sin recepción alguna. “Durante muchas décadas, los bolivianos hemos sido tributarios pasivos de la cultura foránea importada y todos llegaron a la conclusión de que nunca dejaríamos de ser país rezagado en todos los planos, incluyendo el ideológico” (Lora, 1984, pp. 141-142).

Sin cuestionar por completo las bases del que podemos denominar el “modelo de importación atlántica”, habida cuenta del papel que le atribuye a Europa, Lora sostiene que “tres fueron los socialistas extranjeros que mayormente contribuyeron a la estructuración del socialismo boliviano: el argentino [Alfredo] Palacios [...] el chileno [Luis Emilio] Recabarren [...] y [el peruano José Carlos] Mariátegui” (Lora, 1985, p. 21). Así, el polémico autor acertaba con esta observación: la clave de Bolivia fueron las vías de difusión regionales sobre las que se superpuso, en un extenso e intrincado mapa, una europea a través de la que circularon libros e impresos publicados en las ilustradas París y Madrid, Valencia y Barcelona (Margarucci, 2022). Vías compartidas, en un dialogado *vis a vis*, por el socialismo y el anarquismo.

Considerando estos antecedentes, en el presente artículo nos proponemos continuar cartografiando dicho mapa, en el mismo sentido en que lo hemos venido haciendo en otras contribuciones interesadas en recomponer, sobre la base del enfoque transnacional, las redes de circulación del ideario ácrata entre Bolivia y los países de la región (Margarucci, 2020a; Margarucci y Godoy Sepúlveda, 2020). Sin embargo, aquí el foco ya no serán los sujetos y colectivos que actuaron en, desde y hacia Argentina y Chile, sino un caso tan novedoso como inexplorado: Perú, espacio donde hacia 1900 el movimiento anarquista se encontraba asistiendo, como en otras partes del

continente —no aún en Bolivia—, a su nacimiento (Hirsch, 2010; Pereda Torres, 1982).

Así, la hipótesis de este ensayo de “historia social de las ideas” (Darnton, 2010), elaborado sobre un amplio corpus biblio-hemerográfico construido en repositorios de Bolivia y Perú, sugiere que durante las dos primeras décadas del siglo XX la vía desde el Perú de la sierra y la costa convergió con esas vías argentina y chilena. Trazada con la presencia o la pluma de algunos artesanos, profesionales y hombres de letras, la difusión de un anarquismo, explícito o implícito, más o menos confundido con el liberalismo radical y el vanguardismo literario, y, junto con él, las ideas entre liberales, positivistas y anarquistas del célebre Manuel González Prada que los influenciaron, contribuyó desde el ámbito intelectual al proceso de radicalización y emancipación ideológica del movimiento obrero y las izquierdas de Bolivia. A fin de analizar y dimensionar estas intervenciones, en los siguientes apartados nos detendremos en algunos fragmentos de las trayectorias biográficas de los peruanos Carlos del Barzo, Mariano Lino Urquieta y Arturo Pablo Peralta Miranda, junto con el boliviano Gustavo Adolfo Navarro. Fragmentos en los que cristalizaron tales vínculos e intercambios político-ideológicos entre ambos países, que forman el corazón de la región andina.

## 2. De radicales y anarquistas. Carlos del Barzo y Mariano Lino Urquieta

En los Andes, el tránsito del siglo XIX al XX representó un clivaje para la historia política regional. A decir de René Zavaleta Mercado (2008), el entresiglo boliviano fue un “momento constitutivo”, un momento de ruptura signado por el debate que devendrá disputa político-militar entre conservadores y liberales en la Revolución o Guerra Federal de 1898-1899. La modernidad “a la boliviana” que el autor sintetizó en el concepto de “formación social abigarrada” engendró un liberalismo triunfante eminentemente conservador. Todo hacía suponer que Perú, “virreinalista, hispanista y antiindígena”, seguiría la misma senda, pero no. “El sentimiento de vejación profunda” provocado por la ocupación de Lima y el calamitoso resultado material y simbólico de la guerra del Pacífico “dio lugar a un desasosiego moral” (Zavaleta Mercado, 2008, pp. 49, 68) que se tradujo en la aparición de un liberalismo radical

y librepensador asociado a la masonería (Valdivia, 2010), indistinguible, en algunos casos, del anarquismo en expansión. Todas estas identidades políticas coincidirán en un punto central: en la necesidad de la transformación a partir de la regeneración o la revolución (Sevilla-Vallejo, 2021). Lo interesante es que en Bolivia aquella tradición liberal-conservadora, aunque dominante tras la victoria de 1899, debió seguir conteniendo con el conservadurismo, pero también con otras tendencias que, desde sus propias, filas la cuestionaban. Tal fue el caso de la desconocida hoja pacaña *El Radical*, “Periódico Regenerador con los Principios Netamente Liberales” hasta 1901, “Netamente Radicales” después de esa fecha.

Fundada en 1900 y dirigida por el exeditor de *El Imparcial* de La Paz, don José Gosálvez Sanmillán, la publicación bisemanal que desafiaba “La verdad sea dicha aún con peligro de vida” se editó hasta 1904. Su portada en el segundo año anunciaba los principios rectores que orientaban al “malogrado poeta y hábil diarista” de pasado liberal (Ocampo Moscoso, 1978, p. 331). A la izquierda del título aparecen los lemas: “Propaganda RADICAL. La Iglesia libre, en el Estado libre. El clericalismo desagrada y embrutece. El trabajo base del bienestar”. A la derecha del mismo, se repite “Propaganda RADICAL”, acompañado de: “A la redención por la instrucción. Antes que el clericalismo, la anarquía. La justicia primero que la equidad [original en mayúsculas]”.

Durante la primera mitad de 1902, Gosálvez enfrentó un juicio por las calumnias e injurias, en teoría, inferidas contra el síndico del convento de las Concepcionistas Franciscanas Zenón Iturralde, que lo llevó a la cárcel por el período de un año<sup>2</sup>. Como denuncia *El Radical*, el proceso judicial y la condena evidenciaban la voluntad del liberalismo gobernante de amordazar con la ley de imprenta toda voz crítica y disonante.

Además de su singular línea editorial, destacables son de *El Radical* los vínculos transnacionales que tejió con otros colegas peruanos de igual ideología: *El Libre Pensamiento* (1896-1904) y *La Idea Libre* de Lima (1900-1903), *La Voz del Pueblo* de Arequipa (1901-¿1903?) y *La Razón* de Trujillo (1891-¿1913?). Allende los mares cerró el círculo de afinidades radicales con *Las Dominicales del Libre Pensamiento* de Madrid (1883-1909). La publicación pacaña reproducía en sus

páginas artículos y colaboraciones especiales de estas y otras hojas extranjeras, aunque no siempre lo hacía de la forma más leal. El primero de esos colegas, el “Órgano de la Liga de Libre Pensadores del Perú”, animado por el cirujano dental Christian Dam y el bachiller en jurisprudencia Glicerio Enrique Tassara, situados en la trama cruzada de la masonería, el librepensamiento y el anarquismo, se queja en un extenso artículo de las “irregularidades, indignos (sic) de un periódico liberal” cometidas por *El Radical*:

[...] “El que con ropa ajena se viste, en la calle lo desnudan” reza el adagio, y esto podemos aplicarlo á “El Radical” de La Paz en Bolivia; por cuanto, sin miramiento alguno, y de una manera deliberada, reproduce cuantos artículos cree buenos estampados en las columnas de “El Libre Pensamiento”, nuestra modesta hoja, como producciones suyas, llevando el cinismo al grado de tomar un “editorial” nuestro, y publicarlo como “editorial” de “El Radical”, firmándolo: “La Redacción”<sup>3</sup>.

Al parecer, para 1902, estas “faltas” habían sido rectificadas, pues ese año aparecen en sus páginas varias entradas en las que consta, tal cual reclamaban desde Lima, su procedencia. Pero, además, el “redactor de *El Libre Pensamiento*” Carlos del Barzo (1881-1920) publica con regularidad textos dirigidos a los bolivianos. En ellos, el artesano de oficio joyero opina sobre las noticias que le llegaban desde Bolivia o comenta a modo de “Crónica Internacional” las novedades del Perú. También comparte poemas de su autoría.

Ahora bien, Del Barzo no era un liberal del montón. En 1902, el joven veinteañero integraba la directiva de la Unión Fraternal de Joyeros de Lima y era anarquista<sup>4</sup>. Su incansable labor editorial corrobora tal identidad<sup>5</sup>, actividad que lo ubica junto a Manuel González Prada (1844-1918), los panaderos Manuel Caracciolo Lévano, su hijo Delfín y Leopoldo E. Urmachea, entre los primeros pensadores y organizadores del movimiento libertario peruano con quienes, de hecho, estaba vinculado. Así, el mensaje que este habitante del mundo artesanal y obrero limeño tenía para darles a los lectores de *El Radical* distribuidos en las capitales y pequeñas localidades de los departamentos de La Paz, Oruro y Cochabamba era una lección de “socialismo radical” o anarquismo

versus la suma de “iniquidades” existentes en las sociedades andinas a las que, unos y otros, pertenecían.

El 12 abril de 1902, Del Barzo debutó como cronista en el órgano paceño con dos colaboraciones: en una se refiere al arresto de Gosalvez y en la otra describe la situación política de su país. El primer texto lleva por epígrafe un fragmento del artículo “El escritor y la ley” de González Prada, el mismo que, a fines de febrero del mismo año, reprodujo *La Idea Libre* y, al día siguiente, *El Germinal* de Lima (1899-1902) (Beltroy, 1924, p. 107). En la cita, González Prada hacía un llamado abierto a la sublevación para garantizar el respeto a la libertad de prensa, cuyo cercenamiento —lastre de los gobiernos tiránicos— aquejaba desde hacía un tiempo a las publicaciones radicales del Perú y, ahora, de Bolivia. Del Barzo iba más allá en sus argumentos al proponer, a continuación de él, que la destrucción de las “leyes y esas barreras que se oponen á la libre emisión del pensamiento” tenía que hacerse “junto con todas las iniquidades y todas las tiranías”.

Debajo de los artículos del joyero, en la siguiente sección —“Trascripciones (sic)” — aparece publicado un texto en entregas que lleva por título “Víctor Hugo”, el cual para 1902 había perdido actualidad pues en el primer párrafo anuncia la muerte del “poeta del Siglo”<sup>6</sup>. Pero la recensión biográfica vale más por su calidad literaria y, sobre todo, por su autor oculto en la ausencia de la cita de rigor: de nuevo, Manuel González Prada, quien lo había redactado diecisiete años atrás, en 1885, incluido casi una década después en sus *Páginas libres* (1894). *El Radical* se nos devela así, en una sola página, no solo como el vocero del librepensamiento peruano, sino también del anarquismo con el que, en esta etapa transicional, se confunde, dando voz a un mosaico de pensadores procedentes del país vecino como los mencionados.

No se trata de mensajes adornados con el lenguaje sutil que sabe disfrazar el contenido incendiario de la retórica ácrata. En mayo de 1902, Del Barzo informó en el mismo periódico la creación del “Centro socialista del Perú”, entidad que todavía no era pública en Lima, cuya historia resulta un enigma<sup>7</sup>. Un “centro de propaganda de las puras y benéficas doctrinas, que han de apurar la hora de las grandes reparaciones”, opina el autor por demás optimista:

[...] Llena de íntima satisfacción ver á un grupo de obreros, reunirse resueltamente para trabajar para destruir: los perjuicios, las iniquidades, y las miserias de este orden social basado en el egoísmo, la iniquidad y la hipocresía. Ser hombres libres sin amos, sin fronteras, sin aquellas odiosidades egoístas de las nacionalidades, sin aquellas imposiciones brutales del poder; destruyendo á los tiranos acaparadores de la riqueza á costa del sudor y el hambre de las mayorías; es algo que esperanza el corazón!

Que la revolución social no será del momento está bien; pero hay que ir preparando los ánimos, volviendo un rebelde (sic) de cada oprimido. Cuando todos rechinen los dientes, cuando todos crispén los puños y hayan almacenado bastante odio en el corazón: entonces será la hora. Hasta entonces!

Quizás no era el momento de la revolución, pues algunas noticias templaban los ánimos de los revolucionarios. Por ejemplo, la situación de otro proyecto editorial redentor cuyo responsable, inmediatamente después de él, conectará Perú-Bolivia:

[...] Un canónigo del coro de Arequipa ha pedido á las autoridades la denuncia de los números publicados del 'Anete' [i. e. Ariete] por blasfemas contra la divinidad de María y otras drogas católicas; al mismo tiempo que entre frailes y fanáticos arequipeños fraguan complot contra la vida de los redactores de dicho semanario radical [...] sin comprender que la justicia que se hacen los pueblos es tremenda, tempestuosa é inexorable!<sup>8</sup>.

Una semana más tarde, Del Barzo reapareció en *El Radical* con una crónica dedicada a su redactor en jefe, igual que Glicerio Tassara en Lima, preso por su actividad periodística<sup>9</sup>. El peruano descrea de la posibilidad de liberar a Gosalvez en el marco de “la organización criminal de nuestras sociedades [...] Es por esto —le dice a él— que hay que ser un revolucionario [...] poniendo nuestra inteligencia y nuestra energía al servicio de la única causa justa que existe: *el socialismo radical* [original en itálicas]”. Esta inscripción ideológica, difusa e imprecisa, se resemantiza en el contenido ulterior del texto. Un verdadero panfleto anarquista que se parece, anticipándola, a la crítica demoledora de González Prada en los “artículos de propaganda y ataque” de *Los*

*Parias* (Margarucci, 2020b; Tauzin-Castellanos, 2004, p. 38), cuyos enemigos —“el sentimiento patriótico” y la “deidad egoísta” e “imaginaria”— son presentados como los pilares del régimen capitalista. “Y así, los acaparadores de las riquezas son los sostenedores de todo este tegido (sic) de enredos y embustes; que nosotros debemos de destruir con tenacidad, inspirados por la razón y la justicia eternas e indestructibles”. Al final del artículo, Del Barzo retoma la idea del comienzo, en un intento de convencer al director de *El Radical*: “Hay que ser esencialmente revolucionario, esencialmente rebelde (sic), anarquista, si anarquista se puede llamar á un adorador ferviente de la justicia [...] No muy tarde irradiará sus rayos bienhechores el sol de justicia, ese son que anhela vehemente a la humanidad harapienta!”<sup>10</sup>. En efecto, el que se plantea a partir de entonces es un debate entre los principios radicales del periódico que aspiraba a concretar una reforma “radical, estable y capaz de marcar nuevos rumbos a nuestra apollillada sociedad” a través de la instrucción<sup>11</sup> y los principios revolucionarios de Del Barzo.

La última ocasión en la que este escribe para *El Radical* habla en plural, un plural que en su país sabía en crecimiento y aspiraba a que hiciera lo mismo en Bolivia:

[...] nosotros, no esperamos reforma, nó; mientras exista, mientras impere esta maldita organización social, tiene que existir todas esas úlceras cancerosas, todas estas miserias, todas estas ruindades; todo este conjunto que es el fruto de la organización social que las engendra... La reforma solo la traerá la *revolución social*... [original en itálica].

Ello posibilitaría así la cauterización de la nacionalidad peruana, “esa inmensa llaga purulenta, que hasta los sanos nos amenaza con los desbordes de sus secreciones pestilentes”<sup>12</sup>. En ese plural, estaba incluido un influyente González Prada, quien había propuesto una metáfora organicista semejante en su ensayo “Propaganda i ataque” (1888), recogido luego en *Páginas libres*, cuando se refirió al Perú de “hoi” como un “organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus” (1894, p. 154). La influencia no remitía solo a la forma —el estilo—, sino también al contenido: el “positivismo adaptable” opuesto al “determinista”, científico (de ahí la insistencia de Del Barzo en la razón) y, por supuesto, anticlerical (Ward, 2001).

El anterior parece haber sido el cierre de una discusión ganada por el radicalismo. Después de la última intervención no volvemos a saber nada de Del Barzo. Lo importante es que, mientras duró, presentó ante un auditorio más amplio que el de *La Aurora Social* (1906-1907), órgano de la Unión Obrera 1 de Mayo de la pequeña ciudad potosina de Tupiza, los postulados fundamentales del anarquismo. Constituyó la primera defensa pública hecha de este cuerpo de ideas en una publicación periódica que, en sí misma, representaba un desafío al liberal-conservadurismo boliviano. Irreverente y combativo, no extraña que *El Radical* haya sido marginado de la historia política e intelectual de su país, del mismo modo en que su director y editor fuera privado por un tiempo de sus derechos políticos y “tenaz y rencorosamente perseguido”<sup>13</sup>.

Pese a la clausura de esta vía, el pensamiento social peruano encontrará otras formas de infiltrarse en Bolivia. En agosto de 1904 arribó a La Paz un distinguido personaje desde Arequipa, el médico y cirujano moqueguano Mariano Lino Urquieta (1873-1920). Preso desde marzo por atacar al gobernador en la plaza local en un confuso incidente, se exilió en la capital boliviana tras fingir una enfermedad y escapar del hospital donde estaba recibiendo tratamiento<sup>14</sup>. Como en el caso de Gosalvez, las razones de su encierro deben ser buscadas no en el crimen de quienes no eran reos comunes, sino en su ideología de “agitador”. González Prada la explica muy bien en el mismo artículo de 1902, cuyo fragmento había escogido Del Barzo como epígrafe de su artículo para *El Radical*:

[...] El fenómeno más curioso se realiza a las faldas del Misti [...]: gracias a la acción enérgica y persistente de un grupo de jóvenes con valor y firmeza, Arequipa sacude su modorra, combate y promete formar el centro más fuerte de la emancipación de la Iglesia. Y cuando los hombres comienzan por destrozarse el yugo religioso, acaban por no sufrir la dominación política ni la tiranía social. (González Prada, 1939, p. 204)

Este era el *leitmotiv* detrás de la prisión de Urquieta, junto a Francisco Mostajo uno de los líderes del movimiento liberal independiente arequipeño que, además de compartir con González Prada un mismo “desprecio al catolicismo” de cuño positivista

(Ward, 2001, pp. 30-34), llegó a ser considerado por algunas historias locales como “el primer movimiento político que enarboló el socialismo en el Perú”: un “socialismo liberal”, vale aclarar, que “incluyó las tesis liberales de la burguesía como condiciones necesarias —aunque no suficientes— para conseguir su ideal de una sociedad en que todos trabajen, en que nadie se apropie del trabajo ajeno y en que se realice la igualdad social y económica” (Neira Avendaño, 1990, pp. 546, 551)<sup>15</sup>.

El camino que el “grupo de jóvenes” se trazó en su órgano de prensa para concretar dicho ideal no era menos ambicioso, habida cuenta de la situación social y política del sur peruano: realizar una revolución que podara, que renovase —no que destruyera— “el árbol del Estado, [...] las instituciones que forman sus órganos, [...] las energías individuales que componen los tejidos”<sup>16</sup>, según sugerían en una nueva metáfora organicista. Una revolución seguida de la reforma si lo pensamos en los términos del debate sostenido entre *El Radical* y Del Barzo o una “revolución evolutiva” en la misma clave del faro que los iluminaba desde Lima, Manuel González Prada (Sevilla-Vallejo, 2021; Ward, 2001, p. 134).

Fundado y dirigido por Urquieta, *El Ariete* (1901-1911) fungió como el “Semanario político doctrinario, órgano del Partido Independiente” (luego Partido Liberal Independiente), verdadera tribuna de combate contra el conservadurismo y catolicismo que dominaban cada aspecto de la aristocrática sociedad arequipeña. Mientras que algunos autores lo clasifican como un periódico radical más, otros lo consideran un antecedente del anarquismo local (Benoit de Velasco, 1980, p. 4) o bien lo incluyen dentro del amplio espectro de la prensa libertaria peruana editada en la primera década del siglo XX (Kapsoli, 1984, pp. 159-160). “‘El Ariete’ de Arequipa no anda muy lejos de ‘Simiente Roja’ ni de ‘Redención’, pues Francisco Mostajo tiene más de rebelde al estilo de Juan Grave que de político á la moda peruana” sentenciaba en 1905 el propio González Prada<sup>17</sup>.

Si González Prada destaca a Mostajo, la prensa comercial limeña se preocupará por Urquieta, al ver en él más que un apóstol de las ideas liberales y anticlericales. En ella aparece retratado como un “socialista desequilibrado” cuya “hoja pasquinezca” era la responsable “de incitar á los obreros a la

huelga revoltosa”; un predicador de “discursos anarquistas” que “en conferencias nocturnas que daba a los artesanos les hablaba de igualdad: les decía que la propiedad es un robo, —que el pueblo no debe tener más autoridad que el pueblo mismo”<sup>18</sup>. Este personaje singular permaneció con todo ese bagaje político a cuestas por cuatro años en La Paz y, como era esperable, no se dedicó solo a practicar, entre ricos y pobres, la medicina. En cuestión de meses pasó a presidir la Sociedad de Librepensadores de La Paz (la misma que Gosalvez había impulsado desde las páginas de *El Radical*)<sup>19</sup> y se incorporó como socio honorario de la Sociedad Agustín Aspiazú<sup>20</sup>, cenáculo intelectual organizado en 1899 por estudiantes liberales que había conmemorado en 1903, con un desfile, una bandera roja y pasteles y “tecito”, el primer 1° de mayo boliviano<sup>21</sup>.

Con estos antecedentes, Urquieta tampoco pudo quedarse en el molde. En una velada teatral de esa sociedad, su intervención ofendió a una parte del auditorio y la prensa por referirse, igual que González Prada ya desde su “Discurso en el Politeama” (1894 [1888], pp. 68-76), al conflicto del Pacífico y el rol de Chile en él: “la implacable fatalidad” que, de forma simultánea, “ha aplastado” a bolivianos y peruanos y en la actualidad seguía aplastando a través de la “ficción de armonía diplomática”<sup>22</sup>. A los conservadores no solo les molestó la intromisión del extranjero en un delicado asunto internacional saldado por el Congreso boliviano con el Tratado de Paz y Amistad de 1904. El mayor problema era el discurso basado en el “odio a la Religión [...] No respetar Dios ni Rey, Burlarse de toda ley” que profesaban los librepensadores bajo su dirección y la imagen del “intruso”, del “prófugo” y “sectario”, del “charlatán anarquista Que solo palos merece” dirá “Un Kallaguaya”, poeta contendiente cuyo seudónimo indio reivindicaba la medina ancestral versus la occidental ejercida por Urquieta<sup>23</sup>.

Pese a los ataques, Urquieta no se dejó amedrentar y prosiguió con su labor al frente de la Sociedad de Librepensadores paceña, involucrándose a nombre de esta y del Partido Liberal de Arequipa en la previa del Congreso Internacional del Librepensamiento que se desarrolló entre el 20 y 23 de septiembre de 1906 en Buenos Aires. Firmaban junto a él un mensaje de “Confraternidad Perua-

no-Argentina”, Francisco Mostajo y el universitario puneño Francisco Chuquiuanca Ayulo, librepensador en este momento, ácrata e indigenista poco después<sup>24</sup>. En el cosmopolita evento participaron 150 representantes (incluida una delegación boliviana) de las más variadas afinidades ideológicas<sup>25</sup>. Basta ver las discusiones y proposiciones realizadas para pensar en un cónclave en absoluto alejado de “las cuestiones socialistas y de mera política”, según un “relator imparcial de los sucesos” (Uribe, 1908, p. 287). Anticlericalismo y educación racionalista, esos eran los temas que, amén de las diferencias, hermanaban a librepensadores, socialistas y anarquistas en un terreno común de diálogo (Rainieri, 2021); de ahí que apareciera de modo recurrente en los tres días de sesiones el reclamo por la libertad del pedagogo libertario catalán Francesc Ferrer i Guàrdia, fusilado el 13 de octubre de 1909.

Urquieta residió en La Paz hasta comienzos del mismo año, para regresar a Arequipa donde continuó provocando “un estado de agitación perpetua”<sup>26</sup>. Otro poema más benevolente rubricado por “M.V.M.” lo caracterizaba de mil maneras:

Luchador formidable. Polemista de escuela. Innovador y revolucionario. Rebelde: de los hombres y de las cosas, de su tiempo y de su centro [...] Heraldo avanzado de santos anhelos reivindicatrices [...] sobre las muchedumbres irredentas en veces ostenta, la escarapela roja del mañana libertario. Así es Urquieta.

Con todo, el médico peruano no era otro Del Barzo. Si bien lo sabemos conocedor y hasta simpaticante del ideario anarquista, no podemos afirmar —al menos no de forma taxativa— que durante su estadía en la capital boliviana haya actuado como un nuevo “sembrador de ideas”. Recién a finales de la década de 1910, el liberalismo de Urquieta se confundirá todavía más con la clase trabajadora y el anarquismo que ganaba terreno en la convulsionada Arequipa (Fernández Llerena, 1983). Sin embargo, su intervención en dicha ciudad contribuyó a allanar conciencias, implicándose como un actor más, junto a Del Barzo, González Prada y con seguridad otros en el proceso ideológico inaugurado con la posguerra del Pacífico: la radicalización y emancipación de artesanos e intelectuales del conservadurismo y liberalismo decimonónicos.

### 3. Estética y política. Arturo Peralta Miranda o Juan Cajal y Gustavo Navarro o Tristán Marof

El lugar de donde partió y a donde regresó Urquieta nos plantea la necesidad de desarrollar una agenda de pesquisas concentrada en los intercambios político-ideológicos alrededor del lago Titicaca, en ese triángulo de fronteras porosas comprendido entre La Paz, Arequipa y Cusco. Si seguimos la huella dejada por este personaje, podremos observar el movimiento de más “sujetos portadores” de ideas, así como de “soportes” escritos y orales (Tarcus, 2013, p. 31); registraremos, entonces, influencias poco o nada conocidas. Esta clase de vínculos pueden localizarse allí donde antes solo se habían observado préstamos prehispánicos y coloniales de tipo cultural, un aspecto más trabajado por la historia y la antropología. Ejemplo de ello es la figura de Arturo Pablo Peralta Miranda (1897-1969), más conocido por sus seudónimos: el de juventud, Juan Cajal, o el más famoso de adulto, Gamaliel Churata.

Nacido en Arequipa, poco después afincado en la vecina ciudad de Puno, Arturo Peralta tomó contacto desde muy joven con el anarquismo. Este corpus de ideas, junto con la preocupación por la cuestión indígena, será la base a partir de la cual procesará su identidad estético-política. Arturo Vilchis Cedillo (2017) ha identificado muy bien las distintas “vertientes de donde Churata alimentó su pensamiento y quehacer ácrata”. Vilchis considera, en primer lugar, el papel desempeñado por su padre, Demetrio Peralta, quien en el ocaso del siglo XIX fue miembro fundador de la Sociedad Fraternal de Artesanos de Puno. Según Elizabeth Monasterios Pérez, don Demetrio “había desafiado al catolicismo gamonalista convirtiéndose en predicador anarco-evangelista. Sus hijos, por tanto, crecieron en un ambiente radicalmente politizado a favor de demandas indígenas y bajo la influencia de la retórica liberadora del Nuevo Testamento” (2015, p. 989).

Hacia 1912, mientras en Lima ese anarquismo cobraba fuerza entre los artesanos y obreros criollos y mestizos (Hirsch, 2010), en la sierra sur se amalgamaba con el naciente indigenismo, generando adhesiones entre los trabajadores urbanos y aquellos sujetos que —desde la intersección ciudad-campo— bregaban por la redención indígena (Vilchis, 2008, p. 21). La literatura anarquista circulaba en la forma

de libros de “a peseta el tomo”, como las ediciones españolas de Sempere ofrecidas en los catálogos de las librerías de La Paz (Margarucci, 2022). Es posible que algunos de estos materiales se importaran del viejo continente, aunque con certeza cruzaban el lago Titicaca desde Bolivia o bien llegaban, de modo más enrevesado, de Chile y Argentina. A los textos canónicos europeos se le sumaban folletos y publicaciones periódicas, con más de una decena de títulos editados en la capital (en 1911 apareció *La Protesta* que se imprimió sin interrupciones hasta 1926) y localmente.

Arturo Peralta leyó a los clásicos como Piotr Kropotkin, Elisée Reclus y Jean Grave —su hija Estrella refiere dos libros de “cabecera”, “La Biblia y otro de un tal Grave, no recuerdo bien el nombre” (Vilchis, 2017)—. También a Manuel González Prada: los discursos, ensayos y artículos del radical-positivista y del anarquista y su poesía<sup>27</sup>. Otro personaje al que Churata admiró en esta época es a Chuquihuanca Ayulo, a quien destacaba “como un luchador social, defensor de la causa indígena” (Pantigoso, 1999, p. 33). El joven Churata, empleado como cajista en la Tipografía Fournier, canalizó dichas inquietudes en distintos proyectos político-culturales: el Club Sport Juventud Obrera (1913), asociación de fútbol que funcionaba como la mascarada de un ateneo libertario que fundó y presidió, y el periódico *La Voz del Obrero* (1914-1918), en el que colaboró con poemas, artículos y semblanzas de personajes. Un mismo motivo de rebelión contra el poder apareció denunciado en los discursos públicos que lo llevaron al encierro entre julio de 1914 y enero de 1915 (Vilchis, 2020a).

Poco después de participar de la fundación de la revista *La Tea* (1917-¿1919?), publicación “posmodernista” que recogía el “espíritu polémico de renovación estética de la ‘Bohemia Andina’” (Pantigoso, 1999, p. 35), Churata emprendió un corto pero importante viaje. Empujado por la penuria económica y la curiosidad de quien quiere descubrirse y descubrir el mundo, el 24 de agosto de 1917 abandonó Puno. Desde el sur viajó más al sur, a Buenos Aires, para retornar al norte, haciendo su primera parada en Bolivia. Según Vilchis (2008, p. 35), Churata se trasladó de la capital argentina a Potosí, donde Avelino Córdova, dueño y director del diario *El Tiempo*, lo contrató como tipógrafo. Deslumbrado por su habilidad como oficial de imprenta, el italiano José Zampa, padre franciscano comprometido con la causa obrera e indígena que, a comienzos del

segundo gobierno de Ismael Montes (1913-1917), le había costado el destierro, le ofreció el mismo puesto en el periódico *La Propaganda* (1907-1932). Además de trabajo, este le dio acceso a su inmensa biblioteca y lo contactó con el escritor José Enrique Viaña, quien a su vez le presentó a los componentes de dos grupos locales: Los Raros y Los Noctámbulos.

Fruto de esta relación que concluyó con la fusión de ambos grupos, en esa opulenta ciudad colonial, la del cerro rico de Potosí, la de los socavones de sangre canjeados por un filón de plata, se desarrolló a partir de 1918 una “Gesta Bárbara” encabezada por una nueva generación de hombres de letras descontentos con el atraso y estancamiento cultural que se vivía en las primeras décadas del siglo XX. Churata fue el responsable de bautizar de ese modo al grupo en honor al libro de poesía *Castalia Bárbara* (1899), del escritor modernista Ricardo Jaimes Freyre, el cual surgió, en sus propias palabras, “como una contramarcha, como una contención, como un motín en las escuelas” (en Baptista, 1979, p. 73) de los talentos jóvenes e irrespetuosos frente a lo que se entendía entonces por civilización. El profesor de escuela Carlos Medinaceli, hombre ícono de la literatura boliviana años después, lo siguió en esta “lucha a brazo partido para defender el desarrollo de la propia personalidad y constituir un islote de refugio de la cultura en medio del océano de la tumultuosa mesocracia utilitaria que nos rodeaba” (En Baptista, 1979, p. 107). Así, los recuerdos de los protagonistas compilados por Mariano Baptista Gumucio traen al presente los modos diversos en que se expresó la gesta literaria. Sobre esta cuestión, Churata comentó: “¿Qué no hizo ‘Gesta Bárbara’ en la Villa Imperial! Lo hizo todo: teatro, conferencias, veladas literarias, revista, revolución aristárquica, dialogaciones platónicas, amistad y ruido” (En Baptista, 1979, p. 102).

Como destacan algunos autores, la vocación por el ideal estético que cimentó al colectivo, lo alejó de la política militante. Medinaceli otorga una visión profunda de ese rechazo que, en principio, los distinguía de la “primera generación” de intelectuales bolivianos (Romero, 2015); rechazo que, debemos señalar, no se tradujo como perfecta ausencia de intervención política.

A una voz en coro sixtino de voces, se ha entonado, con motivo del Centenario, exhortaciones de buena conducta, reforma y regeneración a los

bolivianos; se ha tributado loanzas a la patria [...] Nuestra impresión ante este Centenario, no es, no puede ser, de complacencia: no tenemos por qué enorgullecernos y carecemos de aquel sentimiento de “claridad y de fuerza, de serena confianza en la vida”, con que otras juventudes más felices que la nuestra, han cantado su día cívico: la nuestra ha sido una mocedad trabajada por el infortunio y hemos vivido experiencias bien tristes: nuestro patriotismo, por ende, es doliente y severo, “melancólico e implacable”... Y tal vez, más vale así. (En Baptista, 1979, p. 72)

Las palabras de Carlos Medinaceli remiten pues a una reacción contra todo lo que representaba el Centenario que estaba a la vuelta de la esquina. Parafraseando a Pablo Stefanoni (2015) podríamos decir que estamos frente a una generación de inconformistas del “pre-Centenario”, aun cuando es diferente, en varios aspectos, a la de los intelectuales disconformes de 1925. Dicho patriotismo truncado por los resultados de las guerras del Pacífico y del Acre con Brasil (1899-1903), inexistente en función del “enorme camino” que mediaba entre la perfección idealizada de la patria y la “áspera realidad del presente”, se erigía así, igual que en el caso de un cercano González Prada, como punto de partida para la actuación estético-política. Para Medinaceli,

[...] nuestra fórmula política, la única a que en nuestra conciencia de hombres del novecientos, podríamos dar pleno ascenso, es esta revolucionaria fórmula sternineana [¿stirnereana?]: basta ya de salvadores providenciales y mesiánicos redentores: todo redentor tiende al cesarismo: cada cual debe salvarse a sí mismo. (En Baptista, 1979, p. 72)

Como vemos, hay en esta reflexión una crítica social y una conciencia sobre la necesidad del cambio, pero, a diferencia de lo que proponía el intelectual limeño, está ausente como negación la perspectiva de la acción y transformación colectiva.

Quizás, sobre la base de este sentir, Churata haya considerado oportuno difundir y discutir las ideas de aquellos teóricos anarquistas quienes, a diferencia del anarcoindividualismo representado por el alemán Max Stirner, sí contemplaron esa clase de transformación en pos de la liberación del conjunto de las clases oprimidas:

[...] Casi siempre los **bárbaros** leíamos en seminario y discutíamos en mesa redonda, más fructíferamente porque nadie se daba humos, y era la nuestra una familiaridad juvenil y una comprensión deportiva. Debo acusarme de haber sido quien —sin éxito para ser verídico— arrastraba de las crinejas la cuestión social y divulgaba a los anarquistas Malato, Backunine, Reclus, Jean Grava (sic), etc. Tratando de inducir al grupo a “sentir” los problemas del pueblo. Vivíamos, bien que para el beneficio lírico sólo, sístole y diástole de la vida minera por las revelaciones puntuales no sé si Enrique Viaña, o el querido (y llorado) flaco Alurralde, que trabajaban en un ingenio o comenzaban a tomar contacto con la economía o el drama del socavón. Pero esto era pasajero. (Churata, 1971, p. 317; negritas en el original)

El asumido fracaso llevó a Churata a realizar una crítica posterior hacia los “bárbaros”, plural en el que se incluye, “por su estetismo intrascendente”, por su concepción platónica de la función intelectual o artística (Baptista, 1979, pp. 100-101). Pese a esta inclusión en el nosotros cuestionado, introduce un matiz entre su resolución “personal y acaso aislante” y la del grupo, a la que pondera coherente —antes, durante y después— como “francamente revolucionaria, literaria y política” (Baptista, 1979, p. 81). Aquí, en este punto, sería también una guía para él “el Maestro” González Prada.

Si ese primer intento —¿fallido?— de Churata se redujo, según lo que él mismo señala, al círculo íntimo del grupo<sup>28</sup>, hubo una segunda apuesta por dar a conocer de forma pública el personaje descollante en el que se resumía el anarquismo de su Perú natal: “el maravilloso revolucionario peruano Manuel González Prada, de la estirpe de Nataniel Aguirre” (en Baptista, 1979, p. 81). Ahora bien, antes de analizar cómo receptó y a su vez difundió Churata a González Prada, conviene recordar que esta no era la primera vez que alguien invocaba en Bolivia su nombre, emparentado por medio de su familia materna con el escritor que presidía desde antaño el panteón de la literatura nacional.

Sorprende o, quizás no tanto, la reproducción completa en la edición del 29 de agosto de 1888 de *El Imparcial* de La Paz (editado en ese entonces por Gosalvez) del famoso discurso de González Prada en el Teatro Politeama de Lima. “Las justicieras aprecia-

ciones que han de leerse respecto del Perú [...] en parte pueden ser aplicables a nuestra República” sentenciaba la introducción a tales palabras un mes después de la velada en la que fueran pronunciadas<sup>29</sup>. En el cambio de siglo, la obra gonzalezpradiana continuó irradiando desde Perú a Bolivia, esta vez, a través de *El Radical* dirigido por el mismo Gosalvez. A partir de entonces, algunos ilustrados bolivianos comenzaron a recitar desde oraciones<sup>30</sup> hasta párrafos completos extraídos de *Páginas libres*<sup>31</sup>, ese “folleto del afamado literato y paladín de las doctrinas liberales” a la venta desde 1896 en la céntrica librería paceña atendida en la segunda mitad del siglo XIX por los franceses Forgués, Pablo Gerard y Francisco<sup>32</sup>.

Sin embargo, estas entradas, importantes en sí mismas —pues nos hablan de una temprana difusión y recepción de Manuel González Prada— son fragmentos cortos y descontextualizados de una vasta trayectoria y producción intelectual que no es valorada en su conjunto. Gustavo Adolfo Navarro (1898-1979) y después Churata serán los primeros en Bolivia en recuperar esa totalidad, a raíz de su muerte acontecida el 22 de julio de 1918 en la Ciudad de los Reyes. Ya lo había dicho el difunto en su “Discurso en el Politeama”: “¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (González Prada, 1894 [1888], p. 73).

A propósito de ese episodio, hallamos en la prensa comercial paceña dos obituarios en los que poco se dice sobre el pensamiento y acción de González Prada. El matutino liberal *El Tiempo* publica una biografía corta sin firma que enfatiza su fracaso en el mundo político peruano: “Ni sus ideas encuadraban en el país, ni González Prada tenía temple de político. Había nacido literato y de allí no debía salir”, señala su autor. En el artículo tampoco se explica por qué fundó “Los Parias, órgano anarquista” y se omite señalar el motivo —el “repudio” al militar golpista Oscar Benavides (1914-1915)— que lo hizo permanecer “muy poco tiempo” en la dirección de la Biblioteca Nacional (Tauzin-Castellanos, 2004, pp. 45-52)<sup>33</sup>. Algo similar sucede con las líneas del exestudiante de derecho chuquisaqueño Gustavo Navarro, publicadas en la “Página Literaria” de *El Figaro* a raíz del reciente deceso de “dos idealistas americanos”: Manuel González Prada y Carlos Guido y Spano. Si bien las referencias acerca de la intervención del “apóstol peruano” en la arena política de su país cambian de signo, es decir, son positivas, la apreciación de Navarro es

demasiado vaga como para permitirles a los lectores del vocero radical rival de *El Tiempo* llegar a conocer al personaje<sup>34</sup>.

Diferente es el contenido del capítulo que este le dedica a “El Hombre de Hierro” en *Poetas idealistas e idealismos de la América Hispana*, segundo libro posexilio en Chile y Argentina editado en 1919 en Bolivia. Allí, el joven Navarro —próximo a convertirse en Tristán Marof— no ahorra en elogios hacia quien fue uno de sus grandes referentes intelectuales (Topasso, 2007). El eje de la semblanza redactada dos meses antes de la desaparición física de su mentor está puesto en los “rugidos de león de don Manuel González Prada” con los que intentó quitarle de los hombros al pueblo peruano “el peso de tres siglos de esclavitud” (Navarro, 1919, p. 40). La misma tarea que, a su modo, se propondrá el intelectual boliviano, aun cuando su decurso político-ideológico, cambiantemente como el de González Prada, sea opuesto al de él. Aparecen sí, en el texto, alusiones a las disquisiciones eruditas del filósofo y al estilo bravo, combativo y virulento del literato, similar al propio que, tiempo después, caracterizará como un “anarquismo literario” (Marof, 1967, p. 127), pero el hilo conductor del relato de Navarro gira en torno a todo lo que había callado en su obituario.

Dos libros del peruano formaban parte de su biblioteca: *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908). De la primera, “obra primordial de González Prada”, destaca:

Toda la personalidad combativa del autor con ciertas intermitencias y claros, se encuentra en el libro, ya de conferencista, de orador, de polemista, de periodista de lucha, de pensador y aún de crítico literario y de reformador de la gramática. (Navarro, 1919, pp. 115-116)

Es el González Prada del siglo XIX. De la segunda opina:

En ‘Horas de Lucha’ se muestra acremente combativo. Su escudo de escritor es su vida sin mácula. Con ese escudo y su espada de acero hiere la religión católica. La hiere de muerte [...] Al primer golpe suceden otros y muchos, hasta que aniquila al adversario. Su filosofía es contundente, sus argumentos están retemplados. (Navarro, 1919, pp. 115-116)

Allí mismo se pregunta “¿qué clase de filosofía es la del apóstol?”, a lo que responde: “Idealista y altamente especulativa en el terreno moral y espiritual. Piensa por sí, no le entusiasma ninguna escuela” (Navarro, 1919, pp. 115-116). A él tampoco. Es el González Prada en transición, del siglo XIX al XX, período en el cual abandona, de forma progresiva, el “radical-positivismo” para abrazar las ideas del anarquismo, sin por ello dejar de visitar viejos temas y tópicos a los que no renunciará nunca.

Esa preferencia por el González Prada que se debate entre el liberalismo, el radicalismo y el positivismo atraviesa todo el capítulo de Navarro. Las batallas que rememora contra “los viejos pilares de los templos” y “los recintos parlamentarios”, “por la libertad de escribir, por todas las libertades diremos” (Navarro, 1919, pp. 111-113, 123), los artículos que cita<sup>35</sup>, remiten a sus primeros años de hombre rebelde pero dejan sin cubrir, con sus idas y sus vueltas, “el sinuoso recorrido de González Prada” (Margarucci, 2020b, p. 313) que se resuelve en el momento de “la anarquía inmanentista”, la cual no excluye un diálogo complejo con el poder político (Tauzin-Castellanos, 2004; Ward, 2001).

En el mismo sentido, la concepción del intelectual que se deriva de estos planteos se relaciona con el González Prada de “Propaganda i ataque” citado al comienzo del texto, en donde antepone a “l’acción colectiva [...] el esfuerzo individual i solitario” de los hombres como él, responsables de esclarecer y libentar, de “mostrar al pueblo el horror de su envilecimiento i de su miseria” o, lo que es lo mismo, de dar “continuas descargas eléctricas al organismo amenazado de parálisis” en pos de revivirlo (González Prada, 1894 [1888], pp. 154-155). De ahí que en la contribución del boliviano solo haya un lugar reservado para el apóstol que “hacia el año mil ochocientos y ochenta [...] anda sólo por las calles coloniales y discurre solo, porque no tiene amigos” y para la “valiente juventud” que “hoy le rodea [...] le aplaude y le defiende”. No hay masas, ni pueblo, ni “muchedumbres” a decir del homenajead, solo “un heroico, un digno, peruano de leyenda. El Perú debía estar orgulloso con semejante titán”, concluye Gustavo Navarro (1919, pp. 111-112, 115).

El único artículo que Churata (o más bien Juan Cajal, como firmaba en aquella época) publicó en toda *Gesta Bárbara*<sup>36</sup>, comparte el sentimiento de admiración hacia un González Prada similar en al-

gunos tramos, diferente en otros al de Navarro. En el número 3 de la revista potosina editada cinco meses después de su fallecimiento, arranca su “epitafio” sin vueltas ni rodeos:

[...] el muerto, héroe fue en las arenas del circo del ideal y de la razón. Su vida como su obra se pueden fundir en un versículo de evangelio: “Llegado el Maestro a tierra virgen, encontró a González Prada; y González Prada era más fuerte que él”.

Se trata de una recuperación doble, política y literaria, americana. Una proyección continental sugerida por Navarro, pero cuyo foco había quedado congelado en la dimensión nacional del “patriota”:

Aunque ha sido y es costumbre de la crítica, aquilatar la acción de la literatura de [González] Prada, circunscribiéndole al territorio peruano, hoy, más lógico y justo parece juzgarle a través del lente americano. Para probarlo, basta una somera revisión de las historias de nuestras naciones y se verá que su labor, a pesar de haber sido inspirada en cuestiones peruanas, tiene eficacia para cualesquiera de estas democracias. En efecto, el morbo del politiquerismo rutinario, la abyección doctrinaria y el nepotismo, son enfermedades endémicas de nuestro continente; y toda la labor de [González] Prada ha sido encaminada a decapitar ese vestigio. Lo ha logrado? No. Pero, las pequeñas reacciones que hoy se operen, las poderosas que es lógico esperar se operan, hacen prever que el suyo es el verbo purista y humano que higienizará los ambientes políticos de América. Por dos razones puede esperarse: 1º, porque las enfermedades de los organismos políticos no se curan con teorías más o menos reguladas en pautas académicas, porque son cuestiones en que interviene la conciencia popular. 2º, porque Prada fabrica el esqueleto del Estado, a base de Justicia y Sinceridad, normas, platónicas hoy, que encausan las reacciones de los pueblos [...].

Hoy como ayer, en el Perú (y en muchas naciones americanas) todo está por hacerse. Es decir, que el problema es de acción. Si se ha hablado mucho, se ha hecho poco; pues, después de [González] Prada, el escritor que ha ejercido, o ejerce, de vapuleador de ideas e instituciones, es Federico More<sup>37</sup>.

Según entiende Churata, el diagnóstico y el “tratamiento” prescrito por González Prada eran aplicables no solo al Perú, sino a cualquier nación americana. He aquí la “voluntad universalista” que, como un sello propio, marcó su crítica a la “identidad colectiva del dominio” (Sevilla-Vallejo, 2021, pp. 23, 25). Una identidad o una “enfermedad endémica”, contagiosa y de difícil —aunque no imposible— curación, que afectaba tanto a ese país como a una Bolivia convaleciente en un sentido muy diferente al de Alcides Arguedas en *Pueblo enfermo* (1910), desde la cual y para la cual el autor del artículo estaba escribiendo.

Otro aspecto relevante de González Prada tenía que ver con su renovada visión del rol del intelectual, plasmada en el discurso “El intelectual y el obrero” que había dado ante un auditorio colmado de trabajadores en ocasión del primer 1º de Mayo peruano. Churata, a diferencia de Navarro, destaca del personaje su convicción sobre la necesidad de operar una “revolución que viene desde arriba” —siendo la intervención de los intelectuales sinónimo de “vapulear” ideas e instituciones— y “es operada desde abajo” afirma González Prada (1908, p. 63); de la mano de “la conciencia popular”, de “las reacciones de los pueblos” traduce el puneño.

Por eso, la siguiente característica que Churata pondera del anarquista peruano se relaciona con “su estilo” que “no ha sido superado. El magíster gramático y el oscuro obrero aprenden en él. Es porque [González] Prada no escribió para cenáculo alguno. No hay en su prosa la adiposidad cargante del adjetivo de algunos diplomáticos, que se precian de pensar alto”. La antítesis de la vocación esteticista de sus compañeros de grupo, a la que quizás estaba cuestionando, a la vez reafirmaba su propia actitud “revolucionaria, literaria y política”. Así, tanto en Navarro como en Churata, hay una recuperación del González Prada que ellos aspiraban a ser. Un juego de espejos que unía a estos “jóvenes a la obra”, acaso más a partir del efecto de la mimesis que de la influencia.

Pese a ello, la crítica a los escritores que recurren a “la adiposidad cargante del adjetivo” habilita la exaltación del hombre de letras, quien llega a considerar a *Páginas libres* —igual que Navarro— como “el libro céntrico de la literatura peruana”: “De no haber sido escrito, ni una sola personalidad se hubiera definido [...] [González] Prada les puso [a sus represen-

tantes] el libertinaje en el espíritu: prueba, las nuevas huestes poéticas en el Perú”. Ocupa el primer lugar en esas huestes un nombre que Churata repite a lo largo del artículo, otro periodista de Puno con residencia temporal boliviana: “Federico Guillermo More, el espíritu más libérrimo de la juventud peruana”.

La trascendencia de González Prada era, también en este aspecto, continental y su ejemplo se proyectaba hacia Bolivia:

Ningún escritor americano [...] ha poseído el estilo gallardo y acerado del autor de “Páginas libres”. En lengua castellana, González Prada es el más formidable estilista, pese, en su tumba, a Valera y a los demás señorones del clasicismo. Por eso la Academia, que abomina todo lo bueno [...] jamás soñó con nombrarle su correspondiente.

A este libro varias veces mencionado se le suman dos más recientes, muy distintos entre sí: *Horas de lucha* (1908) y *Exóticas* (1911). El primero de ellos remite al González Prada del inicio, el de la crítica “acerada” contra la sociedad y política peruana (y no solo, como había privilegiado Navarro, contra la religión católica); el segundo, a su “propuesta de innovación poética” (Ramos, 2018, p. 152), cuyo producto resultante era igualmente puesto en valor: “si es poeta de poco vuelo, siempre es estilista y pensador”. Churata se refiere además a “cada artículo suyo”, a los de la prensa comercial, radical y anarquista, para introducir la metáfora del “rugido del león, que desde la montaña amenaza clavar sus garras en el vientre de una sociedad enferma”.

Churata da un adiós a los “bárbaros” con este artículo cuya temática es también la despedida del que ya partió. En el siguiente número de *Gesta Bárbara* publicado en agosto de 1919 aparecen dos poemas de su autoría (“El verso humilde” y “Obsesión”)<sup>38</sup>, pero él ya estaba de vuelta en Puno. Era un Churata diferente, conmovido por su paso por Bolivia tal como evidencia *La Tea*, donde profundiza su indigenismo e incorpora el americanismo (Vilchis, 2008, p. 31). A su regreso a este país en 1932, donde permanece casi la mitad de su vida, seguirá siendo un alma afín a la anarquía, un sustrato —es verdad— diluido aunque imborrable. Desde el periodismo continuará concibiendo la escritura, igual que la había concebido González Prada a lo largo de su vida, como un acto

de creación política y estética (Vilchis, 2020b). Para entonces, todo era diferente a 1918, pues el anarquismo era ahora una realidad en Bolivia, una identidad política en diálogo y disputa con otras que animarán la posguerra del Chaco hasta la Revolución de 1952: el comunismo, el trotskismo y el nacionalismo. Con todo, no resulta descabellado sugerir que, en la década de 1940, Churata se haya relacionado con una pléyade de anarquistas a quienes había anticipado. Los mismos que, un cuarto de siglo después, lo acompañaron en esta nueva y más duradera experiencia boliviana<sup>39</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

Guillermo Lora no fue el único autor que hizo de Bolivia un caso excepcional en el marco continental, fruto de su condición de país mediterráneo y atrasado. Un caso, en verdad, distante para muchos, exótico para otros. El conflicto del Pacífico que le costó la salida al mar determinó, en efecto, su aislamiento, aunque este —tal cual quedó demostrado en el artículo— fue relativo. De tal manera, antes y también después de la guerra, Bolivia estuvo lejos de ser un país desconectado de su tiempo, desconectado de las ideas o de los debates que animaban la marcha del mundo. Del mismo modo, la tesis del espacio “rezagado” es igualmente pasible de ser cuestionada, en la medida en que, como pudimos observar, durante las dos primeras décadas del siglo XX el anarquismo, el liberalismo radical y el vanguardismo literario eran objeto de discusión tanto en la prensa comercial, revistas y grupos de La Paz y Potosí como en los de Lima, Arequipa y Puno.

Las ideas, esos y otros “ismos”, es cierto, no llegaron a Bolivia con el “gringo” italiano o español. No bajaron con ellos de los barcos que hacían la travesía por el océano Atlántico, aunque sí cruzaron un lago que parece mar, el Titicaca. La vía desde el Perú serrano y limeño, imaginada, intuita, aunque desconocida, fue recorrida de norte a sur y de sur a norte por los personajes que transitaban estas páginas. Los mismos que, además de circuitos de sociabilidad comunes, compartieron compromisos divididos: con el anarquismo, pero también con el radicalismo y el librepensamiento o el vanguardismo, propuestas políticas o estético-políticas “hermanas” por su “modernidad” (Ward, 2001) detrás de las que se camuflaba el disruptivo contenido del catecismo libertario y una misma influencia proyectada como difusión de una

figura aún más prominente que ellos, Manuel González Prada.

La vía peruana, con estas características y cronología particular, difirió de la profundidad que le hubo de aportar la vía argentina conectada con Europa; difirió de la masividad que le hubo de aportar la vía chilena conectada con el espacio salitrero y los miles de pampinos que devolvía con regularidad al Altiplano, pero al mismo tiempo tuvo un sentido convergente con el de ellas. No un sentido geográfico, sino político. Esto es, romper las cadenas del conservadurismo y el liberalismo que jalonaban, por igual, a artesanos e intelectuales a la sumisión política. Promover la radicalización y emancipación ideológica por las que, desde su pensamiento y acción, González Prada bregaba, y sembrar —en el mismo acto— la semilla del anarquismo.

Es decir, y siguiendo a Roberto Schwarz (1973), esas ideas en absoluto estuvieron “fuera de lugar”. Ni en Bolivia, como sugiere Lora, ni tampoco en el Perú, pues tras la debacle de la guerra del Pacífico se convirtieron en “dos pueblos unificados por el infortunio” y compartieron la misma senda entre regeneradora y revolucionaria<sup>40</sup>. Así, en las primeras décadas del siglo

XX se configuró en torno a la accidentada geografía andina un vasto y enredado mapa en el que se incluyen y confunden, se dibujan y desdibujan las vías de difusión regionales que aquí, en su versión peruana, estimamos relevante volver a trazar valiéndonos del cruce de la historia de las ideas y la historia social.

El influjo resultante de las intervenciones de una generación de intelectuales contemporánea a González Prada —Del Barzo y Urquieta— y otra posterior a él —Churata y Navarro—, podría objetarse, fue momentáneo o fugaz, episódico, pero distinta fue la acción combinada de todas esas vías sobre las que se superpuso una europea. Todavía más: en la década de 1920, con un movimiento anarquista ya establecido, pero débilmente relacionado con Perú (Margarucci, 2019), continuaron llegando a Bolivia nuevas piezas de la obra de un hombre como González Prada que supo ser un verdadero rompecabezas. Los procesos de difusión y recepción, como sus decisivos efectos políticos, se inscriben así en la temporalidad larga que otorga la sedimentación de décadas. En el caso boliviano, en una historia de medio siglo, sobre la que recién ahora comenzamos a problematizar sus múltiples orígenes transfronterizos.

## Notas

- 1 Agradezco a Arturo Vilchis Cedillo, Horacio Tarcus y Eduardo Pillaca Matos por la lectura y comentarios de una versión preliminar del artículo y compartirme algunos documentos. Asimismo, al CEDLA de Ámsterdam por la beca concedida en 2020 (Slicher van Bath de Jong Fonds), que me permitió relevar en Bolivia una parte del corpus documental aquí trabajado, y al Programa FONDECYT Postdoctorado de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile (Proyecto N° 3230006).
- 2 (1902, 23 de marzo). Rectificación necesaria. En *El Comercio de Bolivia*, La Paz; (1902, 27 de junio). Corte suprema. En *El Comercio de Bolivia*; (1903, 4 de septiembre). En Bolivia. Víctima del clericalismo. En *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, Madrid.
- 3 (1901, 3 de agosto). *El Radical* de La Paz, como plagario (sic). En *El Libre Pensamiento*, Lima.
- 4 (1902, 3 de enero). Unión Fraternal de Joyeros. En *El Comercio*, Lima.
- 5 Delfín Lévano, autor de su obituario tras su repentina muerte el 8 de julio de 1920 a causa de un problema cardíaco, recuerda a Del Barzo como a “uno de los primeros divulgadores del ideal anarquista por esta tierra de los incas. En esta propaganda supo dedicar todo su entusiasmo e inteligencia, contribuyendo a la fundación de ‘Los Parias’ (al [sic] primer órgano anarquista) [1904-1910], ‘Simiente Roja’ [1904-1907], ‘Humildad’ [i.e. *Humanidad*, 1906] y ‘Páginas Libres’ [1910]”. En estas y otras hojas el joyero colaboró asimismo como redactor. “En los últimos años, recordando sus arrestos de luchador y de propagandista, formó en unión de otros el Partido Socialista del Perú, del que fue su secretario general y podemos decir la espina dorsal. Dentro del partido supo mantener todo el espíritu revolucionario del primitivo marxismo y contener todas las ambiciones personales que se desataban entre algunos de sus correligionarios”. D. L. (1920, noviembre). Un sembrador de ideas.

- 6 En *Armonía Social*, Lima.
- 7 El primer Centro Socialista conocido de Lima es el "1° de Mayo" que se instaló poco antes del segundo 1 de mayo celebrado en esa ciudad en 1906. En dicha celebración, organizada por la Sociedad de Panaderos Estrella del Perú en el templo masónico del callejón de San Francisco, confluyeron masones como Dam —aunque cada vez más cerca del anarquismo— y anarquistas como Lévano, Del Barzo y Urmarchea. (1906, 2 de mayo). El 1° de mayo en Lima. En *El Comercio*.
- 8 Del Barzo, C. (1902, 24 de mayo). Crónica Internacional. En *El Radical*.
- 9 Tassara se encontraba detenido a causa del ataque perpetrado por trabajadores y empleados de *El Comercio* de Lima a las oficinas de *La Idea Libre*. Esta enemistad tenía origen en la fuerte crítica realizada por el periódico radical y su director al gobierno de Eduardo López de Romaña (1899-1903). Uno de esos artículos había sido reproducido en marzo de 1901 por *El Radical*, es decir, antes que este incorporara a Del Barzo como "cronista". Tassara, G. (1901, 15 de marzo). ¿Tolerancia? En *El Radical*; (1902, 4 de junio). Gliserio Tassara. En *El Radical*.
- 10 Del Barzo, C. (1902, 31 de mayo). Crónica Internacional. En *El Radical*.
- 11 La Redacción (1902, 7 de junio). Necesidad de una reforma. En *El Radical*.
- 12 Del Barzo, C. (1902, 23 de julio). Crónica Internacional. En *El Radical*.
- 13 (1906, 24 de mayo). Comunicado. Don José Gosálvez Millán. En *El Diario*, La Paz.
- 14 (1904, 24 de marzo). Arequipa. En *El Comercio*; (1904, 26 de marzo). Arequipa. En *El Comercio*; (1904, 31 de julio). Arequipa. Fuga de Urquieta. En *El Comercio*.
- 15 Sobre las distintas interpretaciones del carácter del movimiento liberal independiente de Arequipa, véase: Fernández Llerena (1984) y Ballón Lozada (1992), entre otros.
- 16 (1901, diciembre). Pues bien, sí, somos revolucionarios. En *El Ariete*, Arequipa, cit. en Fernández Llerena (1984, p. 67).
- 17 L. M. (1905, junio). El comienzo. En *Los Parias*, Lima.
- 18 (1902, 8 de julio). Arequipa. En *El Comercio*; (1904, 14 de abril). Arequipa. En *El Comercio*.
- 19 (1902, 19 de septiembre). En Bolivia. En *Las Dominicales del Libre Pensamiento*; (1905, 20 de julio). Ecos de la velada del 17. En *El Diario*.
- 20 (1905, 14 de julio). Velada literaria. En *El Comercio de Bolivia*.
- 21 J. C. G. (1941, 1 de mayo). Homenaje a los Trabajadores de Bolivia. En *El Diario*.
- 22 Lino Urquieta, M. (1905, 21 de julio). Del doctor Urquieta. En *El Diario*.
- 23 Un Kallaguaya (1905, 23 de julio). Oh! qué tempora—Oh! qué mores. Tiempo de los habladores. En *El Comercio de Bolivia*.
- 24 (1906, 1 de junio). Glorificación de Buenos Aires. En *Las Dominicales del Libre Pensamiento*.
- 25 (1906, 6 de septiembre). Argentina. Congreso de Libre Pensadores. Representación mundial. En *El Comercio de Bolivia*; (1907). Congreso Internacional del Libre Pensamiento. En *Almanaque Anticlerical Sudamericano*, Montevideo, pp. 29-38.
- 26 (1909, 1 de marzo). Arequipa. En *El Comercio*.
- 27 Las lecturas que Churata recupera de Manuel González Prada en el artículo que le dedica en el número 3 de *Gesta Bárbara* incluyen tres libros — *Páginas libres*, *Horas de lucha* y *Exóticas*— y sus artículos de prensa cuyos títulos no precisa. Es posible que Churata tuviera acceso no solo a los artículos publicados en la prensa comercial y radical (reproducidos en los dos primeros libros), sino también a aquellos de los periódicos anarquistas de Lima (por ejemplo, *Los Parias* o *La Protesta*) compilados

- por su hijo de forma póstuma en *Anarquía* (1936) y *Prosa menuda* (1941). Cajal, J. (1918). Manuel González Prada. *Gesta Bárbara* (Potosí), 3.
- 28 Un Churata escéptico con el paso de los años sostendrá que su intento fracasó. De todos modos, cabe dejar planteada la pregunta a modo de hipótesis sobre el impacto que su labor proselitista pudo haber tenido entre algunos de los "bárbaros". Por ejemplo, en Carlos Medinaceli, quien en 1931 escribió una informada biografía en la que rinde tributo a "Rafael Barret. Un americano de España" (Medinaceli, 1955). Como veremos, un lugar análogo, el de pensador de América, lo ocupará para Churata otro anarquista: Manuel González Prada.
- 29 (1888, 29 de agosto). Discurso. En *El Imparcial*, La Paz.
- 30 Chirveches, A. (1905, 21 de julio). Nuestra educación en arte. En *El Diario*.
- 31 En 1912 un joven Ignacio Prudencio Bustillo (2014, p. 177) reseña el libro *Diamantes sudamericanos* (1912) de Joaquín de Lemoine para *El País* de Sucre. Allí, el escritor chuquisaqueño destaca al "gigante del pensamiento [...] tenaz luchador" González Prada y reproduce el párrafo con el que este abre el artículo "15 de julio" (1890) incluido en *Páginas libres*.
- 32 (1896, 30 de marzo). Páginas Libres por Manuel González Prada. En *El Imparcial*.
- 33 (1918, 25 de julio). El pensador peruano Manuel González Prada, que murió ayer en Lima. En *El Tiempo*, La Paz.
- 34 Navarro, G. (1918, 28 de julio). Manuel González Prada y Carlos Guido y Spano. En *El Fígaro*, La Paz.
- 35 "Propaganda i ataque" (1888), "Libertad d'escibir" (1889) y "La muerte y la vida" (1890) y "Renan" (1893), todos ellos publicados en *Páginas libres*. El segundo texto de González Prada, aparecido por primera vez en *La Integridad* de Lima (1891-1902), era uno de sus preferidos.
- 36 La revista *Gesta Bárbara* de Potosí editó solo 10 números, espaciados en ocho años entre junio de 1918 (número 1 que aparece como suplemento del interdiario *Sur* [1914-1918], allegado al Partido Republicano) y noviembre de 1926. Además de este artículo, Juan Cajal publicó varios comentarios a otros textos, poemas y una cita hasta el número 5, aparecido en octubre de 1919.
- 37 Cajal, J. (1918). Manuel González Prada. *Gesta Bárbara* (Potosí), 3.
- 38 Cajal, J. (1919). El verso humilde; Obsesión. *Gesta Bárbara* (Potosí), 4.
- 39 En un manuscrito inédito, Vilchis Cedillo sugiere la hipótesis que Liber Forti y Oscar Vargas del Carpio, dos personajes centrales del anarquismo paceño y tupiceño de los años cuarenta, frecuentaron su casa ubicada en San Pedro, barrio donde también ellos vivían. Para 1946, Churata trabajaba como periodista en el diario *Última Hora* y Forti como linotipista en *La Razón*. Junto a él, otros anarquistas, animaban el gremio de los gráficos.
- 40 Lino Urquieta, M. (1905, 21 de julio). Del doctor Urquieta. En *El Diario*.

---

## Referencias bibliográficas

- Arguedas, A. (1910). *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos* (2.ª edición corregida y aumentada Casa Editorial de Vda. de Luis Tasso.
- Ballón Lozada, H. (1992). *Cien años de vida política de Arequipa, 1890-1990*, vol. I. Universidad Nacional de San Agustín.
- Baptista Gumucio, M. (1979). *Atrevámonos a ser bolivianos: vida y epistolario de Carlos Medinaceli*. Última Hora.
- Beltroy, M. (1924). González Prada versificador. En R. Blanco Fombona, *Manuel González Prada por los más notables escritores del Perú y América* (pp. 89-109). Librería e Imprenta H. G. Rozas.
- Benoit de Velasco, B. (1980). *El ideario anarquista y su penetración en el área rural*. Taller de Estudios Andinos.
- Bonilla, H. (2008). Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región. *Crítica y Emancipación*, 1, 102-125.

- Bourdieu, P. (1999). Las condiciones sociales de la circulación de las ideas. En *Intelectuales, política y poder* (pp. 159-170). Eudeba.
- Churata, G. (1971). *Antología y valoración*. Ediciones Instituto Puneño de Cultura.
- Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourette: reflexiones sobre historia cultural*. Fondo de Cultura Económica.
- Delhom, J. (1996). *Manuel González Prada et ses sources d'influence. De la philosophie à la politique*. [Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia], Université de Perpignan, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Delhom, J. (2011). Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada: un bosquejo de biografía intelectual. *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, 42, 21-42. <https://doi.org/10.18441/ibam.11.2011.42.21-42>
- Fernández Llerena, R. (1983). *Arequipa. La jornada de las 8 horas, la primera huelga general*. Arequipa.
- Fernández Llerena, R. (1984). *Los orígenes del movimiento obrero en Arequipa: el Partido Liberal y el 1º de mayo de 1906*. Amauta, Tarea.
- González Prada, M. (1894). *Páginas libres*. Tipografía de Paul Dupont. <https://archive.org/details/pajinaslibres00gonz/page/152/mode/2up>
- González Prada, M. (1908). *Horas de lucha*. Tipografía El Progreso Literario.
- González Prada, M. (1911). *Exóticas*. Tipografía El Lucero.
- González Prada, M. (1939). *Propaganda y ataque*. Ediciones Imán.
- Hirsch, S. (2010). Peruvian anarcho-syndicalism: adapting transnational influences and forging counter hegemonic practices, 1905-1930. En S. Hirsch y L. Van der Walt (eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940* (pp. 227-271). Brill.
- Kapsoli, W. (1984). *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. Tarea.
- Lora, G. (1984). *Nociones de sindicalismo*. Vocero Fabril, Escuela de Sindicalismo.
- Lora, G. (1985). *El marxismo en Bolivia*.
- Margarucci, I. (2019). Apuntes sobre el movimiento anarquista en Perú y Bolivia, 1880-1930. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.77382>
- Margarucci, I. (2020a). Repensando el anarquismo en América Latina. ¿Del nacionalismo metodológico a un giro transnacional incompleto? *Prohistoria*, 34, 251-280. <https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi.1351>
- Margarucci, I. (2020b). Del Atlántico a los Andes. Notas sobre las relaciones del anarquismo argentino y boliviano, 1922-1927. *Anuario IEHS*, 35(1), 27-50. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/anuario-ies/article/view/632>
- Margarucci, I. (2020c). La ideología anarquista de Manuel González Prada en la prensa libertaria peruana de comienzos de siglo XX. *Revista Izquierdas*, 49, 312-329. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492020000100218>
- Margarucci, I. (2022). Libros e impresos anarquistas en la Bolivia de entresiglos. Lectores y lecturas de Pierre-Joseph Proudhon y Piotr Kropotkin en el país de los Andes. *Rúbrica Contemporánea*, 11(21), 93-115. <https://doi.org/10.5565/rev/rubrica.251>
- Margarucci, I. & Godoy Sepúlveda, E. (2020). Anarquistas "en movimiento". Redes de circulación e intercambio en el Norte Grande, 1900-1930. *Diálogo Andino*, 63, 249-260. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812020000300249>
- Margarucci, I. y Hernández, J. L. (2020). Las izquierdas bolivianas en el 'pre-52'. Un balance historiográfico. *Revista Izquierdas*, 49, 4449-4478. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492020000100218>
- Marof, T. (1967). *La novela de un hombre. Memorias*, vol. I. La Paz: Editorial del Estado.
- Medinaceli, C. (1955). Rafael Barret. Un americano de España. En *Páginas de mi vida* (pp. 125-130). Potosí: Editorial Potosí.
- Mendieta Parada, P. y Bridikhina, E. (2018). *Amanecer en Rojo. Marxismo, socialismo y comunismo en Bolivia (1880-1932)*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.
- Monasterios Pérez, E. (2015). Revisionismos inesperados. La contramarcha vanguardista de Gamaliel Churata y Arturo Borda. *Revista Iberoamericana*, 81(253), 989-1013. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2015.7336>
- Navarro, G. (1919). *Poetas idealistas e idealismos de la América Hispana*. Editorial Medina.

- Neira Avendaño, M. (1990). *Historia general de Arequipa*. Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- Ocampo Moscoso, E. (1978). *Historia del periodismo boliviano*. Librería Editorial "Juventud".
- Pantigoso, M. (1999). *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Universidad Ricardo Palma.
- Pereda Torres, R. (1982). *Historia de las luchas sociales del movimiento obrero en el Perú republicano, 1858-1917*. EDIMSSA.
- Prudencio Bustillo, I. (2014). *Páginas dispersas*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Rainieri, M. (2021). Entre buenos compañeros y liberales de abolengo. Anarquistas y librepensadores a comienzos del siglo XX en la Argentina. Ponencia presentada en *III Jornadas Internacionales de Historia de los/as Trabajadores/as y las Izquierdas*, Buenos Aires, Argentina.
- Ramos Chacón, M. A. (2018). Arte y ciencia de la poesía: Minúsculas (1901) y Exóticas (1911) de Manuel González Prada. *Entre Caníbales*, 8, 145-161.
- Rodríguez Leyton, N. (2013). *Un anarquismo singular: Gustavo A. Navarro-Cesáreo Capriles, 1918-1924*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Romero Pittari, S. (2015). *Las Claudinas: libros y sensibilidades a principios del siglo XX en Bolivia*. Plural editores.
- Sánchez, L. A. (1976). *Mito y realidad de González Prada*. Editorial Pablo L. Villanueva.
- Sánchez, L. A. (1977). *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones.
- Schwarz, R. (1973). As ideias fora do lugar. *Estudos Cebrap*, 3, 151-161.
- Sevilla-Vallejo, S. (2021). Estudio identitario de la revolución evolutiva en la obra de Manuel González Prada. *Letras (Lima)*, 92(135), 21-31. <https://doi.org/10.30920/letras.92.135.2>
- Sobrevilla, D. (2009). *Manuel González Prada: los jóvenes a la obra! Textos esenciales*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Stefanoni, P. (2015). *Los inconformistas del Centenario: Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. Plural editores.
- Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Siglo XXI.
- Tauzin-Castellanos, I. (2004). Escrituras y poderes. Manuel González Prada y el poder político, 1912-1918. *Escritura y Pensamiento*, 15, 37-63. <https://doi.org/10.15381/escrypensam.v7i15.7769>
- Topasso, H. (2007). *Tristán Marof o el enigma de América Latina*. [Tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia], Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Uribe Uribe, R. (1908). *Por la América del Sur*, vol. II. Imprenta Eléctra.
- Valdivia, M. I. (2010). *El liberalismo social en el Perú: masones, bomberos, librepensadores y anarquistas durante el siglo XIX*. Asamblea Nacional de Rectores.
- Vilchis Cedillo, A. (2008). *Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante*. América Nuestra-Rumi Maki.
- Vilchis Cedillo, A. (2017). Gamaliel Churata, anarquismo y educación. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 8(30). <http://www.pacarinadelsur.com/nuestra-america/amautas-y-horizontes/1429-gamaliel-churata-anarquismo-y-educacion>
- Vilchis Cedillo, A. (2020a). Arturo Peralta conociendo a Juan Cajal en La Voz del Obrero. *Mariposa Mundial. Revista de literatura*, 26. <https://mariposamundial.com/bookstore/mariposa-mundial-26/>

- Vilchis Cedillo, A. (2020b). Escritura y filosofía política en Gamaliel Churata. En E. Monasterios Pérez y M. Mamani Macedo (Eds.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 183-201). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.
- Vilchis Cedillo, A. (s. f.). Churata, irpiri libertario del periodismo boliviano. Manuscrito inédito.
- Ward, T. (2001). *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*. Universidad Ricardo Palma, Editorial Horizonte.
- Ward, T. (Ed.). (2010). "El porvenir nos debe una victoria": la insólita modernidad de Manuel González Prada. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Zavaleta Mercado, R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural editores.