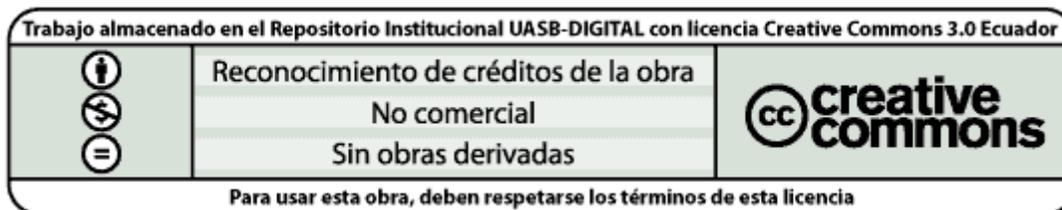


Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**EL INDIANISMO DE FAUSTO REINAGA:
ORÍGENES, DESARROLLO Y EXPERIENCIA EN
QULLASUYU-BOLIVIA**

Esteban Ticona Alejo

2013



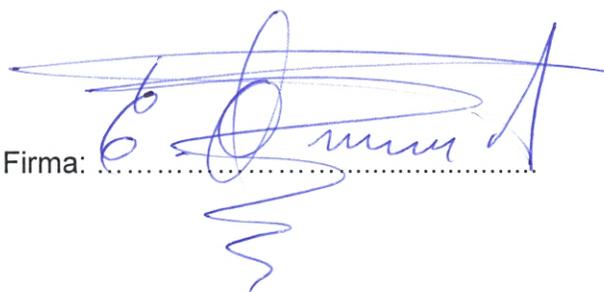
CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS

Yo, ESTEBAN TICONA ALEJO, autor de la tesis intitulada EL INDIANISMO DE FAUSTO REINAGA: ORIGENES, DESARROLLO Y EXPERIENCIA EN QULLASUYU-BOLIVIA mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: La Paz, 26 de septiembre de 2013

Firma:

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Esteban Ticona Alejo', is written over a dotted line. The signature is stylized and includes a large flourish at the end.

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos**

**EL INDIANISMO DE FAUSTO REINAGA:
ORÍGENES, DESARROLLO Y EXPERIENCIA EN
QULLASUYU-BOLIVIA**

Esteban Ticona Alejo

Directora de tesis: Catherine Walsh

2013

Chuqiyapu marka, La Paz-Bolivia

RESUMEN

Reinaga es quechuaymara que vivió entre 1906 y 1994 y en su madurez intelectual fue el gran artífice del pensamiento indianista y el amautico. Esta investigación pretende contribuir a la comprensión de esa política intelectual, enfatizando sus orígenes, su desarrollo y la experiencia política de los últimos 50 años del siglo XX en Bolivia.

El indianismo decolonial de Reinaga, fue construido frente al pensamiento occidental, entendido como la razón, la edificación absoluta del poder occidental sobre otras sociedades y sintetizado en “el hombre”. El indianismo, tiene varios perfiles; pero el haber reorientado el indianismo al plano político con sujetos indios, es uno de sus principales aportes. Además profundizó el indianismo, bajo el denominativo de pensamiento amautico, entendida como la fusión del pensamiento ancestral de los pueblos indígenas con la “ciencia salvadora”.

El indianismo decolonial tiene plena vigencia hoy en día en Bolivia y en países con fuerte población indígena y sectores sociales excluidos. El debate medio ambientalista del siglo XXI, bajo denominaciones como el “Vivir bien” o el “Buen vivir”, tienen una estrecha relación con el pensamiento amautico de Reinaga.

Dedicatoria

A Waskar, al igual que yo, lucha días tras día para re-construir la vida en equilibrio...

A Marlene e Iris, por apoyar incondicionalmente nuestras inquietudes académicas.

AGRADECIMIENTOS

Es muy difícil mencionar a todos y todas de manera directa e indirecta coadyuvaron en la culminación de la presente investigación, interrumpida en varios momentos, sobre todo entre los años de 2007 y 2011, a raíz de una decisión de conocer el Estado colonial boliviano desde sus entrañas, que fue una experiencia muy enriquecedora y a la vez frustrante.

En primer lugar agradezco a Enrique Ayala y Catherine Walsh, Rector y Coordinadora del Doctorado, respectivamente, de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, por haberme permitido acceder al programa. En la ciudad de La Paz encontré un lugar muy interesante para difundir las ideas de Fausto Reinaga: la Cancillería. Mi agradecimiento al canciller David Choquehuanca, quien apoyó mis inquietudes. También quiere agradecer a la Facultad de Ciencias Sociales y en especial a las carreras de Antropología-arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), que me concedieron el año sabático el año 2007, que me permitió iniciar la investigación y hasta ahora puedo retribuir su apoyo con esta investigación.

Quiero agradecer a Catherine Walsh, por entusiasmarme a cursar el doctorado en la primera reunión en Quito – Ecuador. Además por aceptar ser tutora de la tesis, quien en el transcurso de su elaboración, fue bastante crítica y orientadora. Dichas críticas me permitieron corregir muchos errores e imprecisiones. Otra persona extraordinaria que me

motivó indirectamente culminar este trabajo fue Hilda Reinaga, quien en varios momentos me permitió visitar su casa, conversar, entrevistarla, fotografiar los libros de su tío; pero también sugerir y llenar algunos vacíos con datos poco conocidos y precisos, que se han convertido en testimonios confiados a mí persona. Mi admiración y profunda gratitud.

Agradecer a los tribunales de la tesis, Armando Muyolema, Walter Mignolo y Javier Sanjinés. Al *mashi* Armando por sus generosos comentarios y sugerencias para mejorar la investigación, a Walter por su lectura y provocadoras preguntas. A Javier por sus agudas observaciones y sugerencias de temas para otra investigación.

A mí querida comadre María Carmen Ulcuango, por su permanente cariño y hospitalidad en su casa en Quito. A María Lagos (Malala), que me envió con mucho cariño un libro sobre Frantz Fanon, bastante difícil de encontrar en la ciudad de La Paz, a Jacqueline Pabón, por preocuparse más allá de sus responsabilidades administrativas. A mí querida hija Iris Kiya, por la corrección de estilo y sus comentarios agudos.

A mis hermanos y hermanas del doctorado, a Santiago Arboleda, por su aliento para la culminación del trabajo y compartir la experiencia histórica afrocolombiana, a Yuri Torres, por las largas tertulias en el apartamento, a Marta Bustos por su cariño y hospitalidad mientras buscaba bibliografía para la investigación en Bogotá, a Patricia Vargas, por preguntar y alentar para la finalización de la tesis, a Olver Quijano por su aliento en momentos precisos, a Samyr Salgado por su amistad profunda. A Patricio “Pato” Guerrero por acorazonar reflexiones profundas, a Ricardo Lambuley, por enseñarme la Colombia musical y recóndita, a Edison León por compartir autores afros y comunes. A

Lázaro Valdelamar, por sus enseñanzas del caribe colombiano. A Dolores López, Santiago Páez, Raúl Mideros y Samy Ayruma, por su hospitalidad única en Quito.

A mis queridas profesoras y profesores, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Agustín Lao-Montes, Víctor Vich, Magaly Espinoza, Julio Echeverría, Alejandro Moreano, Roque Espinoza y Javier Sanjinés, con quienes encontramos un nuevo espacio, creo que único, para seguir compartiendo nuestras preocupaciones anticoloniales. *Taqpachaniru ma jach'a jallallt'awi.*

ÍNDICE

RESUMEN.....	4
DEDICATORIA.....	5
AGRADECIMIENTOS.....	6
INTRODUCCIÓN.....	17
Desde qué lugar investigamos.....	17
La vigencia de su pensamiento.....	19
Breve caracterización de la actual coyuntura boliviana.....	21
Después del año 2000.....	23
El Gobierno de Evo Morales y los movimientos sociales.....	25
La Asamblea Constituyente y el Estado Plurinacional.....	26
Reinaga y el amauta comunal.....	27
Reinaga, más allá del amauta comunal.....	31
Estado del arte dsobre el tema.....	32
Marco teórico conceptual.....	34
Organización de la tesis.....	36
CAPÍTULO I	
LOS INTELLECTUALES DECOLONIALES: UN INTENTO DEL ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	38
1. Breve revisión bibliográfica relevante.....	38
2. ¿Quiénes son los intelectuales?.....	44

3. La política del trabajo intelectual y su diferencia del quehacer académico...	52
A) Edward Wadi'a Said	53
¿Quién es el intelectual?.....	58
¿Cuál es el rol del intelectual?.....	58
El profesionalismo, la amenaza para el intelectual.....	59
Los intelectuales y el poder.....	61
¿El perfil esperado del intelectual?.....	62
Los intelectuales y la representación.....	64
B) Frantz Fanon	65
¿Qué es el colonialismo?.....	66
El intelectual en el mundo colonizado.....	67
Los intelectuales y la lucha de liberación nacional.....	69
El cuestionamiento al individualismo y la apuesta por lo colectivo.....	70
Los intelectuales y la dirigencia política nacionalista.....	76
Los intelectuales y la apuesta por la politización del pueblo.....	78
C) Stuart Hall	82
Los Estudios Culturales.....	83
La responsabilidad de los intelectuales.....	90
¿Qué es la cultura para los Estudios Culturales?.....	92
4. La política del trabajo intelectual y el colonialismo interno.....	93

5. El concepto de colonialismo interno en Bolivia.....	96
6. Colonialismo interno, modernidad/colonialidad e intelectuales decoloniales.....	98
6.1. Los intelectuales decoloniales.....	101
Conclusiones.....	109

CAPÍTULO II

BREVE INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE FAUSTO REINAGA.....112

1.¿Quién es Fausto Reinaga? Un intento de compilación autobiográfica.....	113
1.1. “...No corromperse, no encanallecerse...”.....	114
1.2. “Con mi personalidad india anulada me acholé”.....	118
1.3. “Dormía en el suelo a la entrada del aula”.....	119
1.4. “Mi madre era descendiente de Tomás Katari”.....	124
1.5. La memoria sobre la pérdida de su brazo.....	126
1.6. “... se llamará Ruphaj Katari”.....	128
1.7. “Perdí el habla. Quedé mudo...”.....	131
1.8. “En 1937 cometí un error”	134
1.9. “El cholaje esperaba de mi un intelectual de su laya...”.....	136
1.10. “Fui diputado de la Revolución Nacional...”.....	139
1.11. “¡Revolución! ¡Revolución! A veces tratas mal a los revolucionarios”.....	140
1.12. “La revelación de Preamérica”.....	142

1.13. “La cara capitalista y la cara socialista iban por el mismo camino”.....	143
1.14. “El 12 de abril de 1972, fuimos apresados...”.....	146
1.15. “(...) he tallado mi ser”.....	147
1.16. “Cuando la política es filosofía y religión”.....	148
2. Las etapas de su pensamiento y sus obras.....	152
2.1. La producción temprana y antioligárquica.....	153
2.2. El marxismo y el nacionalismo revolucionario.....	154
2.3. El indianismo.....	157
2.4. El pensamiento amaútico.....	162
3. El pensamiento decolonial de Reinaga.....	165
Conclusiones.....	168

CAPÍTULO III

DEL INDIANISMO AL PENSAMIENTO AMAÚTICO.....171

1. Escenario político, intelectual y cultural de interpelación.....	171
1.1. Bolivia a fines de la década de los años 1960 y 1970.....	175
1.2. La experiencia del indianismo y el katarismo.....	183
2. El indianismo.....	188
2.1. Algunos antecedentes.....	188
2.2. ¿Quién es el indio?.....	191

2.3. ¿Por qué autodenominarse indios?.....	192
2.4. El indio no es el color de la piel.....	194
2.5. La construcción de la inferioridad del indio.....	195
2.6. Concepción de vida y muerte.....	197
2.7. Reencuentro con la sabiduría, el conocimiento y el pensamiento ancestral.....	199
2.8. Lo político ideológico.....	201
2.9. La moral y la ética india.....	202
2.9.1. El indianismo mestizo.....	203
2.9.2. El indianismo étnico.....	204
2.9.3. El indianismo gringo.....	205
2.10. La indianidad.....	206
3. El pensamiento amaútico.....	210
3.1.¿Qué es el pensamiento amaútico?.....	210
3.2. Algunos elementos del pensamiento amaútico.....	216
3.3. Hacer otro pensamiento.....	224
Conclusiones.....	232

CAPÍTULO IV

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y COLONIALISMO INTELECTUAL. UNA APROXIMACIÓN A LA CRÍTICA DE FAUSTO REINAGA.....235

1. La colonialidad.....	235
2. La colonialidad del poder.....	238

3. Colonialismo intelectual boliviano.....	242
3.1. Pensar en <i>Qhiswa</i> y escribir en español.....	242
3.2. El pensamiento occidental.....	249
3.3. El pensamiento Socrático.....	253
3.4. El “tercer mundo” en cuestión.....	259
3.5. La insuficiencia de la revolución boliviana de 1952.....	262
3.6. Imputación a Estados Unidos y la Ex URSS.....	266
3.7. El racismo y el pensamiento occidental.....	267
3.8. “Yo no soy racista”.....	272
Conclusiones.....	274

CAPÍTULO V

¿CON QUIÉN DIALOGAR?.....277

1. Su diálogo con el mundo negro.....	277
2. Su relación con los indigenistas radicales.....	293
2.1. Gonzalo Humberto Mata (Ecuador).....	294
2.2. Luis Eduardo Valcárcel (Perú).....	300
2.3. Guillermo Carnero Hoke (Perú).....	304
2.4. Guillermo Bonfil Batalla (México).....	310
2.5. Gustavo Navarro o Tristán Marof (Bolivia).....	313
Conclusiones.....	319

CAPÍTULO VI

EL SILENCIO Y LA DESCALIFICACIÓN

DE LOS COLONIZADORES.....322

1. El indigenismo y los indigenistas.....322
2. La querrela contra los indigenistas Fernando Diez de Medina
y Porfirio Díaz Machicao326
 - a) Fernando Diez de Medina.....330
 - b) Porfirio Díaz Machicao.....343
3. El mutismo de los compiladores bolivianos.....349
4. Formas de descalificar al indio.....353
- Conclusiones.....363

CAPÍTULO VII

LA POLÍTICA INTELECTUAL DECOLONIAL DE REINAGA.....364

1. La revalorización de la memoria del levantamiento indio de 1780.....364
2. Los libros como espacio de resistencia y libertad.....370
3. El papel de la Prensa.....373
4. Editor de sus libros.....375
5. El intelectual marginal pero con influencia.....391
- Conclusiones.....393

CONCLUSIONES.....395

La influencia de Reinaga en la actual coyuntura boliviana.....	395
Más allá de los amautas.....	396
El aporte de Reinaga al indianismo-amautismo y al movimiento indígena.....	397
El pensamiento de Reinaga en debates y luchas actuales.....	400
FUENTES.....	403
BIBLIOGRAFÍA.....	405

INTRODUCCIÓN

Desde qué lugar investigamos

Mi modesta experiencia aymara en el mundo académico se inicia en calidad de estudiante de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz. Este hecho expuso a formas de aculturación, principalmente de la izquierda marxista y la derecha política boliviana de la década de los años 80, mediante la violencia simbólica¹. Las ciencias sociales y particularmente la sociología en un país como Bolivia siempre invitan a adscribirse a alguna tendencia política o, en el peor de los casos, a ser partidario de cualquier línea político-ideológica.

Gran parte de mi formación universitaria fue aprendida de mis padres y abuelos, quiénes fueron clandestinizados. “Lo nuestro” era sólo para el hogar. En un medio donde era obligatorio estudiar a Marx, Engels, Lenin, Durkheim, Weber y Parsons, entre otros, era muy difícil pensar “sobre nuestros conocimientos”. En algunas materias de antropología donde existió un vínculo con algún tema andino, quedamos motivados momentáneamente a hablar de “lo nuestro”; pero fue insuficiente para nuestros *ajayus* (especie de espíritu)

¹ Utilizo el concepto de violencia simbólica de Bourdieu (1999: 224-225), que califica como la coerción que se instituye por medio de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante, cuando sólo dispone, para pensar su relación con él.

rebeldes y libertarios, porque era mero indigenismo, que veía a los indios sólo en el pasado y no en el presente.

Este ambiente difícil nos obligó a autoidentificarnos militantemente como aymaras. La racialización que el colonialismo había generado, también estaba presente en las aulas universitarias, que facilitaba que a cada uno de nosotros lo conozcan por el color de la piel o los apellidos indios. Comenzamos a preguntarnos ¿qué es lo que hacemos en las aulas universitarias estudiando sociología?² La respuesta fue vincularnos al movimiento social indianista y katarista de los años 80. En la rebeldía identitaria activa descubrimos las obras de Fausto Reinaga, que se convirtieron en nuestros libros de cabecera. Recuerdo que después de leer *La revolución india* (1970), me pregunté ¿quién es este quechuaymara que escribe de manera franca y sin tapujos? ¿Por qué no se leen sus obras? ¿Cuál es el temor? Siempre me identifiqué con su rebeldía, que me llevaba a cotejar la realidad con la teoría. Leer críticamente la sociedad siempre fue uno de los grandes motivadores para seguir leyendo a Reinaga y son algunas razones porqué opté estudiar su obra más detenidamente. Reinaga nos ayudó a levantar abiertamente la voz a los “grandes marxistas” y a todos aquellos que querían desacreditarnos, tildándonos de “racistas”. Estábamos en la lucha abierta y radical. Era el momento de no hacer concesiones de ninguna clase a los colonizadores y sus intelectuales. Era el tiempo de pensar con las mismas armas del colonizador. Es decir, aplicar lo que Fanon (1973) y Reinaga (1970), decían en sus libros: “si la colonización es violenta, no queda que descolonizarnos violentamente”.

² Menciono algunos nombres de “hermanos y hermanas” con quienes iniciamos estas preocupaciones, pues también fueron sus ideas, como Tomás Huanca, Silvia Rivera, Ramón Conde, Ruth Flores, Vitaliano Soria, Felipe Santos, Filomena Nina, Carlos Mamani y María Eugenia Choque, con quienes conformamos la comunidad, Taller de Historia Oral Andina (THOA) desde 1983.

Habíamos ganado algunos espacios y la pregunta fue ¿ahora cuáles son los siguientes pasos? Nos convencimos que sólo el activismo radical era insuficiente para avanzar y que era preciso tener otras herramientas académicas, como la metodología de la investigación-acción, la historia oral, entre otras, que nos permitió seguir escudriñando las arbitrariedades de la colonización. Fue la etapa de regreso a la academia, pero ya no para seguir legitimándola, sino desde allí comenzar a develar el colonialismo intelectual.

Han pasado más de treinta años de nuestra experiencia universitaria, en ese lapso de tiempo han cambiado varios aspectos, sobre todo en lo político. Hoy en día el indianismo y el katarismo, como corrientes de pensamiento, no son hegemónicos; pero se debaten algunos de sus planteamientos, como la descolonización frente a la colonización, la indianización del país, entre otros. Sin mencionarse que son ideas provenientes del indianismo de Reinaga, están muy presentes en la discusión nacional y es el tema al que nos aproximaremos a continuación.

La vigencia de su pensamiento

En el mes de Junio del año 2012, días previos a la celebración del año nuevo andino, fui invitado a participar de un seminario organizado por jóvenes del Movimiento Indianista y Katarista (MINKA) que aglutina a estudiantes (hombres y mujeres) de diferentes Universidades de Bolivia. Fueron invitados al evento representantes de

Argentina, Perú y Chile³. Esta nueva generación de jóvenes indígenas aymaras y quechuas, me solicitaron exponer sobre el indianismo de Fausto Reinaga. Antes de asistir al evento, me dije: han pasado casi 18 años de la muerte de Reinaga, pero su pensamiento está muy presente en las organizaciones indígenas actuales y no sólo en el ámbito boliviano, sino también a nivel internacional, temas como la querrela contra el pensamiento occidental, causante de la destrucción de la madre tierra.

Casi al finalizar mi intervención, cuando entramos en diálogo con preguntas y respuestas, testimoniaba a los jóvenes, cómo hace 30 años atrás, el pensamiento de Reinaga no formaba parte de la bibliografía de la formación universitaria, en carreras como sociología y, motivo por el cual mi generación se había acercado a los libros de Reinaga, extracurricularmente. Pero con el tiempo fue cambiando esa situación y una pequeña muestra era lo que estábamos viviendo en el seminario, es decir, una nueva generación de jóvenes militantes del indianismo y katarismo, organizaron espacios de formación política, invitando a diferentes personalidades del mundo aymara y quechua, para saber sobre la experiencia de los movimientos indios contemporáneos de Bolivia, en un ambiente de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz.

En el Seminario, frente a más de cincuenta jóvenes, incluidos los visitantes argentinos, peruanos y chilenos ávidos de conocer el pensamiento de Reinaga, me decían ¿cómo explicar en breve tiempo lo central del indianismo forjado por Fausto Reinaga? No fue fácil esquematizar los múltiples temas y problemas que abordó Reinaga en su treintena

³ Los jóvenes del MINKA la denominaron *Payir Ulaqa*, es decir el Segundo Encuentro, sobre Teoría política indianista y katarista.

de libros publicados. El pensamiento de Reinaga es como un viejo árbol, sólidamente enraizado; si alguien quiere seguir las raíces-huellas de una o varias temáticas, inevitablemente se tiene que topar con la espesura de sus ideas, que ineludiblemente lo llevarán a ver la complejidad de sus preocupaciones.

En este sentido, nuestro objetivo central es aproximarnos a la política del trabajo intelectual del indianismo, como un proceso múltiple, en las condiciones y problemáticas de su tiempo y, la vigencia de la misma en el presente. Por lo tanto, el estudio y la reconstrucción analítica de algunos de los temas, es el acercamiento al pensamiento de uno de los principales teóricos y activistas de la Bolivia aymara y quechua decolonial. La pregunta central que nos plantearemos es la siguiente: ¿Fausto Reinaga, sobre qué ideas-ejes articuló su pensamiento decolonial indianista? ¿Qué ideas centrales de la decolonialidad continúan vigentes hoy en día?

Breve caracterización de la actual coyuntura boliviana

La revolución nacional del 9 de abril de 1952 posibilitó una mayor presencia del indio en la política nacional. Aunque los primeros 12 años, éstos fueron subordinados al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). El movimiento indianista y katarista nacido a fines de la década del 60 y 70, inició el cuestionamiento al carácter inconcluso de la revolución de 1952, además de instituir la autonomía organizativa de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1979, a la cabeza de Jenaro Flores (Rivera, 1984/2003; Hurtado, 1986 y Ticona, 2000). A partir de esta experiencia, el movimiento indígena-campesino reivindicó la ciudadanía plena y el

reconocimiento a la identidad cultural como pueblos, e inauguró con ella, una especie de matriz político ideológico anticolonial contemporáneo, plenamente vigentes en el actual escenario político nacional.

La CSUTCB vivió diversos momentos de crisis por una serie de factores, pero ello no impidió seguir avanzando en la propuesta política propia. Una importante ocasión para esta profundización fue el año de 1992, que llevó a repensar todo el tema de “los 500 años” de invasión y colonización española, la resistencia y vigencia de los pueblos ancestrales. En todo ello cupo a la CSUTCB, a la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y a otras organizaciones de base tener una acción protagónica.

Uno de los sueños del movimiento indígena fue el de crear “un instrumento político”: la Asamblea de Nacionalidades, propugnada desde 1988 y debatida en varios encuentros de la CSUTCB, CIDOB y en otras organizaciones. La idea central fue la reconstitución formal de los ayllus y comunidades a través de sus autoridades originarias y la creación de una instancia superior de todas ellas a nivel nacional. El “instrumento político”, hay que entender como una propuesta política de los pueblos originarios, campesinos y otros sectores sociales del país. Por tanto, no es exclusivo de los pueblos aymaras ni quechuas, sino que está abierto a otros sectores de la sociedad boliviana (Villca, 1992 y 1995; Ticona, 1996).

En medio de toda estas reivindicaciones y movilizaciones indígenas, campesinas aymara-quechua, ha ido creciendo el movimiento cocalero del Chapare de Cochabamba. Su lucha permitió denunciar casos de implicación en el narcotráfico de agentes y de

autoridades policiales, de prevaricato en los estratos judiciales, violación permanente a los derechos humanos, etc. La marcha de los cocaleros del Chapare denominada “por la dignidad y la defensa de la soberanía nacional” en 1994 hasta la ciudad de La Paz dio inicio a la etapa de movilización del sector, suscitando un amplio apoyo nacional. En 1995, ante la violencia generalizada por parte de los organismos de la lucha contra el narcotráfico del gobierno, las mujeres (esposas, hijas, hermanas, etc.) de los cocaleros, realizaron otra larga caminata hasta la ciudad de La Paz, exigiendo justicia y el respeto a los derechos humanos de los productores de la hoja de coca (Ticona, 1996).

Después del año 2000

El Gobierno de Víctor Paz inauguró en 1985 la etapa neoliberal en la vida política del país. El Estado boliviano se retiró de su rol de dueño de los recursos naturales y las empresas más importantes; las minas y los hidrocarburos, fueron vendidos a manos privadas. Los sindicatos combativos, como el caso de los trabajadores mineros, fueron replegados mediante la política de la “relocalización” o la recesión laboral.

Después de casi veinte años de intentos de cuajarse definitivamente, colapsó el modelo neoliberal, sobre todo a partir de las masivas movilizaciones sociales iniciadas en abril del año 2000 con la llamada “guerra del agua” en Cochabamba contra una empresa multinacional de agua, que pretendía privatizar la misma. En el segundo mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Mesa (iniciada el 6 de agosto de 2002) se gobernó en un ambiente de fuertes cuestionamientos a la política continuista neoliberal y con baja legitimidad en el quehacer de la política tradicional.

Indudablemente, con la denominada “guerra del gas” de septiembre y octubre de 2003 y la consiguiente masacre de cerca de setenta personas y casi quinientos heridos (principalmente indígenas urbanos y rurales en la ciudad de El Alto y algunas provincias de La Paz) a raíz de la represión armada por parte del ejército, se inició el quiebre político más importante de la etapa neoliberal. Estas masivas movilizaciones se extendieron a algunos sectores de la clase media y en las minas, principalmente a raíz de las pretensiones del gobierno de Sánchez de Lozada de vender el gas por el territorio chileno. Éste intento ha puesto nuevamente al desnudo el tipo de democracia, las verdaderas relaciones entre sectores sociales dominantes y la población indígena y, los sectores populares del país; este fue el detonante que llevó a la caída del presidente opresor.

Lo más novedoso de todo este proceso contemporáneo fue la sustitución del histórico rol de los trabajadores mineros y la Central Obrera Boliviana (COB) por un nuevo y creciente protagonismo de los movimientos sociales, indígenas y campesinos, tanto andinos como los de la amazonía, el oriente y el chaco. Todos ellos con una agenda no sólo de reivindicación indígena-campesina sino también de clase social y de defensa de los recursos naturales como el gas, el agua y la tierra-territorio.

Finalmente, Carlos Mesa, sucesor constitucional de Gonzalo Sánchez de Lozada, cercado desde muchos frentes, se sintió incapaz de gobernar y renunció a la presidencia en junio de 2005. Fue el momento más difícil para la democracia boliviana pues sus dos sucesores constitucionales –el presidente del Senado y de Diputados– eran personalidades vinculadas con el régimen de Sánchez de Lozada y estaba claro que si uno de ellos asumía

la presidencia, la convulsión social y política llegaría a límites impredecibles. Entonces, se produjeron una serie de masivas movilizaciones en las calles e incluso en los cuarteles hasta asegurar que ambos renunciaran a su derecho presidencial para que la secuencia de sucesores constitucionales llegue hasta su último eslabón, que era el Presidente de la Corte Suprema de Justicia, Eduardo Rodríguez Veltzé, el único constitucionalmente habilitado para convocar a nuevas elecciones adelantadas. Así, por un efecto dominó, todo culminó con la masiva votación por Evo Morales en las elecciones de diciembre de 2005.

El Gobierno de Evo Morales y los movimientos sociales

En las elecciones del 4 diciembre de 2005, se tuvo por primera vez un claro vencedor por mayoría absoluta: Evo Morales y el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), que lograron el 54% de los votos válidos. Se mostró así el deseo mayoritario por un cambio real. Sin embargo, en las elecciones simultáneas de prefectos, sólo tres de los nueve electos fueron del MAS-IPSP (Oruro, Potosí y Chuquisaca), mostrando el peso que a este nivel tenían los liderazgos departamentales de tendencias derechistas, tanto en la amazonía, el oriente y el chaco. Los espacios fuertes del MAS-IPSP fueron Cochabamba y la ciudad de La Paz.

El gobierno de Evo Morales dio una alta prioridad a la convocatoria de la Asamblea Constituyente, cuyos miembros fueron elegidos el 2 de julio de 2006, con resultados bastante equiparables a los de diciembre de 2005. El MAS-IPSP gobernante tiene un perfil múltiple que articula diversas perspectivas del movimiento social boliviano, como el movimiento indígena, originario, campesino, popular con sus dimensiones de clase social y

étnico cultural, todo ello en torno a un gran movimiento social que además aglutina a las izquierdas que habían quedado fuera del juego político desde 1985.

El primer acto del Gobierno de Evo Morales y el nuevo Parlamento instalado el 22 de enero de 2006 fue convocar a ambos eventos para una misma fecha. Después de largos y enconados debates entre partes, el tenor de la doble convocatoria fue promulgado el 6 de marzo del citado año. Ambos temas fueron llevados a las urnas en julio de 2006 con un nuevo triunfo del MAS-IPSP, que mostró nuevamente la gran fuerza de la región andina sobre la llamada “media luna” de los departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija. En la elección de constituyentes del 2 de julio de 2006, el MAS-IPSP consiguió un 51% de los votos por mayoría absoluta en todos los departamentos andinos, pero no lograron los dos tercios que les habrían dado pleno control de la Asamblea. La Asamblea Constituyente se inauguró el 6 de agosto de 2006 en medio de un extraordinario desfile ciudadano en el que resaltó el gran conglomerado de 36 pueblos indígenas y campesinos de toda Bolivia.

La Asamblea Constituyente y el Estado Plurinacional

Con la revolución de 1952, comenzó a resquebrajarse algunas formas de colonialismo. Sin embargo, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en el poder apostó por el camino liberal y la mestización del Estado y la sociedad, transformando retóricamente al indio en campesino, reconociéndole la propiedad privada de la parcela, el derecho a la educación, y el “voto universal”. Fueron importantes avances, pero la tarea quedó inconclusa y el colonialismo interno continuó.

La consecuencia lógica de todo lo precedente, fue la propuesta de que Bolivia tenía que refundarse como un Estado plurinacional. Esta formulación apareció por primera vez en un documento de una de las organizaciones vitales del movimiento social katarista e indianista, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1983, como un planteamiento central de la tesis política de su II Congreso. A pesar de las dificultades encontradas por la Asamblea Constituyente, éste sesionó a lo largo de 18 meses (2006-2008) y aprobó la Nueva Constitución Política del Estado en el año 2008. Por primera vez en la historia de Bolivia todos los sectores sociales fueron partícipes de discutir y diseñar el nuevo modelo de Estado y sociedad. Es importante mencionar que el movimiento indígena y campesino agrupado en el Pacto de Unidad⁴, presentó a la Asamblea constituyente, la “Propuesta para la nueva constitución política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarios y campesinos” en agosto de 2006. Este documento es fruto de debates de la Asamblea nacional de organizaciones indígenas y campesinas del país. La nueva Constitución recoge parte de las propuestas de los pueblos indígenas originarios. La Constitución Política del Estado plurinacional fue aprobada mediante un Referéndum de consulta al pueblo en enero de 2009. En el fondo se apuesta por el avance hacia la refundación profunda del país, articulando las distintas civilizaciones indígenas y sociales, hacia una sociedad intercultural.

Reinaga y el amauta comunal

⁴ La conforman organizaciones nacionales como: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FMCBBS), el Movimiento sin Tierra (MST), entre otras.

¿Qué es un amawt'a o amauta?, una persona generalmente adulta que posee sabiduría. También es el análogo de filósofo, filósofa, pensador o persona dedicada a estudiar y meditar profundamente sobre los problemas trascendentales de la vida comunal. El amauta es producto del tránsito por el *thakhi* (*ñan* en quechua) o el “camino” que se recorre en el sistema de la democracia del ayllu⁵. La asamblea comunal⁶ es la máxima instancia del gobierno del ayllu y el eje de la vida comunitaria. Su potestad se extiende desde el dominio económico de los recursos, la administración territorial, pasando por las regulaciones sociales y políticas hasta las celebraciones rituales-espirituales. Es el centro del poder del *ayllu*. La asamblea es convocada y presidida por las principales autoridades comunales, nombrada periódicamente mediante el *thakhi* o el ejercicio del cargo de autoridad comunal por rotación.

Thakhi en aymara significa literalmente “camino” y es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combinan el desarrollo y el prestigio de cada familia en el *ayllu* en el ejercicio del gobierno comunal. Comienza una vez que el hombre y la mujer se han emparejado o han contraído matrimonio, con la que se vuelve *jaqi o runa* (persona) y quedan habilitados para desempeñar “servicios” al *ayllu*. Tienen el derecho y obligación de participar en la asamblea todos los jefes de familia que conforman el *ayllu* o la comunidad. Estas asambleas son foros de expresión amplia y un proceso colectivo de decisiones. Por su grado

⁵ Citamos algunas investigaciones interesantes sobre el *thakhi* como de Albó y equipo Cipca, 1972; Carter y Mamani, 1982; Ayllu Sartañawi, 1992; Rasnake, 1989; Ticona y Albó, 1997; Quispe y otros, 2002; Quisbert y otros, 2006; Chuquimia, 2006.

⁶ En aymara y quechua es *ulaqa, parlakipawi*, o cabildo o “junta”.

de participación y por su sentido de respeto mutuo, se constituyen en el principal escenario para la práctica del *thakhi* o la democracia del *ayllu*.

El cargo de autoridad y demás carteras en el *ayllu* son concebidos como un “servicio” y cubren roles muy específicos, tanto en el ámbito del gobierno comunal, como en el ceremonial-espiritual. Cada cargo es visto como una “carga” u obligación; pero permite avanzar a las parejas y a sus familias en estatus y prestigio social dentro de la comunidad. En la concepción aymara y quechua se supone también, que atrae mayores dichas y abundancia en un futuro próximo.

En la asamblea, generalmente los acuerdos se toman después de largas discusiones entre los participantes y éstos sólo se retiran a sus casas habiendo conciliado intereses. La lógica prevalente es la de lograr amplio consenso. Su ideal es arribar incluso a la unanimidad, más que conformarse con que una mayoría se imponga a la minoría. Sólo en asuntos más delicados, como un conflicto entre dos zonas de la comunidad por el acceso a recursos, ocurren a veces polarizaciones agudas entre comunarios, llegando en casos extremos a la división del *ayllu*. Las asambleas generales pueden ser ordinarias, reunidas en fecha fija (en periodo mensual, quincenal o incluso semanal), o extraordinarias. Lo más común es que unas y otras sean de largo aliento -toda el día y a veces parte de la noche- por lo que es oportunidad para una amplia comunicación social. Uno de los puntos en los que periódicamente el *ayllu* debe llegar a tomar decisiones, es el nombramiento de aquellos miembros habilitados para desempeñar el cargo de autoridades del *ayllu*.

Las cabezas o autoridades máximas, responsables del *ayllu* o la comunidad, suelen llamarse *mallku* y *mama t'alla*, *kuraka*, *jilaqata* y *mama jilaqata*, *jilanqu* e inclusive *cacique*, o con otros nombres locales. Asumen el cargo y lo ejercen junto con quienes desempeñan otras funciones. Estas principales autoridades siempre están asesorados por los amautas.

En los mecanismos de nombramiento puede distinguirse tres niveles:

- 1) Cargos menores pero que exigen más trabajo, por ejemplo, ser *qillqiri* o “secretario de actas”, alcalde escolar, etc.
- 2) Otros más, honrosos como los *mallku*, *jilaqata* o ceremoniales (pasante de fiesta). Por su inversión en tiempo y gastos para beneficio de los demás, dan el máximo prestigio social.
- 3) Otros cargos, por ejemplo, amauta o “asesor”, “justicia”, apoderado de los títulos del *ayllu*, que suponen mucho prestigio, pero exigen poca erogación de tiempo y económica.

Todos pasan por las primeras carteras, la mayoría por los segundos; sólo los que han atravesado las etapas del *thakhi* o “camino” llegan a los últimos, es decir, a ser amautas. Estos últimos, conforman una especie de consejo de amautas o de ancianos que tienen la tarea fundamental de acompañar, opinar y sugerir, en casi todas las actividades que se desarrollan en el *ayllu* o la comunidad.

Hay además algunos roles que no son concebidos como cargos sino como especialidades. Por ejemplo, el (o la) *yatiri*, ‘el/la que sabe’ o *yachaj* del *ayllu* o la

comunidad, cuyos poderes especiales no provienen del nombramiento comunal, sino de su singular selección por parte de los poderes sobrenaturales, expresados muchas veces a través del rayo⁷ (Ticona, 2003:125-146).

Reinaga, más allá del amauta comunal

Reinaga no fue un amauta de *ayllu*, tampoco le interesaba ser un amauta tradicional como lo que describimos arriba, aunque fue respetuoso del rol de los amautas de los *ayllus* en su andar por la vida denominado *thakhi* o *ñan*. Reinaga impulsó otra forma de ser amauta, teniendo en cuenta la situación colonial imperante. El amauta de Reinaga es aquel que se apropia de las herramientas del colonizador, como el idioma castellano, la escritura, la retórica, los libros, en fin, todas aquellas herramientas del mundo letrado de los escritores que la colonización estimulaba para justificar y someter a los pueblos indios. Reinaga, al apostar por el nuevo amauta, relativiza el rol tradicional del amauta dentro del *ayllu* y la comunidad; no apuesta por el mero intelectualismo del escritor, sino más bien, conecta el conocimiento del mundo del *ayllu* con la visión crítica del conocimiento letrado impuesto. En el fondo es una apuesta por el “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003) entre la sabiduría india expresada en el amauta, pero conectado con el conocimiento crítico del mundo colonial de “la republica de las letras”.

Cuando Reinaga habla del pensamiento amaútico no hace referencia exclusiva a los amautas tradicionales, sino al pensamiento amaútico construido y crítico, que nace en un

⁷ THOA, 1986 y Huanca, 1990.

contexto colonial, el que tiene la capacidad de apropiarse de varias herramientas del sistema dominante y operar sobre ellas. En este sentido y como discutiremos en la tesis, “lo amaútico” en Reinaga no es una expresión de pensamiento ancestral. Más bien, pone en escena cómo un intelectual *quechuaymara* desarrolla su crítica y distanciamiento a los marcos eurocéntricos y coloniales desde una profunda comprensión de estos marcos, y con el afán de construir y posicionar un pensamiento desde “su lugar” como soporte a la lucha india no solo en lo político sino también en lo epistémico-intelectual.

Estado del arte sobre el tema

Sobre la trayectoria intelectual de Reinaga no existen estudios profundos en el ámbito boliviano. Su original producción continua siendo tratada muy superficialmente, a excepción de Mata (1968) que, mediante la crónica periodística, trató algo sobre su vida. Una próxima publicación de Manuel Sarkisyanz, titulado “Kollasuyo. Historia indígena de la República de Bolivia. Profetas del resurgimiento autóctono”⁸ (2013), en la parte denominada “De la movilización a la integración de la “indiada”, califica a Reinaga como el iniciador del indianismo social revolucionario, pero que se convirtió en antiindianista contrarrevolucionario. Reinaga publicó un opúsculo titulado “Polémica” que es una especie de debate y diálogo con Sarkisyanz en la década de los años 80. La Fundación Reinaga en la segunda edición del libro *Sócrates y Yo*, incluye como Anexo la “Polémica” con Sarkisyanz (Reinaga, 2012/1983).

⁸ Agradecemos a Xavier Albó por proporcionarnos este manuscrito de pronta aparición.

Algunos capítulos que forman parte de algún libro sobre investigaciones más globales sobre el quehacer indígena, breves artículos de prensa, uno que otro folleto y el citarlo -muchas veces -en eventos académicos o políticos son formas de recordarlo (Oporto, 1994; Martínez, 1999; Reinaga, 2004; Salas, 2005; Alvizuri, 2009; Apaza, 2011; Poma, 2011). Algunos trabajos escritos por extranjeras para eventos académicos también merecen mencionarse como las de Stephenson (2003), Escárzaga⁹ (S/f, 2012 a y b, en prensa). En el transcurso de nuestra investigación, encontramos tres acercamientos muy interesantes desarrollados fuera de Bolivia. Uno de ellos fue la tesis doctoral del argentino Gustavo Cruz titulada “Los senderos históricos-políticos e ideológicos-filosóficos de Fausto Reinaga (1906-1994), que es un estudio filosófico auspiciado por la Universidad Autónoma de México (2011). Otro acercamiento fue la tesis de maestría de María Elena Oliva titulada “La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga”, que es una mirada comparativa entre negritud e indianismo en el plano discursivo; contó con el apoyo del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile en 2010. Por último el trabajo de María José Rivera Ullauri, titulado “Filosofía andina: alcances epistemológicos del principio de orden primigenio”, presentada como tesis de licenciatura en Ciencias de la Educación en la especialidad de filosofía, sociología y economía en la Universidad de Cuenca, Ecuador. En el primer capítulo formula un marco general para comprender la Filosofía Andina y se acerca brevemente a la propuesta “indigenista” de Reinaga (Rivera Ullauri, 2013).

Nuestra investigación tiene la particularidad de sistematizar, analizar los orígenes, el desarrollo y sus repercusiones del indianismo desde uno de sus principales ideólogos y

⁹ Agradecemos a Fabiola Escárzaga, por facilitarnos sus artículos.

mentores, el quechuaymara Fausto Reinaga. Estudiaremos al intelectual indígena partiendo desde el conocimiento ancestral, Reinaga, quién utiliza las herramientas de las letras para denunciar el colonialismo intelectual. A esta forma de accionar la denominaremos política del trabajo intelectual, distinto al mero intelectualismo y al academicismo. En este sentido, el siguiente acápite delinea el marco teórico conceptual de la investigación.

Marco teórico conceptual

Nuestro sujeto de investigación tiene cierta particularidad; no se adscribe a los estudios clásicos de los intelectuales ni tampoco a las pesquisas sobre los intelectuales académicos. Reinaga es un pensador quechuaymara, como se autocalificaba, que construye el papel de la política del trabajo intelectual decolonial. Al decir de Walsh, es el sujeto que asalta, interviene y construye las concepciones, prácticas y modos de ser y, de pensar de los colonizados (Walsh 2009a: 234).

Esta particularidad intelectual de Fausto Reinaga nos llevó a conectarnos con pensadores y perfiles similares, como Frantz Fanon, Stuart Hall y Edward Said. Fanon, en *Los condenados de la tierra*, plantea de que “hay que cambiar de piel”, que supone desarrollar un pensamiento nuevo, “tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon 1973: 292). Hall, emigrante jamaicano radicado en Inglaterra, genera la vertiente crítica de los Estudios Culturales en los años 50 y 60 al margen de la academia, y como proyecto social, político y antirracista que pretendía no solo analizar sino también intervenir en las relaciones y estructuras de la sociedad, como también en el pensamiento de las ciencias sociales (Hall, 2010). La crítica cultural de Said, desde la academia norteamericana y en

condición de emigrante y palestino de origen, marca preocupaciones similares desarrolladas por Reinaga, como la denuncia de la política colonial, la convicción de debelar su funcionamiento y el combate intelectual a las mismas.

Desde nuestro punto de vista, los tres ofrecen, en su pensamiento y praxis, algunos elementos críticos para pensar el enlace de lo político, racial e intelectual en el marco de un mundo regido por la continuidad colonial. En eso, también encontramos útil el concepto de decolonialidad, y del pensamiento-otro, es decir la idea de construir algo distinto a lo colonial, pero no obligatoriamente basado en el pensamiento ancestral. Por lo dicho, Fanon, Hall, Said y Reinaga, son claros ejemplos de lo que podemos entender como perspectiva decolonial.

Al respecto, son cruciales algunas preguntas, por ejemplo ¿qué es la colonialidad del poder? y ¿qué es el colonialismo intelectual? Según Aníbal Quijano (1992), la noción de colonialidad, si bien ha sido fecundado por el colonialismo, permite ver el carácter de las relaciones racistas generadas en los últimos 500 años de la colonización europea. La colonialidad hace referencia a la colonización de la subjetividad de los pueblos colonizados, es la represión a los modos de conocer, de producir conocimiento, a las imágenes y símbolos distintos del mundo europeo. El concepto de colonialidad del poder de Quijano permite apreciar cómo el actual patrón de poder ha clasificado a la población del mundo en razas y su respectiva clasificación social, que son las expresiones más claras de la dominación colonial capitalista europea. Existe una estrecha relación de la colonialidad del poder y del saber, siendo la última la que denigró todas las “otras” formas

del “pensamiento otro” que son diferentes al pensamiento europeo. Veremos claramente la utilidad de estos conceptos en nuestro estudio y diálogo con Reinaga.

Organización de la tesis

Los hallazgos del tema de investigación están organizados en siete capítulos.

El Capítulo I es el estado del arte sobre los intelectuales, que nos permitirá dar cuenta de algunos autores que reflexionaron y aún reflexionan sobre el rol de los mismos en distintos momentos de la historia de la humanidad. Nos aproximaremos conceptualmente a quiénes se los denomina como intelectuales. De manera particular nos detendremos en tres autores: Edward Said, Frantz Fanon y Stuart Hall, porque nos permitirán afinar y esclarecer el papel de la política del trabajo intelectual y su diferencia de la tarea meramente académica y letrada. Es importante destacar el aporte de Walter Mignolo el concepto de “pensamiento fronterizo” que nos permitirá interpretar el pensamiento decolonial de Reinaga en la tercera parte del capítulo II. Finalmente, explicaremos porqué se ha optado el uso del concepto de decolonialidad.

El Capítulo II, es una introducción general a la obra de Fausto Reinaga, enfatizando algunos temas de su preocupación. La autobiografía, dispersa en las notas de pie, prólogos o apéndices de sus libros, fueron complementados con su autobiografía inédita. Finalmente, analizaremos de manera muy general, las obras del autor agrupando en tres grandes etapas su pensamiento, marxista, indianista y amaútico.

En el Capítulo III, desarrollaremos el pensamiento medular de Reinaga, el indianismo y el pensamiento amaútico. En la primera parte daremos cuenta del escenario político, intelectual y cultural que interpeló Reinaga y en la segunda, indagaremos el carácter conceptual del indianismo y el pensamiento amaútico.

En el Capítulo IV nos aproximaremos al conocimiento de ¿qué es la colonialidad del poder? y ¿qué es el colonialismo intelectual? Destacaremos algunos temas cruciales que Reinaga criticó, en la atmósfera del colonialismo intelectual boliviano.

El capítulo V es un intento de respuesta a ¿con quién dialogar? o ¿con quién hacerlo? en la Bolivia del pensamiento colonial. La ausencia local a las críticas de Reinaga, no fue obstáculo para que no teja relaciones con el mundo exterior y se vincule temática e intelectualmente con otros escritores críticos de su tiempo.

El capítulo VI dará cuenta sobre el silencio y la descalificación de los colonizadores, expresado en políticas indigenistas a favor del mestizaje después de 1952. Indagaremos, la despiadada política intelectual colonialista a lo largo de varios años.

Por último, en el capítulo VII, examinaremos algunas herramientas de la política intelectual adoptadas por Reinaga, como el libro, producto de la resistencia y la libertad. El papel de la prensa escrita y la apuesta por una propia editorial son resaltados. Finalizaremos cómo la “marginalidad intelectual” lo motivó a buscar otras estrategias de difusión de sus ideas Finalmente, presentaremos las Conclusiones y el aporte de la investigación.

CAPÍTULO I

LOS INTELLECTUALES DECOLONIALES: UN INTENTO DEL ESTADO DE LA CUESTIÓN

1. Breve revisión bibliográfica relevante

En este primer capítulo pretendemos acercarnos a tres aspectos generales. Primero, dar cuenta de algunos autores que reflexionan sobre el rol de los intelectuales en distintos momentos de la historia, a partir de diversas vertientes del pensamiento y desde diferentes lugares del mundo. Segundo, nos aproximaremos conceptualmente a quiénes son los intelectuales y Tercero, nos interesa esclarecer cuál es el papel de la política del trabajo intelectual y su diferencia de la tarea académica. En esta última parte, tomaremos como referencias primordiales a Edward Said, Frantz Fanon y Stuart Hall. Finalmente, explicaremos el por qué se ha optado el uso del concepto decolonial.

Existe abundante bibliografía sobre los llamados intelectuales, desde múltiples puntos de vista y sobre diferentes épocas. Los énfasis sociológico, político y literario son los que más han primado en el tratamiento del tema.

Los trabajos de C.Wright Mills sobre el papel de los intelectuales en *Las clases medias en Norteamérica* (1961) o el concerniente al rol *De hombres sociales y movimientos políticos* (1970), nos brindan una tipología de intelectuales en la sociedad contemporánea

como los intelectuales políticos y los intelectuales artistas. Para Robert K. Merton en *Teoría y estructuras sociales* (2002), el intelectual es simplemente sinónimo de profesional. Seymour Martin Lipset en *El hombre político* (1988), sostiene que los intelectuales están estrechamente relacionados con la política y éstos son los generadores del “mundo simbólico”.

A esta lista añadimos a Karl Mannheim que en su *Ideología y utopía* (1993), tiene la convicción de que los intelectuales sintetizan la realidad y siempre representan a determinadas clases sociales. Max Weber al escribir sobre el papel de *El político y el científico* (1996), sustenta la idea de que ambas actividades son absolutamente contrapuestas.

Otros trabajos como por ejemplo el de Lewis A. Coser en su libro *Hombres de ideas* (1980), el autor afirma de la fuerte vocación de los intelectuales a coadyuvar al desarrollo de la sociedad; pero a la vez sostiene que ésta le resulta difícil consumarlo. Edward Shils (1974) aborda el rol de *Los intelectuales en los países en desarrollo*, investigando cómo y en qué medida los pensadores dentro y fuera de “países en desarrollo” influyen en el proceso de la organización de las sociedades. En el orden histórico es interesante el trabajo de Jacques Le Goff sobre *Los intelectuales de la edad media* (1965), dónde estudia el rol del intelectual en el Medioevo, explicando cómo convierte en su oficio, el pensar y el enseñar su reflexión.

La vertiente marxista ha publicado una ingente cantidad de reflexiones sobre el tema. Uno de los más conocidos es del italiano Antonio Gramsci sobre *La formación de los*

intelectuales (1970). Gramsci plantea la hipótesis de que todo grupo social necesita para su reproducción a “intelectuales orgánicos”. George Konrad e Ivan Szelenyi estudian sobre la relación de *Los intelectuales y el poder* en países socialistas (1981). En la exposición afirman que los intelectuales socialistas están siendo sustituidos por funcionarios obedientes. David Caute en *El comunismo y los intelectuales franceses* (1968), hace un recuento del rol de algunos intelectuales vinculados al Partido Comunista Francés como Louis Aragon, Jean Paul Sartre, entre otros.

Noam Chomsky en *La responsabilidad de los intelectuales* (1974), cuestiona el rol negativo de los intelectuales en posiciones del poder. El trabajo de Jeffrey C. Goldfarb sobre *Los intelectuales en la sociedad democrática* (2000), asevera que el intelectual es una especie de agente democrático, que civiliza la contestación política y subvierte el consenso complaciente. Amando De Miguel en *El poder de la palabra* (1978), hace una lectura sociológica de los intelectuales en Estados Unidos, sobre todo en relación con el poder hegemónico en el mundo.

Sin lugar a dudas, el cuestionamiento profundo de la relación de los intelectuales con la política es el ensayo del francés Julien Benda¹⁰, bajo el título de *La traición de los intelectuales*¹¹. Para Benda los intelectuales eran los *clercs*, denuncia a los “intelectuales” de su época por abrazar lo político enarbolando la bandera de la sinrazón, del militarismo y

¹⁰ Según Bobillo de la Peña, el francés Julien Benda (1867-1956), publicó más de cuarenta libros y cerca de medio millar de artículos en revistas especializadas, motivando centenares de comentarios e innumerables y extendidas referencias. Vivió tiempos sumamente complejos, en los que la participación de los intelectuales en la política inauguró nuevas actitudes y significados (Bobillo de la Peña, 1999:33).

¹¹ El título de la edición original en francés es *la trahison des clercs*, que traducido al español es “hombre que ha recibido las órdenes sagradas” y a la vez “persona letrada o sabia”, motivo por el cual se tradujo como “intelectual”.

la xenofobia, cuando los ideales de los “intelectuales” son la verdad, la justicia, la razón y la libertad (Benda, 1946/2008).

En esta línea de Benda está el trabajo de Raymond Aron titulado *El opio de los intelectuales* (1957), el sociólogo trata de explicar “la actitud de los intelectuales, despiadados para con las debilidades de las democracias, indulgentes para con los mayores crímenes, a condición de que se los cometa en nombre de las doctrinas correctas” (1957: 9).

En el contexto latinoamericano existe cuantiosa bibliografía; pero para nuestro interés el trabajo de Juan F. Marzal *¿Qué es un intelectual en América Latina?* (1971), abre las ideas más importantes del porque existe la estrecha relación de los intelectuales latinoamericanos con la política. Trabajos más contemporáneos como el de Claudia Gilman *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (2003), amplían el trabajo inicial sobre el compromiso de los intelectuales de América Latina y el Caribe con la liberación de sus pueblos.

En la bibliografía más reciente, trabajos como el de Michael Walzer *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX* (1993), rastrea el rol del intelectual en el papel de crítico, mostrando sus logros y sus desencantos, incluyendo a las mujeres. Tomás Maldonado se suma a las nuevas reflexiones con *¿Qué es un intelectual?* (1998), obra que permite escudriñar más el accidentado itinerario histórico de los intelectuales, atravesado por los cambios, los titubeos y la traición de los mismos en la época contemporánea.

Edward Said en *Representaciones del intelectual* (1996) se constituye en uno de los libros más reflexivos sobre qué hacen y quiénes son los intelectuales. Said no sólo analiza en tercera persona, sino que auto reflexiona en calidad de intelectual palestino comprometido con su pueblo e inmigrante en los Estados Unidos.

Pero nos preguntamos ¿qué de los intelectuales indígenas y campesinos? ¿Cuál es su rol en la sociedad contemporánea? ¿Por qué la ausencia de estudios de indígenas, campesinos y negros intelectuales?

La amplia bibliografía existente sobre los intelectuales, es fundamentalmente investigaciones sobre los pensadores de los países hegemónicos y en el caso de América Latina y el Caribe, son pesquisas sobre las élites-intelectuales dominantes. No aparecen en las publicaciones citadas, estudios sobre los intelectuales indígenas, campesinos y negros.

Por lo dicho, el trabajo de Steven Feierman titulado *Peasant intellectuals. Anthropology and history in Tanzania* o “Campesinos intelectuales. Antropología e historia en Tanzania” (1990), marca un estudio atípico y digno de destacarse. Para Feierman, “los intelectuales campesinos”, definidos socialmente de esta manera, median la relación entre dominación y discurso, entre la creación activa de lenguaje político y la continuidad de largo plazo, y también entre la sociedad local y el mundo más amplio (Feierman, 1990: 5).

Algunas investigaciones sobre el tema es el de Alejandra Flores Carlos, *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad*¹² (2005), Flores indaga las formas de incidencia del proceso de escolarización formal, en la conformación de una intelectualidad indígena en el Ecuador, la procedencia social, geográfica y cultural de los mismos. Flores se pregunta ¿por qué los indígenas no se asimilaron al resto de la población mestiza?

Es importante mencionar el trabajo de la colombianista Joanne Rappaport, titulado *Intelectuales públicos indígenas en América Latina. Una aproximación comparativa*¹³ (2007). Esta investigación reflexiona sobre el surgimiento de “la nueva voz indígena” en cuatro países andinos: Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia¹⁴.

Una compilación reciente de Claudia Zapata, denominado *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (2007), recoge algunas experiencias y reflexiones de pensadores indígenas de México, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. El objetivo es visibilizar a esta intelectualidad indígena proveniente de diversas disciplinas; pero todos comprometidos con la lucha de sus pueblos.

¹² Presentada como tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias Sociales. Mención Estudios Étnicos. 2003-2005. FLACSO, sede Ecuador.

¹³ Publicada en la *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, Julio-Septiembre, 2007.p 615-630.

¹⁴ Rappaport, aclara que el trabajo es producto de una serie de discusiones que tuvo lugar en 1995 con estudiantes indígenas de la maestría en antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Quito, Ecuador, como Margarita Huayhua de Perú, Marcelo Fernández y Esteban Ticona de Bolivia y Luis de la Torre de Ecuador.

El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) apoyó un proyecto denominado “Intelectuales aymaras y democratización política en Bolivia¹⁵” (2010), que mostró la participación activa de los intelectuales aymaras en el proceso de democratización sociocultural después de la revolución nacional de 1952.

2. ¿Quiénes son los intelectuales?

En nuestro intento de pasar revista a la bibliografía relevante sobre los estudios de los intelectuales, nos quedamos con algunos de estos trabajos, sobre todo con aquellos que nos conectan con nuestro tema de investigación.

Antonio Gramsci en *La formación de los intelectuales* (1970), hace una serie de consideraciones que es importante destacar. Para Gramsci no existe ningún trabajo puramente físico. En cualquier trabajo físico, incluso en el más mecánico y degradado, hay un mínimo de calificación técnica, o sea, un mínimo de actividad intelectual. Por eso, todos los hombres son intelectuales; pero no todos los intelectuales tienen en la sociedad la función de intelectuales. Eso significa que, aunque se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, porque no existen los mismos (Gramsci, 1970: 391).

Para Gramsci, los procesos históricos tradicionales concretizan el surgimiento de los intelectuales. Los intelectuales son los “gestores” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político (Gramsci, 1970: 394).

¹⁵ Proyecto dirigido por Cecilia Salazar, Ana Sullcata y Juan Gutiérrez, 2012.

Cada grupo social produce a sus “intelectuales orgánicos”, que no son más que especialistas, y son los encargados de dar homogeneidad y consciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y político (Gramsci, 1970: 388-389).

Sin embargo, Gramsci observa que los campesinos no elaboran “intelectuales orgánicos” propios, pero tampoco asimilan a los “intelectuales tradicionales”, aunque estos grupos tradicionales sean de origen campesino (Gramsci, 1970: 389).

Jean-Paul Sartre en sus escritos políticos define:

“El intelectual es alguien que se mete en lo que no le concierne, y que pretende discutir el conjunto de verdades recibidas y de conductas inspiradas en ellas en nombre de una concepción global del hombre y de la sociedad - concepción actualmente imposible y por ende abstracta y falsa, puesto que las sociedades de crecimiento se definen por la extrema diversificación de modos de vida, de funciones sociales, de problemas concretos” (Sartre, 1987: 93).

Pero ¿qué es lo que le distingue más específicamente? Sartre responde:

“Y, si se quiere un ejemplo de esta concepción del intelectual, diré que no se llamará ‘intelectuales’ a los sabios que trabajan sobre la fisión del átomo para perfeccionar las maquinarias de la guerra atómica: éstos son sabios y nada más.

Pero si esos sabios aterrados por el poder destructor de las maquinarias que ellos mismos permiten fabricar, se reúnen y firman un manifiesto para poner en guardia a la opinión contra el uso de la bomba atómica, se transforman en intelectuales” (Sartre, 1987:94).

Para Sartre, el intelectual es una persona que cobra conciencia de la oposición, en él y en la sociedad, entre la búsqueda de verdad práctica, con todas las normas que ella implica y la ideología dominante, con su sistema de valores tradicionales (Sartre, 1987:106).

En definitiva para Sartre, el intelectual es “producto de sociedades desgarradas”, porque testifica acerca de ellas porque ha interiorizado su rasgadura. Por lo tanto, es un “producto histórico” (Sartre, 1987:107).

Para Marzal el “intelectual es aquel que generaliza el saber, en forma más o menos literaria, para un público más amplio que el de su círculo profesional”. Justifica esta apreciación porque es preciso que el saber sea generalizado y ofertado a un público mayor, sea como creador de ese saber o simplemente como su gran difusor (Marzal, 1971:89).

Marzal sostiene que los intelectuales latinoamericanos, a diferencia de otros, se han centrado en las grandes etapas del cambio social y cultural (Marzal, 1971:94). Para Marzal es interesante destacar a “otro tipo de intelectuales” denominados los indigenistas como es el caso del peruano José Carlos Mariátegui (Marzal, 1971:99-100).

Pablo González Casanova en *Cultura y creación intelectual en América Latina* (1984), compila la ponencia de varios intelectuales Latinoamericanos y del Caribe, que participaron del proyecto “La creación intelectual endógena” de la Universidad de las Naciones Unidas de Tokio-Japón en la década de los 80 del siglo XX¹⁶. Entre los intelectuales y escritores latinoamericanos que figuran en la antología están Carlos Monsivaís, Marcos Kaplan, Celso Furtado, Mario Benedetti, Guillermo Bonfil Batalla, Theotonio Dos Santos, Manuel Maldonado-Denis, Gabriel García Márquez, Leopoldo Zea, Emilio de Ípola, Hugo Zemelman, Francisco Miró Quesada, René Zavaleta Mercado, Rodolfo Stavenhagen, Roberto Fernández Retamar y Pablo González Casanova. Destacamos algunas ideas vertidas por Pablo González y Guillermo Bonfil, porque tienen estrecha relación con nuestro tema de investigación.

González Casanova, en una mirada global al problema de la creatividad intelectual crítica, está convencido que la historia del “pensamiento crítico liberador” proviene de la creación civilizadora de Asia, África y América Latina. Sostiene que en éste último continente “...desde la conquista, indios, mestizos y criollos buscan recuperar lo propio que los libere del imperio. La historia se repite en el siglo XVIII, en el XIX, hasta hoy” (González, 1984a: X).

Pablo González apuesta por el pensamiento endógeno, aunque sostiene que la misma no es posible, sin conectarse con lo exógeno. Dice al respecto:

¹⁶ La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), representado por su Instituto de Investigaciones Sociales, organizó el Coloquio “Cultura y creación intelectual en América Latina”, donde participaron connotados intelectuales y escritores de América Latina y el Caribe (González Casanova, editor, 1984).

“El fenómeno de la creación intelectual se da en lo endógeno y lo exógeno. Hay creación con ideas extrañas. Y cunde una sensación: se crea desde lo exótico, desde la periferia, en donde yo soy lo extraño y lo exótico, en donde mi centro es la periferia de otros. Pasar de fuera a dentro no es garantía de creación: puede ser de tradición, de repetición, acto de epígonos del dogma y el prejuicio” (González Casanova, 1984b: XVIII).

En definitiva, apuesta por la “rebelión del conocimiento, la creación intelectual, de la expresión, la creación literaria, plástica, y musical. Buscan apoderarse...” de las herencias académicas coloniales y contemporáneas. Parafraseando a José Martí, “toda rebelión de formas, tiene una rebelión de esencia”, significa no sólo estar en contra de la cultura occidental, sino también en contra de otras culturas y civilizaciones extrañas de las que se libera. La rebelión de las “clases dominadas contra dominantes, por el poder y la democracia, contra la explotación”. Lo indígena, tiene sinónimo de endógeno (González Casanova, 1984a: X-XI).

Guillermo Bonfil Batalla, sin atribuirse la voz de los indios de América, coloca varias propuestas de los pueblos indios al coloquio. Inicia diciendo: “Se han referido al indio, sí, pero no le han permitido hablar a título propio”. Llama la atención de la existencia de “los proyectos políticos de los propios indios” (Bonfil, 1984:141). Apunta al respecto:

“Esos proyectos se plantean actualmente de manera explícita a través de organizaciones políticas étnicas de reciente aparición y por voz de un número creciente de intelectuales que se identifican a sí mismos como indios. El proyecto

no es nuevo; ha estado implícito en la resistencia secular de los pueblos indios, en su mera sobrevivencia. Lo que sí es nuevo es la manera en que hoy lo expresan: en términos de una ideología política orientada al cambio de las sociedades latinoamericanas y no únicamente a la preservación de los propios grupos étnicos” (Bonfil, 1984: 141).

¿Cuál es la propuesta de los pueblos indios a las sociedades Latinoamericanas?

Según Bonfil, es la proposición del Estado multinacional, multiétnico o en términos actuales Estados plurinacionales, como proyecto histórico¹⁷. Guillermo Bonfil, revisa las tesis principales del pensamiento político indio en América Latina. En este cometido, destaca las obras de Reinaga, como el gran aportador, diciendo “...y todas las obras de Fausto Reinaga, publicadas en Bolivia desde 1969, particularmente *La Revolución india*” (Bonfil, 1984:143).

Para Bonfil, el pensamiento político de los pueblos indios se define fundamentalmente por oposición a la civilización occidental. “El pensamiento legitimador de un pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. Para él, la contradicción se da entre la civilización india y la occidental” (Bonfil, 1984: 143).

“La contradicción indio-occidente plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. De ahí que incluso la revolución a la occidental, el

¹⁷ Guillermo Bonfil Batalla, cita algunos documentos significativos de los pueblos indios, como el “Manifiesto de Tiwanaku” de 1973, las “Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur” de 1974, la “Declaración de Barbados II” de 1977, entre otros (Bonfil, 1984: 142).

marxismo y demás corrientes de pensamiento socialista, sean vistas frecuentemente como insuficientes, ajenas o francamente contrarias; incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india” (Bonfil, 1984:143).

Como afirma este autor, existe un panindianismo, que es la afirmación de la civilización de Abya Yala o América. La indianidad:

“(…) no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de unidad histórica en la civilización común que el colonialismo ha querido ocultar. A la indianidad, además, la refuerza la experiencia común de casi cinco siglos de dominación. Civilización propia significa derecho y posibilidad para crear un futuro propio, diferente, no occidental” (Bonfil, 1984:144).

Una vez más Bonfil nos acara que la historia oficial, la del amo, ha sido útil para justificar la dominación, “la otra historia debe serlo para alcanzar la liberación”. “Otra historia posible” (Bonfil, 1984:145 y 158).

La estrecha relación de la ciencia social y la historia colonial es clara para Bonfil; pero él exige una ciencia social capaz de ver, entender y valorar la sociedad colonizada y, que descubra las propias categorías de los pueblos indios:

“Se reclama otra manera de ver, entender y valorar a la sociedad india; una ciencia que no imponga categorías ajenas sino que descubra las propias, las que realmente

correspondan y den cuenta de esas sociedades. Se denuncia la ciencia social colonial que vuelve al indio objeto de estudio y solo sirve para reforzar la dominación” (Bonfil, 1984: 146).

Es importante destacar que para Bonfil “retomar el hilo de la historia” no es volver al pasado. Más bien, “es actualizar una historia colonizada, liberarla y construir sobre ella” (Bonfil, 1984: 146).

Otro tema que dispone para la reflexión es la relación de la sociedad con la naturaleza, hoy discutida a nivel mundial. Según Bonfil, una diferencia fundamental de la civilización india y la occidental: es la concepción de la naturaleza y de las relaciones que establece con el hombre/mujer en la sociedad.

“Según el pensamiento occidental la naturaleza es enemigo a vencer; el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más ‘desnaturalizada’ sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual, que domina a otros hombres y a otros pueblos. En la civilización india el hombre es parte integrante indisoluble del cosmos y su realización plena en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella” (Bonfil, 1984:147).

Finalmente, aborda la “recuperación del mestizo”. Al respecto destaca Bonfil que, uno de los efectos de la dominación colonial en los países de América Latina ha sido la

desindianización de un amplio sector de la población ancestral, debido a procesos como el etnocidio de diversos mecanismos de opresión, como el despojo de tierras, los traslados forzosos, la emigración obligada, la educación enajenante, las formas de racismo, la penetración ideológica, entre otros. “La desindianización es, socialmente, el resultado de la violencia, aunque individualmente llegue a representarse como decisión libre. El mestizo es un indio desindianizado. Por tanto, es un indio recuperable” (Bonfil, 1984:149).

3. La política del trabajo intelectual y su diferencia del quehacer académico

Tomamos como referentes de esta actividad específica a tres pensadores y activistas extraordinarios, como Edward Said, Frantz Fanon y Stuart Hall. Los tres intelectuales no son meramente académicos, pero tampoco son sólo activistas. Se podría caracterizar como pensadores heterodoxos, no domados, que articulando varias disciplinas (política, sociología, antropología, historia, literatura, medicina, entre otras), terminan proponiendo nuevas vertientes analíticas y conceptuales del quehacer académico, donde prima un enfoque crítico, político y anticolonial. Se les podría considerar como los grandes artífices de las respuestas intelectuales y fundamentales al colonialismo occidental. Said, Fanon y Hall desarrollan propuestas más humanistas para la sociedad, comprometiéndose en pensamiento y acción con sus pueblos.

Peter Worsley, al recordar la intervención de Fanon en el Congreso de los Pueblos africanos en Accra en 1960, testimonia quien era él en carne y alma y, posiblemente este relato también sea extensivo al carácter humano de Said y Hall:

“A cierta altura de su discurso pareció que iba a desfallecer. Le pregunté, luego, qué había pasado. Me contestó que se había sentido de pronto emocionalmente aplastado por la idea de que debía estar allí, ante los representantes de los movimientos nacionalistas africanos al fin reunidos para persuadirlos de que la causa argelina era importante, en momentos en que la gente moría y era torturada en su país por una causa cuya justicia debía concitar el apoyo automático de seres humanos progresistas y racionales. **Esta mezcla especialísima de intelecto y pasión signa la obra de Fanon**¹⁸ como producto de una mente poderosa y muy única.” (Worsley, 1970: 31-32).

A) Edward Wadi'a Said¹⁹

Nació en Jerusalén, Palestina en 1935 y murió en el año 2003. Said es una figura emblemática por el compromiso político de la liberación de Palestina. Desde mediados de los años setenta se transformó “en la voz más articulada, carismática y dinámica de la causa Palestina en Occidente”. Como consecuencia de este compromiso fue atacado furiosamente por componentes anti-árabes e israelitas hasta el punto que en 1985 la Liga de la Defensa Judía le llamó un “nazi” y, poco más tarde, se prendió fuego en su oficina en la Universidad de Columbia (Omar, 2006:177).

¹⁸ Las negrillas son nuestras.

¹⁹ Said escribió varias obras, pero uno de sus trabajos que le permitió difundir su pensamiento es *Orientalismo* publicado en 1978. En 1993, publicó otro trabajo *Cultura e Imperialismo*. La vida del autor fue marcada, en su mayor parte, por su preocupación por producir un trabajo crítico del propio tejido de la vida, y de ahí viene su rechazo a la separación entre imperialismo de la mente y el de las naciones, así como su esfuerzo para convertir la crítica literaria en un acto de intervención política en la producción de las culturas. Estas preocupaciones reconfiguran temas afines en los trabajos de pensadores como Frantz Fanon y Aimé Césaire, y muchos otros que influyeron considerablemente en él (Omar, 2006:177-178).

La trayectoria de Said ha estado marcada por su interés en reflexionar sobre el papel de los intelectuales. En *Representaciones del intelectual* (Said, 1996) plantea la hipótesis de que los intelectuales cumplen el papel público, sea como “francotiradores”, “amateurs” y “perturbadores del statu quo” (Said, 1996:12). Textualmente indica:

“Al subrayar el papel del intelectual como francotirador, he pensado en lo importante que uno se siente a menudo frente al poderoso entramado de autoridades sociales -medios de comunicación, gobierno y corporaciones, etcétera-, que eliminan cualquier posibilidad real de cambio. El hecho de no pertenecer deliberadamente a esas autoridades implica no poder llevar a cabo ningún cambio directo y, por desgracia, en ocasiones verse relegado al papel de testigo mudo de horrores que de otro modo nadie recordaría” (Said, 1996: 17).

En la línea de auto reflexión, explica:

“El espíritu de oposición representa para mí un valor superior a la acomodación, porque la aventura, el interés y el reto de la vida intelectual van ligadas al rechazo del status quo en un momento en que la lucha a favor de los grupos marginados y en situación de desventaja parece serles tan poco favorable. Mis compromisos anteriores en la política palestina no han hecho más que intensificar este sentimiento. Tanto en Occidente como en el mundo árabe el foso que separa a ricos y pobres se agranda cada día, y los intelectuales que hoy influyen en la opinión

pública reaccionan ante semejante situación con una pretenciosa indiferencia que a mí me horroriza” (Said, 1996:189).

Edward Said se pregunta si los intelectuales, “¿son un grupo muy amplio o, por el contrario, constituyen un grupúsculo de personas selectas?” Para responder a esta interrogante pasa revista a dos autores que resumen –según él– a dos grandes vertientes, el primero representado por el italiano Antonio Gramsci y el segundo representado por el francés Julien Benda, ambos con apreciaciones contrapuestas.

Como indicamos arriba para Gramsci, los hombres son intelectuales, aunque no a todos los hombres les corresponde desempeñar en la sociedad la función de intelectuales (Said, 1996: 23). Said añade a esta interpretación de Gramsci, que los intelectuales orgánicos están siempre en movimiento, decididos siempre a sacar partido de una situación (Said, 1996:24). Según Said, en el otro extremo de la vertiente aparece la famosa definición de Julien Benda de los intelectuales “como reducido grupo de reyes-filósofos superdotados y moralmente capacitados que constituyen la conciencia de la humanidad” (Said, 1996: 24).

Para Edward Said, el análisis social que hace Gramsci del intelectual orgánico, como una persona que lleva a cabo una serie de funciones en la sociedad, se atiene mucho más a la realidad que las ideas de Benda, en que muchas profesiones nuevas (como locutores de radio, profesionales con títulos universitarios, analistas informáticos, abogados, periodistas deportivos y de comunicación, consultores de dirección y gestión, expertos en política, asesores del gobierno, autores de informes de mercado y naturalmente,

todo el abanico del moderno periodismo de masas) han justificado la visión de Gramsci (Said, 1996: 27-28).

Para Said, el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad que no puede limitarse a ser “un simple profesional sin rostro”, un miembro competente de una clase “que únicamente se preocupa de su negocio”. Apunta enfáticamente:

“Para mí, el hecho decisivo es que el intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y a favor de un público. Este papel tiene una prioridad para él, no pudiendo desempeñarlo sin el sentimiento de ser alguien cuya misión es la de plantear públicamente cuestiones embarazosas, contrastar ortodoxia y dogma (más bien que producirlos), actúa como alguien al que ni los gobiernos ni otras instituciones pueden domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consistente en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto” (Said, 1996:29-30).

Bajo esta perspectiva para Said:

“No existe algo así como un intelectual privado, puesto que desde el momento en que pones por escrito determinadas palabras y las publicas has hecho tu entrada en el mundo público. Tampoco existe un intelectual público, alguien que se limita a ser algo como un figurón, portavoz o símbolo de una causa, movimiento o postura. Se

ha de contar con la modulación personal y la sensibilidad privada, y son estos elementos los que dotan de sentido a lo que cada uno de nosotros dice o describe” (Said, 1996:30-31).

Said sostiene que:

“En definitiva, el intelectual así descrito es una figura representativa que importa: alguien que representa visiblemente un determinado punto de vista, y alguien que ofrece representaciones articuladas a su público superando todo tipo de barreras. Lo que yo defiendo es que los intelectuales con vocación para el arte de representar, ya sea hablando, escribiendo, enseñando o apareciendo en televisión. Esta vocación es importante en la medida en que resulta reconocible públicamente e implica a la vez entrega y riesgo, audacia y vulnerabilidad” (Said, 1996:31).

La tesis central de Said, es la estrecha relación que tiene el intelectual con la política:

“La política es omnipresente; no hay huida a los reinos del arte y del pensamiento puros o, si se nos permite decirlo, al reino de la objetividad desinteresada o de la teoría trascendental. Los intelectuales son de su tiempo, caminan vigilados por la política de masas de representaciones encarnados por la industria de la información o los medios, y únicamente están en condiciones de ofrecer resistencia a dichas representaciones poniendo en tela de juicio las imágenes, los discursos oficiales y

las justificaciones del poder vehiculados por unos medios cada vez más poderosos...” (Said, 1996: 38-39).

Finaliza diciendo que, “personalmente, no tengo la menor duda de que el intelectual está en el mismo barco que el débil y no representado” (Said, 1996:39).

¿Quién es el intelectual?

Para Said, el intelectual “no es ni un pacificador ni un fabricante de consenso”, sino más bien alguien que ha apostado con todo su ser a favor del sentido crítico, y que por lo tanto, se niega a aceptar formulas fáciles, clichés estereotipados, las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o convencional. En definitiva, “no se trata sólo de negarse pasivamente, sino de la actitud positiva de querer afirmar eso mismo en público” (Said, 1996: 40).

¿Cuál es el rol del intelectual?

Según Said, el intelectual “siempre tiene la posibilidad de escoger”, poniéndose de parte de los más débiles, de los peor representados, los olvidados o ignorados, o bien “alineándose con el más poderoso” (Said, 1996:47). Releyendo a Fanon, Said afirma que “el objetivo del intelectual nativo no puede ser simplemente el de reemplazar al policía blanco con otro policía nativo”, sino más bien “la invención de nuevas almas” (Said, 1996:55).

En este sentido, Said nos plantea una especie de rol extraordinario, porqué:

“Al intelectual le incumbe, creo yo, la tarea de universalizar explícitamente la crisis, de darle un alcance humano más amplio a los sufrimientos que haya podido experimentar una nación o raza particular, de asociar esa experiencia con los sufrimientos de otros. Es insuficiente limitarse a afirmar que un pueblo ha sido desposeído, oprimido o masacrado, que le han negado sus derechos y su existencia política, sin hacer simultáneamente lo que hizo Fanon durante la guerra de Argelia, asociando todos aquellos horrores con aflicciones de parecida naturaleza que sufrían otros pueblos. Esto de ninguna manera significa una pérdida de la especificidad histórica, sino que más bien nos pone en guardia contra la posibilidad de que una lección aprendida sobre la opresión en un lugar pueda ser olvidada o violada en otro lugar o tiempo. Y precisamente porque representas los sufrimientos que sobrellevó tu pueblo y que tu mismo puedes haber sobrellevado también, tú no estás libre del deber de manifestar que tu propio pueblo puede estar ahora cometiendo crímenes parecido con sus víctimas” (Said, 1996:57-58).

Aquí el concepto de “universalización” adquiere el sentido de internacionalización de las experiencias y conocimientos humanas para que sirvan de ejemplos para muchos otros pueblos, sea para no repetirlos o dignas de admiración. Como citamos arriba, esta tarea es labor de los intelectuales.

El profesionalismo, la amenaza para el intelectual

Para Edward Said, el intelectual no representa algo que se parezca a una estatua, sino más bien a una vocación individual, una energía, una fuerza obstinada que se compromete como una voz entregada y reconocible en el lenguaje y la sociedad con un amplísimo abanico de asuntos, todos ellos relacionados al fin y al cabo con una combinación de ilustración, emancipación y libertad.

Siguiendo a Said, la amenaza que hoy pesa sobre el intelectual, tanto en occidente como en el resto del mundo, no es la academia, ni las afueras de la gran ciudad, ni el aterrador mercantilismo de periodistas y editoriales:

“Sino más bien una actitud que yo definiría con gusto como profesionalismo. Por profesionalismo entiendo yo el hecho de que, como intelectual, concibas tu trabajo como algo que haces para ganar la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que se considera debe ser la conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable, es decir, no polémico, apolítico y ‘objetivo’ (Said, 1996: 82).

Está claro que el intelectual está constantemente sometido no sólo a las exigencias de su sociedad, sino también a modificaciones del todo sustanciales en el estatus de intelectuales como miembros de un grupo aparte (Said, 1996: 83).

¿Qué es la especialización? Para Said la especialización es la “pérdida de visión del esfuerzo brutal que conlleva la creación tanto de arte como de conocimiento” Y ¿cuál es el resultado? Sencillamente es que uno se “incapacita para ver el conocimiento y el arte como una serie de opciones, compromisos y alineamientos, y únicamente los percibes en función de teorías o metodologías impersonales” (Said, 1996: 85).

Desde su experiencia sostiene que:

“Ser especialista en literatura significa con excesiva frecuencia cerrarse a la historia o la música, o la política. Al final, como intelectual plenamente especializado en literatura, te has convertido en una persona domada y que acepta todo lo que permitan los considerados líderes en ese campo” (Said, 1996: 85).

En concordancia con lo anterior, para Said, la especialización mata el sentido de la curiosidad y del descubrimiento, elementos ambos imprescindibles en la puesta a punto del intelectual (Said, 1996: 85).

Said desde su experiencia concluye: “ceder a la especialización es – así lo he sentido yo siempre– pereza, puesto que terminas haciendo lo que otros te dicen, ya que después de todo ésa es tu especialidad” (Said, 1996: 85).

Los intelectuales y el poder

Para Said otra forma de presión que reciben los intelectuales cuando se sienten profesionales es la “la inevitable tendencia al poder y la autoridad”, es decir, “a los requerimientos y prerrogativas del poder, a trabajar directamente para el poder como funcionarios” (Said, 1996: 88).

Si bien, el intelectual “no es un funcionario ni un empleado completamente entregado a los objetivos políticos de un gobierno o corporación importante, o incluso de un gremio de profesiones” (Said, 1996: 94).

En una posición de autocrítica, señala que:

“Muchos intelectuales sucumben de lleno a esas tentaciones, y hasta cierto punto todos lo hacemos. Nadie descansa totalmente en los propios recursos, ni siquiera el mayor de los espíritus libres” (Said, 1996: 94).

A pesar de estas estrechas relaciones que puede tener el intelectual con los espacios de poder, siempre estará presente el ¿cómo decir uno la verdad?, o ¿qué verdad decir? y ¿para quién y dónde?” (Said, 1996: 96).

¿El perfil esperado del intelectual?

Said apuesta por una propuesta humilde y a la vez gratificante, como es la de considerarse un simple amateur o un aficionado.

“El intelectual debería ser hoy un amateur o aficionado, alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de interactuar con sus ciudadanos y con otras sociedades” (Said, 1996: 90).

Además Edward Said está consciente que el intelectual debe mantener una relativa independencia y nos señala algunos pasos para concretarla misma:

“(…) un buen método para mantener una relativa independencia intelectual sería el de actuar con la actitud del amateur y no como el profesional. Pero, por un momento vamos a tratar de ser prácticos y personales. En primer lugar, actuar como un amateur significa escoger los riesgos y los resultados inciertos en la esfera pública” (Said, 1996: 94).

Para Said está claro que la imparcialidad o la supuesta objetividad positivista no es más que una mentira. En una dura crítica a esta forma de razonar y actuar, sostiene que más bien es una manera de corromperse por excelencia:

“No deseas aparecer excesivamente politizado; te preocupa parecer liante; necesitas la aprobación de un jefe o de una figura con autoridad; quieres conservar la reputación de ser una persona equilibrada, objetiva, moderada; esperas que se te llame para una consulta, para formar parte de un consejo o comisión prestigiosa y,

de esa manera, seguir dentro del grupo que representa la corriente principal; esperas que algún día te harás acreedor a una distinción honorífica, un premio importante, tal vez incluso una embajada. Para un intelectual estos hábitos mentales son corruptores *par excellence*. Si algo puede desnaturalizar, neutralizar y, finalmente, matar una vida intelectual apasionada es la interiorización de tales hábitos” (Said, 1996:107).

Para Said, el intelectual que afirma escribir únicamente para sí, o por puro afán de aprender o de hacer ciencia abstracta, “no se le puede ni se le debe creer”. Parafraseando al escritor Jean Genet, señala que “desde el momento mismo en que publicas ensayos en una sociedad has entrado a formar parte de la vida política; por eso, si no quieres ser político, no escribas ensayos o pronuncies conferencias” (Said, 1996: 115).

Los intelectuales y la representación

Edward Said, llama la atención indicando que uno de los dilemas a que debe hacer frente el intelectual contemporáneo, es la esfera pública, que no es meramente teórico y académico sino que implica también participación directa en la misma (Said, 1996: 111). Said pone de relieve lo importante que es para el intelectual el compromiso apasionado, el riesgo, la exposición y la entrega a determinados principios. Aquí diferencia a un intelectual profesional y a otro amateur y, esta diferencia descansa, “en que el profesional reclama distanciamiento por motivos profesionales y pretende la objetividad, mientras que el amateur no actúa movido ni por recompensas ni por completar un determinado currículo

profesional, sino por el compromiso personal con ideas y valores en la esfera pública” (Said, 1999:114).

En este sentido, “...el verdadero intelectual es un ser secular”, que permanentemente se pregunta, “al servicio de qué intereses está, cómo concuerda con una ética coherente y universalista, cómo distingue entre poder y justicia, qué revela de las propias opciones y prioridades” (Said, 1996:123).

La interrogante central del libro es cómo el intelectual puede representar lo que profesa a través de su trabajo o intervenciones; pero sin convertirse en una institución o en un autómatas que actúa a instancias de un sistema. Se trata que todo aquel que ha experimentado el gozo de haber tenido éxito en este terreno y también en el esfuerzo por mantenerse alerta y firme. Es saber apreciar lo raro que resulta esa convergencia (Said, 1996: 124-125).

Said recomienda no olvidarse que un intelectual, es el sujeto que tiene que escoger entre representar activamente la verdad de la mejor manera que sea posible y permitir pasivamente que un amo o una autoridad dirijan al sujeto. Para el intelectual laico, esos dioses siempre defraudan (Said, 1996: 124-125).

B) Frantz Fanon²⁰

²⁰ Otras obras de Fanon son *Piel negra, máscaras blancas*, 2009; *Sociología de una revolución*, 1968 y *Por la revolución africana* de 1975.

Nació el 20 de julio de 1925 en Fort de France, capital de la colonia francesa de Martinica y muere el 6 de diciembre de 1961. Descendiente de los esclavos traídos de África a las Antillas. El compromiso revolucionario de Fanon surge de la lógica inmanente de su práctica profesional y se radicaliza a través de la experiencia activa en la lucha de la liberación argelina. Reúne en su persona al intelectual y activista comprometido capaz de romper con la metrópoli, para luchar en primera línea del frente anticolonial. Simboliza tanto la unión entre las dos Áfricas tradicionales del norte y del sur del Sahara como el indispensable internacionalismo del “Tercer Mundo”, que hasta entonces se había quedado en la fase formal y en formulaciones puramente propagandísticas (Zahar, 1976:8).

Ciertamente, el alcance de sus teorías está entrelazado a condiciones histórico-económicas y políticas a las cuales se enfrentó en su propia actividad revolucionaria. Su descripción de los fenómenos de enajenación si bien fueron observados y vividos; sin embargo, puede ser generalizada para otros contextos coloniales similares (Zahar, 1976: 14).

Fanon también se centró en el análisis de la enajenación intelectual, es decir, de la alienación intelectual. Todos los colonizados están sujetos a las condiciones económicas de la enajenación, las cuales condicionan, según él, los fenómenos psicológicos del enajenamiento; sin embargo, en la mayoría de los colonizados se pueden detectar formas de enajenamiento intelectual en variadas manifestaciones (Zahar, 1976:28).

¿Qué es el colonialismo?

“Ese mundo en compartimientos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes”, es así como define al colonialismo en su libro *Los condenados de la tierra* (1973). Estaba convencido de que “cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza”. La racialización es uno de los ejes del colonialismo (Fanon, 1973: 34).

Fanon inaugura una nueva etapa en el debate intelectual y académico sobre el concepto de colonialismo. El gran aporte de Fanon es acercarnos al tema desde el punto de vista psiquiátrico, enfatizando el carácter violento de toda colonización y los efectos perversos que acarrea la misma. Estaba convencido que a pesar de múltiples formas de camuflaje, “la originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas” (Fanon, 1973: 34).

El intelectual en el mundo colonizado

La obra clásica de Fanon *Los condenados de la tierra* (1973), nos invita a entender muchos temas. La siguiente reflexión es básicamente una aproximación al sujeto intelectual colonizado y su rol en contextos de liberación o descolonización, como fue el ejemplo concreto del pueblo de Argelia, a la que aportó Fanon, reflexiva y militantemente.

Fanon decía al respecto:

“El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo” (Fanon, 1973: 39).

En esta frase se refleja el rol del intelectual a futuro o a la que se tendría que llegar. En un lenguaje contemporáneo sería como la búsqueda de la conversión de la intelectualidad colonial en el intelectual intercultural. Pero Fanon, es muy consciente “porque precisamente el colonialismo se ha infiltrado en él con todos sus modos de pensamiento, es que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir” (Fanon, 1973: 39).

Es interesante el énfasis en la ambigüedad del intelectual que se está descolonizando, por otro lado el de apostar por esa potencialidad del intelectual que se arriesga por la descolonización, tejiendo y construyendo puentes de “paz en un mundo nuevo”; pero también detecta ciertas formas de egoísmo, atribuido en gran medida a la formación occidentalizada que ha recibido. Fanon explícitamente señala:

“Pero el intelectual colonizado aporta variantes a esta demanda y, en realidad, las motivaciones no parecen faltarle: cuadros administrativos, cuadros técnicos, especialistas. Pero el colonizado interpreta esos salvoconductos ilegales como otras tantas maniobras de sabotaje y no es raro oír a un colonizado declarar aquí y allá: no valía la pena, entonces, ser independientes...” (Fanon, 1973: 40).

Fanon apunta que no es fácil que los intelectuales logren apostar por los cambios en los procesos de liberación nacional y muchas veces malinterpretan la independencia y la transformación de un determinado país.

Los intelectuales y la lucha de liberación nacional

En el razonamiento de Fanon sobre la acción revolucionaria del intelectual, es que éste, tendría que apostar por la lucha armada (por más cruel que sea) la más importante acción para que el intelectual adquiriera procesos de conciencia y de compromiso con su pueblo.

“En las regiones colonizadas donde se ha llevado a cabo una verdadera lucha de liberación, donde la sangre del pueblo ha corrido y donde la duración de la fase armada ha favorecido el reflujo de los intelectuales sobre bases populares, se asiste a una verdadera erradicación de la superestructura bebida por esos intelectuales en los medios burgueses colonialistas” (Fanon, 1973: 40).

El contacto de los intelectuales con su pueblo es gravitante en el análisis de Fanon. Al respecto dice:

“En su monólogo narcisista, la burguesía colonialista, a través de sus universitarios, había arraigado profundamente, en efecto, en el espíritu del colonizado que las esencias son eternas a pesar de todos los errores imputables a los hombres. Las esencias occidentales, por supuesto. El colonizado aceptaba lo

bien fundado de estas ideas y en un repliegue de su cerebro podía descubrirse un centinela vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino. Pero, durante la lucha de liberación, cuando el colonizado vuelve a establecer contacto con su pueblo, ese centinela ficticio se pulveriza. Todos los valores mediterráneos, triunfo de la persona humana, de la claridad y de la belleza, se convierten en adornos sin vida y sin color. Todos esos argumentos parecen ensambles de palabras muertas. Esos valores que parecían ennoblecer el alma se revelan inutilizables porque no se refieren al combate concreto que ha emprendido el pueblo” (Fanon, 1973: 40-41).

Fanon grafica la colonización intelectual como quien tiene una especie de “centinela ficticio”, que en realidad son los valores culturales de la colonización y que sólo la lucha del pueblo permite la reflexión sobre esos valores impuestos.

El cuestionamiento al individualismo y la apuesta por lo colectivo

Fanon discute la construcción teórica del individualismo del sistema político liberal.

Textualmente dice:

“... el individualismo. El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos

donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento” (Fanon, 1973: 41).

Para Fanon, no hay otra manera que el intelectual colonizado haga consciencia de su situación, conectándose con la realidad. Esto le permitirá descubrir la “falsedad” de la teoría liberal. Además, plantea la recuperación de la herencia colectiva africana, como el término de hermandad:

“Pero el colonizado qué tenga la oportunidad de sumergirse en el pueblo durante la lucha de liberación va a descubrir la falsedad de esa teoría. Las formas de organización de la lucha van a proponerle ya un vocabulario inhabitual. El hermano, la hermana, el camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermana es mi cartera, mi camarada mi compinche en la maniobra turbia” (Fanon, 1973: 41).

Apuesta por otras maneras de relacionarse entre las personas, bajo principios que cuestionen el egoísmo o formas de altruismo muy característicos del mundo profesional e intelectual. Sobre todo insiste en las “otras democracias” directas, mediante las asambleas, las reuniones:

“El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atomizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas

de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de cada uno ya no dejarán jamás de ser asuntos de todos porque, concretamente, todos serán descubiertos por los legionarios y asesinados, o todos se salvarán. La indiferencia hacia los demás, esa forma atea de la salvación, está prohibida en este contexto” (Fanon, 1973: 41-42).

Fanon apuesta por formas de autocrítica política, que provienen de los pueblos africanos. Es la competencia de formas de ejercicio democrático directo, donde todos tienen la oportunidad de participar en las decisiones del pueblo. Le parece absurdo que las viejas mañas de la política colonial como los cálculos políticos o los silencios insólitos o las reservas sean el mecanismo vigente. En este sentido, Fanon, apuesta que el intelectual opte por estas propuestas colectivas del pueblo:

“Se habla mucho desde hace tiempo de la autocrítica: ¿se sabe acaso que fue primero una institución africana? Ya sea en los *djemaas* de África del Norte o en las reuniones de África Occidental, la tradición quiere que los conflictos que estallan en una aldea sean debatidos en público. Autocrítica en común, sin duda, con una nota de humor, sin embargo, porque todo el mundo se siente sin presiones, porque en última instancia todos queremos las mismas cosas. El cálculo, los silencios insólitos, las reservas, el espíritu subterráneo, el secreto, todo eso lo abandona el intelectual a medida que se sumerge en el pueblo. Y es verdad que entonces puede decirse que la comunidad triunfa ya en ese nivel, que segrega su propia luz, su propia razón” (Fanon, 1973: 42).

Fanon sabe de las debilidades de ciertos intelectuales “hábiles, maliciosos y astutos” y si estos no han pasado por la experiencia de la insurrección, se convierten en el sostén de las viejas políticas coloniales:

“Pero puede suceder que la descolonización se produzca en regiones que no han sido suficientemente sacudidas por la lucha de liberación y allí se encuentran esos mismos intelectuales hábiles, maliciosos, astutos. En ellos se encuentran intactas las formas de conducta y de pensamiento recogidas en el curso de su trato con la burguesía colonialista. Ayer niños mimados del colonialismo, hoy de la autoridad nacional, organizan el pillaje de los recursos nacionales. Despiadados, suben por combinaciones o por robos legales: importación-exportación, sociedades anónimas, juegos de bolsa, privilegios ilegales, sobre esa miseria actualmente nacional” (Fanon, 1973: 42).

Fanon continúa criticando a los intelectuales oportunistas:

“Demandan con insistencia la nacionalización de las empresas comerciales, es decir, la reserva de los mercados y las buenas ocasiones sólo para los nacionales. Doctrinalmente, proclaman la necesidad imperiosa de nacionalizar el robo de la nación. En esa aridez del periodo nacional, en la fase llamada de austeridad, el éxito de sus rapiñas provoca rápidamente la cólera la violencia del pueblo. Ese pueblo miserable e independiente, en el contexto africano e internacional actual,

adquiere la conciencia social a un ritmo acelerado. Las pequeñas individualidades no tardarán en comprenderlo” (Fanon, 1973: 42-43).

Observa cómo se asimila el colonizado a la cultura dominante:

“Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial. Esto se comprueba en la ineptitud del intelectual colonizado para dialogar. Porque no sabe hacerse inesencial frente al objeto o la idea. Por el contrario, cuando milita en el seno del pueblo se maravilla continuamente. Se ve literalmente desarmado por la buena fe y la honestidad del pueblo. El riesgo permanente que lo acecha entonces es hacer populismo. Se transforma en una especie de bendito-sí-sí, que asiente ante cada frase del pueblo, convertida por él en sentencia. Pero el *fellah*, el desempleado, el hambriento no pretende la verdad. No dice que él es la verdad, puesto que lo es en su ser mismo” (Fanon, 1973: 43).

En esta larga cita, Fanon, nos muestra el peligro del populismo intelectual del colonizado, muñado de profundos oportunismos, siempre presentes en la formación de los intelectuales coloniales y occidentales.

Es interesante la lectura que tiene sobre el concepto de pueblo, que define como la colectividad extraordinaria dotada de paciencia y mucha tolerancia. A pesar que el

intelectual colonizado se comporta como un “vulgar oportunista”, el pueblo no lo rechaza, aunque el pueblo exige compromisos concretos:

“El intelectual se comporta objetivamente, en esta etapa, como un vulgar oportunista. Sus maniobras, en realidad, no han cesado. El pueblo no piensa en rechazarlo ni en acorralarlo. Lo que el pueblo exige es que todo se ponga en común. La inserción del intelectual colonizado en la marea popular va a demorarse por la existencia en él de un curioso culto por el detalle. No es que el pueblo sea rebelde, si se le analiza. Le gusta que le expliquen, le gusta comprender las articulaciones de un razonamiento, le gusta ver hacia dónde va. Pero el intelectual colonizado, al principio de su cohabitación con el pueblo, da mayor importancia al detalle y llega a olvidar la derrota del colonialismo, el objeto mismo de la lucha. Arrastrado en el movimiento multiforme de la lucha, tiene tendencia a fijarse en tareas locales, realizadas con ardor, pero casi siempre demasiado solemnizadas. No ve siempre la totalidad. Introduce la noción de disciplinas, especialidades, campos, en esa terrible máquina de mezclar y triturar que es una revolución popular. Dedicado a puntos precisos del frente, suele perder de vista la unidad del movimiento y, en caso de fracaso local, se deja llevar por la duda, la decepción. El pueblo, al contrario, adopta desde el principio posiciones globales. La tierra y el pan: ¿qué hacer para obtener la tierra y el pan? Y ese aspecto preciso, aparentemente limitado, restringido del pueblo es, en definitiva, el modelo operatorio más enriquecedor y más eficaz” (Fanon, 1973: 43-44).

Fanon, detecta las muchas mañas de los intelectuales colonizados, sobre todo destaca a los manumisos o sumisos, frente a un pueblo que busca cambios profundos en procesos de revolución. Aquí nuevamente detecta el aferramiento del intelectual como individuo frente al pueblo, que busca no simples parches, sino que busca ocupar el puesto de los colonizadores.

“El intelectual colonizado ha invertido su agresividad en su voluntad apenas velada de asimilarse al mundo colonial. Ha puesto su agresividad al servicio de sus propios intereses, de sus intereses de individuo; así surge fácilmente una especie de esclavos manumisos: lo que reclama el intelectual es la posibilidad de multiplicar los manumisos, la posibilidad de organizar una auténtica clase de manumisos. Las masas, por el contrario, no pretenden el aumento de las oportunidades de éxito de los individuos. Lo que exigen no es el *status* del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar” (Fanon, 1973: 53-54).

Los intelectuales y la dirigencia política nacionalista

En este diagnóstico extraordinario que realiza Fanon, detecta la relación del intelectual colonizado y los dirigentes de los partidos políticos nacionalistas. Critica la poca credibilidad que dan estos dirigentes e intelectuales en la apuesta y la eficacia de la lucha insurreccional de liberación nacional que realiza el pueblo. Aquí cuestiona la lógica

del perdedor, típica actitud de la mentalidad colonial que ha recibido el intelectual en su proceso de formación profesional.

“Pero esa actitud clásica de intelectual colonizado y de los dirigentes de los partidos nacionalistas, no es verdaderamente objetiva. En realidad no están seguros de que esa violencia impaciente de las masas sea el medio más eficaz para defender sus propios intereses. Además están convencidos de la ineficacia de los métodos violentos. Para ellos no hay duda: todo intento de quebrar la opresión colonial mediante la fuerza es una medida desesperada, una conducta suicida. Es que, en sus cerebros, los tanques de los colonos y los aviones de caza ocupan un lugar enorme. Cuando se les dice: hay que actuar, ven las bombas sobre sus cabezas, los tanques blindados avanzando por las carreteras, la metralla, la policía... y se quedan sentados. Desde un principio se sienten perdedores. Su incapacidad para triunfar por la violencia no necesita demostrarse, la asumen en su vida cotidiana y en sus maniobras. Se han quedado en la posición pueril que Engels adoptaba en su célebre polémica con esa montaña de puerilidad que era *Dühring*:...” (Fanon, 1973: 56).

Es sugestivo el cuestionamiento a uno de los fundadores del marxismo como es Federico Engels, por no tener convicciones claras en el triunfo de la revolución por medios violentos. Fanon, refiriéndose a la obra de Engels (*Anti-During*, 1956), cuestiona que no basta tener cantidad de ejército y armas en una insurrección del pueblo, como tampoco se trata de eliminar indiscriminadamente. La toma de conciencia revolucionaria y el leer la coyuntura son muy importantes.

Evidentemente, Fanon, muestra la distancia con el marxismo, por su condición de intelectual negro, similar al punto de vista del indio Fausto Reinaga. El marxismo en África y América Latina no confrontó – y aún no confronta– su carácter occidental-colonial, patriarcal y racializado.

Los intelectuales y la apuesta por la politización del pueblo

Fanon, plantea que el intelectual tiene que apostar y apoyar el esfuerzo popular, que no es otra cosa que generar la concientización del pueblo, a la que denomina politización, mediante la educación:

“Volvemos a caer en la obsesión que nos gustaría ver compartida por todos los políticos africanos, la necesidad de ilustrar el esfuerzo popular, de iluminar el trabajo, de desembarazarlo de su opacidad histórica. Ser responsable en un país subdesarrollado es saber que todo descansa en definitiva en la educación de las masas, en la elevación del pensamiento, en lo que suele llamarse demasiado apresuradamente la politización” (Fanon, 1973:180).

Siguiendo el razonamiento de Fanon, éste justifica el porque hay que “politizar” a las masas:

“Con frecuencia se cree, en efecto, con una ligereza criminal, que politizar a las masas es dirigirles episódicamente un gran discurso político. Se piensa que le

basta al líder o a un dirigente hablar en tono doctoral de las grandes cosas de la actualidad para cumplir con ese imperioso deber de politización de las masas. Pero politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: ‘inventar almas’. Politizar a las masas no es, no puede ser hacer un discurso político. Es dedicarse con todas las fuerzas a hacer comprender a las masas que todo depende de ellas, que si nos estancamos es por su culpa y si avanzamos también es por ellas...” (Fanon, 1973: 180).

Aquí la apuesta es por la educación del pueblo, que permitirá empoderar a esas masas, generando el desarrollo de la conciencia, creadora de la luz y el espíritu liberador, o parafraseando a Césaire cuando dice “inventar almas”. Además para Fanon: “Politizar a las masas es actualizar a toda la nación en cada ciudadano. Es hacer de la experiencia de la nación la experiencia de cada ciudadano” (Fanon, 1973: 182).

La apuesta por una forma de educación liberadora, que empodere al pueblo y que eso sea la base de los ciudadanos de una nación es la propuesta descolonizadora desde abajo que plantea Fanon. Está convencido del aporte de la educación a los procesos de liberación, porque el fracaso o el triunfo de una revolución en manos del pueblo, pasan por la educación politizada. Preocupaciones actuales como la de Catherine Walsh, resaltan la propuesta de “pedagogía para construir una nueva humanidad cuestionadora”, que es una pedagogía esperanzadora decolonial de Fanon (Walsh, 2009b:129-156).

Para Fanon, al intelectual no le queda nada más que “apostar por la sumersión en las entrañas del pueblo”:

“El intelectual colonizado que sitúa su lucha en el plano de la legitimidad, que quiere aportar pruebas, que acepta desnudarse para exhibir mejor la historia de su cuerpo está condenado a esa sumersión en las entrañas de su pueblo.

Esa sumersión no es específicamente nacional. El intelectual colonizado que decide librar combate a las mentiras colonialistas, lo hará en escala continental. El pasado es valorizado. La cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país. El colonialismo, que no ha matizado sus esfuerzos, no ha dejado de afirmar que el negro es un salvaje y el negro no era para él ni el angolés ni el nigeriano. Hablaba del Negro” (Fanon, 1973: 193).

Nos explica el cómo el intelectual colonizado, mediante la alienación cultural, intenta imitar lo más profundamente de la cultura occidental:

“Es que el intelectual colonizado se ha lanzado con avidez a la cultura occidental. Parecido a los hijos adoptivos, que no abandonan sus investigaciones del nuevo cuadro familiar sino en el momento en que se cristaliza en su mentalidad un núcleo mínimo de seguridad, el intelectual colonizado va a intentar hacer suya la cultura europea. No se contentará con conocer a Rabelais o a Diderot, a Shakespeare o a Edgar Poe, pondrá su cerebro en tensión hasta lograr la más extrema complicidad con esas figuras...” (Fanon, 1973: 199-200).

El intelectual tiene que desaprender lo que ha aprendido, es decir, olvidar el conocimiento colonialista de las universidades occidentalizadas y aprender “las buenas

maneras” del pueblo: “El intelectual colonizado decide proceder al inventario de las malas maneras aprendidas en el mundo colonial y se apresura a recordar las buenas maneras del pueblo, de ese pueblo del que se ha decidido que detentaba toda la verdad” (Fanon, 1973: 202).

Para Fanon, el intelectual que decida desaprender lo que ha aprendido, tiene que estar convencido que descolonizarse significa que las técnicas y el lenguaje son del opresor:

“El intelectual colonizado se dará cuenta, sin embargo, más tarde o más temprano, de que no se prueba la nación con la cultura, sino que se manifiesta en la lucha que realiza el pueblo contra las fuerzas de ocupación. Ningún colonialismo recibe su legitimidad de la inexistencia cultural de los territorios que domina. Jamás se avergonzará al colonialismo desplegando ante su mirada tesoros culturales desconocidos. El intelectual colonizado, en el momento mismo en que se inquieta por hacer una obra cultural no se da cuenta de que utiliza técnicas y una lengua tomadas al ocupante. Se contenta con revestir esos instrumentos de un tono que pretende ser nacional, pero que recuerda extrañamente al exotismo. El intelectual colonizado que vuelve a su pueblo a través de las obras culturales se comporta de hecho como un extranjero” (Fanon, 1973:203-204).

Finalmente dice:

“El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza. Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional. Puede hablarse de todo, pero cuando se decide hablar de esa cosa única en la vida de un hombre que representa el hecho de abrir el horizonte, de llevar la luz a la propia tierra, de levantarse a sí mismo y a su pueblo, entonces hay que colaborar muscularmente (Fanon, 1973: 213).

En este párrafo sintetiza el deseo del perfil del intelectual nativo, que no debe olvidar su pasado ancestral colonizado, pero además, es necesario proyectar la misma bajo el compromiso en cuerpo y alma, o interpretando la realidad comprometido con el pueblo.

C) **Stuart Hall**²¹

En la construcción interdisciplinaria de los Estudios Culturales en Inglaterra, el Jamaíquino Stuart Hall²², comprometiéndose más allá del academicismo clásico, plantea la política del trabajo intelectual y es precisamente eso lo que brevemente intentaremos rastrear desde sus reflexiones.

²¹ Entre algunas de sus publicaciones en español, están *Cuestiones de identidad cultural*, escrita con Paul Du Gay, 2003; “¿Cuándo fue lo postcolonial?”, 2008 y *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*, con Miguel Mellino, 2011.

²² Agradezco a Catherine Walsh por permitirme acceder al manuscrito de la traducción de la obra de Stuart Hall, titulado *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales. Stuart Hall*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Editores. Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana e Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

Stuart Hall nació en Kingston, Jamaica en 1932 y viajó en 1951 a Gran Bretaña para estudiar en Oxford con una beca de Scholar Rhodes. Aunque no ha dejado de considerarse jamaquino, no regresó para residir permanentemente en su tierra natal. No obstante este distanciamiento geográfico, su labor intelectual y política han estado claramente marcadas por su relación con el Caribe. Algunas veces de forma directa, como cuando considera su propia condición diáspora afro-jamaquino, y otras de manera indirecta, por ejemplo, cuando su particular relación de dislocación con el Caribe signa su trayectoria intelectual por el tipo de preguntas y ciertas formas de abordarlas.

Desde la fundación del Centro de Estudios Culturales con Richard Hoggart en 1964, Stuart Hall entra como investigador y docente al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CECC) en la Universidad de Birmingham. En 1968, asume la dirección del CECC hasta 1979 cuando se incorpora como profesor de sociología a la Open University. Bajo su dirección, el CECC se convierte en el más destacado escenario institucional de consolidación de los Estudios Culturales y en lo que algunos denominan la “Escuela de Birmingham”.²³

Los Estudios Culturales

Al recordar sobre el surgimiento de los Estudios Culturales, Hall dice:

²³ Según los editores Restrepo, Vich y Walsh, el trabajo adelantado en Birmingham fue el más heterogéneo y contradictorio de lo que la historia destaca sobre los orígenes de los estudios culturales tiende a conceder. Hall descarta, incluso, que se pueda hablar de “la escuela de Birmingham” y confiesa su desconcierto cuando escucha que otros refieren a tal escuela, como si ella hubiese existido (Restrepo, Walsh, Vich. Editores, 2010).

“Los estudios culturales siempre estuvieron en una relación crítica con paradigmas muy teóricos de los cuales emergieron y con los estudios concretos y prácticas en lo que procuraba transformarse. En ese sentido, los estudios culturales no son una cosa; nunca han sido una única cosa” (Hall, 2010:14).

En esta auto reflexión, Hall nos dice:

“Muchos de nosotros fuimos formados en las humanidades; mi titulación es en literatura no en sociología. Cuando me ofrecieron una posición laboral en sociología, dije, ‘Ahora que la sociología no existe como una disciplina, estoy feliz de profesarla’. Pero la verdad es que la mayoría de nosotros tuvo que dejar las humanidades para hacer un trabajo serio. En el nacimiento de los estudios culturales, las humanidades fueron implacablemente hostiles con su emergencia, profundamente sospechosas de ellos y ansiosas de estrangular, como si lo fueran, el cuco que había aparecido en su nido (Hall, 2010:14).

¿Cuál es la coyuntura para la apuesta por los Estudios Culturales? Los Estudios culturales empiezan con el debate acerca de la naturaleza del cambio social y cultural en Gran Bretaña de la posguerra. Constituyen una tentativa para dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional, especialmente la cultura de clase social; se sitúan en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica. Al tratar de comprender la fluidez y el impacto de los medios de comunicación y de la emergencia de la sociedad de masas

que socavan esta vieja sociedad de clases europea, registró el impacto cultural de la demorada entrada del Reino Unido en el mundo moderno (Hall, 2010: 14-15).

Hall nos rememora estos inicios del debate:

“Nosotros vinimos, entonces, de una tradición enteramente marginal a los centros de la vida académica inglesa, y nuestro enganche con las preguntas del cambio cultural -cómo entenderlas, describirlas y teorizarlas, cuáles debían ser sus impactos y consecuencias, socialmente- fue la primera consideración con el sucio mundo exterior. El Centro para los Estudios Culturales fue el lugar al cual nos *retiramos* cuando esa conversación no podía continuarse abiertamente: era política por otros medios. Algunos de nosotros –especialmente yo– habíamos planeado nunca volver a la universidad, nunca más oscurecer sus puertas. Pero, entonces, uno siempre tiene que hacer ajustes pragmáticos sobre donde se puede hacer el trabajo real, el trabajo importante” (Hall, 2010: 15).

La tentativa de describir y entender cómo la sociedad británica estaba cambiando, fue el centro del debate político en los años cincuenta, y los Estudios Culturales se identificaron en este momento con “la primera Nueva Izquierda” de 1956. Hall dice que esta vertiente fue fundada alrededor de libros de Richard Hoggart²⁴ (*The Uses of Literacy*),

²⁴ Según Hall, no era un profesor universitario, sino un maestro de estudiantes adultos de clase obrera en los llamados departamentos externos de la Universidad.

Raymond Williams²⁵ (*Culture and Society*) y Edward P. Thompson²⁶ (*The Making of the English Working Class*) (Hall, 2010:15).

De manera anecdótica, Hall recuerda, que la aparición del Centro para los Estudios Culturales, estaba bajo un fuego cruzado. Concretamente nos dice:

“En el día de nuestra apertura, recibimos cartas de miembros del departamento de inglés que decían que no podrían realmente darnos la bienvenida; sabían que estábamos allí, pero esperaban que nos mantuviéramos fuera de su camino mientras ellos hacían el trabajo que tenían que hacer. Recibimos otra carta de los sociólogos, mucho más punzante, donde decía que, de hecho, “hemos leído *The Uses of Literacy* y esperamos que ustedes no piensen que están haciendo sociología, porque eso no lo están haciendo de ninguna manera” (Hall, 2010: 15).

Los Estudios Culturales empezaron su trabajo en la década de los sesenta y setenta, teniendo como misión la tarea de desenmascarar “las presuposiciones no dichas de la tradición humanista en sí misma”. Apostaron por la revelación de los supuestos marcos ideológicos que apuntalaban la práctica, exponer el programa educativo (que era la parte innombrada de su proyecto), y tratar de realizar una crítica ideológica de la manera en que las humanidades y las artes se presentaban a sí mismas como partes del conocimiento desinteresado. Además, tuvieron, que emprender un trabajo de desmitificación para exponer la naturaleza regulativa y el papel que las humanidades estaban jugando en

²⁵ Según Hall, enseñaba como un tutor de estos departamentos externos en el sur de Inglaterra.

²⁶ Según Hall, también era un profesor externo en Leeds.

relación a la cultura nacional. Esto explica el por qué habían recibido misivas tan bruscas (Hall, 2010: 17).

En esta etapa no existía ningún lugar, ya sea fuera de las ciencias sociales o en las humanidades, donde uno pudiera encontrar el concepto de cultura seriamente teorizado. Las formas culturales contemporáneas no constituían un serio objeto de estudio en el mundo académico. Y las cuestiones políticas, las relaciones tan complejas como son cultura y política, no eran un asunto considerado apropiado para el estudio, especialmente por estudiantes de posgrado. Como nos sigue relatando el mismo Hall:

“La estrategia del Centro para desarrollar tanto el trabajo práctico que permitiría la investigación de las formaciones de la cultura contemporánea como los modelos teóricos que ayudarían a clarificar lo que pasaba, fue diseñada como una serie de incursiones en otros terrenos disciplinarios. Esquivando lo que los sociólogos consideraran que era la sociología, incursionamos en la sociología. Esquivando los defensores de la tradición de las humanidades, incursionamos en las humanidades. Nos apropiamos de partes de la antropología mientras insistíamos que no estábamos en el proyecto antropológico humanístico, y así sucesivamente. Recorrimos las disciplinas” (Hall, 2010: 17-18).

Lo que descubren es que el trabajo interdisciplinario serio no significaba que uno “pone la bandera interdisciplinaria” y entonces tiene una clase de coalición de colegas de diferentes departamentos, cada uno trayendo su propia especialización a una clase de

“buffet académico” del cual los estudiantes pueden probar en turno cada una de estas riquezas (Hall, 2010: 18).

Sencillamente para los Estudios Culturales:

“El trabajo interdisciplinario serio implica el riesgo intelectual de decirles a sociólogos profesionales que lo que ellos dicen que la sociología es, no lo es realmente. Tuvimos que enseñar que lo que pensábamos sería una clase de sociología al servicio de personas que estudian la cultura, algo que no podríamos obtener de los autodesignados sociólogos. Nunca fue una pregunta de cuáles disciplinas contribuirían al desarrollo de este campo, sino de cómo uno puede descentrar o desestabilizar una series de campos interdisciplinarios. Tuvimos que respetar y comprometernos con los paradigmas y tradiciones del conocimiento y del trabajo empírico y concreto en cada una de estas áreas disciplinarias en aras de construir lo que llamamos los estudios culturales o la teoría cultural” (Hall, 2010:18).

El resultado de todo esto fue que no todos los modelos y enfoques que necesitaban fueron encontrados en algún lugar o de la mezcla disciplinaria de alguna universidad inglesa convencional, así que, el currículo de los estudios culturales, o su literatura, tuvo que ser compuesta de otras fuentes (Hall, 2010:18).

Hall nos cuenta con mucho detalle de esta experiencia:

“Cada vez más, los libros que las personas leían en estudios culturales no sólo fueron recuperados de las estanterías de otras personas, sino que fueron tomados de las tradiciones que no habían tenido presencia verdadera en la vida intelectual inglesa. Los estudios culturales no habrían existido, y ciertamente no habrían sobrevivido los años setenta, sin el enorme programa de traducción del trabajo europeo emprendido hacia finales de los sesenta y en los setenta por la *New Left Review*. El proyecto de la segunda Nueva Izquierda fue crucial, junto con otros pocos editores de ese tiempo, para traducir libros que no eran todavía disponibles para nosotros. Por vez primera nos trajo, en inglés, los trabajos más notables de la Escuela de Frankfurt, luego de Benjamín, y luego de Gramsci. Sin esos ‘Ur-texts’ que nadie leía dentro de la academia, los estudios culturales no podrían haber desarrollado su proyecto: no podrían haber sobrevivido; no podrían haber llegado a ser un campo de trabajo en su propio derecho” (Hall, 2010:18).

Hall en el recuento que hace en esta construcción de los Estudios Culturales, menciona que el quehacer pedagógico y el compromiso político son los ejes fundamentales de la propuesta. Al respecto, dice:

“Era obviamente imposible que pretendiéramos que representamos algo así como una disciplina desde que había tan pocos de nosotros empleados como profesores y conferencistas en estudios culturales. En este contexto, era imposible para nosotros mantener por mucho tiempo la ilusión de que enseñábamos a nuestros estudiantes de posgrado algún cuerpo de conocimiento establecido, desde que era perfectamente claro para ellos que lo construíamos a medida que trabajábamos: todos estábamos

en el juego; éramos aprendices de estudios culturales que trataban desesperadamente de mantenernos sólo un paso adelante de ellos” (Hall, 2010:18).

En segundo lugar:

“...no era posible presentar el trabajo de estudios culturales como si no tuviera consecuencias políticas ni compromiso político porque lo que invitábamos a los estudiantes a hacer era lo que nosotros habíamos hecho: comprometerse con algún problema real allí en el sucio mundo, y utilizar la enorme ventaja dada a un puñado diminuto de nosotros en el sistema de enseñanza británico de quienes tuvieron la oportunidad de entrar en las universidades y reflexionar esos problemas, para dedicar útilmente ese tiempo en tratar de entender cómo funcionaba el mundo. Por lo tanto, si alguien venía a mí pidiéndome que le sugiriera un proyecto interesante que se podría hacer en estudios culturales, esa persona no sería un candidato bueno para nosotros en el Centro, porque no era alguien que ya se había comprometido con un campo de indagación que le parecía que importaba. Así, desde el comienzo dijimos: ¿en qué está usted interesado? ¿Qué le molesta realmente sobre las cuestiones de cultura y sociedad ahora? ¿Cuál piensa usted que es realmente un problema que no entiende en la fatal interconexión entre cultura y política? ¿Qué hay sobre la forma en la cual la cultura británica es ahora vivida, a través de su crisis postcolonial y post hegemónica, que le toca realmente en su experiencia? Y entonces encontraremos una manera de estudiar eso seriamente” (Hall, 2010:19).

A los Estudios Culturales siempre les interesó que los intelectuales tomen responsabilidad por el conocimiento que producen y que luego sea transmitido a la sociedad, porque “ellos no se pueden lavar las manos de la traducción del conocimiento en la práctica de la cultura” (Hall, 2010:19-20).

Sobre todo porque:

“La despiadada marcha de la división del conocimiento y la brecha entre la teoría y la práctica no deberá ser superada deseando hacerlo ni declarándola. La brecha entre la teoría y la práctica sólo se supera con el desarrollo de una práctica en su propio derecho. Es una práctica la que debe reunir la teoría y la práctica. Tiene que ser hecha. Y la vocación de los intelectuales no deberá ser la de simplemente aparecer en las demostraciones correctas en el momento indicado, sino también distanciarse de esa ventaja que han obtenido del sistema, para tomar el sistema entero del conocimiento mismo y, en el sentido de Benjamín, intentar ponerlo en el servicio de algún otro proyecto. Lo que el movimiento necesitaba de nosotros como parte de sus luchas de resistencia y de la transformación, entonces, era lo que teníamos en nuestras cabezas. El proyecto del Centro nunca fue entonces lo que llamaría un proyecto intelectual populista. Nunca sugirió que sería fácil. Nunca implicó que podría ser hecho sin engancharse con paradigmas teóricos” (Hall, 2010: 19-20).

La “cultura” fue el lugar de convergencia. ¿Pero qué definiciones de este medular concepto cambiaron a partir del cúmulo de estos trabajos? Y en vista de que esta línea de

pensamiento ha dado forma decisiva a los estudios culturales, y representa a la más formativa de sus tradiciones *indígenas* o “nativas”, ¿en torno a qué espacio fueron unificados sus preocupaciones y sus conceptos? Lo cierto es que aquí no encontramos una sola definición de “cultura” que no sea problemática. El concepto sigue siendo complejo; antes que una idea lógica o conceptualmente clarificada, es el ámbito de una convergencia de intereses. Esta “riqueza” es un área de permanente tensión y dificultad en el campo. Es útil, en consecuencia, resumir las inflexiones y los énfasis característicos a través de los cuales el concepto ha llegado a su actual estado de (in)determinación. (Las caracterizaciones que siguen son inevitablemente toscas y esquemáticas, sintéticas antes que cuidadosamente analíticas). Sólo se discuten dos problemáticas principales (Hall, 2010: 24-25).

¿Qué es la cultura para los Estudios Culturales?

La cultura es definida como “el estudio de las relaciones entre elementos en una forma total de vida”. La cultura no es una práctica; ni es simplemente la suma descriptiva de los “hábitos y costumbres” de las sociedades, como tiende a volverse en ciertos tipos de antropología. Está imbricada con todas las prácticas sociales, y es la suma de sus interrelaciones. Se resuelve así la cuestión de qué es lo estudiado, y cómo. La cultura son todos aquellos patrones de organización, aquellas formas características de la energía humana que pueden ser detectadas revelándose —“en inesperadas identidades y correspondencias”, así como en “discontinuidades de tipo imprevisto”— en, o bajo, todas las prácticas sociales. El análisis de la cultura es, entonces, “el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones” (Hall, 2010:32).

En síntesis los Estudios Culturales nacieron para entender el cambio cultural y social en la sociedad inglesa después de la guerra, describiendo la forma contemporánea en la que esa crisis cultural continúa trabajándose en el Reino Unido. La vocación de los Estudios Culturales ha sido la de permitir a las personas entender lo que está sucediendo, y especialmente proporcionar maneras de pensamiento, estrategias de sobrevivencia, y recursos para la resistencia a todos los que son ahora excluidos en términos económicos, políticos y culturales de algo que podría ser llamado el acceso a la cultura nacional de la comunidad nacional. En este sentido, los Estudios Culturales tienen una profunda vocación histórica como la tuvieron en la década de los sesenta y setenta (Hall, 2010: 22).

4. La política del trabajo intelectual y el colonialismo interno

¿Cuál es la relación de la política del trabajo intelectual y el colonialismo interno en América Latina? ¿Cómo fue esa relación y su influencia en el contexto académico boliviano? ¿Quiénes son los principales impulsores? Son algunas preguntas que intentaremos escudriñar.

La escuela mexicana de Ciencias sociales, tuvo como principales pioneros de estas reflexiones a Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, años más tarde se uniría Guillermo Bonfil Batalla. Paralelamente, los intelectuales de América Latina se nutren de otras experiencias similares de otros continentes, por ejemplo, África (Argelia), mediante

los escritos de Frantz Fanon,²⁷ que tuvo (y aún tiene) una enorme repercusión en diferentes círculos de militancia anticolonial de habla española.

Sin embargo, Pablo González Casanova²⁸, es uno de los principales artífices en la divulgación del concepto de colonialismo interno, aunque él no se atribuye el inventor del término. En un reciente trabajo, González Casanova, hace una historiación detallada de las circunstancias del surgimiento del concepto de colonialismo interno y cita al sociólogo Estadunidense C. Wright Mills, que “fue el primero en usar la expresión colonialismo interno” (González Casanova, 2006: 415).

González Casanova²⁹, al recordar su interpretación sobre el colonialismo interno en sus obras pioneras sobre México (1965 y 1971), nos resume las mismas de la siguiente manera:

“En *La democracia en México* sostuve la tesis de que en el interior de dicho país se daban relaciones sociales de tipo colonial. ‘Rechazando que el colonialismo sólo debe contemplarse a escala internacional’, afirmé que este también ‘se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados’ (González Casanova, 1965). ... luego amplié en 1969 en

²⁷ La primera traducción y edición del francés al español de la obra de Fanon *Los condenados de la tierra*, data de 1963, por la editorial Fondo de Cultura Económica de México.

²⁸ Es sociólogo y politólogo. Fue Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

²⁹ En *Lecturas para la descolonización*, se incluyen fragmentos de los libros de Pablo González (1965 y 1971), referidos al concepto de colonialismo interno (Ticona, 2005:139-190).

ensayos sobre *Sociología de la explotación*.... En esos trabajos se precisaron los vínculos entre clases, imperialismo, colonialismo y colonialismo interno. También se amplió el alcance de este último, y se lo relacionó con las diferencias regionales en la explotación de los trabajadores y con las transferencias de excedente de las regiones dominadas a las dominantes” (González, 2006: 415)

Pero ¿qué es el colonialismo interno?:

“El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización” (González Casanova, 1971:240).

En su reciente reflexión sobre colonialismo interno, dice:

“Con el triunfo mundial del capitalismo sobre los proyectos comunistas, socialdemócratas y de liberación nacional, la política globalizadora y neoliberal de las grandes empresas y los grandes complejos político-militares tiende a una integración de la colonización inter, intra y transnacional. Esa combinación le permite aumentar su dominación mundial de los mercados y los trabajadores, así como controlar en su favor los procesos de distribución del excedente en el interior

de cada país, en las relaciones de un país con otro y en los flujos de las grandes empresas transnacionales” (González Casanova, 2006:425).

Aquí González Casanova, redefine el concepto de colonialismo interno, tomando muy en cuenta la dinámica contemporánea de la política mundial, globalizadora y neoliberal de los países y empresas transnacionales. Al colonialismo interno no se le puede considerar como políticas aisladas, sino en estrecha relación con la dominación mundial y transnacional.

5. El concepto de colonialismo interno en Bolivia

Fausto Reinaga es uno de los principales animadores de la aplicación y el desarrollo del concepto de colonialismo. Reinaga no tuvo vínculo con González Casanova y se debe al lugar de reflexión que ocupaban. Pablo González desarrolla su preocupación desde la vertiente académica crítica y Reinaga desde el movimiento indianista. Reinaga, abraza y desarrolla el concepto de colonialismo, con los indigenistas radicales y la experiencia emancipadora de Fanon desde Argelia. La aplicación del concepto de colonialismo, le ha permitido categorizar algunas especificidades de la realidad boliviana, como el concepto de “las dos bolivias”³⁰, que se podría considerar como parte del concepto general del colonialismo interno, aunque Reinaga nunca usó el concepto de colonialismo interno.

³⁰ Es el capítulo II de *La Revolución india* (Reinaga, 1969:161-204). También forma parte del Anexo de *Las lecturas para la Descolonización* (Ticona, 2005:173-183).

Pero el concepto de colonialismo interno, recién logró desarrollarse desde principios de 1990, aunque las Ciencias sociales en Bolivia, particularmente desde la creación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA),³¹ a fines de la década de 1970, no lograban entenderlo. Silvia Rivera Cusicanqui³², es una de las principales intelectuales que apostó en su desarrollo y difusión, nutrida de su militancia en el movimiento katarista³³ e indianista de los años 1970 y 80; pero también con la influencia de las obras de Reinaga, Fanon y algunas vertientes mestizas marginales urbanas³⁴.

Rivera, publicó en el año 2010, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, que reúne seis ensayos seminales sobre el colonialismo interno en Bolivia, escritos entre 1990 y 1999 y que circulaban de manera dispersa. Al decir de Thomson, “...ella ha sido quizás la figura más importante, no por su peso político o institucional, sino por su creatividad, su lucidez crítica y su confrontación vital, a veces desgarradora, con el mismo proceso histórico” (Thomson, 2010:8).

Al estudiar 20 años de la vida política del sistema político boliviano, “... se ocupa de indagar acerca de la forma cómo las contradicciones diacrónicas implicadas en la

³¹ La Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA fue creada en 1978.

³² Se graduó en sociología en La Paz y realizó estudios de posgrado en antropología en Lima. Desde 1978 es profesora en la carrera de Sociología de la UMSA y miembro cofundador del Taller de Historia Oral Andina (1983). Autora de varios libros, entre los que destacan *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (1984/2003); *Cholas y Birlochas* (2001); *Las fronteras de la Coca* (2003). Ha dirigido videos documentales y de ficción. Es docente emérita de la UMSA en La Paz.

³³ El movimiento katarista de la línea de Jenaro Flores, usó este término para explicar el problema colonial boliviano, mediante sus boletines políticos. Entre los impulsores están Moisés Gutiérrez y Walter Reinaga.

³⁴ Silvia Rivera, señala otros antecedentes teóricos en su reflexión sobre el colonialismo interno, como Bloch (1971), González Casanova (1969); los peruanos Flores Galindo (1987) y Manrique (1989); finalmentel, el ecuatoriano Guerrero (1990) (Rivera, 2010: 36).

articulación de los horizontes colonial, liberal y populista, han incidido en la emergencia de una nueva conciencia étnica aymara en las décadas de 1970-1980” (Rivera, 2010:35).

¿Cómo define al colonialismo interno?:

“...colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera, 2010:36).

En otras palabras, la realidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado; pero sin superarlo ni modificarlo completamente, los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo que surgen después de la revolución de 1952. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión, segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y, que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes (Rivera, 2010:37).

6. Colonialismo interno, modernidad/colonialidad e intelectuales decoloniales

Para el contexto boliviano es preciso señalar la dinámica de las discusiones de las corrientes del colonialismo interno, el grupo modernidad/colonialidad y los Estudios subalternos. Algunos seguidores del colonialismo interno, intentaron vincularse con la corriente de los Estudios subalternos y una muestra de esta relación es la publicación del libro *Debates postcoloniales: una introducción a los Estudios de la subalternidad*³⁵, compilado por Silvia Rivera y Rossana Barragán³⁶ en 1997, que incluye trabajos clásicos de autores como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak y Gyan Prakash, entre otros. A pesar de este entusiasmo inicial, los Estudios subalternos no llegaron a solidificarse en el ámbito boliviano y académico, sobre todo en los sectores intelectuales indígenas aymaras y quechuas e inclusive en algunos sectores de la izquierda crítica. ¿Cuáles fueron las razones para esta apatía? Las posibles respuestas son para otro trabajo de investigación.

La actual dinámica política boliviana denominada “proceso de cambio”, a la cabeza del Presidente indígena aymara: Evo Morales Ayma, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia³⁷, desde el año 2006 aporta a la discusión con temas mundiales como la colonización, la descolonización y el colonialismo interno, en el mundo y desde Bolivia, organizando eventos académicos con invitados internacionales, denominado

³⁵ Los artículos fueron traducidos del inglés al español por Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera.

³⁶ Rossana Barragán es una reconocida historiadora boliviana.

³⁷ El actual Vicepresidente de Bolivia es Álvaro García Linera, de formación matemático, pero amante de las teorías sociales marxistas.

“Pensando el mundo desde Bolivia”³⁸. Entre algunas personalidades presentes, que fortalecieron estos debates, están Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Ernesto Laclau, Hugo Zemelman, Michael Hardt, Slavoj Žižek, Toni Negri, Boaventura De Sousa Santos, Samir Amin y Gayatri Chakravorty Spivak (Vicepresidencia 2010 y 2012). A pesar de esta atractiva iniciativa de reflexión, el gran debate nacional sobre colonialismo, descolonización y colonialismo interno,³⁹ están posesionados en las lecturas de Pablo González Casanova, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fausto Reinaga, Walter Mignolo, Catherine Walsh⁴⁰, entre otros⁴¹.

Por la coyuntura señalada, los distintos estamentos de la comunidad académica, tienen mayor apertura a las propuestas teóricas del grupo modernidad/colonialidad, que a otras vertientes del pensamiento descolonizador. Esta dinámica boliviana nos obliga a considerar los planteamientos conceptuales del grupo mencionado y particularmente de los aportes teóricos de Catherine Walsh. Es posible que esta deferencia sea vista como *llunk'erio*⁴² o zalamería de Walsh; pero en el fondo no es más que un reconocimiento muy

³⁸ Estos Seminarios internacionales se efectuaron en el Auditorio del Banco Central, con masiva participación del público. La mayoría de los eventos fueron transmitidos en directo por el Canal de Televisión estatal (BTV), que ha permitido una amplia difusión a nivel nacional e internacional.

³⁹ El Estado Plurinacional de Bolivia, cuenta con un Viceministerio de Descolonización. El actual Viceministro, es el aymara Félix Cárdenas, que ha comenzado a poner al tapete de la discusión nacional temas como la despatriarcalización del Estado y la sociedad o la lucha frontal contra el racismo.

⁴⁰ Una de las primeras discusiones actuales sobre colonialidad y descolonización fue el Seminario Internacional *Modernidad y pensamiento descolonizador* (2006), donde figuran artículos de Walter Mignolo, Catherine Walsh, Silvia Rivera, Javier Sanjinés, entre otros.

⁴¹ Entre algunas publicaciones están *Descolonización, Estado plurinacional, economía comunitaria, socialismo comunitario. Debate sobre el cambio* (2010); *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública* (2011); *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado...* (2011).

⁴² *Llunk'u* es una la palabra aymara que traducido al español quiere decir zalamero, adulador. Uso este término aymara, porque es muy claro y tajante. Aunque en este caso, su aplicación difiere para lo que se usa habitualmente.

modesto a su vasta producción intelectual, que es percibida desde la particular coyuntura boliviana.

6.1. Los intelectuales decoloniales

¿Porqué llamarlos intelectuales decoloniales? El concepto de decolonial, acuñado por Catherine Walsh para el contexto de América Latina y el Caribe (2005 y 2009a), tiene múltiples utilidades, aunque existe alguna relación con los conceptos de anticolonialidad y descolonización.

Al indagar más detenidamente sobre el alcance del término de anticolonial y descolonización, atravesado por lo colonial, existen limitadas definiciones. A pesar de la rica bibliografía producida entre las décadas de 1950, 60 y 70 del siglo XX, sobre las experiencias de descolonización en el continente africano y asiático y, sus consiguientes definiciones realizadas, éstas continúan limitadas. Aunque es importante mencionar la pionera reflexión en *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire (2006), originalmente publicada en 1950, donde el autor caracteriza al colonialismo como el espíritu aventurero y del pirata que extienden su dominio a nivel mundial (Césaire, 2006:14).

Otros trabajos, como de Jacques Arnault *Historia del colonialismo* (1960), nos aproxima a la práctica política despiadada y cruel de un bloque de países hegemónicos occidentales, en diferentes épocas de la historia en su expansión económica, contra las naciones débiles y tercermundistas. *La teoría de la descolonización* de Georges Balandier (1973), originalmente publicado en 1971, intenta teorizar esta “situación colonial” de los

países del Tercer mundo, cruzada por la dependencia y las perspectivas de cambio. Otro estudio de M.E. Chamberlain *La descolonización. La caída de los imperios europeos* (1997), que trata sobre la descolonización de Asia, África y el Caribe, analizando las diferentes vías utilizadas por esos territorios para independizarse de Bélgica, Gran Bretaña, Francia, Holanda y Portugal.

Frente a la limitada conceptualización, el proyecto colectivo modernidad/colonialidad, como una nueva corriente de pensamiento, nos propone un abanico de re-definiciones teóricas que es muy importante para nuestra investigación.

¿Cómo entender lo decolonial, la decolonialidad?

Catherine Walsh, sintetiza el proyecto del colectivo modernidad/colonialidad⁴³:

“El proyecto de la modernidad/colonialidad se considera como paradigma-otro por el hecho de que intenta construir un pensamiento crítico que parte de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y por la modernidad, y también por el hecho de que busca conectar formas críticas de pensamiento no solo en América Latina sino en otros lugares del mundo donde la expansión imperial/colonial y la colonialidad misma niegan la universalidad abstracta del proyecto moderno y apuntan modos de pensar, ser y actuar distintos. (...) lo que ofrece un pensamiento-

⁴³ Arturo Escobar, uno de los componentes del grupo, presenta y examina críticamente el trabajo de investigadores en Latinoamérica y en los Estados Unidos que elaboran la interpretación de modernidad, globalidad y diferencia, que le llama “El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”. Lo sitúa como una perspectiva emergente, que está alimentando un creciente número de investigaciones, encuentros, publicaciones y otras actividades (Escobar, 2003:51-86).

otro es abrir las posibilidades críticas, analíticas y utopísticas hacia la descolonización de uno mismo, pero más específicamente hacia la decolonialidad – de la existencia, de conocimiento y del poder” (Walsh, 2005:21).

¿Cuál es el origen del concepto de decolonialidad? ¿Cuál es su diferencia con la de descolonización? ¿Qué es lo decolonial? Según Walsh: “El término decolonialidad y su distinción con descolonización fue introducido por mi persona en la reunión ‘Teoría crítica y descolonización’ de Duke University en mayo de 2004, después de varios días de diálogo y discusión con Edizon León y Nelson Maldonado con relación a otro seminario en Barbados” (Walsh, 2005:26).

Catherine Walsh en su libro *Interculturalidad, Estado y sociedad* (2009a), argumenta más sobre el término de decolonialidad:

“Suprimir la ‘s’ y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado del ‘des’. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua- de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alternativas” (Walsh, 2009a:14-15).

Para Walsh la decolonialidad es visibilizar las luchas subalternas en contra de la colonialidad:

“... la decolonialidad implica partir de la deshumanización –del sentido de no existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)- para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas...” (Walsh, 2005: 23-24).

Walsh en su obra de 2009a precisa más lo que es la decolonialidad, diferenciándola de la descolonización:

“... la decolonialidad apunta a los sentidos de no-existencia, deshumanización e inferiorización, las prácticas estructurales e institucionales de racialización y subalternización que siguen posicionando algunos sujetos y sus conocimientos, lógicas y sistemas de vida encima de otros. En este sentido, la decolonialidad implica algo más que la descolonización. Su interés no es por el control político e de soberanía típicamente entendidos en los conceptos de colonialismo y colonización, conceptos que con su añadido de ‘des’, asumen una transición, superación y emancipación de esta relación histórica y política local y residual” (Walsh, 2009a:233).

Para Walsh, el concepto de decolonialidad no es una simple emancipación o resistencia:

“De manera aún más complejo y permanente, la decolonialidad se concibe en relación a los patrones o la matriz del poder establecidos con la invasión de las Américas -la mal denominada ‘conquista’-, una matriz que se fundamenta en el uso y en la articulación entre sí del trabajo, conocimiento, autoridad y relaciones intersubjetivas, a través del capitalismo como relación económica y social, y la idea de raza como patrón de dominación y subordinación. No se trata, con la decolonialidad de superar esta matriz –como si fuera posible simplemente rebasar la historia y el sistema-mundo o liberarnos de ellos. Por eso no es un proyecto de emancipación. Menos aún busca promocionar la inclusión –posicionándola como solución a la subordinación-, o sustentarse en la igualdad como idea abstracta. La decolonialidad tampoco insta a la resistencia como *modus operandi* único de la lucha y movilización; como Evo Morales dijo en su discurso al asumir la presidencia de Bolivia, ‘basta resistir’. Esta postura defensiva que los pueblos indígenas y afrodescendientes han mantenido permanentemente desde la “invasión” y la esclavización, no ha logrado incidir mayormente, realmente incidir en las estructuras y relaciones políticas, económicas y sociales” (Walsh, 2009a:233-234).

¿Pero qué es la decolonialidad? , para Catherine Walsh es una propuesta de conocimiento que asalta, interviene y construye las concepciones, prácticas y modos de ser y, de pensar de los colonizados:

“Más allá de la resistencia, la decolonialidad propone una postura ofensiva de intervención, transgresión y construcción. Una ofensiva que posibilita, viabiliza y visibiliza, por un lado, las concepciones, prácticas y modos de ser, estar, pensar y vivir de carácter decolonial actualmente existentes, haciendo que ellos abren procesos de enseñanza, des-aprendizaje y reflexión, no como nuevos modelos para ser reproducidos sino como bases para la deliberación, el cuestionamiento y el enfrentamiento con nosotros mismos y con las concepciones, prácticas y modos modernos, capitalistas, occidentales, y crecidamente alienantes -entre otros- del vivir cotidiano. Concebida de esta manera, la decolonialidad no es un paradigma (o ‘paradogma’), tampoco una nueva invención teórica-ideológica sino una manera de nombrar un proyecto centenario con su reciente re-in-surgir” (Walsh, 2009a:234).

Para Walsh la decolonialidad no sólo permite destruir la colonialidad, sino también construir:

“Por el otro lado y al mismo tiempo, esta ofensiva no se queda en presenciar concepciones y prácticas de carácter decolonial existentes. También busca la creación de nuevas estructuras, condiciones, relaciones y experiencias, incluyendo de nuevos lugares de pensamiento... De esta manera y en diálogo directa con el proyecto de la interculturalidad -proyecto decolonial por práctica y concepción-, apunta la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, -y, más ampliamente- de la relación sociedad-naturaleza. Así, la decolonialidad no es meta o fin en sí mismo, sino herramienta política y conceptual que ayuda vislumbrar la problemática

en su complejidad y esclarecer el rumbo -teórico, práctico y vivencial- de la lucha, insurgencia e intervención” (Walsh, 2009a:234).

Para Catherine Walsh la decolonialidad es el pensamiento-otro, pero ¿qué es el pensamiento-otro? La propuesta de “pensamiento otro” viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001), quien partiendo de las palabras de Fanon, habla de esta necesidad de encontrar “otra cosa” (Walsh, 2005:22).

Kahtibi, argumenta sobre cuál es el origen del concepto de pensamiento-otro: “Algún tiempo antes de su muerte, Frantz Fanon había lanzado este llamado: “Vamos, camaradas, el juego europeo está definitivamente terminado, es necesario encontrar otra cosa”. Sí, encontrar otra cosa, situarse según un pensamiento-otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia” (Khatibi, 2001: 71).

Pero ¿qué más es el pensamiento-otro para Khatibi?:

“Esta constante marca una interrogación, es decir un acontecimiento inevitable, que no es ni un desastre ni una bendición, sino la condición de una responsabilidad de la que todavía hay que hacerse cargo, más allá del resentimiento y de la conciencia desdichada. Además, no es un don acordado por una voluntad simplemente revolucionada; es un trabajo sobre sí, un trabajo permanente a fin de transformar sus sufrimientos, sus humillaciones y sus depresiones en la relación con el otro y los otros. Poner la mirada sobre tales cuestiones señala un dolor, y yo diría un dolor sin esperanza ni desesperación, sin finalidad en sí; sin embargo, y por completo, la vida

nos impone una exigencia global de abandonarnos a la misma cuestión, la primera y la última: no hay elección” (Khatibi, 2001:71-72).

Para Khatibi el pensamiento-otro, también puede consignarse como: “...una estrategia-otra, la que no avanza nada sin volverse contra sus fundamentos. Una estrategia sin sistema cerrado, sino construcción de un juego del pensar y de lo político, que gana terrenos silenciosamente sobre sus desfallecimientos y sus sufrimientos. Descolonizarse, ésta es la posibilidad del pensamiento” (Khatibi, 2001: 75).

Khatibi sigue argumentando lo que es el pensamiento-otro: “Hemos perdido demasiado y ya no tenemos nada que perder, ni la nada. Tal es la economía vital de un pensamiento-otro, que sea un don acordado por el sufrimiento que se capta en su terrible libertad” (Khatibi, 2001: 76).

Khatibi dice enfáticamente qué es el pensamiento-otro:

“...un pensamiento que no se inspira en su pobreza está siempre elaborado para dominar y humillar; un pensamiento que no sea minoritario, marginal, fragmentario e inacabado, es siempre un pensamiento del etnocidio. Esto –y yo digo con extrema prudencia– no es un llamado a una filosofía de la pobreza y a su exaltación, sino un llamado a un pensamiento plural que no reduzca a los otros (sociedades e individuos) a la esfera de la autosuficiencia” (Khatibi, 2001: 76).

Según Khatibi, el pensamiento-otro no es apostar sólo por lo tradicional: “Nuestro propósito no es tradicional porque se vuelca hacia estas tradiciones, sino que es suficientemente inactual (inactual en su actualidad misma) en relación a los pensamientos dominantes actuales para comprender...” (Khatibi, 2001: 77).

Conclusiones

En este primer capítulo hemos dado cuenta de algunos autores que reflexionan sobre el rol de los intelectuales en diferentes momentos de la historia, desde la heterogeneidad del pensamiento y lugares del mundo. Nos hemos aproximado a múltiples conceptos sobre los intelectuales. Nuestro interés de esclarecer el papel de la política del trabajo intelectual y su diferencia de la tarea académica, nos ha conectado a las experiencias de Edward Said, Frantz Fanon y Stuart Hall.

Los orígenes africanos de Frantz Fanon y Stuart Hall, estampan una semejanza común pues ambos fueron pensadores decoloniales. Fanon nos deja un imperativo moral: “hay que cambiar de piel”, esto supone que hay que desarrollar un pensamiento nuevo, “tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 1973:292). En otras palabras, todos tenemos una responsabilidad moral de crear, inventar, trazar un nuevo curso para la humanidad. Esta responsabilidad es también de los intelectuales.

Hall, desde un espacio de la academia británica, genera una vertiente decolonial denominada Estudios Culturales, con fuerte fibra política, crítica y antirracista. La cultura es la interrelación de todas las prácticas sociales y exige la responsabilidad de los

intelectuales, en la producción del conocimiento y la transmisión de ese conocimiento a la sociedad (Hall, 2010:19).

Edward Said, no está lejos de las preocupaciones de Fanon y Hall, pues su crítica cultural desde la academia norteamericana, en condición de emigrante y palestino de origen, marcan preocupaciones similares a los intelectuales citados. La preocupación común en los tres es la política colonial, la convicción de debelar su funcionamiento y el combate intelectual a la misma. Aunque hay matices en los tres, Fanon y Said son muy críticos del marxismo y Hall es el más cercano a la izquierda, aunque no deja de ser crítico de esas convicciones.

Said se apoya en las ideas de Fanon sobre todo en lo relativo a la tarea del “intelectual nativo”, portador de la construcción de una nueva humanidad. Destaca el valor inestimable de lo que haga un intelectual para garantizar la supervivencia de su comunidad durante los periodos de emergencia nacional extremas. La visión de Said, respecto al intelectual consiste esencialmente en la conciencia activa por parte de los pensadores de su posicionamiento y el sentido asociado de responsabilidad y, compromiso con las preocupaciones mayores de su tiempo y lugar (Omar, 2006:198). En definitiva, en *Representaciones del intelectual* (1996), Said es un ferviente seguidor de Fanon.

Fanon, Hall y Said, contribuyen decididamente a la política del trabajo intelectual, no sólo con un enfoque metodológico y pedagógico distinto al tradicional, sino también con convicciones comprometidas, que los diferencian de la actividad meramente academicista de otros intelectuales, estudiados en los puntos 1 y 2 del presente capítulo.

Finalmente, la conexión del concepto de colonialismo interno y la decolonialidad, como el pensamiento-otro, comienza a hilarse en la realidad boliviana, en la construcción de algo distinto a lo colonial; pero no obligatoriamente basado en el pensamiento ancestral. Por lo dicho, Fanon, Hall y Said, son claros ejemplos en esta perspectiva decolonial.

CAPÍTULO II

BREVE INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE FAUSTO REINAGA

El presente capítulo, tiene el objetivo de hacer una introducción general a la obra de Fausto Reinaga, enfatizando algunos temas de su preocupación. Consideramos que el pensamiento de Reinaga, se adscribe plenamente a la línea de la política del trabajo intelectual como ha sido expuesto en el capítulo anterior, a partir de la experiencia de Fanon, Said y Hall. ¿Cuál es la relación de Fanon, Said y Hall con Reinaga? Reinaga fue un intelectual y activista de origen indio (quechuaymara), dedicado a escudriñar las raíces más profundas de la opresión y la dominación de los pueblos indios de Bolivia. En ese afán, termina aportando decisivamente al indianismo y al amautismo, como corriente de pensamiento ancestral, no sólo estudia la situación colonial, sino que se constituye en un pensamiento alternativo para la humanidad del siglo XXI.

En un primer momento, nos acercaremos a una breve compilación biográfica de Fausto Reinaga, extractados de sus obras y su autobiografía titulada “Mi vida”⁴⁴ (S/f). Una peculiaridad de los trabajos del *amawta* son sus relatos autobiográficos, dispersos en las notas de pie de página, prólogos o apéndices de sus libros. Hay algunas repeticiones de estos pasajes de su vida; pero una mayoría de estas memorias son complementaciones de otras. Sin duda, a pesar de estas formas de testimonio dejados por Reinaga, quedan pasajes

⁴⁴ Nuestro agradecimiento a Hilda Reinaga, por permitirnos acceder a este material inédito, escrita en dos volúmenes.

de su vida sin conocerse. Finalmente, analizaremos de manera muy general, las obras del autor agrupadas en tres grandes etapas de su pensamiento, la marxista, la indianista y la amaútica. Intentamos responder las siguientes preguntas ¿Quién es Fausto Reinaga? ¿Cuáles son las etapas de su pensamiento? ¿Cuáles son los ejes temáticos de su pensamiento? y ¿Qué características decoloniales tiene el pensamiento de Reinaga?

1. ¿Quién es Fausto Reinaga? Un intento de compilación autobiográfica

Fausto Reinaga Chavarría vivió entre 1906 y 1994. Nació el 27 de marzo en el ayllu *Wawamiqala* del gran *Jatum ayllu Macha*⁴⁵ de la provincia Chayanta del Norte de Potosí y murió el amanecer del 19 de agosto en la ciudad de La Paz. Aprendió a leer y escribir el castellano en su adolescencia, enfrentando mil vicisitudes logró dominarlas hasta llegar a la Universidad y graduarse en Derecho en 1936. Fue escritor, ensayista, filósofo, político, activista e ideólogo indígena quechua-aymara. Autor de 32 obras publicadas, que resumimos en la parte 2 de este capítulo. Su abundante producción intelectual dio origen al pensamiento político indígena contemporáneo, denominado indianismo.

Gran parte de la obra de Reinaga fue publicada en Bolivia⁴⁶, durante sus largos años de producción y lucha, y como consecuencia del colonialismo intelectual fue casi

⁴⁵ Entendemos por *ayllu* a aquellas unidades de parentesco y territorio que conforma la célula social de la sociedad andina y está estructurada en un complejo sistema segmentario de varios niveles, escalas demográficas y territoriales, como *Jatum* o el *ayllu* mayor o *juch'uy* o el *ayllu* menor. El *ayllu* fue el término genérico en una mayoría de las regiones aymaras y quechuas del *Tawantinsuyu*, aunque con el proceso de colonización se acuñó otros sinónimos como la comunidad (o comuna) y otros menos comunes, como “rancho”, cabildo, etc.

⁴⁶ A iniciativa de algunos activistas aymaras radicados en Europa, como Mario Gutiérrez, fundador del grupo musical Ruphay, se tradujo al francés su obra *América india y occidente* (1974), bajo el nombre de *L'*

silenciada. En esta época circulan algunas de sus obras, tales como *La Revolución india* (1970/2001 y 2007) y la *Tesis india* (1971), entre otras.

Es importante indicar que los subtítulos de este primer acápite provienen de las frases empleadas por Fausto Reinaga – y van en negrillas y entrecomillas – en sus diversas publicaciones, que en alguna medida sintetizan el contenido de los temas que se abordan.

1.1. “...No corromperse, no encanallecerse...”

Sobre los primeros años de su vida en el seno familiar, Reinaga nos cuenta:

“Estimo conveniente hablar de mi vida; porque en las condiciones de mi existencia era una tarea sobrehumana el no corromperse, no encanallecerse; y al contrario seguir el camino de la verdad y la justicia. Nací en Macha, el 27 de marzo de 1906. Mis padres quechuas indígena-eran analfabetos. Igual que los demás niños de mi mísera condición social y clase social no conocí ni zapatos ni juguetes y trabajé desde el día en que pude tenerme en pie. Mi padre poseía minúsculas parcelas de tierra cultivable, tres cabezas de ganado vacuno, dos mulas, un caballo y cuatro asnos. Era yo el tercero de sus hijos vivos; tenía tres hermanos. Mis mayores se casaron y se fueron del hogar. Sentí una obligación prematura: la dura faena de

Amerique Indienne et L' Occident (1979) y al alemán como *América india und das Abendland* (1980). Además, con los auspicios de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, el Convenio “Andrés Bello” y la carrera de Filosofía de la UMSA, está en curso la publicación de las obras completas de Fausto Reinaga, en IV Tomos.

ganar el pan cotidiano para mí y para mis hermanos menores. Fui agricultor, arriero, minero, leñador, pastor, etc.”⁴⁷ (Reinaga, 1960: 211-212).

Recuerda algunos lugares específicos del altiplano y valles del Norte de Potosí donde vivió su niñez, al lado de su familia:

“Vivíamos en las comunidades y ayllus de Alasaya y Majasaya del Cantón Macha. Mi Madre, al pie del montículo de Santa Bárbara, (extramuros del pueblo de Macha), poseía una choza con sus corrales que eran de su tatarabuelo Tomás Katari. Teníamos pequeñas sayañas de terreno con riego en Churo-k’ullko, Pucamayu, Charina-palk’a; y sin riego en Silla-k’asa (que llamábamos también Huahuanik’ala por la semejanza a una piedra que había en el lugar en que nací), Turkiña, Yurajyuraj, Yana-yana, T’ika-huatu y Chullpa-k’asa. Y en el valle nuestras sayañas estaban en Yarea, Hiru, T’arara, Chataquila, K’haroja y K’alapaqui” (Reinaga, S/f: 11).

Nos cuenta cómo vivía en su lugar de origen, con quiénes compartían y cuál era su alimentación:

“Crecí en las comunidades indias y en los suburbios de Macha, un pueblo mestizo con bastante gente blanca de pura cepa española. Mis amigos y compañeros eran niños indios. Los Illachu, Asillanis, Chullpis, Calacios, Achus; chicos y chicas que

⁴⁷ Extraído de notas de pie de página de “Una Semblanza. Reinaga, escritor” de Tristán Marof, anexo en el libro de Reinaga, 1960.

crecían igual que yo, vestidos con andrajos de burda bayeta de la tierra; comiendo haba, maíz, papa, chuño, achacani. Cuando nuestras ojotas de cuero de llama se acababan, andábamos con los pies desnudos, muchas veces sangrando a causa de los espinos y las grietas o rajaduras que nos producía el frío (los K'akallis o ch'iwiras). Desde muy pequeño me distinguí entre mis compañeros por mi agilidad mental. En alusión a una avecita inquieta que abunda en Pucamayu, mi padre me puso el apodo de 'Ch'ayñu'. Mi madre me decía 'Uchi', con los ojos humedecidos de cariño lleno de dolor" (Reinaga, s/f: 12).

En un intento de sintetizar el tiempo que le dedicó a los estudios y la actividad laboral, nos narra:

“En 1922 estuve cinco meses y en 1923 tres meses en la escuela de Colquechaca. Aprendí a leer en mis 16 años. Luego estudié en Oruro y Derecho en Sucre. En este periodo trabajé de maestro de escuela, reporter y corrector de pruebas en 'La Patria' de Oruro, diario de Demetrio Canelas y en Sucre 1930, desempeñé el cargo de director de 'El Tribuno', órgano del diputado y profesor universitario Emilio Mendizábal. A dos años de mi bachillerato fui profesor de filosofía en el Colegio Nacional 'Junín' de Sucre, yo obtuve el título de abogado en 1936" (Reinaga, 1960:212).

Sobre su familia comunaria quechua y aymara y, sobre todo del ancestro de su madre Alejandra, nos cuenta:

“Mis tíos Felipe y Damiana, hoy mismo, son indios comunarios; el varón en Hiru y Yarea del cantón Surumi; y la mujer en Juluchi del Cantón Macha, Provincia Chayanta, Departamento de Potosí. Mi madre Alejandra, india que no hablaba una palabra de español, sabía de memoria la historia de su estirpe. En medio de infinita pena, llorando a mares, cada 15 de enero (Tomás Katari, fue sacrificado el 15 de enero de 1781) en su casa de Santa Bárbara (suburbios de Macha), cubierta de luto recibía una especie de homenaje de caciques indios, que para tal fecha iban desde 50 leguas a la redonda. Mis tíos, siguen cumpliendo hoy, estos ritos que la tradición obliga” (Reinaga, 1967: 18).

Acerca de sus apellidos Reinaga y Chavarría, aclara lo siguiente:

“Después de la Revolución india de 1780, en que murieron ajusticiados en el Alto Perú: Tomás, Dámaso y Nicolás Katari; sus descendientes por instinto de supervivencia, dejaron de usar este apellido. Juan, hijo de los conyugues Tomás Katari y Curusa Llabe, se volvió Khavari; y el hijo de éste, Gaspar, cambió la K por una C y resultó Chavari; posteriormente este mismo Gaspar, añadió una R junto a la otra R con lo que su apellido de Chavari se convirtió en Chavarri; por último su hijo Agustín, mi abuelo materno, lo transformó en Chavarría... Acerca de mi apellido paterno: entre Macha y Colquechaca se halla el Santuario de San Lázaro, que es una comunidad india. Una parte de aquellos comunarios apellidan Reinaga. Tales indios que cultivaban sus tierras y emigran temporalmente a las minas de Colquechaca, Potosí, Siglo XX, etc., son los hermanos consanguíneos de mi padre, que era también un indio analfabeto de San Lázaro. El apellido español les cayó durante la

Colonia, de algún Azoguero que anduvo por las minas de Aullagas, los Ingenios del Rosario, La Palca y Santa Margarita” (Reinaga, 1978:61).

1.2. “Con mi personalidad india anulada me acholé”

Autocriticándose de lo difícil que fue considerarse prontamente indio, nos relata algunos conflictos de identidad atravesada:

“Yo salí de la sociedad india y aprendí a leer a mis 16 años. Me incorporé a la sociedad ‘civilizada’ llevando en el fondo de mi conciencia y corazón el sagrado mandato inka: ‘AMA SUA’, ‘AMA LLULLA’, ‘AMA KHELLA’⁴⁸...Así en ‘el estado de la naturaleza’ de Rousseau, en la inocencia de Andrenio de Gracián el cholaje me tomó de la mano y me condujo como a un ciego, por los vericuetos de su organización social. Yo conocí la vida del cholaje vivencialmente. Con mi personalidad india anulada me acholé. Y tuve y sentí vergüenza de mi origen autóctono. Asiéndome con uñas y dientes de la teoría ‘la única nobleza es la de la inteligencia’, renegué del indio, desprecié al indio...Creyendo que Reinaga era un apellido indio, me volví Reinag... Seguí juicio criminal a un compañero de la Facultad de Derecho que me había gritado ‘indio’” (Reinaga, 1967: 18-19).

Fausto Reinaga nos testimonia sobre la segregación racial sufrida por él, a la que denomina “martirologio indio”:

⁴⁸ Traducido del quechua al español quiere decir: No seas ladrón, no seas mentiroso y no seas flojo.

“Estaba convencido, igual que el cholaje, que el indio era un oprobio en la vida; ser indio era la peor desgracia. Preferible cualquier cosa a ser indio. El insulto ¡INDIO⁴⁹! No solo que sentía como una tronante bofetada en pleno rostro, sino que se internaba como hierro al rojo vivo en mi conciencia, mi alma y mi corazón. Que me dijese indio era un dolor que me quemaba la vida. Era no solo humillación, desprecio, sarcasmo, sino un dolor físico que desgajaba el ser y me hacía derramar lágrimas de sangre. Quería morir antes que escuchar el insulto de INDIO. Hipnotizado, adormilado, asistí al banquete de la sociedad boliviana. Hice todo lo que hace el cholaje...Aquí, una brevísima historia del proceso de mi formación intelectual, que es al mismo tiempo un testimonio de la discriminación racial y del martirologio indio” (Reinaga, 1967: 19).

1.3. “Dormía en el suelo a la entrada del aula”

Reinaga nos relata la dificultad que era para los indios acceder a la escuela del pueblo. Nos describe algunos detalles de esa amarga experiencia vivida:

“Subí de mi pueblo Macha a Colquechaca y me alojé en la casa del abogado de la Empresa Patiño, Dr. José R. Pérez, donde mi hermana trabajaba de cocinera; llegué cargado de mi cama y de tostado de haba y de maíz para mi mantenimiento. Mi cama consistía de cueros de oveja y frazadas burdas hiladas y tejidas por mi madre. Cambié mis ojotas y mi poncho por abarcas y chalina de kaki. Con la intercesión del

⁴⁹ Las mayúsculas son de Reinaga.

Dr. Pérez se me recibió de ‘oyente’ en la Escuela Municipal, donde un día el hijo del Dr. Daza me pegó en plena clase por haberle ganado en un ejercicio de cálculo; como nadie se levantó en mi favor, me defendí. El agresor salió llorando para volver a poco con su padre, quien me arrojó a bastonazos y a patadas de la escuela. Era fines de agosto y me vi en la necesidad de ir al establecimiento particular de Alfredo Estivariz a quien rogué con el sollozo entrecortado aceptarme como alumno. Me consintió en el tercer curso, previo pago. El Dr. Pérez, enemigo de Estivariz, hizo salir del valle a mi padre y le conminó a llevarme ‘detrás de los burros’ (Reinaga, 1967:19-20).

Don Fausto continúa relatándonos sobre la apenada vicisitud:

“Le suplicamos al profesor Estivariz para que me aceptara de interno por un mes. Dormía en el suelo a la entrada del aula. Llegó el examen de fin de año, como me hallaba en condiciones, rogué al profesor incluir mi nombre en la lista de alumnos que debían rendir la prueba final... ‘Está bien –me dijo– pero no respondo si te aplazas, tú has estado en este plantel sólo un mes...’ Me examinaron los miembros del tribunal. El subprefecto, Dionisio Arroyo, se puso de pie y, emocionado pronunció un discurso de felicitación, actitud que fue secundada por los demás miembros del tribunal. Mi examen resultó el ‘más brillante’. Obtuve la calificación más alta; circunstancia que determinó en el ánimo de mis padres sacrificarse, llevándome tres meses más al año siguiente” (Reinaga, 1967:20).

El traslado de su comunidad de origen a la ciudad de Oruro, su ingreso a un Colegio secundario, sus desventuras y la segregación sufrida nuevamente, es relatado de la siguiente manera:

“El año 1924 llegué a Oruro con mi certificado de 4° curso de una escuela particular de provincia. El director del Colegio Bolívar, Dn. Marcos Beltrán Ávila, nos notificó a mí y a mi tío Mateo Flores, que no me inscribía legalmente en el primer curso del colegio. Mientras presentase certificado del 6° curso de primaria quedaba yo como alumno ‘condicional’. Comenzaron las clases, Director y profesores se olvidaron de mi situación ‘condicional’ ya que desde el mes de enero salí inscrito en el ‘Cuadro de Honor’ por mi aprovechamiento, resultando a fin de año el primer alumno de todo el plantel como publicó la prensa de Oruro. El consejo de profesores había establecido dos premios, una medalla de oro y un diploma, primero y segundo respectivamente. Yo que salí ganando el primer premio, el día de la entrega no recibí nada. A mis reclamos nadie quiso dar razón. Los premios se los dieron a otros niños; para mí no quedó otra cosa que pullas: me discriminaron” (Reinaga, 1967:20-21).

Cuando faltaban dos años para terminar la secundaria, es objeto de otra segregación, que le obligó a abandonar el colegio Bolívar e emigrar a la ciudad de Sucre. Además, nos cuenta de la incursión en sus primeros oficios:

“La prensa llevó la noticia hasta mi lejano pueblo, y así se supo que yo había ocupado el primer puesto y había obtenido como premio una medalla de oro. Mis

padres ante el éxito resolvieron hacer el postrer de los sacrificios teniéndome un año más en el Colegio Bolívar...Y desde el tercer curso trabajé para costear mis estudios. Fui primero reporter de la VANGUARDIA⁵⁰, cuyo director era Alfredo Alexander, luego corrector de pruebas de LA PATRIA de Demetrio Canelas. Para el centenario del Colegio, 24 de julio de 1927, se convocó a un certamen literario. Yo cursaba el 4º año del plantel. Mi trabajo ‘LO TRADICIONAL’ obtuvo el primer premio; cuando abrieron los sobres de pseudónimos, se supo que el autor del trabajo que había merecido el primer premio era yo... Se lo dieron a otro, destinando el segundo para mí. Esta vez la injusticia me dolió en el alma. A mis protestas respondieron con esta infamia: ‘... había querido el indio el primer premio... hay que arrojarlo, que vaya detrás de sus llamas...’ Otra vez sufrí en carne viva la discriminación racial. Al año siguiente abandoné el Colegio Bolívar de Oruro, me fui al Colegio Junín de la ciudad de Sucre, donde ‘a dos años de mi bachillerato llegué a ser profesor de filosofía’. Es en Sucre que comencé a pulsar las notas y a sondear los tonos del pensamiento. Pronuncié discursos, escribí artículos de prensa y dicté conferencias que exacerbaban el ánimo del Fiscal General de la República, Dr. Agustín Iturricha, que me llevó a la cárcel” (Reinaga, 1967: 21).

El autor continúa dando testimonio sobre sus primeras experiencias en la “república de las letras”:

“En Oruro, mi profesor de gramática José Encinas Nieto, era poeta. El Presidente Bautista Saavedra, mediante Decreto, estableció la enseñanza de la fonética

⁵⁰ Las mayúsculas son de Reinaga.

castellana. Encinas Nieto impuso la pronunciación de la C, la Z y la V, nítidamente diferenciada de la S y de la B. En este aprendizaje yo no tenía cotejo. Tal que se quedó como un hábito en mi habla hasta el día de hoy. Mi profesor de Literatura Estanislao Boada, también publicaba versos; ni que se diga del vate José Antonio de Sainz. El cuarto año del Colegio Bolívar fue mi primer peldaño intelectual. El Director del matutino ‘Vanguardia’, Alfredo Alexander, el Director de ‘La Patria’, Demetrio Canelas, y los mencionados poetas, se proyectaron como mi ‘hada madrina’, y me dieron un impulso hacia el campo de la República de las Letras” (Reinaga, S/f: 5).

Reinaga, a pesar de su autocrítica de “acholarse culturalmente”, recuerda con cierta nostalgia la dinámica cultural vivida, a las instituciones y a los personajes que conoció:

“Como periodista, (Director de ‘El Tribuno’), orador y poeta, me vi exaltado. La brillante élite intelectual de Sucre, me acogió con afecto en su seno. Participé en toda aquella intensa actividad de arte y pensamiento. El conferencista árabe Habib Stéfano, el estupendo orador español Eugenio Noel, el Profesor de la Sorbona André Labrouquier, el pianista Simeón Roncal, tuvieron largas pláticas conmigo; y escribí en mis periódicos ‘El Tribuno’ y ‘La Unión’ vívidos comentarios y reportajes. La ciudad de Sucre ha sido mi cuna intelectual. Allí sorbí las primicias del pensamiento y el arte de Occidente. El espíritu de la ‘Academia Carolina’ de 1809, estaba encarnado en mi persona. ‘Grupo Ariel’, ‘Ateneo Sucre’, ‘Cenáculo Universitario’, ‘Centro de Estudios Sociales’ y el ‘Partido Comunista’, son hitos de un mismo proceso: el de mi evolución intelectual” (Reinaga, S/f: 6).

1.4. “Mi madre era descendiente de Tomás Katari”

Fausto Reinaga, declara ser descendiente por el lado materno de Tomas Katari, kuraka o autoridad indígena que se sublevó contra el colonialismo español en 1780 en Chayanta- Potosí y dice al respecto:

“Mi madre era descendiente de Tomás Katari. Y mi padre, indio de la comunidad de San Lázaro. Ambos qheswaymaras. Porque en la época del levantamiento de los Katari, la jurisdicción del Corregimiento de Macha era qheswaymara. En muchos lugares hoy mismo se habla los dos idiomas: aymara y qheswa. Quedan los nombres. La toponimia del Norte de Potosí es qheswaymara” (Reinaga, 1978:62).

También recuerda que su madre Alejandra, participó activamente con uno de los líderes del gran levantamiento indígena de fines del siglo XIX y principios del XX, llamado Pablo Zárate Willka. Incluso habría participado en la constitución del efímero Gobierno indio, a la cabeza de Juan Lero en Oruro:

“En la Revolución liberal de 1898, mi madre, recién casada, estuvo junto con Zárate Willka. Su participación en el ‘Gobierno indio’ de Peñas, presidido por Juan Lero⁵¹, fue intensa. Y mi padre encabezó el levantamiento de Macha, Pocoata, Toracarí, San Pedro, Antora, Tinquipaya, Potolo, etc. Durante la sustanciación del juicio

⁵¹ Una de las consecuencias de la masiva participación india aymara y quechua en la guerra federal de 1898, a la cabeza de Pablo Zárate Willka, fue la fundación del primer Gobierno indio, presidido por Juan Lero en Peñas del departamento de Oruro (Condarco Morales, 1965 y 1986).

criminal a Willka, así como después de su asesinato, mis padres anduvieron por los pueblos indios del altiplano aymara y qheswa de Bolivia y Perú...” (Reinaga, 1978:62).

Es posible que Fausto Reinaga haya sido concebido en las orillas del lago *Titiqaqa*, región distante del Norte de Potosí, debido a los trajines de los padres de Reinaga en otras provincias y comunidades del altiplano, como nos rememora:

“Mi madre me concibió en k’ala k’ala o huahuanik’ala, aldea ubicada en las orillas del Lago Titikaka. Durante cinco meses viví mi vida intrauterina al ritmo de las olas del lago sacro. Después viajé en el vientre de mi madre al Norte de Potosí. Y al rayar el alba del día 27 de marzo de 1906, nací en Macha. Aunque mi padre siempre declaraba: ‘... mi hijo ‘Chaiño’, no ha sido en Macha, ha nacido en Huahuanik’ala, a orillas del Lago Titikaka...’ Mi abuela materna, Alfonsa Pérez de Chavarría, me tomó y me llevó a Colquechaca, donde Manuela Pérez de Sauter, su sobrina, me hizo bautizar. El Vicario Serafín Céspedes me puso el nombre de José Félix. Al retornar a Macha, mi abuela bebió unos tragos de aguardiente y perdió sus ojotas; de las que irónicamente me hacía cargo y exigía que le pagase” (Reinaga, 1978:62).

Reinaga nos cuenta más detalles sobre su familia:

“Mis padres tuvieron cuatro hijos: Rufina, José Félix, Tomasa y Alberto, que fue fusilado cuando prestaba su ‘servicio militar’. Mis hermanas murieron violadas y asesinadas por los gamonales de Peaña y Guadalupe. Mi madre inútilmente sostuvo

pleitos...En consecuencia, yo que tenía el nombre de José Félix, quedé como hijo único de Jenaro Reinaga y Aleja Katari (conocida por Alejandra Chavarría Pérez). Cuando tenía 16 años llegué a la escuela; es decir, alfabeto de la cultura de Occidente. Yo era un mundo indio. La herencia y la realidad circundante, sin interferencia alguna, habían gravitado en el proceso de mi conformación psíquica. Occidente, imprimiendo su pensamiento, idea y hechos, actuó como un molde de hierro sobre mí ser. Pero con todo no destruiría el fondo, la esencia de mi naturaleza primigenia” (Reinaga, 1978:62-63).

El recuerdo de sus luchas universitarias, su incursión como pro indio-campesino y obrero de los centros mineros y ciudades, es evocada de la siguiente manera:

“Desde 1924, año que llegué a Oruro, hasta 1936, año en que dejé Sucre, me ligué carnal y espiritualmente a las luchas universitarias, pero sobre todo, a la suerte y destino del servaje indio-campesino y de los sindicatos obreros de las minas y de las ciudades. En este lapso padecí todo género de persecuciones, confinamientos, cárceles, atentados y ultrajes de hecho, mis cicatrices trasuntan todavía sangra y lágrimas” (Reinaga, 1960:212-213).

1.5. La memoria sobre la pérdida de su brazo

Fausto Reinaga carecía del brazo derecho y por eso le apodaban “el manco rojo”.⁵² Los motivos de esta pérdida fueron descritos por el propio Reinaga en su autobiografía. Aunque él mismo cuenta que se tejieron muchas versiones al respecto⁵³:

“En una de esas sublevaciones, los indios de Chuseqéri se alzaron contra el patrón de Esquena. Mi padre, y más que él, mi madre luchaba y dirigía el combate. En la alternativa, cargada de su hijo, cayó prisionera. Conducida a la casa de Hacienda fue condenada a presenciar el descuartizamiento de su criatura. Uno de los sayones la arrancó de brazos de mi madre, la arrojó al suelo y de un pisotón destrozó el brazo derecho; y cuando iba a darle otro pisotón, mi madre, como una fiera se lanzó para protegerla. Y entre tira y afloja el sayón terminó desgajándole el brazo destrozado. Esa criatura era yo. El cura de Pocoata y el médico de Colquechaca (de apellido Calderón), me hicieron la primera curación en la misma finca. Mi madre, cargada de su criatura sin brazo, fue conducida y reducida a prisión en la cárcel de Colquechaca. El Médico Calderón que era amigo de la casa de mi madrina Manuela Pérez, esposa de hecho del alemán Carlos Sáuter, ingeniero y dueño de minas, curó la amputación con solicitud. Conmigo ha crecido la cicatriz de aquel desgarró.

⁵² Dato proporcionado por Hilda Reinaga. Lo de rojo fue por ser supuestamente un comunista radical, 2005.

⁵³ Reinaga en su autobiografía, dice: “Mi madre obtuvo su libertad bajo dos condiciones: a) guardar absoluto silencio sobre mi desgarró; y b) entregar cada tres años una yunta de bueyes gratuitamente al patrón de Esquena. A consecuencia de este silencio impuesto, se han tejido varias leyendas sobre mi manquedad: cuando mi madre, a la sombra de las cargas de metal, me dejó desenvuelto, mi abuela paterna, hizo caer un saquillo de metal sobre mi bracito y lo destrozó. Al final se decía y se dice, que yo he nacido “sin brazo”. Y si he nacido “sin brazo”, ¿por qué tengo la cicatriz? Y ¿por qué el vicario Serafín Céspedes no hizo constar en la respectiva Partida de bautismo, como solía hacer cuando el bautizado tenía algún defecto?” (Reinaga, S/f: 3, nota 2).

Mis padres, llorando desconsoladamente contaban aquella tragedia; y nos hacían jurar, cuando yo y mis hermanos éramos pequeños, para que jamás dijésemos una palabra. Sentenciaban: ‘nos matarán a todos si hablan...’ (Reinaga, S/f: 12).

A pesar de esta trágica situación vivida en sus primeros años de vida, el ser tullido nunca fue un obstáculo para desarrollar las actividades agrícolas con cierta normalidad en su familia:

“Tal era la necesidad de trabajar, mi padre a veces se olvidaba de la falta de mi brazo diestro, puesto que convertí mi pie derecho en el brazo de que carecía. Segaba alfalfa, barbechaba, sembraba, aporcaba, cosechaba; cargaba sobre los asnos o en mis espaldas, cebada, leña o cualesquier comestible; viajaba largas distancias llevando metal, wiñapu o papa sobre recuas de burros, trabajaba dentro y fuera de la mina. Hacía, pues, todo lo que ejecutaban los indios de mi edad” (Reinaga, S/f: 12).

1.6. “... se llamará Ruphaj Katari⁵⁴”

Al recordar un mandato comunal, nos cuenta:

“Un cabildo de Caciques reunidos en Quillacas, dispuso mi destino, fijando la ciudad de Oruro para mis estudios de secundaria. En aquella ocasión salió por

⁵⁴ Ruphaj Katari, traducido del quechua al español significa “serpiente abrazadora”.

primera vez el nombre de Ruphaj de la boca de Santos Tola⁵⁵, descendiente del ‘temible Willka’⁵⁶.

Su larga exposición concluyó:

“...El Dios Inti nos ha mandado a esta criatura con una excelsa cabeza, que tanto necesita nuestra raza. No irá a Sucre, donde mataron a sus abuelos, los hermanos Katari, nuestros héroes. Vendrá a Oruro; y aquí estudiará bajo nuestra vigilancia. Como en sus venas lleva la sangre de Tomás Katari, se llamará Ruphaj Katari. Para que con su pensamiento de luz y fuego, igual que los Amaru y los Katari, encienda y guíe el nuevo levantamiento indio, hasta nuestra victoria final...” (Reinaga, 1978:64).

Su temprana afición por la poesía y en general por el mundo artístico occidental, es recordada de la siguiente manera:

⁵⁵ Posiblemente se refiera a Santos Marka T’ula, líder aymara del movimiento de los caciques apoderados, que lucharon contra la expansión de las haciendas, entre 1912 y 1952 (THOA 1984). En *La intelligentsia del cholaje boliviano*, nos brinda un dato interesante sobre la relación de Santos Marka T’ula con el escritor Jaime Mendoza: “Su obra indigenista no es simulación y vanidad; es más bien filantropía apostólica. La protección que prestó a los caciques Agustín Saavedra (ksheshua) y Santos Marka Tola (aymara), en la ciudad de Sucre y la campaña periodística por la libertad de centenares de presos indios en el periodo del Presidente Hernando Siles, son hechos que la Historia india, recogerá con gratitud y agradecimiento” (Reinaga, 1967:109).

⁵⁶ Se refiere a Pablo Zárate Willka, uno de los líderes aymaras del gran levantamiento indio de 1899, en defensa de las tierras comunales. Este movimiento indígena, fue la fuerza social y militar determinante en la guerra federal entre las regiones del sur y el norte y, que terminó con el traslado de la sede gobierno de Sucre a la ciudad de La Paz (Condarco Morales, 1965 y 1986).

“Cuando aparecí en el Colegio Junín de Sucre, en opinión del profesor de literatura, Octavio Campero Echazú⁵⁷, yo era ya un terreno propicio para la siembra...Campero influyó tanto en mi persona, que para leer y sentir a un poeta galo, tuve que aprender su lengua. Con mi profesor yo recitaba a Verlaine en francés. La estrofa de ‘Oda de Amor’, composición escrita como ejercicio en el mismo curso, es el testimonio de mi lirismo musical, y de cuanto tenía del bohemio

Verlaine:

“...../En tu negra cabellera/Que enamora con el viento/Enredarme compañera/De tu oculto pensamiento” (Reinaga, 1978:65).

Reinaga rememora como se fue enfrascando al mundo cultural dominante, por ejemplo, la influencia del alemán Goethe y su obra teatral “Fausto”:

“...Años después de haber dejado el colegio secundario, junto al poeta Octavio Campero y el filósofo Francisco Lazcano, me sumergí en el oleaje desbordante del mundo intelectual. Era la época en que me topé con Goethe. Leí su vida y su obra, me aprendí de memoria los pasajes de su amor con Margarita. Por encima de la distancia, tiempo, época y lugar que me separaba de la núbil doncella y del viejo taumaturgo, no solo que yo me creía, sino que me sentía aquel ‘Fausto’ de Goethe...

⁵⁷ Octavio Campero Echazú, es un ícono en la poesía boliviana. Aun se declaman sus poesías en establecimientos escolares.

sepulté mi nombre de pila 'José Félix' y me puse en nombre de Fausto⁵⁸ (Reinaga, 1978:65).

1.7. “Perdí el habla. Quedé mudo...”

En una especie de automeditación sobre su vida, escribe:

“**Cárcel y tortura**⁵⁹. Cuando se desglosa el océano de ideas que contienen mis libros, parece que yo hubiera vivido 71 años en una meditación ininterrumpida; parece que los hubiera pasado y escrito al calor de una estufa. No hay ni sombra del terrible sufrimiento, no hay ni un eco de los sollozos y los gemidos, no hay ni un tinte de sangre, no una gota de llanto del diluvio de lágrimas, que han costado su génesis, su nacimiento y su vida de cada uno de ellos...” (Reinaga, 1978:69-70).

En su calidad de dirigente de varias organizaciones, testimonia las primeras acciones pacifistas contra la guerra del chaco, contienda bélica internacional que libró Bolivia con Paraguay, entre 1932 y 1935:

“**1° de Mayo: Discurso pacifista desde la Casa de la Libertad**⁶⁰. Como miembro del Consejo Supremo de la Universidad Boliviana, dirigente de la Federación

⁵⁸ En su primera obra, ganador del primer Premio Municipal de Oruro, 1940, firma con el nombre de José Fausto Reinaga (Reinaga, 1940).

⁵⁹ Las negrillas son de Reinaga.

⁶⁰ Las negrillas son de Reinaga.

Universitaria, Director del periódico 'El Tribuno', y profesor de filosofía del colegio Junín, yo tenía prestigio entre los estudiantes y la masa obrera. En representación de la Federación de estudiantes, ocupaba la Secretaria de Cultura en la Federación Obrera de Sucre, entidad que me designó uno de sus oradores para el grandioso miting del 1º de Mayo de 1932. Vivíamos los días en que se anunciaba el estallido de la Guerra del Chaco" (Reinaga, 1978:70).

Un furibundo discurso ante el pueblo en la Plaza central 25 de Mayo de la ciudad de Sucre, generó su apresamiento, como nos relata:

"Pronuncié un discurso pacifista condenando en forma violenta, el belicismo del gobierno de Salamanca; discurso en que por otra parte, anuncié desde los balcones de la 'Casa de la Libertad', el nuevo evangelio del marxismo. Expuse con fervor y nitidez la doctrina, tracé la ruta y pinté con vivos colores el reinado del socialismo científico. El Pueblo que llenaba la 'Plaza 25 de Mayo' vibró al calor de mi palabra. A la conclusión de mi discurso, caí atrapado en las garras de un piquete de la policía; pero la muchedumbre arrebatando, me puso sobre sus hombros y me hizo dar vueltas por la 'Plaza 25 de Mayo'; luego me llevó por las calles, y me hizo pasar y repasar las puertas del Cuartel de San Francisco, al grito de 'Abajo la Guerra' '¡Viva la dictadura del proletariado!' '¡Viva la Revolución social!' '¡Muera Salamanca!'... El Fiscal General de la República, Agustín Iturricha, por este discurso me llevó a la cárcel" (Reinaga, 1978:70).

Una acumulación de acciones como discursos, conferencias y artículos contra la guerra del Chaco, le acarreó una de las vivencias más dolorosas:

“La Policía corta mi lengua⁶¹. Por mis conferencias, discursos y artículos de prensa, mis encendidos arengas a los soldados que entraban y salían del Chaco, en suma, por mi actividad revolucionaria, el jefe de investigaciones de la Policía de Sucre, Simón Wayar, hombre perverso y horriblemente feo, fermentó un odio patológico contra mi persona. Tenía resuelto hacerme desaparecer de esta vida. Una noche después de una violenta asamblea de la Federación Obrera, fui capturado por el mismo Wayar. En la policía se me condujo al corral de los caballos, donde Wayar me flageló, abriéndome más de veinte brechas en mi cuero cabelludo y una herida en el párpado superior derecho. Ahí están mis cicatrices.

Luego en su oficina me tendieron sobre una mesa, me abrieron la boca y me estiraron la lengua.

-‘Ahora –decía Wayar- le vamos a cortar esa lengua que sabe enloquecer multitudes...’

Y cortaron la vena ranina que se halla en forma de una V debajo de ese órgano bucal... Alguien susurró algo, entonces el médico hizo que la sangre parase... Suturaron las heridas de mi cabeza y mi ojo. Mi lengua se hinchó llenándome toda la boca. En tal estado fui conducido a una celda ‘reservada’, a donde dos veces por día llegaba a curarme el hijo de un agente de Wayar, que estudiaba Medicina; era tartamudo; y yo orador; parece –por la furia con que me curaba– que el fuego de la envidia le quemaba el alma” (Reinaga, 1978:70-71).

⁶¹ Las negrillas son de Reinaga.

Reinaga continúa relatándonos algunos otros pormenores de esa experiencia inhumana y su posterior rehabilitación por convicción propia:

“Estuve cerca de un mes en mi camastro policial. ¡Con que lucidez recordaba a la Atenas de Cleón, donde el esclavo Andrómaco, como ahora a mí, le cortaron y le quemaron la lengua. Perdí el habla. Quedé mudo... Cuando mi desaparición, iba produciendo un malestar social entre estudiantes y obreros, Wayar, me obligó a escribir de mi puño y letra un documento, en que declaraba contra mí cosas infames e inverosímiles, ‘y por ello y por mi libre voluntad yo me quitaba la vida’. Firmada la declaración, amenazó matarme, si no callaba todo lo que se había hecho conmigo. Ya en libertad y gracias a mi todopoderosa voluntad, recobré el habla. Comencé a pronunciar durante meses, sin descanso letra por letra, sílaba por sílaba, vocablo por vocablo... Y poco a poco volví al dominio de la palabra... La cicatriz debajo de mi lengua, como las de mi cabeza y ojo, las llevo el día de hoy” (Reinaga, 1978:71-72).

1.8. “En 1937 cometí un error”

Una de las facetas de Reinaga es compartir públicamente algunos pasajes de su vida privada familiar, sobre todo es autocrítico con los desaciertos en ese andar, como la siguiente experiencia de pareja:

“En 1937 cometí un error. Me casé en La Paz con una mujer⁶² que tenía dos hijos pequeños. Su familia de arraigado e impenetrable tronco feudo-gamonal paceño, me repelió ostensiblemente; ¿por qué? Por ‘mi roja fama’ de ‘comunista’. El odio junto al sabotaje me precipitaron en las filas de la desocupación. Asomó el hambre a mi hogar. Tuve que salir con mi familia de La Paz en busca de trabajo. Fuimos primero a Uyuni, después a Colquechaca. Allá en un accidente y en mi ausencia murieron los pequeños. Jugando a la borrachera se intoxicaron, la intervención del médico no consiguió salvarlos”⁶³ (Reinaga, 1960:213).

Este incidente familiar tuvo consecuencias fatales, afectó gravemente la vida política de Reinaga, continúa narrando:

“Por este tiempo el pueblo y la clase trabajadora se hallaban en una intensa propaganda para mi diputación. Mis adversarios políticos aquí largaron esta bola de nieve: ‘Reinaga ha matado a sus entenados, para quedarse con las casas de los chicos en La Paz...’ Frente a la calumnia, fui por mi espontanea voluntad ante el Juez del Crimen a pedir mi procesamiento. En la refriega electoral y en la lucha revolucionaria, la bola de nieve aumentó desmesuradamente de volumen... Siete largos años de increíbles e inauditos sacrificios expuse en la defensa de mi inocencia. Tuve que enfrentarme a la terrible prensa rosco-gamonal, a la revancha y sed de latrocinio de la parentela de mi consorte, a la prevención y furia canina de los

⁶² Se refiere a la señora Delfina Burgoa Peñaloza, con quien tuvo un hijo, Ramiro Reinaga Burgoa, más conocido como Wankar (1971).

⁶³ Extraído de notas de pie página de “Una Semblanza...” de Tristán Marof, anexo en el libro de Reinaga, 1960.

jueces de Partido de los pueblos donde imperaba el poder incontrastable del feudalismo gamonal, a la Corte del Distrito de Potosí, al final, a la Corte Suprema de Justicia. Todos los medios y las fuerzas de la clase dominante se pusieron en siniestro movimiento contra mi persona. Diputados y senadores, fiscales y jueces, magistrados de la Corte superior y de la Suprema; instituciones católicas, excombatientes de la Guerra del Chaco, la Cruz roja, el maestrescuelismo, asociaciones de padres de familia, el Patronato de menores; en suma, la Iglesia, la Política, hasta el Presidente de la República (General Peñaranda) pedían la pena capital para el ‘comunista asesino’ (Reinaga, 1960:213-214).

Finalmente en 1943, la Corte Superior de Potosí, falló a favor de Reinaga, declarándolo inocente y esto le permitió retornar a la faena política hasta ser elegido diputado nacional:

“Solo y pobre, sin dinero y sin ningún poder ni influencia, luché con la única arma de la verdad y el escudo de mi inocencia. El 14 de julio de 1943, la Corte Superior del Distrito de Potosí dictó el Auto de Vista pertinente, declarando: ‘inocente a Fausto Reinaga’. Y a los pocos meses de la sentencia judicial, el pueblo que mis feroces enemigos dijeron que era ‘el teatro de mi crimen’, me eligió diputado nacional ante la Constituyente de 1944...”⁶⁴ (Reinaga, 1960:214).

1.9. “El cholaje esperaba de mí un intelectual de su laya...”

⁶⁴ Extraído de notas de pie de página de “Una semblanza...” de Tristán Marof, anexo en libro de Reinaga, 1960:213-214.

Nos rememora las primeras reacciones de los intelectuales mestizos, a quien denominaba cholaje, después de la publicación de su primer libro:

“El cholaje esperaba de mi un intelectual de su laya... Cuando salió mi libro ‘MITAYOS Y YANACONAS’ (Primer Premio Municipal de Oruro, 1940), la crítica, la prensa, creyendo que yo era otro indio acholado, otro indio traidor a su raza, como Vicente Donoso Torres, Abraham Valdez y tutti quanti, comenzó a cantarme loas y a echarme incienso. En Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz, la prensa, la revista, la conferencia, el libro dijeron al unísono que había en mi un serio investigador, un sociólogo, una inteligencia de grandes posibilidades. Y cuando hubo la evidencia de que el indio Reinaga, no traicionaría a su raza, y, al contrario lucharía tenazmente por libertarla, aquella ‘inteligentzia’ arrojó una montaña sobre mi cabeza. Fui víctima de todos los males salidos de la Caja de Pandora... Debí haber perecido... Y gracias a la protección de mis dioses estoy respirando todavía...” (Reinaga, 1967:21-22).

Fausto Reinaga después de la muerte atroz del Presidente Gualberto Villarroel en julio de 1946, fue exiliado a Argentina. Nos relata algo de esa experiencia vivida en la ciudad de Buenos Aires, su retorno a Bolivia y algo de la revolución de 1952:

“Viví largo tiempo en Buenos Aires sin ninguna preocupación económica, merced a la influencia y amistad del Dr. Carlos Desmarás, relevante personaje en el régimen peronista. Era la época en que huroneé todos los meandros del movimiento

intelectual. A mi regreso a Bolivia, publiqué en 1949 mi profético libro ‘VICTOR PAZ ESTENSSORO’. Después me metí en la revolución de 1952, creyendo encontrar la verdad salvadora del pueblo de Bolivia. Pero fue para peor. Porque la gente que gobernó doce años y medio, aventajó y superó a todos los pro-hombres y partidos del cholaje boliviano, en la nefanda tarea de la destrucción de la Patria. Sin embargo hubo algo: la Reforma Agraria” (Reinaga, 1967:22).

Momentos de añoranza por el terruño de origen y la búsqueda de su identidad plena, el primer cargo asumido después de la revolución de 1952, su relación con el “movimiento campesino” y la publicación de sus libros post 52, son relatados de la siguiente manera:

“Cuando vivía en Buenos Aires, sentí la sensación de la grandeza histórica de mi raza, y por ello, a mi retorno al país, no solo que pensé, sino que hice trabajo celular de un Partido Indio de Bolivia; por la misma razón, después de la revolución del 9 de abril, tomé a mi cargo la Asesoría de la Presidencia de la Comisión de la Reforma Agraria. Y cuando dicha reforma daba los primeros pasos, viví largo tiempo en Ucucreña, donde desparramé la fecunda simiente política india en el pensamiento y la conciencia de aquellos indios, que pronto, cholificados desgraciadamente, llegaron a ministros de Asuntos Campesinos inclusive. Por este mismo tiempo, salieron a luz, precipitadamente, mis libros ‘NACIONALISMO BOLIVIANO’, ‘TIERRA Y LIBERTAD’, ‘BELZU’, ‘FRANZ TAMAYO’ y ‘REVOLUCION, CULTURA Y CRITICA’⁶⁵ (Reinaga, 1967:22-23).

⁶⁵ Las mayúsculas son de Reinaga.

Otras experiencias de sus viajes, es descrita de la siguiente manera, aunque su visita a Moscú le provoca la “crisis de conciencia”:

“Después de haber conocido EE.UU. de Norteamérica, México y todos y cada uno de los países de Latinoamérica, emprendí viaje a Europa. Estuve en Leipzig, Berlín, París, Madrid, etc. Llegué a la URSS con la cruz de mi ‘crisis de conciencia a cuestas’ ...el día jueves, 7 de noviembre, XL aniversario de la Revolución rusa, en la Plaza roja de Moscú vi ratificadas mis ideas sobre la problemática boliviana”
(Reinaga, 1967:23).

1.10. “Fui diputado de la Revolución Nacional...”

En el gobierno de Gualberto Villarroel,⁶⁶ seis años antes de la revolución nacional del 9 de abril de 1952, fue diputado nacional y claramente identificado con los intereses de las mayorías nacionales. Reinaga nos testimonia varios pormenores sobre esa experiencia política de mediados de la década de los 40 del siglo XX:

“Fui diputado de la Revolución Nacional desde 1944 a 1946. Caí en 21 de julio de 1946. La policía universitaria de Ormachea Zalles y el PIR asaltó, robó y arrasó mi biblioteca y mi domicilio. Viví en asilo desde agosto hasta octubre; y en el exilio y

⁶⁶ Gualberto Villarroel, fue militar y participó en la guerra del Chaco que libró Bolivia con Paraguay, entre 1932-1935. En su presidencia usó el lema de “no soy enemigo de los ricos, pero soy más amigo de los pobres”. Organizó el primer Congreso de indígenas en 1945. Murió trágicamente colgado en la Plaza Murillo de la ciudad de La Paz, el 21 de julio de 1946.

destierro desde octubre -1946- hasta abril de 1948. Desde esa fecha hasta fines de 1950 luché intensamente en las filas de la Revolución Nacional. En ese lapso –abril 1948 fines 1950– estuve muchas veces perseguido y preso. Fui golpeado y fui herido físicamente; conservo las cicatrices. Trabajé con Siles Zuazo⁶⁷ en las elecciones de 1949; en la segunda quincena de aquel mes de mayo caí confinado en Coati. (A todos mis compañeros del confinamiento les consta, que en la Isla fui despojado de cuando llevaba conmigo). Entre Coati, el hospital de Copacabana, la Clínica de carabineros de La Paz y los antros policíarios, transcurrieron mis días durante medio año. En la insurrección, mayo 1950, mi casa se convirtió en fábrica y arsenal de bombas...” (Reinaga, 1956: 206).

1.11. “¡Revolución! ¡Revolución! A veces tratas mal a los revolucionarios”

En medio de la euforia popular de los primeros años de la revolución nacional de 1952, Reinaga vivió sus serias dificultades:

“A mis detenciones de 1953, hay que añadir las de 1955. En enero de este año a Siglo XX, para ver a un hermano, obrero de interior mina, que se hallaba postrado en el hospital de Catavi. Apenas puse pie en tierra, me tomaron preso y me condujeron a la Policía de Llalagua. A no ser la intercesión del control obrero de Catavi, posiblemente mi libertad se habría entorpecido. El 2 de agosto de 1955,

⁶⁷ Se refiere a Hernán Siles Zuazo, uno de los dirigentes del Movimiento Nacionalista Revolucionario.

donde me trasladé por expresa y escrita invitación del líder indio José Rojas⁶⁸, fui hecho preso por la policía política de la ciudad de Cochabamba, y conducido al Cuartel General de Ucureña. El comandante Jorge Solíz me arrebató de mis apesadores ‘armados hasta los dientes’... Los compañeros Rojas y Solíz, me devolvieron la libertad, me condujeron al aeropuerto de Cochabamba y me embarcaron para La Paz en avión” (Reinaga, 1956: 216).

A pesar de los inconvenientes sufridos en los años de la revolución, siguió creyendo en la misma. Halló nuevas convicciones para seguir adelante:

“¡Revolución! ¡Revolución! A veces tratas mal a los revolucionarios. Y padecí y sufrí y me mantuve firme dentro la línea revolucionaria, gracias a la fuerza de una convicción que llevo en todo mi ser: la convicción de que esta Revolución que vive Bolivia es **mi revolución**⁶⁹. Mi revolución, porque por ella luché veintiséis años íntegros (1930-1956). A ella entregué lo mejor de mi existencia entera. Ya sé que vendrán o habrán otras Revoluciones tan profundas quizás o más profundas que la boliviana... y acaso yo ya no he de verlas, pero eso así que deseo firmemente, deseo con el alma que vengan, que hayan otras y otras hasta la total manumisión del hombre; hasta que el hombre que supere el imperio de la necesidad y alcance el ‘reino de la libertad’...; hasta que la tierra sea el ‘paraíso de la Humanidad’” (Reinaga, 1956: 217).

⁶⁸ Fue un connotado líder campesino de la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953.

⁶⁹ La negrilla es de Reinaga.

1.12. “La Revelación de Preamérica”

En su visita a Cuzco y Machupicchu en 1963 siente la “revelación” de conciencia, que expresa de la siguiente manera:

“Fue entonces que los dioses de mi raza, pusieron en mi corazón el deseo y en mi cerebro la idea de un peregrinaje. Porque Cuzco y Machupicchu son la antítesis antónima de Occidente. Cuzco (Cusco) y Machupicchu, era para mí lo que Delfos para Sócrates. Y un día del mes de septiembre de 1963 me puse en camino. Navegué sobre las olas del Sagrado Titikaka. Seguí la ruta, mil veces transitada por los Inkas; y llegué a esa maravillosa ciudad de filigrana, Machupicchu....Cuzco y Machupicchu han tenido para mí la presencia y la esencia de un Santuario. Desde mi sangre hasta mi espíritu, toda la estructura celular y anímica de mi ser se ha iluminado con el resplandor que sale de la piedra pulida por el genio de la raza. Es más. Yo he percibido, mejor dicho, sentido el hálito vital de la sociedad inkaika. Al arrodillarme en el ara sagrada de Intihuatana y besar con mística unción el altar de granito, donde se rendía culto al Dios Inti, mi Dios, he alcanzado a sentir el pulso humano del Inka y de su pueblo. Si vivir más que pensar es sentir, entonces puedo afirmar que en Cuzco y Machupicchu he vivido intensamente, devotamente, la vida legendaria y maravillosa del pueblo de los Inkas, mi pueblo... Ni en Nueva York, ni en Moscú, ni en Berlín, ni en París, ni en Madrid, he vivido semejante oleaje encrespado de emociones, ni a mi espíritu sentí allegar, tan fuertes y misteriosos poderes telúricos, como en la capital de mi ilustre y grandiosa raza: Cuzco”

(Reinaga, S/f:93).

1.13. “La cara capitalista y la cara socialista iban por el mismo camino”

Después de visitar algunos países capitalistas y socialistas, después de saber qué rumbo habían tomado, siente una profunda decepción, que le lleva a renunciar al marxismo, al socialismo, abrazar el indianismo y luego al amautismo. Esto es explicado en los siguientes términos:

“Antes de ir a la Unión Soviética, como diputado Nacional, fui a los Estados Unidos y a México. Conocía ya la cara capitalista de este mundo de occidente, por eso tenía mucho deseo de conocer la otra cara, la cara socialista. Y la viví ésta. Cuando llegué de vuelta asomé al PCB (Partido Comunista Boliviano), solo encontré un grupo de chacales que se disputaban emolumentos y dólares. Cuando constaté que la cara capitalista y la cara socialista iban por el mismo camino, que no liberaban al hombre. Me vino una profunda decepción. Yo decía: ¿Para qué vivir? Un nihilismo tremendo me comía el corazón y la conciencia. Partí con esta decepción del capitalismo y del marxismo, al Perú. En Machu Picchu, recibí una especie de revelación telúrica, meditando profundamente, me quedé en éxtasis una, dos o tres horas. Yo pude percibir que el pueblo inkaico, que el pueblo indio estaba vivo en el continente americano. En este momento dejé de ser marxista –como antes había dejado de ser liberal– y comencé a estudiar con la seriedad del caso el problema indio” (Reinaga, 1980: 179-180).

¿Cuáles son las causas para esa profunda decepción de Reinaga del marxismo? El mismo nos confiesa:

“...Ví en Rusia que no había chispa de Revolución... todo, todo era música orquestada para engatusar y apoderarse del cerebro del hombre. Moscú era una cárcel, un campo de concentración. En la agonía mortal de mi pensamiento marxista, no encontré en Moscú, Europa ni América pensamiento revolucionario; todo lo contrario, el pensamiento de Marx era un pensamiento en estado de putrefacción, que envenenaba a las juventudes y a las masas” (Reinaga, 1981:12).

Esta “crisis de consciencia” tuvo repercusiones muy fuertes en su vida: “La crisis de conciencia que padecía al partir a Moscú, ahora tenía caracteres dantescos; empujaba al suicidio...” (Reinaga, 1981:12).

El reencuentro con el pensamiento indio, es decir con el pensamiento propio, configuró el indianismo, al decir de él: “Sepultado el marxismo, mi cerebro se clavó en el indio” (Reinaga, 1981:12).

Bolivia vive un momento muy especial en la década de 1970 del siglo XX, asume la presidencia un militar progresista de izquierda, llamado Juan José Torres Gonzales. El movimiento indio, bajo la influencia de Fausto Reinaga, está en pleno crecimiento. Precisamente el mismo Reinaga, nos relata algunos pormenores de esa experiencia:

“Después de un golpe, el general Ovando aparece en el exilio y el general Torres aparece en el Palacio Quemado (palacio presidencial). En el Gabinete del Gral. Torres habían comunistas, fascistas y nacionalistas, y cada sector quería apoderarse totalmente del Gobierno. Torres vivía día y noche (en) constantes sobresaltos... En esa época, el Partido Indio Boliviano, cobró perfil, fuerza y espíritu de lucha. Tomó la Confederación de Campesinos y elaboró la **Tesis india**⁷⁰, luego firmó con el Gobierno y las Fuerzas Armadas. Dirigentes de la Confederación de Campesinos fueron al cuartel General de las Fuerzas Armadas a pedir al general Reque Terán la ‘tesis’ del Gobierno, para que el Congreso de Potosí aprobase el día 2 de agosto. El Gral. respondió que era la **Tesis India** del PIB; y firmamos el Pacto entre el Comandante de las Fuerzas Armadas, el Presidente de la República y el Partido Indio de Bolivia. El Presidente Torres, para salvar a su gobierno tanto de la derecha como de la izquierda, se dio la mano con el indio y acordamos llevar a cabo la revolución india, el día 21 de septiembre. El 2 de agosto, como preámbulo de la revolución India, realizamos el Congreso en Potosí, donde derrotamos a los sectores comunistas soviéticos y maoístas⁷¹. En el pacto que hicimos, las Fuerzas Armadas se comprometían armar 5 mil campesinos-indios reservistas, para tomar

⁷⁰ Las negrillas son de Reinaga.

⁷¹ El Congreso fue convocado para el 2 de agosto de 1971 en la ciudad de Potosí; se reunieron más de quinientos delegados. Las Federaciones de La Paz y Oruro ejercieron su influencia sobre los otros sectores campesinos anti-militaristas. El carácter del gobierno del Gral. Juan José Torres permitió que la organización y realización del Congreso fuera democrática como quizá nunca antes desde 1953. Los delegados fueron en buena parte verdaderamente representativos y la derecha no pudo imponer a sus incondicionales. En este Congreso se enfrentaron tres corrientes que se disputaban la dirección del movimiento campesino: a) los ex oficialistas y apoyados por el Pacto militar-campesino. Estaban en contra el Presidente Torres y sus aliados; b) La Federación Revolucionaria de Oruro, estuvo contra el Pacto militar-campesino, pero críticos con Torres; c) La Federación de La Paz, dirigida por Jenaro Flores y Raimundo Tambo, que defendían al Presidente Torres. Raimundo Tambo fue elegido Presidente del Congreso y, al final del mismo, Jenaro Flores Santos fue elegido Secretario ejecutivo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-CNTCB (Hurtado, 1986:49-50).

pacíficamente los focos de conspiración. El Gral. Torres continuaría como Presidente y habría cinco ministros militares y cinco ministros indios, que prestarían juramento en la Puerta del Sol de Tiwanaku. Empero, después del Congreso de Potosí, la izquierda y la derecha, ante el temor de la Revolución India, se unieron para dar luz verde a... Banzer... y la Revolución India no aconteció” (Reinaga, 1980:180-181).

1.14. “El 12 de abril de 1972, fuimos apresados...”

La efímera euforia popular de Juan José Torres como Presidente, es acabada por el golpe militar de Hugo Banzer, el 21 de agosto de 1971. Esa dictadura vivida por Reinaga es contada de la siguiente manera. En carta dirigida al dictador Banzer de fecha 21 de julio de 1972, Reinaga, le expresa:

“El 12 de abril de 1972, fuimos apresados yo, mi hijo Álvaro –niño de nueve años– y mi secretaria. Mi hijo, después de su prisión, hubo de ser recogido por el hampa del Ejército de Salvación, donde contrajo sarcofosis en la ingle y conjuntivitis.

Agentes del Ministerio del Interior, ocuparon mis casas de Villa Pabón y Aranjuez.

Se incautaron de 14.000 volúmenes de mi biblioteca, como también de mis obras inéditas: ‘Ideología boliviana’, ‘América india y occidente’ y ‘Mi vida’. Aparte de esto, la cantidad de 8.000 ejemplares de las obras que con distintos títulos he publicado, ha ido a parar al Mercado Negro de La Paz, Oruro y Cochabamba.

Mis títulos profesionales, Diplomas, Condecoraciones y Medallas, Incunables, obras de Arte, mapas antiguos, títulos de propiedad de mis casas, cientos de documentos,

ficheros, archivos, miles de cartas de escritores de todo el mundo, volantes, folletos, fotografías históricas, centenas de películas; maquinas de escribir, teléfonos, grabadoras, cintas magnetofónicas de mis conferencias, discursos, reportajes, tanto de Europa como América; Diccionarios; griego, latín, jurídico, filosófico, sociológico, histórico; 70 tomos de la enciclopedia Espasa, etc.; todo ha sido saqueado. El producto de una tenaz labor de medio siglo se ha perdido. La mía, era la mayor biblioteca particular de Bolivia⁷². El daño que se me ha inferido alcanza a un millón y medio de pesos bolivianos. Además se han llevado nuestra ropa, comida y dinero. Ahora ni mi hijo ni yo tenemos andrajo ni mendrugo. Hilda mi secretaria, desde hace meses se halla privada de su libertad; enferma, hinchándose en su celda de Achocalla. No soy comunista ni guerrillero. Yo busco la liberación de América y de todos los hombres de la Tierra. Mi casilla- postal se halla intervenida. Se decomisan mis cartas y mi correspondencia en general” (Reinaga, 1978: 153-154).

1.15. “... he tallado mi ser”

En un intento de recapitular críticamente su formación universitaria y su estadía en una ciudad colonial como es Sucre, nos expresa:

“Una universidad colonizada, cual troquel a la moneda, hizo de mí un colono europeo. La ciudad de Sucre tenía, en grotesca miniatura, su Arco de Triunfo, su

⁷² Después de la muerte de Reinaga, a la cabeza de su sobrina Hilda Reinaga, se creó la Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”. La biblioteca, es uno de los atractivos de esta fundación, a pesar de los saqueos sufridos en diferentes momentos de la vida política del país, tiene la finalidad de difundir las obras de Fausto, pero también la temática india en general (En www.faustoreinaga.org.bo)

Torre Eiffel, Su Versalles y su Princesa... Lo que sorprende es que en este feudo, sin ayuda de nadie, yo hubiera encontrado mi ruta. La Universidad y la intelectualidad de Bolivia, entiéndase bien, no son las de París. Nosotros somos una ‘cueva’; y dentro de ella damos vueltas como mula de noria. Los grandes intelectuales de Occidente jamás llegaron hasta nuestra ‘cueva’. El camino de ellos siempre fue Buenos Aires, Santiago y Lima. Ni siquiera los intelectuales miningos como José Ingenieros y Alfredo L. Palacios, ‘Maestros de la Juventud’ de Iberoamérica; ni Haya de la Torre, ni Mariátegui llegaron a Bolivia...” (Reinaga, 1978:63).

Reinaga se considera como una persona exitosa frente a las adversidades de la corrupción y la cultura occidental:

“Librando batallas descomunales; cayendo acá, levantándome allá, he tallado mi ser. Lo inexplicable es que no haya sido aplastado y molido por el poder del oro. El oro que muchas veces ha estado al alcance de mi mano. O no haya sido devorado por chacales a los que he tenido que enfrentarme. Y lo que sorprende más todavía, es que haya roto las cadenas que me ataban a Occidente; y al final haya forjado **una conciencia libre**”⁷³ (Reinaga, 1978:63-64).

1.16. “Cuando la política es filosofía y religión”

⁷³ Las negrillas son de Reinaga.

Reinaga apostó por los valores éticos y morales ancestrales, no sólo en la actividad política sino en la vida personal, como manifiesta:

“Cuando la política es filosofía y religión, el valor del ejemplo personal es un rito; por tanto los apóstoles del indianismo estamos obligados a llevar una vida santa. La mía, verbi gratia, privada y pública es ésta: A raíz de mi actuación en el Parlamento boliviano (1944-1946) y la publicación de mis libros, en especial de los cinco últimos, he perdido mis amistades intelectuales y políticas mestizas. Y me he visto rodeado de víboras y chacales. Alimañas que hacen correr leyendas a cual más infames y canallas. Dicen que yo maté a dos niños para quedarme con sus bienes; que despojé ‘su’ casa de mi hermana; que mi madre no era india; que exploto a los indios y vivo como un burgués; que soy un resentido social; que he traicionado a todos los partidos políticos; que mis libros se publican gracias a los dineros del imperialismo yanqui” (Reinaga, 1971: 176).

Siguiendo esta argumentación íntegra, enfáticamente dice:

“Desafío que alguien me diga de viva voz, en mi cara, mirando a través de mis ojos, a mi conciencia, lo contrario de lo que a continuación afirmo: 1º No soy infanticida, ni tengo bienes por este nefando medio (Véase mis libros ‘El sentimiento mesiánico del pueblo ruso’, p. 211-214; ‘La intelligentsia del cholaje boliviano’, p. 15-25 y Fausto Reinaga-Kamayri Jatunk’a, p. 141-142 del escritor ecuatoriano G. Humberto Mata). 2º No despojé casa a nadie; y no tengo hermana ni hermano. 3º Mi madre era india aymara, razón porque en Macha no tiene parientes ni hay gente de su apellido;

naci en Huahuanicala, orillas del Lago Titikaka, me bauticé en Colquechaca, y me crié entre el altiplano aymara y el Norte Potosí (Macha) hasta los 16 años. 4° Los indios que llegan de toda la República a mi choza de Killi-Killi y los indios de Aranjuez (con quienes convivo cada fin de semana y los feriados del año), pueden dar testimonio que yo jamás les he pedido un centavo, y ellos jamás me han dado especies ni dinero. 5° No soy rico ni burgués; no tengo sueldos ni rentas, vivo de mis libros que están bloqueados por la prensa y radio de este país anti indio. 6° ¿Qué soy un resentido social? Absurdo; el cholaje premió tres de mis libros; en 1964, cuando llegué a la plenitud conciencial indianista, rechacé el Premio Nacional; mi prestigio ha traspuesto las fronteras del país, en el exterior se publican mis biografías. España, la loba asesina de la cultura inka, sabe quién soy. El periodista Ángel Torres, a principios de 1970 en su segunda visita a la Península, entrevistó al Presidente del Instituto de cultura Hispánica de Madrid, Dr. Gregorio Marañón; a quien entre otras preguntas formuló ésta: **‘-¿Conoce Ud. Algún escritor boliviano, cuya obra pudiese ser considerada universal?-entre las figuras tradicionales, la colosal de Franz Tamayo; entre las de carácter acentuadamente indio y colorista Fausto Reinaga; y entre las nuevas generaciones Pedro Shimose. Siempre pensando en lo injusto de una enumeración tan breve sobre un país tan rico como es el boliviano’**⁷⁴ (Reinaga, 1971: 176-177).

Se sentía libre, sin complejos y expresaba:

⁷⁴ Las negrillas son de Reinaga.

“No soy un fracasado, soy una personalidad sin complejos: un hombre libre. 7º No he traicionado a ningún partido ni a nadie; los partidos son los que han traicionado a la Patria y a su Revolución: fundé el PIR⁷⁵ y fui diputado del MNR⁷⁶ en la época de Villarroel, cuando estos partidos se convirtieron en inmundicia de delincuentes, les escupí públicamente; ahí están mis libros ‘Víctor Paz Estenssoro’ y ‘La Revolución india’. 8º no recibo dineros de ningún imperialismo. La mejor prueba de la pureza de mi vida es mi pobreza” (Reinaga, 1971: 177).

A través de los fragmentos autobiográficos presentados, uno puede apreciar una vida muy apasionada y profundamente comprometida con los sectores sociales obreros e indígenas del país. Aunque eso varía según la coyuntura histórica que vive Reinaga. Queda claro que en el transcurso de su vida sufre las peores humillaciones (muchas de estas racializadas) y frustraciones a las que tiene que enfrentar. Esta se torna más visible por su condición de indio, pensador y activista. Hay pasajes desgarradores en sus testimonios, por ejemplo, cómo se hizo manco de la mano derecha, o la lesión infringida en su lengua por los años treinta y la pérdida del habla o la convicción de superar la misma con férrea voluntad. Su crítica implacable a los *q'aras* o mestizos letrados bolivianos y latinoamericanos de la época, indudablemente le trae muchos problemas. Porque al fin y al cabo son cuestionamientos al modelo dominante de conocimiento y pensamiento intelectual colonial.

⁷⁵ PIR. Sigla del Partido de la Izquierda Revolucionaria. Fue uno de los primeros partidos de izquierda; aunque sus actuaciones fueron muy dudosas, como la participación en la muerte atroz del colgamiento del Presidente progresista Gualberto Villarroel, el 21 de julio de 1946 en la Plaza Murillo de la ciudad de La Paz.

⁷⁶ Sigla de Movimiento Nacionalista Revolucionario.

Reinaga, pese a su origen indio, tiene una mirada internacional extraordinaria de su tiempo. En este sentido, es un “pensador universal”, preocupado por la humanidad y la madre tierra en el futuro. Aunque nunca dejó de ser autocrítico de sus actos, pero a la vez, fue un investigador nato, que se preguntaba permanentemente de su vivencia y su entorno. Buscaba las mejores soluciones, a partir del conocimiento y de la experiencia de las civilizaciones indígenas del mundo. Ahora toca dar una apreciación general a las obras de Reinaga.

2. Las etapas de su pensamiento y sus obras

Es muy difícil periodizar las obras de Fausto Reinaga. Una de las razones fundamentales es que su estilo narrativo estuvo al margen de lo tradicional. A pesar de esta particularidad, la opción política de su pensamiento, nos permite dar una primera apreciación general a su trayectoria intelectual, que se podría periodizar en tres grandes etapas a) la producción temprana y antioligárquica, b) La producción marxista y el nacionalismo revolucionario del MNR⁷⁷(1940-1960) y c) la madurez de su pensamiento en torno al indianismo y al pensamiento amaútico (1961-1991). En los tres momentos mencionados, su pensamiento y práctica han estado muy ligados a los principales movimientos sociales de la historia de la segunda mitad del siglo XX en Bolivia (Ticona, 2010).

⁷⁷ El movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es un partido político populista que se formó en 1941 básicamente en torno a la crítica de la oligarquía de empresarios mineros y terratenientes, crítica hecha desde los sectores de la pequeña burguesía urbana en principio. Bolivia era un país en el que el bloque oligárquico, llamado la “rosca”, gobernaba directamente por medio de sus funcionarios y no por medio de los burócratas del Estado, la crítica de la oligarquía se convirtió de inmediato en crítica del sistema estatal en su conjunto (Zavaleta Mercado, 1988: 23-24).

2.1. La producción temprana y antioligárquica

A pesar de su adscripción al marxismo, Reinaga jamás renunció al pensamiento indio que se halla expresada en sus preocupaciones temáticas como la historia del levantamiento de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781 o su relación con autores marxistas indigenistas, como Mariátegui, Valcárcel, entre otros.

Su primer libro *Mitayos y Yanaconas*, fue publicado en 1940 y originalmente escrito como su tesis de grado en Derecho. Es un estudio sobre la sociedad del *Tawantinsuyu*, a la que denomina “el régimen del incanato”; pero también se aproxima “al feudalismo indoamericano” y la consiguiente revolución india de Tupaj Katari y Tupaj Amaru en 1781 contra ese sistema colonial. En esta época, por su formación marxista reluce las categorías analíticas de esta vertiente. Sin embargo, el estudio está basado en escritores indigenistas radicales, como Luis E. Valcárcel, José Carlos Mariátegui, Uriel García del Perú, Moisés Saenz de México y algunos indigenistas bolivianos como Tristán Marof y Bautista Saavedra. En esta obra aparece como José Fausto Reinaga y mereció el Primer Premio del Concurso Municipal de Oruro en 1940.

Su segunda obra, *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio* (1953), fue premiada en el Primer Congreso Boliviano de Sociología en 1952. Consta de dos partes. En la primera parte se reflexiona sobre la situación del indio boliviano en la década de 1940, como su relación con el gobierno de Villarroel, el histórico Congreso indigenal de 1945 y los acontecimientos de la caída del presidente Villarroel del 21 de julio de 1946, además

escudriña los levantamientos indígenas en los siglos XVIII, XIX y XX y, la participación de la indiada en la revolución federal de 1899. La segunda parte está dedicada a analizar la política del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) sobre el indio y termina el libro con la propuesta de Fausto Reinaga sobre el indio post revolución de 1952.

2.2. El marxismo y el nacionalismo revolucionario

En 1949 publicó *Víctor Paz Estenssoro*⁷⁸, que es una biografía política de Víctor Paz, quien después de la revolución de 1952 tomó las riendas políticas del país como Presidente. Fue escrito dos años antes de la revolución. Le preocupa, que después de la muerte del presidente Villarroel en 1946, el MNR a la cabeza de Víctor Paz tomara las riendas del pueblo rebelde, temiendo que ese pueblo se desvanezca en pura rebeldía y no tenga una dirección política. Intuye la revolución y plantea preguntas como ¿qué es para Víctor Paz la revolución nacional?, ¿de dónde parte Paz y hasta dónde se propone llegar? Le preocupa la solución al problema de la tierra del indio. En el fondo indaga “la desnuda exhibición del espíritu del hombre” Víctor Paz, pues detecta su pasado como abogado de Patiño, uno de los barones del estaño⁷⁹. Reinaga también pone atención a uno de los

⁷⁸ 1949 fue el año de la publicación de esta obra, sin embargo, en el folleto existen datos de los primeros meses de la revolución de 1952 referidos a las acciones de Carlos Montenegro, lo cual nos hace pensar que se reeditó el libro post 52, pero manteniendo el año de la edición original.

⁷⁹ La progresiva concentración de la producción en grandes empresas determinó el surgimiento de poderosos magnates, quienes llegaron a controlar el 80% de la producción estañífera y se denominaron “barones del estaño”. Simón Iturri Patiño, Carlos Víctor Aramayo y Mauricio Hoschild, no sólo detentaron el poder económico, sino también el poder político oligárquico, antes de la revolución de 1952.

hombres más cercanos e influyentes de Paz Estenssoro, Carlos Montenegro,⁸⁰ perteneciente a una de las familias más influyentes, que usufructuaron el poder de la revolución; y a la vez fue uno de los causantes de la traición de la revolución del 52.

Bajo el pseudónimo de Ruy Ripaj escribió *Nacionalismo Boliviano. Teoría y práctica* en 1952. Aclara que comenzó a escribir en Coati (una de las islas del lago Tititaca) cuando era preso político en 1949 y le llevó cuatro años terminarlo, entre apresamientos y visitas a otros países. Reinaga, en este trabajo se muestra un marxista clásico; pero cuando toca el tema indio se aparta de esa visión de la historia y aparece con todo el fervor indianista. Hace un balance histórico general del “nacionalismo boliviano”, ya que para él existen dos nacionalismos, uno opresor y otro liberador. Su apuesta es por el nacionalismo liberador. ¿Es posible ser marxista e indianista? En su época marxista, nunca dejó de ser indianista, aunque no lo expresaba. En este sentido, se podría decir que transitaba entre el conocimiento marxista aprendido y el conocimiento ancestral heredado ¿Cómo llamar a este estilo de pensamiento? Mignolo lo llama “pensamiento fronterizo”, entendida como la perspectiva de la “subalternidad colonial”, que no puede ignorar la “modernidad”; pero tampoco puede subyugarse totalmente a él (Mignolo, 2003: 51).

El libro *Belzu, precursor de la revolución nacional*⁸¹, es un ensayo biográfico del ex presidente Manuel Isidoro Belzu de fines del siglo XIX. Hace una revisión histórica de casi

⁸⁰ Carlos Montenegro (1903-1953) escribió *Nacionalismo y coloniaje* en 1944 (2003), considerado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y afines, un libro de cabecera ideológica que explicaba Bolivia antes y después de la revolución de 1952.

⁸¹ En 1956 el sacerdote y crítico literario Juan Quirós (1956: 58-73), publicó en *La raíz y las hojas* la crítica al libro de Reinaga, *Belzu, precursor de la revolución nacional*. Reinaga respondió al comentario de Quirós con el título de “Crítica a la crítica”, en una separata del libro *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, titulado “Revolución, cultura y crítica” en 1956. Este debate es recogido por Oblitas en el tomo II de *La polémica en Bolivia* (1977:605-653). Reinaga en su autobiografía dice al respecto: “Aquí se yergue Juan Quirós, me atacó

cien años de la historia política de Bolivia, donde recupera la personalidad de Belzu y la multitud india que le siguió. Según Reinaga, el estudio es una réplica al dogma latifundista, que durante un siglo había construido la idea de que “Belzu, fue un mandón, plebeyo e ignorante, el belicismo fue el reinado de la chusma exaltada”. Considera a Belzu como el iniciador de la revolución social en Bolivia, que movilizó a los indios del agro y a las masas cholas urbanas, que se enfrentaron al poderío gamonal. Esta obra recibió el Primer Premio en el Concurso nacional convocada por la Alcaldía de La Paz en 1953⁸².

En 1956, publica *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, que es un acercamiento al “hombre cumbre” de Bolivia. Reinaga estudia a Tamayo como poeta, ideólogo, filósofo, político y maestro. Pero también indaga qué piensa sobre el ejército, los obreros y por supuesto del indio. Sostiene que le interesa discutir al “hombre histórico”, el que después de su muerte tiene que vivir en sus obras y sus ideas. Cuando Franz Tamayo, fue Presidente del Congreso Constituyente de 1944, él era diputado, de modo que lo conoció personalmente. El libro de Reinaga, tiene un anexo titulado “Revolución, cultura y crítica”.

Alcides Arguedas. Es un ensayo sobre el “más fecundo y famoso escritor” de la oligarquía feudal boliviana. Reinaga investiga en líneas generales al Arguedas historiador, al sociólogo, al moralista, al escritor y al diplomático. Rastrea su racismo profundo que le

por la espalda. A sabiendas que sobre mí pesaba la excomunión del periodismo boliviano, diome dentelladas y zarpazos. En varios números del periódico oficial “LA NACIÓN”, de cuya página literaria era Director, y varias páginas de su libro “LA RAÍZ Y LAS HOJAS”, el fariseo de sotana y tonsura, vomitó baba. Se hallaba convicto de haber reducido a “BELZU” y a su autor a polvo... No sabía la calidad de espíritu que había en mí. En la Revista ABRIL y en mi libro “REVOLUCION CULTURA Y CRÍTICA”, le tapé la boca y le dejé mudo para siempre...” (Reinaga, S/f: 75).

⁸² Según el Acta del jurado calificador, Reinaga se presentó al concurso con el pseudónimo aymara de “Chuyma Ninani” o “Corazón de fuego” (Reinaga, 1953: IX).

llevó a despreciar al pueblo boliviano, calificándola de “pueblo enfermo”. Indaga cómo creó su imagen de gran escritor en Bolivia; pero fuera de ella, sobre todo en Francia donde vivió como diplomático, era ignorado por los principales intelectuales de su época. Reinaga, también cuestiona el profundo pesimismo de Arguedas; pero sobre todo su vocación nazifascista totalitaria ya que Alcides Arguedas fue gran admirador de Mussolini y de Hitler. Publicación realizada en 1960⁸³.

En 1960, después de visitar la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), escribe *El Sentimiento Mesianico del Pueblo Ruso*, que es como un diario de viaje o una etnografía reflexiva sobre su viaje a Moscú. En un lenguaje casi periodístico va reflejando magistralmente sus impresiones de su visita, como a la Plaza roja, la tumba de Lenin, su reunión con escritores soviéticos, etc. El libro tiene tres apéndices, uno sobre España, otro de Tristán Marof y una carta del escritor Eugen Relgis⁸⁴ a Reinaga.

2.3. El indianismo⁸⁵

A su retorno de la ex URSS le sobrevino, lo que él llama “crisis de conciencia”. En busca de sosiego a “su crisis”, hace un viaje a Machu Picchu (Perú), donde sufre una

⁸³ Reinaga dice en su autobiografía: “Conocí y hablé con Alcides Arguedas. El hombre estaba convencido de ser un mentor; y cuando escuchó mi réplica en una exposición del Materialismo Histórico, sin poder disimular el disgusto, en forma brusca me despidió. Ignoraba el marxismo. Decía vaguedades enmarañadas sobre esta doctrina” (Reinaga, S/f: 35).

⁸⁴ Eugen Relgis, pseudónimo de Eugen Sigler (1895-1987), fue filósofo y activista rumano del “pacifismo anarquista”, nacido en Iasi, Rumanía y afincado desde 1947 en Uruguay. Relgis tuvo mucha influencia en la vertiente crítica del pensamiento latinoamericano, fue amigo personal de Reinaga.

⁸⁵ El indianismo será desarrollado en el Capítulo III.

especie de “revelación”, que le permite el reencuentro con sus ancestros. Desde esta experiencia profunda se reencuentra definitivamente con el pensamiento ancestral, que en términos políticos ideológicos se llamará el indianismo y posteriormente el pensamiento amaútico.

El indio y el Cholaje Boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina, publicado en 1964, es un libro en el que cuestiona al personaje polifacético más descollante de esa época, el genuino representante del “cholaje blanco mestizo”, el indigenista Fernando Diez de Medina. Reinaga desnuda la pose indigenista anti indio que tiene Diez de Medina. Es la primera batalla intelectual del indio Reinaga contra el mestizo Diez de Medina.

La intelligentsia del Cholaje Boliviano (1967), es la continuación de la obra anterior, pues estudia críticamente a varios intelectuales nacionales, considerados como los máximos representantes de la cultura boliviana de entonces, como Adolfo Costa du Rels, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán, Porfirio Díaz Machicao, Jaime Mendoza, Alcides Arguedas, Ignacio Prudencio Bustillo, Carlos Medinaceli, Roberto Prudencio y Franz Tamayo. Aunque tiene cierta consideración intelectual y respeto por Carlos Medinaceli, Jaime Mendoza e Ignacio Prudencio Bustillo y Roberto Prudencio.

La tercera obra que completa esta serie es *El indio y los escritores de América* de 1969, es una obra similar a los dos anteriores; pero extendiendo su crítica a la “intelectualidad Latinoamericana”. Según Reinaga, estos eruditos, en su pensamiento con respecto al indio, no varían ni un ápice de los intelectuales bolivianos. Son estudiados los argentinos: Faustino Domingo Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, Rubén Darío, Leopoldo Lugones, José Enrique Rodó, Alejandro Korn, Alfredo L. Palacios, Francisco Romero,

Jorge Luis Borges y Liborio Justo. De Perú: Manuel Gonzales Prada, Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, José Varallanos, Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Hugo Blanco. De Ecuador: Juan Montalvo, Abelardo Moncayo, Gonzales Suarez, José Peralta, Pio Jaramillo, Luis Monzalve, Jorge Icaza, Jaime Galarza. De México: José Vasconcelos. La obra tiene un apéndice.

La Revolución India, publicada en 1970 (reeditada en 2001 y 2007⁸⁶), es una de sus obras más difundidas, se ha convertido en una especie de “biblia del indio”. Es la síntesis de la historia india en el sistema colonial y republicano del Estado Boliviano, hasta fines de la década del 60. El libro de 510 páginas no sólo es de carácter histórico, sino que Reinaga lanza varias interpretaciones propias, como de las “dos Bolivias”, que después del año 2000 se convirtió en una herramienta conceptual y analítica muy importante para entender la Bolivia del siglo XXI. Además figura el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*.

Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (1970), es la tesis política del movimiento indianista. Se aclara que no es el típico manifiesto de los partidos “blanco mestizos”. Se hace mucho énfasis en que es un manifiesto de una raza, de un pueblo, de una nación, de una cultura oprimida y silenciada. Se plantea la Revolución India contra la “civilización” occidental. No se busca diputaciones ni ministerios, ni pactos. Más allá del nombre de partido indio, está el planteamiento del indianismo, como instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo. El libro acopia voces de algunos indigenistas del Perú (Guillermo Carnero Hoke), de Ecuador (Gonzalo Humberto Mata), de México (Capitán del

⁸⁶ Es el libro más plagiado por algunos editores inescrupulosos, aunque permitió difundir el pensamiento de Reinaga.

ejército mexicano, Lorenzo Cárdenas Barajas) y de Bolivia (Cristina Virreira y René López Murillo), sobre la importancia de la tesis política india.

Tesis India, publicada en 1971, es la tesis política del movimiento indianista que se presentó al VI Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia (CNCB), realizado en la ciudad de Potosí el 2 de agosto de 1971. La finalidad de la Tesis fue, ser la teoría de la acción india. Como toda tesis política, contiene una lectura histórica del pueblo indio hasta la década de 1960, se abordan temas como la cultura, el pacto militar campesino, la Central Obrera Boliviana (COB) y la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), la Unidad india y la política de los pueblos indios. Esta *Tesis* tuvo la virtud de llamar la atención a las Fuerzas Armadas de Bolivia en el gobierno del Gral. Juan José Torres, a tal punto, que adoptaron como su tesis política nacional después del Congreso citado y que fue coartado por el golpe militar de Hugo Banzer, el 21 de agosto de 1971.

Las siguientes obras son consideradas como la producción bibliográfica del pensamiento indianista al pensamiento amaútico. El eje principal de estas obras, es la construcción del pensamiento amaútico, como alternativo al pensamiento europeo o socrático, a la que nos aproximaremos más detenidamente en el Capítulo III.

América India y Occidente (1974). Trata más profundamente el proceso histórico occidental. Reinaga grafica el perfil de la forma de pensar y de vivir de la sociedad europea. Aborda sus ideas socio-políticas y económicas, denuncia a la iglesia católica como autora de las masacres más grandes de la humanidad y de muchas civilizaciones. Denuncia las

aberraciones de los más grandes pensadores europeos o clásicos del pensamiento occidental. Fue traducido al francés y al alemán.

La Razón y el indio (1978), al decir de Reinaga, es una obra de lucha de cerebros, lucha de ideas. Es la confrontación de la capacidad intelectual y moral de los hombres, en la búsqueda de la verdad y la libertad: valores supremos de la vida en el planeta tierra. Critica a los filósofos europeos, como Sócrates, Kant, Marx y Nietzsche, a quienes les reprocha haber generado la tendencia del pensamiento destructor del planeta tierra. Además, Reinaga propone, como pensamiento alternativo, el pensamiento amaútico. Propone la edificación de una sociedad a imagen y semejanza del cosmos.

El Pensamiento Amaútico (1978), es la continuidad de su trabajo anterior; pero Reinaga expresa que no ha logrado expresar todo el asco, todo el horror que inspira Europa. Sostiene que Occidente ha inventado el hambre y la guerra. Europa ha creado el hambre y la guerra. Propone a toda la humanidad apropiarse del pensamiento amaútico, que tiene como base fundamental el pensamiento de los pueblos indios, para Reinaga no sólo es quien habita ancestralmente, sino todos aquellos que están dispuestos a asumir y a construir nuevas formas de relacionamiento entre los seres humanos y el planeta tierra.

Indianidad (1978), es la continuación de sus obras *La Razón y el indio* y *El pensamiento amaútico*. Pero *Indianidad* tiene la virtud de tener mayores elementos filosóficos y epistemológicos, sobre lo que es el pensamiento amaútico. Reinaga argumenta que el hombre amaútico, a diferencia del hombre socrático, es la conciencia del Cosmos. Es Cosmos hecho conciencia amaútica. Afirma que la conciencia amaútica es más que el

“cogito ergo sum” de Descartes; más que el imperativo “puedes, pues debes” de Kant; más que “lo racional y lo real son lo mismo” de Hegel; más que “la razón es revolución” de Marx; y más que el “super-hombre” de Nietzsche. Siendo el hombre amaútico la conciencia del Cosmos, el Cosmos hecho conciencia; el hombre amaútico es carne y verbo de la Verdad y la Libertad.

2.4. El pensamiento amaútico

*¿Qué Hacer?*⁸⁷ (1980), también se publicó como *¿Cómo Viviremos?* (1980) y *Reinaguismo* (1980). Contiene una profunda autocrítica de sus actos, por ejemplo, el haber propugnado la revolución india. Nos lanza el reto de “sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del hombre”. Nos traza para hacer otro pensamiento, para lo cual hay que hacer, crear, producir y elaborar otro pensamiento.

El Hombre (1981), es un estudio que da continuidad a sus dos obras anteriores (*Indianidad* y *¿Qué hacer?*), extiende la crítica a pensadores como Sócrates, Gandhi, Rolland y Sartre, sobre temas como filosofía, religión y revolución. Siguiendo su línea autocrítica, deja el indianismo, nos sigue retando para hacer “otro pensamiento”.

Finalmente propone la creación de la Comunidad Amaútica.

⁸⁷ Reinaga explica porque optó colocar tres títulos a su obra: “La edición del presente volumen lleva tres títulos: **¿Qué hacer?**, **¿Cómo viviremos?** y **Reinaguismo**. La pregunta de Lenin: *¿Qué hacer?*, es cada vez más angustiada en la URSS, China, Cuba...Y, el “vacío” que a Lenin lo mató, no ha desaparecido. Para ese mundo comunista es el primer título. Ante los aprestos de la OTAN y el PACTO DE VARSOVIA, Europa y América temblando de miedo y terror, lanzan este quejido: “¿Qué nos espera mañana?” “¿Cómo viviremos?”. El título segundo es para el Viejo y Nuevo Mundo. El tercer título, **vox** amaútica y oriflama de luz, grita a la humanidad: “¡Por Aquí!” “¡Por Aquí!” al reino de la verdad y la libertad! (Reinaga, 1980:9).

La Revolución Amaútica (1981), sigue la línea del libro anterior y apuesta por el pensamiento amaútico o Reinaguismo. Critica la revolución y al antropocentrismo occidental. Además, propone borrar las fronteras de los países de Sudamérica y construir los “Estados Unidos de Sud América”, con pensamiento, ideología y teoría amaúticas, ésta unión sería la piedra fundamental de la Comunidad Amaútica Mundial.

Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas (1981), es un libro organizado en cuatro capítulos, de los cuales el cuarto titula “Bolivia Amaútica”, que hace alusión a las Fuerzas Armadas, que tomaron el poder mediante golpe de Estado el 17 de julio de 1980. Esta acción fue interpretada por los detractores de Reinaga, cómo el gran ejemplo de haber apoyado a los militares golpistas⁸⁸.

La era de Einstein (1981). Critica al nacionalismo europeo, por ser el causante de muchas muertes en el mundo. Según Reinaga, existen dos caras de la humanidad, por un lado, la “pagana-cristiana” y la etapa einsteniana. La era de Einstein tendría que ser la época de la sociedad amaútica, bajo el principio en que todos los seres humanos de la tierra convivan en el cosmos. Comienza a apostar por la “ciencia liberadora”.

La Podredumbre Criminal del Pensamiento Europeo (1982). Intenta responder a las siguientes preguntas, de dónde surge en el pensamiento occidental, qué es el pensamiento occidental y qué hace el pensamiento occidental. Insiste en señalar que la actual “sociedad universal” está construida bajo el pensamiento greco-cristiano-europeo, basado en la

⁸⁸ Este tema lo desarrollamos con más detenimiento en el capítulo VI.

mentira, la esclavitud y el asesinato. Nuevamente nos reta a construir el pensamiento amaútico, a partir de los principios de la ciencia nuclear.

Sócrates y Yo (1983). Indaga la difusión del pensamiento de Socrático y qué es lo que nos ofrece ese pensamiento. El impacto que tiene sobre él la llegada del hombre a la luna en 1969, es para Reinaga una afirmación de lo que es la tierra y el hombre. Esta experiencia le permite aseverar lo minúsculo que es el hombre al ser parte de la naturaleza. En el segundo capítulo nos presenta una sistematización del pensamiento amaútico, alternativo al pensamiento socrático occidental.

Europa Prostituta y Asesina. Congreso mundial de los intelectuales del tercer mundo (1984). En los dos primeros capítulos nos aproxima a cómo la sociedad occidental se construyó en base a la prostitución y al asesinato. Indaga los orígenes del mundo europeo desde la sociedad griega, ejemplificando, cómo hombres y mujeres prominentes estuvieron muy ligados al poder, a la prostitución, a la masacre y a la esclavitud de seres humanos en el mundo. En el tercer capítulo hace un llamado a los intelectuales de los países del tercer mundo, una apuesta por la descolonización intelectual, planteando temas de discusión, por ejemplo: el destino de la humanidad, el rol de las organizaciones multilaterales y la necesidad de sepultar a la ONU, la OTAN y crear otros como la Unión Americana, Asia y África, entre otras.

Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov (1986). Es una actualización del legado de los pensadores colonialistas del mundo hasta mediados de los años ochenta del siglo XX. Para Reinaga, a pesar de las

diferencias entre capitalismo y socialismo, ambos pensamientos no ofrecen la salvación a la humanidad. Insiste en la realización del Congreso mundial de intelectuales de Europa, Estados Unidos, URSS, Asia, África y América. Además, propone la construcción de la “Humanidad amaútica”.

El Pensamiento Indio (1991), es la última obra publicada en vida por Reinaga. A pesar del título es la continuación del pensamiento amaútico, que según él, tiene la base de la “ciencia liberadora” y es a la que la humanidad debería apostar. El pensamiento indio será el pensamiento que salve a la Humanidad de la catástrofe mundial que se avecina. Además, Fausto Reinaga, era una persona que apostaba por la fluidez de las ideas. Esto hacía que publicara no sólo libros sino otras formas de comunicación como periódicos y revistas. *La Voz del Indio* y *Rumbo Sindical*, fueron los periódicos que dirigió. Además fue editor de la revista *Abril*, bajo seudónimo. También publicó el primer número de la Revista *Amauta* en 1979, que fue el órgano de la Comunidad India Mundial (CIM). En este número se da cuenta de las actividades, la gestación de la Universidad India, el Congreso de la CIM y comienza a plantearse el cómo “cambiar la manera de pensar”.

3. El pensamiento decolonial de Reinaga

¿Por qué calificar de decolonial al pensamiento de Reinaga? ¿Cuál es la relación concreta del indianismo de Reinaga con los pensadores decoloniales?, estudiados en el Capítulo I. La respuesta a estas preguntas nos lleva a una breve caracterización de la tendencia que abrazó Reinaga y que nosotros denominamos como decolonial.

Partimos de una pregunta que recalca Reinaga ¿por qué escribimos y para quién escribimos? Para él era inconcebible que un intelectual no tenga un compromiso social con su tiempo y con los problemas más apremiantes del mundo. Adquirir la responsabilidad con la realidad, significaba la apuesta por la verdad y la libertad.

Un aspecto crucial para entender la conexión del pensamiento de Reinaga con autores como Said, Fanon y Hall, es su experiencia de vida, su praxis cotidiana, su activismo y sus reflexiones profundas sobre la misma. Los ciclos de su vida, marcaron también los periodos de su pensamiento, sobre la que deliberó y cuestionó la realidad de su tiempo. Estos elementos estamparon un estilo particular de pensar, de construir ideas y sobre todo de interpretar la situación colonial vigente.

Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana y del mundo, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de la vida. Esta situación le permitió traspasar las fronteras de las corrientes de pensamiento e incluso las disciplinarias. Apostó por el “pensamiento fronterizo”, que según Mignolo (2003), genera doble crítica, pues se aleja de la dicotomía interior-exterior, y se posiciona críticamente frente al fundamentalismo occidental como el de un país periférico. Esto implica posicionarse ante ambas tradiciones de pensamiento, “y, simultáneamente desde ninguna de ellas” (2007).

La crítica y la autocrítica son las otras herramientas que acompañan todos sus análisis de la realidad boliviana e internacional. Estos instrumentos de análisis le permitieron romper con los cánones tradicionales de la crítica académica, generalmente

acentuada en la objetividad científicista. Su apuesta por la rigurosidad es clara, sobre todo su acuciosidad en la ubicación de la problemática trascendental, como producto de las complejas relaciones coloniales. En varios momentos, la autocrítica fue la subjetivación de su vida privada. No guarda casi ninguna reserva de los errores cometidos en el andar de la vida, de su vida. La transparencia que muestra, tiene una fuerte conexión con lo moral y lo ético. Esta faceta es similar a los intelectuales como Said, Fanon y Hall, que también apostaron por esta forma peculiar de encarar la vida intelectual como política de la vida.

Reinaga no es un conservador de ideas, a pesar de la fuerte apuesta que hace por el pensamiento indio ancestral. Siempre está dispuesto a someter a la crítica lo que cree, las ideas que ha apostado. El mejor ejemplo de esto es su recorrido intelectual por el liberalismo, el marxismo, el indianismo, el amautismo y la última apuesta por *la ciencia liberadora*. En este sentido es un re-creador de ideas y esta perspectiva es otra de las conexiones más importantes con el pensamiento decolonial.

Otro de los aportes de Reinaga al pensamiento decolonial, es mostrarnos que desde lo local, es decir desde el pensamiento indio, se puede y se debe discutir la problemática de la colonización en el mundo. Esta convicción le llevó a discutir con los pensadores íconos y hegemónicos del mundo occidental, como Sócrates, Kant, Marx, entre otros.

Se podría considerar como un visionario de la problemática más acuciante de la humanidad de hoy, el cambio climático y la destrucción paulatina de la naturaleza. Recogiendo la cosmovisión ancestral de los pueblos indios –me atrevería a decir también de los pueblos negros- y de la “ciencia salvadora”, investiga, evalúa y escribe sobre la

relación cada vez más desequilibrada del ser humano con la madre pachamama. Ante este grave problema propuso el pensamiento amaútico o el pensamiento del equilibrio (entre la naturaleza y la humanidad), como electivo para enfrentar las consecuencias del desarrollo sin medida, impulsada por el capitalismo pero también por el socialismo real.

Conclusiones

Desde muy temprana edad le toca vivir situaciones muy difíciles como la pérdida de su brazo derecho, una niñez llena de luchas por acceder a la educación dominante y pueblerina, una juventud llena de convicciones y activismo. Finalmente, una madurez llena de persecuciones, exilios, apresamientos en pro de su sector social indio y obrero.

Dice tener la ascendencia del líder indígena Tomás Katari, transmitida mediante la memoria oral de su madre Alejandra. Don Fausto no exige la restitución de su linaje de caciques locales de los Katari de Chayanta del Norte de Potosí, sino que hace denotar la situación de dominación y opresión colonial en la que se encontraban. Aquí, el horizonte de interpretación sociopolítico marxista e indianista (en distintos momentos) coinciden en que la situación del orden colonial impuesto y vigente, solo es posible cambiarla substancialmente mediante la revolución india.

Reinaga cuenta en su autobiografía porque lleva los apellidos españoles de Reinaga Chavarría. Cambiarse el apellido original por otros (muchos españoles) fue y todavía es una práctica de las sociedades colonizadas. En algunos casos es una estrategia para resguardar alguna seguridad de ascendencia de autoridades locales indígenas, aunque en otros es

simplemente para borrar el origen indio. Otra explicación que nos da Reinaga es que la familia Reinaga Chavarría tuvo el propósito de preservar su generación venidera.

Las constantes discriminaciones raciales sufridas Fausto Reinaga fueron el “martirologio indio” (según sus propias palabras) y era muy común en esos tiempos, aún extensible los residuos para estos tiempos del siglo XXI. Reinaga se enfrentó a la prohibición de que los indios no accedan a la educación castellanizante, circunstancia que le obligó a acudir a escuelas privadas, mediante padrinazgos de vecinos locales, que tenían cierta influencia en el medio mestizo pueblerino⁸⁹.

Otro dato interesante que nos brinda Reinaga es el pensamiento de la sociedad dominante de los primeros lustros del siglo XX sobre el indio. Sociedad cuasi de casta que pensaba que el indio sólo sirve para “artes y oficios” o para la chacra. El autor cita una frase muy elocuente en la que le decían: “que vaya detrás sus llamas”. Desde muy temprana edad, Reinaga, apuesta por el acceso a la escuela, a las letras, seguramente primero para saber y para “acholarse” (como dice críticamente él mismo); pero después de acceder a ese conocimiento dominante, fue convirtiendo la misma en una nueva herramienta de reivindicación de los pueblos ancestrales. La escritura, se convirtió en un espacio de denuncia de las situaciones difíciles que pasaba la sociedad india y poco a poco fue la fuente de convicción intelectual política decolonial.

⁸⁹ Leandro Condori Chura, otrora escribano del movimiento indígena de los caciques apoderados, encabezado por Santos Marka T’ula y otros, cuenta en su historia de vida, que para acceder a la escuela del pueblo de *Tiwanaku* en el departamento de La Paz (alrededor de 1910-1920) acudió al padrinazgo del cura del Pueblo. A pesar de esta forma de respaldo, no dejó de sufrir vejámenes e insultos raciales por niños mestizos del pueblo, parecidos a los que nos cuenta Fausto Reinaga (Condori y Ticona, 1992).

Reinaga en muchos momentos de su vida navegó contra las corrientes dominantes. Sus convicciones anticapitalistas que se manifiestan a largo de toda su vida y en varias de sus obras están dedicadas a develar la situación de la hegemonía imperial del mundo occidental; también se va a enfrentar contra el socialismo real, sobre todo en el sentido de que era la misma lógica occidental y capitalista depredadora de la naturaleza.

Intentar hacer un resumen general de sus obras es bastante dificultoso, no sólo por el estilo narrativo de sus publicaciones, sino que cada uno de sus libros están conectados con momentos concretos de una época, sea a nivel nacional e internacional. Sin embargo, a pesar de esta situación hay algunos ejes que están presentes en todas sus publicaciones. El indio es el tema central de sus obras, incluso cuando él era marxista. La historia (india, del mundo, de las relaciones internacionales, entre otras) es otro tema que le cautiva desde su primera publicación, como también la política, la filosofía y la literatura (poesía, ensayo, entre otros). Se podría considerar como poseedor de un gran estilo de la metáfora analítica y crítica, es decir, un estilo peculiar de escritura. Evaluar a Reinaga desde sus obras resulta parcial, pues era una persona de acción y de práctica permanente. Todo su activismo político e intelectual no está expresado en sus obras, aunque aparecen atisbos de fragmentos de esa experiencia en su autobiografía.

El indianismo de Reinaga, basada en la experiencia de vida y la praxis política de su tiempo, tuvo el corolario en la propuesta de pensar amaúticamente, es decir, de forma diferente a la hegemónica occidental, sin dejar de indagar las huellas profundas de la colonialidad del saber, del ser y del poder.

CAPÍTULO III

DEL INDIANISMO AL PENSAMIENTO AMAÚTICO

En el capítulo II nos aproximamos a la vida y al pensamiento de Fausto Reinaga, mediante su autobiografía y sus obras publicadas entre 1940 y 1991. Subrayamos cómo algunas etapas de su vida, están llenas de sucesos extremados; pero sobre todo resaltan sus convicciones de justicia y libertad. Sus obras escritas son complejas y muy difíciles de clasificar en cánones académicos ortodoxos, aunque existe el indio como un actor central en sus preocupaciones nacionales e internacionales.

En este capítulo nos aproximaremos al pensamiento medular de Reinaga, el indianismo y el pensamiento amaúutico. Nos interesa responder a las siguientes preguntas ¿Qué es el indianismo? ¿Cuál es el aporte de Fausto Reinaga al indianismo? ¿Qué es el pensamiento amaúutico? ¿Cuáles son las características intelectuales, culturales y políticas a fines de la década de 1960 y 1970?

Este capítulo tiene tres partes, la primera es una aproximación general al escenario político, intelectual y cultural que interpeló Reinaga, la segunda es una indagación de carácter conceptual sobre el indianismo y, la tercera es un acercamiento al pensamiento amaúutico, fundamentalmente extraído de sus principales obras.

1. Escenario político, intelectual y cultural de interpelación

En el contexto más general, en lo social y lo cultural, una faena importante de fines de los años 1960 y la década de 1970 fue la preocupación por la educación y particularmente de la alfabetización. En los gobiernos liberales, la alfabetización tenía como objetivo incorporar a la población al sistema capitalista; el obrero tenía que acceder a la lecto-escritura para hacer funcionar correctamente las máquinas. En los gobiernos “revolucionarios”, se apostaba por la *alfabetización conscientizadora* (término concebido por el educador brasileño Paulo Freire); ésta le permitía a los miembros de los sectores populares no sólo aprender a leer y escribir, sino analizar su situación y la de su país, e integrarse como sujetos de una transformación social, económica y política.

En el campo académico social, nació el método de *Investigación-Acción* (propuesto por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda⁹⁰) que hacía del investigador un medio y permitía a las colectividades populares conocerse, reconocerse y ser los actores de su propio desarrollo. De este modo, comenzaba a desarrollarse en los países de América Latina visiones y prácticas hacia las líneas de izquierda. Todas estas iniciativas comenzaban a concretizarse en experiencias como la vía democrática hacia el socialismo, donde la revolución cubana y otros intentos de liberación del ser humano y de los pueblos, era el modelo a seguirse.

También en la década de 1960, aparece, crece y se desarrolla una vertiente teórica crítica latinoamericana, de raíz académica y anclada en las disciplinas como la economía, las ciencias políticas y la sociología, que se denominará “Teoría de la dependencia”. Su

⁹⁰ Algunos textos fundamentales de su vasta obra teórica y política está en *Una sociología sentipensante para América Latina*, publicado por Clacso (Fals Borda, 2009).

pensamiento estará íntimamente relacionado con la intervención de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de las Naciones Unidas, en los debates en torno al tipo de administración económica que debían adoptar los gobiernos latinoamericanos, luego de la redefinición del escenario mundial, durante la segunda posguerra. Theotonio Dos Santos, uno de los impulsores de esta corriente, escribe sobre algunos de sus objetivos:

“La Teoría de la dependencia⁹¹, que surgió en la América Latina en los años 60, intenta explicar las nuevas características del desarrollo dependiente, que ya se había implantado en los países latinoamericanos. Desde los años 30, éstos se habían orientado en la dirección de la industrialización, caracterizada por la sustitución de productos industriales, importados de las potencias imperialistas, por los producidos en industrias nacionales. De inmediato, terminado el ciclo depresivo (caracterizado por dos guerras mundiales, una crisis global y la exacerbación del proteccionismo y el nacionalismo), se restablecía, a través de la hegemonía norteamericana, la integración de la economía mundial. El capital, concentrado en aquel momento en los Estados Unidos, se expandió hacia el resto del mundo en busca de oportunidades de inversiones que se concentraran en el sector industrial” (Dos Santos, 2003:23).

⁹¹ Theotonio Dos Santos distingue tres vertientes de la Teoría de la dependencia. En la primera, están los críticos o autocríticos estructuralistas ligados a la CEPAL, como Oswaldo Sunkel, Celso Furtado y Raúl Prebisch. En la segunda, los neo-marxistas, Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra y André Gunder Frank. En la tercera, se ubican los marxistas más ortodoxos, como Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, por su aceptación del papel positivo del desarrollo capitalista y de la imposibilidad o de la no necesidad del socialismo para alcanzar el desarrollo (Dos Santos, 2003:25-26).

¿Cuáles son los méritos y cuáles las debilidades de la “Teoría de la dependencia”?

El grupo de intelectuales que se adscriben a los dependencistas, tiene el gran mérito de pensar y analizar el desarrollo y subdesarrollo desde Latinoamérica y, ver ese fenómeno como dos caras de la misma moneda. Es decir, uno no podía existir sin el otro. Esta interpretación sirvió de base a los movimientos sociales más interesantes de los años posteriores, que postulaban la salida del sistema capitalista y un desarrollo autónomo, no sólo en América latina sino en los países del tercer mundo. Pero una de las grandes debilidades, fue afincar su lectura de la realidad latinoamericana, sólo desde una visión economista, además de desconocer el pensamiento de los pueblos ancestrales.

Pero, bruscamente, todas estas esperanzas fueron decapitadas. Por ejemplo, las experiencias de la *Unidad Popular* en Chile duraron tres años (1970-1973), o la experiencia de la presidencia del *Modelo nacional-revolucionario* del Gral. Juan José Torres en Bolivia fue de 318 días (1970-71⁹²). Cruentos golpes de Estado pusieron fin a estas experiencias de socialismo que se estaban haciendo por vía democrática.

En la década de los 70 del siglo XX, se produjo una generalización de gobiernos despóticos en América Latina. A las dictaduras que perduraban desde las décadas anteriores se sumaron las de Chile, Bolivia, Argentina y Uruguay. Todos estos gobiernos *de facto* comenzaron a implantar políticas económicas dictadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, provocando catástrofes económicas a las mayorías nacionales de los países mencionados.

⁹² El Gobierno del Gral. Juan José Torres fue entre el 7 de octubre de 1970 al 21 de agosto de 1971.

1.1. Bolivia a fines de la década de los años 1960 y 1970

Bolivia, como otros países de América Latina, vivió el boom del marxismo en sus distintas interpretaciones. Se sentía la influencia de la revolución cubana de principios de los años 60, la experiencia guerrillera de Ernesto “Che” Guevara en Ñancahuazú-Bolivia en 1967 y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Teoponte (Bolivia) de los años 70. Al calor de estos acontecimientos, la izquierda boliviana pensaba que la revolución obrera-campesina estaba a la vuelta de la esquina. Está claro que lo indio para la izquierda no existía, a no ser que se “desindianice” y se convierta en campesino para ser un apéndice de las luchas de la vanguardia revolucionario de los mineros y obreros del país. Al decir de la socióloga Silvia Rivera, durante los gobiernos militares de Alfredo Ovando y Juan José Torres (1970-1971) se vivió “el típico populismo militar”. Aunque, la mayor parte de los partidos políticos de izquierda se opusieron firmemente a ambos gobiernos, pero especialmente al de Torres⁹³, lanzándole reclamos imposibles e instalando una suerte de gobierno paralelo, con la Asamblea Popular de 1971⁹⁴. Para Rivera, una sesión de la

⁹³ Una muestra de estas inclinaciones anti Torristas, se encuentra en el número 7 de *Temas Sociales*, revista de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de 1971. Los editores de este número se declaran como “... afiliado en el campo de la izquierda” (1971:4). Un artículo anónimo, (creemos elaborado por los editores), entre ellos el Decano Mauricio Lefebvre y el Subdecano, Marcos Domic (connotado militante del Partido Comunista), denominado ¿A dónde va el Gobierno?, dicen: “El gobierno (de) Torres forma parte del ciclo nacionalista popular de contenido burgués, que de manera inconfundible se inicia en 1952. No es necesario detenerse en las similitudes del régimen actual con el del MNR o de Ovando. No se puede poner en duda que es izquierdista dentro de los de su especie, lo que no importa que sea marxista, socialista o revolucionario” (Temas Sociales, 1971:5).

⁹⁴ La Asamblea Popular de 1971, fue una especie de congreso de sindicatos y partidos obreros. Es considerado por algunos estudiosos como “un segundo punto culminante después de la Revolución de 1952”, por la que el movimiento obrero boliviano logró con su propia fuerza crear un órgano de poder político independiente, aceptado por las masas populares como su propia autoridad. Fue un experimento político de camino al socialismo (Strengers, 1992).

Asamblea Popular, memorable por lo triste, se dedicó a negarle a la Confederación de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) de línea indianista y katarista el ingreso a la Asamblea Popular porque supuestamente representaba al “pueblo”. La razón de ello eran los supuestos vínculos del Secretario Ejecutivo de la CNTCB, Jenaro Flores Santos⁹⁵ con el gobierno de Juan José Torres⁹⁶, aunque el argumento iba más bien por el lado del racismo que se atribuía a los jóvenes indianistas y kataristas que coparon el aparato sindical campesino pocos meses antes del golpe de Estado de Hugo Banzer, el 21 agosto de 1971 (Rivera s/f: 1).

En la memoria de Silvia Rivera Cusicanqui:

“En los pasillos de la Asamblea Popular, se respiraba un ambiente de ‘nosotros’, gente mestiza y blancona, leída, proveniente de una amplia gama de capas medias con variable trayectoria y poder adquisitivo, donde los cholos e indios tenían que ser capaces de las mismas piruetas argumentativas y citas de autores clásicos, si querían sentirse parte de ese ambiente. Por eso es que Jenaro Flores y los kataristas sonaron tan radicalmente ‘otros’, porque su castimillano⁹⁷ expresaba otras verdades, las

⁹⁵ Jenaro Flores, nació en 1942 en el ayllu *Antipampa Qullana* de la provincia Aroma del departamento de La Paz. Pertenece a la primera generación aymara de la revolución de 1952 que migra a la ciudad de La Paz a estudiar alguna carrera profesional. En ese andar se relaciona con otros jóvenes como Raimundo Tambo y otros y, conocen a Fausto Reinaga. Organizan el “Centro Cultural 15 de noviembre” que inicia el movimiento anticolonial llamado indianismo-katarismo. Flores fue baluarte fundamental en la creación y consolidación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), entre 1979 y 1986, que fue el ala sindical y política del movimiento (Ticona, 2000 y Hurtado, 1986).

⁹⁶ La relación del Presidente J.J. Torres con el naciente movimiento indianista-katarista en la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUCB), fue tejida por Fausto Reinaga. Una explicación más detallada de toda esa experiencia se encuentran en los libros *Tesis india* (1971) e *Indianidad* de 1978.

⁹⁷ Se refiere al habla del castellano motoso o castellano andino en la se expresaban y se expresan los indios.

vividas, y su razonamiento letrado se nutría más de Reinaga y Fanon que de Marx y Lenin, de quienes además, repudiaban su visión (de oídas) de que el campesinado era un ‘saco de papas’ (Rivera, s/f:1).

En Bolivia en el plano académico, se inicia una especie de transición del indigenismo nacionalista de la revolución de 1952, a los “Estudios andinos o étnicos”⁹⁸. Pero los hallazgos de la etnohistoria, acuñadas en el Perú, con investigaciones pioneras como “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos” de John Víctor Murra en 1975, tuvo una fuerte influencia “a un nivel societal que académico” (Rivera, 1992:87). Las razones de esta repercusión societal nos explica, Silvia Rivera:

“En 1971, un sangriento golpe de estado acabó con las esperanzas de la izquierda de realizar una revolución socialista a corto plazo, e inauguró un régimen dictatorial que habría de prolongarse hasta 1978⁹⁹. Desde la clandestinidad, los dirigentes y cuadros de la izquierda tuvieron poca ocasión de discutir algo que parecía poco relevante a sus preocupaciones inmediatas, y de lo cual probablemente aún ni siquiera habían escuchado hablar: los aportes tecnológicos y organizativos de la sociedades andinas prehispánicas” (Rivera, 1992: 88).

En la década de 1980, el ambiente académico va cambiando en algunas carreras de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en disciplinas como la sociología y la historia, que dinamizaron nuevos debates, a partir de investigaciones recientes sobre los

⁹⁸ Los trabajos pioneros en Bolivia son las obras de Ramiro Condarco Morales, como *El escenario andino y el hombre* (1970) y los trabajos de John V. Murra (1975). Una aproximación más detallada sobre esta temática en *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos* (Ticona, 2002).

⁹⁹ Se refiere a la dictadura de Hugo Banzer, que gobernó entre 1971 y 1978.

“campesinos”. En esta década ya existía una fuerte presencia de investigadores y académicos extranjeros ligados con Bolivia, como Tristan Platt¹⁰⁰, Olivia Harris¹⁰¹, Thierry Saignes¹⁰², Thérèse Bouysse Cassagne¹⁰³, entre otros. Algunos ya afincados en el país como Xavier Albó¹⁰⁴ y algunos nacionales como Silvia Rivera¹⁰⁵, le darán una nueva dinámica a las ciencias sociales andinas¹⁰⁶. Es importante mencionar a instituciones como el MUSEF¹⁰⁷, que pese a pertenecer al Estado, generó espacios muy importantes para la discusión de los temas andinos, como la identidad, la participación política, la economía étnica y la historia del “campesinado”.

¹⁰⁰ Tristan Platt en *Especios y maíz: estudios sobre simbología en el ayllu Macha* de 1978 y *Estado boliviano y ayllu andino* de 1982.

¹⁰¹ Olivia Harris en compilación con Brooke Larson y Enrique Tandeter *La participación indígena en los mercados surandinos* en 1987 y se publica sus trabajos previos bajo el nombre de *Economía étnica*, en 1987.

¹⁰² Uno de los primeros trabajos del francés Saignes es *En busca del poblamiento étnico de los andes bolivianos. Siglos XV y XVI* (1985) y *Los Andes orientales. Historia de un olvido* de 1985.

¹⁰³ Las obras de Bouysse Cassagne que tuvieron gran repercusión son *La identidad aymara*, 1987. *Lluvias y cenizas* de 1988 y *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* donde participan Olivia Harris, Tristán Platt y Verónica Cereceda de 1987.

¹⁰⁴ Las primeras obras de Albó causaron gran repercusión, no sólo en los círculos académicos sino en el movimiento aymara, son *Khipitxtansa o ¿Quiénes somos?* (1977) y *Desafíos de la solidaridad aymara* (1985).

¹⁰⁵ El trabajo pionero de Rivera es “El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVIII: el caso de Jesús de Machaca” de 1978 y *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, publicado en 1984. Este último libro, se ha convertido en un clásico sobre el conocimiento de los pueblos aymara y quechua.

¹⁰⁶ Una comparación interesante de la dinámica de los estudios andinos en Bolivia y Perú nos presenta Silvia Rivera en su trabajo “Senderos y senderos de la ciencia social andina”, 1992.

¹⁰⁷ El Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), fue creado en 1962. Dependiente del Banco Central de Bolivia. Desde sus inicios se interesó en la investigación y la documentación sobre las actividades culturales del país. Desde 1986 auspicia la Reunión Anual de Enología (RAE), que se convirtió en la plataforma de discusión de las temáticas más importantes del país y particularmente del movimiento indígena.

En este escenario, algunas obras de Reinaga, como *La Revolución india* de 1970 y *Tesis india* de 1971, aún no conseguían mayor atención en espacios académicos, por ejemplo en la carrera de sociología de la UMSA. Algunos argumentos que prevalecían para este rechazo fueron: que no figuraban como trabajos académicos, o que eran un mero panfleto sin importancia. Las posiciones radicales de la izquierda boliviana, llámese el Partido Obrero Revolucionario (POR), el Partido Comunista de Bolivia (PCB) e, incluso el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) anti Reinaga, introducidos en los centros de estudiantes o de docentes, desmerecieron las obras porque “eran textos racistas”.

En esta atmósfera general cultural y política hizo que los jóvenes migrantes aymaras y quechuas, fortalezcan “su tradición intelectual y autónoma, que se redescubría y se desarrollaría notablemente” (Rivera, 1992:91). En un primer momento, esa autonomía estaba fuera de las aulas de la UMSA. El Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a; el Centro Campesino “Túpac Katari”; la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, son comunidades urbanas de la primera generación post revolución de 1952, que cuestionan los logros retóricos de la revolución. Roberto Choque Canqui, uno de los primeros historiadores aymaras formados en la UMSA, rememora “El autor, siendo estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras, al ingresar a Mink’a, trabajó militantemente sobre la figura de Túpac Katari en los diferentes cursos o seminarios, aunque después no fue reconocido su humilde trabajo” (Choque, S/f: 15).

Una de las acciones más importantes de estas organizaciones fue el lanzamiento público del *Manifiesto de Tiwanaku*¹⁰⁸, el 30 de junio de 1973, como el primer acto histórico post 52, donde se rechaza abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales. De esta manera, se emprendía la descolonización cultural, política y económica del país. El *Manifiesto*, suscrito por cuatro organizaciones al pie de las grandiosas piedras preincaicas de Tiwanaku, fue difundido clandestinamente en castellano, quechua y aymara y, utilizado como texto para la formación de cuadros en plena dictadura de Hugo Banzer (1971-78). Vino a ser una primera plataforma de “nación clandestina” porque subraya que la opresión del indio originario no sólo es económica y política, sino que tiene fundamentalmente raíces coloniales (Hurtado, 1986: 59-60).

Al decir de Roberto Choque: “...en conjunto analizan el impacto del proceso político de 1952 en la intelectualidad indígena, cuestionando el sistema político, económico, cultural y educativo vigente en esa época. El Manifiesto de Tiwanaku es parte fundamental del proceso de descolonización” (Choque, s/f: 1).

El Centro Mink’a, fue fundada a inicios de la década de 1970 y se constituye en una de los pioneros en aglutinar a jóvenes aymaras y quechuas migrantes en la ciudad de La

¹⁰⁸ El citado documento en una de sus partes sobresalientes señala: “Para que exista un equilibrio de intereses y de representación los campesinos deben tener su propio partido que represente sus intereses sociales, culturales y económicos. Este será el único medio para que puede existir una participación política real y positiva, y la única manera de hacer posible un desarrollo auténtico e integral en el campo. Creer en la posibilidad de un progreso económico y político de Bolivia sin la participación directa del campesinado es una opinión gravemente errónea. El campesinado ha sido una fuerza pasiva porque siempre que sea: un mero sustentáculo para sus ambiciones. Solamente será dinámico cuando se lo deje actuar como una fuerza autónoma y autóctona. En el esquema económico, político y cultural actual de nuestro país es imposible la real participación política del campesinado porque no se le permite que así sea” (Manifiesto de Tiwanaku 1973, anexo en Hurtado, 1986: 306).

Paz. Además, de fomentar la publicación de algunos libros, como *Tawantinsuyu*¹⁰⁹ de Ramiro Reinaga o Wankar, hijo de Fausto en 1977, de gran repercusión nacional e internacional.

Otras instituciones indias con actividades similares a las del centro Mink'a, fueron el Centro Universitario Julián Apaza (MUJA) fundada en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), principalmente en las carreras de derecho, sociología e historia. El MUJA se gestó en 1968, pero su directiva se instituyó en 1970 en Ayo Ayo¹¹⁰. A fines de la década de los años 70 y principios del 80, el MUJA, se constituyó en el semillero de jóvenes indianistas como Germán Choque (Kara Chukiwanka), Ramón Conde, Martha Orozco, entre otros (Pacheco, 1992:38-39). El Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), bajo la batuta del profesor aymara Juan de Dios Yapita¹¹¹, creada en 1972, apostó por la revalorización de la lengua aymara, constituyéndose en una de las instituciones baluartes en la reivindicación lingüística. Esta línea de preocupación fue seguida por otras instituciones como el "Jayma" del profesor Félix Layme Pairumani¹¹².

¹⁰⁹ En la solapa del libro *Tawantinsuyu* se dice sobre el Centro: "MINK'A es una organización autónoma reconocida por la Resolución Suprema 159594. Trabaja por la superación social, económica, cultural de los ayllus y marcas. Su consejo de Amautas coordina sus actividades con organismos nacionales e internacionales que dinamizan la autonomía y la autogestión de los pueblos naturales oprimidos" (Wankar, 1978). Este libro también fue editada en Perú, México, España y traducido al japonés.

¹¹⁰ En la comunidad de *Laqaya* de la marka Ayo Ayo, nació el líder aymara Julián Apaza o Túpac Katari. Según Pacheco (1992), la directiva del MUJA se formó en la casa de Raimundo Tambo en la región de Ayo Ayo de la provincia Aroma del departamento de La Paz.

¹¹¹ Juan de Dios Yapita junto con la aymara Juana Vásquez y la norteamericana Martha Hartman, son los pioneros en la enseñanza del idioma aymara en las Universidades de Bolivia y en el extranjero. Además, son autores de la Gramática aymara, que constituyó el aporte más importante en el quehacer lingüístico.

¹¹² Félix Layme es conocido por la publicación del diccionario aymara-castellano y un periódico trilingüe denominado *Jayma*, en lenguas aymara, quechua y castellano.

En la década de los años 80, una nueva generación de aymaras y quechuas urbanos entran a escena, como el Taller de Historia Oral Andina (THOA)¹¹³, el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA)¹¹⁴, el Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias Chitakolla¹¹⁵, El Centro de Investigación Tarwayu Marka¹¹⁶, entre otros, comenzaron a coadyuvar en la revalorización de los pueblos indios, sobre todo en la tarea de investigación y acciones de “desarrollo” y educación. Sin embargo, el tema central en todas estas comunidades aymaras y quechuas es la rebelión india, particularmente las de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781. Según Rivera:

“Es en Bolivia, donde su significado histórico ha logrado ser reactualizado como fuerza ideológica moldeadora de la identidad de los nuevos protagonistas sociales aymara-qhichwas. La tradición oral, conjuntamente con la difusión masiva de la investigación histórica, además del trabajo de crítica y reflexión ideológica de pensadores indianistas como los Reinaga¹¹⁷ han contribuido a crear una imagen

¹¹³ El Taller de Historia Oral Andina (THOA) fue fundado en 1983 por estudiantes aymaras, quechuas y mestizos en las aulas universitarias de la carrera de sociología de la UMSA. Desde sus inicios emprendió nuevas maneras de leer la realidad de los pueblos indios, revalorizando la memoria colectiva como método de análisis. Mencionamos a los fundadores, Tomás Huanca, Silvia Rivera, Ruth Flores, Vitaliano Soria, Felipe Santos, Ramón Conde y Esteban Ticona.

¹¹⁴ El Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA), fue creado por connotados aymaras, buscando la revalorización de la tecnología y los saberes andinos. Entre sus fundadores están, Roberto Choque, Quintín Apaza, Simón Yampara, entre otros.

¹¹⁵ El Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias Chitakolla, fue fundado en 1983 por personas vinculadas al Movimiento Indio Tupaj Katari. Su principal accionar fue la reivindicación política de los pueblos. Entre sus fundadores están Pedro Portugal y Constantino Lima.

¹¹⁶ Tarwayu marka fue creado en 1985 y tuvo corta duración. Entre sus actividades era publicar un boletín mensual titulado *Chimpuwara*. Estuvo dirigido por el pintor aymara Emmo Valeriano Tola, más conocido como Wal-Ikaza.

¹¹⁷ Se refiere a Fausto Reinaga y su hijo Ramiro Reinaga o Wankar.

perdurable del movimiento de 1780-82, tanto como a renovar sus significados para la lucha del presente”(Rivera, 1992:92).

Es importante mencionar algunos aportes de algunas organizaciones no gubernamentales como el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), cofundado por de Xavier Albó, sobre todo en la difusión de la cultura aymara y quechua en medios de comunicación y capacitación de líderes¹¹⁸.

Después del año 2000, a raíz de “la guerra del agua” librada en la ciudad de Cochabamba y posteriores movilizaciones indígena-campesinas de la región andina contra los gobiernos neoliberales, reaparecen otras inquietudes de otros académicos como Julio Mantilla¹¹⁹ que en la carrera de sociología del UMSA, junto con algunos estudiantes, emprenden una investigación de recuperación del pensamiento de Fausto Reinaga. A pesar de esta rica experiencia de la nueva intelectualidad aymara y quechua, no existen investigaciones profundas sobre el pensamiento de Reinaga en Bolivia. Aunque es innegable que el activismo y la militancia de estas generaciones han aportado al reconocimiento del pensamiento de Reinaga en diferentes estamentos de la sociedad boliviana y de manera particular en los movimientos aymaras y quechuas contemporáneos.

¹¹⁸ El Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), fue fundado por sacerdotes jesuitas. Apoyó al crecimiento y consolidación del movimiento katarista e indianista de la década de los 70 y 80. Por ejemplo, la difusión de la radionovela Túpac Katari, guionizada por los radialistas aymaras, tuvo una fuerte repercusión en la toma de conciencia de la generación india post revolución del 52. Según Hilda Reinaga, Xavier Albó fue gran amigo de Fausto Reinaga, aunque esa relación de amistad se fue quebrando por varios motivos.

¹¹⁹ Julio Mantilla, fue un reconocido economista que después de su militancia en el Partido Comunista de Bolivia y la populista Conciencia de Patria, decide buscar su identidad y las raíces del pensamiento de Reinaga.

1.2. La experiencia del indianismo y el katarismo

¿Qué es el indianismo y el katarismo? el primer signo de distinción del indianismo y el katarismo, son movimientos anticoloniales, con estrategias diferenciadas y complementarias. El indianismo se caracteriza fundamentalmente por ser un movimiento radical decolonial de largo alcance.¹²⁰ El katarismo se identifica por ser más pragmático en la problemática colonial. Algunos estudiosos distinguen los grados de radicalidad en la decolonialidad como una de las principales diferencias entre indianismo y katarismo. En cierta ocasión, Silvia Rivera, calificó al katarismo y al indianismo como “las dos caras de una moneda” de la descolonización.

En la práctica el indianismo y el katarismo fueron los primeros que, sin romper el esquema de los “sindicatos campesinos”, reintrodujo de manera explícita “la problemática india”, que había quedado muy relegada durante las décadas precedentes. Las primeras manifestaciones de una nueva conciencia indígena aparecen a fines de la década de los años 60. Una nueva generación de aymaras que estudiaba en la ciudad de La Paz, empiezan a organizarse, fundando el “Centro Cultural 15 de Noviembre”. Bajo el impulso principal de Fausto Reinaga, redescubren la figura histórica de Tupaj Katari y Bartolina Sisa¹²¹, y empiezan a percibir sus problemas desde otra óptica. Son los primeros que comienzan a

¹²⁰ El sociólogo francés Alain Touraine (1987: 177-181) en su libro *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, tipifica al indianismo y al katarismo como “movimientos sociales” contemporáneos. Sin embargo, la experiencia concreta de estos movimientos anticoloniales, diferentes a las reivindicacionistas de los movimientos sociales, nos permiten afirmar de lo impreciso que es la caracterización de Touraine.

¹²¹ El primero ejecutado el 15 de noviembre de 1781 y la segunda en 1782.

cuestionar por “sentirse extranjeros en su propio país”. A pesar que la revolución de 1952 los había incorporado formalmente como ciudadanos, pero en la práctica continuaban sintiéndose objeto de discriminación y manipulación política. Con los años, ellos serían los fundadores del gran movimiento anticolonial denominado indianismo¹²² y katarismo¹²³ (Manifiesto de Tiwanaku, 1973 y 1977 y Hurtado, 1986: 31-39).

A partir de esta base, los movimientos indianista y katarista empezaron a “recuperar y reelaborar el conocimiento histórico del pasado indio”. Dos eran por entonces sus enfoques fundamentales:

a) La lucha anticolonial de los indios del país, en el que uno de los aspectos centrales era la lectura histórica. Más allá de la recuperación simbólica de las figuras de Julián Apaza o Túpac Katari¹²⁴ y Bartolina Sisa, consideran que el aspecto central de su problemática es la continuidad de la situación colonial, es por esto que una minoría social oprime a otra sociedad mayoritaria, “originariamente libre y autónoma”.

¹²² Fuera del Partido pionero Indio de Bolivia (PIB) de Fausto Reinaga (1970, 1971), su primer exponente fue el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), después surgieron muchos más y sus símbolos fueron posteriormente retomados por otros movimientos como las Fuerzas Armadas de Liberación Zárata Willka, el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK) y los Ayllus Rojos en los años 90. Ver el trabajo de Ramiro Reinaga (Wankar, 1977), hijo de Fausto Reinaga y los documentos recogidos por Diego Pacheco (1992).

¹²³ El primer exponente político del katarismo fue el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) a la cabeza de uno de los fundadores de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Jenaro Flores. Con el transcurso del tiempo se fueron desgajando otras vertientes, una mayor parte afín al indianismo y otros pocos vinculados al neoliberalismo, como fue el caso de Víctor Hugo Cárdenas, quien fue Vicepresidente en el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, a mediados de los años 90. Ver Hurtado, 1986; Rivera, 1984/2003 y Ticona, 2000.

¹²⁴ Los comunarios de la provincia Aroma del departamento de La Paz, el 15 de noviembre de 1972, en la localidad de Ayo Ayo, lugar de nacimiento de Julián Apaza (Túpac Katari) y en ocasión de recordar el descuartizamiento del líder aymara, simbolizaron la “recuperación” del pensamiento con la inauguración de un monumento en el mismo pueblo de Ayo Ayo. El acto fue tan importante, que circuló una invitación religiosa (Albó, 1985: 125-126).

b) La utilización del “sindicato campesino” como instrumento ocasional de lucha. Aunque éste pertenece al “Estado del 52” y se constituyó en la nueva forma de dominación estatal, los indianistas y los kataristas tuvieron la habilidad de extender su influencia y difundir sus ideas a través del “sindicato comunal” o el “sindicato aymara”, que era entonces la organización local más expandida, como un espacio de “unidad en la diversidad”.

La síntesis entre la “memoria larga” (luchas anticoloniales y origen propio prehispánico) y la “memoria corta” (poder revolucionario de los sindicatos y milicias armadas campesinas desde 1952), estuvo desde un principio muy presente en los primeros indianistas y kataristas. Aunque, en forma global, resultó un proceso difícil y contradictorio, por el peso de las diferentes vivencias dentro de los propios indígenas y campesinos del país (Rivera, 1984/2003: 163-165)

El indianismo y el katarismo vienen a ser un fruto no previsto de la revolución del 52 desde dos perspectivas: es producto de sus conquistas parciales (educación, participación política de los indios y campesinos) y producto también del carácter inconcluso de estas conquistas liberales. Las primeras abrieron horizontes y despertaron nuevas expectativas. Su carácter de inacabadas, generó una frustración que hizo resurgir la “memoria larga”, de un plurisecular enfrentamiento con el Estado con fuertes rasgos coloniales. Una de sus particularidades es que, rebasando esquemas anteriores, plantea un enfoque nacional de la problemática india post revolución de 1952 y más allá de las meras reivindicaciones “campesinas” y de clase.

En el movimiento indianista y katarista, se distinguen la existencia de tres grandes ejes: una política, otra sindical y una tercera cultural. La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), representó un papel protagónico en la recuperación de la “autonomía organizativa” desde 1979. En el plano político está la experiencia de participación política con partidos políticos propios como el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación (MRTKL), que dio inicio al proceso de participación real india en la política boliviana. En el plano cultural¹²⁵, está el caudal de experiencia como el uso de la *wiphala*, la celebración del año nuevo andino en *Tiwanaku* cada 21 de junio, la revalorización de los idiomas nativos (aymara, quechua, entre otras), la masificación y reconocimiento de expresiones artísticas de música, danzas nativas y populares urbanas, inician la construcción de un nuevo escenario simbólico que en los inicios de la primera década del siglo XXI tendrán frutos. Pero es la combinación de las tres corrientes la que logra generar una propuesta más global y de carácter descolonizador.

Otros hitos importantes fueron: la tesis política de la CSUTCB de 1983, que por primera vez se plantea un Estado plurinacional, y la propuesta de Ley Agraria Fundamental (CSUTCB 1984), que plantea crear, entre otros, la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA). Esta es percibida como una entidad comunitaria de servicios, encargada de la promoción y ejecución de programas de “desarrollo” en el área rural, con administración

¹²⁵ Jóvenes indianistas y kataristas fueron los principales promotores para la celebración del año nuevo andino. Citamos el caso de Germán Choque (Kara Chukiwanka) y Ramón Conde, quienes además, fueron las cabezas del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). En el plano artístico musical está la aparición de los primeros ballets indígenas como es el caso de *Qhantati*, a la cabeza de Zenobio Quispe y otros, o la fundación de la Asociación de radialistas en idiomas nativos. Lamentablemente no existen estudios profundos sobre esta área cultural del movimiento.

directa de las organizaciones indígenas y campesinas y autonomía de gestión respecto al Estado. De esta forma es incorporada también la dimensión económica a las propuestas política-sindical y cultural.

Cuando empezaron las políticas neoliberales o la “nueva etapa democrática”, en 1982, se fueron debilitando las movilizaciones anticoloniales; pero las ideas más globales que acabamos de esbozar, fueron expropiadas por las corrientes neoliberales y por los partidos políticos de “izquierda” adscritas a esas políticas neoliberales (Ticona, 2000:43-48).

2. El Indianismo

2.1. Algunos antecedentes

No existen estudios históricos que den cuenta sobre los orígenes del indianismo en Bolivia, aunque hay algunas publicaciones con títulos llamativos¹²⁶; pero que no tratan profundamente el tópico. Sin embargo, existen algunos estudios desde la vertiente literaria y la pintura¹²⁷. Uno de los precursores más interesantes en el uso del término del

¹²⁶ Un ejemplo de este tipo de publicaciones es el *El indianismo y los indios contemporáneos de Bolivia*. Al preguntarse ¿qué es el indianismo? Responde: “Ni derecha ni izquierda. Nacionalismo indigenista. Racismo antiblanco”. O expresiones tales como “el indio no existe”, son algunos ejemplos de otros razonamientos similares que no son discutidos en el libro (Pacheco, 1992:17).

¹²⁷ Carlos Salazar, al estudiar la pintura contemporánea en Bolivia, llama la atención de la existencia de la corriente del indianismo en la pintura, incluido algunos extranjeros. Sin embargo, esos pintores “indianistas” de Salazar Mostajo, son pintores mestizos como Cecilio Guzmán de Rojas, Gil Coimbra, entre otros, aunque su acercamiento al indio en la pintura fueron más respetuosas (Salazar Mostajo, 1989).

indianismo es el escritor indigenista Carlos Medinaceli, en la década de 1930 del siglo XX.

Medinaceli comenta la obra *Itinerario espiritual de Bolivia* de José Eduardo Guerra, dice:

“Se explica que Guerra, que vive en Europa, haya vertido ese juicio. Si viviera en Bolivia, si hubiese conocido la Bolivia verdadera, que es la campesina, su opinión sería otra¹²⁸. Para los que vivimos en Bolivia, para los que, desde pequeños viajando por campos y pueblos, hemos tenido que enfrentarnos ante la realidad de la vida nacional, la primera exigencia que se nos impone, a cada momento, es apartar los ojos de la Europa exótica que desorienta nuestra conducta y volver a la realidad boliviana que es la fundamental, decisiva vida indígena” (Medinaceli, 1969:119).

En algún momento Medinaceli usa el término de indianismo como sinónimo de indigenismo¹²⁹. Inclusive habla de “ideología indianista”. Lo más interesante en Medinaceli es que no se queda en una apreciación meramente literaria, sino que liga con la política, la ideología y la apuesta por un pensamiento propio, como en el siguiente análisis sobre la realidad boliviana:

“...desde la Colonia para acá, nuestra existencia ha sido en la forma hispánica, pero en la esencia, india. De ello ha provenido el desequilibrio de nuestra existencia

¹²⁸ Carlos Medinaceli cita la siguiente frase de Guerra: “El llamado “Indianismo” que tiene hoy en América – y en Bolivia- exaltados propagandistas, no pasa, en mi concepto, de ser una simpática ilusión sin aplicación posible en la premiosa realidad que nos impone a cada instante volver los ojos a Europa” (Medinaceli, 1969:119).

¹²⁹ Cita a los indigenistas José Carlos Mariátegui, José Uriel García y Gamaliel Churata del Perú como los grandes impulsores del “indianismo”.

*pseudomorfótica*¹³⁰. Queremos vivir a la europea, pero sentimos como indios. En todos los aspectos de nuestra existencia se refleja esta desarmonía: lo mismo en la política que en literatura, en lo social como en lo doméstico. Así, en política, hemos adoptado ‘las formas’ de gobierno europeas, pero esas formas, al llevarse a la práctica, han cobrado la modalidad indígena, más concretamente, pseudomorfóticamente, chola. Se legisla con leyes occidentales, pero se obra con espíritu de *ayllu*. Igual en literatura: escribimos en castellano, pero pensamos en aymara o keswa.”(Medinaceli, 1969:119-120).

Para Carlos Medinaceli “el indianismo o el indigenismo” es preguntarnos “¿por qué no vamos a tener derecho de ir en busca de nuestra expresión, defender la originalidad de nuestro espíritu?”(Medinaceli, 1969:120).

En la década de 1960, Reinaga tiene el siguiente concepto de Medinaceli:

“Carlos Medinaceli, el ecce homo de los escritores dignos y libres de Bolivia, el de la cristiana pasión por la libertad del pensamiento boliviano, el que regó su largo vía crisis con la sangre de su alma tan luminosa. Medinaceli, a quien el poder y la oligárquica ‘inteligentzia’ de la feudal-burguesía le crucificaron en el Gólgota del andrajo, del frío, de la sed y del hambre; Medinaceli, este Cristo nuestro que vivió, padeció y murió por el amor de la verdad de Bolivia...” (Reinaga, 1960:35-36).

¹³⁰ Las cursivas son de Medinaceli.

Fausto Reinaga, en su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), estudia de manera muy general la obra de Medinaceli y termina muy complacido de su radicalismo indigenista. ¿Cuánto influyó el radicalismo indigenista de Medinaceli en Reinaga? Creemos que el concepto de “indianismo” o indigenismo radical expresado en Medinaceli fue determinante en la construcción del indianismo en Reinaga.

2.2. ¿Quién es el indio?

Para Reinaga el indio está estrechamente relacionado a una colectividad. En el libro *La Revolución india* (1970), el indio es un pueblo, una nación oprimida e incluso una raza. En debate frente al marxismo de los años 70, hace algunos deslindes muy importantes, sobre todo en el campo social y económico, al sostener que el salario y la justicia social no son parte de su lucha, tampoco le interesa al indio convertirse en campesino o asimilarse a la “sociedad blanca”. El “problema del indio” es su condición de “nación oprimida” y esto le obliga que busque su liberación.

El mismo Reinaga nos dice sobre lo interpretado:

“El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la **justicia racial**¹³¹, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantinsuyu. El problema del indio

¹³¹ La negrilla es de Reinaga.

no es asunto de asimilación o integración a la sociedad ‘blanca, civilizada’; el problema del indio es problema de *liberación*¹³². El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’; el indio tiene que ser un *hombre libre*, en ‘su sociedad libre’ (Reinaga, 1970: 54-55).

Además, el indio es un pueblo, una nación con cultura propia, con filosofía propia, con religión propia, es decir, una sociedad con base histórica ancestral. Reinaga reclama el derecho de ser reconocidos y respetados todas las formas de ser indio, particularmente sus rituales como a la pachamana, mediante sus autoridades espirituales:

“En consecuencia los indios de Bolivia, que somos un pueblo, una raza, un espíritu, una Nación con cultura propia, vale decir, con filosofía propia y con *religión* propia, tenemos todo el derecho de adorar Librementemente a nuestros dioses. Nuestro Dios *Inti* y nuestra Diosa *Pachamama*¹³³, deberán en adelante recibir nuestro culto en la forma, modo y lugar donde y cuando nuestros propios sacerdotes dispongan el rito” (Reinaga, 1970:103).

2.3. ¿Por qué autodenominarse indios?

¹³² Las cursivas son de Reinaga.

¹³³ La cursiva es de Reinaga.

En el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970a), Reinaga, hace una brevísima historiación del origen del término de indio y el por qué se ha optado utilizar el término, impuesto por los colonizadores:

“Cristóbal Colón vivió y murió en la ignorancia absoluta acerca del Nuevo Mundo que había descubierto. Colón tenía convicción y fe de haber llegado por el Océano Atlántico al Asia, concretamente a la india. A causa de esta ignorancia los habitantes del nuevo Mundo, fuimos bautizados con el nombre de INDIOS¹³⁴. Para Colón el Nuevo Continente era la INDIA, y sus habitantes, los INDIOS. Américo Vesputio es quien llega a la certeza de que las tierras descubiertas por Colón, no eran las INDIAS, sino un nuevo Continente; razón por la que estas tierras no se llamaron Colombia, sino América. La obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbre el Sol de la Libertad para el indio; entonces, solo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de INDIOS; solo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de INKAS: **hombres inkas**¹³⁵” (Reinaga, 1970:27).

Hay que recordar que el movimiento indianista en muchos de sus documentos y actos públicos ha optado el uso de la frase “si con el término de indios nos han oprimido, con ése mismo término nos liberaremos”.

¹³⁴ Las mayúsculas son de Reinaga.

¹³⁵ Las negrillas son de Reinaga.

2.4. El indio no es color de la piel

Los pueblos indios del “nuevo mundo” como los pieles rojas, los mayas, los aztecas, los inkas, los aymaras, los araucanos, los tupiguaraníes, son ayllus-comunidades; pero no sólo son portadores ancestrales, sino son civilizaciones milenarias y depositarias originarias del pensamiento amaútico:

“Los seres del Nuevo Mundo: pieles rojas, mayas, aztecas, inkas, aymaras, araucanos, tupiguaraníes...son indios. El indio de América como pensamiento, como sentimiento, como acto, es Ayllu, es Comunidad. Ayllu-comunidad. Y la Comunidad es la imagen y la expresión humana del Cosmos. El indio dentro de sí, dentro de su sangre, dentro de su alma lleva a su Comunidad. La Comunidad dentro del indio palpita invencida, íntegra. La Comunidad es eterna como el Cosmos”
(Reinaga, 1978:21).

Pero para Reinaga, el ser indio no tiene que ver con el color de la piel, sino con el pensamiento. El indio es quien está apegado a las leyes de la naturaleza y sobre todo al respeto a la vida: “El indio no es color de piel; no es color del cuero. El indio es pensamiento y fe: pensamiento amaútico y fe sabeísta. Quién se piensa Cosmos y se siente chispa de Sol es ¡INDIO!”¹³⁶ (Reinaga, 1978:21).

¹³⁶ La mayúscula es de Reinaga.

En este sentido, el indio puede ser un rubio, un blanco, un mestizo o un negro, que piensan y actúan amaúticamente, es decir, respetando las leyes de la madre naturaleza: “El indio en esencia, en la substancia de su ser, es pensamiento. Pensamiento comunal y amor sabeísta. El indio es pureza de carne y pureza de alma. El rubio ario, el blanco latino, el translúcido slavo, el mestizo de cualquier color, el mongol, el negro, el gringo, que piensan, siente y actúan amaúticamente, cósmicamente, son INDIOS¹³⁷ a plenitud” (Reinaga, 1978:21).

2.5. La construcción de la inferioridad del indio

Reinaga está convencido que el patrón de poder colonial continuo, es decir la colonialidad, ha generado una sociedad asimétrica. España, al constatar los grandes logros y avances de las sociedades del gran *Abya Yala* o la gran América (norte, centro y sur, además del Caribe), construyó la idea de que el pensamiento del colonizado era inferior respecto del colonizador:

“Cuando España llega a América ve, constata que su pensamiento es: inferior al pensamiento indio. Entonces lo primero que hace España es asesinar al pensamiento indio. El pensamiento indio había edificado una sociedad sin hambre ni guerra. Los indios eran hermanos; tenían un mismo padre: el Sol, una misma madre: la Tierra. Entre el Sol, la Tierra y el hombre había amor y paz, paz y amor. El Sol, la Tierra y el hombre formaban una Comunidad, una Comunidad de carne, sangre y alma. Todo era de todos, y para todos; todo era común, Comunidad. Pensamiento, sentimiento y

¹³⁷ La mayúscula es de Reinaga.

acto salían de la Comunidad y eran para la Comunidad. Pensamiento, sentimiento y acto eran Comunidad” (Reinaga, 1978:22).

Al hacer referencia “del asesinato del pensamiento”, no lo hace en el sentido metafórico, sino como una denuncia de cómo en los primeros años de la colonización, los *amawtas* (o sabios) y pensadores indios fueron eliminados por las políticas españolas y en algunos casos clandestinizados su actividad. Pero esta arremetida colonialista encontró formas de resistencia que se convirtieron en guerra para los pueblos indios contra la colonización:

“Europa y España asesinan al pensamiento indio, matan a los pensadores de América... Muertos los Amautas, devino para el pueblo indio la era de la esclavitud. Desde 1492 a 1977, el pueblo, la Comunidad india está en guerra. Su lucha armada unas veces, paciencia muda otras, no ha llegado a la victoria. El indio no ha vencido, no ha expulsado a Europa...” (Reinaga, 1978:22).

La pregunta es ¿qué tipo de guerra es? Para Reinaga es una guerra de pensamientos, los indios luchan contra el pensamiento único del “blanco occidental”: “... porque esta guerra, es guerra de pensamiento. Y el blanco se ha hecho dueño único del pensar. El pensamiento indio ha vivido, ha permanecido dentro del Comunidad, como un niño dentro de la vida uterina...” (Reinaga, 1978:23).

Para Reinaga, a pesar de la eliminación física de muchos *amawtas* y pensadores indios, ha sobrevivido el pensamiento ancestral comunal y está convencido que ese

pensamiento salvará a la humanidad: “Gracias al pensamiento amaútico, no desaparecerá el hombre, no se convertirá en ceniza el planeta Tierra¹³⁸. Quien con sinceridad y justicia, pone su mano en el indio: siente paz. Así Europa es muerte que da muerte, el indio es vida que da vida...” (Reinaga, 1978:24).

2.6. Concepción de la vida y la muerte

Pero ¿qué es la vida y la muerte para Reinaga? Sobre la vida nos da una explicación, a partir de la ritualización de las actividades agropecuarias en las comunidades y la experiencia natural biológica del ser humano:

“¿Qué es la vida para el indio? Con unción religiosa, el indio deposita la semilla en el surco. En suprema serenidad y concentración de su misteriosa fuerza fecundante, la Tierra la recibe y de esta sacra conjunción nace la planta. Nace la vida. Cuando el espermatozoide inunda el surco de la matriz, depositando la sémina creadora, cuando el hombre y la mujer se funden en un nirvánico rito religioso, en este éxtasis del supremo instante la energía cósmica se hace vida. La sémina creadora se ha hecho forma y conciencia; carne vital y espíritu de luz, he ahí la vida, esa es la vida para el indio, en esta tierra del Nuevo Mundo, que los europeos han puesto el nombre de América” (Reinaga, 1978:32).

¹³⁸ Un ejemplo de estas reivindicaciones contemporáneas son las movilizaciones de las organizaciones de los pueblos indígenas, originarios, campesinos y, de movimientos sindicales y populares de los países andinos, agrupados en la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que ante los intentos de debilitar a la Comunidad Andina de Naciones (CAN) por las políticas gubernamentales pro Tratado de Libre Comercio (TLC) con la Unión Europea, reafirmaron en distintos momentos, la necesidad de la integración de los pueblos ancestrales. A esta experiencia de la CAN se pueden añadir la lucha de los pueblos indios en México y otros países centroamericanos.

Para Reinaga el indio tiene la concepción circular del tiempo. Para esta forma de cosmovisión, la vida es una eternidad, que se renueva permanentemente y no existe la muerte:

“La vida en cuanto hálito cósmico, en cuanto Cosmos, no muere. La vida, destello de la energía galáctica, es eterna. La muerte no existe. Dentro la concepción del TIEMPO-CIRCULAR¹³⁹, la idea intelectual de la muerte, es inadmisibile. Esta concepción, hecha convicción, conciencia y sentimiento vital reverbera en el alma cósmico-panteísta del indio. La vida para el indio es Cosmos. La vida es eterna renovación. Mi cráneo y mis sesos cuando sean tierra, en vez de pensamiento darán flores... y las flores, cuando sean cerebro, darán pensamiento... (Reinaga, 1978:33).

Reinaga recogiendo la sabiduría ancestral india, sustenta que la muerte es la extensión de la vida:

“El hombre sale del Cosmos. Es hijo del Cosmos. Es Cosmos. Como el Cosmos es eterno, el hombre es eterno. La cuna y el sepulcro, en el mundo amaútico, en el pensamiento amaútico, no existen. Nacimiento y muerte son nada más que manera y forma de los seres que pueblan: el planeta Tierra. Mineral, vegetal, animal y hombre, cambian, pero sin dejar de ser substancia cósmica” (Reinaga, 1978:33).

¹³⁹ La mayúscula es de Reinaga.

En un ejemplo más real al respecto, es el siguiente: “Cuando nace un niño, el indio se alegra, canta y baila; y cuando muere alguien, el indio no llora, prepara su comida y bebida y vistiéndolo con sus mejores prendas, deposita el cadáver en el sitio más fecundo de la tierra. El indio deposita a sus muertos en el seno de la Pachamama cantando y bailando, lleno de alegría” (Reinaga, 1978:34).

2.7. Reencuentro con la sabiduría, el conocimiento y el pensamiento ancestral

Reinaga después de recibir la formación occidentalizante en la escuela y la Universidad, obligado a escribir en el idioma dominante del castellano, llega a un extraordinario momento de la necesidad de re-conocer la sabiduría, el conocimiento y el pensamiento indio, que fue para él como atender el llamado de los ancestros, con quienes siempre estuvo en contacto. La “desgarradora crisis de conciencia” con el pensamiento occidental es expresada mediante el término de “revelación”, que no es otra cosa que abandonar la racionalidad colonial del conocimiento occidental y re-encontrarse con el conocimiento y el alma de la civilización india y originaria. En sus propias palabras dice:

“Mi pensamiento, como todo pensamiento de América era colonizado. Un eco desvaído, una sombra pálida del pensamiento de Europa. Mi pensamiento era un pensamiento esclavo. Pero como el espíritu busca la verdad, y la conciencia, libertad; en esta búsqueda yo tuve que pasar del paganismo al cristianismo, del cristianismo al marxismo, y del marxismo al galaxismo cósmico. Me hundí y viví la esencia de la filosofía griega; respiré, quizás como nadie, a Cristo hecho fe y hecho razón. Luego me sumergí en Kant, Hegel y Marx. Después de haber visto el

marxismo en la URSS y el mundo, mi sed de verdad no fue aplacada; ni a mi conciencia llegó la paz, ni mi espíritu recibió el beso de la libertad. Sucedió todo lo contrario. Primero fue la duda; luego la desgarradora crisis de conciencia; y al final, una marejada de repulsa total me arrojó en el negror del nihilismo. Un nihilismo absoluto como cáncer devoraba mi carne y mi alma. La revelación de la Puerta del Sol de Tiwanaku me salvó” (Reinaga, 1978:69).

Se debe a Fausto Reinaga el uso múltiple del concepto de indianismo, aunque lo político-ideológico es lo central en esa contribución a la construcción teórica. Aunque esa tarea intelectual no fue sencilla para él, pues tuvo que desgajarse del marxismo y esta experiencia es resumida casi de manera poética por el propio Reinaga:

“La vida de mi pensamiento es la historia palpitante del cerebro indio esclavo; una dolorosa, dramática, trágica marcha de la esclavitud a la libertad. Mi pensamiento no ha seguido una línea recta, ni ha sido elaborado en norma rígida y fondo inalterable. Ha cruzado bosques inmensos y profundos; bosques con simas abismales y cubil de alacranes y crótalos; fétidos pantanos y primaverales florestas; rugidos de lobos, y chacales con zarpas airadas y colmillos sanguinolentos de odio asesino;... rumor de cristalinas aguas y musical canto de aves; en fin, negror de conticinios y esplendor de Soles y estrellas...” (Reinaga, 1978:51).

Contrastar lo que se dice en la teoría con lo que sucede en la realidad, fue el método de análisis permanente de Reinaga, que le permitió evaluar y aprender en el día a día. Tras una invitación para visitar la ex Unión Soviética, fue la oportunidad para escudriñar la

experiencia en el sitio del primer país socialista en el mundo. El resultado de esta visita es el libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960), que en gran medida es una especie de diario de viaje y reflexiones profundas sobre esa vivencia. En breve reflexión comparativa que efectúa Reinaga, el mundo socialista con la capitalista (Estados Unidos), aparecen sus primeras preocupaciones por la guerra atómica y sus posibles graves consecuencias en el planeta tierra:

“Y en Norteamérica no hay un cielo de paz: hay negros nubarrones que presagian el apocalipsis de la guerra atómica que arrasará con toda la civilización y la cultura, y acaso dará fin con la vida misma que milenios de años ha requerido para aparecer célula vital y después conciencia humana, sobre la faz de la Tierra. ¡La Tierra! que está en peligro de convertirse en un planeta muerto” (Reinaga, 1960:166).

2.8. Lo político e ideológico

El indianismo para Reinaga es la opción política e ideológica más importante, no sólo para los pueblos indígenas, sino también para los países del “tercer mundo”. Reinaga es uno de los principales animadores de la formación de los primeros partidos políticos indios, como el Partido Indio de Bolivia (PIB), que en sus inicios tenía muy pocos adherentes, porque en esa época, el mismo pueblo indio dudaba que uno de los suyos sea su representante y lidere la revolución: “El indianismo es el instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo. ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!” (Reinaga, 1970a:16).

En este sentido, el indianismo para Reinaga, es el movimiento ideológico, político, social, económico, moral y ético del indio de América, que recoge el pensamiento profundo de los pueblos ancestrales que vivieron y aún viven. En el libro *Tesis india* (1971), define al indianismo como:

“...religión y filosofía cósmica, toma al hombre como ‘parte indesligable del cosmos’, al mismo tiempo que lúcida conciencia de libertad. El INDIANISMO¹⁴⁰ es la más alta expresión del pensamiento humano de todos los tiempos. El ‘ama llulla, ama súa, ama khella’ es la ley más sabia que ha salido de la conciencia del hombre. Ninguna civilización ha llegado a tamaña cumbre en la práctica de ‘su’ moral social. Muy posible que ha debido pensarse y hasta sentirse en otras épocas y en otros lugares cosa semejante¹⁴¹; pero lo insólito y sui géneris, que aquí no sólo que se piensa y se siente, sino que *se vivió y se vive*¹⁴², He ahí la estupenda diferencia y el heroísmo sublime del hombre del Ande!” (Reinaga, 1971:81).

Para Reinaga, el indianismo es la perspectiva de que el ser humano es parte indesligable del cosmos o la naturaleza y con conciencia de libertad.

2.9. La moral y la ética india

¹⁴⁰ La mayúscula es de Reinaga.

¹⁴¹ Según Reinaga, “Antes del advenimiento de Occidente, hubo una sociedad cósmica mundial; quiere decir, que no había la opresión del hombre por el hombre... Asia, África, Europa y América eras cósmicas, eran amaúticas” (Reinaga, 1978:205).

¹⁴² Las negrillas son de Reinaga.

El indianismo también es la reivindicación práctica y teórica de la moral y la ética de los indios, que atraviesa el quehacer de la filosofía y la religión ancestral. El indianismo es también la interacción con la ciencia, es el mensaje por la vida para todos los pueblos de la tierra:

“El indianismo que es filosofía y religión, pensamiento y acción, teoría y práctica de este MANDATO CÓSMICO¹⁴³, ‘Ama llulla, ama súa, ama qhella’ (No mentir, no robar, no explotar). Esta *moral de Dioses, más la ciencia, la técnica y la industria del siglo XX*¹⁴⁴; eso es el indianismo; he ahí el indianismo! Esta Moral de Dioses en posesión y dominio de la industria del siglo XX, salvará a Bolivia, a América y al mundo! ¡El indianismo es el mensaje de vida para todos los pueblos de la tierra!”(Reinaga, 1971:121).

Reinaga, distingue tres variedades de indianismo: el indianismo mestizo, el indianismo étnico y el indianismo gringo.

2.9.1. El indianismo mestizo

El indianismo mestizo es aquella posición que opta por una diversidad de voces, poses y gestos políticos e ideológicos de los mestizos sobre los indios. Reinaga cuestiona

¹⁴³ Las mayúsculas son de Reinaga.

¹⁴⁴ Las negrillas son de Reinaga.

que el indianismo mestizo haga aparecer al indio como “campesino” o una “clase social”.

Terminantemente dice:

“El indianismo mestizo ha hecho del indio ‘un campesino’; una clase social; la tercera clase social de la nacionalidad mestiza. En el indianismo mestizo existe una gama de voces, poses y gestos, que va desde el fascismo, nacional-socialismo, nacionalismo, comunismo, stalinismo, trotskismo, maoísmo, cheguevarismo, etc.” (Reinaga, 1980: 102).

Cuestiona al indianismo mestizo, como históricamente destructor del indio y mero repetidor de ideas foráneas: “...Hace siglo y medio el mestizo destruye; solo destruye. En 1825 el mestizo se hizo república¹⁴⁵ con esclavos indios; y hasta la fecha (1980) no ha dado un paso adelante. El mestizo no ha hecho nada, nada, nada con su cerebro y sus manos...el mestizo imita. No crea, repite” (Reinaga, 1980: 102).

2.9.2. El indianismo étnico

Para Reinaga el indianismo étnico es la etnización del indio, o la lectura petrificada de los pueblos indios como ahistóricos, o detenidos en el tiempo:

“La etnia (ayllu, calpulli, pop-wuh), es la petrificación de un conglomerado social rudimentario. Es la existencia casi vegetal de seres que parecen ser más bestias que humanos. El pasado de la etnia, científicamente hablando, es leyenda, mito. No hay certeza; no hay verdad. Las ruinas de los monumentos, los restos antropológicos, los

¹⁴⁵ Se refiere a la fundación de Bolivia, el 6 de agosto de 1825.

dialectos o lengua india, son piedra muda, residuos óseos y gruñidos de dolor esclavo. Los ‘valores propios’ de la etnia son fantasía, espejismo, delirio que rezuman odio de caverna” (Reinaga, 1980: 104).

Creemos que la dura crítica de Reinaga al indianismo étnico, se debe a que él vivió una época en que las ciencias sociales y humanas en Bolivia, particularmente la sociología, la antropología y la historia,¹⁴⁶ no tenían la altura suficiente como para divisar la existencia de los pueblos indios. Además, estaba convencido que las distintas disciplinas sociales creadas en europea, muy poco podían aportar al conocimiento profundo de los pueblos indios de Bolivia, como dice:

“La arqueología, antropología, filología, la sociología...; la ciencia europea, por medio de sus disciplinas, no ha llegado a descubrir nada acerca de la sociedad de Preamérica. La ciencia europea ignora la verdad sobre el pasado del indio, y desde 1492 a la fecha ignora lo que sucede en el fondo del indio, que no es más que una bestia esclava cristiana” (Reinaga, 1980:111).

2.9.3. El indianismo gringo

El indianismo gringo, es la práctica social y política de algunos profesores del mundo europeo, que estudian a los pueblos indios. Fruto de esta relación, el catedrático se

¹⁴⁶ La fundación de las carreras de sociología e historia datan de la década del 70 del siglo XX, con fuerte influencia marxista en el caso de la sociología. La carrera de historia en sus inicios sólo acogía a hijos (as) de familias aristocráticas del país. La fundación de la carrera de antropología data de mediados de los años 1980, debido a la influencia de la corriente andinista en boga.

convierte en mal traductor cultural. Para ejemplificar mejor esta corriente, comparte su experiencia con el francés Jean-Loup Herbert¹⁴⁷, a quien denuncia de la supresión de varias páginas de su libro *América india y occidente* (1974), en la traducción al francés:

“Este profesor, sociólogo y político galo ha sido el traductor de ‘América India y Occidente’. El siguiente hecho talla su perfil: suprimió en la versión francesa las páginas de 142 a 144 que tratan de Mao Tse Tung; y las páginas de 171 a 175 que se refieren a de Cornelio de Pauw, Buffon, Kant, Schopenhauer, Hegel. ¿Por qué suprimió? Suprimió porque esas páginas no echan mirra ni incienso a Mao; y no ensalzan ni glorifican a los filósofos Kant, Schopenhauer y Hegel...” (Reinaga, 1980:105).

Es muy llamativo el uso de estas variantes del indianismo (mestizo, étnico y gringo), en vez de indigenismo. Una posible explicación de esta forma de nombrar en Reinaga a los indigenistas, es su alejamiento del Indianismo y el tránsito al pensamiento amaútico.

2.10. La Indianidad

Fausto Reinaga, también denomina al indianismo como indianidad, que es un ideal de un pueblo que anhela con su liberación:

¹⁴⁷ Jean-Loup Herbert escribió con Carlos Guzmán-Bockler *Guatemala: una interpretación histórico-social* (1975) y Carlos Guzmán-Bockler, publicó *Colonialismo y revolución* (1975). Ambos libros tuvieron gran repercusión en el mundo académico crítico y particularmente en Sudamérica, por conectar a una realidad concreta como es la guatemalteca.

“La indianidad no es una nebulosa ideología metafísica como la hispanidad. No es una ideología osificada en las ‘Reales Academias de la Lengua y de la Historia’, que despiden olores nauseabundos de tumba. No es eso. La indianidad a más de ser una ideología viva, es un Ideal. El *ideal*¹⁴⁸ de un pueblo, de un Continente en marcha hacia la conquista de su **liberación!**¹⁴⁹” (Reinaga, 1970:77).

¿Qué más es la indianidad o el indianismo? En *La Revolución india* (1970), dice: “La indianidad es la milenaria historia sin historia; espíritu y fuerza biológica de la raza. La indianidad es la idea-fuerza que arde en la conciencia del indio contra España. La indianidad es la guerra sin cuartel contra la hispanidad” (Reinaga, 1970: 159).

La discusión del indianismo o la indianidad, se ha desarrollado en fuertes debates frente a otras corrientes de pensamiento como el indigenismo, el hispanismo, el marxismo, que tenían muchos adherentes en la sociedad. Reinaga publicó tres obras en esta línea, *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). En la obra citada de 1967, polemiza con escritores bolivianos como Franz Tamayo, Adolfo Costa du Rels, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán, Porfirio Díaz y Alcides Arguedas, entre otros. En *El indio y los escritores de América*, debate con Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, José Ingenieros, Jorge Luis Borges y Liborio Justo de Argentina; Manuel González Prada, Luis Valcárcel,

¹⁴⁸ La cursiva es de Reinaga.

¹⁴⁹ La negrilla es de Reinaga.

Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui del Perú; Juan Montalvo, Abelardo Moncayo, Monseñor González Suarez, Pio Jaramillo y Jorge Icaza de Ecuador. *El indio y el cholaje boliviano* (1964), querrela a Fernando Díez de Medina, la desarrollaremos en el capítulo VI.

Para Reinaga: “El indio, la INDIANIDAD es el saber y el creer del hombre de la era nuclear..., es la verdad y la libertad del hombre que solloza sobre la faz de la Tierra!” (Reinaga, 1978:201).

Guillermo Bonfil Batalla (1997), admirador de Reinaga, nos habla de cómo el indianismo fue gradualmente influyendo en América Latina, en países como Bolivia, Perú y Ecuador, a pesar de las prohibiciones intelectuales, académicas e incluso políticas a los movimientos indianistas. La construcción de la teoría y la práctica de esta corriente, en oposición a la hispanidad, fue determinante. Pero ¿qué es la indianidad? Hay dos etapas en la historia de la construcción del indianismo. La primera, es la historia corta, la conciencia de pertenecer a un pueblo que posee una cultura propia y distintiva o “conciencia de la diferencia”, que los unifica en tanto colonizados y la segunda, mucha más larga, que revela como “herederos de una civilización original, multifacética, creada y desarrollada en esta región del mundo” o la “conciencia de identificación de la desigualdad” (Bonfil, 1997: 75 y 77).

Estos componentes han dado como resultado el quiebre paulatino de las murallas de los círculos académicos o en términos de Reinaga, “la muralla del silencio”: “Si hoy se habla de indianidad es porque la movilización política de los pueblos indios ha alcanzado

tal presencia que logró romper las murallas de marfil de los círculos académicos” (Bonfil, 1997:75).

En toda esta tarea, *La revolución india* de Reinaga (1970) fue “fundamental para la articulación del discurso de la indianidad” (Bonfil, 1997:76):

“El libro de Fausto Reinaga¹⁵⁰ y otros textos publicados casi simultáneamente, la mayoría de ellos en los países andinos, tuvieron eco inmediato entre quienes pugnaban por encontrar formas más eficaces para defender los derechos de los indios y, sobre todo, entre quienes pensaban ya que la verdadera lucha era por la liberación de los pueblos indios...” (Bonfil, 1997:76).

Siguiendo el razonamiento de Guillermo Bonfil, el discurso de la indianidad generó la “conciencia militante cuya asunción conduce a la liberación del indio”. Pero esta propuesta aparece, en un primer momento, ante los sectores no indios como marginales. “...como discurso de intelectuales marginales cuya filiación es dudosa, y de indios de origen pero con educación escolar y experiencia urbana que permite negar que sean ahora “verdaderos” indios. En otras palabras: el discurso de la indianidad se descalifica, con dispensa de trámite, por considerarlo ilegítimo de origen.” (Bonfil, 1997:76).

Sin embargo, Fausto Reinaga, va profundizando el indianismo y se va alejando de esa vertiente inicial y comienza a proponer el pensamiento amaútico, que es la apuesta por la vida en el mundo, que es nuestra siguiente inquietud.

¹⁵⁰ Se refiere a *La Revolución india* de 1970.

3. El pensamiento amaútico

Reinaga es un testimonio del multiculturalismo colonial impuesto. Fausto Reinaga, a pesar de haber aprendido el idioma español a los 16 años, quedó atrapado parcialmente en ese conocimiento occidental, alienado culturalmente como *qhiswaymara*. Pero no se sentía feliz y menos libre con las herramientas adquiridas como el castellano, porque sabía que estaba en un territorio del conocimiento impuesto y ajeno, y lo dice en los siguientes términos:

“Mi caso es una probanza irrefutable. Yo a pura dentellada, a pura garra, a puro golpe de puño he buscado la verdad y la libertad. Mi búsqueda ha sido una búsqueda dolorosa, desgarradora. Mi adhesión a Sócrates, mi unidad ontológica y entitativa con Sócrates, Descartes, Kant, Hegel y Marx; con el Cristo católico de Torquemada y Loyola, y con el Cristo apóstata y protestante de Lutero y Calvino, no me dieron ni verdad ni libertad. Hasta que descubrí el pensamiento amaútico. Y fue el pensamiento amaútico el que aplacó mi quemante sed de verdad y me alumbró con el Sol de la Libertad. Lo que no encontré en Sócrates ni en Cristo, me ha dado el pensamiento amaútico. Yo respiro la verdad y la libertad gracias al pensamiento amaútico. Y ahora, ¿alguien conoce un hombre más libre que yo?”(Reinaga, 1978:58-59).

3.1. ¿Qué es el pensamiento amaútico?

Reinaga parte del indianismo para llegar al pensamiento amaútico, que es conceptualizado como “la concepción cósmica del universo y la vida” (Reinaga, 1980:23).

Fausto Reinaga es un permanente autocrítico de sus ideas y sus acciones. En esta búsqueda de respuestas concretas para tiempos difíciles en el mundo, se produce una especie de maduración de su pensamiento, que lo denomina pensamiento amaútico. En su libro *El Hombre* de 1981, nos comunica el alejamiento del indianismo: “Para llegar al tramo actual de mi pensamiento, yo dejé al pensamiento socrático, dejé al cristianismo, dejé al marxismo y dejé al indianismo” (Reinaga, 1981a: 15).

¿Cuáles son las razones para el alejamiento del indianismo? En sus obras no existe alguna respuesta específica al respecto, sin embargo podemos inferir, que se debe a la lectura de la realidad internacional y que permanentemente ha ido alimentado en sus reflexiones.

En otra definición más amplia sobre lo qué es el pensamiento amaútico, dice Reinaga:

“El pensamiento amaútico es la concepción cósmica del Universo y de la vida. Para el pensamiento amaútico el hombre piensa, la hormiga piensa, el árbol también. De alguna parte ha debido salir el pensamiento. Ni el hombre ni la hormiga ni el árbol piensan sin el Sol; no viven sin el Sol; de alguna manera el Sol es quien engendra, quien hace la vida de los seres terrestres. Porque sin el Sol no hay, no hay pensamiento. En consecuencia, el hombre piensa gracias al fluido del Padre Sol. El

pensamiento, de una u otra manera es energía hecha luz, luz solar” (Reinaga, 1978:26).

Para Reinaga, el punto de partida en la vida es la relación del ser humano con la madre tierra. El ser humano es sencillamente parte de la naturaleza. Esta interpretación de Reinaga quiebra epistemológicamente la corriente occidental que está construida a partir de la centralidad del hombre y él vive para dominar la madre naturaleza. La metáfora de que el hombre, la hormiga, el árbol piensan, es el reconocimiento a los seres vivos que habitan en el Universo, más allá del hombre y que éste no es más que un componente de la *pachamama* o madre naturaleza. Cuando reconoce la importancia del sol, es pensar en una visión holística o integral, tan distinto de los mantos de las disciplinas del conocimiento o las especialidades en el pensamiento europeo. Para él el hombre es un “gusano imperceptible” en la tierra: “La tierra vista desde el espacio, con sus arrugas, sus bosques, sus ríos y sus océanos; y el hombre, gusano imperceptible debatiéndose en su trágica ilusión de ser: principio, centro y fin del Universo...” (Reinaga, 1978:19).

Citando la memoria colectiva de los pueblos indios maya, expresa:

“El pensador maya llegó a la conclusión de que el HOMBRE¹⁵¹ había sido CREADO por los mismos creadores de la Tierra, y que EL no era un ser excepcional DENTRO de la naturaleza, sino parte INTEGRANTE DE ELLA. Que

¹⁵¹ Las mayúsculas son de Reinaga.

él como ella, tenía que obedecer LEYES; igual que las plantas, las bestias, los pájaros, los insectos” (Reinaga, 1978:28).

Para Reinaga el conocimiento indio pasa por la apuesta por la vida y el pensar supone conocer y saber en el cosmos: “Pensar es conocer. Saber. ¿Conocer qué? ¿Saber qué? Conocer, saber qué es, cómo es, para qué es: ‘Lo que Es’, ¿qué es ‘lo que Es’? El Cosmos es ‘lo que Es’” (Reinaga, 1978:26-27). No se puede pensar el cosmos sin el ser: “¿Qué existe? Existe el Cosmos. El Cosmos es el Ser. Y, ¿qué es el hombre? ¿Cuál es su destino? Para qué existe?”(Reinaga, 1978:27).

Para él, el hombre es la conciencia del cosmos, es decir, la persona es parte del universo; pero a la vez es conciencia de su misma situación, que supone la apuesta por la verdad, la libertad y el bien. “El hombre es la conciencia del Cosmos. Su destino es ser Cosmos consciente. Existe para la Verdad, la Libertad y el Bien” (Reinaga, 1978:27).

Cuando el ser humano se considera parte de la naturaleza y ha adquirido conciencia de la misma, encuentra el equilibrio, trasuntada en la paz, en la serenidad y en la tranquilidad. La relación con la naturaleza se hace armoniosa y eso es la conciencia cósmica para Reinaga:

“...el hombre amaútico, el indio, respira paz, es paz. Paz en el alma, paz en la carne y paz en todo cuanto le rodea. La serenidad, tranquilidad, seguridad, confianza... del árbol, la montaña, el animal, la Tierra, la Luna, el Sol, la estrella..., es su serenidad, su tranquilidad, su seguridad, su confianza. Árbol, montaña, animal, Tierra, Luna, estrella, más que sus hermanos, son el mismo, son su sí mismo.

Porque el indio piensa, cree y hace lo que cada uno de los elementos de la Naturaleza, del Cosmos...En este sentido yo concibo, y hablo de la conciencia cósmica, amaútica del hombre” (Reinaga, 1978:28-29).

Reinaga, es el principal precursor de lo que hoy se denomina el “Vivir bien”, bajo el concepto de pensamiento amaútico, entendido como el umbral de la vida ancestral. El pensamiento amaútico, está enraizado en la experiencia y el conocimiento de los pueblos del vasto territorio de Abya Yala. Aunque la difusión contemporánea viene de la influencia de los movimientos indígenas contemporáneos de Bolivia. El Pacto de Unidad, que aglutina a las cinco organizaciones nacionales¹⁵² más importantes, elaboró un sin número de documentos públicos, donde se explica los argumentos centrales de la visión indígena en relación a la madre naturaleza. Esta experiencia se plasmó en plataformas de lucha internacional, como de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y los encuentros de los pueblos indígenas del continente y del mundo, bajo otros denominativos como el “buen vivir”.

Reinaga nos da algunos elementos más que conforman el pensamiento amaútico: conciencia, espíritu, razón, verdad y libertad. Las propiedades éticas del pensamiento cósmico son el amor, el bien y la justicia. Estos dos componentes son inseparables en la relación de los hombres-mujeres con la madre tierra:

¹⁵² El Pacto de unidad está conformada por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), La Federación Nacional de Mujeres Indígenas y Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Confederación Nacional de Comunidades Interculturales de Bolivia (CNCIB).

“Conciencia, espíritu, razón, juicio, verdad, libertad, son los atributos esenciales del Cosmos. Y el Amor, el Bien, la Justicia, son los atributos éticos del Cosmos. Así como el hombre es inescindible, inseparable del Cosmos; los atributos esenciales y los atributos éticos, son inescindibles del hombre, del hombre amaútico” (Reinaga, 1978:29).

Reinaga cuestiona el prejuicio racionalista del pensamiento occidental, donde el ser, el hombre es la razón. Sostiene que el “hombre” es la razón cósmica, es la conciencia del cosmos, que apuesta por la verdad, la libertad y el bien:

“Conocer el Ser. ¿Para qué? Para ser el Ser. Conocer no es parecer. Es ser lo que se Es. El hombre no es la razón en sí y para sí; no es la razón socrática, la razón de Occidente. El hombre es la razón amaútica, la cósmica razón natural; chispa de Sol; ‘soplo solar’. El hombre amaútico a diferencia del hombre socrático es la conciencia del Cosmos. Es Cosmos hecha conciencia amaútica. Conciencia amaútica que es más que el ‘cogito ergo sum’ de Descartes; más que el ‘Dios Razón’, ‘Razón en sí’ y ‘para sí’; más que el imperativo ‘Puedes, pues debes’ de Kant; más que ‘la Razón es Revolución’ de Marx; y más que el ‘Superhombre’ de Nietzsche. Siendo el hombre amaútico la conciencia del Cosmos, el Cosmos hecho conciencia; el hombre amaútico es carne y verbo de la Verdad, la Libertad y el Bien” (Reinaga, 1978:29-30).

Como dice abajo, “pensamiento, verbo y acto” son el resultado de toda la experiencia vivida por Reinaga. Se reconoce como uno de los forjadores de la ideología del pensamiento amaúutico, propuesta para salvar a la humanidad y la vida:

“En suma, he forjado un pensamiento, he forjado un verbo y he forjado una praxis! He creado una ideología cósmica-amaútica, un verbo de la verdad y la libertad, y una acción de millones de seres humanos. ¡Pensamiento, verbo y acto! Con tal vitalidad, que Occidente no tiene más que ‘adorar lo que ha quemado y quemar lo que ha adorado;...’ (Reinaga, 1978:52).

3.2. Algunos elementos del pensamiento amaúutico

Reinaga va perfeccionando su propuesta teórica-conceptual y opta por el término de amaúutico en vez de cosmos o cósmico y nos explica sus razones:

“Es preferible el uso, el empleo del término AMAÚTICO¹⁵³ en lugar del término CÓSMICO. Porque COSMOS desde Grecia significa, se refiere a una entidad que se halla fuera del Ser del hombre. Cosmos, un punto más o menos, es el Universo. En cambio AMAUTA, es el cerebro pensador. En el mundo de Preamérica, el Amauta –verdad o mito– es el cerebro que se halla en posesión de las leyes del Cosmos, y sujetándose a ellas, organiza el cerebro del sociedad humana” (Reinaga, 1981:81).

¹⁵³ Las mayúsculas son de Reinaga.

Al referirse al tiempo, sostiene que en el pensamiento amaútico, el tiempo es circular:

“Pasado, presente, futuro, no son nada. No tienen contenido ni significación. La concepción amaútica del **tiempo**¹⁵⁴ es circular. El tiempo amaútico es redondo. La vida amaútica es redonda. El Sol, la Tierra, la Luna, la estrella, toda la Galaxia es redonda. El Cosmos es redondo. El mundo amaútico es redondo. Nada es línea recta; todo es círculo. El germen, la semilla, el semen, el falo, la matriz tienen forma circular, redonda... Todo es una concatenación infinita, relación inconmensurable; entonces la concepción rectilínea del tiempo es anticósmica antinatural: es el yo, el egoísmo, el oro, el robo, el asesinato...El individualismo es Occidente. Y América, comunidad” (Reinaga, 1978:31).

Para Reinaga, los principios fundamentales del pensamiento amaútico, son: “1°. La Verdad, como fuente única, inagotable del saber humano; 2°. La Libertad, como atributo incondicional e insustituible de la dignidad humana; y 3°. El Bien como imperativo cósmico absoluto de la existencia humana” (Reinaga, 1978: 30).

Comparando el pensamiento amaútico, con la occidental, sostiene que el hombre de base socrática está asentado en la esclavitud y el mal y, casi siempre apuesta al error. “Por eso digo: el hombre socrático existe para el error, la esclavitud y el mal. El hombre amaútico existe para la Verdad, la Libertad y el Bien” (Reinaga, 1978: 30).

¹⁵⁴ La negrilla es de Reinaga.

Además. “El pensamiento europeo es antropomorfo, egocéntrico, individualista. Aquí el yo, el ego, es eje y motor. Este pensamiento antropomorfo, edifica un mundo egocéntrico. En tanto que el pensamiento indio de América edifica un mundo cosmogónico” (Reinaga, 1978:193).

Cuestiona la supuesta animalidad racional del hombre en el pensamiento occidental, el hombre sólo existe para la razón y el dolor. En cambio, el hombre/mujer en el pensamiento amaútico es un ser cósmico, que significa la apuesta por la vida con un mínimo posible de dolor:

“En suma, para el pensamiento socrático el hombre **es animal racional**¹⁵⁵. Existe para la razón, que no es más que dolor. Y, para el pensamiento amaútico el hombre es ser cósmico. Existe para vivir con el minimum posible del dolor. El imperativo del pensamiento socrático, dice: Haz de tal modo que tú hacer sea norma del mal universal. Y el imperativo del pensamiento amaútico, afirma: Haz de tal modo que tu acto sea norma del bien universal” (Reinaga, 1978: 30).

En otra definición del pensamiento amaútico, Reinaga dice:

“El pensamiento amaútico es el Cosmos hecho carne y espíritu; Cosmos hecho Verdad y Libertad; el pensamiento amaútico es el Cosmos hecho hombre. El

¹⁵⁵ Las negrillas son de Reinaga.

pensamiento amaútico, hoy por hoy, pone ante los ojos y la conciencia del hombre del Planeta Tierra este dilema: **guerra nuclear o paz perpetua**¹⁵⁶” (Reinaga, 1978:55).

En la comparación del pensamiento y la práctica occidental con la amaútica, resalta Reinaga, el carácter guerrerista de las dos superpotencias nucleares (Estados Unidos y la ex URSS), que siempre estaban dispuestos a aniquilar, no solo la vida de las personas, sino la vida del planeta tierra. Denuncia que los países del “tercer mundo” o “alineados y no alienados” se prestan a esos juegos ideológicos:

“La Guerra Atómica es el fin de la vida en el globo terráqueo; y, la paz perpetua, es el reino de la verdad y la libertad en el Cosmos. Estados Unidos y la Unión Soviética: las dos caras de Occidente, encarnación del nazifacismo y del marxismo, marchan hacia la Tercera Guerra Mundial. El Pentágono como idea y religión es Hitler. El Kremlin, como idea y religión, es Stalin. Hitler y Stalin tienen la Bomba Atómica. Las dos Superpotencias nucleares han dado la espalda a todo cuanto concierne al espíritu y a la carne, al pensamiento y a la materia del ser humano. En la competencia estratégica, en el tira y afloja, Estados Unidos y la URSS se han dividido Europa, Asia, África y América. Los pueblos que se denominan el **Tercer Mundo**¹⁵⁷, y dentro del Tercer Mundo, los pueblos que se denominan: ‘Alineados y

¹⁵⁶ Las negrillas son de Reinaga.

¹⁵⁷ Las negrillas son de Reinaga.

no alineados', no son más que marionetas, títeres... movidos y retaceados por el satánico furor bélico, que arde y crepita en la entraña de Estados Unidos y la Unión Soviética" (Reinaga, 1978:55).

En este sentido, la descolonización para Reinaga, es una especie de despetrificación del ser amaútico, es el despertar del espíritu rebelde inmovilizado de la comunidad. El pensamiento amaútico, es el depositario del ayllu y la comunidad. La despetrificación es el reanudar, el re-andar de las civilizaciones ancestrales como los inkas, los mayas o los pieles rojas, para salvar la vida del hombre y la mujer en el planeta tierra:

“Las raíces sanguíneas del pensamiento indio están vivas. El pensamiento amaútico que edifica la ‘Comunidad’ es la **pedra de toque del Ser**¹⁵⁸ cósmico del indio. El pensamiento indio de ayer y de hoy es un pensamiento amaútico petrificado, pétreamente dormido. Cuando este pensamiento despierta, se despetrifica el espíritu de la Comunidad y se pone a andar. La sociedad inka, maya, azteca, piel roja: la primigenia sociedad mundial se incorpora; en consecuencia, se salvan la vida y el hombre del planeta Tierra” (Reinaga, 1978:57).

Reinaga está convencido de la necesidad de gestar líderes de opinión mundial, para incidir de una mejor manera, en la denuncia a las grandes potencias mundiales, como atentadoras del planeta tierra y la vida. Esta convicción le llevó a iniciar la conformación de la Comunidad Amaútica Mundial, inicialmente integrada por intelectuales y activistas

¹⁵⁸ Las negrillas son de Reinaga.

humanistas del mundo, como Alemania, Estados Unidos, Polonia, Inglaterra, entre otros países¹⁵⁹. En la página inicial del primer número de la Revista Amauta, se invita a cambiar la manera de pensar:

“El Pensamiento amaútico, clama, implora a todos los hombres de ciencia a todos los profesores universitarios y a maestros de escuela, a todos los escritores, a todos los gobernantes, a todos los hombres y mujeres, y muy en especial, a todos los jóvenes y niños del mundo, clama, implora: cambiar la manera de pensar, que Occidente le ha enseñado desde hace 6000 años, ¡nada más que desde hace 6000 años...! (Revista Amauta No. 1 1979:2).

Reinaga soñaba que la Comunidad Amaútica Mundial, tendría que tener la capacidad, no sólo de cuestionar el pensamiento occidental como enemigo del hombre y la madre tierra, sino la de proponer el pensamiento alternativo, capaz de enfrentar a occidente para salvar a la humanidad y al planeta tierra. En ese escenario, los niños y jóvenes son actores fundamentales:

“¡Por aquí! Es la voz de las Galaxias de todo el Universo. Yo tomo la voz, las humanizo y transmito a jóvenes y niños del mundo. Jóvenes y niños del mundo, hay que dar la espalda a Occidente, a Europa. Porque Occidente, Europa se ha[n] convertido en enemigo del hombre y de la vida. Ustedes y yo tomémos de las

¹⁵⁹ Reinaga publicó la revista *Amauta* No.1, órgano de la Comunidad India Mundial (CIM). En este número, figuran como integrantes de la CIM: Heike Franke, Helge Schreiber, Nils Franke, Angelika Schreiber, Liobar Rossbach, Helene Washington de Alemania, Roman Sansel de Polonia, Winston Moore de Inglaterra, Manuel Ernesto Mariaca, Waly Ibañez y Andrés Huarayo de Bolivia.

manos y digamos a la humanidad: ¡Por aquí! No permitamos que esta Europa, que este Occidente que agoniza, que se halla en coma, exterminie la vida del planeta Tierra; no permitamos que esta Europa criminal perpetre su último crimen. Dando la espalda a Occidente, gritemos a la humanidad: **¡Por aquí! a la Comunidad India Mundial**¹⁶⁰. ¡Por aquí! a la era estelar de la vida humana en el planeta Tierra” (Reinaga, 1978:147).

Según Reinaga, cuando el indio siente y piensa como ayllu-comunidad está cristalizando la identidad, porque se siente parte de la tierra y el sol, aunque el indio corre el peligro de ser una bestia deshumanizada cuando está fuera de la comunidad: “El indio no piensa ni siente como Occidente. Piensa y siente como ayllu-comunidad. El indio física y espiritualmente es comunidad; identidad y unidad con la Tierra y el Sol. El indio, como individuo, como sujeto de la propiedad privada es Occidente; vale decir, el indio fuera de su órbita es una bestia deshumanizada” (Reinaga, 1978:57).

Para Reinaga la descolonización del pensamiento supone despetrificar las cenizas del conocimiento amaútico, que con seguridad será intenso, doloroso y trágico; pero necesario para reavivar el pensamiento propio:

“En el cerebro del indio, detrás de la inextricable maraña de supersticiones, y el zarzal de ideas, mitos, fetiches, tabús, tótems, como rescoldo bajo la ceniza, se halla el pensamiento amaútico. En lo más profundo del cerebro del indio hay un pensamiento dormido, petrificado. A fuerza de trabajo intelectual intenso, doloroso,

¹⁶⁰ Las negrillas son de Reinaga.

trágico hay que despetrificarlo, despertarlo. Cuando el pensamiento indio se yergue ¡ah! entonces ya nada ni nadie puede atreverse con él. Porque el pensamiento indio es el pensamiento amaútico; el más grande y fecundo pensamiento de la humanidad” (Reinaga, 1978:57).

Para Reinaga, la reafirmación del pensamiento amaútico, pasa por reconocer al ayllu-comunidad:

“En tanto el pensamiento amaútico, es un pensamiento comunal, vive en el ayllu-comunidad; su iniciativa y su grandeza salen del Ser-Social-Colectivo, como perfume de la flor. En consecuencia, yo lanzo mi maldición concreta y exclusivamente contra los escribas híbridos, contra la ‘intelligentsia’ mestiza, que con una ignorancia asesina y una asesina mala fe han labrado la tragedia de esta América, muy digna de ser un pueblo sin hambre ni opresión; es decir, un pueblo con pan y libertad”(Reinaga, 1978: 111).

La apuesta de Reinaga es también cuestionar el modelo de la patria chica de los Estados nación europeos, imitados por los Estados Latinoamericanos y del Caribe desde el siglo XIX. Para Fausto Reinaga, la tierra es una sola patria y éste es el cosmos:

“Esta tierra y este pueblo ha sido el teatro majestuoso donde he luchado por una Patria... ¿Por una Patria? Sí. Por una Patria que comienza en la Puerta del Sol de Tiwanaku; un paso más, y es el Tawantinsuyu, luego es todo el Continente de América; después, Asia, África, Europa, y llega a ser al final todo el planeta Tierra

una sola Patria... ¡Todo el planeta Tierra una sola Patria! En tanto para mí la Patria es el Cosmos” (Reinaga, 1978:112).

3.3. Hacer otro pensamiento

Para Reinaga, el pensamiento amaútico, es hacer otro pensamiento, para salvar al hombre y la mujer y, a la vida del planeta tierra:

“Para salvar al hombre, al mundo, a la vida del planeta tierra, hay que hacer otro pensamiento. Hacer otro pensamiento, otro hombre, otra sociedad. Hay que hacer un pensamiento amaútico; un hombre amaútico; una sociedad amaútica. Del pensamiento amaútico, del hombre amaútico, de la sociedad amaútica, debe salir una humanidad amaútica, una Comunidad Amaútica. ¡¿Qué hacer?! ¡Hacer una pensamiento cenital, una misma galáxica y una Revolución Amaútica...!” (Reinaga, 1981a:128).

Para Reinaga apostar por “otro pensamiento” significa: “...Otro pensamiento y otra lengua; otros conceptos y otros términos lingüísticos; otra psiquis, otra estructura psíquica y otra forma y substancia elocutiva. En suma, otro contenido ideográfico en el cerebro, y otra manera de expresión individual y social” (Reinaga, 1978:199-200).

El pensamiento amaútico para Reinaga no es mirar el pasado ni plantear el retorno al pasado o volver al pasado de los pueblos indios, sino sencillamente “volver al camino”, “entrar en camino”:

“¿Qué esto es el pasado? ¿Querer vivir el pasado es una regresión? No es retorno; no es volver a un pasado caduco, muerto. Nada de eso. En el pensamiento amaútico el tiempo es pura idea. El tiempo no existe. Y menos un tiempo rectilíneo, con su ayer, hoy y mañana... **Indianidad** es volver al camino; eso... nada más que eso: entrar en camino...” (Reinaga, 1978: 217).

Reinaga continúa argumentándonos:

“¿Qué esto pertenece al pasado? Nó. En la mente y la conciencia del hombre no hay tiempo; no hay pasado ni futuro. O bien el concepto TIEMPO es circular: sin punto de partida y sin término ni meta. El tiempo como la vida no es finitud. En la mente y la conciencia del hombre del Nuevo Mundo no hay finito. Todo es infinito. Todo es eterno. Todo es Cosmos. El hombre libre del hambre y libre de la opresión, es feliz. Una sociedad sin hambre ni opresión es feliz. Este hombre, esta sociedad existe en el Nuevo Mundo, en América, en la América del indio, en la América India. La libertad y la felicidad de la Tierra están en América. Están en la Comunidad de Sak'abamba¹⁶¹” (Reinaga, 1978:218).

Reinaga dice que “hay que ser lo que se es” y se plantea una serie de preguntas como ¿qué es la vida cósmica? ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el destino? Para Reinaga “el hombre es el pensamiento amaútico hecho carne. Su destino, ser la verdad y la libertad” (Reinaga, 1981a: 130).

¹⁶¹ Reinaga en su libro hace una especie de etnografía general de esta comunidad Sak'abamba.

El mismo Reinaga se pregunta ¿Qué hay que hacer para ser lo que se es? Conocer el Cosmos. Conquistar el Cosmos. Dominar el cosmos. Ser el cosmos. Ser la conciencia del Cosmos. Además Reinaga, nos dice que el cosmos no se conquista con las manos, con los ojos, ni con la lengua. Que el hombre domina y conquista el cosmos con el cerebro; con su pensamiento (Reinaga, 1981a: 135-136).

¿Qué es el pensamiento para Reinaga? “El pensamiento es la forma y la substancia; la fuerza física y psíquica; en fin, el pensamiento es la mayor potencia del poder del hombre. El saber, la sabiduría, la intelección, no son otra cosa que el cerebro produciendo pensamiento” Reinaga, 1981a: 137).

Sobre una base científica, el pensamiento es para Reinaga:

“...El pensamiento es un fluido cósmico; una energía. Eso, energía que se manifiesta en fuerza física y fuerza psíquica. La fuerza psíquica, la fuerza del pensamiento -salvo demostración contraria- es el elemento número uno de todo cuanto existe en la vida del hombre. Antes que nada para vivir, el hombre debe comer; y para tener la comida, primero debe pensar. Pensar la manera, el modo de proveerse la comida. En la bestia y el homúnculo, el instinto es el que manda y maneja al ente. En el hombre, el pensamiento es quien rige su vida. El hombre piensa, y lo primero que piensa es producir su pan. Asegurar su pan. Cuando tiene su pan asegurado, el hombre no es malo. Cuando una sociedad tiene asegurado su pan, no miente, no roba, no mata. Los hombres de una sociedad que tiene pan, no

sólo que se aman los unos a los otros, sino que todos son uno; uno es todos y todos uno. Es decir que mi semejante, no es mi semejante; mi semejante soy yo mismo. Yo soy la persona de mi semejante, y mi semejante es mi persona. El ego, el ego egoísta, no existe. Lo que existe es la identidad de todos los hombres, identidad hecha unidad. El pensamiento, la conciencia, el espíritu, emergen -en última instancia- de la Tierra, el aire, el Sol, el agua, la flora, la fauna. La vida sale de este maravilloso conjunto, que vibra día y noche sin jamás parar...” (Reinaga, 1978:213).

El pensamiento es conocimiento y acción, conciencia y praxis; el pensamiento es concepción y creación. El pensamiento concibe, aprehende y hace (Reinaga, 1981a: 138). ¿Qué es la verdad para Reinaga? sencillamente “es el conocimiento a ciencia cierta” y ¿qué es la libertad? “es sacarse de la cabeza y del corazón la última brizna, el último efluvio de Dios” (Reinaga, 1981a:141).

Para Reinaga, la Verdad y la Libertad son:

“La Verdad es pensamiento y acto a ciencia cierta. La Verdad es el hecho concreto real, de aprehender una cosa. La Verdad es aquello que nos entra por los ojos, por la inteligencia, por el corazón, y se hace acto. En la búsqueda y la conquista de la verdad, hay que contar con la Libertad. Sin la Libertad no hay Verdad. Y sin la Verdad no hay Libertad. ¿Qué es la Libertad? La Libertad es espíritu, conciencia, pensamiento sin cadenas. Un cerebro sin dioses ni amos” (Reinaga, 1981a: 143).

Según Reinaga:

“...el hombre es un animalucho insignificante, un bicho casi invisible ante la magnitud del Sistema Solar; aún más: una ameba imperceptible ante los millones de Sistemas Solares que consta el Universo. Y que este bicho infinitesimal, esta ameba imperceptible, tenga la creencia, tenga el sentimiento, que piense: que él (el hombre) es el eje, el centro del Universo; es a todas luces un absurdo de los absurdos; una estupidez redonda. Y este absurdo, esta estupidez es el pensamiento socrático. Para el pensamiento socrático la concepción del universo, de la vida y del hombre es geocéntrica y antropocéntrica. En otras palabras: la tierra es el centro del Sistema Solar; y el centro de la Tierra es el hombre. Y, de error en error el pensamiento socrático ha llegado a esto: que el hombre ha hecho el universo, y el Universo está sujeto a la voluntad del hombre. Por esta ruta, el pensamiento socrático se hunde y se pierde en la nebulosa del pensamiento teológico” (Reinaga, 1981:51).

En la década del 80, Reinaga apuesta por la fusión del pensamiento amaútico y la “ciencia salvadora” (Reinaga 1978:201). El impacto que le causa la llegada del hombre a la luna, es una constatación de que el hombre-mujer es un minúsculo ser en la tierra. En el libro *La Razón y el indio* (1978), en el capítulo III “El hombre y el cosmos”, sostiene:

“La Tierra es un punto del Cosmos. El Cosmos, el mundo de las Galaxias, es infinito. Los ojos humanos han visto y su planta ha hollado, nada más que un puntito del borde de una sola Galaxia. La Tierra es una pequeña bolita de agua y costra. En la bolita de agua y costra, aparece -entre otros seres- éste que se llama

hombre¹⁶². Y en el cerebro de este hombre aparece el pensamiento” (Reinaga, 1978:181).

Este impacto es expresado en los siguientes términos: “Tal como si el hombre ciego, sordo, mudo, insensible, recibiera: luz, audición, dicción, sensibilidad; así yo recibí la verdad. Todas las células de mi carne y hueso, y todas las neuronas de mi cerebro, vibraron con desconocida intensidad ante la verdad suprema” (Reinaga, 1984:51).

En el capítulo III, citado arriba, en dos acápites que denomina “Hacia afuera” y “Hacia adentro”. En el primero, escudriña el mundo de las galaxias y en el segundo el mundo de las células. Estas inquietudes estrictamente científicas¹⁶³, según Reinaga son parte de las investigaciones del pensamiento amaútico (Reinaga, 1978:182-190).

Estas experiencias científicas de la humanidad, le permiten afinar de sobremanera su concepto de pensamiento amaútico y plantea nuevas propuestas para el mundo, como pensar en el establecimiento del Tribunal Amaútico Mundial, que tendría la capacidad de juzgar a los que atentan a la madre tierra: “Porque el crimen no puede juzgar a la justicia. La mentira y el asesinato no pueden juzgar a la verdad y a la vida. Por ello yo acuso a Europa. La juventud y la niñez se constituyen en Tribunal. En Tribunal Amaútico Mundial (TAM). Son el jurado” (Reinaga, 1983:113).

¹⁶² La negrilla de es de Reinaga.

¹⁶³ A Reinaga le llama mucho la atención las teorías de algunos científicos como Albert Einstein y su “teoría de la relatividad”, Werner Heisenberg, el “principio de indeterminación” (Reinaga, 1978:196-201). Además, Los misterios de Nazca en Perú, es otro tema que aborda con mucho entusiasmo (Reinaga, 1978:191).

Hay que recordar que en la Conferencia Mundial sobre el cambio climático y los derechos de la madre tierra, realizada en la ciudad de Cochabamba en abril de 2010, entre los temas que se discutió fue la constitución del Tribunal Internacional de Justicia Climática¹⁶⁴. Esta propuesta emergió desde la Cancillería boliviana, a la cabeza del ministro de Relaciones Exteriores, y gran admirador del pensamiento de Reinaga. Para Reinaga, la juventud y la niñez, son los constructores de estas nuevas ideas en el mundo. Sin embargo, en la medida que no encuentra eco a sus propuestas, siente una profunda frustración y confiesa:

“...Yo esperaba que apenas salido el libro¹⁶⁵, no sólo la juventud a ponerse de pie y constituirse en Tribunal Amaútica Mundial (TAM), para juzgar a los asesinos de la vida de nuestro planeta; y que iba a inaugurar el trabajo universal de la edificación de la Comunidad Amaútica Mundial (CAM). Los acontecimientos han aplastado sin piedad mi estúpida esperanza” (Reinaga, 1984:52-53).

Fausto Reinaga atribuye la dejadez de la juventud, porque es un producto de la sociedad occidental, profundamente prostituida y dice sin empacho: “Este silencio de

¹⁶⁴ Entre las resoluciones de los grupos de trabajo el Grupo 5, llamado Tribunal de Justicia Climática, dice: “La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático no contiene un mecanismo de juzgamiento y sanción a los países desarrollados que no cumplen con sus compromisos de reducción de gases de efecto invernadero. Por ello, el Presidente Evo Morales propone crear en las Naciones Unidas un Tribunal Internacional de Justicia Climática. ¿Es necesario un Tribunal Internacional de Justicia Climática? ¿Qué característica debería tener? ¿Cuál es el camino para establecer el Tribunal Internacional de Justicia Climática en el marco de las Naciones Unidas? Este Grupo de Trabajo analizará y desarrollará una propuesta para la creación de un Tribunal Internacional de Justicia Climática” (En www.asc-hsa.org/files/ayuda%20memoria%20grupos.pdf).

¹⁶⁵ Se refiere al libro *Sócrates y Yo* de 1983.

tumba es una prueba perentoria. La juventud salida de la prostitución, formada y alimentada por la prostitución, no puede ser sino una juventud prostituta...esa juventud es una juventud prostituta; y con tal elemento es una ilusión venenosa soñar en un Tribunal Amaútico Mundial” (Reinaga, 1984:53).

La realidad de la juventud que no reacciona ante el peligro que atraviesa la humanidad, hace que Reinaga teja otra esperanza en el sector pensante de la sociedad mundial, los intelectuales del Tercer mundo. Aunque considera que esta intelligentsia es dependiente de Europa e incluso esclava de ella:

“La intelligentsia del Tercer Mundo, es una intelligentsia esclava. La esclavitud de la intelligentsia del Tercer Mundo es absoluta. Europa es dueña de sus cinco sentidos: visión, audición, gusto, olfato, y tacto están ocupados en forma totalitaria por Europa. La intelligentsia del Tercer Mundo mira con los ojos de Europa, gusta con el paladar de Europa, huele con el olfato de Europa, toca con el tacto de Europa” (Reinaga, 1984:57).

Pero para Reinaga es una buena oportunidad para que los intelectuales del Tercer Mundo rompan su dependencia organizando el congreso mundial de los intelectuales: “La intelectualidad del Tercer Mundo debe romper su yugo de esclavo; debe arrojar su infamante bandón. Debe escupir al rostro de la intelligentsia de Europa y salvarse, y salvar al hombre del mundo” (Reinaga, 1984:60).

Fausto Reinaga, en este llamado a los intelectuales, lanza la propuesta de discutir algunos temas cruciales, como la creación de la UNA (Unión de América, Asia y África), la urgencia de sepultar a la ONU o pelear por la condonación de la deuda externa de los países del Tercer mundo. Pero sobre todo, invita a cambiar la manera de pensar del ser humano, sustituyendo el imperativo socrático de “miente y mata”, por el imperativo amaútico de “no mientas ni mates”.

Reinaga es un pensador internacionalista que apuesta por la edificación de la Comunidad Amaútica Mundial, que según él, permitiría crear una sociedad sin hambre, sin esclavitud, sin guerra, donde el ser humano sea conciencia del planeta tierra (Reinaga, 1984:61).

Conclusiones

América Latina, en las décadas de 1960 y 1970, vive preocupada por la implementación de políticas educativas para la población adulta. Los gobiernos liberales y “revolucionarios”, apuestan por el aprendizaje de la lecto-escritura, matizada por tomas de conciencia o no en los ciudadanos. Son años del auge del marxismo en sus distintas vertientes, por la que la democracia es jalonada, entre la opción socialista y la liberal capitalista. A principios de la década de los 70, se produce una generalización de gobiernos autoritarios en América Latina, a las que ya existían.

Bolivia en las décadas de 1960 y 1970 también vivió el apogeo del marxismo. Se sienten las influencias de la revolución cubana, las guerrillas del “Che” Guevara en 1967 y

la del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en los años 70. La izquierda boliviana cavilaba en la revolución obrera-campesina.

La primera generación de migrantes aymaras y quechuas de las comunidades rurales a la ciudad de La Paz después de 1952, apuestan por la “tradición intelectual y autónoma”. Estos jóvenes, organizados en varias instituciones, lanzan la primera proclama política denominada “Manifiesto de Tiwanaku” en 1973, que es una primera evaluación de la revolución de 1952, que los habían incorporado formalmente como ciudadanos, pero en la práctica continuaban sintiéndose objeto de discriminación y manipulación política. En esta atmósfera internacional y nacional, algunas obras de Reinaga, como *La Revolución india* (1970), no consiguen llamar la atención en los espacios universitarios. Se argumentaba que “no son trabajos académicos” y los anti Reinaga, lo tildaban que eran “textos racistas”.

En el plano académico, se inicia la transición del indigenismo nacionalista de la revolución de 1952, a los “Estudios andinos o étnicos”. Pero los hallazgos de la etnohistoria andina, principalmente desarrolladas en el Perú, no tienen influencia en la comunidad letrada, sino más bien en la societal. En la década de 1980, el ambiente académico va cambiando en algunas carreras de la UMSA, en disciplinas como la sociología y la historia, que comienzan a dinamizar nuevos debates, a partir de “investigaciones andinas” recientes sobre los “campesinos”.

En medio de este escenario aparece el movimiento anticolonial denominado indianismo- katarismo o katarismo-indianismo, que es un movimiento social anticolonial o

en el lenguaje de Wallerstein (2008), “movimientos antisistémicos”. Son los primeros que, sin romper el esquema de los “sindicatos campesinos”, reintroducen de manera explícita “la problemática india”, que había quedado muy relegada.

En la segunda parte de este capítulo nos detuvimos a ver dos temas, el indianismo y el pensamiento amaútico de Fausto Reinaga. ¿Qué es el indianismo? El indianismo tiene varias significaciones desde un ideal, pasando por lo cultural, económico, social, hasta una expresión política, no sólo nacional sino del “tercer mundo”, como sostenía Reinaga. ¿Cuál es el aporte de Fausto Reinaga al indianismo? Si bien no es el inventor del concepto del indianismo o indianidad, centrar el indianismo en el campo político, es uno de los principales aportes de Reinaga. Pero el indianismo no es mera teoría, la virtud de Reinaga es materializar el concepto como un instrumento político-ideológico de los movimientos sociales indios, campesinos de Bolivia y América latina. Reinaga profundiza el indianismo, en el denominativo de pensamiento amaútico. ¿Qué es el pensamiento amaútico? Es sencillamente, partir del pensamiento ancestral y conectarse con la “ciencia salvadora” o la línea científica pro humanidad. Entonces, el indianismo, como expresión política ideológica, pasa a la manifestación filosófica y epistemológica de un pensamiento que apuesta por la ciencia de la vida o la apuesta por la vida.

CAPÍTULO IV

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y COLONIALISMO INTELECTUAL.

UNA APROXIMACIÓN A LA CRÍTICA DE FAUSTO REINAGA

En este Capítulo nos aproximaremos a la comprensión de la crítica de Reinaga a la colonialidad del poder y el colonialismo intelectual. Destacaremos algunos temas cruciales que abordó y su manera de desarrollarlos en la atmósfera del colonialismo intelectual boliviano. Iniciaremos con las siguientes preguntas ¿qué es la colonialidad del poder? y ¿qué es el colonialismo intelectual?

1. La colonialidad

Las ciencias sociales críticas en América Latina y el Caribe intentaron dar respuesta a la perdurabilidad de la situación colonial, acuñando varios conceptos que expliquen la realidad de los diferentes pueblos, sobre todo de los indígenas y afros, con herramientas acordes a las necesidades del momento. Entre las décadas de 1960 y 1980, la escuela mexicana de ciencias sociales, propuso varios conceptos. Pero la noción de colonialismo interno, acuñado por Pablo González Casanova¹⁶⁶, es uno de los aportes más importantes en estas reflexiones. Rodolfo Stavenhagen¹⁶⁷, Guillermo Bonfil Batalla¹⁶⁸, además del

¹⁶⁶ Dos obras son fundamentales en esta historiación del concepto de colonialismo interno de González Casanova, *La democracia en México* de 1965 (1967) y *Sociología de la explotación* de 1969 (1971).

¹⁶⁷ Stavenhagen, Rodolfo. *Sociología y subdesarrollo* (1975).

¹⁶⁸ Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada* de 1990.

colombiano Orlando Fals Borda¹⁶⁹, aportaron algunos años más tarde con lo suyo. La contribución más importante de los citados autores¹⁷⁰ es haber abierto al análisis al problema colonial vigente en América Latina y sobre todo en países con fuerte población india y campesina.

En la década de 1990 el grupo Modernidad/colonialidad, entre ellos Aníbal Quijano, propone nuevos conceptos como colonialidad, colonialidad del poder y colonialismo cultural, que vienen a ser herramientas más precisas, en relación a la noción de colonialismo¹⁷¹. El mismo Quijano nos aclara qué entiende por colonialidad y cuál es su diferencia de colonialismo:

“Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más

¹⁶⁹ Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1987).

¹⁷⁰ Una mejor aproximación histórica del aporte de González Casanova, Bonfil Batalla y otros intelectuales al pensamiento endógeno de América Latina, la desarrollamos en el Capítulo I: 2. ¿Quiénes son los intelectuales? y 4. La política del trabajo intelectual y el colonialismo interno.

¹⁷¹ Quijano recuerda que Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, en 1965, propusieron llamar Colonialismo Interno al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-Nación (Quijano, 1999:383).

aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado” (Quijano, 1999:383).

Según Quijano, colonialismo es un concepto que se refiere a la estructura de dominación y explotación de la autoridad política que generalmente es extranjero a un país colonizado, controlando al pueblo, los recursos productivos y el trabajo de los mismos. En cambio, la concepción de colonialidad, si bien ha sido fecundada por el colonialismo, porque éste tiene larga data; permite ver el carácter de las relaciones racistas generadas en los últimos 500 años, es decir, la colonización europea en América latina y el Caribe.

Para Quijano, la colonialidad es el carácter general de dominación del mundo existente, es la prosecución del colonialismo (aunque éste ha sido destruido en el orden político general); pero su persistencia en la explotación y dominación no han cesado:

“...es aun el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de periodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo fuera la piedra angular de ningún poder global” (Quijano, 1992:441).

Para Quijano no se trata solamente de una relación de subordinación de las otras culturas, respecto de la europea, sino es fundamentalmente la colonización del imaginario

de esas otras culturas. Primordialmente, es la represión del conocimiento y la producción de las culturas indias y afros:

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida es parte de él. Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó ante todo sobre modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada objetivada, intelectual o visual” (Quijano, 1992: 438).

La colonialidad es una colonización del imaginario, de la subjetividad de los pueblos colonizados. La represión de la colonialidad es a los modos de conocer, de producir conocimiento, a las imágenes y símbolos distintos del europeo.

2. La colonialidad del poder

Siguiendo a Quijano, el concepto de colonialidad del poder, permite apreciar cómo el actual patrón de poder, ha clasificado a la población del mundo en razas y su respectiva clasificación social, que es la expresión más clara de la dominación colonial capitalista europea:

“Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder” (Quijano, 2000:1).

Desde el punto de vista de la represión del conocimiento del otro, la colonialidad del poder, permite ver la invisibilidad de la producción del conocimiento de los pueblos no europeos como de los indios, los negros y los mestizos, que son considerados por los europeos como las razas inferiores:

“En otros términos, la colonialidad del poder implicaba entonces, y todavía hoy en lo fundamental, la invisibilidad sociológica de los no-europeos, ‘indios’, ‘negros’ y sus ‘mestizos’, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América y sobre todo de América Latina, respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento ‘racional’. Ergo, de identidad. Y, en efecto, ¿cómo tenerlos visibles, aparte de su lugar como trabajadores y dominados, si los no-europeos, dada su condición de razas inferiores y de

‘culturalmente’ primitivos – arcaicos, suele decirse hoy día – no eran, no podían ser por definición, y no lo son del todo inclusive hoy, sujetos y, mucho menos, racionales?’(Quijano, S/f: 14-15).

Existe una estrecha relación de la colonialidad del poder y del saber. La colonialidad del saber, es la colonialidad de los distintos saberes establecidos, sean las tradicionales y el de las Universidades. La colonialidad del saber desprestigió todas las “otras” formas del “pensamiento otro”, que son diferentes al pensamiento europeo.

¿Cuál es la relación de la colonialidad del poder y el colonialismo intelectual? El colombiano Orlando Fals Borda en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1987:77) nos da varios elementos para entender esta relación. Fals Borda está convencido que los intelectuales de los países del tercer mundo tienen que apostar por una “ciencia rebelde” o una “sociología de la liberación”. Es muy crítico con los científicos sociales que adoptan como patrón de su trabajo exclusivamente aquellas herramientas desarrolladas en otras latitudes, “sin hacer ningún esfuerzo crítico para declarar su independencia intelectual”. Fals Borda reprocha “el servilismo y la imitación fatua y muchas veces estéril de modelos extranjeros considerados avanzados, que sirven más para la acumulación del conocimiento en las naciones dominantes que para el entendimiento de la propia cultura y la solución de los problemas locales” (Fals, Borda 1987: 78).

Para Fals Borda no puede haber intelectuales sin compromiso social y esto supone hacer “una ciencia seria”, que tiene la obligación de realizar una “ciencia social propia”. Pero hacer ciencia propia no supone estar aislado del mundo, como nos explica:

“... al enfocar las necesidades y objetivos supremos de la sociedad local, llena también todos los requisitos académicos de acumulación del conocimiento, la formación de conceptos y la sistematización universal” (Fals, Borda 1987: 78).

En definitiva, Fals Borda apuesta mirar hacia adentro y, desde el conocimiento local, desprenderse de la imitación intelectual colonialista:

“Así mismo, nosotros, los científicos del tercer mundo, deberíamos esforzarnos por ser verdaderos creadores, para saber usar materiales autóctonos y normas conceptuales originadas en situaciones locales. Naturalmente, el desarrollar esta capacidad autónoma de ‘andar solos’ es una prueba final, en cualquier parte, de ciencia fecunda y provechosa, y requiere trabajo arduo, más duro aunque el que nosotros hemos podido realizar hasta ahora en la América Latina y que nos hace tan perezosamente inclinados a adoptar lo extranjero. Esta tarea exige que los científicos sociales de la América Latina ‘lleguemos a los hechos’, nos ‘ensuciemos’ las manos con las realidades locales y demos un mejor ejemplo de dedicación industriosa y productiva que pueda igualarse a la de los colegas de otras partes” (Fals Borda, 1987:80-81).

Fausto Reinaga, a pesar de no haberse conectado con los autores citados, vivió las consecuencias concretas de la colonialidad del poder y el colonialismo intelectual boliviano desde muy temprana edad. La forma como desarrolló y cuestionó algunos temas, es lo que expondremos a continuación.

3. Colonialismo intelectual boliviano

Pensar en quechua y escribir en español, es uno de los contrasentidos más interesantes que afrontó Reinaga y fue muy consciente de esa condición y estaba convencido de que en vez de ser totalmente dañino, era de alguna forma una ventaja.

3.1. Pensar en *Qhiswa* y escribir en español

Según Fausto Reinaga, aprendió a leer y escribir en español a sus 16 años. En Bolivia antes de la revolución nacional de 1952, todos los indios subordinados por la colonización, estaban prohibidos de acceder a la cultura dominante por el simple hecho de ser indio. A pesar de esta forma de marginación por parte de las élites criollas y mestizas con los pueblos originarios, muchos indios buscaron maneras de comunicarse y de acceder a la cultura hegemónica, mediante las escuelas criollas y mestizas ubicadas en los pueblos¹⁷² y aprender el idioma y la lecto-escritura español.

Esta tarea no fue fácil, como cuenta el mismo Reinaga en su autobiografía (desarrollado en el Capítulo II de esta investigación). Lo más interesante de esa búsqueda fue que se convirtió en bilingüe forzado, como nos testimonia:

¹⁷² Se denomina pueblos a centros urbanos rurales, habitados y con autoridades principalmente de origen mestizo y criollo. Era el centro de poder local y regional, donde estaba el Estado representado por el Corregidor, el cura y el registro civil, entre otras. Muchos de estos pueblos son antiguas *markas* precoloniales que aglutinaban a *ayllus* y comunidades andinas.

“Ya dije que mi lengua de sangre y leche es el kheshua. Yo no hablé sino el idioma inka hasta mis 16 años. De ahí que en el curso de toda mi vida haya cargado, no un drama, sino una tragedia. Mi cerebro no sólo ‘se tironeaban dos idiomas’, sino que hubo lucha a sangre y fuego de dos culturas. Yo se lo difícil que es cuando se es bilingüe...” (Reinaga, 1967:23).

Si uno se detiene a ver la historia de los idiomas indios, en nuestro caso el aymara y el quechua, su proceso de exclusión y desprecio es el mismo sufrimiento de los pueblos originarios. Las élites crearon algunos estereotipos negativos, como suponer que el quechua es una lengua dulce, poética y por lo tanto representa al pueblo obediente y dócil. En cambio, se creó la idea de que el aymara es un idioma tosco y rudimentario, parecido al mismo pueblo. Está claro que a los sectores más conservadores les costaba reconocer que el aymara y quechua son idiomas, para ellos a lo mucho, eran simples dialectos. Aunque algunas fracciones progresistas del indigenismo o ligadas a ella, se ocuparon de proporcionar la gramática y el vocabulario a los idiomas aymara y quechua a principios del siglo XX.

En este sentido, Reinaga es un traductor de la cultura india al español dominante, como dice:

“Yo he pensado toda mi vida en kheshua y he hablado y escrito, traduciendo mi mundo intelectual del kheshua al castellano. Mi lengua nativa, como es sabido, no tiene literatura escrita ni gramática, ni diccionario. De ahí que para mí ha sido una tragedia, tener que pensar siempre en kheshua y hablar y escribir en un idioma, cuyo

espíritu jamás he podido sentir como carne de mi espíritu y sangre de mi alma. En estas condiciones, pedir corrección y rectitud en un escritor ajeno a la raza y a la lengua del conquistador español, es, sencillamente absurdo. Máxime si el mismo intelectual, que nace con el castellano, y que en su vida no ha hablado otro idioma, no ha podido dominarlo jamás y se ha quedado con su castellano amestizado de América, diferente del que se habla en España...” (Reinaga, 1967:23-24).

Creemos que Reinaga por su activismo político y crítico radical al “cholaje blanco mestizo”, no se interesó en interiorizarse al debate sobre la propuesta de la gramática y alfabeto quechua y aymara que se dieron en los primeros cincuenta años del Siglo XX¹⁷³. Porque a Fausto Reinaga le interesaba que su comunicación en lengua español sea sencillamente clara, como dice:

“El castellano que uso es claro, me hago entender y sentir. Mis ideas penetran sin dificultad en el seso de los lectores doctos y no doctos. Y en cuanto se refiera al indio, iluminando con ciencias oscurecidas, resucitan esperanzas y echan leña al odio volcánico que hierve en el alma de mi raza...” (Reinaga, 1967:24).

Este testimonio reivindica el uso del castellano andino o el castellano hablado por los indios, que en esos tiempos no merecía mayor atención, sino en años recientes. Silvia Rivera, recuperando la sabiduría popular indígena, la denomina a este castellano motoso

¹⁷³ A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, aparecen algunas iniciativas como las del padre Fernando Sanjinés y Carlos Bravo, quienes fundaron la Academia Aymara cerca de 1900, mencionada en la reedición del libro *Gramática Aymara*, realizado por el sacerdote Juan Antonio García SJ. en 1917. Investigaciones contemporáneas como de la historiadora Carmen Beatriz Loza (2004: 105-146), hacen referencia a la relación del historiador alemán Max Uhle y los aymaristas mestizos criollos de La Paz a fines del siglo XIX.

castimillano (Rivera, 1994:3). Los nuevos estudios lingüísticos como por ejemplo el lingüista Rodolfo Cerrón Palomino (2003) son dignos de destacarse. Cerrón indica que el castellano por centurias se halla en relación asimétrica respecto a las “lenguas vernáculas” (aymara, quechua, entre otras). Por lo tanto, sea “implícita o explícitamente” el castellano es la lengua de “cultura”.

Terminantemente Cerrón Palomino nos dice que es preciso remontarnos al mote andino y sus derivados. El mote alude a cierta forma de habla singularizada por determinados rasgos de pronunciación y hasta entonación propia de las personas que no dominan la variedad de castellano estándar sea de las ciudades capitales o regiones. El hablante cuya expresión se resiente de tales rasgos es llamado motoso, y el hecho de hablar con motes es motosear. Para Cerrón si bien el problema del motoseo o motosidad y la toma de consciencia al respecto ya no son nuevos; pero el reconocer y enfrentarlo de manera educativa hasta ahora ha merecido respuestas muy generales¹⁷⁴.

Una investigación más reciente sobre el tema es la investigación de Fernando Garcés (2009), quien indaga sobre las representaciones lingüísticas y epistémicas del quechua boliviano. Sostiene que la subalternización del quechua, está estructurada sobre la base de una clasificación económico-racial. Esta forma de la colonialidad de la lengua y del conocimiento quechua se ha mantenido a lo largo del periodo colonial y ha perdurado hasta el presente en las repúblicas andinas (Garcés, 2009:1-5).

¹⁷⁴ Según Cerrón Palomino (2003), uno de los rasgos más resaltantes de la motosidad, es por ejemplo, el confundir las vocales de abertura media del español con las altas del quechua y aymara. Así quien motosea dice aproximadamente *misa* en lugar de mesa, *usu* en vez de oso o también *mesa* en vez de misa y *cora* en vez de cura.

Fausto Reinaga, una vez que aprendió el idioma español, descubrió que tenía otras cualidades, como la oratoria, que comenzó a desarrollarla. En sus relatos, se inicia en estas lides cuando era estudiante en Sucre y luego como representante de los mismos en la Universidad de dicha ciudad. Posteriormente la desarrolla en calidad de político y sobre todo en su calidad de diputado en la época del Presidente Gualberto Villarroel, entre 1944 y 1946. Según Hilda Reinaga, sobrina de Fausto, él frecuentaba lanzar sus arengas de retórica política a los ciudadanos comunes en la plazuela ubicada entre las calles Pichincha y Comercio, en pleno centro de la ciudad de La Paz. Sobre esta actividad, dice lo siguiente:

“Y mi oratoria la enjuiciaron, entre otros órganos de América y Europa. ‘La Calle’ y ‘La Razón’ de La Paz-Bolivia, respectivamente, en los términos siguientes:

“...Fausto Reinaga, se destacó como un orador excepcional, de frase vigorosa y rotunda...El diputado Reinaga, concentró la atención de convencionales y público, empleando con fortuna una oratoria de escuela académica, que por las condiciones del orador, puede dar mejor resultado con algo de depuración en las frases...” Por haberme levantado desde la basura social, por haber padecido y vencido sufrimientos, sobrepuesto a las vicisitudes, librado de las tentaciones; por no haberme hundido en la mentalidad y la traición; en el robo y el crimen: en el negociado de bienes fiscales; en la compra-venta de conciencias; por haberme, en fin, elevado desde la condición de **indio-perro**, de **bestia-esclava**¹⁷⁵ hasta la excelsa dignidad y responsabilidad, donde no hay otro valor que la verdad, y donde -en privado y público- no se vive sino para justicia, la libertad y el bien; yo arrojo la

¹⁷⁵ Las negrillas son de Reinaga.

primera piedra y acuso a la ‘inteligentzia’ del cholaje nacional de haber destruido, material y espiritualmente, a Bolivia...” (Reinaga, 1967:24-25).

Reinaga, en sus memorias es profundamente autocrítico de sus actos. Después de acceder a la cultura dominante española, aprendiendo el idioma y la escritura española, se entregó de tal manera que casi queda totalmente atrapado en esa cultura colonial. Pero lo más interesante en Reinaga es que siempre se mantuvo en las márgenes de la reflexión y la autocrítica. Por ejemplo, como el de preguntarse ¿cómo piensa, cómo actúa y dónde está el indio Reinaga en todo eso? Estaba convencido que todo ese abrazo a la cultura española lo había amestizado culturalmente, porque hablaba español y escribía en ese idioma. El resultado de ser bilingüe forzado le ha generado una permanente tensión, una especie de crisis de identidad: ser *qhiswaymara* pensante, que habla español y escribe en ese idioma dominante, son conflictos que se autocrítica:

“Yo era producto de la mentalidad boliviana. Como estudiante universitario, profesor de filosofía de colegio secundario, catedrático de Economía Política y Sociología de dos Universidades, respiraba una atmósfera intelectual del cholaje blanco-mestizo. Mi ancestro vivía, al decir de Unamuno, agonizando en un mundo raro, era la voz de la sangre hecho instinto y subconsciencia, empero una que otra vez fulgía como una lúcida conciencia en rebeldía. El occidente quería ahogar el ancestro indio; pero el ancestro indio se defendía como una fiera herida. En este drama de angustia y de dolor han sido concebidas, escritas y publicadas mis obras desde ‘Mitayos y Yanaconas’ (1940) hasta ‘El sentimiento mesiánico del pueblo ruso’ (1960) (Reinaga, 1978: 67).

Otra particularidad de Reinaga escritor es que sus obras son forjadas como momentos de aprehensión de realidades vividas intensamente. Reinaga no escribe para el deleite del mundo literario y menos para la pesquisa neutral del mundo académico. Sus obras son momentos de vivencia profunda y permanente reflexión de determinadas coyunturas y sobre todo, son herramientas críticas que sirven para develar la colonialidad del pensamiento occidental. En este breve recuento de algunas de sus obras, nos dice:

“Lo indio, en cada una de las diez obras que han visto la luz hasta dicho año de 1960, aparece como un relámpago, como una llamarada intensa, pero fugaz. ‘Mitayos y Yanaconas’, tiene un hálito indio; pero la erudición europeizada se impone. ‘Tierra y Libertad’, es un grito kolla, un grito desgarrador, empero propone como solución del ‘problema’, la asimilación del indio por el blanco-mestizo. ‘Belzu’ está escrito a gusto y sabor del momento político que vivía Bolivia; la Revolución Nacional, encuentra en ‘Belzu’ su mayor fuerza ideológica. ‘Franz Tamayo’¹⁷⁶ y ‘Alcides Arguedas’¹⁷⁷, son una crítica acerba, impía; una crítica marxista, pero con un marxismo mestizo. A mi regreso de Europa, rompo con toda mi tradición intelectual y con toda mi producción mestiza. Hubiera querido que no existiese, incluyendo ‘El sentimiento mesiánico del pueblo ruso’. Es otra etapa, otro camino que he encontrado; y tengo otra meta en el horizonte. En mis obras de 1940

¹⁷⁶ Reinaga publicó en 1956 *Franz Tamayo y la revolución boliviana*. Es uno de los primeros estudios sobre el indicado autor. No deja de expresar su gran simpatía por Tamayo; pero a la vez, su gran frustración al saber que era contrario a la revolución. Estudia el pensamiento de Tamayo como ideólogo, filósofo, poeta y su percepción sobre el ejército, el indio y la clase obrera.

¹⁷⁷ En 1960 Reinaga publicó el opúsculo *Alcides Arguedas*, que es un enjuiciamiento intelectual al escritor de la oligarquía rosca-feudal boliviana. Estudia de manera muy breve al historiador, sociólogo y novelista “más fecundo y famoso escritor” de la Bolivia indigenista y oligárquica.

a 1960 yo buscaba la asimilación del indio por el mestizo. Y en las que he publicado de 1964 a 1970 yo busco la liberación del indio.... En lugar de la Revolución Nacional o la Revolución comunista, yo planteo la Revolución india. Es más. En 'El indio y el cholaje boliviano' (1964) y 'La intelligentsia del cholaje boliviano' (1967), guardo consideración para seis personajes; empero, gracias a una mayor penetración en la realidad india, he llegado al convencimiento de mi error respecto a aquellos. De ahí que en 'El indio y los escritores de América' (1969), tuve que destruirlos sin piedad...No encuentro en la América mestiza, un hombre que merezca consideración. Un hombre, uno solo, cuya vida y cuya obra sean ejemplo digno de ser seguido; un hombre de quien se pueda decir: 'su palabra, no habla, obra' (Reinaga, 1978: 67-68).

Fausto Reinaga, a pesar de su tránsito en el mundo mestizo occidentalizado, jamás quedó absorbido en ese universo. Una especie de subconsciente ancestral le permitió reencontrarse en determinado momento, con el indianismo y luego con el pensamiento amaútico. En ambos momentos, critica al mundo dominante, sea capitalista o socialista. Precisamente es a lo que nos aproximaremos a continuación.

3.2. El pensamiento occidental

Reinaga no solo fue un pensador y activista político de las causas indias, sino también un historiador no sólo de Bolivia sino de las apuestas humanistas del mundo. En la interpretación histórica de Occidente está convencido de que el colonialismo europeo ha

generado las mayores asimetrías mundiales, que ha sepultado la multiplicidad histórica de los pueblos de Asia, África y América, como indica a continuación:

“... Hace 6.000 años que aparece Occidente. Su historia es la historia de su pensamiento. Antes de ser conquistado el mundo por Occidente, el mundo tenía su pensamiento. Asia, África y América -igual que Europa- tenían su pensamiento. El pensamiento de Asia, África y América después de ser desollado cae en la cárcel del silencio. El Conquistador aplastó con la suela de su zapato al pensamiento de Asia, África y América. Y Asia, África y América, en carne y espíritu quedaron como esclavos factorías coloniales de Europa” (Reinaga, 1978:31).

Reinaga cuestiona a Occidente la construcción racionalizada y estereotipada del hombre europeo, como luz desde Sócrates, que se ha vuelto un ideal del individuo y pensamiento a seguirse:

“...Europa es el crisol, el Alma Mater de Occidente. El pensamiento de Occidente llega a su hora cenital en la Atenas de Sócrates. Sócrates es la montaña de luz del pensamiento de Occidente. Sócrates es la razón hecha carne, y hecha fe. Sócrates se ha adueñado del cerebro de los hombres del mundo” (Reinaga, 1978:31).

Reinaga no estaba solo en su crítica. Enrique Dussel califica de “helenocentrismo” al egocentrismo de la filosofía occidental y nos hace dar cuenta cómo la “historia universal” siempre comienza en Grecia y su estrecha relación con la democracia. Dussel nos enseña de que “se olvida que demos significa aldea” y no es una palabra griega (Dussel, 2007: 11).

Similar actitud tiene Samir Amin, que al criticar al “eurocentrismo” (1989), lo califica de “culturalista”, que “supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí”. Pero esta apreciación es “antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana”. Según Amin, posiblemente el lema que mejor expresa el eurocentrismo es “imitad al occidente, que es el mejor de los mundos”; pero este signo no es más que “...la expresión de los prejuicios trivializados por los medios de comunicación como en las frases eruditas de los especialistas de diversos dominios de la ciencia social” (Amin, 1989: 9 y 13).

Uno de los grandes cuestionamientos de Reinaga al pensamiento y la práctica occidental son los bombardeos atómicos perpetrados sobre Hiroshima y Nagasaki por parte de Estados Unidos. Ataques nucleares ordenados por Harry Truman, Presidente de los Estados Unidos contra Japón. Las ofensivas se efectuaron el 6 y el 9 de agosto de 1945, y pusieron el punto final a la Segunda Guerra Mundial. Después de seis meses de intenso bombardeo de otras 67 ciudades, el arma nuclear *Little Boy* fue soltada sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945, seguida por la detonación de la bomba *Fat Man* el 9 de agosto sobre Nagasaki. Hasta la fecha estos bombardeos constituyen los únicos ataques nucleares en la historia de la humanidad¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Se estima que hacia finales de 1945, las bombas habían matado a 140.000 personas en Hiroshima y 80.000 en Nagasaki, aunque sólo la mitad había fallecido los días de los bombardeos. Entre las víctimas, murieron por lesiones o enfermedades atribuidas al envenenamiento por radiación. Desde entonces, algunas otras personas han fallecido de leucemia y distintos tipos de cáncer, atribuidos a la exposición y radiación liberada por las bombas. En ambas ciudades, la gran mayoría de las muertes fueron civiles. Al finalizar la guerra, Japón fue ocupada por fuerzas aliadas lideradas por los Estados Unidos con contribuciones

Por lo dicho, para Reinaga, Europa había adquirido totalmente el perfil de gran constructor con armas nucleares, que destruyen la vida en la madre tierra:

“Europa desde la época en que aparece su historia, desde la época en que hay noticias de la manifestación de su cerebro, hace armas; armas contra el hombre y contra la Madre Tierra. De Sócrates a Sartre, Europa es ‘el hombre lobo del hombre’; y ‘Dios lobo de Dios’. El hacha de piedra del homínido cavernícola, hoy es la Bomba Atómica del hombre supercivilizado que camina sobre la faz de la Luna” (Reinaga, 1978:31).

Pero ¿qué es el pensamiento occidental para Reinaga? En varias publicaciones y en distintos momentos, Reinaga critica y explica qué es el pensamiento colonialista occidental. En *América india y occidente* (1974), *La razón y el indio* (1978), *La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Sócrates y yo* (1983), *Europa prostituta y asesina* (1984) y *Crimen* (1986), sistematiza algunos sucesos históricos poco conocidos, de los más connotados pensadores, líderes y artistas del viejo continente. Estos íconos de la intelectualidad y la cultura hegemónica, están sumidos en la búsqueda insaciable de valores materialistas, simbolizada en el oro. Usando un lenguaje metafórico desmonta la práctica de estos representantes del colonialismo occidental:

“Como pensamiento, Occidente, es un pulpo. Se adueñó del cerebro de los hombres. Su poder es satánico. Penetra y atrapa la conciencia de los hombres-guía. Avasalla, domina y esclaviza pueblos y continentes del Planeta. Filósofos, artistas, religiosos,

australianas, la India británica, el Reino Unido y Nueva Zelanda, que prohibían a Japón tener armamento nuclear (Hersey, 1962; Nova Dell, 1966).

políticos, moralistas, literatos, caen bajo el yugo y el tacón de Occidente. Toda la ‘intelligentsia’ se convierte en sucia servidumbre del oro. La ideología en todas sus facetas y matices: materialismo e idealismo, politeísmo y monoteísmo, purismo y realismo, individualismo y colectivismo, egoísmo y altruismo, foraneísmo y folklorismo;...no es más un disfraz, una máscara del insaciable de oro” (Reinaga, 1974:191).

Está claro que para Reinaga, occidente construyó la colonialidad cultural y del saber, bajo el principio del ego individualista y del patrón materialista del oro.

3.3. El pensamiento Socrático

Según Reinaga, el pensamiento occidental ha construido la noción racional de la vida y el universo, pero también la “democracia”, la “economía de mercado”, el “desarrollo científico y tecnológico”, a partir de la centralidad del hombre. Se pregunta ¿qué cuál es la razón occidental? Para él es la invitación a imitar a la civilización occidental. Al examinar algunos momentos de los hechos prácticos de la razón occidental, revela cómo la razón, es una tendencia arrogante de colonización permanente. Para él no es más que la construcción absoluta del poder occidental, sintetizada en el hombre como razón. Textualmente dice:

“El pensamiento socrático es la concepción racional del Universo y de la vida. Para el pensamiento socrático el hombre es la razón. Existe para la razón. Y ¿qué es la razón? La razón es un poder absoluto. ¿Dónde está? La razón está en sí misma; es si misma; existe para sí misma” (Reinaga, 1978:25).

La idea de que los seres humanos somos “animales racionales” o que somos “lobos del hombre”, son construcciones occidentales y racionalizadas, que sólo han justificado formas de dominación y opresión de los seres humanos de continentes como América, África y Asia. Esta supuesta animalidad natural del ser humano ha permitido el uso de la bomba atómica en 1945. Reinaga denuncia la vocación guerrerista y destructora del pensamiento occidental sobre el hombre-mujer, el universo y la vida en el planeta tierra:

“¿Qué ha hecho la razón del hombre? Un animal racional. ¿Para qué? Para que se devore. La razón encarnada en el hombre, ‘soplo vital’ del hombre, es el **homo homini lupus**, y el **Deus lupus dei**¹⁷⁹: el hombre lobo del hombre en la Tierra, y Dios lobo de Dios en el cielo. Este hombre ha convertido hoy su hacha de piedra cavernaria en la Bomba Atómica. ¿Con qué objeto? Con objeto de destruir no solo al hombre, sino a la vida del planeta tierra” (Reinaga, 1978:25-26).

Cuestiona la centralidad absoluta del hombre en el mundo, es decir, el antropocentrismo, que excluye a los dioses al espacio aéreo o celestial; pero también a la mujer. Para Reinaga, este razonamiento occidental ha justificado que el hombre vea todo como cosas y sobre todo como sus objetos privados:

“La conciencia egocéntrica de Occidente, ha puesto al hombre en la cúspide de la escala de sus valores. El hombre es un valor en sí y para sí; y como tal se ha declarado ‘Rey de la Creación’, ‘Medida de las cosas’, ‘homo Sapiens’... Y a su

¹⁷⁹ Las negrillas son de Reinaga.

entender, saber y sentir ha ordenado y dispuesto las cosas del mundo. Ha hecho a los dioses a su imagen y semejanza; ha colocado a los hombres en la Tierra y a los dioses en el cielo; los hombres después de la vida material, después de este ‘valle de lágrimas’, unos van al paraíso otros al infierno” (Reinaga, 1978:27).

Anibal Quijano tiene preocupaciones similares a las de Reinaga. Quijano expone cómo la centralidad del hombre ha permitido inaugurar el paradigma europeo del conocimiento racional académico y cómo ésta se ha constituido en parte muy importante de la estructura del poder y consigo de la dominación colonial europea sobre el pensamiento del resto del mundo. En este sentido, la formación de disciplinas como las ciencias sociales y humanas fue para encumbrar las relaciones de sujeto-objeto entre la cultura occidental y las otras culturas. Estas últimas se han convertido en objeto de estudio (Quijano, 2000).

Siguiendo a Quijano, la producción del conocimiento occidental genera la relación de sujeto-objeto. El sujeto es el individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí. Esto es el “cogito ergo sum” o “pienso, luego existo” de Descartes. El objeto es la entidad diferente del sujeto-individuo, es externo por su naturaleza. El objeto es idéntico a sí mismo. El carácter individual e individualista del sujeto, es el que niega la intersubjetividad y la totalidad social como sede de la producción de todo conocimiento. Todo conocimiento individual remite a una estructura de intersubjetividad o el conocimiento es una relación intersubjetiva. El discernimiento es una relación entre las gentes y no una relación entre un individuo y algo. En ese individualismo generado por Europa está la radical ausencia del “otro”. Para las ciencias sociales positivistas “el otro” es desigual y estas desigualdades son

de naturaleza y solo la cultura europea es racional y puede contener “sujetos”. Los “otros” son inferiores por naturaleza (Quijano, 2000).

Nelson Maldonado desde la esfera filosófica reflexiona sobre el carácter del ser, específicamente sobre la colonialidad del ser. En un breve recuento nos ilustra dónde surge el concepto:

“El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad. La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado, S/f: 129-130).

Pero ¿qué es la colonialidad del ser para Maldonado? El mismo nos responde:

“La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no sólo la pregunta sobre el ser (el ‘soy’) sino también la colonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para

la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la subalterización. ‘Otros no piensan, luego no son’ (Maldonado, s/f: 144-145).

Nelson Maldonado, identifica tres elementos, como los aportes de Descartes, a la modernidad occidental:

“A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias” (Maldonado, s/f:145).

¿Qué relación existe entre los planteamientos de Maldonado y Reinaga? Aunque la inspiración de Maldonado es el mundo negro; pero hay puntos de absoluta coincidencia con Reinaga, sobre todo en evidenciar, cómo la razón occidental ha negado *de facultades cognitivas en los sujetos racializados*, que se expresó en la desvalorización y subalternización del conocimiento del colonizado.

Reinaga también cuestiona al capitalismo como creador del Estado nación, sus formas de patriotismo y nacionalismo; pero sobre todo discute contra el sistema capitalista. Le indigna que para la burguesía todo sea mercancía y propiedad privada, incluida la espiritualidad:

“Ha dividido el planeta tierra en Patrias, y a las Patrias en propiedades privadas; unas y otras sujetas a la ley de oferta y demanda. Ha convertido al Sol, la Tierra, el agua, el aire...en mercancía. Todo es mercancía. Vende a su Dios y a su alma, a su carne y a su conciencia. Ha establecido los valores según el color de la piel, rango económico, monopolio cultural, etc.” (Reinaga, 1978:27).

En la retórica del capitalismo, se valora el individualismo liberal y por consiguiente la libertad de ella; pero para Reinaga, aun existen personas “libres y esclavos”. Pero sobre todo, el mundo occidental sigue apostando por la guerra y no por la vida:

“Ha dividido a la humanidad en seres libres y esclavos. Pero sobre todo el Homo Sapiens europeo, ha tomado como misión el asesinato. En esta misión de asesinar la vida, su conciencia le ilumina, su razón le justifica y su religión le bendice. El hombre de Occidente como filosofía y religión, como arte y ciencia; como pensamiento y fe, como belleza y verdad; como conducta, hechos y vida, es guerra y hambre, es crimen, es asesinato. Sócrates, Platón, Aristóteles, Cristo, Kant, Marx... ha confluído, han desembocado en Hitler y Stalin; han llegado a la Bomba Atómica” (Reinaga, 1978:28).

3.4. El “tercer mundo” en cuestión

¿Qué es el Tercer Mundo? Como sabemos la palabra Tercer Mundo fue acuñada por el economista francés Alfred Sauvy en 1952, haciendo un paralelismo con el término francés tercer Estado, para designar a los países que no pertenecían a ninguno de los dos bloques que estaban enfrentados en la Guerra Fría: el bloque capitalista (Estados Unidos, Europa Occidental, Japón, Canadá, Australia y sus aliados) y el bloque socialista (Ex Unión Soviética, Europa Oriental, China y sus aliados). El término “tercer mundo” se utiliza como referencia para denominar a los países subdesarrollados o “en vías de desarrollo”, en contraste con los países desarrollados. Algunas de sus características comunes suelen ser el tener una base económica agraria, exportación de materias primas, una economía endeudada con los países más industrializados y escasa infraestructura.

Reinaga, dice enfáticamente sobre este asunto:

“Los pueblos del Tercer Mundo, y dentro de el, los pueblos ‘alienados y no alienados’, todos y cada uno de ellos son colonias. Colonias aherrojadas y amordazadas. Como verbo y acción, como idea y hecho, el Tercer Mundo y los pueblos ‘alienados y no alienados’, son puro Occidente. Su destino: ser Colonia de Occidente; de Occidente nazi fascista o de Occidente marxista. El Tercer Mundo y los pueblos ‘alienados y no alienados’ no tienen brújula, norte ni faro. Son pensamiento de Occidente, ética de Occidente, praxis de Occidente, ideología de Occidente, religión de Occidente” (Reinaga, 1978:56).

¿Quiénes son los países No Alineados? En 1954, Birmania, Ceylán, India, Indonesia y Pakistán iniciaron el proceso que dio nacimiento al Movimiento de Países No Alineados, al sostener un encuentro en Colombo, Ceylán (actualmente Sri Lanka) con el objetivo de crear un frente asiático neutral. Estos mismos países se reunieron en Bogor (Indonesia) con el objetivo de examinar la oportunidad de convocar a una reunión de países de África y Asia. De esta manera, el Movimiento de Países No Alineados (NOAL) constituido hoy por 112 Estados del mundo “en desarrollo” y adicionalmente Palestina, nació en 1961 en la Cumbre de Belgrado (Ex Yugoslavia) como un movimiento de reflexión política para actuar en el sistema internacional multilateral en defensa de los intereses de estos nuevos países que ingresaban a la comunidad de naciones.

El NOAL participa en un escenario con características y naturaleza multilaterales. Su orientación filosófica surgió de condiciones históricas, económicas, sociales y políticas, compartidas por países de Asia, África, América Latina y el Caribe. La política de no alineamiento surgió de la determinación de los países independientes por salvaguardar su independencia nacional y los legítimos derechos de sus respectivos pueblos. Fue producto de la revolución anticolonial de los nuevos Estados liberados para luchar contra la opresión y la dominación extranjera. El No Alineamiento simbolizó el esfuerzo de la humanidad por alcanzar la paz y seguridad, así como la determinación de lograr un orden económico, social y político internacional imparcial. Con esto se rechazó la definición de paz y seguridad basada en el equilibrio entre las potencias.

Pero a pesar de estos matices político-históricos, definitivamente para Reinaga, la propuesta de “países no alineados” era mentirosa, porque era como vendar los ojos de lo que pasaba en la realidad de los países del “tercer mundo”:

“La literatura intoxicada e intoxicante, la tautología quincallera, que satura la atmósfera, ha metido en el cerebro un volcán de palabras mentirosas y falaces como estas: pueblos subdesarrollados, pueblos en desarrollo, pueblos en despegue industrial, pueblos que marchan hacia su independencia nacional, hacia su liberación nacional; pueblos que marchan hacia la unidad continental; verbigratia, la unidad africana, la unidad asiática, la unidad latinoamericana... Toda esta jerigonza, todo este follaje nauseabundo persigue un solo objetivo: poner una venda a los ojos y al pensamiento de los hombres” (Reinaga, 1978:56).

Reinaga hacía un seguimiento y una lectura profunda de la realidad mundial y sus bloques de poder. Este rastreo le llevó al convencimiento de que a pesar de que los países opten por organizarse con otros nombres como el “tercer mundo” o los “no alineados”, su condición colonial continuaba vigente:

“Quieren embrutecer, idiotizar, cretinizar, bestializar la mente humana, para que no pueda ver y entender esta elemental y simple verdad: que ningún pueblo del Tercer Mundo, y ningún pueblo ‘alienado y no alienado’ del Globo terráqueo, jamás podrá emular ni a Estados Unidos ni a la Unión Soviética en la carrera técnica de sus industrias, y mucho menos, muchísimo menos -imposible de los imposibles- que pueda alcanzarlos en su carrera nuclear de armas atómicas” (Reinaga, 1978:56).

En palabras duras, dice que no se puede competir con la estupidez:

“Quienes afirmen lo contrario son asnos. Eso: asnos. Y todo cuanto piensan, hablan y hacen en tal sentido no pasa de ser una asnada; pura asnada. Y más que asnada, una estupidez sin ejemplo; y más que estupidez sin ejemplo, el más monstruoso crimen de este Occidente criminal...” (Reinaga, 1978:56-57).

Fausto Reinaga, a pesar de haber sido formado en las lides marxistas, fue sumamente crítico con las revoluciones producidas en el mundo; pero sobre todo con la revolución boliviana de 1952 y es el tema a la que nos aproximaremos a continuación.

3.5. La insuficiencia de la revolución boliviana de 1952

Para Fausto Reinaga, la revolución boliviana del 9 de abril de 1952, si bien ha permitido resquebrajar las estructuras políticas, económicas y sociales hacendatarias de la república colonial; pero a la vez, coartó las reivindicaciones más profundas y anticoloniales de los pueblos indígenas y campesinos, como el reconocimiento del sistema ayllu-comunidad y su consiguiente representación propia de las autoridades ancestrales. Reinaga critica el exhibicionismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) sobre la “liberación del indio”, de su “dignidad”, incluso de la “resurrección de la raza kolla”, bajo la teoría del nacionalismo populista y la alianza de clases de indios y cholos:

“Después del partido liberal, ningún otro partido fuera del movimiento nacionalista revolucionario (MNR), ha subido al poder y ha gobernado con sus propios elementos, en forma totalmente excluyente, respecto de otros partidos. Es más, ningún partido ha hecho tanto alarde sobre la liberación del indio, sobre la resurrección de la raza kolla, sobre la exaltación de la dignidad autóctona; bah! sobre el nacionalismo, crisol de la simbiosis dinámica de cholos e indios en la marcha ascensional del progreso a través de la revolución de la Patria” (Reinaga, 1960:34).

Pasada la revolución, en un intento de hacer un recuento histórico de los logros intelectuales de la revolución de 1952, Reinaga afirma:

“De 1952 a 1980, en la revolución nacionalista no ha aparecido ni un piojo; ¿un piojo? Ni una ameba de escritor. El nacionalismo del MNR y sus ramificaciones, ha sido tan analfabeto y tan criminal, que al pueblo de Bolivia, en particular a la juventud y a la niñez, solo ha enseñado: analfabetismo y robo. ¿Dónde está el libro de la Revolución Nacional? ¿Dónde está el escritor de la Revolución Nacional? Ni entre sueños hay un libro ni un escritor” (Reinaga, 1981:31).

Por lo dicho, la revolución del 52 facilitó la denominación de indios a campesinos e inauguró el nuevo eslabón político modernizante de la “dirigencia sindical campesina”, mediante la manipulación de los partidos políticos mestizos y criollos. Aquí denuncia el nacimiento de los “dirigentes políticos campesinos” subordinados al partido en el poder, en

este caso el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y sus derivaciones posteriores:

“La **Revolución** a este ‘mit’ayu’, ‘yanacuna’, a este ‘khoyaloco’, ‘mit’ani’ y ‘pongo’, la Revolución no lo ha liberado. La **Revolución** le ha hecho ‘campesino’; es decir, una clase social de la putrefacta sociedad mestiza. El indio gracias a la **Revolución**¹⁸⁰ ha caído en las garras de la ‘dirigencia mestiza’ es un ser desalmado. No tiene ideas ni moral ni fe, ni conciencia. El ‘dirigente campesino mestizo’ es un sayón, un asesino a paga contra el indio. El ‘dirigente mestizo campesino’, por el lado que se le mire es un puerco, un chacal caminando a campo traviesa entre millones de indios esclavos, que aprietan los dientes y se tragan la saliva, esperando la hora de ‘su verdad y su libertad’. El indio espera, espera recuperar, tener otra vez el pensamiento amaútico, ser amaútico; amaútico de carne y espíritu” (Reinaga, 1978:47).

Reinaga es muy consciente de los efectos perversos que genera la colonialidad contra los indios. Convencido que la colonialidad es la internalización subjetiva del ser, que genera la enajenación mental y prácticas contrarias a los valores y ética de los pueblos ancestrales. Critica a los indios desindianizados u occidentalizados, e incluso a los amestizados, pues según él, son los peores verdugos de sus hermanos indios:

“El indio de la conquista y de la República no es ni la sombra del hombre aymara, inka, maya, azteca de Pre-América. El indio como Occidente, el indio

¹⁸⁰ Las negrillas son de Reinaga.

occidentalizado es un lobo...el indio desindianizado, el indio amestizado, el indio hecho 'campesino', el indio en las garras psíquicas, económicas y sociales de Occidente, ese indio es el verdugo más verdugo de su raza. Moralmente es un chacal, y jurídicamente un asaltante y asesino..." (Reinaga, 1978: 58).

Para Reinaga estaba muy clara la nueva forma de dependencia que había ocasionado la revolución de 1952 y los partidos políticos de izquierda y sobre todo vinculadas con la Ex Unión Soviética. El modelo de "revolución india" propuesto por él, encuentra una profunda auto reflexión. En su libro *¿Qué hacer?* (1980), dice:

"Hay que aclarar, la Revolución India que concebí y que me propuse llevar a cabo estaba dentro del pensamiento de Occidente. Aquella Revolución India era una Revolución dentro de los cánones de Occidente" (Reinaga, 1980:12-13).

Sobre la campesinización del indio, dice Reinaga:

"La conversión del indio en 'campesino' es una regresión, un retroceso; es ir contrapelo, contra la historia. Los pueblos colonizados (Asia, África, Indoamérica) hoy se levantan contra Occidente, y aquí (en Bolivia) se quiere hacer del indio un bastión de Occidente. El indio de nuestro tiempo no cometerá el error de Pumakahua, que defiende a los españoles para morir degollado por los españoles. El cholaje blanco-mestizo al *bautizar* y *disfrazar* al indio de 'campesino' quiere que éste se integre en su sociedad putrefacta, para que así bautizado y disfrazado de 'campesino', siga sirviendo de 'pongo' a los señores ex terratenientes, que fundan

cada día ‘Partidos políticos campesinos’. El indio es indio. Al llamarnos ‘campesino’ nos calumnian. Decir ‘campesino’ es decir ‘pongo’. Campesino es sinónimo de ‘pongo’. Los indios no queremos ser ‘pongos’; queremos ser hombres; hombres libres; hijos de nuestra Patria, también libre!” (Reinaga, 1970: 55).

El análisis de Reinaga sobre algunas consecuencias de la revolución de 1952, apunta a que los indios no pueden ser bastión del pensamiento occidental, es decir, no pueden ser baluartes de quienes lo colonizaron atrozmente, de ahí el ejemplo del indio Pumakahua, que pese a traicionar a su pueblo, terminó muriendo en manos de sus supuestos aliados. El bautizo de campesinos a indios, fue disfrazar la realidad de los indios y generar una falsa integración a la nación. En definitiva, la revolución del 52 los había convertido a los indios en “pongos políticos”.

3.6. Imputación a Estados Unidos y la Ex URSS

Estados Unidos y la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) se presentaban al mundo como protagonistas y con visiones antagónicas: el sistema capitalista y el sistema socialista, respectivamente; pero para Reinaga, ambos sistemas políticos tenían mucho en común que amplias diferencias. Una de las coincidencias era la apuesta por quién desarrollaba más rápidamente “las fuerzas productivas”, por ejemplo, mediante la industrialización desmedida y con ella la paulatina destrucción del planeta tierra y del ser humano. Por eso dice:

“Acuso a los Estados Unidos y la URSS de conducir a su exterminio al hombre del planeta Tierra. (...) rompo la polémica y desafío a que demuestren lo contrario de:
a) que el pensamiento de Occidente, en estructura y esencia, es hambre y guerra
b) que Occidente no ofrece para la salvación de la humanidad ningún ideal; ni filosofía, religión, derrotero ni modelo...” (Reinaga, 1978:54).

Para Reinaga, a pesar de la diferencia que existe entre capitalismo y socialismo, en ambos sistemas fluye una sola lógica y éste es el pensamiento occidental colonial y desarrollista. Emular el concepto de razón del desarrollo sin límites es la apuesta del capitalismo, pero también del socialismo: “Occidente es el aire que respiran, la sangre que hierve en su corazón, las ideas que bullen en su cerebro; en suma, Occidente es el ‘soplo vital’, razón, principio y fin de su vida” (Reinaga, 1978:56).

3.7. El racismo y el pensamiento occidental

Para Reinaga, Europa es el gran fabricante, portador y reproductor del racismo, como parte de las políticas coloniales. Sostiene que en determinado momento, los colonizados se convierten en reproductores de las prácticas de la discriminación racial:

“Racismo...Europa es quien ha clavado en el cerebro indio el concepto de raza. Es la fiera blanca, quien ha enseñado el oído racial al indio de América, al negro de África y al Mongol de Asia. El blanco conquistador es quien ha puesto en el cerebro del indio de América, el tumor maligno de la escala racial de valores. El racismo indio no es odio al blanco, es odio a sus cadenas” (Reinaga, 1978: 45-46).

La obra de Franz Fanon es un referente importante en la obra de Fausto Reinaga (pie de página. Capítulo V), a partir de esta relación podremos comprender la cuestión del racismo y sus consecuencias sobre los individuos y sociedades colonizadas. Fanon permite posicionarnos en una visión crítica desde la perspectiva de los discriminados (en su caso desde los negros). Une los problemas del racismo en su relación con el fenómeno colonial, como así también, la identificación de nuevas formas de racismo, a la luz de la reflexión sobre el valor normativo de ciertas culturas.

El racismo para Fanon es por una parte, un elemento cultural, el racismo es uno de los métodos más utilizados en pos de los planes colonialistas y comúnmente se ejerce en el marco de la superioridad relativa a nivel tecnológico o económico y obviamente desde una perspectiva legitimada en una parcialidad de juicio sobre el grado de avance cultural. (Fanon, 1975:38-52).

Históricamente para Reinaga, el racismo tiene las siguientes etapas:

“... El racismo blanco aquí en América comienza de esta manera: Hernán Cortez mata a Moctezuma; y Pizarro, ahorca en el tormento del garrote a Atawallpa. La ley del odio racial de la ‘fiera blanca’, a lo largo de los siglos aquí en América se cumple inalterablemente. La fe y la razón, religión y filosofía, Dios y Rey, ejercitan un racismo totalitario con el hombre del Nuevo Mundo. En la disputa teológica de Sepúlveda y el Padre Las Casas, no hay otra cosa que discrepancia. Porque ambos son racistas. Cuando Sepúlveda afirma que ‘el indio no es hombre, sino un mono,

un homúnculo'; y cuando Las Casas retruca, que 'el indio es hijo de Dios', ambos están de acuerdo en que el indio es un ser inferior; y su destino, es ser esclavo del Rey" (Reinaga, 1978:95).

Pero ¿qué es el racismo para Reinaga? Tiene orígenes en la filosofía griega y en la religión cristiana. Fundamentalmente es una manera de pensar, que justifica la inferioridad del indio (y del negro) y, que se convierte en filosofía y fe de occidente:

"El racismo en esencia es pensamiento. Pensamiento hecho acto, idea hecha acción, filosofía hecha realidad, fe hecha obra. El racismo blanco nace de la filosofía griega y de la religión cristiana. Racismo mestizo. El racismo mestizo, hijo del racismo de Europa, es un racismo recrudescido" (Reinaga, 1978:95).

En este cuestionamiento conceptual, analítica y práctica política racista, sostiene que el nacionalismo y el marxismo son derivaciones del cristianismo. Recuerda que en la experiencia de las luchas sociales indígenas, se justificaron las masacres a indios, atribuyendo porque son indios marxistas o son indios nazis. Pero ambas ideologías políticas, pese a sus extremas posiciones, avalaron la ejecución de los indígenas:

"El nacionalismo y el marxismo son simples afluentes del cristianismo. Cuando los nacionalistas mestizos, consuman razzias indias, limpian la culpa de su conciencia con estas palabras: 'estos indios eran marxistas'. Y cuando los marxistas mestizos ejecutan masacres indias, inculpan de 'nazis' a las montañas de cadáveres.

Nacionalistas y marxistas, niegan por igual al indio su naturaleza y condición de

indio; de pueblo indio, de nación india. Y lo encasillan dentro de un esquema social metafísico de Occidente” (Reinaga, 1978:96).

En la reflexión de Silvia Rivera, referidos a su experiencia de haber formado parte de la izquierda boliviana en la década de 1970, nos dice:

“Personalmente, yo acababa de vivir algunos episodios políticos que me revelaron la profunda raíz colonial y patriarcal de las élites bolivianas, de entre las cuales, qué duda cabe, se formó lo que se dio en llamar la izquierda boliviana (pero también la derecha, el centro y las variantes populistas, es decir, toda la cúpula ilustrada del esquema dominante de partidos que sirve de base de legitimación a la democracia parlamentaria boliviana). Varones jóvenes, mestizos, con chicas como adorno (los indios ni siquiera eso): así era la izquierda en Bolivia, en los años 1970” (Rivera, S/F: 1).

Para el caso boliviano es importante considerar la fusión ideológica del nacionalismo y la marxista revolucionaria, que se ha llamado el “nacionalismo revolucionario”, afincado no solo en los partidos de izquierda marxistas sino también en las populistas. Antezana denomina a esta vertiente política e ideológica como “epistemé ideológica” de campo discursivo, donde los discursos adquieren el sentido de relación colonial (Antezana, 1983: 62).

Una de las explicaciones del porque la izquierda boliviana combatió a Reinaga, fue por la existencia de esta vena colonial conservadora “nacionalista revolucionaria”. Además,

la izquierda siempre estaba empeñada en no aceptar realidades concretas y a toda costa rechazaba la existencia del indio, porque según los marcos teóricos marxistas, solo había clases sociales en la sociedad. Además, para los nacionalistas y los marxistas, el indio era simplemente una “clase campesina”:

“El indio para nacionalistas y marxistas es ‘clase campesina’ o simplemente **indígena**. ‘Clase campesina’. Dos palabras vacías. Concepto, verbo y espíritu, filosofía y vox populi, razón y fe, **indígena**¹⁸¹ significa racismo. Un despiadado racismo blanco” (Reinaga, 1978:96).

Reinaga impugnó el concepto de indígena, porque según él, tiene mucha carga y relación con el racismo y el odio:

“Indígena es una palabra infame. Infame al que la pronuncia e infame a aquel contra quien se la pronuncia. El racismo blanco ha inyectado el veneno del odio racial en la conciencia y la subconsciencia, la sapiencia y la costumbre de los hombres del mundo” (Reinaga, 1978: 98).

Está convencido de la influencia del racismo en el indio, que se ha internalizado a raíz de la colonialidad:

¹⁸¹ Las negrillas son de Reinaga.

“Racismo indio”¹⁸². Es un hecho irrefutable que el racismo, como la sífilis, trajo Europa. En el Nuevo Mundo, ni como pensamiento ni como locución ni como acto se conocía el racismo. Ni el maya, ni el aymara ni el qheswa tienen la palabra raza. Las legiones de Atawallpa recibieron con los brazos abiertos a los soldados de Pizarro. Cuando el Corregidor Alós, cayó en manos de las huestes de Tomás Katari, y cuando sufría al caminar descalzo, su captor indio le dio sus ojotas. Y el Arzobispo de Moxó y Franjolí en su huida recibió en una choza india, comida y bebida de indios. El racismo indio no es odio al blanco, no es odio al color del cuero, al color de la piel mestizo. No. El racismo indio es odio a la opresión. Odio a su opresor. El racismo indio es el amor a la libertad; a su libertad” (Reinaga, 1978:106).

Es muy importante la consideración que hace Reinaga sobre el racismo indio. En su interpretación, es una reacción al racismo opresor colonial, es un racismo impregnado de bronca y odio a la opresión.

3.8. “Yo no soy racista”

Muchos enemigos de Reinaga, lo tildaron de ser racista. Consideramos que era una manera muy sutil y tal vez la más efectiva para desacreditar su lucha y su obra intelectual decolonial. Ante estos ataques, Reinaga explica que no es racista sino más bien apuesta por el espíritu humanista cósmico:

¹⁸² Las negrillas son de Reinaga.

“... en mis Manifiestos, discursos y conferencias lo que vale, lo que se destaca no es la literatura, la propaganda racial india; no. Lo que vale, lo que se destaca es el espíritu. El espíritu de mi obra contiene un humanismo superior al humanismo de Occidente. El fondo es humanista, un humanismo cósmico. Se me atribuye que yo resuelvo el problema de la vida, del hombre y su destino, en el color del cuero. No soy estúpido para hacer semejante estupidez. El color de la piel no es el hombre. El hombre es su pensamiento; pensamiento que genera su acto. El racismo es lo más asqueroso que tiene el pensamiento de Europa” (Reinaga, 1978: 109-110).

Está convencido que el motor de la historia de la humanidad no puede seguir siendo el racismo, sino la búsqueda del equilibrio de la humanidad con el planeta tierra o la *pachamama*:

“Yo no soy racista. La Raza no es el motor de mi vida ni la meta de mi pensamiento. El destino del hombre en el planeta Tierra es el objeto de mi pensamiento y de mi vida. Yo no soy racista. Yo no soy Occidente, Europa; yo soy indio. Indio cósmico, indio comunidad. Yo soy un espíritu amaútico. Europa y su emputecido hijo putativo, el mestizo, son los racistas. Yo odio el odio racial. Amo al hombre, hijo de la Madre Tierra y del Padre Sol... Hace 71 años que luchó contra el odio racial. Odio racial que ha determinado que de 1825 a 1977 no haya en América un partido indio, ni Arzobispo ni General ni ministro ni Presidente indio...”
(Reinaga, 1978: 109-110).

¿Qué les depara al hombre y la mujer en el planeta tierra? O ¿porqué los indios no son Generales del ejército, Arzobispos, ni Presidentes u otros cargos importantes en la sociedad? Era una de las preguntas de fondo que hacía Reinaga. El sueño de pensar en una sociedad donde todos los habitantes sean reconocidos como ciudadanos plenos era el sueño de Reinaga. Pero iba más a fondo la ilusión de Fausto.

Conclusiones

En este Capítulo nos aproximamos a la comprensión de las categorías de colonialidad, colonialidad del poder y colonialismo intelectual. Para una mejor comprensión partimos de la experiencia de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe y su respuesta a la situación de continuidad colonial. La escuela mexicana, aportó con el concepto de colonialismo interno, acuñado por Pablo González Casanova, a quien le siguieron Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla y el colombiano Orlando Fals Borda, entre otros.

Pero según Aníbal Quijano, el concepto de colonialismo sólo hace referencia a la estructura de dominación y explotación de la autoridad política colonial. En cambio, la noción de colonialidad, si bien ha sido fecundado por el colonialismo, permite ver el carácter de las relaciones racistas generadas en los últimos 500 años de la colonización europea. La colonialidad hace referencia a la colonización de la subjetividad de los pueblos colonizados, es la represión a los modos de conocer, de producir conocimiento, a las imágenes y símbolos distintos del mundo europeo. En este sentido, el concepto de colonialidad del poder de Quijano, permite apreciar cómo el actual patrón de poder, ha

clasificado a la población del mundo en razas y su respectiva clasificación social, que son las expresiones más claras de la dominación colonial capitalista europea. Existe una estrecha relación de la colonialidad del poder y del saber. La colonialidad del saber denigró todas las “otras” formas del “pensamiento otro”, que son diferentes al pensamiento europeo.

En una segunda parte, destacamos algunos temas cruciales que Reinaga criticó en el ambiente del colonialismo intelectual boliviano. Fausto Reinaga es un bilingüe forzado, sintetizado en “pensar en *qhiswa* y escribir en español”, que le permitió desenvolverse en el mundo intelectual colonizado. Ese bilingüismo multiculturalista, generó un estilo literario particular, desobedeciendo los cánones tradicionales. Esta imposición colonial de conocer en profundidad la “cultura universal” europea, creó el forjamiento del reencuentro con el pensamiento de su ancestralidad india, amaútica o el “pensamiento propio”.

¿Qué es el pensamiento occidental para Reinaga? Es el pensamiento que ha construido la noción racional de la vida y el universo, a partir de la centralidad del hombre. Razón entendida como la construcción absoluta del poder occidental, sintetizada en el hombre. El pensamiento Socrático occidental ha creado el antropocentrismo, que excluye a los dioses al espacio aéreo; pero también a la mujer. Para Reinaga, este razonamiento occidental ha justificado que el hombre vea todo como cosas y sobre todo como a sus objetos privados. Para Reinaga otros conceptos que suenan bonitos son los países del “tercer mundo” o “países no alienados”, pero que son meros discursos, porque esos países siguen siendo colonizados.

La revolución boliviana de 1952, si bien ha permitido resquebrajar las estructuras políticas, económicas y sociales coloniales; pero también coartó las reivindicaciones más anticoloniales de los pueblos indígenas y campesinos, como el reconocimiento del sistema ayllu-comunidad y sus respectivas autoridades ancestrales. Reinaga critica el exhibicionismo MNRista de la “liberación del indio” e incluso de la “resurrección de la raza kolla”.

Estados Unidos y la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), que allegaban visiones antagónicas; pero para Reinaga, ambos sistemas políticos tienen mucho en común. Una de las coincidencias fue la apuesta por quién desarrollaba más rápidamente “las fuerzas productivas”, por ejemplo, la industrialización desmedida. Para Reinaga el racismo, tiene orígenes en la filosofía griega y en la religión cristiana. Fundamentalmente es una manera de pensar, que justifica la inferioridad del indio (y del negro) y, que se convierte en filosofía y fe de occidente.

CAPÍTULO V

¿CON QUIÉN DIALOGAR?

Este capítulo tiene una pregunta central ¿con quién dialogar? Un gran productor de ideas originales como fue Fausto Reinaga, precisaba de mucha plática sobre las distintas repercusiones de sus obras. Pero ¿con quién hacerlo? posiblemente fue la pregunta que se hacía en muchas ocasiones. Según el testimonio de Hilda Reinaga, sobrina y secretaria de Fausto, muchos de sus amigos escritores e intelectuales nacionales se fueron alejando poco a poco por sus ideas y sus actos radicales. Pero, a pesar de todo, no fue ningún obstáculo para que no teja relaciones con el exterior y se vincule temática e intelectualmente con otros escritores críticos de su tiempo.

Otras preguntas que guían este capítulo, son ¿el ser indio y a la vez un pensador crítico ha permitido tejer mucho prejuicio en los escritores mestizos? ¿Cómo interpretamos el silencio, a las obras de Reinaga, por parte de los intelectuales colonizados?

1. Su diálogo con el mundo negro

Fausto Reinaga fue una persona que vivió su tiempo intensamente, desde su lugar de escritor y pensador indio miraba el mundo críticamente; al constatar que los escritores mestizos y criollos o el “cholaje blanco mestizo” de su tiempo no le daban mayor

importancia a sus publicaciones penetrantes, fue preciso conectarse con otros pensadores, escritores y activistas, que pensaban sobre el tercer mundo. Al respecto decía:

“La prensa del país tiene sus páginas herméticamente cerradas; hay en rededor de mi obra un silencio de tumba organizado. Tanto la intelectualidad que fabrica y guía la opinión pública, como la crítica de la “crítica cholista”, no tienen para mis libros ni oídos, ni ojos, ni pluma” (Reinaga, 1968:8).

Escritores de la talla crítica de principios del siglo XX como el premio nobel de literatura de 1915 el francés Romain Rolland no han estado ausentes en sus obras. Pero el mundo negro fue de particular atención, pensadores como Franz Fanon, Aimé Césaire, entre otros, le llamaba la atención por las ideas coincidentes. Temas como el colonialismo, el racismo y la cultura fueron los puntos de interacción intelectual.

Encontramos en la biblioteca de Reinaga¹⁸³, datos muy personales de cómo llegó a sus manos la primera edición del libro de Frantz Fanon. En las páginas iniciales de *Los condenados de la tierra* de 1963, Reinaga en puño y letra dice:

“Reinaga

La Paz, hoy viernes 25 de Nov 1966; después de haber buscado como alma en pena, sin salvación, por meses me ha caído este libro como un milagro. Mi amigo Dn.

¹⁸³ La Fundación Amautica “Fausto Reinaga” fue creada el 27 de marzo de 1995. Agradecemos a Hilda Reinaga por permitirnos acceder a estos libros especiales de Reinaga, que se encuentran en la biblioteca de la Fundación (29/X/2011).

Adolfo Perelman¹⁸⁴, a... puesto a mi alcance y en propiedad. Yo le daré ‘la intelligentsia del cholaje boliviano’ cuando salga”.

La cita de arriba en su original, está escrita con letras claras, con tinta azul y roja. La grafía clara era muy característica en los manuscritos de Reinaga. En otra página del mismo libro, expresa:

“Hace una semana supe que Perelman murió en la Argentina, lamiendo tierra, en la más negra miseria. LP. 3-XI-76”

Reinaga en la conclusión de *La intelligentsia del cholaje boliviano*, publicada en 1967, cita algunos párrafos de la Conclusión del libro de Frantz Fanon *Los Condenados de la tierra* (1963). Esta es la primera relación de compromiso entre Reinaga y Fanon. En el preámbulo a la cita indicada, dice Reinaga:

“El escritor indianista, el escritor indigenista, el escritor libre de hoy y de las nuevas generaciones, el intelectual que se ocupa del HOMBRE¹⁸⁵, como valor esencial y supremo, no tienen más que un camino, una salida: el Tercer Mundo, que por la genial garganta del negro Fanon habla de este modo” (Reinaga, 1967: 235).

¹⁸⁴ Adolfo Perelman fue un político argentino de izquierda. Al parecer llegó a Bolivia después de la revolución de 1952. Se dice que permaneció en Bolivia hasta inicios de los años 70 del siglo XX.

¹⁸⁵ La mayúscula es de Reinaga.

En el Prólogo de *El indio y los escritores de América* (1968), nuevamente destaca el pensamiento de Fanon calificándolo como el “soplo vital” para la liberación de millones de “indígenas-naturales” de África, Asia y Latinoamérica” (Reinaga, 1968:7).

Una parte del Apéndice del libro de Reinaga (1968) se denomina “Racismo y Cultura” y posiblemente sea por la influencia del estudio de Fanon, también denominada “Racismo y Cultura” y que fuera presentada como ponencia al Primer Congreso de Escritores y Artistas negros en París en 1956¹⁸⁶. Reinaga cita inextenso el trabajo de Fanon, añadiendo breves frases en ciertas partes donde encuentra la analogía con el mundo indio. En relación a la cultura y el racismo, expresa:

“La doctrina de la jerarquía cultural no es, pues, más que una modalidad de la jerarquización sistematizada, proseguida de manera implacable. La teoría moderna de la ausencia de integración cortical de los pueblos coloniales es su vertiente anatómico-fisiológica. La aparición del *racismo* no es fundamentalmente determinante. El *racismo* no es un todo sino el elemento más visible, más cotidiano -para decirlo de una vez-, en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada. Estudiar los rendimientos del racismo y de la cultura es plantearse la cuestión de su acción recíproca. Si la cultura es el conjunto de comportamientos motores y mentales nacido del encuentro del hombre con la naturaleza y con su semejante, se debe decir que el racismo es verdaderamente un elemento cultural. Hay pues

¹⁸⁶ Esta ponencia de Fanon es el capítulo II. Racismo y cultura (pgs. 38-52) del libro *Por la revolución africana*, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1965.

culturas con racismo y culturas sin racismo. (La cultura inka es una cultura sin racismo **FR**¹⁸⁷.)” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 229).

Aquí es importante detenernos, pues Fanon escudriña cómo se construyen algunos estereotipos sobre los negros y se acuñan frases estigmatizadas y cómo estas expresiones permiten ver la dinámica del racismo bajo el camuflaje de los estudios científicos:

“Sin embargo, este elemento cultural preciso no está enquistado. El racismo no ha podido esclerosarse. Le ha sido preciso renovarse, matizarse, cambiar de fisonomía. Le ha sido preciso experimentar la suerte del conjunto cultural que lo informaba. El racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendía encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de la doctrina. Sería fastidioso recordar los esfuerzos emprendidos entonces: forma comparada del cráneo, cantidad y configuración de los surcos del encéfalo, características de las capas celulares de la corteza, dimensiones de las vertebras, aspecto microscópico de la epidermis, etc.... Tales afirmaciones, brutales y masivas, ceden lugar a una argumentación más elegante. Aquí y allá, sin embargo, salen a la luz algunos resurgimientos. Así la ‘labilidad emocional del negro’, ‘la integración subcortical del árabe’, ‘la culpabilidad casi genérica del judío’, (la estupidez bestial congénita del indio de Latinoamérica **FR**¹⁸⁸.), son ideas que se encuentran en algunos escritores contemporáneos. La monografía de J. Carothers, por ejemplo, auspiciada

¹⁸⁷ FR significa añadido de Fausto Reinaga y las negrillas son nuestras.

¹⁸⁸ FR significa añadido de Fausto Reinaga y las negrillas son nuestras.

por la O.M.S., se sitúa a partir de ‘argumentos científicos’ de una lobotomía fisiológica del negro de África” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 229).

El cuestionamiento de Fanon a la Organización Mundial de la Salud (OMS) es muy interesante, puesto que denuncia el auspicio de un “trabajo científico” que arroja mayor estigmatización del negro de África. Fanon está convencido de que el racismo no es biológico sino cultural, como manifiesta:

“Es necesario buscar, al nivel de la cultura, las consecuencias de ese racismo. El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo. ¿Cómo se comporta un pueblo que oprime? Aquí volvemos a encontrar algunas constantes” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 230).

Es importante analizar los efectos concretos del régimen colonial, que según Fanon, no implica la aniquilación total de la cultura colonizada. Sino más bien que el colonialismo permite que la cultura dominada esté en agonía, por la que se produce una especie de congelamiento cultural:

“Sin embargo, el entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que el fin buscado es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y

momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación. La momificación cultural entraña una momificación del pensamiento individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales no es más que la consecuencia lógica de esta operación. El cargo de inercia que se dirige constantemente al 'indígena' es el colmo de la mala fe. Como si le fuera posible a un hombre evolucionar en otra forma que en el marco de una cultura que le reconozca y que él decide asumir. Asistimos a la aparición de organismos arcaicos, inertes, que funcionan bajo la vigilancia del opresor y calcados caricaturescamente de instituciones otrora fecundas..." (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 230-31).

Otra característica del colonialismo es el exotismo cultural, que irradia una supuesta existencia de una cultura simplista, congelada o momificada, frente a la supuesta cultura dinámica del colonizador:

"El exotismo es una de las formas de esta simplificación. Por consiguiente, no puede existir ninguna confrontación cultural. Por una parte hay una cultura a la que se le reconocen cualidades de dinamismo, de expresión, de profundidad. Una cultura en movimiento, en perpetua renovación. Frente a ella se encuentran características, curiosidades, cosas, jamás una estructura" (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 231).

Reinaga, siguiendo a Fanon, llama la atención el cómo se construye el complejo de inferioridad del colonizado:

“Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantada en lo más íntimo de su sustancia. El deseo de vivir, de continuar, se hace más y más indeciso, más y más fantasmal. En este estado de cosas aparece el famoso complejo de culpabilidad. Wright¹⁸⁹ (novelista negro de EE. UU.), nos da una descripción muy detallada en sus primeras novelas” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 232).

Reinaga en su preocupaciones de acceder a noticias sobre el mundo negro, recoge una larga nota periodística que da cuenta del Primer Festival Mundial del Arte Negro, realizado en Dakar-Africa en abril de 1966 “y que completa al par que rebasa en importancia”, los dos congresos de Escritores y Artistas Negros celebrados en 1956 y 1959, en París y Roma, respectivamente. Menciona que a este evento también asistieron los representantes africanos en América Latina (Reinaga, 1967:168). Destaca algunos temarios tratados en el Festival, como el arte tradicional y la civilización negra-africana. Enfatiza la importancia de la literatura y la música. Sobre la literatura oral, se dice:

“...como ésta había permanecido impermeable a la influencia extranjera y como la palabra, la voz, mediante el gesto, se hace carne y alcanza al espíritu tanto por el oído como por los ojos” (Citado por Reinaga, 1967: 169).

A Fausto Reinaga también le llama la atención el mundo del arte y opina al respecto:

¹⁸⁹ Una de las novelas del escritor negro Richard Wright se denomina *Sangre negra* (“*Native Son*”), la primera edición traducida al español data de 1941 (Wright, 1951).

“El color de la piel ha determinado el color del arte. ¿Color en el arte? Es cosa corriente decir arte negro, arte amarillo, arte indio. Cuando las ‘fieras rubias’ conquistaban el Asia, África y América, plasmaron en el intelecto humano, esta concepción racista: ‘Lo bello entiende sólo Europa’. Sólo Europa tenía arte. Los pueblos conquistados, los pueblos indígenas, no tenían arte; lo que tenían era folklore” (Reinaga, 1967: 167).

Reinaga cita al profesor Amadú Hampaté-Ba, quien hizo un llamamiento a la UNESCO, para “... salvar la riqueza de esta literatura oral...”, manifestando:

“Cada vez que muere uno de nuestros ancianos cargado de memorias es como si ardieran los volúmenes de una biblioteca insustituible” (Citado por Reinaga, 1967:169).

Fausto Reinaga relaciona musicalmente el *blues* negro con la danza de la *tarkeada*¹⁹⁰ andina, sobre todo por la melodía triste y casi de llanto:

“Así como el *blues* ‘lamento de esclavos negros’ es presentado a la admiración de los opresores. Es un poco de opresión estilizada que retorna al explotador y al racista. Sin opresión y sin racismo no hay *blues*. El fin del racismo tocará a muertos la gran música negra... Como diría el demasiado célebre Toynbee, el blues es una

¹⁹⁰ La *tarqa*, es un instrumento musical que emite un sonido agudo, se interpreta y se baila en el tiempo de la cosecha agrícola en los pueblos aymara y quechua.

respuesta del esclavo al reto de la opresión. (Como la tarkeada del kolla, **FR**¹⁹¹)”
(Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 234).

Reinaga sigue citando a Fanon:

“Culpabilidad e inferioridad son las consecuencias habituales de esta dialéctica. El oprimido intenta, entonces, escapar, por una parte, proclamando su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales, por otra parte, pronunciando una condenación irreversible de su estilo cultural propio” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 235).

El párrafo anterior provoca a Reinaga la siguiente reflexión:

“Un fenómeno poco estudiado aparece alguna vez en este estadio. Intelectuales, investigadores, del grupo dominante, estudian ‘científicamente’ la sociedad dominada, su estética, su universo ético. En las universidades, los raros intelectuales colonizados (los indios en Bolivia) ven revelado su sistema cultural. Llega un momento en que hasta los sabios de los países colonizadores se entusiasman por este o por aquel rasgo específico. Los conceptos de pureza, ingenuidad, inocencia, aparecen. Aquí debe redoblarse la vigilancia del intelectual indígena” (Reinaga, 1968: 235).

¹⁹¹ FR significa añadido de Fausto Reinaga y las negrillas son nuestras.

Para Reinaga el papel de los intelectuales e investigadores colonialistas es revelar falsamente sobre las especificidades culturales de los pueblos colonizados. En Bolivia, a fines de los años sesenta del siglo XX, eran muy pocos los estudiantes indios que habían logrado ingresar a las universidades estatales. Está convencido del rol de vigilancia intelectual del indígena ante la “falsedad de las investigaciones científicas”.

Para Fanon cuando el racismo se internaliza en un sistema social y cultural, se produce una especie de racialización general. Reinaga comparte plenamente esta apreciación, como hemos visto en el capítulo anterior, y por eso habla de la existencia del racismo indio:

“Es, nosotros lo hemos visto, una disposición inscrita en un sistema determinado. Y el racismo judío no es diferente del racismo negro. (Como tampoco lo es el racismo indio **FR**¹⁹²). Una sociedad es racista, o no lo es. No existen grados de racismo” (Fanon 1956 citado por Reinaga, 1968: 237).

Reinaga cita inextenso la Conclusión del libro de Fanon *Los Condenados de la tierra*. Por el énfasis que da, nos llama la atención los siguientes párrafos:

“Podemos hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa”.

¹⁹² FR significa añadido de Fausto Reinaga y las negrillas son nuestras.

“Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar” (Fanon en Reinaga, 1978: 37-38).

Decir “después de haber buscado como alma en pena” y “me ha caído este libro como un milagro”, citados arriba, es la gratitud de Reinaga al pensamiento de Fanon que precisaba conocerlo más profundamente. Al hojear el libro de Fanon¹⁹³, leído por Reinaga, encontramos páginas subrayadas y en los márgenes tiene anotaciones escritas, que conectan con otros temas de discusión, como el fracaso de la reforma agraria, la educación del indio, etc. Es uno de los pocos libros que tiene esta característica particular.¹⁹⁴ Por lo dicho, Reinaga al citar ampliamente en varios de sus libros a Fanon no es casual, obedece a las profundas convicciones comunes que descubre en él.

La frase resaltada por Reinaga de “no imitar a Europa”, nos muestra esa fuerte seguridad de apostar por un pensamiento propio y dejar de copiar de Europa. También está convencido de la creación del “hombre total” u “hombre descolonizado”. Pero Reinaga, también critica a Fanon, sobre todo su acceso al mundo académico colonizado, textualmente dice: “... Fanon, el pensamiento de África, dejan la Colonia y marchan a la Metrópoli” (Reinaga, 1978: 49).

Además Reinaga, hace referencia a algunos aspectos de la vida de Fanon:

¹⁹³ *Los condenados de la tierra* de 1963. La tapa del libro es muy llamativa, impresa en color rojo y negro, con una mano que levanta el puño.

¹⁹⁴ Otro libro que Reinaga subraya y escribe notas es *La vida privada y pública de Sócrates* de René Kraus, publicada por la editorial Sudamericana de Argentina en 1973.

“Fanon a los 19 años llega a Europa. Toma el uniforme del ejército francés, y entra en la Segunda Guerra Mundial en defensa de la libertad de Francia. Por su heroico comportamiento es condecorado; y recibe una beca en la Universidad de Lyon, que le confiere título de Médico Psiquiatra. El cerebro de Fanon, ha sido literalmente avasallado por el pensamiento europeo. Fanon, como espíritu y pasión es Occidente. Su devoción por Europa, consciente e inconscientemente, nunca fue alterado ni jamás bajó de tono. Fanon, como discípulo de Sartre, profesó a la URSS una admiración sin límites. Por ello en la última etapa de su vida, llega a Moscú; y de Moscú pasa a Washington. Pero ni la URSS ni Estados Unidos pueden curarle. Todo lo contrario, lo empujan a la muerte, porque Fanon en ‘Los condenados de la Tierra’, había hecho una acerba crítica a Europa. Fanon critica a Europa; critica y nada más. (...) Fanon es Europa. Ni en el cerebro ni en la conciencia de Fanon, existe una idea, una imagen, un modelo distinto de la idea, imagen o modelo de la sociedad de Occidente” (Reinaga, 1978: 50).

Es exagerada la crítica de Reinaga a Fanon. Es cierto que a temprana edad emigra a Francia porque la Isla Martinica donde nació Franz era colonia francesa y esta situación lo ubica en circunstancias especiales de acceso a la educación burguesa. También sabemos que Fanon fue parte del ejército francés; pero precisamente esa vivencia y experiencia la volcará para coadyuvar el proceso de descolonización vía armada que vivió su país de origen: Argelia. De que Fanon haya sido marxista pro ex URSS, existen dudas, pues Wallerstein (2004:31-48) en un testimonio sobre su relación con Fanon, indica que es muy difícil calificarlo de marxista, pero tampoco se puede negar del todo que no haya tenido

influencia de la misma. Wallerstein cuenta cómo se resistió Fanon para no ser curado en Estados Unidos, pero las circunstancias así lo obligaron y casualmente muere de leucemia en ese país.

¿Por qué la crítica furibunda de Reinaga contra Fanon? y ¿por qué Reinaga le seguía citando en sus libros? Existe cierta desconfianza en la formación recibida por Fanon, en las universidades de los países colonizadores, en este caso de Francia. Pareciera que se preguntaba de ¿qué ha aprendido en esa universidad colonial? Otra reacción colérica de Reinaga contra Fanon, es cuando éste último dice:

“La cultura espasmódica y rígida del ocupante, liberada se abre al fin a la cultura del pueblo vuelto realmente fraterno. Las dos culturas pueden confrontarse, enriquecerse. En conclusión, la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez que se ha excluido irreversiblemente el estatuto colonial (Fanon, 1975:52).

Este es el sueño de Fanon, después de la liberación nacional. La cultura colonial se abrirá a la cultura del pueblo y el resultado será una cultura “fraterna”, “universal”, entendido como la reciprocidad de las culturas diferentes. Pero esta visión es interpretada por Reinaga de la siguiente manera:

“La cultura de la Metrópoli y la cultura de la Periferia pueden darse el abrazo fraterno en aras de la *'universalidad'*”¹⁹⁵ cultural. La conclusión a que arriba Fanon es el mayor crimen de un esclavo de pensamiento. Es el esclavo que de rodillas besa las botas de su amo conquistador” (Reinaga, 1982:64).

El resultado es un mal entendido. Fanon exigía la responsabilidad moral de crear, inventar, trazar un nuevo curso para la humanidad, como expusimos en el capítulo I. A Reinaga le asusta esta posible relación y fusión de la cultura de la metrópoli y la periférica. El concepto de universalidad, es entendido como la típica mentira cultural de la humanidad. A pesar de estos desacuerdos, Reinaga era muy consciente de que Fanon era un pensador negro y con aportes muy importantes para la liberación del pueblo negro e indio del mundo. Otro aspecto muy importante que se vislumbra en la relación intelectual de Reinaga y Fanon es la herramienta que utilizan ambos, el idioma y la escritura del colonizador (castellano y francés, respectivamente) y la asumen como algo vital en el develamiento de la sociedad colonial.

La relación de Reinaga con el profesor de Fanon, Aimè Césaire, es escueta. Motivo por el cual Reinaga recoge muy poco del pensamiento de Césaire. Su acceso fue mediante información periodística. La negritud es el concepto que le llama la atención y lo asocia con la indianidad:

“Negritud es palabra traducida literalmente del neologismo francés *negritude*, que han lanzado a la circulación escritores de origen africano como Leopold Sedar

¹⁹⁵ La cursiva es de Reinaga.

Senghor, Presidente de Senegal y Aimé Césaire. La nueva palabra quiere significar lo mismo que, por ejemplo, hispanidad y abarcar en su sentido todo el acontecer histórico, social y cultural que tiene como origen o como escenario el mundo del África Negra” (Michel Conil Lacoste, ‘El arte negro en la encrucijada’; publicado en ‘El Diario’, 19 de junio, 1966) (Citado en Reinaga, 1970: 461, nota 10).

En una reciente investigación sobre la relación del pensamiento de Césaire y Reinaga, Elena Oliva sostiene que la negritud y el indianismo, han sido partes de movimientos sociales muy importantes, aunque la negritud no alcanzó la amplitud del movimiento indígena; pero han existido movilizaciones sociales en torno a sus propuestas y, sobre todo, un profundo impacto societal que involucra a todos los sectores de la sociedad. Pero la negritud y el indianismo son también discursos identitarios, elaborados por sujetos negros e indios que desde una posición enunciativa determinada, la de sujetos subordinados, generan conocimiento en un contexto específico, reclamando al negro y al indio como los sujetos de su propia historia. Según Oliva, este es el primer encuentro entre la negritud y el indianismo, y es desde esa arista identitaria e intelectual que participan en la movilización social más amplia (Oliva, 2010:130-131).

Un segundo momento en la relación de Reinaga y Césaire, es el cuestionamiento a las prácticas y discursos hegemónicos de sus sociedades, ubicándose uno y otro en la vereda de los discursos contrahegemónicos. Ambos discursos emergen en un contexto de clausura de todo tipo de disidencia. La negritud nace bajo un colonialismo clásico que durante siglos propugnó un discurso según el cual los negros colonizados eran inferiores, no poseían cultura propia, no tenían historia, tampoco gozaban de inteligencia y menos de

derechos; el indianismo, por su parte, si bien surge en el contexto de los Estados nacionales, es decir, de países “soberanos e independientes”, lo hace denunciando la perpetuación de estructuras y prácticas sociales heredadas de tiempos coloniales y, peor aún, corregidas y aumentadas en tiempos republicanos. Pero no sólo irrumpen bajo este sistema, sino que lo hacen cuestionándolo (Oliva, 2010:131).

2. Su relación con los indigenistas radicales

En el capítulo VI dedicamos un acápite sobre los indigenistas. Aquí nos abocaremos sólo a puntualizar el perfil de los indigenistas radicales. El indigenismo comenzó a desarrollarse en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia desde principios del siglo XX. En el variado proceso histórico de los países mencionados, el indigenismo adquirió distintas formas de interpretación social. Aunque uno de sus propósitos generales fue el de promover la justicia social; sin embargo, el “problema indio” fue una de sus grandes preocupaciones.

¿Cómo ven los no indígenas, la situación de los indios? Y ¿qué soluciones plantean? Fueron alguna de las grandes interrogantes que definió el ser indigenista radical o no. Los radicales en su gran mayoría interpretaron el “problema indio” como un inconveniente estructural y la solución a la misma tenía que ser profunda. En cambio los no radicales, buscaban soluciones que apuntaban, en el mejor de los casos, a la integración de los indios a la vida nacional. En este sentido, la radicalidad de algunos indigenistas iba más allá de la solidaridad con los indios del pasado y del presente, sobre todo partían del reconocimiento a los pueblos indios desde su raíces históricas profundas, apoyando sus formas de

autogobierno en los distintos Estados. Este perfil de compromiso hacía que estos indigenistas radicales militen en la línea política-ideológica de las reivindicaciones de los pueblos indios. Precisamente, Gonzalo Humberto Mata de Ecuador, Luis Eduardo Valcárcel y Guillermo Carnero Hoke de Perú, Guillermo Bonfil Batalla de México y Tristán Marof de Bolivia, son indigenistas radicales que mantuvieron estrechas relaciones con Fausto Reinaga.

2.1. Gonzalo Humberto Mata (Ecuador)

Nació en Quito, el 21 de Abril de 1904 y murió el 19 de agosto de 1988, a la edad de 84 años¹⁹⁶. Se cuenta que acostumbraba viajar por todo el Ecuador dando conferencias, vendiendo sus obras, recitando poemas y haciendo amigos de todas las edades. Fue uno de los más importantes intelectuales del Ecuador, aunque por su estilo, muchas veces fue criticado, como “discurseador, con toques de mal gusto” (Pérez Pimentel, 2011).

¹⁹⁶ Destacamos algunas publicaciones de Mata. En 1932 publicó *Galope de Volcanes*, obra de lengua mezclada, quichua, castellano y neologismos. En 1935 el *Chorro Cañamazo*, dedicado a los tejedores de sombreros de paja toquilla de Cuenca, éste libro fue incautado en la imprenta de la Universidad e incinerado en la Plaza de Santo Domingo por orden del Rector, que no deseaba enfrentamientos con los monopolistas de sombreros. Mata lo reeditó en 1968, este libro fue vitoreado por todo el país como un acto de reparación y de justicia a su autor. En 1936 publicó *Tumulto de Horizontes*, versos patrióticos que fueron tildados de “sociales y revolucionarios” por Aurelio Bayas Argudo, Ministro de Gobierno de la dictadura de Federico Páez y la edición también fue incautada por la policía, sin embargo, los poemas circularon fragmentariamente en la clandestinidad. En 1940 editó su novela social *Sumag Allpa*, que ha conocido tres ediciones, con personajes indígenas y rurales. En 1942 publicó *Sanahuin*, novela indigenista con tradiciones de Cuenca. En 1943 publicó *Ecuador en el hombre*, poemas antifacistas. Dirigió junto a Jorge Navarro Bonet la revista *Tomebamba*. En la década de los años 40 del siglo XX, comenzó a trabajar el género biográfico y crítico. En 1954 salió a la luz *Funeral de mi sangre y Agnus Dei y flama, biografía de Honorato Vásquez* que ha visto dos ediciones y ha sido calificado como uno de sus mejores libros. En 1969 publicó *Traición a la vida* con noticias íntimas sobre sus amigos los poetas suicidas César Dávila Andrade y Jacinto Santos Verduga (Pérez Pimentel, 2011 WWW. Diccioniobiograficoecuador.com).

Entre las publicaciones de Gonzalo Humberto Mata, está el libro denominado *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj*¹⁹⁷, publicado en La Paz en 1968. Texto de 208 páginas que sintetiza la profunda amistad entre Reinaga y Mata. La biografía de Humberto Mata sobre Fausto Reinaga está escrita de una manera muy peculiar, en prosa rebelde, una combinación metodológica de la reseña bibliográfica, la biografía -recogida de los libros de Reinaga- y la memoria de los encuentros personales. Mata dice que conoció a Reinaga mediante un escritor boliviano:

“... por intermedio de ese hombre fraternal, de clara conciencia americana y de cósmica espiritualidad embajadora de las Letras, Eduardo Ocampo Moscoso¹⁹⁸, conocí a Fausto Reinaga. Su primera carta a mi es de 3 de junio de 1967. Reinaga también, junto con sus letras iniciales, me envió su libro LA INTELLIGENTSIA DEL CHOLAJE BOLIVIANO¹⁹⁹” (Mata, 1968:18).

Precisamente, Eduardo Ocampo Moscoso, en el Prólogo al libro de Mata (1968), destaca la semejanza entre Reinaga y Mata: “En este libro se fusiona la afinidad de dos espíritus libres, combativos... porque Fausto Reinaga y G. Humberto Mata se yerguen

¹⁹⁷ En las primeras páginas del libro de Mata (1968), aparece la foto de Reinaga y debajo de la misma las versiones del título en quechua, aymara y su respectiva traducción al español: *Kaymari Jatunk'a* (keswa); *Akapi Jach'aj* (aymara), ESTE SI ES GRANDE. En la página cinco junto a la foto de G. Humberto Mata dice: “G.H. Mata: alma india en piel blanca; igual que Albert Schweitzer, un negro con piel rubia...”. En las siguientes páginas está una pequeña biografía del autor del libro y los títulos de las obras publicadas en: Verso, Novela, Crítica literaria, Biografía, Crítica histórica y Cuento.

¹⁹⁸ Eduardo Ocampo Moscoso, nació en Oruro en 1908. Fue periodista, escritor, historiador y educador. Fue amigo entrañable de Reinaga. Publicó *Historia de la bandera nacional*, 1954, Primer premio del Ministerio de Educación en 1952; *Historia del periodismo boliviano*, publicado en 1978.

¹⁹⁹ Las mayúsculas son de Mata.

desafiantes ante lo que es susceptible de crítica, de desbrozamiento y de impugnación”
(Ocampo en Mata, 1968:7).

Específicamente Ocampo dice sobre Mata: “El escritor ecuatoriano, dueño de una prosa cimbreante, nervioso, eléctrico, donde se conjugan el análisis severo y la cordial simpatía por la personalidad de Fausto Reinaga, incide en un ángulo verazmente interpretativo de la índole y psicología del indio y del mestizo”(Ocampo en Mata, 1968:9). Por su parte Mata destaca algunas características del escritor Reinaga:

“...pues el verbo, la verba, el lenguaje, la escritura de Fausto Reinaga dejan marcado todo cuanto toca: para el bien o para el justo daño de farsantes. Los pacatos acusaránle de tener ‘estilo demasiado fuerte’, pero quien dispone de posesión orgullosa de su pensamiento y fe en sus ideas escribe con calor, con la temperatura de su ser y de su sino de luz eléctrica para convocaciones del pulso en marcha de pensamiento liberado, que nunca, en su adultez de indio racional y letrado, adoró las fuerzas de la naturaleza personificadas en divinidades: ridículas en su mentecatez propagandeaba a tono con la edad primitiva de la mente al menudeo”(Mata, 1968:107-108).

Mata, a lo largo de dieciséis acápites desglosa la vida de Reinaga, pese al profundo cariño y respeto que le tiene, no cae en apologizar al biografiado. De manera interesante critica algunos pasajes de su reflexión. Por ejemplo, frases como “No hubo, como cree el mismo Fausto Reinaga, lucha a sangre y fuego de dos culturas”, refiriéndose al drama de identidad vivida por Reinaga (Mata, 1968:30). Pero también recoge vivencias y anécdotas

de sus viajes a Bolivia. Otro verbigracia, “Al fin asomó Reinaga: con su señero rostro de indio encanecido, perfil de águila cobriza en su atadura terrenal, más bien terrícola. Me abrazó” (Mata, 1968:82). En este sentido, la obra de Mata no es una mera biografía sino que también recupera varios testimonios vividos.

Mata intenta sintetizar quién es Reinaga:

“La vida de Fausto Reinaga arriba y pasma, porque es la de un hombre – no existe mejor concepto – que supo construirse su personalidad al son de furias de su propio espíritu y a tropetazos de su conciencia tallándose con lágrima y blasfemias, congojas y sangraduras, sus atributos esenciales brotados; no del mero instinto de un medrar social sino del conocimiento reflexivo surgido de las brasas de su espíritu forjado por todos los rigores” (Mata, 1968:21).

Sobre sus obras escritas manifiesta: “En sus libros está el testimonio de su vida y de su vivir; viviéndole a su ambiente él mismo con la entera fe de sus talentos redimidos y, ahora, redentores de la llama inmortal de la Indianía, de la indianidad en Todo” (Mata, 1968:39-40).

Según Mata, el estilo narrativo de Reinaga es muy particular:

“El caso de Reinaga es diverso: usa **p**²⁰⁰ y sus derivados inextenso con todos sus atributos fulminatorios que, para mí, no constituyen putificio ni atrocidades

²⁰⁰ La negrilla es de Mata.

inhumanas o subhumanas, sino sólo la cabal expresión putaísta condigna para el rebajamiento físico y moral de los enramerados cholos de Bolivia, de acá o de más allá revolcados en putaísmos sin posible desinfección veraz. Putafilia o putafilismo éste que si uno ve el Diccionario no se asombra: porque es elemento del lenguaje brotado, no como ha devenido a ser condición del comercio de las pérdidas, sino mero vocablo originario del latín significando ‘hedionda’. Tenemos, pues... el hediondismo equivalente a la ígnea palabra de Fausto, la misma que produce horror en cuantos leen sus libros” (Mata, 1968: 44-45).

Para Mata, escribir sobre Reinaga, significó no sólo saber hacerlo de manera fría, académica o exponer su oficio de narrador de biografías. Sino forjarlo con mucho sentimiento y emoción, por el impacto producido:

“Yo siento todo cuanto he expresado; palabras fueron mi pensamiento en llamarazo en la órbita de la personalidad de Reinaga. Pocos escritores, en verdad: casi ninguno me ha impresionado con sus libros y con sus ideas como este kolla rebelde y relapso para la condición del cholaje pudibundo de insonorizado espíritu podado. Yo tuve el honor de conocer personalmente a Fausto Reinaga Escritor Indio y, asimismo, muy pocas veces, supe y comprobé cómo el escritor se armonizaba con el hombre. Ustedes juzgarán...” (Mata, 1968:78-79).

Mata no sólo se dedica a resaltar la vida y las obras de Reinaga, sino también a enfatizar el mensaje profundo que llevan sus libros anticoloniales:

“Trabajar un libro es empuñarse la sangre, guiarla, con las riendas del pulso vertiginoso y estrujar las vivencias del Existir para encender caminos y desbaratar límites de cielos y fronteras; es ser uno mismo al viento huracanado en el cual se yergue la voluntad de justificar el hombre, la honra y el honor” (Mata, 1968:19-20).

El libro *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj* de G. Humberto Mata (1968), es un diálogo literario, intelectual y de profundo compromiso sociopolítico con Reinaga; pero también, en cierta medida sobre sí mismo. No es casual que el libro tenga una segunda parte llamada “Opiniones” donde están los comentarios de once escritores, como el ecuatoriano Benjamín Carrión y el boliviano Eduardo Ocampo Moscoso que se ocupan de G. Humberto Mata. El argentino Carlos Dujovne²⁰¹, el peruano Gamaliel Churata²⁰² y los bolivianos Tristán

²⁰¹ Según testimonio de Hilda Reinaga, fue esposo de la escritora argentina Alicia Ortiz y en algún momento asesoró al ex presidente Víctor Paz Estenssoro (17/VIII/2011). Fausto Reinaga menciona que cooperó con el ex presidente Hernán Siles Zuazo (Reinaga, 1968:80).

²⁰² Gamaliel Churata, seudónimo de Arturo Peralta Miranda, nacido en Arequipa, Perú en 1897 y finado en Lima en 1969. Considerado como uno de los más importantes indigenistas del Perú. Vivió en Bolivia durante varios años. En La Paz publicó, en 1957, *El Pez de oro. Retablos de Laykhakuy*, donde mezcla mitos andinos con narraciones vanguardistas. Estuvo ligado a *La Semana Gráfica*, a la revista *La Gaceta de Bolivia* y los periódicos *La Calle*, *Última Hora*, entre otros (WWW. Wikipedia, 2011).

Marof²⁰³, René López Murillo²⁰⁴, Eduardo Ocampo Moscoso, Sergio Almaraz²⁰⁵, Raúl Botelho Gosálvez²⁰⁶ y Valentín Abecia²⁰⁷ que reflexionan referente a Reinaga.

2.2. Luis Eduardo Valcárcel (Perú)

Nació en Ilo, Moquegua, Perú, el 8 de febrero de 1891 y murió en Lima, el 26 de diciembre de 1987. Historiador y antropólogo. Fue un investigador sobre los pueblos prehispánicos andinos y uno de los grandes protagonistas del indigenismo peruano con gran influencia en la región andina (Wikipedia, 2011).

En su tiempo mantuvo estrechas relaciones con el pensador marxista José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Cesar Vallejo y con el grupo indigenista vinculado a la revista *Amauta*. En su abundante obra bibliográfica, Luis E. Valcárcel propugnó, basado en el estudio de la etnohistoria y la antropología, la reivindicación del

²⁰³ Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro, entrañable amigo de Reinaga.

²⁰⁴ René López Murillo fue militar y escritor. Entre sus publicaciones destacan *Bolivia cementerio de la libertad*, 1955 y *Los Restaurados*, 1966. Además publicó varios cuentos en Chile. En la década de 1980, López Murillo dirigía un programa cultural en la emisora estatal Radio Illimani y en varios de sus programas entrevistó a Reinaga y le dio alguna cobertura a sus publicaciones.

²⁰⁵ Sergio Almaraz nació en Cochabamba en 1928 y finó en La Paz en 1968. Fue ensayista, periodista y político. Estudió derecho en la UMSA de La Paz. Militante del Partido Comunista de Bolivia desde su fundación en 1950. Sus principales publicaciones son *Petróleo en Bolivia*, 1958; *El poder y la caída*, 1967; *Réquiem para una República*, 1969 y *Para abrir el diálogo*, 1979.

²⁰⁶ Raúl Botelho Gosálvez nació en 1917 y murió en 2004. Narrador, ensayista, dramaturgo y diplomático. Entre sus publicaciones están *Proceso del Subimperialismo Brasileño*, 1960; *La lanza capitana*, 1962; *Borrachera verde*, 1937; *Coca*, 1941; *Altiplano sediento*, 1945; *Los toros salvajes*, 1965; y *La revancha y otros cuentos*, 1987.

²⁰⁷ Valentín Abecia Baldivieso nació en Potosí en 1925 y murió en 2010. Literato e historiador. Miembro fundador de la segunda generación de “Gesta Bárbara” (1944) en La Paz. Fue Senador, Embajador y Ministro de Relaciones Exteriores (1989). Entre sus publicaciones están *La revolución de 1809*, 1954; *Historiografía Boliviana*, 1965; *El historiador Gabriel René Moreno*, 1979; *Mitayos de Potosí*, 1988; *Historia del Parlamento*, 3 volúmenes, 1996-1997.

pueblo indio. Denunció el estado de miseria y exclusión en que vivía la población mayoritaria del Perú, y estableció el criterio de valoración del elemento indígena, como representante de la unidad y continuidad de la historia peruana²⁰⁸.

Valcárcel influyó en el pensamiento de Reinaga. Este último en su primera obra, *Mitayos y Yanaconas* de 1940 y que fuera ganador del Concurso municipal de Oruro, hace extensas citas de la obra de Valcárcel *Del Ayllu al imperio*, publicado en 1925. Según el testimonio de Hilda Reinaga (17/VIII/11). Reinaga no tuvo la oportunidad de conocer a Valcárcel en persona, pero sí su obra mediante Guillermo Carnero Hoke.

Reinaga en *El indio y los escritores de América* (1968), cita ampliamente la obra de Valcárcel *Tempestad en Los Andes*, porque “siguen como truenos y centellas en el cielo de los Andes” (Reinaga, 1968:62). Resalta fragmentos vitales de la primera parte de la obra. Mariátegui que Prologa el libro, dice:

“La primera parte de *Tempestad en los Andes* tiene una entonación profética. Valcárcel pone en su prosa vehemente la emoción y la idea del resurgimiento inkaiko. No es el Inkario lo que revive; es el pueblo del Inka que después de cuatro siglos de sopor, se pone otra vez en marcha hacia sus destinos” (Mariátegui en Valcárcel, 1972:10).

²⁰⁸ De su amplia producción bibliográfica, podemos citar los más importantes: *Del Ayllu al imperio*, 1925; *De la vida incaica, algunas captaciones del espíritu que lo animó*, 1925; *Tempestad en los Andes*, 1927; *Mirador Indio*, 1937; *Cuentos y leyendas Inkas*, 1939; *Ruta Cultural del Perú*, 1945; *Historia de la Cultura Antigua del Perú* (1943 y 1948 Dos tomos); *Historia del Antiguo Perú a través de la fuente escrita*, 1964 (siglos XVI, XVII y XVIII); *Machu Picchu*, 1964; *Emohistoria del Perú Antiguo*, 1959 (Valcárcel, 1981).

Sin estar en contra de Valcárcel, Reinaga observa de lo citado:

“Si hubiera dado Valcárcel un sentido inequívoco a sus palabras: “indígena” y “nuevo indígena”, hubiera sido el precursor indiscutido de la Revolución india que se avecina y que ha de estallar. Porque muy a pesar suyo existe una confusión encubridora de los más siniestros fines del cholaje, el enemigo más feroz en el “nuevo indio” (Reinaga, 1968:66).

La valoración de Valcárcel a la obra de Reinaga posibilitó el Prólogo a *La Revolución India* (1970) escrita por Luis E. Valcárcel, que inicia diciendo que la obra de Reinaga le hacía recuerdo a su trabajo *Tempestad en Los Andes*, publicada en 1927.

Textualmente expresa:

“Fausto Reinaga, el escritor, autor de libros candentes sobre su patria altoperuana, me recuerda para que yo inicie las páginas de ‘La Revolución India’, porque hace cuarenta y dos años que publiqué ‘Tempestad en Los Andes’, y más de cincuenta que no ceso en mi empeño de esclarecer la conciencia de los países andinos, con la revelación de su auténtica prosapia milenaria” (Valcárcel En Reinaga, 1969:9).

Valcárcel fue un investigador profundo sobre los pueblos andinos e introdujo al mundo académico el conocimiento y la experiencia histórica de los pueblos ancestrales. En esta línea de reflexión dice:

“... he proclamado las excelencias del pueblo indio, demostrando una y mil veces que sólo se podrán revitalizar nuestras patrias si, reconociendo sus raíces nutricias, proceden desalienados de la presión de su follaje parasitario. Liberados de la perniciosa influencia de las ideas exóticas, podemos empeñarnos en descubrir el pensamiento que guió a la cultura andina...” (Valcárcel En Reinaga, 1970:9).

Luis E. Valcárcel a pesar de no ser indígena, estaba convencido que sólo los propios pueblos andinos pueden modificar sus condiciones de desigualdad:

“No son blancos, criollos o mestizos quienes pueden emprender la Gran Hazaña. Es, como ya lo dijimos hace cincuenta años, el propio indio quien puede hacerlo. Es él y sólo él” (Valcárcel En Reinaga, 1970:10).

Valcárcel fue un indigenista radical, no sólo ha escudriñado la historia profunda de los pueblos ancestrales andinos, sino también apostó por la vertiente política de construir un pensamiento propio, en este sentido expone:

“Tenemos que crear una nueva semántica que nos permita dar su verdadero nombre a las creaciones humanas: reemplazar el ‘Imperio’, por ejemplo, con la ‘Gran Comunidad’ o la behetría con nuestro AYLLU, etc.” (Valcárcel en Reinaga, 1970:11).

Reinaga a pesar de ser marxista en sus inicios intelectuales, jamás dejó que su vena india sea borrada del todo y en este sentido consideramos que la influencia de Valcárcel en

su pensamiento ha sido determinante, pues Valcárcel, a pesar de sus fuertes vínculos con el marxismo mariateguista, reivindicó y analizó a las sociedades andinas bajo sus propias categorías analíticas y apostó por un pensamiento endógeno.

La influencia general del indigenismo peruano en Reinaga es variada. En su primera obra *Mitayos y Yanaconas* de 1940, cita a indigenistas marxistas como José Carlos Mariátegui, Enrique Trujillo y Bravo y J. Uriel García. Incluso el mexicano Moisés Saenz se suma a esta lista, quien escribió sobre el indio peruano. Pero el que le acompaña bibliográficamente desde los años 1940 es Luis E. Valcárcel, que se convierte en una especie de afecto intelectual y termina prologando *La revolución india* en 1970. Según Alvizuri (2009:103), otra forma de influencia de Valcárcel en Reinaga sería la adopción de la “rebelión ortográfica” iniciada por Valcárcel.²⁰⁹ Una muestra de esta transgresión es que Reinaga escribe *Tiwanaku* en vez de Tihuanaku, *kollasuyo* en vez Collasuyo.

2.3. Guillermo Carnero Hoke (Perú)

Guillermo Carnero Hoke, nació en Perú en 1929. Según las memorias de Hilda Reinaga, Carnero mantuvo una larga amistad Reinaga, expresada en muchas misivas e intercambio de experiencias y esto ha originado realizar una investigación en curso²¹⁰ (17/VIII/11).

²⁰⁹ Según Alvizuri (2009:103), Valcárcel exhortaba a los peruanos a rebelarse contra la gramática española, declarando la guerra a las letras opresoras: la b, v, d, z que no se usaron jamás.

²¹⁰ Según Hilda Reinaga, está en curso una investigación más profunda de la relación de Fausto Reinaga y Guillermo Carnero Hoke, a cargo de la Dra. Fabiola Escárzaga de México.

Carnero Hoke en la Presentación de su libro *El indio y la revolución* (1979), dice:
“...que mi conciencia india nada tiene que ver con el color de mi piel, ni mucho menos con mis apellidos” (Carnero, 1979:7).

Reivindicando ser conscientemente pro indio, expresa:

“La historia de nuestra patria resulta, de este modo, la más grande estafa, la más apestosa pudrición en donde imperan los canallas, los plumíferos y los falsos redentores que comen a dos carrillos. ¿Cómo no ser indio, entonces, si el indio en su silencio encarna la dignidad, la honradez, el trabajo y la fraternidad humanas?
(Carnero, 1979:8).

Carnero Hoke en algún momento formó parte del partido político Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), aunque él aclara que fue “... de paso, pues mi meta siempre fue ser indio” (Carnero, 1979:8). Haciendo recuerdo de su experiencia política nos cuenta:

“Gracias a Haya de la Torre y a José Carlos Mariátegui pudimos ver la extraordinaria hazaña de la sociedad comunera del Tawantinsuyo. De este modo, el Movimiento Indio es, si se quiere, el lado izquierdo de las doctrinas de Haya y de Mariátegui, pero indianizadas” (Carnero, 1979:8-9).

Pero Carnero Hoke, critica el desacierto de Haya de la Torre y Mariátegui sobre los pueblos indios:

“Haya y Mariátegui acertaron el diagnóstico del gran drama peruano, pero pecaron en la aplicación terapéutica. Se fueron demasiado lejos; el uno hacia Rusia y el otro a los países escandinavos. Vieron el mal y por acomplejamiento, o por desprecio, buscaron la solución en Occidente; y fue su error, su grave equivocación. Los aciertos soviéticos y los logros en Escandinavia, son demasiados propios; pertenecen a otras latitudes; poseen otra idiosincrasia y otras perspectivas, etc.”(Carnero, 1979:9).

Finalmente justifica su conciencia pro india:

“Y al decir que soy indio, ideológicamente hablando, en nada ofendo racialmente al verdadero indio; el indio no inventó la discriminación, lo hizo el blanco. Y, como todo lo que trajo el blanco, es una ofensa contra la Naturaleza, me redimo al declararme, política y filosóficamente, como un indio” (Carnero, 1979:13).

La relación de Guillermo Carnero Hoke y Fausto Reinaga data de fines de 1960. Carnero, en una misiva de Noviembre de 1969 y representando al Consejo Coordinador del Movimiento Comunero Peruano, refiriéndose a la publicación del *Manifiesto indio* de Reinaga, expresa:

“...América jamás produjo un documento de la talla de este Manifiesto Indio...”

El Partido Indio Boliviano (PIB) es la expresión social de un ser social; es la conciencia de una raza que ha sido expoliada durante cuatro siglos, desde la brutal e

infamante llegada de los conquistadores europeos... Desde Lima, desde el Cuzco, desde Cajamarca, las voces indias del Perú se suman al grito de guerra lanzado en La Paz-Bolivia. Ha empezado la lucha. Ya sonarán las belicosas armas!

Por el Consejo Coordinador del Movimiento Comunero Peruano

Guillermo Carnero Hoke

Lima-Perú, 7-XI-1969” (Reinaga, 1970: 87-89)

En otra epístola de Carnero a Reinaga, de marzo de 1971 y publicada por Reinaga en la *Tesis India*, expone:

“Bolivia es hoy por hoy la Capital Revolucionaria de América india. La presencia de ese gran maestro del pensamiento creador que es Fausto Reinaga y la rebeldía permanente de las masas aymaras, constituyen el basamento de nuestra primera afirmación... La maduración del proceso de otro lado, es obra de dos libros insólitos por su extraordinario mensaje creador: ‘LA REVOLUCION INDIA’ y el ‘MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO DE BOLIVIA’²¹¹, ambos escritos por Fausto Reinaga, en los que se hace la diagnosis histórica de Bolivia y se fija la terapia impostergable. Como Bolivia es también el Perú, Ecuador, Colombia, Guatemala y México, los libros del kolla Reinaga se elevan a solución para América hispana...” (Carnero en Reinaga, 1971: 9-16).

Carnero Hoke en una crítica furibunda contra la visión histórica de las izquierdas sobre los pueblos ancestrales, sostiene que:

²¹¹ Las mayúsculas son de Reinaga.

“Los izquierdistas enajenados y europeizantes olvidan nuestro pasado preamericano, y sólo reconocen que la historia nuestra empieza con la llegada de Europa. Y esto es explicable. Si reconocieron que hubo socialismo altamente organizado en comunidades, discreparían de Marx, de Engels y del mismo Lenin, para abrazar una realidad que en el pasado los superó, los rebasó y que incluso, les coloca una lápida donde se leería: obsoletos! Lo anterior explica el por qué de la mala aplicación del método revolucionario. El por qué no han acertado una sola, ni acertarán en el futuro...” (Carnero en Reinaga, 1971: 9-16).

Para Carnero, la *Tesis India* publicada por Reinaga en 1971, genera grandes esperanzas y proyectos de reivindicación política, basada en la experiencia histórica y el pensamiento de los pueblos indios:

“Fausto Reinaga ahora nos arroja la “TESIS INDIA”. Hondazo inka. Wiphala en llamas. Volcánico trueno de combate... La verdad de fuego quema la conciencia de América. La ‘TESIS INDIA’ es la guerra que ruge: Ser o no Ser; Victoria o Tumba; Poder o Muerte! Ha quitado la máscara al nacionalismo cipayo como al comunismo blanco; y ha dicho la palabra suprema; ni nacionalismo ni comunismo: ¡Revolución India! Es el verbo imperativo, la orden cósmica. Ejército indio, escuela india, universidad india... claro que saldrán de la fragua de la revolución India; ¡Revolución! Que devolverá el Poder indio. ¿Qué es el Poder Indio? ¿Qué es el gobierno indio? ¿Qué es el socialismo indio? El Poder Indio, el Plan del Gobierno Indio, dimana de la expresión comunitaria. Conocer cómo funciona una comunidad

inka es tener a la mano del gobierno ético. Como en el Estado inka todo estaba sincronizado, el Consejo de Ancianos no era más que una comuna de ancianos orientadores. Como no reconocemos nada de propiedad privada, hay que dejar de lado toda influencia política de Occidente – su democracia y sus leyes- y pensar en indio, comunitariamente. Como vamos hacia el advenimiento del Tawantinsuyu del siglo XX, no debemos dejar a un lado el poder que encarnan las comunidades. Ellas saben lo que quieren respecto a su vida y sus necesidades...

Lima-Perú, 13 de marzo de 1971 (Aniversario del primer cerco a la ciudad de La Paz)” (Carnero en Reinaga, 1971: 9-16).

En 1974 Carnero Hoke y Gustavo Mata, en una carta dirigida a los organizadores del Premio Nobel en Estocolmo-Suecia y coincidiendo con las ideas del rotativo “Expressen” de Estocolmo, opinan que el que reúne más méritos para ese galardón es Fausto Reinaga; pero por el carácter excluyente de la institución sueca con los escritores indígenas, difícilmente podrá ser posible ese premio. En la misiva dirigida a los organizadores de Premio Nobel, expresan:

“¡Granítico bloque de ciencia y lumbrarada mística! **Ciencia**²¹² que derrumba dioses e ídolos, carboniza y sepulta sistemas, valores y mitos. **Mística** que entrega una fe y una esperanza al planeta Tierra, donde el hombre descreído y vacío, aúlla de miedo, terror y desesperación...En el nuevo mundo, ni Gabriela Mistral ni Luther King ni Asturias ni Neruda, que recibieron el Nobel son el espíritu de esta América. El

²¹² Las negrillas vienen del original.

espíritu de América, la conciencia y la voz de ella, es Fausto Reinaga. Así anunció y advirtió a la Academia sueca, aquel domingo 19 de julio de 1971, el rotativo ‘Expressen’ de Stokolmo. Quien tenga el corazón bien puesto, conozca al hombre y su obra, y lea ‘AMERICA INDIA Y OCCIDENTE²¹³’, convendrá con nosotros y concluirá por ser de nuestra opinión: **que a estas horas no hay otra persona con mayor derecho al Premio Nóbel que Fausto Reinaga²¹⁴**. Empero, invocar a la Academia sueca, pedir a un Occidente racista, el Premio Nobel para un escritor indio de la América india, es nada menos que “pedir peras al olmo...” (Reinaga 1974, solapas. También reproducido en Reinaga, 1981: 90-92).

La relación entre Carnero y Reinaga es de amplia solidaridad y alianzas políticas indianistas. Está claro que Reinaga es visto por Carnero como el maestro que guía las reivindicaciones indias no sólo del Perú, sino de los pueblos indios de Abya Yala o América.

2.4. Guillermo Bonfil Batalla (México)

Guillermo Bonfil Batalla, nació en la ciudad de México en 1935 y murió en 1991²¹⁵, etnólogo y antropólogo egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue

²¹³ Las mayúsculas son de Reinaga.

²¹⁴ Las negrillas son de Reinaga.

²¹⁵ Entre sus publicaciones más importantes están *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*, 1970; *El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*, 1982; *Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*, 1983; *México profundo. Una civilización negada*, 1987; *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, 1988; *Pensar nuestra cultura*, 1991; *Simbiosis de Culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, 1993.

director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Director General de Culturas Populares. Fundó el Museo Nacional de Culturas Populares. Antes de su muerte, se desempeñó como coordinador nacional del Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). Para Bonfil Batalla, la investigación social estaba indisolublemente ligada a la transformación de la realidad social (Wikipedia, 2011).

Su obra más importante es *El México Profundo, una civilización negada* (1990), publicaba originalmente en 1987, donde señaló la permanencia de una civilización mesoamericana en el sustrato de la sociedad mexicana y que el colonialismo quiso dar por erradicada. Planteó que existen simbólicamente dos Méxicos: Uno *Profundo*, que hunde sus raíces en una milenaria civilización ancestral, que le ha dado un rostro propio y un corazón verdadero al pueblo, de una manera definitiva e imborrable. Y otro México colonizado, el *Imaginario*, que toma sus inspiraciones en lejanas tierras a la propia. Según Bonfil, el papel de los pueblos indígenas en el escenario mexicano (y latinoamericano) es definitivo, y serán parte importante en la conformación de una nueva sociedad.

El México profundo de Bonfil (1987), es una obra semejante a *La Revolución india* (1970) de Reinaga. Hay varios aspectos que lo hacen común, por ejemplo, el estilo y la crítica de Guillermo Bonfil a la sociedad mexicana, interpellando que está muy presente lo indígena. Se podría afirmar que recibió una fuerte influencia del libro de Reinaga. El ensayo de Bonfil Batalla es la visión indianista de México, en una coyuntura donde las posiciones más progresistas de los estudios sociales y humanísticos estaban convencidas de que México era ya un país mestizo.

Según los recuerdos de Hilda Reinaga, no se conocieron físicamente entre Guillermo Bonfil y Fausto Reinaga; pero sí mantuvieron correspondencia. El hijo de Fausto, Ramiro Reinaga²¹⁶, quien vivió varios años en México posibilitó de cierta forma el puente relacional entre ambos escritores (17/VIII/11).

Guillermo Bonfil en 1977, se dirige a Reinaga, con el siguiente tenor:

“...Septiembre 9 de 1977.

Mi respetado Inka don Fausto

...El movimiento indio que ahora surge en todo nuestro continente es una palmaria realidad. En pocos años ha crecido el número de organizaciones indias en todos nuestros países; la lucha es cada día más consecuyente; el contacto y la solidaridad, tanto a escala nacional como internacional, se refuerzan; la ideología india en cuya construcción usted ha jugado un papel clave, es cada vez más clara y se expresa mejor;... la obra de usted, tanto por su importancia intrínseca como por el efecto que ha tenido en otros ideólogos y dirigentes indios, dentro y fuera de Bolivia, viene a ser la piedra angular y faro. Le envió la DECLARACION DE BARBADOS II²¹⁷,

²¹⁶ Ramiro Reinaga Burgoa tiene el pseudónimo de Wankar. Una de sus publicaciones más conocidas se denomina *Tawantinsuyu* publicada en 1971.

²¹⁷ Entre el 18 y 28 de julio de 1977, ante el crecimiento de la dinámica indígena manifestada en la aparición de nuevas organizaciones y movimientos indígenas en casi toda América Latina, se consideró importante realizar una reunión que a partir del análisis global de los movimientos indígenas de liberación, lograra formular algunos de los elementos conducentes a una conciencia estratégica unificada, que se denominó **Barbados II**. Esta reunión estuvo constituida por miembros de movimientos y organizaciones indígenas de América Latina. Uno de los participantes fue Guillermo Bonfil Batalla (*Indianidad y descolonización en América Latina*, 1979:13-15).

en que he puesto mi grano de arena. Renuevo mi convicción de que su pensamiento es la substancia vital de la ideología india...

GUILLERMO BONFIL BATALLA²¹⁸, (Reinaga, 1978:11).

La relación tejida entre Bonfil y Reinaga, es muy peculiar, pues la experiencia de Bonfil estaba íntimamente conectada con la actividad de investigación antropológica y el mundo académico. A pesar de este perfil de Guillermo Bonfil, éste supo reconocer el activismo y el pensamiento crítico indígena de Reinaga, como novedoso y realmente profunda.

2.5. Gustavo Navarro o Tristán Marof (Bolivia)

Gustavo Navarro fue el seudónimo de Tristán Marof, que nació en Sucre en 1898 y murió en 1979²¹⁹. Escritor y político, estudió derecho en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca. Se hizo periodista muy joven. En el golpe de Estado a los gobiernos liberales en 1920, jugó un papel activo. Su obra *Crónicas de la Revolución del 12 de julio*, escrito con Vicente Fernández (1920), refleja esa experiencia. El presidente Bautista

²¹⁸ La biblioteca de la Fundación Reinaga, guarda la correspondencia de Fausto Reinaga con distintas personalidades. Es posible que la carta citada haya sido respondida a Bonfil; pero no figura en las publicaciones del autor.

²¹⁹ Entre sus obras están *Los cívicos, novela política de lucha y dolor*, 1918; *Crónicas de la Revolución del 12 de julio* (con Vicente Fernández), 1920; *El ingenuo continente americano*, 1922; *La Justicia del Inca*, 1924; *Suetonio Pimienta (memorias de un diplomático de la República de Zanahoria)*, 1926; *La tragedia del altiplano*, 1932; *México de frente y de perfil*, 1932; *Opresión y falsa democracias*, 1932; *Wall Street y Hambre*, 1933; *Habla un condenado a muerte*, 1934; *La verdad socialista en Bolivia*, 1938; *La emancipación económica de Bolivia*, 1940; *El experimento. Farsa Política*, 1947; *La ilustre ciudad (Historia de Badulaques)*, 1950; *Víctor Paz Estenssoro. Vida y trasfondo de la política boliviana*, 1965; *El jefe, comedia política*, 1965; *La memoria de un hombre. Memorias I*, 1967; *América latina, un enigma*, 1970; *Relatos prohibidos*, 1976; *Radiografía de Bolivia*, 1997, edición póstuma de Stefan Baicu.

Saavedra le nombró Cónsul de Bolivia en el Havre, Glasnow y Génova, hasta 1926. Posteriormente vivió en Francia, donde comenzó a escribir libros sobre doctrina socialista y de humorismo crítico sobre los países latinoamericanos. Entre 1928 y 1930 radicó en México dictando clases de historia y geografía económica. Vivió en Nueva York, Cuba, Uruguay, Brasil y Argentina, haciendo una vida inquieta y azarosa, y casi siempre perseguido por los gobiernos y prohibido de ingresar a Bolivia. El gobierno boliviano de Germán Busch permitió su ingreso al país y desde entonces se radicó definitivamente en su suelo natal (Guzmán, 1975:218).

Es considerado como el fundador de la izquierda Boliviana²²⁰. En la historia política de Bolivia de los años 1920 – 1930 del siglo XX, el nombre de Navarro-Marof, fue sinónimo de revolución social y de liberación nacional. El actuar político de Marof formó parte importante de la historia boliviana y refleja todos los virajes y contratiempos (Schelchkov 2009:1). Gustavo Navarro, desde su juventud, se incorporó a la lucha política. Al decir de Schelchkov:

“Como recordaba él, a los 17 años de edad publicó la revista *Renacimiento Altoperuano*, ocupada de cuestiones sociales. Salió un único ejemplar. Navarro era participante del círculo de intelectuales opositores al gobierno autoritario del Partido Liberal que dominaba el paisaje político boliviano desde 1899. Su centro de atracción fue el periódico local *El Hombre Libre*, conocido sobre todo por haber

²²⁰ Los estudios sobre Marof aparecidos en Bolivia son relativamente recientes. Una biografía detallada pertenece a Stefan Baciú (1987), quien pone a Marof al lado de figuras como José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Otros análisis son de Lorini (1994), Párraga (2007) y Bilbao La Vieja (2008).

colaborado en este el destacado pensador, escritor y poeta Franz Tamayo. En 1920 en este periódico comienza escribir un joven periodista Gustavo Navarro que hizo amistades con el famoso Tamayo. En este período, Navarro se incorpora al Partido Republicano, una unión opositora a los liberales, compuesto de hacendados y clericales, de un lado, y de estudiantes, artesanos, capas medias y bajas de la ciudad, por otro. En esta organización fue un activo participante en la revolución republicana que puso fin al gobierno liberal” (Schelchkov, 2009:3).

Los estudios sobre Marof (Baciu 1987, Lorini 1994, Párraga 2007 y Bilbao La Vieja 2008), en gran medida son breves biografías, recopilación de sus artículos, entrevistas y algunas cartas; pero no aparece la relación de Marof con Reinaga. Sin embargo, según la heredera de Fausto, Hilda Reinaga, Marof fue uno de los mejores amigos de Reinaga y éste último le contó, que Gustavo Navarro le obsequió el libro *Teoría del Materialismo Histórico* de Nicolai Bujarin. Fue la primera bibliografía marxista que tuvo en sus manos y su consiguiente adscripción a la lucha política (Entrevista a Hilda Reinaga, 2005).

Una pequeña muestra de esto es lo que escribió Marof en *Una Semblanza, Reinaga escritor*, que forma parte del libro *El Sentimiento mesiánico del Pueblo Ruso* (1960²²¹) y que es reproducido en el libro de G. Humberto Mata *Akapi Jach'aj* (1968²²²). En este mismo libro de Mata, Marof escribe sobre *La obra del escritor Fausto Reinaga*²²³.

²²¹ Pgs.211-215, escrita en septiembre de 1958.

²²² Pgs.173-177, citando la fuente original.

²²³ Pgs. 183-187, escrita en marzo de 1965.

En el artículo “Una Semblanza, Reinaga escritor” (1960) dice Marof sobre Reinaga:

“Su prosa no es bella ni relaminada, ni jactanciosa; pero es fuerte y vigorosa. Sabe atacar y sabe herir; sus juicios sobre los fenómenos de su tiempo y sobre los hombres son certeros...Prefiero leer a Reinaga incisivo, cuidadoso de la cita, acucioso en las referencias que a los escribas políticos de un régimen que carece de esencia. En Reinaga hay esencia y novedad; y también originalidad. Cuando escribe sobre alguien tiene a mano el documento, relame y se jacta sorprenderlo en pañales; entonces es el instante que le aplica la estocada de muerte” (Marof en Mata, 1968:174-175).

En *La obra del escritor Fausto Reinaga* (1968) dice Marof:

“Se puede decir que es el único autóctono de los escritores del país. ¿Quién se le iguala? Y el más atacado, precisamente porque es autóctono.

Se requiere hacer el silencio y esto es una necesidad, porque Reinaga escribe y su pluma equivocada o no, es de fuego, documentada siempre y con esa pasión que no la tienen otros” (Marof en Mata, 1968:183).

Continúa Marof, enfatizando que:

“Reinaga, como yo y como todos los que estudian la historia americana, creemos que la originalidad en materia gubernamental la tenemos de sobra, que lo que nos falta es honestidad y un poco de imaginación; que hemos imitado absurdamente

cuando aquí tenemos los patrones, y que si hubiera una élite que se dejara de tonterías, incluso las académicas; podíamos hacer de Bolivia un gran país. ¿Qué nos falta pues? Talento, y poder escarbar en el pasado para sacar enseñanzas. Y prendernos de la técnica moderna para hacer del indio el mejor ciudadano de América: limpio de cuerpo, limpio de alma y amigo de la práctica que le conviene, sin discursos políticos y sin esa criminal demagogia que lo ha convertido en esclavo de lo que no entiende” (Marof en Mata, 1968:185).

Finalmente, Marof destaca las obras de Reinaga: “Sus libros ilustran y tienen novedad y originalidad. Y eso que les falta a los escritores bolivianos: un valor a prueba y una pasión por lo nuestro, por el indio que persiste a todas las calamidades...” (Marof en Mata, 1968:187).

Consideramos que la larga relación de amistad y solidaridad dada entre Fausto Reinaga y Gustavo Mata y Tristán Marof, que pertenecían a dos sectores sociales disímiles, Reinaga que era quechuaymara y Navarro o Marof mestizo, se debe a varias razones. Como, ser oriundos de la región sur de Bolivia que radican en la ciudad de La Paz, Reinaga era de Chayanta del Norte de Potosí y Marof de la ciudad de Sucre de Chuquisaca. Ambos fueron muy críticos de la sociedad y muy comprometidos con la transformación de las mismas. En su juventud fueron políticos y activistas marxistas, aunque Reinaga dejó de ser marxista a mediados de 1960 para convertirse en indianista.

Cabe la pena preguntarse ¿si en la obra de Reinaga coexistió el marxismo y el indianismo? Una pregunta lógica que uno se hace es ¿La influencia del marxismo en el

pensamiento de Reinaga aún es determinante? ¿El diálogo entre Marof y Reinaga es el diálogo del marxismo y el indianismo?

Cuando Reinaga, transita del marxismo al indianismo, se puede decir que coexiste el marxismo y el indianismo en su pensamiento. Pero resulta difícil afirmar que el marxismo aún sea determinante, pues “la crisis de conciencia” que atraviesa le sitúa en un momento de autocrítica especial. A través de Hilda Reinaga, sabemos que la relación de Marof y Reinaga nunca se rompió; pero fue enfriándose poco a poco, aunque jamás dejaron de ser compañeros. Marof nunca dejó de ser marxista; pero no tenía la visión ortodoxa de la misma, sino más bien recogía muchos elementos del indigenismo radical. Ambos eran cuestionadores del orden republicano-colonial vigente. Se juntaron para tejer una relación política de afinidad cultural (mediante sus publicaciones), activistas y comprometidos con la transformación de la sociedad boliviana.

Reinaga en su libro *Alcides Arguedas* (1960) dice sobre Marof:

“Marof sobrevivirá a su vida física; su estrella no se apagará después de su muerte; por sus ideas y su lucha ingresará a la posteridad. Tristán Marof, el viejo apóstol de la Revolución boliviana, el ideólogo de la liberación nacional, el escritor revolucionario que alcanzó, como nadie, fama continental, y que dio renombre y prestigio a su Patria; en fin, el que a manos llenas arrojó la buena simiente de la Revolución. Marof, raíz y tronco, de donde se desprendieron, raíz por la que se alimentaron piristas, movimientistas, socialistas, comunistas, poristas, etc., hoy se halla como todo apóstol, purgando el delito de haber hecho bienes a los hombres.

Marof pasa miseria y hasta hambre; y a esto hay que añadir, el aprobio de ciertos escribas de la revolución nacional, que a manos limpias usufructúan sus ideas esenciales y adjetivas para consumir hechos criminosos de lesa-revolución –estos escribas-, le ladran, le muerden, le cubren de lodo y podre” (Reinaga, 1960:28).

Conclusiones

¿Con quién dialogar? o ¿con quién hacerlo? posiblemente fue la pregunta que se hizo en muchas ocasiones Reinaga. Algunas interrogantes guiaron este capítulo, como ¿el ser indio y a la vez un pensador crítico ha tejido mucho prejuicio en los escritores mestizos? ¿Cómo interpretar el silencio, a las obras de Reinaga, por parte de los intelectuales colonizados?

Fausto Reinaga encontró muchas dificultades en difundir sus obras en Bolivia; pero fuera del país no tuvo grandes obstáculos en tejer relaciones con otros escritores críticos de su tiempo. La relación intelectual de Reinaga con Fanon es muy interesante, aunque Reinaga no se guarda adjetivos cuando critica a Fanon. ¿Cuáles son los puntos de coincidencia? y ¿Cuáles de desacuerdo? Un punto de acuerdo entre Reinaga y Fanon es usar la herramienta del idioma y la escritura del colonizador y, asumir conscientemente el rol intelectual de develar la sociedad colonial. Reinaga respeta profundamente el origen negro de Fanon; pero su formación académica en un país colonialista como Francia, le despierta duda y esto es lo que le hace decir que hereda algo del pensamiento occidental. Posiblemente, esta interpretación viene a raíz de su propia experiencia, es decir, de haberse

alejado en gran medida del mundo académico o que los letrados mestizos, jamás se ocuparon de sus inquietudes críticas a la sociedad boliviana dominante.

En la segunda parte, nos acercamos a la relación de Reinaga con algunos indigenistas radicales. ¿Cómo ven los no indígenas, la situación de los indios? Y ¿qué soluciones plantean? La práctica y el discurso, a las preguntas trazadas, definieron quienes son los indigenistas radicales.

La influencia en Reinaga de los indigenistas peruanos Luis Eduardo Valcárcel y Guillermo Carnero Hoke, estuvo llena de coincidencias plenas. Valcárcel encuentra en Reinaga cierto vínculo de lo que él hace en sus obras fundamentales. Además, es el prologuista del libro más difundido de Reinaga (*La revolución india*) y Valcárcel brinda una especie de espacio de reconocimiento a la obra de Reinaga. Su relación con Guillermo Carnero Hoke, adquiere cierta particularidad, pues ambos están imbuidos en convicciones político ideológicas. Carnero es un gran seguidor de Reinaga, organiza un movimiento político comunero del Perú. La relación con el escritor ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata, tiene vínculos narrativos y literarios. Ambos se tienen profunda admiración, Mata escribió una biografía de Reinaga y éste cita en varios de sus trabajos, como uno de los escritores más fecundos y críticos del Ecuador. Sus vínculos con el mexicano Guillermo Bonfil Batalla es de profundo respeto, a pesar de que no se conocieron personalmente; mantuvieron vínculos mediante misivas. Finalmente, con Tristán Marof de Bolivia, fue una larga amistad que inició como militantes del marxismo y a lo largo de sus vidas, ambos tomaron rumbos distintos.

CAPÍTULO VI

EL SILENCIO Y LA DESCALIFICACIÓN DE LOS COLONIZADORES

Este capítulo pretende dar cuenta sobre ¿cómo son las estrategias de los colonizadores?, expresado en políticas indigenistas a favor del mestizaje, que tomó mayor vigor con la revolución de 1952. Indagamos cómo Fausto Reinaga enfrentó esa despiadada política intelectual colonialista a lo largo de varios años, mostrando algunas experiencias concretas de esa batalla de pensamiento. ¿Quiénes son los colonizadores intelectuales? ¿Por qué su silencio con las obras de Reinaga? ¿Cuáles son las estrategias del silenciamiento frente a Reinaga?, son algunas preguntas que intentaremos responder.

1. El indigenismo y los indigenistas

Con la colonización española en América se instauró un sistema de instituciones coloniales que satisficiera los apetitos de los conquistadores y se creó un sistema propio de la América colonial que se difundió desde principios del siglo XVI, por ejemplo la encomienda; pero la colonia también utilizó en su provecho la institución de la *mita* que existía antes de la invasión española, transformándola en un trabajo forzado y asalariado, especialmente para la explotación de las minas. Además, hay que recordar que las Leyes de Indias daban cierta protección a las comunidades prehispánicas, pero la legislación colonial no ponía en tela de juicio la condición servil de los indios, en este sentido la evangelización cristiana fue uno de los mejores agentes del colonialismo (Barre, 1985:24-25).

La independencia de las colonias españolas se hizo bajo el signo del liberalismo. La ideología del liberalismo que era, de hecho, el “progresismo” de la época, inspiró toda la legislación republicana. Una ideología importada y que los “libertadores” de América Latina y el Caribe trataron de aplicar sin preguntarse si era posible adaptarla a las realidades concretas de nuestros países. Esto era el soporte del nacionalismo naciente de los Estados-Nación que acababan de formarse, pero ¿cuáles fueron las repercusiones para los pueblos indios? (Barre, 1985:27).

A pesar de la igualdad jurídica (entre blancos e indios) planteada en las Constituciones de los “países independientes”, permanecieron casi inalterables las estructuras coloniales que seguían reproduciendo las desigualdades de hecho. Por esta razón, las diferencias sociales, políticas, económicas y culturales fueron agrandándose cada vez más con el desarrollo del capitalismo en América Latina y el Caribe. Entonces, el liberalismo profundizó el colonialismo, importando nociones extrañas al mundo no occidental. Paradójicamente, la “independencia” de América Latina y el Caribe por parte de los criollos y mestizos frente a España acentuó la dominación de los pueblos indios. Como argumenta Barre (1985: 28-29), la era republicana que introduce la formación de nuevos Estados con miras a transformarlos en verdaderos Estados-Nación significó un empeoramiento de la situación de los pueblos indios.

Según Henri Favre, citado por Marie-Chantal Barre, el indigenismo es una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio (Barre, 1985: 29). La corriente indigenista en la etapa de la formación de los Estado-nación nació en la segunda mitad del siglo XIX “con la toma de conciencia de la presencia india en

la economía nacional” favorecida por tiempos que desempeñaron un papel histórico decisivo, como la guerra del Pacífico entre Perú, Bolivia frente a Chile en 1879, entre otros hechos (Barre, 1985: 30).

En sus inicios, el indigenismo se manifestó en la literatura, como iniciativa de sectores no indios sensibilizados por el problema. De una visión romántica y humanitaria fueron pasando a una dimensión reivindicativa gracias al rol de los pueblos indios en los distintos Estados-nación²²⁴. Pero la literatura indigenista ya no era suficiente, urgía la necesidad de un análisis más profundo, político y social. El peruano José Carlos Mariátegui tuvo el mérito de romper con el indigenismo romántico, convirtiendo al indigenismo en una tendencia más realista, más combativa y por lo tanto más peligrosa para las clases dominantes (Barre, 1985: 31).

Sin embargo, el indigenismo no se convirtió en una corriente transformadora, pues fácilmente fue transmutado por los grupos dominantes, que comprendieron que “en lugar de ser un enemigo, podía convertirse en su aliado” a la hora de conseguir que los pueblos indígenas sobrellevaran e incluso aceptaran su condición de colonizados. El caso más típico es la utilización del indigenismo al servicio del nacionalismo. Así, el indigenismo se oficializó y perdió el carácter reivindicativo de su fundación para convertirse en un instrumento de poder, un aparato ideológico del Estado-nación (Barre, 1985:32-33).

²²⁴ Gregorio López Fuentes en México, Luis Eduardo Valcárcel en Perú y Jorge Icaza en Ecuador son dignas de mención en la literatura. En las ciencias sociales y políticas está el peruano José Carlos Mariátegui.

El I Congreso Indigenista Interamericano que tuvo lugar en Pátzcuaro-Michoacán, México, en 1940 es el punto de partida del indigenismo latinoamericano, pues las autoridades de los distintos Estados asumen la responsabilidad del “problema del indio”. La apuesta fue la integración, la aculturación y la asimilación como políticas estatales a nivel continental (Barre, 1985:33-34).

El indigenismo comenzó a desarrollarse en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de principios del siglo XX. Uno de los propósitos fue el de promover la justicia social, estimulado por la Revolución Mexicana de 1910 y el movimiento estudiantil de Córdoba, Argentina, en 1918, que respondían a la necesidad de analizar el “problema indio” en un momento en que los movimientos y las “revueltas campesinas” se habían multiplicado en busca de justicia social desde el comienzo del siglo. Los resultados fueron variados, mientras unos se ocuparon exclusivamente del indio, otros lo ampliaron para incluir al mestizo biológico y cultural.

En el siglo XX el indigenismo, en sus diferentes formas, revelaron los avatares del proceso histórico latinoamericano. Cultivaron el indigenismo escritores tan diferentes en objetivos como los peruanos Manuel González Prada (1844-1918), Uriel García (1884-1965) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), el ecuatoriano Jorge Icaza (1906-78) y el boliviano Fernando Diez de Medina (1908-90). Los seis trataron, junto con otros, de definir y ubicar al indio en el contexto de su ideología, aplicada a la cultura y sociedad hispanoamericanas (Chang-Rodríguez, 2009:103).

Pero ¿qué es el indigenismo? Alejandro Marroquín, en su obra *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América (1972)*, define como “la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indias, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente” (Marroquín citado por Fernández S/f: 1).

El indigenismo, fue una respuesta de las élites nacionales frente “al problema del indio”. Es un instrumento al servicio de los Estados nacionales para destruir la identidad de los pueblos indios e integrarlos en una cultura nacional homogénea. Así, para Henri Favre el indigenismo es una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio. Se presenta como una exigencia a los indios por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos (Favre, 1976: 72). Para Andrés Aubry, el indigenismo es una respuesta a una pregunta de las mismas élites blancas ¿por qué los países pluriétnicos están atrasados? Supuestamente el indígena es un freno al “desarrollo”. En vez de cuestionar la sociedad global y su modelo de desarrollo, terminan despreciando la cultura india (Aubry, 1982: 15).

2. La querrela contra los indigenistas Fernando Diez de Medina y Porfirio Díaz

Machicao

Presentamos dos disputas que tuvo Fausto Reinaga, entre otras²²⁵, con los indigenistas Fernando Diez de Medina y Porfirio Díaz Machicao, después de la revolución nacional boliviana de 1952.

Una vez que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) asumió el poder después del 9 de abril de 1952, decretó la nacionalización de las minas, el voto universal, la reforma educativa, la reforma agraria (1953), la sindicalización de las organizaciones sociales urbanas y rurales, así como la circulación de la “literatura revolucionaria”. Esta literatura se puso al servicio del nuevo Estado del 52 para fundamentar los cambios sociopolíticos (Salmón, 1997: 125).

El discurso de la revolución trató de abolir la dicotomía blanco/indio al declarar que en Bolivia no hay indios ni blancos, sino mestizos y campesinos. Pero el conflicto racial no desapareció con esta nueva política estatal, como reflexiona Josefa Salmón:

“Igualmente se decretó que el término ‘indio’ fuera reemplazado por el de ‘campesino’. Si con estas declaraciones trataron de solucionar el conflicto racial, también expusieron el racismo que aún persiste en la estructura social boliviana. El nuevo racismo, una vez fuera de la nomenclatura racial, persistió en la política de ‘integración indígena’ nacional, que significó la transculturación del indio a

²²⁵ Otra polémica que tuvo Reinaga fue con el Monseñor Juan Quiróz (1956: 58-73), a raíz de la publicación de su libro *Belzu, el precursor de la revolución nacional* (1953), ganador del Primer Premio Municipal de La Paz. Reinaga respondió a la crítica de Quiróz en el Apéndice de su libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956), bajo el título de “Crítica a la crítica” (págs. 183-238). Esta discusión también está recogida en el libro de Oblitas Fernández *La Polémica en Bolivia* (1997: 585-653), Tomo II. Contiene los comentarios de Quiróz y la respuesta de Reinaga a éste.

mestizo. Es decir, negó la existencia de la cultura indígena y estableció la predilección del mestizaje como criterio nacionalista” (Salmón, 1997: 27).

La *Gaceta campesina*²²⁶, reproduce el documento de la creación del nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos, que entre otras actividades, apuesta por la incorporación de las “masas campesinas” a la vida económica, política y cultural de la nación; pero también al impulso de las “comunidades campesinas” y el fomento del cooperativismo de la economía agraria e incluso a la atención de la higiene y salubridad rural de los “nuevos campesinos”²²⁷ (Ministerio de Asuntos Campesinos, 1952).

En esta coyuntura, el indigenismo boliviano desarrolló rápidamente su lado político, sobre todo muy conectado con la historia, que al decir de Salmón, es como la historia de “la formación, conformación, la regeneración, el desarrollo, la redención y la civilización del indio”. Esta actitud de moldear y construir la historia responde a la concepción que se tuvo del indio “como un producto o artefacto y a la nación de fabricar ciudadanos y trabajadores” (Salmón, 1997: 30-31). La idea de revolución respondió a la concepción de la historia como desarrollo y a una construcción del pasado, según el método de evolución social, que privilegia el presente histórico europeo, como la última etapa del desarrollo (Salmón, 1997:111).

²²⁶ Figuran como codirectores de la *Gaceta Campesina*, Félix Eguino Zaballa y David Ballón Sanjinés.

²²⁷ Se creó la sección Higiene y Salubridad, dependiente del Ministerio de Higiene y Salubridad.

Fernando Diez de Medina que fue Ministro de Educación durante el régimen del Movimiento Nacionalista Revolucionario, promovió la publicación de la revista *Cordillera* que apareció en 1956. En esta revista, la nueva apuesta política depende de la reconciliación de dos partes, “el autóctono y el extranjero” (el científico). Al decir de Salmón:

“Aunque... se quiso justificar una integración de dos opuestos en una mezcla mestiza, dicho proyecto fue realmente una tentativa de integración y subordinación de la cultura indígena a la cultura occidental, planteada bajo la estratagema de abstraer opuestos para lograr una superación moral y racial” (Salmon, 1997:126).

La revolución de 1952 generó una vasta bibliografía revolucionaria oficial²²⁸ sobre todo son atractivos, el *Álbum de la revolución*²²⁹ (s/f), dirigida por el connotado MNRista José Fellman Velarde, un libro casi lleno de fotografías de los acontecimientos del 9 de abril; *Bolivia, triunfo del voto universal* (1964) otra publicación cuasi gráfica de las primeras votaciones de los campesinos y *Bolivia, 10 años de revolución* (1962), que es una combinación de fotografías y textos cortos y un repaso general de la primera década de la revolución. Todas estas publicaciones hacen mucho énfasis en los acontecimientos específicos de la revolución del 9 de abril de 1952.

²²⁸ Otra publicación llamativa por su contenido indigenista pro mestizaje, fue la Revista *Artes* del Ministerio de Educación y Bellas Artes (1961). Se constituyó en un órgano de difusión de la ideas de los intelectuales de la revolución del 52.

²²⁹ El libro lleva el subtítulo de 128 años de lucha por la independencia de Bolivia.

En definitiva, el discurso de la “integración racial” o el mestizaje era el modelo del nuevo nacionalismo. Se considera al mestizaje, la categoría racial privilegiada por el nuevo nacionalismo revolucionario, como resultado de un proceso histórico de progreso, entendido como una superación de “la ideología racista” anterior a la revolución (Salmón, 1997: 126-127). En este escenario de justificación ideológica, el indigenismo del 52 apuesta por el mestizaje, que se convierte en portadora de un cambio fundamental que se da a través de la interpretación histórico-temporal, como un salto de lo feudal a lo moderno para “liberar” históricamente al indio, convirtiéndolo en “parte del siglo XX” (Salmón, 1997:156). La ideología indigenista ligada a la idea de la totalidad nacional, de la revolución en términos de “integración” histórica, y a la creación de una sociedad homogénea para uso de la burguesía en el poder con el fin de poder defenderse de la amenaza de los poderes extranjeros y el indio presentando al Estado del 52, son las apuestas más importantes del Estado del 52 (Salmón, 1997:157).

Fernando Diez de Medina y Porfirio Díaz Machicao, son los grandes actores indigenistas, que transitan guiando la convicción del mestizaje revolucionario anti indio.

a) Fernando Diez de Medina

Fernando Diez de Medina, nació en La Paz en 1908 y murió en 1990²³⁰. Al indagar cómo se lo calificaba en el medio intelectual del país, nos topamos con varias

²³⁰ Citamos algunas de sus obras publicadas *El Velero matinal* (1935); *Franz Tamayo, el hechicero del Ande* (1942); *Thunupa* (1942); *Pachakuti* (1948); *Siripaka* (1949); *Nayjama* (1950); *Literatura boliviana* (1953); *Sariri* (1954); *Mateo Montemayor* (1969); *Ollanta el jefe Colla* (1970); *El General del Pueblo* (1972); *La Teogonía andina* (1973).

apreciaciones, como la siguiente: “Ensayista, poeta, crítico, dramaturgo, biógrafo, periodista, cuentista, novelista, conferencista, mitologista, político y diplomático...” (Guzmán, 1975: 255).

En recientes referencias electrónicas sobre escritores bolivianos, se dice que:

“Fue...una de las voces más autorizadas de la prensa boliviana contemporánea y colaboró en rotativos y revistas como El Diario, La Razón, Última Hora y La Noche. En estos medios de comunicación se destacó también por su agudez y lucidez en el ejercicio de la crítica literaria y artística...” (WWW. Biografías y vidas).

Hugo Bohórquez, en el Prólogo a la *Literatura boliviana* de Diez de Medina (1954), lo describe como:

“Poeta, periodista en su mocedad, fue deportista y banquero. Dirigió una radiodifusora con éxito. Gerentó empresas mineras e industriales. Crítico y luchador de extraordinario valor civil, entró maduro a la política, fundando el ‘Pachakutismo’, grupo cívico renovador, de tendencia vernácula... Entonces lo vimos brillar en la polémica periodística, en la conferencia pública, frente a los micrófonos... sostuvo una brillante carrera literaria: ha publicado trece libros y tiene otros en preparación, combinando en feliz armonía al lírico con humanista” (Bohórquez en Diez de Medina, 1954:12).

Además Bohórquez subraya la pertenencia social de Diez de Medina en los siguientes términos:

“Para completar su órbita humana, Fernando tiene un hogar admirable, constituido por su compañera, doña María Paz Campero, dama encantadora de la alta sociedad chuquisaqueña, y sus hijos, Sonia y Rolando. Una bella residencia de estilo español, con amplios jardines, en el barrio de Sopocachi, en La Paz, constituye su refugio de artista. Allí, entre la ternura de los suyos, rodeado de libros, de discos y de árboles, el escritor apacigua las tormentas del luchador civil” (Bohórquez en Diez de Medina, 1954:13-14).

En 1978, Mario Portanda escribió *Fernando Diez de Medina. Proyección de su obra intelectual*. Una compilación de la obra literaria de Diez de Medina. Portanda, también resalta el ser: “Descendiente de una familia paceña de intelectuales y estadistas –su abuelo Federico y su padre Eduardo Diez de Medina fueron Cancilleres de la República, internacionalistas y escritores de renombre-...” (Portanda, 1978:12).

Reinaga escribió en 1964 el libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, obra que consta de 244 páginas expuesta en dos partes²³¹. ¿Por qué Reinaga escribió el libro citado? Responde el mismo Reinaga:

²³¹ La Primera parte del libro trata los siguientes temas: ¿Qué es un escritor?; “El Velero matinal”; “Nayjama”, “Thunupa” y el estetismo comercial; “Franz Tamayo-Hechicero del ande” y la Revolución india; “Literatura boliviana” y el pensamiento cholaje republicano. La Segunda parte escudriña: Fernando Diez de Medina, el político; Diez de Medina y la cuestión portuaria; “Sariri” y “Fantasía coral”; La reforma educacional: el alma del cholo y el alma del indio; El valor del propio ejemplo.

“Este ensayo es el primer estudio de la sociedad boliviana desde un punto de vista indio; sociedad en la que tras paciente investigación y experiencia no hemos encontrado más que dos fuerzas étnicas, dos razas, en perpetua lucha: indios y cholos” (Reinaga, 1964:5).

Es la obra del primer escritor indio del siglo XX, que interpela el pensamiento y la práctica de la élite intelectual boliviana entre los años 1930 y 1970. Reinaga nos cuenta cuál fue la actitud de estas élites de la ciudad de La Paz, a fines del siglo XIX y principios del XX, respecto a su coterráneos del interior del país:

“Después de la Revolución federal de 1898²³², nacer en La Paz, era un privilegio. El paceño se desempeñaba respecto los habitantes del ‘interior’ como un terrateniente gamonal respecto a sus pongos-siervos. Esta situación hoy se halla aminorada, pero ello no significa que se haya superado y desaparecido; existe un aldeano regionalismo subterráneo, especialmente en las capas sociales de la burguesía feudal y clase media; a tal punto (ahora 1964) que nadie puede ser ni Rector de la Universidad ni Alcalde Municipal si no es paceño de nacimiento” (Reinaga, 1964: 23).

Al decir de Augusto Guzmán:

²³² La Revolución Federal de 1898, fue una lucha económica regional de las élites del Sur (Sucre) y del norte (La Paz). El resultado fue el triunfo del norte, con la decisiva participación del movimiento indígena liderizada por Pablo Zarate Willka. Además, este resultado posibilitó el traslado de la sede gobierno de Sucre a la ciudad de La Paz (Condarco Morales, 1966/1983).

“Lo cierto es que Diez de Medina gozaba da una gran influencia y predicamento en aquellos años y Paz Estenssoro²³³ lo atrajo al régimen concediéndole el Cóndor de los Andes y nombrándolo Presidente de la comisión de Reforma Educativa...de la que, en el régimen siguiente de Siles Zuazo²³⁴, pasó al Ministerio de Educación” (Baptista, 2008: 57).

En *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), Reinaga dice:

“Diez de Medina, se halla dominado por una ‘idea fija’, idea que no le deja ni a sol ni a sombra. Fernando Diez de Medina, piensa que Fernando Diez de Medina es grande, una luminosa conciencia. Un sabio y un humanista. Y, como los humanistas del Renacimiento, cree él que ninguna disciplina mental se le escapa; cree él que es filósofo, poeta, científico, historiador, cuentista, ensayista, crítico, político, conductor de la ‘Revolución’, indigenista, sociólogo, maestro, financista, etc.” (Reinaga, 1964:67).

Reinaga nos cuenta por qué se atrevió a procesar intelectualmente a Diez de Medina:

“Enjuiciamos hoy a Fernando Diez de Medina, porque intususcetivamente en él se revelan los genuinos rasgos somáticos y se acusan con singularidad inequívoca las

²³³ Se refiere al ex Presidente de Bolivia Víctor Paz Estenssoro.

²³⁴ Se refiere al ex Presidente de Bolivia Hernán Siles Zuazo.

características morales y psíquicas del cholaje boliviano de nuestro tiempo. Y porque es el escritor más prolífero y político más activista, pero sobre todo porque, gracias a la propaganda tarifada, ha devenido como el ‘escritor indigenista’ de ‘reputación universal’ (Reinaga, 1964:13).

Pero ¿qué es el indigenismo boliviano para Reinaga?: “El indigenismo es una corriente literaria y política, producida y salida de la pluma del cholaje intelectual boliviano acerca del indio” (Reinaga 1964:13).

A pesar de su origen, Reinaga dice que el indigenismo debería ser una corriente un proindio; pero Diez de Medina hacía lo contrario: “Los indigenistas de cualquier ángulo y latitud ideológica se sitúan en un punto de vista PROINDIO²³⁵; y sólo Fernando Diez de Medina, no; porque el suyo es un punto de vista ANTI-INDIO. Y ‘su’ indigenista reputación es una aberración” (Reinaga, 1964:13).

Reinaga, frente al indigenismo del cholaje, apuesta por el indianismo, como explica: “La literatura india o el indianismo es la literatura producida por el intelectual auténticamente indio (Reinaga, 1964:13).

Reinaga no cree que sólo los indios tengan la exclusividad de abrazar la corriente indianista, sino que el cholaje pro-indio también puede ser indianista: “Conociendo y

²³⁵ Las mayúsculas son de Reinaga.

comprendiendo la razón de la causa india, el cholaje intelectual puede crear y hacer una literatura india” (Reinaga, 1964:13).

Reinaga desbarata lo que había detrás del pensamiento “indigenista” de Fernando Diez de Medina:

“El cholaje desde aquel sábado 6 de agosto de 1825 hasta nuestros días, ha esgrimido un pensamiento y una actitud de discriminación y segregación racial con respecto al indio; al cual esclavizando, asesinando, robándole sus tierras y su cultura, lo ha sometido a una oprobiosa condición infra-humana peor que en la Colonia; ya que en aquel periodo, sobre la cabeza de los españoles venidos de la Península, pendía como la espada de Damocles: el respeto y la obediencia al Rey, el miedo y temor a Dios, y encima al juez de la conciencia, que bajo estricto control del confesionario, vigilaba pensamientos y actos, razón por la que la absolución no era cosa fácil de alcanzar; muchas veces era negada hasta en artículo de muerte” (Reinaga, 1964:14).

Reinaga está convencido que Diez de Medina es más un político que un intelectual:

“Y con relación a los intereses y los derechos de la Nación boliviana, el cholaje (escudado detrás de cuanta ideología llegada de Europa, disfrazado ora liberal, constitucional, republicano, nacionalista, socialista, fascista o ‘comunista’) ha manejado el destino de este país con la filosofía de las tripas, el falo y la vagina” (Reinaga, 1964:14).

El enjuiciamiento de Reinaga a Diez de Medina, es como el despertar indio hacia la revolución radical:

“...es el primer destello de aquella aurora roja que anuncia el despertar del indio, este libro es una chispa desprendida del fuego que arde y crepita en la entraña de la raza, fuego que flameará la llamarada de la REVOLUCION INDIA²³⁶, destinada por la dialéctica de la historia a salvar Bolivia...” (Reinaga, 1964:16).

Diez de Medina, fue un político e indigenista conservador, perteneciente a las élites criolla-mestizas del país. Ocupó cargos muy importantes como la Secretaría General del Banco Central de Bolivia en 1936, Ministro de Educación del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) entre 1956 y 1957. Fue embajador de Bolivia ante el Vaticano en 1958. Fue asesor del gobierno militar de René Barrientos Ortuño, en 1964 y 1969; y en 1967 fue Ministro sin cartera del mismo gobierno de Barrientos. En 1951 obtuvo el Premio Nacional de Literatura (Guzmán, 1975:255-256).

Para Fausto Reinaga, Diez de Medina gozó de muchos privilegios y poder por su origen social e intelectual mestiza de “la republica de letras” y de ninguna manera por su capital erudito:

“Fernando Diez de Medina, producto de la flor y nata de la ‘sociedad’ paceña, luciendo una piel blancoide, provisto de los congénitos derechos y privilegios, y

²³⁶ Las mayúsculas son de Reinaga.

sobre todo en posesión del Poder casi absoluto de la raza opresora. Ingresa en la República de Letras. Y desde este momento su estrella polar le guía con tanta luminosidad y seguridad, que Fernando Diez de Medina (no había ya duda) se siente un elegido de los dioses...” (Reinaga, 1964:24).

Fausto Reinaga no concibe que un intelectual no tenga un compromiso social profundo con su tiempo y con los problemas más acuciantes de la humanidad. Este razonamiento hace que se pregunte ¿cuál es el rol del escritor? Reinaga encuentra un sinfín de contradicciones en la vida intelectual de Diez de Medina: “En el oleaje enfurecido de los mares humanos de nuestro tiempo, debería ser el escritor brújula y faro; pasión prometeica en un mundo de destrucción y terror, razón que no retrocede ante la galaxis sideral ni ante el espectáculo de la energía atómica” (Reinaga, 1964: 17).

Continúa reflexionando sobre el papel del escritor:

“Y los hombres de la tierra, tienen sed de verdad y justicia. Y hay escritores, aquellos precisamente que son los llamados a abrir la senda hacia el bien, la paz, la justicia y la libertad, voluntaria e involuntariamente enceguecidos y ensordecidos, prostituidos y prostituyendo su noble misión, vencidos por el bolso estomacal, viven de rodillas ante el ‘becerro de oro’ (Reinaga, 1964: 18).

Para Fausto Reinaga es inconcebible que el escritor no haga una lectura de lo que sucede en el mundo y sus problemas. Dice específicamente:

“No es concebible, cuesta trabajo pensar que un escritor de nuestro tiempo, no sienta, no se aperciba de los riesgos que rodean no solo la vida humana, sino la vida en sí. El producto de infinitos milenios de evolución o de revolución que remataron en el advenimiento de un cerebro pensante y de una conciencia luz: el mayor milagro que se ha producido en el Universo. Este milagro hoy, se halla asediado, amenazado de una total aniquilación. El escritor, debe ponerse en guardia del hombre. El que no parte de esta premisa, camina de uno u otro modo en las sendas del crimen de lesa-humanidad” (Reinaga, 1964: 19-20).

Reinaga exige que los escritores tengan un compromiso con su realidad; como la apuesta por la verdad y la libertad:

“El escritor tiene en sí, en sus pensamientos y actos, una sagrada misión en la vida: la misión de la verdad y la libertad, y la lucha por la organización socialista de la sociedad humana. La libertad, la verdad y el socialismo, constituyen la luz del espíritu y el fuego del corazón del hombre con la pluma. En consecuencia, el escritor de conciencia, hoy más que en ninguna época, debe ser un revolucionario cabal. Bebiendo horizonte tras horizonte el pensamiento va más allá de la sociedad sin clases del futuro” (Reinaga, 1964: 21-22).

Fausto Reinaga, pregunta ¿por qué escribimos y para quién escribimos?:

“Estos conceptos se han hecho sangre de mi sangre y viven en mi vida como substancia fertilizante de mi espíritu indio kolla, que siente y apercibe la

problemática de un pueblo, de una raza poderosa que ha subsistido arrastrando una existencia infame, abyecta, cuasi animal por cuatro siglos y medio, pero que ahora el soplo huracanado de la Revolución de nuestro tiempo, arrojando lejos la somnolencia bestial, se dispone a entrar en la batalla por la conquista de su propia libertad. Ante este acontecimiento que golpea ya la conciencia y hiere como el duro cierzo andino la epidermis europeizada de la sensibilidad chola, ¿qué actitud adoptamos los escritores de Bolivia? ¿Escribimos? ¿Por qué escribimos? ¿Para quién escribimos?” (Reinaga, 1964: 22-23).

Fausto Reinaga encuentra en Diez de Medina, el ego intelectual más exacerbado y una clara práctica del colonialismo intelectual: “El escritor de nuestro tiempo, ya dijimos, se halla ‘comprometido’. O pertenece al pasado o pertenece al futuro. En los países pequeños y avasallados como el nuestro, causa estragos la ‘colonización intelectual’ (Reinaga, 1964: 24).

Está convencido de que Diez de Medina es un simple imitador de ideas foráneas:

“Los escritores de Bolivia han vivido y viven de aquello que menciona Henry de Man con el nombre de ‘experiencias por sustitución’. Esto es, que sin saber nada, ni ver nada, ni sentir nada, ni comprender nada de Francia o de Rusia, con simples datos de libro, revista, periódico o radiales, tejen conceptos, calcan ideas e imágenes y los meten en la entraña de su vida subjetiva y objetiva, desenvolviendo de este modo el proceso todo de su producción intelectual” (Reinaga, 1964: 25).

Continúa Reinaga en esta línea de reflexión:

“Desde la fundación de la República hasta nuestros días, los escritores de Bolivia, han hecho el triste papel de cipayos ideológicos de los escritores de las Metrópolis. Fueron escritores títeres y ‘comprometidos’ hasta el tuétano de sus huesos. Pensaron y sintieron toda la vida con la cabeza y el corazón de la gente de allende los mares. He aquí la razón de que las ideas y conceptos de la libertad y democracia, hicieran un carnaval perpetuo. La libertad y la democracia fueron las máscaras de la opresión más feroz y de la tiranía caciquista más bárbara” (Reinaga, 1964: 25).

Reinaga, en un intento general, describe críticamente las obras principales de Diez de Medina:

“La influencia telúrica, ha sido fatal para Diez de Medina. Desde ‘El velero matinal’ hasta ‘Bolivia y su destino’, su pensamiento es un pensamiento monolítico. Todo lo que se registra en sus ‘veinte lujosas obras’, es una repetición que aturde; estos libros son como las salas cinematográficas; ‘Thunupa’, ‘Nayjama’, ‘Sariri’, ‘Aynoka’, ‘El arquero’,... ‘Bolivia y su destino’, exhiben una sola y misma película: el pensamiento pétreo de Diez de Medina. El espíritu y el sentimiento de Diez de Medina se han mineralizado: antisoviético, antiindio, chauvinista y panamericanista a la vez; imaginario conductor del pueblo; poeta y orador, ensayista y filósofo entre sueños; sociólogo, ideólogo y replicante en la fantasía de José Enrique Rodó; polemista de ‘fama universal’...” (Reinaga, 1964:161).

Reinaga ironiza el supuesto debate que habría llevado adelante Diez de Medina con escritores como Wallace, Papini, Toynbee, Madariaga y otros: "...que se trezó con Wallace, Papini, Toynbee, Madariaga, Sánchez, Chateaubriand...; sólo que los nombrados no se percataron de las polémicas que Diez de Medina decía sostener con ellos; ni siquiera supieron algunos de su existencia..." (Reinaga, 1964:161).

También satiriza la supuesta destrucción intelectual a los bolivianos Alcides Arguedas, Franz Tamayo, entre otros; pero que fueron una pomposidad: "En Bolivia, destruyó según dogmática creencia suya, en trascendencia lances polémicos a Arguedas, Tamayo, Canelas. Sólo sigue gravitando en la conciencia boliviana con el mismo peso y la fuerza de una montaña hierática" (Reinaga, 1964:161).

Según Portanda (1978), Diez de Medina ha polemizado y refutado a los siguientes escritores bolivianos: Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Demetrio Canelas, Augusto Céspedes, Joaquín Espada y Eduardo Arze Quiroga. Y a los siguientes extranjeros: Giovanni Papini, Arnold Toynbee, Luis Alberto Sánchez, Salvador de Madariaga, Charles Arnade, Ramón Menéndez Pelayo, John Masters y al "Time" de Nueva York además de Assis de Chateaubriand (Portanda, 1978: 219). Lo más llamativo en esta lista de controversias e impugnaciones de Fernando Diez de Medina no se mencione a Fausto Reinaga, ¿Por qué? ¿Fue el más duro de sus críticos?

Según el testimonio de Hilda Reinaga, "el silencio total" fue la respuesta de Diez de Medina a las críticas de Reinaga, expuesta en *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964). Además, Diez de Medina tomó la baja de hacer

decomisar el libro mencionado de la librería “Juventud” donde se comercializaba. La misma Hilda nos contó, que después de la incautación de los libros de Reinaga, éstos habrían sido quemados.

b) Porfirio Díaz Machicao

Porfirio Díaz Machicao nació en La Paz en 1909 y murió en 1981²³⁷. Fue cuentista, novelista, ensayista, periodista e historiador. Fue propietario y director del periódico El País en Cochabamba desde 1937. En 1949 fue Consejero de la Legación de Bolivia en México. Perteneció a la Academia Nacional de Historia y fue director de la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. En 1973 recibió el Premio Nacional de Cultura (Guzmán, 1975:267-268).

Se lo califica como:

“Ingenio fácil e inagotable fuera de prodigarse por lustros en crónicas ligeras, notas editoriales, comentarios críticos, semblanzas, memorias, conferencias, reportajes, discursos académicos, ha dado al país una producción bibliográfica impresionante por la insólita continuidad con que salen a la luz pública sus obras sobre géneros diversos” (Guzmán, 1975: 268-269).

²³⁷ Entre sus publicaciones están *Cuentos de dos climas* (1936/1969); *El estudiante enfermo* (1939/1973); *La bestia emocional* (1955); *Historia de Bolivia* (1958); *Historia del rey chiquito* (1962/1987); *Tupac Catari, la serpe* (1964); *Vocero* (1973); *Melgarejo* (1980).

En la biblioteca de Reinaga, convertida hoy en fundación²³⁸, encontramos algunas publicaciones de Díaz Machicao, como la *Historia del rey chiquito*²³⁹ (1962), *Tupac Katari, la sierpe* (1964) y *20 Lecciones sobre Santa Cruz* (1965). En el título interior de *Historia del rey chiquito*, Porfirio Díaz, expresa: “A Fausto Reinaga, con el afecto de P. Díaz Machicao (rúbrica). 1963. LP.” Algo similar ocurre en *20 Lecciones sobre Santa Cruz*, donde le dice Díaz Machicao: “A Fausto Reinaga, con la admiración de su colega. P. Díaz Machicao (rúbrica). 1965”.

En las páginas de *Tupac Katari, la sierpe*, leída por Reinaga, encontramos una serie de anotaciones de Fausto, quien subrayando con pluma rojo y azul, dice frases como “Mentira”, “Volveré y seré millones!!!”, cuando los párrafos no eran de su agrado. Hace varias comparaciones con la *Historia del rey chiquito*, también novela histórica escrita por Díaz Machicao, que trata del “proceso criminal” seguido contra Pedro Obaya (rey chiquito) y uno de los líderes indios del cerco a La Paz de 1781.

Hilda Reinaga, recuerda que la novela histórica sobre Julián Apaza y Bartolina Sisa, titulada *Tupac Catari la sierpe. El cerco de La Paz. 1781*²⁴⁰ causó un profundo disgusto a

²³⁸ Agradecemos a Hilda Reinaga por permitirnos acceder a estas fuentes y tomar notas gráficas (29/X/2011).

²³⁹ El título del libro es *El Rey Chiquito*, posiblemente lo de la “historia” se haya añadido en ediciones posteriores.

²⁴⁰ El citado libro consta de 153 páginas, dividida en 18 partes y con algunas ilustraciones. Al final de la obra, Díaz Machicao, incluye la bibliografía utilizada para escribir la historia novelada de la insurrección de Julián Apaza y Bartolina Sisa en 1781. Se cita la siguiente bibliografía: 1) “DIARIO DE LA SUBLEVACIÓN DEL AÑO 1780”, que escribió un chapetón LEDO, de orden del Comandante General don Sebastián Segurola, desde el primero puesto por el insurgente caudillo Julián Catari, sacristán de Calamarca, a quien lo tenían de Rei todos los alzados”. 2) “CERTIFICACIÓN referente a los quebrantos y padecimientos de la Ciudad de Nuestra Señora de La Paz”. (M.S. Inédito-Col. J.R.G.). Lo firma Miquel Antonio Llano.1787. 3) “DIARIO de los principales sucesos acaecidos en los dos asedios o cercos que padeció esta ciudad de La Paz por los indios desde el día 15 de marzo hasta el 15 de noviembre de presente año del 81, por D.F. de Castañeda”. (Col. De

Reinaga y éste a su vez escribió *La intelligentsia del cholaje boliviano*²⁴¹ (1967), en el que cuestiona a Porfirio Díaz. En una breve semblanza crítica sobre su vida política, expresa:

“... habiendo comenzado en la extrema izquierda comunizante, ha ido rampando de aquí para allá..., hasta llegar a ubicarse en nuestro tiempo en la extrema derecha reaccionaria. El que ‘...quiso seguir la huella de Lenin...’ ha acabado besando la pezuña de la Junta Militar y de la España católica y fascista” (Reinaga, 1967: 91).

Reinaga pregunta ¿Quién es Porfirio Díaz Machicao como escritor? ¿Cuál es su filosofía del humanismo? ¿Cómo estudia los problemas de Bolivia y el mundo? Y sobre todo le interesa saber ¿Cómo percibe al indio boliviano? Además, ¿Por qué el interés de Fausto Reinaga en la historia del levantamiento anticolonial de Tupaj Katari y Bartolina Sisa?

Hay que recordar que la literatura indigenista boliviana del siglo XX proyectó la imagen del indio “como potencia revolucionaria”, ya sea en un nivel continental (como las sublevaciones de Tupaj Amaru y Tupaj Katari de fines del siglo XVIII), o a nivel local como los enfrentamientos de campesinos contra los hacendados. En cambio, la “literatura

J.R.G.). 4) “DIARIO del teniente coronel de los reales ejércitos don José Reseguín en la expedición del cerco de La Paz, desde el 24 de junio de 1781”. 5) “COLECCIÓN DE DOCUMENTOS RELATIVOS A LA HISTORIA DE BOLIVIA... publicados por Vicente de Ballivián y Roxas. Tomo 1º, París 1872”. 6) “DIARIO de los sucesos del cerco de la ciudad de La Paz en 1781, hasta la total pacificación de la Rebelión General del Perú. Por el Sr. Dn. Sebastián de Seguro de la orden de Calatrava y del Habito de Santiago, etc., etc.”.

²⁴¹ Esta obra consta de 251 páginas y es la continuación de *El indio y el cholaje boliviano* de 1964. Reinaga en esta obra interpela a otros escritores bolivianos, como Franz Tamayo, Adolfo Costa du Rels, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán, Jaime Mendoza, Alcides Arguedas, Ignacio Prudencio Bustillo, Carlos Medinaceli y Roberto Prudencio.

revolucionaria” del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), limitó la visión rebelde del indio a los acontecimientos específicos de la revolución de 1952²⁴² (Salmón, 1997:114). Por ejemplo, en *Bolivia, 10 años de revolución*²⁴³ de 1962, la “literatura revolucionaria” considera a las rebeliones indias como “rebeliones campesinas” y como “preludio de la independencia”, además de suponer que la esposa de Julián Apaza, Bartolina Sisa, era mestiza:

“Los hermanos Tomás, Dámaso y Nicolás Catari propagaron desde Macha y Pocoata la insurrección emancipadora por todo el Alto Perú occidental; y Julián Apaza –el gran Tupaj Catari- insurgió en Ayoayo, decididamente colaborado por su mujer, **la mestiza Bartolina Sisa**²⁴⁴” (Dirección Nacional de Informaciones, 1962:10).

A Reinaga le preocupaba la edificación de la visión campesina y mestiza de las rebeliones indias del siglo XVIII del “nacionalismo revolucionario”, como simples predecesores de la “independencia” de los Estados-nación. Esta construcción de los levantamientos anclados en el pasado, era la nueva visión mestiza que no reconocía el presente de los pueblos indios y menos como proyecto del futuro. A pesar de “la alianza de clases” propugnada por el MNR, el racismo y la discriminación social al indio, no habían desaparecido.

²⁴² Según Salmón, esta limitación de la producción literaria se halla expresada en libros como *Antología de cuentos de la Revolución* (1954) o las novelas como *Hombres sin tierra* de Mario Guzmán, publicada en 1956 (Salmón, 1997:114).

²⁴³ La publicación fue dirigida por Jacobo Libermann Z., Director Nacional de Informaciones, además colaboraron Luis Peñaloza C. y Nazario Pardo Valle.

²⁴⁴ Las negrillas son nuestras.

Motivada por esta realidad, Reinaga escudriña detenidamente la novela histórica de Díaz Machicao. ¿Qué acápites específicos le causó tanta indignación? Según nuestra lectura, casi toda la historia relatada en *Tupac Catari la sierpe*, está plagada de frases negativas contra el indio, por ejemplo: “Así la he encontrado en los papeles que hablan de las tragedias de 1781 por la crueldad, tercamente asediado por una sierpe envuelta en su cuerpo” (Díaz Machicao, 1964:9).

En la novela de Díaz Machicao, hay frases de animalización a Julián Apaza, como la siguiente: “Constituido el campamento de operaciones bélicas en la ceja de El Alto, ese ejército enloquecido de rudas hormigas bronceadas, inició el asedio de La Paz...” (Díaz Machicao, 1964:12).

El prejuicio racial se suma a la animalización y es expresada de la siguiente manera: “¿Háse visto cochinos?” (Díaz Machicao, 1964:45). “-Entonces el indio está asesorado por algún tupamarista cerdo...” (Díaz Machicao, 1964:46).

Es común en la obra citada, encontrar otras frases: “-¡Ah, indios canallas!... Nos han cercado” (Díaz Machicao, 1964:17).

Los indios son criminalizados por sus actos anticoloniales, con dichos como: “...azuzados por el iluso Tupac Catari y su hembra, en quienes había aposentado un ideal extraño de recuperación política. Pues se les había clavado en medio de la mente un

capricho macabro: la matanza de todos los españoles, cholos, mestizos...” (Díaz Machicao, 1964:17).

No están exentos la sed de venganza hacia los indios, con expresiones como: “- ¡Indio canalla, víbora maldita, te arrastrarás a nuestros pies algún día!...” (Díaz Machicao, 1964:36).

También se les considera a los indios unos borrachos: “-Ah, y cuando pasa revista a su tropa embriagada él grita: -¿Quién vive? Y la indiada embrutecida por su embrujo responde: -Tomás Tupac Catari, Rey Inga”... -Rey... rey... Rey de la destrucción, canalla...” (Díaz Machicao, 1964:47).

Los indios son inferiores a los colonialistas está expresado de la siguiente manera: “Tiene la mente primitiva y fuerte el impulso. No sabe cómo reaccionamos nosotros ante su brutal razonamiento. Nos odia y odia a todos...” (Díaz Machicao, 1964:53).

“-¡Salvaje, mil veces salvaje!...!” (Díaz Machicao, 1964:70).

“-Ya verás, Perico, cómo cogemos un día cualquiera al perro ese de Tupac Catari. Y nos pagará todas juntas, todas juntas...” (Díaz Machicao, 1964:78).

“-¡Indio puerco, ya caerás en mis manos!...” (Díaz Machicao, 1964:121).

La disputa entre Reinaga y Díaz Machicao estuvo entreverada por búsquedas físicas, sobre todo de Díaz Machicao a Reinaga. Hilda Reinaga nos relató, que algunos amigos de Reinaga le comentaron que Porfirio Díaz buscaba a Reinaga con una faca o puñal corto. Cuenta que en una oportunidad se encontraron en la oficina de ex correos de la ciudad de La Paz²⁴⁵. Reinawga y ella bajaban por las gradas de dicho edificio y Porfirio Díaz subía por la misma, al encontrarse frente a frente se miraron como dos toros bravos y felizmente no pasó a mayores incidentes (Reinaga 17 de agosto de 2011). Pero fuera de este incidente, Díaz Machicao respondió con el silencio total a las críticas escritas por Reinaga.

3. El mutismo de los compiladores bolivianos

En la mayoría de la bibliografía sobre los escritores bolivianos, entre la década de los 40 y los años 90 del siglo XX, años de producción intelectual de Reinaga, se excluye a Don Fausto. Los trabajos de Reinaga son ensayo, política, historia (nacional e internacional), filosofía, biografía, inclusive algo de poesía. De los 32 libros publicados por él, en muy pocas compilaciones bibliográficas se mencionan sus obras ¿Cómo interpretar este silencio? ¿Por qué tanta antipatía contra él? ¿Fue otra forma de racismo intelectual? ¿No sé lo tomó en cuenta por qué fue un indio quechua-aymara? ¿Escribía tan mal Reinaga?

En el libro de Carlos Castañón Barrientos *Escritos y Escritores* (1970) da cuenta de la producción bibliográfica boliviana como ensayos, poesías y cuentos aparecidos entre

²⁴⁵ Ubicada a una cuadra de la Plaza Murillo, el centro histórico de la sede de gobierno de Bolivia, en la ciudad de La Paz.

1965 y 1969. El ausente es Reinaga. Otro trabajo de Juan Siles Guevara *Las cien obras capitales de la literatura boliviana* (1975), que es la valoración y una síntesis de biografías, diarios, memorias, ensayos, historia, cuento, novela, poesía y teatro, tampoco aparece incluido el nombre de Fausto Reinaga.

Augusto Guzmán en *Poetas y escritores de Bolivia* (1975), destaca el trabajo de diversos escritores, entre lo que se destacan ensayos, historia y poesía de la colonia del siglo XIX y XX. Pero no está citado Reinaga. En la compilación de Edgar Ávila Echazú, *Historia y antología de la literatura boliviana* (1978), libro de diez capítulos y siete apéndices, llama la atención de secciones dedicadas a la cultura aymara y quechua. Reinaga a pesar de ser quechuaymara no figura en esa lista. Otro trabajo de Augusto Guzmán *biografías de la nueva literatura boliviana* (1982), hace recuento de la biografía de varios escritores, incluidos los políticos de la época. Es una continuidad de no citar alguna obra de Reinaga. Otro compilador, Mariano Baptista Gumucio en *Bolivia Escribe* (1976), al recoger ensayos, cuentos y poesía, igual excluye a Reinaga.

Algunos colectores como Valentín Abecia Baldivieso en *Historiografía boliviana* (1973), menciona a Fausto Reinaga, citando su libro *Belzu precursor de la revolución nacional* (1953) y dice: "...un libro de combate y de tendencia, más sensitivo que documentado, sin sentido de las proporciones y con una manifiesta parcialización a favor del héroe, pero audaz en la interpretación" (Abecia, 1973: 461).

El mismo Abecia califica a Reinaga de la siguiente forma: "Reinaga ha escrito obras que lo sitúan como un "escritor inconformista". No es historiador, pero merece destacarse

porque pocos como él tienen el coraje de luchar por sus ideas con valentía de león y contra viento y marea” (Abecia, 1973: 463).

En el recuento de trabajos de biografía histórica que hace Felmann Velarde, el libro de Reinaga *Belzu, precursor de la revolución nacional* de 1953 aparece como un trabajo “en una categoría menor”. Es decir, en relación a otros trabajos mayores, que se supone son de los “intelectuales revolucionarios” (Fellmann, 1976: 444). Adolfo Cárdenas Romero en el *Diccionario de la Literatura boliviana* (1997), después de mencionar datos personales de Reinaga, expresa: “Sus obras por lo general son polémicas y provocativas, denostando a varios intelectuales bolivianos, entre ellos a Arguedas, Díaz Machicao, Fernando Diez de Medina y otros...” (Cárdenas, 1997:201).

Es muy interesante mencionar otro pasaje conflictivo de la relación de Fernando Diez de Medina con Reinaga. Diez de Medina publicó en 1954, un libro titulado *Literatura boliviana*. En esta obra cita a Reinaga de la siguiente manera: “El Belzu, de Fausto Reinaga, es un ensayo ditirámico disparatado, tan alejado de la verdad histórica como del equilibrio crítico” (Diez de Medina, 1954: 379).

Sin embargo, en ediciones posteriores a la citada, se excluye el párrafo mencionado, aunque queda como constancia de la misma en el “Índice Alfabético de Nombres Citados”, como (Reinaga, Fausto: 347). ¿Por qué se ha eliminado el párrafo citado en la publicación de 1954 y en ediciones posteriores? ¿Cómo explicar esta actitud? ¿Tal vez un simple error de imprenta?

El asunto está muy claro, en 1954 Reinaga aún no critica a Diez de Medina. Por lo tanto, Diez de Medina cita a Reinaga, a pesar de los adjetivos negativos que utiliza contra él; pero en las ediciones posteriores (por ejemplo de 1980), Diez de Medina al verse criticado por Reinaga, elimina la referencia a la obra.

En compilaciones más especializadas sobre el ensayo y el pensamiento político boliviano, como de Juan Albarracín Millán, que publicó en cinco tomos²⁴⁶ y de Guillermo Francovich, asumen la misma actitud del silencio con Reinaga. Francovich es considerado como el gran filósofo boliviano, supondría entonces encontrar alguna referencia sobre la obra de Reinaga en sus textos dedicados a la filosofía y al pensamiento boliviano del siglo XX²⁴⁷; sin embargo, Reinaga y su obra son un rastro perdido. Por ejemplo, en su libro *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956), cita y recita a autores como Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Gustavo Navarro o Tristán Marof, Fernando Diez de Medina y muchos otros; pero no a Reinaga. Posiblemente una explicación sea la crítica de Reinaga a Francovich en su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* de 1967.

En esta breve revisión bibliográfica sobre el impacto de las obras de Reinaga en las compilaciones bibliográficas más importantes, nos topamos que amigos muy cercanos de Reinaga y de estilos narrativos similares sobre la interpretación de la realidad boliviana, son frecuentemente citados, como aportantes fundamentales a la producción intelectual del

²⁴⁶ Los libros de Juan Albarracín son: el Tomo I, *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia* (1976), el II: *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana* (1978), el III: *La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo* (1979); el IV: *Sociología indígena y antropología telurista* (1982) y el Tomo V: *Geopolítica populismo y teoría sociotricronoparámica* (1982).

²⁴⁷ Otras obras de Francovich son *La filosofía en Bolivia* (1947/1987) y *Supay* (1939/1971).

pensamiento boliviano. Es el caso de Tristán Marof y algunos otros. Pero ¿qué es ser intelectual en Bolivia? ¿Es cuestión de raza, de clase? ¿Los indios quechuaymara como Reinaga, no tienen derecho a ser reconocidos como escritores e intelectuales?

4. Formas de descalificar al indio

Al indagar la bibliografía de escritores, literatos e historiadores que descalifican a Reinaga, nos preguntamos tal vez el inconveniente fue en el pasado, es decir, antes de la revolución de 1952. Sin embargo, al constatar que algunas publicaciones recientes, insisten en el tema, surge la pregunta ¿Por qué aún se busca anular a Reinaga, tachándole de ser descendiente de un ex hacendado? ¿Quiénes insisten en la descalificación?

El lingüista y sacerdote, Xavier Albó, fundador de la Organización no Gubernamental CIPCA²⁴⁸, es uno de los cuestionadores de Reinaga, al atribuirle ser heredero de un hacendado. En un artículo, expresa:

“Fausto Reinaga es descendiente de un hacendado en la región de Macha (Potosí). Ya participó en la organización del Congreso Indigenal de Villarroel en 1945. La obra más completa y significativa para el periodo que comentamos es **La Revolución India**²⁴⁹...” (Albó, 1985: 99).

²⁴⁸ Es la sigla del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, fundado alrededor de 1970 por sacerdotes jesuitas, entre ellos Xavier Albó. Está dedicado al trabajo de desarrollo rural de las comunidades campesinas e indígenas de Bolivia.

²⁴⁹ Las negrillas son de Albó.

El año 2002, Albó publicó *Pueblos indios en política*. En esta obra insiste que no es indígena: “El principal intelectual no indígena que en aquellos años llegó a formular una propuesta realmente ‘india’ fue probablemente el incisivo escritor boliviano Fausto Reinaga... marginado por casi todos sus colegas” (Albó, 2002:183).

¿Cuáles son las razones para el cuestionamiento de Albó a Reinaga? Según Hilda Reinaga, hubo una amistad entre Reinaga y Albó. Recuerda que éste último solía visitar a la casa de Reinaga. En una ocasión, Albó, después de haber ido a *Wawani qala*, Macha (lugar de nacimiento de Fausto), fue a buscarlo y le dijo: “Tatay indiopuni gasqankiy” (¡Tata había sido siempre indio!), he ido a Macha, a wawani qala, he ido a todas esas regiones, he ido a caminar...” (H. Reinaga, 8 de Junio de 2012).

Xavier Albó sabía muy bien el origen de Reinaga, entonces, ¿por qué lo acusaba de ser ex hacendado? Según Hilda Reinaga, es posible que Albó, haya resuelto vengarse, porque Reinaga en su libro *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* de 1981, escribió:

“La medida imperativa, es limpiar el campo, el agro de la inmundicia marxo-comunista y marxo-cristiana, que bajo los nombres de Centro de Investigación y Promoción del Campesinado²⁵⁰... atrapan la masa india; sepultar para siempre la comedia carnavalesca...” (Reinaga, 1981: 57).

²⁵⁰ Reinaga, también cuestiona la labor de instituciones y organizaciones políticas indias como el Centro de Promoción del Campesino (MINKA), el Movimiento Universitario Julián Apaza, la Central Única de Trabajadores Campesinos (CUT), el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) y el Consejo Indio de Sud América (CISA) (Reinaga, 1981: 57).

El incesante descalificador de la obra de Reinaga es Javier Hurtado, sociólogo y otrora militante del trotskismo. Para Hurtado, Reinaga fue el receptor de las desazones de los jóvenes aymaras de los años 70, como Raimundo Tambo y otros, que conformaron una “secta secreta” denominada el “Movimiento 15 de Noviembre”:

“Raymundo Tambo ingresa al Colegio Gualberto Villarroel y allí con otros paisanos, como Rosendo Condori, Clemente Ramos, Constantino Lima y otros, forman, cual secta secreta, el “Movimiento 15 de Noviembre” Al parecer en esa misma época encuentran eco a sus angustias e inquietudes en la única voz que por entonces hablaba de los indios, del Collasuyo, y de Tupaj Katari,…” (Hurtado, 1986:131).

Para Hurtado, Reinaga fue el gran propugnador de la lucha de razas frente a la lucha de clases. Además, era ex latifundista de origen quechua, la voz solitaria y un político fracasado en el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y el Partido Comunista de Bolivia (PCB): “... pero también de la lucha de razas en oposición a la lucha de clases. Era, paradójicamente, la voz solitaria de un ex-latifundista, de origen quechua, frustrado en el PIR, el MNR y el PCB: Fausto Reynaga²⁵¹” (Hurtado, 1986:131).

¿Dónde obtiene Hurtado los datos para reafirmar que Reinaga era ex latifundista?

²⁵¹ Hurtado escribe el apellido Reynaga en vez Reinaga, pero se refiere a Fausto.

En otro trabajo más amplio sobre el Katarismo, expresa: “... el escritor Fausto Reinaga, precursor del actual indigenismo. Sus libros tuvieron influencia entre los aymaras. Pese a algunas aberraciones, tuvo el mérito de haber abierto la discusión sobre el problema indio, si bien en términos raciales y demagógicos” (Hurtado, 1986:32).

En una nota continúa diciendo: “Fausto Reinaga ha publicado varios trabajos de profusa circulación entre los aymaras y quechuas²⁵²” (Hurtado, 1986:280).

Le dice indigenista ¿por qué Reinaga no era indígena? ¿Cómo entender a Hurtado, quien descalifica a Reinaga por ser aberrante, racializador y demagogo?; pero a la vez aplaude por ser el precursor del “problema indio”. Hurtado repite lo que ya había dicho Albó, aunque sin citarlo. ¿Hubo alguna conjura del CIPCA contra Reinaga?, pues tanto Albó como Hurtado fueron y son (el caso de Albó) funcionarios de la ONG nombrada.

En 1992 el antropólogo José Antonio Rocha, repite lo expresado sobre Reinaga: “Fausto Reinaga es descendiente de un hacendado de la región de Macha (Potosí). Participó en la organización del Congreso Indigenal Nacional en la presidencia de Gualberto Villarroel (mayo de 1945)²⁵³...” (Rocha, 1992:249).

²⁵² En la bibliografía cita las siguientes obras de Reinaga: *Mitayos y Yanacanas, Nacionalismo boliviano, Tierra y libertad, Belzu, La revolución india, Manifiesto del Partido indio de Bolivia, Tesis india y El indio y el cholaje boliviano*.

²⁵³ Rocha cita a Albó (1985) y Hurtado (1986), que ya mencionamos arriba.

Rocha no aporta con nuevos datos sobre el supuesto origen latifundista de Reinaga; pero sí reitera lo dicho por Albó y Hurtado. Repitiendo que Reinaga era ex latifundista ¿cuánto ha contribuido en la desacreditación de Reinaga?

El año 2010, un periodista argentino Pablo Stefanoni, continúa en esa línea de redundar sobre los supuestos orígenes latifundistas de Reinaga. Dice al respecto:

“El antropólogo Xavier Albó es uno de los refutadores, al afirmar que Reinaga es descendiente de un hacendado del Pueblo de Macha y más tarde lo llama ‘el principal intelectual no indígena que en aquellos años llegó a formular una propuesta realmente ‘india’... Es su sobrina Hilda Reinaga quien defiende la indianidad de su tío” (Stefanoni, 2010:103-104).

¿Qué interés tiene un argentino de continuar desacreditando a Reinaga? ¿Motivaciones raciales y políticas? ¿Stefanoni²⁵⁴ al repetir lo dicho, con quiénes se congracia? Nos llama la atención que se involucre en este asunto a la sobrina de Reinaga, Hilda Reinaga, porque supuestamente es la única que defiende la indianidad de su tío.

El trabajo de la periodista Versuhka Alvizuri (2009), sigue en cierta medida, el razonamiento de Albó, Hurtado, Rocha y Stefanoni de denigrar a Reinaga, aunque con un estilo academicista, llena de interrogaciones; pero absolutamente implícito en el propósito.

²⁵⁴ Stefanoni, después de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, realizado en Tiquipaya-Cochabamba (Bolivia) del 20 al 22 de abril de 2010, escribió un artículo: ¿A dónde nos lleva el Pachamamismo?, donde cuestiona la supuesta pose de autenticidad ritual ancestral y que generó muchas críticas no sólo de intelectuales indígenas, sino de sectores ambientalistas de muchas regiones del mundo. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39622587014hamamismo>

Alvizuri, dice: “Reinaga fue constantemente atacado por sus declaraciones, y hasta se podría decir que existió una especie de debate destinado a elucidar si era o no un verdadero indio” (Alvizuri, 2009: 95).

¿Qué significa ser un verdadero indio? ¿Existen indios falsos? ¿Ser indio verdadero frente a quién o quiénes? ¿Quién decide de quién es indio verdadero o indio falso? Alvarez desacredita a Reinaga, cuando sostiene que “el escritor practicó varias transformaciones de su identidad” (Alvizuri 2009:85). ¿Acaso la identidad no se transforma continuamente? O ¿qué entiende por identidad? Según Alvarez, Reinaga habría inventado un relato de origen indio, que es interpretado por Alvarez, como una estrategia interesada:

“...el escritor fabricó su propia identidad usando las representaciones que su época le brindaba. Pensaba, como muchos intelectuales de su tiempo, que la indianidad era una raza y una condición de sumisión social que formaba parte del legado colonial de los vencidos de la Conquista. Por eso, cuando decidió convertirse en un escritor indio capaz de restituir fidedignamente el dolor de la indianidad, elaboró un relato de los orígenes destinado a demostrar que era un ‘verdadero indio’ (Alvizuri, 2009:94).

El fragmento citado nos lleva a un sin fin de interrogantes ¿el indianismo es legado colonial? ¿La indianidad es sólo dolor y no esperanza, sueños, ideales? ¿Para qué es importante saber si Reinaga es o no es indio? Si no fuera indio, ¿querría decir que sus obras no sirven? ¿Si no era indio Reinaga, entonces qué era? ¿Era un hacendado, un mestizo? Si

fuese mestizo y ex hacendado, ¿su trabajo intelectual se invalida por esa condición biológica y sociocultural?

Otra experiencia por la que se descalifica a Reinaga, es su simpatía con el golpe de Estado perpetrado el 17 de julio de 1980. Este hecho lo ha estigmatizado durante toda su trayectoria intelectual. ¿Por qué creyó Reinaga en ese golpe de Estado de 1980? ¿Quiénes son los que cuestionan la relación de Reinaga con los militares golpistas?

Hay algunas pistas para entender la relación de Reinaga con algunos militares. El autor, en su libro *¿Qué hacer?* señala que “el indio y el militar están metidos el uno en el otro, como la uña en la carne” (Reinaga, 1980: 93). En sus obras admira a Germán Busch, David Toro y Gualberto Villarroel, todos ex combatientes de la guerra del chaco de los primeros años de la década de 1930. En la presidencia del Coronel Gualberto Villarroel (1944-46), quién fue diputado. Reinaga tuvo una particular relación con el ex presidente, Gral. Juan José Torres (1970-1971), quien en la memoria de Hilda Reinaga, sobrina de Fausto, no sólo escuchó, sino que había decidido llevar adelante el proyecto indianista como política nacional y que éste fue frustrado por el golpe de Estado de Hugo Banzer del 21 de agosto de 1971.

Uno de los cabecillas del golpe de Estado de 1980 fue el Gral. Luis García Meza, quien publicó sus memorias el 2010,²⁵⁵ donde cuenta los pormenores del golpe militar, además de citar a sus colaboradores, sin embargo, no aparece el nombre de Fausto Reinaga

²⁵⁵ Tomás Molina Céspedes en el año 2006 recoge las entrevistas a Luis García Meza en un libro *Testimonio de un dictador. Habla García Meza*. Luis García Meza en su libro (2010), no menciona el libro de Molina.

en dicho recuento. Aunque en el Prólogo del libro de García Meza (2010), Jaime Cardozo, dice sobre Reinaga:

“Por su lado, el afanado ensayista Fausto Reynaga, ideólogo de los movimientos indígenas de Sur América, reconoció en este militar un paradigma de patriotismo y cambio histórico, saludando su ascenso a la presidencia como a la aurora de una nueva esperanza para Bolivia, y para la posible difusión de su revolucionario pensamiento *amaútico*²⁵⁶” (En García Meza, 2010:4).

Cardozo, cita a Reinaga seguramente al cerciorarse que escribió un libro sobre su simpatía por García Meza. Pero ese dato no nos permite afirmar que existía una relación entre Reinaga y García Meza.

Daniel Salamanca (1981), que formó parte del gobierno de facto de García Meza, dice sobre Reinaga:

“Chila²⁵⁷, un dirigente al servicio de la ultraizquierda, aquella ocasión, indignado por todas las incorrecciones que encontró en el Parlamento, consideraba la manifiesta maniobra impulsada por el partidismo legislador, olvidándose de la U.D.P.²⁵⁸, de su papel coadyuvador, recurriendo a los principios racistas escanciados de la literatura marxista del escritor Fausto Reinaga, que usaba la

²⁵⁶ La cursiva pertenece al texto original.

²⁵⁷ Se refiere al líder campesino Macabeo Chila Prieto.

²⁵⁸ Sigla de la Unidad Democrática y Popular, que fue una coalición de partidos de izquierda.

rebelión de una raza para encubrir la subversión izquierdista, que era su propósito fundamental, dijo un discurso recriminatorio, denunciando que una vez más el pueblo había perdido...” (Salamanca, 1981:457).

En la cita de arriba, Reinaga es considerado un marxista e irradiador de la literatura racista. Si este era el perfil de Reinaga en la época del gobierno de facto de García Meza ¿cómo creer que él fue parte de las políticas gubernamentales de García Meza?

Salamanca descendía del gobierno dictatorial de Hugo Banzer (1971-1978) y precisamente en otra publicación de 1978, en un acápite titulado “Mensajes del y al campesino”, expresa:

“El caso de Fausto Reinaga es insólito. Reinaga, no sólo que es un escritor distinto de los cuatro escritores mencionados²⁵⁹. Reinaga es el creador del pensamiento amaútico, pensamiento que supera al pensamiento socrático, pensamiento socrático que es: fundamentalmente, pedestal y faro del pensamiento de Europa... Reinaga es el Amauta de Bolivia, de América y del mundo. Gracias a este escritor los cuatro millones de indios de Bolivia, y los millones de indios de América, de Asia, de África, hoy tenemos una ideología, una ideología de nuestra liberación, y encima una ideología de salvación de Bolivia, de América y del mundo” (Salamanca, 1978:275).

²⁵⁹ Se refiere a Gabriel René Moreno, Alcides Arguedas, Franz Tamayo y Carlos Medinaceli (Salamanca, 1978: 273).

La cita, es una construcción de Daniel Salamanca, donde se miente diciendo que en el periodo del dictador Banzer existe la “ideología de la liberación”. Salamanca, recurre a la falsificación más burda al usar el lenguaje y el estilo narrativo de Reinaga, sin citar al autor. Aunque en la bibliografía que usa Salamanca se menciona *La Revolución india* de Reinaga.

Consideramos que la simpatía de Reinaga al golpe de las Fuerzas Armadas de 1980 fue en un primer momento y ese interés inicial se plasmó en un pequeño libro. Otra explicación de este interés inicial es que para Reinaga la derecha ni la izquierda eran válidas. Por lo tanto, la retórica localista y de orgullo nacional que mostraba inicialmente García Meza, posiblemente haya sido determinante para ese apoyo intelectual efímero.

Pero para sus enemigos, sean de izquierda o derecha, incluido a los indios y campesinos, no vale ninguna explicación de sus acciones y errores. Por este hecho Reinaga ha sido condenado. ¿Sucede lo mismo con el erróneo pasado político de los intelectuales mestizos, criollos de izquierda y derecha?

Un ejemplo interesante a estudiar en con el movimiento de izquierda Partido Socialista 1 y su líder, Marcelo Quiroga Santa Cruz, quien fue asesinado en el golpe del 17 de julio de 1980. Su muerte ha simbolizado el sacrificio de vida en la lucha por la democracia y el cuestionamiento a los regímenes militares fascistas. Sin embargo, Quiroga Santa Cruz no siempre fue socialista, en su juventud militó en la Falange Socialista Boliviana, que tenía el referente del falangismo español franquista. Pero ese “mal pasado” ha sido borrado. El desliz del indio Reinaga, se ha mantenido y ha quedado como culpable, sin derecho de reivindicación. ¿Cómo se construye la “memoria colectiva” anti india, sobre

la culpabilidad india? ¿Qué factores determinan para que el mestizo aparezca como el bueno y el héroe?, ¿el indio como el villano y el malo? ¿Quién tiene derecho a equivocarse? ¿Los indios no tienen derecho a equivocarse?

Conclusiones

En este capítulo hemos intentado explicar las estrategias de los colonizadores, expresada en políticas indigenistas pro mestizaje, que tomó mayor empuje con la revolución de 1952. También nos aproximamos como Fausto Reinaga enfrentó esa política intelectual colonialista a lo largo de varios años, ejemplificadas con su interpelación a los indigenistas Fernando Diez de Medina y Porfirio Díaz Machicao. La respuesta a sus cuestionamientos fue el silencio.

Indagamos el silencio de una mayoría de los compiladores bolivianos sobre los escritores nacionales, como el ensayo, la política y la crítica, quienes lo excluyeron del quehacer intelectual. También investigamos algunas formas de desacreditar a Reinaga, como su posible origen latifundista y el apoyo al golpe de Estado del gobierno de facto de 1980.

CAPÍTULO VII

LA POLÍTICA INTELECTUAL DECOLONIAL DE REINAGA

En este capítulo examinaremos algunas herramientas adoptadas por Reinaga como parte de la política intelectual de la decolonialidad, como la reafirmación de la memoria india del levantamiento de 1789, el libro como territorio de la resistencia y la libertad plenas. La reticencia de la prensa escrita en la difusión del mundo cultural indio, la apuesta por una editorial propia y sus dificultades. Finalmente, nos acercamos a cómo la “marginación intelectual” le motivó a buscar otras estrategias de difusión de sus ideas y romper con el monopolio de la cultura intelectual colonizada.

1. La revalorización de la memoria del levantamiento indio de 1780

El Movimiento Nacionalista Revolucionario del 52, proyectó una visión técnica-laboral del indio, ahora denominado “campesino productivo” con la mecanización del área rural. En esta literatura, la idea de revolución se identifica más con la evolución, que significaba “progreso” y luego “desarrollo nacional” en el sentido de cambio económico, social y político, con el propósito de acortar la inmensa distancia entre los países industrializados y los subdesarrollados (Salmón, 1997: 114-115). Reinaga cuestionó este discurso indigenista del MNR, que cosifica “una rebelión largamente esperada y combatida” (Salmón, 1997: 120).

Frente a esta literatura revolucionaria indigenista del 52, Fausto Reinaga, apuesta la recuperación profunda de la memoria colectiva anticolonial de los pueblos aymara y quechua, sobre todo los liderizados por Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781. Es muy importante mencionar la participación de negros y mestizos en la rebelión de 1781, que es tema de otro estudio²⁶⁰. Aunque Reinaga desde su primer libro *Mitayos y Yanaconas* (1940), no había obviado la re-valoración de la historia india, pero su aporte se engrandeció más con la preocupación de los jóvenes militantes aymaras y quechuas de los años 70 y 80 del siglo XX, bajo el denominativo de indianistas y kataristas.

Un breve recuento de la “literatura tupajkatarista” producida por distintas vertientes nos aproximará a tener una idea de la importancia y la disputa historiográfica del levantamiento de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en la historia boliviana y particularmente por el “Estado del 52”.

La obra pionera pertenece al historiador Manuel Rigoberto Paredes que publicó en 1897, *Tupac Catari (Apuntes biográficos)*. A decir de los editores: “... aporta datos novedosos y anoticia de documentos casi desconocidos referentes al héroe indio” (Paredes, 1897/2003:10).

Ml. Rigoberto Paredes justifica la rebelión dirigida por Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781 contra el colonialismo español, porque:

²⁶⁰ Existen muy pocos datos de la participación del pueblo negro en el levantamiento de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (Del Valle de Siles, 1990: 543, 546, 548).

“Los indios se vieron obligados a la insurrección por la codicia insaciable de los españoles y la tiranía insoportable de los Correjidores que les violentaron para el pago de los **repartimientos**²⁶¹ con castigos los, más atroces, aparte de la **mita** que los iba también diezmando” (Paredes, 1897/2003: 26).

Paredes desde una percepción humanista piensa que: “La **personalidad humana**²⁶² cualquiera que sea la raza a que pertenezcan los hombres es siempre la misma, con iguales derechos y las mismas garantías” (Paredes, 1897/2003: 25).

En 1942, Zacarías Monje Ortiz, publicó el libro *Sucasuca Mallcu*, obra laureada en 1941, que es una aproximación histórica al cerco a la ciudad de La Paz de 1781, comandada por Tupaj Katari.

El historiador y escritor Augusto Guzmán en 1944 publica la novela histórica denominada *Tupaj Katari*. Al inicio de su obra, expresa:

“Julián Apaza, Tupaj Katari, no era un pobre diablo como lo pintan despintando los cronistas españoles de la colonia. Campanero, sacristán, peón de minas y panadero, su gran oficio fue el de rebelde aymara. Es un pedazo llameante de la historia de una raza inextinguible como núcleo de bolivianidad rebelde, esperanzada y perdurable” (Guzmán, 1944 y 1972:7).

²⁶¹ Las negrillas son de Paredes.

²⁶² La negrilla es de Paredes.

El mismo Guzmán en otro momento dijo: “Cuando me aproximé a estudiar su vida para recogerla en una novela, basándome sobre todo en el impresionante Diario de Sebastián de Seguro, gobernador de la ciudad, lo que más conmovió fue su muerte...” (Baptista, 2008:337).

José Fellman Velarde, connotado ideólogo del MNR, en su libro *Historia de la Cultura Boliviana* (1976), resalta la publicación de trabajos sobre Tupaj Katari de pensadores e intelectuales de la revolución del 52, por ejemplo, dice que “la biografía histórica continuó su elevado vuelo. Augusto Guzmán la enriqueció con varios trabajos: ‘Tupaj Catari’...” (Fellman, 1976:444). En la década de 1960, Fellman, presidió el Consejo directivo de la Revista *Artes*, órgano oficial del Ministerio de Educación y Bellas Artes. Esta Revista publicó un resumen del trabajo de Alipio Valencia²⁶³ sobre Julián Apaza y de otros grandes exponentes del mestizaje cultural nacionalista, como Augusto Céspedes, Julia Elena Fortún y Teresa Gisbert.

Alipio Valencia, ya había publicado en Buenos Aires, en la década de 1950, el ensayo *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. El mismo Valencia en 1978, editó *Bartolina Sisa. La Virreina aymara que murió por la libertad de los indios*. El ensayo *Julian Tupaj Katari*, es considerado por Fellman Velarde, como “la biografía histórica interpretativa”, que “nació con el segundo ‘Tupaj Catari’...” ¿quién es el segundo Tupaj

²⁶³ Alipio Valencia, publica en la Revista *Artes* N° 2 de 1961, un resumen del levantamiento de Tupaj katari, bajo el título de “Julián Tupaj katari. Tocó a rebato las campanas para la redención del indio” (págs. 62-77). Además, Valencia formaba parte del Consejo directivo de la Revista.

Katari? Aunque no es explícito Fellman, pero da a entender que sería Víctor Paz Estenssoro (Fellman, 1976:444).

Las obras sobre Tupaj Katari, escritas por Augusto Guzmán en 1944 y por Alipio Valencia en 1950²⁶⁴, si bien muestran la conexión entre el presente y el pasado para establecer una continuación de injusticias y demostrar de esta manera la necesidad de una revolución; pero lo que no manifiestan estas obras son las características diferentes de estos hechos en sus propios contextos históricos (Salmón, 1997:122). Aquí se corrobora el uso de la historia del levantamiento de Tupaj Katari para la construcción de la bolivianidad que es la apuesta de la revolución de 1952.

En la década de 1960, aparecen otras obras²⁶⁵ sobre la insurrección de Tupaj Katari y Bartolina Sisa. Aunque el ensayo de Marcelo Grondín, *Tupaj Katari y la rebelión campesina de 1781-1783* (1975), por su acercamiento riguroso le hace particular a las novelas históricas mencionadas.

Sin embargo, algunas investigaciones marcan quiebres muy importantes en la historiografía de las rebeliones anticoloniales indígenas del siglo XVIII. *Tupac Amaru, el rebelde* del historiador polaco Boleslao Lewin²⁶⁶, publicado en 1943 y con posteriores

²⁶⁴ La obra de Alipio Valencia Vega fue reeditada en La Paz en 1979 por la editorial Juventud.

²⁶⁵ Por ejemplo, *La Lanza Capitana*, 1967, es una obra teatral de Raúl Botelho sobre el cerco de la ciudad de La Paz por Tupaj Katari. Esta obra fue ganadora del Primer Premio Nacional de teatro en 1961. También está el folleto de Porfirio Díaz Machicao *Historia del rey chiquito*, publicada en 1962 y reeditada en 1987.

²⁶⁶ Boleslao Lewin (1908-1988), nacido en Lodz-Polonia. Residió en Argentina desde 1937. Fue profesor de Historia Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de Rosario. La segunda edición de *Tupac Amaru, el*

reediciones y ampliaciones, es pionera en la indagación profunda. Aunque éste libro no es específico sobre Tupaj Katari y Bartolina Sisa; pero Lewin le dedica varios capítulos a Tupaj Katari y Tomas Katari, antecesor del levantamiento de Julián Apaza en Chayanta - Norte Potosí²⁶⁷. Los trabajos de la historiadora chilena María Eugenia Del Valle de Siles, como *Cinco testimonios del cerco. La Paz. 1781* (1973), *Testimonios del Cerco de La Paz. El campo contra la ciudad 1781* (1980) y la *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*, publicada en 1990, le dan cierta continuidad a la iniciada por Lewin. Además, Del Valle editó el *Cerco de La Paz. Diario de Francisco Tadeo Diez de Medina* en 1981 con reedición ampliada en 1994.

Una publicación reciente del historiador estadounidense Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (2006), da cuenta de la rebeldía masiva de los gobiernos comunales aymaras y su posterior conexión con el liderazgo de Julián Apaza y Bartolina Sisa. Todas estas investigaciones están realizadas con fuentes documentales primarias²⁶⁸ que permiten un mejor acercamiento histórico sobre la rebelión de Katari y Sisa de 1781.

rebelde es de 1957, la tercera edición de 1967 y la cuarta edición de 2004. La edición de 2004 se llama *La Rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*.

²⁶⁷ Reinaga nos cuenta sobre su amistad con Lewin: “Con Boleslao Lewin y Jorge Abelardo Ramos hice una especie de hogar intelectual. Lewin, el autor del famoso libro “Tupaj Amaru, el Rebelde”, era mi lámpara votiva en el estudio del problema indio. Me condujo al Archivo General de la Nación, y fue mi garante para la autorización de acceso a los Archivos del Alto Perú. Lewin me puso frente a la montaña de expedientes originales del “alzamiento” de Tomás Katari en el año 1780. En aquellos papeles tan celosamente conservados, entre otras cosas, recuerdo haber visto, la firma y rúbrica de Tomás Katari. Es más. Había 20 paquetes de legajos vírgenes, que ningún investigador todavía osó abrir sus páginas... De algunas lecturas que hice deduje que Tomás Katari sabía leer y escribir en castellano. Boleslao Lewin, preparaba la biografía de Tomás Katari, le hice venir a Bolivia. Estuvo en Macha. Le proporcioné las fotografías de este pueblo que en la 2ª edición de Tupaj Amaru, el rebelde” aparecen” (Reinaga, S/f: 64).

²⁶⁸ Llamamos la atención sobre la documentación dispersa de la rebelión india de 1781. Una parte, se encuentran en archivos de España, Buenos Aires y Lima, otras en el Archivo Nacional de Sucre, la biblioteca

Finalmente, la obra del líder aymara e historiador, Felipe Quispe Huanca *Tupaj Katari vive y vuelve... carajo* (1988), es encomiable, porque es una reinterpretación histórica india en base a la bibliografía publicada hasta la década de 1980.

2. Los libros como espacio de resistencia y libertad

El cuestionamiento de Fausto Reinaga a los “connotados indigenistas” Fernando Diez de Medina y Porfirio Díaz Machicao, le causó muchos inconvenientes. Uno de los resultados concretos en esa batalla fue el silenciamiento de sus obras, que para él fue como la imposición del “muro del silencio”. Había muy poca cobertura informativa a sus publicaciones, pues estaba controlado por los círculos literarios masivos, académicos e intelectuales. A pesar de haber sido sometido a esta estrategia anti intelectual, Reinaga siguió apostando al libro como lugar de resistencia y libertad plenas del pensamiento indio.

En su lucha intelectual, tomó las herramientas culturales del mundo occidental, que le permitió expresar sus ideas en el idioma español colonizador, bajo el formato de libros u otras relacionadas a la actividad de escritor. Estos instrumentos, se convierten no sólo en modos de resistencia, sino también en espacios de autonomía de pensamiento. Reinaga, por sus orígenes indígenas aymaras y quechuas sabía que estaba en combate contra la cultura dominante y la apostó dignamente, librando muchas batallas.

central de la UMSA en La Paz e incluso, en manos de particulares. En todos los casos, su acceso aún es muy restringido.

A pesar de la adscripción consciente e instrumental al libro y al idioma español, no quedó atrapado en los cánones tradicionales de la cultura letrada. La forma como estructuró sus obras, no está pensada para el deleite espiritual; pero tampoco para preocupaciones meramente academicistas. Los libros producidos por Reinaga son arquetipos de su pensamiento y acción; pero ésta forma de elaboración intelectual le produjo formas de rechazo perverso de sus adversarios, como nos confiesa:

“¡Pero a qué precio! La prensa del país tiene sus páginas herméticamente cerradas; hay en redor de mi obra un silencio de tumba organizado. Tanto la intelectualidad que fabrica y guía la opinión pública, como la crítica de la ‘critica cholista’, no tienen para mis libros ni oídos, ni ojos, ni pluma. Los escritores mestizos murmuran, insultan, entre dientes y **remiten cartas con amenazas y excremento**²⁶⁹ a mi casilla postal²⁷⁰... ellos que son eso, no pueden dar de sí sino lo que es connatural a su esencia” (Reinaga, 1969:8).

Reinaga, en una carta fechada en La Paz, el 24 de julio de 1966 y dirigido a U. Thant, Secretario General de Naciones Unidas, denuncia sobre su difícil situación de escritor y en sus partes más sobresalientes, denuncia:

“El racismo hipócrita y brutal de la ‘intelligentsia’ del cholaje boliviano, ha puesto en peligro mi vida y mi producción. No es el asfixiante silencio, la miseria y el

²⁶⁹ La negrilla es nuestra.

²⁷⁰ En una mayoría de sus libros, la dirección epistolar es la Casilla 1206 de la ciudad de La Paz. También incluye la dirección de su domicilio y el número de teléfono de la misma.

hambre, sino el riesgo de una eliminación física, que me ha determinado elevar este petitorio de garantías a la ONU” (Reinaga, 1967: 7).

Jacques Bergier, en un libro titulado *Los libros condenados* (1976), nos aproxima cómo a lo largo de la historia de la humanidad han sido destruidas las obras que afectaban intereses dominantes y coloniales. En la hipótesis de Bergier, existe una especie de conspiración organizada que abarca a todos los países y se manifiestan de distintas maneras y en diferentes épocas. Una muestra de esto es lo que nos cuenta el mismo Reinaga:

“A raíz de la publicación de mi libro EL INDIO Y EL CHOLAJE BOLIVIANO²⁷¹, 1964, una pluma ruin me sindicó la comisión de actos delictuosos. Tratando de despejar el libelo y demostrar la verdad, anduve de Herodes a Pilatos. Y ningún periódico de La Paz-Bolivia quiso publicar la réplica. Quitando el mendrugo del ‘pan nuestro de cada día’ de la boca de un niño, tuve que reunir la enorme suma de Bs. 200.000, para pagar al director de VISTAZO, que insertó mi artículo, entre otras cosas dije: ‘Cercado por el terror del hambre y el terror ideológico, la vida se me ha hecho una carga demasiado pesada;...tuve que usar pseudónimo y testafarro...cuando se supo que Ruy Ripaj era yo, secuestraron de las librerías los ejemplares de mi NACIONALISMO BOLIVIANO²⁷²...mis libros se hallan condenados a la pena de la ‘conspiración del silencio’; soy el réprobo arrojado al infierno por los críticos de Bolivia. Si alguna vez se ha dicho algo, siempre ha sido

²⁷¹ Se refiere a su obra *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, 1964.

²⁷² Fausto Reinaga, bajo el seudónimo de Ruy Ripaj publicó *Nacionalismo boliviano. Teoría y Programa*, 1952.

para condenar sin forma de juicio ni defensa a mi persona y a mi obra. Si no es la conflagración del silencio, es el puntapié del oligarca cerril o del ‘comunista’ irresponsable y bastardo que ha caído sobre las páginas de mi libro o sobre mis espaldas de indio. Es que en Bolivia nadie admite que un indio escriba...” (Reinaga, 1967: 7-8).

3. El papel de la Prensa

Reinaga era muy consciente del papel de la prensa, sobre todo de la prensa escrita, en el manejo de la información sobre la realidad y la difusión de las mismas. Reflexiona cómo la prensa, se ha convertido en el gran poder del Estado y tiene la capacidad de crear personajes mediáticos en cualquier momento; pero a la vez destruirlos cuando ya no son útiles esos actores:

“La prensa no es el cuarto poder del Estado. Es quizá el primer poder del Estado. Porque es la idea hecha poder, o bien es el poder de la idea-voluntad...La prensa hace el poder, es el demiurgo del poder y del poderoso. La prensa como un prestigeador saca de la nada, hace de la nada superhombres, para luego reducirlos, cuando quiere y es su voluntad, a despreciables miasmas de corral de puercos” (Reinaga, 1967:199).

Obviamente, Reinaga se pregunta ¿cuál es el papel de la prensa sobre los pueblos indios? y enfáticamente denuncia su rol:

“Y con relación al indio ha sido sencillamente una prensa criminal. Las más grandes injusticias, los más brutales genocidios, ha silenciado, tergiversado, desnaturalizado; y lo peor, ha descargado infaliblemente la culpabilidad general de la conducta que ha seguido respecto del indio” (Reinaga, 1967:205).

Reinaga piensa que:

“El indio para la prensa es el eterno hazmerreir; es el ‘campestre de pezuña enzapatada’, que sabe emborracharse y gritar con voz aguardentosa disparates, o bien es el animal que sabe disparar su fusil contra otros ‘campestres’...” (Reinaga 1967:206).

Nos cuenta la experiencia vivida por él. El escritor René López Murillo, después de leer su libro *El indio y el cholaje boliviano* (1964), le escribió el siguiente comentario:

“Leo las obras del gran Fausto Reinaga con ánimo. Creo que su tesis es seria y debe ser considerada con detenimiento y honda reflexión... el tiempo dirá la última palabra. En esa medida Fernando Diez de Medina pasará a la historia como un constructor de frases bonitas y musicales; de sentencias cívicas y emotivas. Es decir, como un buen organillero de discos rayados, pero nada más. En cambio el sitial reservado al gran Fausto Reinaga será diferente...” (Reinaga, 1969:9).

Según el mismo Reinaga, este artículo fue remitido a la prensa de La Paz, Oruro, Cochabamba y Santa Cruz, para su difusión; pero: “...ningún periódico se animó a

publicarlo. El miedo a Fernando Diez de Medina les había mordido por la nunca” (Reinaga, 1969:9-10).

Es muy clara la deducción que hace Reinaga, si en general la prensa no se ocupaba de los indios, o si lo hacía era sólo para reírse de ella, menos podría llamarle la atención la producción de un pensador u escritor como fue su caso.

Fue casi imposible que algunas editoriales comerciales auspicien la publicación de alguna de sus obras, razón que le obligó a apostar por una editorial propia, aunque los diferentes nombres optados como Rumbo Sindical, CASEGURAL, Partido de Indios y Kheshuas del Kollasuyu (PIAK), Partido Indio de Bolivia (PIB) y Comunidad Amaútica Mundial (CAM), en realidad fueron simbólicos. Ya que para cada libro tenía que buscar la manera de cubrir los costos de la edición.

4. Editor de sus libros

Hilda Reinaga, en su testimonio nos relata “cada libro de Fausto Reinaga es una historia”. Es decir, es como la vida de Reinaga, llena de avatares, entre alegrías y tristezas. De la treintena de libros publicados, muy pocos fueron apoyados por editoriales comerciales. Los pocos sustentos recibidos fueron de sectores obreros que comprendían las preocupaciones de Reinaga. Precisamente en una página que denomina Gratitude en su libro *El indio y los escritores de América* de 1969, expresa:

“En el último cuarto del siglo XX, los obreros gráficos de Bolivia editan a título gratuito de un escritor libre. El acontecimiento no tiene precedentes en los anales de la Historia. Y tal cosa sucede en un país donde el 90% de la población es analfabeta, donde sólo los escribas –que reciben herradura y pienso del ocupante de turno de Palacio ‘quemado’- llenan con sus engendros el ambiente, y donde los cultores de la verdad y la belleza perecen de hambre y asfixia bajo el peso del silencio organizado. De semejante atmosfera de delincuencia intelectual, como la luz rasgando las tinieblas, sale ‘EL INDIO Y LOS ESCRITORES DE AMERICA’²⁷³. Lo menos que puedo hacer yo por este venturoso fasto, es rendir mi homenaje de gratitud a ese MECENAS, encarnado en la Mesa directiva de la Federación Gráfica Boliviana²⁷⁴...” (Reinaga, 1969:5).

Reinaga apostaba vivir de su pluma, es decir, de su producción intelectual; pero según Hilda Reinaga, que acompañó al escritor, llevar a la práctica esa apuesta no fue nada sencilla. Reinaga decía al respecto: “No existe un escritor en América Latina que viva de su pluma; y menos, muchísimo menos en Bolivia. Mi caso es algo insólito; puesto que a mí el mantenimiento me dan mis libros” (Reinaga, 1969:8).

Reinaga destaca la repercusión de sus obras fuera de las fronteras de Bolivia:

²⁷³ Las mayúsculas son de Reinaga.

²⁷⁴ Reinaga agradece al directorio de los Obreros Gráficos: Ernesto Galzín B., Secretario Ejecutivo; Guillermo Melgarejo, Secretario de Relaciones; Carlos Arteaga, Secretario de Conflictos; Tito Meneses, Secretario de Prensa y Propaganda; Luis Antequera, Secretario de Bienestar Social; Paconio Pérez, Secretario de Organización; Julio Lara, Secretario de Deportes; Alberto Vergara, Secretario de Actas. La Paz, Septiembre 27 de 1968. Fausto Reinaga (Reinaga, 1969:5).

“En tanto en el exterior ‘El indio y el cholaje boliviano’²⁷⁵ y ‘la intelligentsia del cholaje boliviano’²⁷⁶, no sólo han sido saludados y recibidos por la crítica, sino que han provocado una reacción de tal fuerza y de tal magnitud que nada menos que Humberto Mata²⁷⁷, la pluma más vigorosa del Ecuador y el novelista indigenista más grande de Indoamérica ha dicho: ‘La intelligentsia del cholaje boliviano’ es un cráter de igniscencia. Mis pulsos se insurreccionan ante sus verdades y mis labios se sublevan en blasfemias por sus denuncias... Es un libro grande, grandote, como es mi indignación... Las verdades –dice, citando a Nietzsche- que se callan se tornan venenosas...” (Reinaga, 1969:8-9).

Reinaga cuenta algunos detalles de su frecuente preocupación, de cómo hacer llegar su pensamiento, editado en libro y los problemas afrontados para la edición del libro, al Congreso indio en Potosí en 1971; pero además, entrecruzado con el deterioro de su salud:

“Está visto que yo elaboraba pensamiento puro, mi pensamiento trascendía hechos, yo no decía palabras, yo esculpía hechos. Mi pensamiento era obra; y mi obra pensamiento. ‘Tesis india’²⁷⁸ y el ‘Congreso indio de Potosí’ constituyen la historia sangrante de cuanto afirmo. El 29 de marzo, 1971, recibió la editorial ‘Fénix’ los originales de ‘Tesis India’, que según contrato, debía entregarme la obra en el

²⁷⁵ Publicada en 1964.

²⁷⁶ Publicada en 1967.

²⁷⁷ Se refiere al escritor ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata.

²⁷⁸ El libro *Tesis india* (1971), fue llevado como tesis política del movimiento indianista y katarista al Congreso de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia, realizada en la ciudad de Potosí en 1971.

término perentorio de treinta días. Sin sospechar que me esperaba un horrible vía crucis en las vicisitudes propias de la edición de mis libros, me bajé a Aranjuez el día viernes santo (9-IV-71), lugar distante a varios kilómetros de la ciudad de La Paz. Y allá durante la Semana Santa caí víctima de una parálisis facial derecha. Con el rostro a un lado y casi ciego, tuve que ir a la bocamina de plomo, porque el dueño de la editorial, me resultó un desalmado. Trataba de aprovecharse de mi enfermedad. Su propósito era no trabajar el libro y quedarse con el adelanto de dinero que recibió” (Reinaga, 1978:72).

Hilda, fue la colaboradora más cercana, desde ser secretaria hasta el cuidado de las ediciones. Precisamente el mismo Reinaga, nos cuenta al respecto:

“Hilda, iluminada de una lucidez mental se arma de un raro coraje, y toma a su cargo el trabajo editorial de ‘Tesis India’. Se enfrenta a todas las mañas del dueño. Cuando éste dijo que no había plomo, que no había linotipista diurno, que no había quien saque las pruebas, que no había prensista, etc., etc. Compramos plomo. Hilda consigue linotipista; ella saca y corrige las pruebas de galera y página; y arma... y hubo prensista... Llevamos una parte de la edición a la Editorial Burrillo²⁷⁹ para el cosido a hilo. Compramos cartulina para la tapa. Esta mística muchacha, porque se corrija un error de imprenta: una letra, una coma, se pasaba noches enteras, pendiente de la santa voluntad del linotipista. Yo postrado en mi lecho de enfermo. En esas noches frías de invierno, Hilda haciendo vida nocturna en los talleres de la

²⁷⁹ Según Hilda Reinaga, además de la Editorial Burrillo, Reinaga publicaba sus libros en la imprenta Renovación propiedad de Waldo Álvarez, conocido dirigente obrero.

imprensa, contrajo una gripe mortal; que para mayor desgracia nuestra le contagió a mi hijo Alvaro Kolla, niño de ocho años. Resultamos enfermos, postrados en cama los tres. Nadie preguntó por nuestra suerte; ni nadie asomó a nuestros lechos. Noches enteras lloraba el niño; noches enteras tosía y se quejaba Hilda, que débil e impotente carecía de fuerzas para incorporarse; yo por orden médica no podía abandonar la cama...La muerte nos rondaba a los tres, que nos hallábamos embutidos en una pequeña pieza sin estufa. Debía y tenía que ser, también esta vez, el indio **¡indio!**²⁸⁰..., el que acudiese para tendernos la mano. Con motivo del Congreso Anual de la religión 'Bah'ai' se concentraron los nativos de Chuquisaca, Potosí, Oruro, Cochabamba y La Paz; estos 'Bah'ai' que eran miembros y simpatizantes del Partido Indio de Bolivia (PIB), acudieron en masa a mi choza de Killi-Killi... compraron mis libros. En semejante encrucijada, guiados por un desconocido poder, fueron los indios los que llegaron hasta mi lecho de enfermo y me dieron el dinero que requería mi curación y el magro pan que necesitábamos yo, Hilda y Kolla para sobrevivir. Y salió a luz 'Tesis India'. Este pequeño grande libro, que hoy camina como un breviario de la juventud..." (Reinaga, 1978:72-73).

En el primer gobierno dictatorial de Hugo Banzer (1971-1978), Reinaga sufrió el apresamiento y la de su familia, además de la confiscación de su biblioteca. Reinaga nos relata algunos detalles:

²⁸⁰ La negrilla es de Reinaga.

“En el duodécimo aniversario de la Revolución de 1952, el ‘jefe’ del MNR que gracias... a... 21 de agosto, 1971, había vuelto al o a Palacio ‘quemado’²⁸¹, y contra quien en 1949 publiqué aquel terrible y profético libro ‘Víctor Paz Estenssoro’²⁸², el traidor’, ordenó el apresamiento de Hilda, Álvaro (niño de nueve años) y de mí. Me quitaron mi biblioteca, ropa, dinero y comestible. La miseria, enfermedad y hambre a dentellada limpia me devoraban carne y alma... Ante la certeza de mi muerte, se dirigieron al Presidente de la República dos cartas; una de Londres (Inglaterra) que solicitaba garantías y libertad; y la otra de La Paz (Bolivia) que pedía entregar mi cadáver para su incineración a mi pequeño hijo. De esta postración física y moral, de esta situación de miseria económica; de esta mendicidad total, me erguí gracias al fluido cósmico que bulle en mi sangre, mi sangre que es sangre de Manco Kaphaj y Pachakutej, de Katari y Amaru, de Apaza y Willka... Gracias al fluido cósmico de los grandes semidioses indios que construyeron Tiwanaku y Tawantinsuyu, en un raptó de querer y poder: pensé, escribí y publiqué ‘América India y Occidente’²⁸³. Y salió ese manojó de pensamiento cósmico, que como un luminoso relámpago, encegueció a los escribas de Europa y América. Y... unos y otros, me apretaron la infame muralla del silencio” (Reinaga, 1978: 73-74).

Tomar las riendas en todas las etapas de la publicación del libro, le permitió a Reinaga aprender de muchos detalles de esta actividad. Sobre todo que la escritura refleja el

²⁸¹ Se refiere a cómo el golpe de Estado de Hugo Banzer tuvo el apoyo del jefe del Movimiento Nacionalista Revolucionario, Víctor Paz.

²⁸² Se refiere a su libro *Víctor Paz Estenssoro*, publicado en 1949.

²⁸³ Publicado en 1974.

mensaje profundo. En el segundo Anexo del libro *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana* (1956), titulado “Mi vida prenatal”, Fausto Reinaga, nos cuenta extraordinariamente, los avatares de la publicación del citado libro. Personificados el libro y el escritor (Reinaga), dan cuenta el cómo se gestó la obra y cómo fue la dificultosa tarea de su publicación. El libro personificado, inicia de la siguiente manera:

“Ya soy un libro. Cosa viviente. Como toda cosa viva el resultado de un proceso. Fui concebido. Siendo idea pura he devenido en ser de carne y hueso. Tras los estertores del parto he nacido; vale decir, que he ingresado en el campo de batalla. Estoy ya en la pelea, estos es, en plena vida. Fausto Reinaga, mi autor es la causa de mi vida...” (Reinaga, 1956: I).

El libro personificado, nos cuenta cuándo comenzó a escribir Reinaga:

“...Allá por el año 1949, se hallaba alojado en la Isla Coati²⁸⁴ primero, luego en la Clínica de Carabineros y en los antros policíarios de La Paz. Cuando abandonó su prisión, me dejó casi olvidado en un rincón de su cerebro. La brega por el pan de cada día y la lucha por la Revolución²⁸⁵ determinaron este abandono... Después para el bien del proceso de mi gestación y para el mal de su política, Reinaga se vio arrinconado entre las montañas de libros de la Biblioteca del Congreso... Al comenzar el año 1955, le dan un puntapié de la Dirección de la Biblioteca; y

²⁸⁴ Es una de las islas del lago *Titiqaqa*, ubicada en el departamento de La Paz. Según Hilda Reinaga, Fausto Reinaga, escribió también en Coati una novela titulada “Phuyu”, texto que fue robado.

²⁸⁵ Se refiere a la Revolución nacional del 9 de abril de 1952, fue la segunda revolución más importante de América Latina.

Reinaga va a parar a la calle...Al fin, el día 17 de octubre, 1955, fui concluido y arrojado sobre el escritorio. Yo ví en aquel momento en los ojos de Reinaga océanos de dolor, abismos de cansancio y cielos de alegría...El primero que me conoció fue Tristán Marof²⁸⁶. Este cáustico escritor, me tomó una tarde, se olvidó de llenar el estómago, y su cita amorosa con la ‘mataca’; hasta que de la casa de su hermana fue un emisario para saber lo que había sucedido de la persona del ‘viejo’...-‘Ya es las 10 y 30 Señor, la Señora le llama para cenar... -No me jodan; ¡carajo! estoy leyendo un gran libro!! Al día siguiente Marof y Reinaga se emborracharon en mi honor!’ (Reinaga, 1956: II-III).

Después de tener el manuscrito *Franz Tamayo* inicia la búsqueda de cómo publicar dicha obra:

“Mi autor me lleva donde Tejerina. Este le promete editarme. Le dice: hoy mismo remitiré a Guttentag a Cochabamba. Pasan días, Tejerina le comunica la opinión de ‘Los amigos del libro’ de Cochabamba: ‘los críticos de Guttentag han aprobado el libro, lo vamos a editar’. Me devuelven de Cochabamba a La Paz. Tejerina, me somete a sus propios críticos. Entre estos hay uno, que antes que Reinaga había publicado un libro sobre el mismo tema...Me lee, me ultraja; me arroja al suelo; que si hubiera sido el único ejemplar habría ido al fuego... Ante el informe de este ‘crítico’ Tejerina se descorazona y se desanima...Cabizbajos, vencidos, doloridos, avergonzados, tomados de las manos llegamos los dos. No nos miramos ni nos hablamos varios días” (Reinaga, 1956: III).

²⁸⁶ Fue el seudónimo del escritor chuquisaqueño Gustavo Navarro.

Edgar Tejerina fue un editor bastante conocido en la ciudad de La Paz y Erich Guttentag de origen alemán, era dueño de la editorial “Los Amigos del Libro” con sede en Cochabamba y La Paz. Pero ante la imposibilidad de que los editores citados puedan publicar el libro *Franz Tamayo*, buscaron otro:

“Después un día, bajamos a la editorial Juventud. Urquizu le dijo a mi autor: Déjeme, voy a someter a mis críticos. Esta vez me leyeron entre otros profesores de la Universidad...Me hallaron interesante, cautivador, polémico; total le auguraron a Urquizu un éxito comercial. Pero el editor no pudo, según le dijo a Reinaga, descontar una letra en el Banco...Mi autor tomó a su cargo la operación bancaria, perdió su tiempo...” (Reinaga, 1956: III).

Urquizo era el dueño de la editorial Juventud, muy reconocido en esos tiempos. Pero siguieron buscando otras editoriales, continúa contando el manuscrito personificado:

“...Después fui a la editorial Burillo y Cía., donde me leyeron sus críticos y le dijeron que no sería buen negocio. En seguida rondé las Editoriales ‘La Artística’, ‘Universo’, ‘Centenario’, etc.” (Reinaga, 1956: III).

La editorial Burillo fue la más conocida, respecto a las otras editoriales mencionadas. Pero se da la casualidad y la posibilidad que pueda ser publicado por la famosa editorial mexicana, Fondo de Cultura Económica:

“El ingeniero Gustavo Méndez, que por el año 1946 le vió en México, a mi autor, abrirse campo entre la intelectualidad azteca y gozar de predicamento en los círculos políticos de izquierda, le convence a Reinaga para que yo viaje a México en compañía de mis hermanos: Belzu, Tierra y libertad, Nacionalismo boliviano²⁸⁷. Salgo de Bolivia...En la Embajada de Bolivia me separan de mis hermanos; los cuales son despojados de manos de Méndez... Yo voy a la Editorial Fondo de Cultura Económica, después a otra y otras más; en todas ellas me leen y aceptan publicarme; pero desgraciadamente Méndez no tiene poder para firmar el contrato...Tras de vivirme un mes y medio emprendo viaje de retorno al viejo kollasuyo...” (Reinaga, 1956: III-IV).

Ante este fracaso, Reinaga sigue empeñado en la publicación de su libro y ve otra opción, publicar en Santiago de Chile:

“Una circunstancia hace que mi autor trabara amistad con Eduardo Hubner, y por intermedio suyo, con Clodomiro Almeyda de la Editorial Universitaria de Santiago –Chile–. El Señor Almeyda se entusiasma al hojearme, y le promete a mi autor publicarme después que salga ‘El Dictador Suicida’ de Augusto Céspedes... En ese trance, como invitado del Gobierno boliviano, no tiene tiempo Almeyda para suscribir contrato con Reinaga; y convienen en que éste viaje a Santiago o me remita con un apoderado suyo. Contraigo amistad con el Capitán del Ejército de Salvación Nery, y viajo con él a Chile... Este religioso en Santiago, lejos de

²⁸⁷ Se refiere a los libros de Reinaga: *Belzu, Precursor de la revolución nacional*, 1953; *Tierra y libertad*, 1953 y *Nacionalismo Boliviano*, 1952.

llevarme a la Editorial Universitaria directamente, me entrega a la Editorial del Pacífico, ¿y a quien persona? A Alberto Ostria Gutiérrez; el cual me devora entre irónico y rabioso desde la primera hasta la última página. Luego me detiene en su escritorio tomándose notas hasta el día de regreso a Bolivia del Capitán, a quien me devuelve pocas horas antes de emprender el viaje... Naturalmente con la negativa de: ‘la editorial no publica esta clase de libros...’ (Reinaga, 1956: IV).

Posiblemente la decisión de que el libro de Reinaga no se publique en la editorial Universitaria de Chile haya sido por influencia de Alberto Ostria Gutiérrez, connotado militante del Movimiento Nacionalista Revolucionario, que estaba en funciones de embajador del gobierno de Bolivia en Chile.

Reinaga no quiere ser derrotado y busca otras opciones:

“Cerradas todas las posibilidades de mi publicación, mi autor noche tras noche y día tras día rumia esta lógica: Lechín²⁸⁸ está en el deber de publicar este libro; es un libro de la Revolución. Se encamina donde Lechín; va una, diez, cien y más veces, al fin hablan:-Juan, he escrito este libro; y te he dedicado, quiero que lo publiques...” (Reinaga, 1956: IV).

²⁸⁸ Se refiere a Juan Lechín Oquendo, dirigente minero y de la Central Obrera Boliviana.

Después de mucha espera Reinaga ante innumerable insistencia: "...Lechín resuelve reunir a su Estado Mayor intelectual para analizarme críticamente; vale decir, para 'inquisicionarme' Ordena a Mario Torres, convocar a la 'intelligentsia' (Reinaga, 1956: V).

Como producto de la revolución de 1952, se estableció una especie de "intelectuales revolucionarios", que Reinaga denomina como "el estado mayor intelectual". Este grupo lo conformaban dirigentes con inclinaciones a la reflexión escrita y literaria. Incluso se tuvo la presencia de varios extranjeros, es el caso de Agustín Barcelli de Perú²⁸⁹.

El grupo al que hace referencia Reinaga, estuvo compuesto por nueve personas²⁹⁰, quienes fueron citados en dos oportunidades y solo dos (Mario Torres y Agustín Barcelli) asistieron a la citación. Antes esta situación:

"Entonces Lechín dispuso que Barcelli²⁹¹ tomara a su cargo la responsabilidad crítica de la parte filosófica del libro. Barcelli, en presencia de mi autor, me hizo la crítica. Fue duro, irónico, inquisidor conmigo. Reinaga me defendió con valor, conciencia, ciencia y pasión: Barcelli después de leerme elevó el siguiente informe a Lechín: ...Conforme a tus ordenes leímos con el c. Reinaga... Con la sinceridad que caracteriza a un revolucionario debo informarte que lo hallé perfectamente conforme con las ideas defendidas por el marxismo y tiene cualidad de ser una

²⁸⁹ José Fellman (1976), brinda algunos detalles de estos "intelectuales revolucionarios" en diferentes ramas de la actividad cultural promovida por el Estado del 52.

²⁹⁰ Todos prominentes militantes del partido político del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), como: Ñuflo Chávez, Ernesto Ayala Mercado, Edwin Moller, Agustín Barcelli, José Antonio Arce Murillo, Renán Castrillo, Álvaro Pérez del Castillo, Roberto Jordán Pando y Aníbal Aguilar.

²⁹¹ Agustín Barcelli de origen peruano. En su estadía en Bolivia escribió el libro *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarios en Bolivia*, 1956.

exposición clara y amena –a la vez que documentada–...Te saluda revolucionariamente... Agustín Barcelli” (Reinaga, 1956: V).

A pesar de estos exámenes de auspicio, llena de espera y esperanza para Reinaga; pero el manuscrito no llegó a publicarse, como nos sigue contando:

“Al conocer dicho informe, Lechín, le dijo a Reinaga: Está bien. Te felicito. Yo te la he de conseguir la financiación para editarlo. Ven la semana próxima...Mi autor fue a la semana; a la otra, y a la otra más. Pasaron muchas semanas. Y no hubo nada...” (Reinaga, 1956: VI).

Pero en esta búsqueda aparece la Confederación de Trabajadores en Construcción, decidida a publicar el libro *Franz Tamayo*; pero se enteran que no tenían fondos económicos:

“...En esto la Confederación de Trabajadores en Construcción resuelve publicarme. Piden cotizaciones. Aceptan la de Burillo. Toda la mesa directiva; ¡con qué solemnidad! Firma el contrato. Cuando van al Banco para dar a la empresa editora el 50% del valor convenido, resulta que no tenían un solo centavo” (Reinaga, 1956: VI).

Finalmente, el entusiasmo de algunos amigos y los representantes obreros de la Caja de Seguridad Social, CASEGURAL, logran publicar el libro en 1956:

“...Aquí de nuevo interviene Humberto Lozano esta vez en su papel de agitador. Remueve la conciencia clasista de los vocales obreros. Los que han logrado abrir una corriente de opinión favorable a mi causa. En este momento se considera el oficio de Mario Torres²⁹²; los vocales obreros por unanimidad (en dos sesiones) dieron su voto porque mi publicación fuera auspiciada por la Caja” (Reinaga, 1956: VII).

Por último, Fausto Reinaga, nos cuenta detalles que generalmente se obvian en el agradecimiento de la edición del libro. Destaco el reconocimiento que brinda el autor a los trabajadores de la imprenta artesanal, como el linotipista, el que hace pruebas de galera, el armador y el prensista:

“En mi larvado existir de esta época tuve que convivir con Edmundo Rivas, el linotipista, hombre de un corazón de oro, con qué cariño letra por letra, palabra por palabra, desde la primera hasta la última página ha ido vaciando mi contenido formal y esencial en renglones de una sola pieza de plomo. Luego tuve que vérmelas con David Vera, que me sacaba pruebas de galera ‘subrepticamente’ y de página; este muchacho entre protesta y protesta me sonreía alguna vez. Platiqué intensamente con Arturo Adriázola, el armador, a quien mi autor le puso el nombre de ‘el líder’. Adriázola me leyó, me sintió y me pensó todo interés y esfuerzo en mi aliño y celeridad, a él le debo mi carátula por ejemplo. El Prensista Rafael Vargas, me trató con una mezcla de displicencia y curiosidad... Ahora que he salido de la

²⁹² Mario Torres fue un connotado trabajador y dirigente de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia. Después de la Revolución de 1952, fue Ministro de Minas y más tarde Senador de la República.

imprensa; que he nacido, ahora que soy libro, he dejado de ser obra de Fausto Reinaga, para convertirme en propiedad social...” (Reinaga, 1956: VIII).

A Fausto Reinaga, no sólo le interesa que sus ideas se transmitan con la mayor claridad posible, sino también mensajes de imágenes. Por eso nos cuenta porqué él aparece en la tapa de uno de sus libros, soplando un *pututu*²⁹³:

“...En la cara del ‘Manifiesto del Partido Indio de Bolivia’ (1970) aparezco en la ‘Puerta del Sol’ de Tiwanaku. Soplo a pulmón lleno el Pututu (clarín). Sus notas yenden el espacio y llegan a las fibras más profundas del corazón maya, aymara y qheswa...En este momento soy la esencia viva y la esencia libre del indio piel roja, azteca, maya, qheswa, aymara, guaraní...Desde ‘La Puerta del Sol’ de Tiwanaku yo llamo a la **Libertad!**²⁹⁴” (Reinaga, 1978:119).

Pero no sólo invitaba a leer sus mensajes, sino también retaba a quienes lo estudiaran, como expresa en su obra *La intelligentsia del cholaje boliviano* de 1967:

“Si este libro, en letra y espíritu, no habla la verdad, quemadnos a mí y a mi obra. El fuego es el castigo justo para un escritor indio, que ha caído en sacrilegio de

²⁹³ Bocina de cuerno de toro. Antes de la llegada de los españoles se usaban conchas marinas y corteza enroscada de los arboles.

²⁹⁴ La negrilla es de Reinaga.

desobediencia al Mandamiento de la Ley de Dios inka: AMA LLULLA²⁹⁵,
(Reinaga 1967:6).

En una entrevista en 1970, para un medio escrito, rememoraba de sus obras y lo que le gustaría escribir hacia adelante, además de opinar sobre otros escritores y su posición como intelectual:

“Preguntas marginales

-¿Está usted satisfecho con lo que ha publicado hasta hoy?

- Creo no haber terminado mi obra. Mi gran deseo y ambición es escribir una ‘novela india’. Lo haré si mis fuerzas no me abandonan, sea parte del legado de mis antecesores.

-¿Cuál es el tiraje promedio de las ediciones de sus libros?

-De mi ‘Tamayo’ (demoledor e inmisericorde para nuestro gran Tamayo) de hecho 5000 ejemplares, de mis demás libros a 2.000 ejemplares.

-¿Cuál es su opinión sobre el último Premio Nobel de literatura?

-Estoy sumamente admirado por Solzhenitsin, porque fuera de su valor artístico, encarna un gran valor heroico, el tener que pensar y escribir en un mundo dogmático y policiaco. Es mi amigo lo conocí en 1957 en Moscú.

-¿Usted fue socialista o comunista en su juventud. No es así?

-Cuando mi cabeza estaba llena de ideas llegadas de Europa. Sí. Pero ahora que me he liberado de Europa, pienso y creo: ni comunismo ni nacionalismo son la solución

²⁹⁵ La mayúscula es de Reinaga.

para nuestro país y la América india...” (Última Hora, La Paz-Bolivia, 4 de diciembre, 1970)” (Reinaga, 1971: 173).

Finalmente, Hilda Reinaga recuerda que sólo algunos libros de tío fueron expuestos en algunas librerías de la ciudad de La Paz para la venta al público; pero la mayoría de los obras de este autor transitaron por espacios poco visibles y comerciales, como los “libreros de segunda mano”, lugares de “libros usados”, o mediante venta directa del propio Reinaga. Esta experiencia inicial fue continuada después de la desaparición del escritor, pues hoy en día muy pocas librerías comerciales ofrecen los libros de Reinaga, aunque buena parte de los libros están agotados; pero algunos fueron reeditados por la Fundación Reinaga²⁹⁶. Según Alvizuri (2009), Reinaga tenía como una de sus actividades el vender libros y habría tenido un puesto de venta en pleno centro de la ciudad de La Paz:

“Instala un puesto en la Avenida Montes, para vender sus libros personalmente. Su reputación de hombre feroz está intacta entre los vendedores que lo conocieron ‘Se enojaba cuando le decían que rebaje. ¡Esto no es papa, contestaba furioso!’”
(Alvizuri, 2009: 91-92).

5. El intelectual marginal pero con influencia

²⁹⁶ El libro de Reinaga que alcanzó la cuarta edición es *La Revolución india*, publicado inicialmente en 1970, reeditado en 2001, 2007 y 2010. A estas ediciones originales, habría que sumar las “producciones piratas”, es decir, aquellas que no tienen autorización de la Fundación Reinaga y que circulan en muchos lugares de Bolivia.

Es paradójico que un intelectual quechuaymara como Reinaga, marginado por sus colegas escritores, no haya dejado de influenciar con sus ideas, sea a sus seguidores y enemigos. ¿Cómo explicar este resultado? En esta línea de reflexión Marcia Stephenson, señala:

“Las numerosas publicaciones de Reinaga resonaron en la esfera pública oficial y alarmaron a las élites ilustradas de ambos lados del espectro político. El registro apasionado en el que escribió provocó enojadas respuestas entre los intelectuales bolivianos, y miembros tanto de la derecha como de la izquierda intentaron silenciar la pluma de ‘el manco del espanto’ como algunos lo llamaron.”(Stephenson, 2003:157).

El calificativo “manco del espanto”, posiblemente resume el desprecio de la élite ilustrada contra Reinaga. Aunque su condición de manco, nunca fue obstáculo para sus actividades intelectuales. El calificativo de espanto resume la crítica abierta y sin tapujos contra los intelectuales políticos colonizados de izquierda y derecha.

¿Por qué es exitoso Reinaga, a pesar de ser marginado? Según Bonfil, hay dos elementos fundamentales para la influencia de las obras indianistas de Reinaga y otros autores de la misma tendencia. La primera, la oposición a la hispanidad que estaba muy enraizada en el pensamiento criollo mestizo latinoamericano y por la otra, el apoyo de sus obras con autores heterodoxos (Bonfil, 1997:76). El discurso de la indianidad colocó la cuestión de la civilización en el sitio central de la discusión en oposición a la hispanidad,

que ubica las diferencias culturales frente a Occidente, que en el fondo es el enfrentamiento global de dos civilizaciones (Bonfil, 1997:77-78).

María Teresa de la Garza, parafraseando a Rosenzweig, señala que la experiencia de los excluidos puede ser el punto de apoyo para pensar lo “no pensado todavía”. Lo que queda fuera la “totalidad englobante”. El punto de vista marginal “representa una esperanza”, la esperanza de construir una universalidad no excluyente (de la Garza, 2002:11).

Conclusiones

Reinaga no solo fue cuestionador, sino también fue el gran propugnador del reconocimiento de la historia india, particularmente de la gran rebelión anticolonial de Tupaj Katari y Bartolina Sisa de 1781, actividad con la que empezó desde su primera publicación de 1940. Su trabajo consistió en colocar como un referente histórico contemporáneo a las luchas contemporáneas del pueblo aymara y quechua.

Indagamos algunas herramientas de Reinaga como parte de su política intelectual decolonial. A pesar de las dificultades encontradas, el libro fue percibido como un espacio de resistencia y libertad. El rol de la prensa, como el gran poder en la difusión del mundo cultural, es muy importante en el horizonte del quehacer intelectual decolonial. La apuesta por el manejo propio de una editorial, aunque sea simbólico, lo mantuvo fuera de la voluntad de las editoriales comerciales. Entonces la “marginalidad” se convierte en un

espacio de libertad, que le permitió romper las limitaciones impuestas e influenciar no sólo a los de su generación, sino también a las más recientes.

CONCLUSIONES

Al iniciar la investigación habíamos planteado las siguientes preguntas ¿Fausto Reinaga, sobre qué ideas ejes articuló su pensamiento indianista decolonial? ¿Qué ideas centrales del indianismo decolonial continúan vigentes hoy en día? Al terminar la indagación, precisamos las interrogantes formuladas y añadimos otras, por ejemplo, ¿cuáles son los principales ejes articuladores de su pensamiento? ¿Qué es lo interesante en el pensamiento decolonial de Reinaga? ¿Cuál es su influencia en la actual coyuntura boliviana? y ¿para qué seguir estudiando a Reinaga?

La influencia de Reinaga en la actual coyuntura boliviana

La participación de los pueblos indígenas y campesinos desde el año 2000 es crucial en el quiebre de las políticas neoliberales impuestas desde 1985. Son hitos importantes en estas movilizaciones, “la guerra del agua” en Cochabamba del año 2000, los bloqueos de caminos del año 2000-2002, la marcha por la Asamblea Constituyente de los pueblos amazónicos, orientales, chaqueños y andinos en el año 2002, “la guerra del gas” del año 2003 y finalmente las elecciones nacionales a la Presidencia y el triunfo del aymara Evo Morales en diciembre de 2005. En este último periodo se apostó a cambios profundos desde las esferas del propio Estado, como el de instituir la Asamblea Constituyente entre 2006 y 2008 y la consiguiente aprobación de la nueva Constitución política del Estado plurinacional, mediante votación en el año 2009.

En todos estos acontecimientos el pensamiento de Reinaga ha estado muy presente en las demandas de los movimientos sociales indígenas y campesinos del país, como la refundación del país basado en la sociedad ancestral o la indianización de Bolivia, la participación indígena plena en la vida política del país, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de los mismos, en fin. En esta coyuntura especial, se dio inicio al combate contra la colonización vigente y la apuesta por la descolonización del Estado y la sociedad. Algunas ideas anticoloniales de Reinaga se han constitucionalizado formalmente, como el reconocimiento a los pueblos indios y afro, la lucha contra el racismo, los derechos de la madre tierra, entre otras; pero otras no. Transcurrido algunos años del “proceso de cambio” y cuando en muchos espacios del Estado y la sociedad, priman todavía un orden colonial ¿es necesario seguir apostando por una mayor institucionalización del indianismo? Otra pregunta es ¿La indianización del Estado plurinacional es garantía para la descolonización real? A pesar de las contradicciones mostradas por el Gobierno de Evo Morales y el MAS-IPSP, el ambiente político boliviano ha dado apertura a varios temas planteados por Reinaga.

Más allá de los amautas

El indianismo y el pensamiento amaútico de Reinaga traspasa el conocimiento y la experiencia de los amautas tradicionales de los *ayllus* y comunidades andinas. Hay que recordar que el amauta de los *ayllus* es el resultado de un largo recorrido por el *thakhi*, *ñan* o “camino” rotativo en el ejercicio de la autoridad ancestral, que forma parte de las reglas del juego de la “democracia comunal”. Ser amauta es el último eslabón, después de haber atravesado el *thakhi*. Es el viejo que ha llegado a la cúspide exitosamente y es el concedor

de la dinámica comunal, además de estar nutrido de la experiencia de la vida. Este recorrido le habilita para ser amauta, sabio y consejero de las principales autoridades originarias en ejercicio.

Reinaga no fue un amauta tradicional, tampoco pretendió serlo, sino un intelectual indio que buscó un nuevo rol en el mundo de las letras y los escritores o lo que denominamos “la política del trabajo intelectual”. Reivindicó la ciencia y la sabiduría india, entrelazando con la “ciencia liberadora” occidental. El resultado de todo esto es el pensamiento amaútico, que la interpretamos como el pensamiento crítico a occidente y a la vez la propuesta de otro pensamiento, un pensamiento otro enraizado en una otra manera de ver y estar en el mundo.

El aporte de Reinaga al indianismo-amautismo y al movimiento indígena

Reinaga no fue el inventor del concepto del indianismo o su sinónimo: indianidad; pero el haber reorientado el plano político con actores indios, lo convierte en uno de sus principales contribuidores.

El indianismo no es mera teoría; es una apuesta construida desde la segunda mitad del siglo XX dentro de la práctica político-ideológica de los movimientos indios y campesinos de Bolivia y de América Latina.

No se preocupó de tener un solo concepto de indianismo y menos de disciplinarlo e incluso de institucionalizarlo. El indianismo de Reinaga nació del núcleo central del

marxismo; pero nunca le preocupó que tenga límites precisos, como ocurre con las disciplinas académicas.

El indianismo decolonial, fue construido frente al pensamiento occidental deshumanizador, llámese capitalista, socialista o sus diferentes derivaciones. Pero ¿qué es el pensamiento occidental? En diálogo con la reflexión de Fanon, sostiene que occidente, es la edificación de la noción materialista de la vida y el universo, a partir de la centralidad del hombre. El pensamiento occidental es la razón, entendida como la obra absoluta del poder occidental sobre otras sociedades y sintetizada en “el hombre”. Cuestiona el pensamiento socrático que ha organizado el antropocentrismo, que excluye a los dioses al espacio aéreo; pero también a la mujer. Para Reinaga, este razonamiento ha justificado que el hombre vea a todo como cosas y sobre todo como a sus objetos privados.

El indianismo decolonial, ésta cimentado en las raíces de la colonialidad del poder y del saber. Es la política del trabajo intelectual comprometido. Nos enseña varias herramientas analíticas y prácticas para develar el sistema dominante, como el uso del idioma y la retórica (en este caso el español), el libro crítico como espacio discursivo de la libertad plena y la denuncia permanente. Es la apuesta por el pensamiento-otro, que es la idea de construir algo distinto a lo colonial; pero no obligatoriamente basado en el pensamiento ancestral indígena, parafraseando a Walsh (2009a).

Fue capaz de profundizar el indianismo, bajo el denominativo de pensamiento amaúutico, que es la expresión alternativa de la humanidad que apuesta por la vida. Según Hall, esta forma de representación de un saber no momificado y rígidamente codificado,

sólo puede cobrar forma en un “campo ecléctico” o de “fronteras confusas” (Hall y Mellino, 2011: 28). El indianismo de Reinaga transitó y transita, Mignolo (2003:19-60) denomina como “pensamiento fronterizo”. Esta *fronteriedad*, ha obligado a Reinaga, a traducir ideas y conceptos del mundo indio y el mundo occidental. A esta forma de traducción, Hall la denomina “producir teorías”, que supone “definir constantemente nuestros conceptos, dejar de pensar de cierto modo y empezar a pensar de otro, más adecuado a nuestro propio contexto” (Hall y Mellino, 2011: 30-31).

Reinaga no es un conservador de ideas, a pesar de la fuerte apuesta que hace por el pensamiento indio ancestral. Siempre está dispuesto a someter a la crítica lo que cree, las ideas que ha apostado. El mejor ejemplo de esto es su recorrido intelectual por el liberalismo, el marxismo, el indianismo, el amautismo y “la ciencia liberadora”, que apuesta a la preservación de la vida. En este sentido es un re-creador de ideas y esta perspectiva es otra de las conexiones más importantes con el pensamiento decolonial. Reinaga es poseedor de un estilo crítico y de la metaforización de la realidad boliviana y mundial de su tiempo. Se asentó intelectualmente criticando las políticas inconclusas de la revolución de 1952, aunque su andamiaje se inicia por los años 40 del siglo XX. Fue el gran mentor de la nueva “tradicción intelectual y autónoma” (Rivera, s/f), coadyuvando en la formación de la primera generación de aymaras y quechuas, que habían emigrado de las comunidades rurales a la ciudad de La Paz.

Hall se autocalifica como “pensador ilógico e indeterminado” y esta denominación podría ser también válida para Reinaga. Esta ilogicidad supone no estar ligado “a un único sentido de los conceptos”. Lo de indeterminado, tiene que ver con lo entrelazado, la

interconexión que difumina las diferencias absolutas (Hall y Mellino, 2011: 55-56).

Reinaga es un gran constructor de ideas decoloniales permanentes, no solo para el pueblo indio, sino también para la humanidad.

Por lo dicho, el indianismo decolonial tiene varias características. Desde un ideal, pasando por la reivindicación cultural, económica, social, hasta una expresión política propia, no solo boliviana sino de los países con movimientos sociales anti sistémicos (Wallerstein, 2008) del “tercer mundo”.

La investigación sistematiza la complejidad de las ideas políticas más importantes del indianismo decolonial, escritas en distintos momentos por Reinaga. Aporta decisivamente a superar las visiones estáticas de algunas tendencias de las ciencias sociales e incluso de vertientes indianistas de pensar que el indianismo es una ideología de indios, para indios y que buscan retornar al pasado.

El pensamiento de Reinaga en debates y luchas actuales

El gran debate ambientalista del siglo XXI, está expresado en los nuevos movimientos sociales de Latinoamérica y el Caribe, que han acuñado nuevos términos de reivindicación como el “Vivir bien” o el “Buen vivir” (traducidos del aymara *qamaña* y el quechua *kawsay*), en países como Bolivia y Ecuador, respectivamente. Esta apuesta por la defensa de la *pachamama*, la madre tierra o la madre naturaleza, provienen de la gran herencia civilizatoria de los pueblos panandinos, a la que Reinaga la denominó “el pensamiento amaútico” o el pensamiento del equilibrio, entre la naturaleza y la humanidad.

El movimiento de reivindicación ambientalista, tiene mucho del indianismo propuesto por Reinaga, como el enfrentarse al desarrollismo sin límites, impulsada por el capitalismo, pero también por el socialismo real.

En el debate epistemológico, algunas ideas de Reinaga como “el hombre es tierra que piensa”, que significa que el ser humano pensante es parte de la naturaleza, ha permitido el re-inicio de otra gran discusión en el campo filosófico, educativo y político. Precisamente el concepto de *qamaña*, *kawsay* o el “Vivir bien”, lleva a la pregunta de los orígenes y el rol del ser humano en su relación con la naturaleza. El reconocer la procedencia teórica y empírica del “Vivir bien” de los pueblos indios, ha reabierto también la discusión sobre las otras epistemologías, la cosmovisión de los pueblos ancestrales. En este debate no están exentos los viejos prejuicios liberales y neoliberales que aún piensan que no existe ciencia en los pueblos salvajes. Pero a la vez, ha generado nuevos espacios para la ciencia y la sabiduría indígena, sino que también se han convertido en conocimiento y pensamiento alternativo para toda la humanidad.

Otro tema que cobra mayor visibilidad en el actual debate boliviano es el racismo y sus diferentes formas de expresión, también abordados en varios trabajos de Reinaga. El Estado plurinacional, inició el combate institucional delineando políticas antirracistas y antipatriarcales mediante el Viceministerio de descolonización. Hasta el momento esta política cuenta con leyes muy interesantes, que son difundidas y debatidas en diferentes espacios de la sociedad; pero todavía con pocos avances concretos.

El indianismo decolonial es teoría y práctica, desarrollada en el seno de los pueblos indios, pero también con aportaciones de vertientes anticoloniales no indígenas. En los últimos años, la propuesta teórica del indianismo y el amautismo, se ha reavivado generando un gran debate académico-político nacional e internacional. La crítica de Silvia Rivera, a los conceptos de colonialidad y decolonial, son un ejemplo de estas preocupaciones. La colonialidad, acuñada por Quijano, es entendida por Rivera simplemente más como “un estado que de una condición” colonial. Otra categoría que cuestiona es lo decolonial que “es un anglicismo malo, ante el cual es preferible acuñar neologismos indígenas” (Zerda, 2012). Son muy importantes las propuestas teóricas para interpretar el colonialismo y su impacto. Que no haya acuerdo sobre estos conceptos es parte de la dinámica de reflexión diversa. Desde la lógica de Reinaga posiblemente este debate hubiese sido insulso, pues a él le interesaba denunciar sobre las formas de dominación colonial concretas más no así enfrascarse en disquisiciones teóricas. En este sentido la noción de colonialidad de Quijano y lo decolonial de Walsh, son útiles porque explican realidades concretas, sabiendo que en otro momento posiblemente ya no muestren existencias que cambiaron o que han sufrido profundas transformaciones.

FUENTES

Testimonio de Hilda Reinaga. La Paz, 4 de Junio de 2005
La Paz, 17 de Agosto de 2011
La Paz, 8 de Junio de 2012

Publicaciones de Fausto Reinaga. 1940-1991.

1940. *Mitayos y Yanaconas*. Oruro: HAM. Imp. Mazuelos.

1949. *Victor Paz Estenssoro*. La Paz: CEC.

1952. *Nacionalismo Boliviano*. (Ruy Ripaj). La Paz.

1953. *Belzu. Precursor de la Revolución Nacional*. La Paz: Rumbo Sindical.

1953. *Tierra y Libertad. La Revolución Nacional y el Indio*. La Paz: Rumbo Sindical.

1956. *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana*. La Paz: Casegural.

1956. *Revolución, Cultura y Crítica*. La Paz: Casegural.

1960. *Alcides Arguedas*. La Paz: Talleres Gráficos Guttemberg.

1960. *El Sentimiento Mesianico del Pueblo Ruso*. La Paz: Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios.

1960. *España*. La Paz.

1964. *El Indio y el Cholaje Boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz:

Partido Indio de Aymaras y Kechuas (PIAK).

1967. *La "Intelligentsia" del Cholaje Boliviano*. La Paz: Partido Indio de Bolivia. (PIB)

1968. *El Indio y los Escritores de América*. La Paz: PIB.

1970 (2001). *La Revolución India*. La Paz: PIB.

1970. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB.

- 1971 (2003). *Tesis India*. La Paz, PIB.
1974. *América India y Occidente*. La Paz: PIB
1974. *Poder Indio y Occidente*. La Paz: PIB.
1978. *El Pensamiento Amáutico*. La Paz: PIB.
1978. *Indianidad*. La Paz: PIB.
1978. *La Razón y el Indio*. La Paz: PIB.
1980. *¿Qué Hacer?* La Paz: Comunidad Amáutica Mundial (CAM).
1981. *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*. La Paz: CAM.
1981. *El Hombre*. La Paz: CAM.
1981. *La Era de Einstein*. La Paz: CAM.
1981. *La Revolución Amáutica*. La Paz: CAM.
1982. *Podredumbre Criminal del Pensamiento Europeo*. La Paz: CAM.
1983. *Sócrates y Yo*. La Paz: CAM.
1984. *América: 500 Años de Esclavitud, Hambre y Masacre*.
1984. *Europa Prostituta Asesina. Congreso Mundial de los Intelectuales del Tercer Mundo*. La Paz: CAM.
1986. *Crímen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Rossevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorchov*. La Paz: CAM.
1991. *El Pensamiento Indio*. La Paz: CAM.

BIBLIOGRAFIA

Abecia Baldivieso, Valentín. *Historiografía boliviana*. La Paz: Juventud, 1973.

Albó, Xavier y Equipo CIPCA. “Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de machaca”. En *América Indígena* (México) 32.3:773-816, 1972.

Ayllu Sartañani. *Pachamamax tipusiwa (La Pachamama se enoja)*. I. *Qhurqhi, ¿cuál desarrollo?* La Paz: Aruwiyiri, 1992.

Albarracín Millán, Juan. *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*. La Paz: Universo. Tomo II, 1978.

-----, *Geopolítica populismo y teoría sociotricronopanoamericana*. La Paz: Universo. Tomo V, 1982.

-----, *La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo*. La Paz: Universo. Tomo III, 1979.

-----, *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia*. La Paz: Universo. Tomo I, 1976.

-----, *Sociología indigenal y antropología telurista*. La Paz: Universo. Tomo IV, 1982.

Albó, Xavier. "De MNRistas a kataristas: campesinado, Estado y partidos, 1953-1983". En *Historia boliviana* V/1-2: pp.87-127, 1985.

-----, *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA, 1985.

-----, *Khipitxtansa o ¿Quiénes somos?* La Paz: CIPCA, 1977.

-----, *Pueblos indios en política*. La Paz: CIPCA-Plural, 2002.

Alvizuri, Versuhka. *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País, 2009.

Amauta. *Revista de la Comunidad Amautica Mundial*. No.1. La Paz, 1979.

Antezana, Luis H. "El sistema y procesos ideológicos en Bolivia. 1935-1979". En *Bolivia hoy*. René Zavaleta, compilador. México: Siglo XXI, 1983.

Arnault, Jacques. *Historia del colonialismo*. Buenos Aires: Futuro, 1960.

Apaza Calle, Ivan. *Colonialismo y contribución en el indianismo*. La Paz: Ediciones Pachakuti, 2011.

Aron, Raymond. *El opio de los intelectuales*. Buenos Aires: Leviatán, 1957.

Aubry, Andrés. "Indigenismo, Indianismo y movimientos de liberación nacional",
Inaremac, 1982.

Ávila Echazú, Edgar. *Historia y antología de la literatura boliviana*. La Paz: Universidad
boliviana, 1978.

Balandier. Georges. *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Buenos Aires:
Tiempo contemporáneo, 1973.

Baptista Gumucio, Mariano. *Bolivia Escribe*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro,
1976.

-----, *Los dos Augustos de la Literatura boliviana. Céspedes y
Guzmán*. La Paz: Kipus, 2008.

Barcelli, Agustín. *Medios de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia*. La Paz: Editorial
del Estado, 1956.

Barre, Chantal-Marie. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI,
1985.

Benda, Julien. *La traición de los intelectuales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg Círculo de
Lectores, 1946/2008.

Bergier, Jacques. *Los libros condenados*. Barcelona: Plaza y Janes, 1976.

Bilbao La Vieja Díaz, G. Gonzalo. *Tristan Marof. Supay Pasasan*. La Paz: Fundappac, 2008.

Bloch, Ernst. “Efectos políticos del desarrollo desigual”, en Lenk, K. (comp.), *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

Bonfil Batalla, Guillermo. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”; en *De eso que llaman antropología mexicana*: 39-65. México: Nuevo Tiempo, 1970.

-----, “El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización” En *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*: 133-145. México: FLACSO, 1982.

-----, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” En *Anuario Antropológico* 86:13-53. México, 1988.

-----, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural” En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 27:181-191. México, 1983.

-----, La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad Latinoamericana. En *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Pablo González, coordinador. México: Siglo XXI, 1984. Pgs. 141-158.

-----, *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1990.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza editorial, 1991.

-----, *Simbiosis de Culturas: los inmigrantes y su cultura en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Botelho Gozalvez, Raúl. *La Lanza Capitana*. La Paz: H. Municipalidad de La Paz, 1967.

Bouysse Cassagne, Thérèse, Olivia Harris, Tristán Platt y Verónica Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987.

Bouysse Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol-Ifea, 1987.

-----, *Lluvias y cenizas. Dos Pachachuti en la historia*. La Paz: Hisbol, 1988.

Bourdieu, Pierre. “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1999. Pgs. 91-138.

Cárdenas Romero, Adolfo. *Diccionario de la literatura boliviana*. La Paz Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1997.

Carnero Hoke, Guillermo. *El indio y la revolución*. (Para Haya de la Torre y para Mariátegui el Perú sólo era el Cuarto de la Servidumbre). Lima: Prensa Peruana, 1979.

Carter, William y Mauricio Mamani. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud, 1982.

Castañón Barrientos, Carlos. *Escritos y escritores*. La Paz: Universo, 1970.

Caute, David. *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)*. Barcelona: Oikos Tau, 1968.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. *Castellano andino*. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-GTZ, 2003.

Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

CSUTCB. *Tesis política y estatutos*. La Paz: CSUTCB, 1993.

Chamberlain, M.E. *La descolonización. La caída de los imperios europeos*. Madrid: Ariel, 1997.

Chang-Rodríguez, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica sobre el indigenismo. En *América sin nombre*, nos 13-14 (2009) 103-112, 2009.

Chávez, Patricia, Quiroz, Tania, Mokrani, Dunia y María Lugones. *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. Cuadernos para el debate y la descolonización. La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2011.

Chomsky, Noam. *La responsabilidad de los intelectuales*. Barcelona: Ariel, 1974.

Choque Canqui, Roberto. *El manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización*. La Paz: S/f.

Churata, Gamaliel (Arturo Peralta Miranda). *El Pez de oro. Retablos de Laykhakuy*. La Paz: Canata, 1957.

Chuquimia, Guery. *Repensando la democracia desde el ayllu. De la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política*. La Paz: S/edi, 2006

Comité Político Nacional de MNR. *Bolivia. Triunfo del voto universal. 31 de mayo de 1964*. La Paz: Comité Político Nacional de MNR, 1964.

Condarco Morales, Ramiro. *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación, 1970.

-----, Zárate, el “Temible” Willka. *Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Renovación, 1965/1983.

Condori, Leandro y Esteban Ticona. *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Thoa-Hisbol, 1992.

Clavo, María Iñigo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua. “Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo”. En [3w. bilboquet.es/bilboquet](http://3w.bilboquet.es/bilboquet) # 8 bárbaro. Webzine de estética, creación y pensamiento. ISSN 1886-8932/Octubre, 2007

Coser, Lewis A. *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo*. México: FCE, 1980.

De la Garza, María Teresa. *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2002.

De Miguel, Amando. *El poder de la palabra. Lectura sociológica de los intelectuales de los Estados Unidos*. Madrid: Tecnos, 1978.

Del Valle de Siles, María Eugenia. *Cinco testimonios del cerco. La Paz. 1781*. En Revista Historia y Cultura No.1. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1973.

-----, *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*. La Paz: Don Bosco, 1990.

-----, *Testimonios del Cerco de La Paz. El campo contra la ciudad 1781*. La Paz: Última Hora, 1980.

Díaz Machicao, Porfirio. *20 Lecciones sobre Santa Cruz*. La Paz: Comité Pro Centenario del Mariscal Santa Cruz, 1965.

-----, *Cuentos de dos climas*. La Paz: Juventud, 1936/1969.

-----, *El estudiante enfermo*. La Paz: Difusión, 1939/1973.

-----, *El rey chiquito*. La Paz, 1962/1987.

-----, *Historia de Bolivia. Peñaranda*. La Paz: Juventud, 1958.

-----, *La bestia emocional. Autobiografía*. La Paz: Juventud, 1955.

-----, *Melgarejo*. La Paz: Última Hora, 1980.

-----, *Tupac Catari, la sierpe*. La Paz: Amigos del Libro, 1964.

-----, *Vocero*. La Paz: Difusión, 1973.

Diez de Medina, Fernando. *El General del Pueblo*. La Paz-Cochabamba: Amigos del libro, 1972.

-----, *El Velero matinal*. La Paz: América, 1935.

-----, *Franz Tamayo. Hechicero del Ande*. La Paz: Juventud, 1942/1980.

-----, *La Teogonía andina*. La Paz: H. Municipalidad de La Paz, 1973.

-----, *Literatura boliviana*. Introducción al Estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea. Madrid: Aguilar, 1954.

-----, *Literatura boliviana*. Introducción al Estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1980.

-----, *Mateo Montemayor*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro, 1969.

-----, *Nayjama. Introducción a la mitología andina*. Madrid: Paraninfo, 1950.

-----, *Ollanta, el jefe Colla*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro, 1970.

-----, *Pachakuti y otras páginas polémicas*. La Paz: Año Inaugural, 1948.

-----, *Sariri*. La Paz: Tejerina, 1954.

-----, *Siripaka*. La Paz, 1949/1950.

-----, *Thunupa. Ensayos*. La Paz: Gisbert y Cía., 1947.

Diez de Medina, Francisco Tadeo. *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de nuestra señora de La Paz. 1781*. Edición de María Eugenia Del Valle de Siles, 1994. La Paz: Banco Boliviano Americano, 1981/1994.

Dirección Nacional de Informaciones. *Bolivia. 10 años revolución*. La Paz: Dirección Nacional de Informaciones, 1962.

Documentos de la II Reunión de Barbados. *Indianidad y descolonización en América Latina*. México: Nueva imagen, 1979.

Dos Santos, Theotonio. *La teoría de la dependencia. Balances y perspectivas*. Buenos Aires: Plaza y Janés, 2003.

Dussel, Enrique y Karl-Otto Apel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2004.

-----, *Filosofía la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1979.

-----, *La pedagogía latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1980.

-----, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Engels, Federico. *Anti-During. La subversión de la ciencia por el señor Eugenio During*. Buenos Aires: Hemisferio, 1956.

Escobar, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En *Tabula Rasa*. No. 1:51-86. Enero-diciembre. Bogotá: Colombia, 2003.

Escárzaga, Fabiola. "Fausto Reinaga, un intelectual aymara". UAM-Xochimilco, México: S/f.

-----, "El indianismo en correspondencia de Fausto Reinaga con Guillermo Carnero y Guillermo Bonfil". En *Agua. Revista de Cultura Andina* No. 6 Agosto. Huancayo: Perú, 2012 (a). Pgs.121-151.

-----, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”. En *Política y Cultura*, primavera 2012 (b), núm. 37, pp. 185-210.

-----, “La huella de Mariátegui en Fausto Reinaga”. En *Revista América Latina* No. 13, PROSPAL, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, en prensa

Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia editores, 1987.

-----, *Una sociología sintipensante para América Latina*. Bogotá: Clacso, 2009.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1963/1973.

-----, *Por la revolución africana*. México: FCE, 1965/1975.

Favre, Henri. “L`indigénisme mexicain: naissance, développement, crise et renouveau”, en *La Documentation Française*, núms. 4338-4340 (diciembre 1976) 67-82, 1976.

Feierman, Steven. *Peasant intellectuals. Anthropology and history in Tanzania*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.

Fellman Velarde, José. 1976. *Historia de la Cultura Boliviana. Fundamentos socio-políticos*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1976.

Fernández Fernández, José M. Indigenismo. Universidad Complutense de Madrid.
Manuscrito, s/f.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía de los Andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1987.

Francovich, Guillermo. *Supay*. La Paz: Camarlinghi, 1939/1971.

-----, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

-----, *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Juventud, 1947/1987.

Garcés Velásquez, Fernando. *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: PIEB-Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2009.

García Meza, Luis. *Yo dictador*. La Paz: Express Graff, 2010.

García, Juan Antonio SJ. *Gramática Aymara*. Sobre la base de una edición antigua. La Paz: Imprenta y litografía artística, 1917.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Silgo XXI, 2003.

Goldfarb, Jeffrey C. *Los intelectuales en la sociedad moderna*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

González Casanova, Pablo. "Colonialismo interno. Una redefinición". En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, compiladores. Buenos Aires: Clacso, 2006. Págs. 409-434.

-----, Coordinador. *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI, 1984.

-----, *La democracia en México*. México: Era, 1965/1969.

-----, "Palabras introductorias". En *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Pablo González, coordinador. México: Siglo XXI, 1984a. Pgs. IX-XI.

-----, *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1969.

-----, *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1971.

-----, Trazos del coloquio. En *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Pablo González, coordinador. México: Siglo XXI, 1984b. Pgs. XVIII-XX.

Gramsci, Antonio. *Antología*. México: Siglo XXI, 1970.

Grijalbo, 1990.

Guerrero, Andrés. *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado. Otavalo, S. XIX*. Quito: El Conejo, 1990.

Guzmán Aspiazu, Mario. *Hombres sin tierra*. La Paz: Alcaldía Municipal, 1956.

Guzmán, Augusto. *Biografías de la nueva literatura boliviana*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro, 1982.

-----, *Poetas y Escritores de Bolivia*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro, 1975.

-----, *Tupaj Katari*. La Paz: Juventud, 1972.

-----, *Tupaj Katari*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Guzmán-Bockler, Carlos y Jea-Loup Herbert. *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México: Siglo XXI, 1975.

-----, *Colonialismo y revolución*. México: Siglo XXI, 1975.

Huanca, Tomás. *El yatiri en la comunidad*. La Paz: Cada e hisbol, 1990.

Hall, Stuart. “¿Cuándo fue lo postcolonial?” en VV.AA. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

-----, y Du Gay, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

-----, y Mellino, Miguel. *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011.

Hersey, John. *Hiroshima*. Buenos Aires: Los libros del mirasol, 1962.

Hurtado, Javier. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL, 1986a.

-----, Proyecto de Investigación dirigida: Movimientos sociales. Taller rural. En Revista Temas Sociales 9. Carrera de Sociología UMSA. La Paz: UMSA. Pgs. 129-136, 1986b.

K. Merton, Robert. *Teoría y estructura sociales*. México: FCE, 2002.

Khatibi, Abdelkebir. 2001. Maghreb Plural. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*.

Walter Mignolo, compilador. Buenos Aires: Ediciones del signo – Duke University, 2001. p. 71-92.

Konrad, George e Ivan Szelenyi. *Los intelectuales y el poder*. Barcelona: Península, 1981.

Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander, compilador. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Le Goff, Jacques. *Los intelectuales de la edad media*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1965.

Lewin, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires: SELA, 2004.

-----, *Túpac Amaru el rebelde. Su época, sus luchas y su influencia en el continente*. Buenos Aires: Claridad, 1943.

Lipset, Seymour Martin. *El hombre político. Las bases sociales de la política*. Buenos Aires: Tecnos-REI, 1988.

López Murillo, René. *Bolivia cementerio de la libertad*. Santiago: Unión democrática boliviana y Acción democrática boliviana, 1955.

-----, *Los Restaurados*. La Paz: Novedades, 1966.

Lorini, Irma. *El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia, 1920 - 1939: entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*. La Paz: Los Amigos del libro, 1994.

Loza, Carmen Beatriz. 2004. *Itinerarios de Max Uhle en el Altiplano boliviano*. Sus Libretas de expedición e historia cultural (1893-1896). Berlín: Indiana Suplemento 15.

Maldonado, Tomás. *¿Qué es un intelectual? Aventuras y desventuras de un rol*. Barcelona: Paidós, 1998.

Manifiesto de Tiwanaku de 1973.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE, 1993.

Manrique, Nelson. “Sendero Luminoso”, *Cuarto Intermedio* 13, Cochabamba, 1989.

Marzal, Juan F. “¿Qué es un intelectual en América Latina?” En *Los intelectuales políticos*. Introducción y selección de Juan F. Marzal. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

Mata, Gonzalo Humberto. *Fausto Reinaga. Akapi Jach’aj*. La Paz: Ediciones PIB, 1968.

Matínez Acchini, Leonardo. Indios y gamonales: aportes de Fausto Reinaga y Fernando Diez de Medina en la formación del pensamiento social boliviano. En *XIII Reunión anual*

de Etnología. Identidades, globalización o etnocidio. Tomo II. Pgs.73-76. Musef: La Paz, 1999.

Medinaceli, Carlos. *Estudios Críticos*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1969.

Mignolo, Walter. "Prefacio". En *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003. Págs. 19-60.

Mils, C.Wright. *De hombres sociales y movimientos políticos*. México: Siglo XXI, 1970.

-----, *Las clases medias en Norteamérica*. Madrid: Aguilar, 1961.

Ministerio de Asuntos Campesinos. *Gaceta Campesina*. La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos, 1952.

Ministerio de Culturas. Viceministerio de descolonización. *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado... Memoria política. 2010-2011*. La Paz: FES, 2011.

Ministerio de Educación y Bellas Artes. Revista Artes. No. 2. Mayo-agosto. La Paz: Oficialía Mayor de Cultura nacional, 1961.

Molina Céspedes, Tomás. *Testimonio de un dictador. Habla García Meza*. Cochabamba: Talleres gráficos "JV", 2006.

Monje Ortiz, Zacarías. *Sucasuca Mallcu*. La Paz: Universo, 1942.

Montenegro, Carlos. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Juventud, 2003.

Murra, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP, 1975.

Nova, Dell. *Hiroshima. 20 años después*. México: Nova Dell, 1966.

Oblitas Fernández, Edgar. *La Polémica en Bolivia. Un panorama de la cultura de una nación a través de las grandes polémicas*. Tomo I. La Paz: Temis, 1997.

-----, *La Polémica en Bolivia. Un panorama de la cultura de una nación a través de las grandes polémicas*. Tomo II. La Paz: Temis, 1997.

Ocampo Moscoso, Eduardo. *Historia del periodismo boliviano*. La Paz: Juventud, 1978.

-----, *Historia de la bandera nacional*. Primer premio del Ministerio de Educación, 1952. Cochabamba: Imprenta Universitaria, 1954.

Oliva Oliva, María Elena. *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Postgrado. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2010.

Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: CERES, 1987.

-----, *Economía étnica*. La Paz: Hisbol, 1987.

Omar, Sidi Mohamed. Los estudios post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural. Tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad. Universitat Javine. España, 2006.

Oporto Ordóñez, Luis. Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994. En *Presencia Literaria*. 18 de septiembre. La Paz, 1994.

-----, e Hilda Reinaga. Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994. En *Presencia Literaria*. 2 de Octubre. La Paz, 1994.

Pacheco, Diego. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol-Musef, 1992.

Paredes, Manuel Rigoberto. *Tupac Catari (Apuntes biográficos)*. La Paz: Isla, 1897/2003.

Párraga Azurduy, Guido. *Perlas de Tristan Marof. El viejo puño de la antorcha encendida*. La Paz: Print, 2007.

Pérez Pimentel, Rodolfo. 2011. WWW. Dicionariobigraficoecuador.com

Platt, Tristán. *Espejos y maíz: estudios sobre simbología en el ayllu Macha*. La Paz: CIPCA, 1978.

-----, *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: IEP, 1982.

Portanda Ramos, Mario. *Fernando Diez de Medina. Proyecciones de su obra intelectual*. La Paz: Fundación Manuel Vicente Ballivián, 1978.

Poma Laura, José Manuel. *Fausto Reynaga o la frustración del programa indio*. La Paz: Textos marxistas, 2011.

Quispe, Eliseo y otros. *Tierra y territorio. Thaki en los ayllus y comunidades de exhacienda*. La Paz: Ceba y Pieb, 2002.

Quijano, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, 1999.

-----, Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Heraclio Bonilla, Compilador. Bogotá: Termundo editores/Flacso Ecuador/Libri mundi, 1992.

-----, *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima, diciembre, 2000.

-----, Don Quijote y los molinos del viento en América Latina, S/F.

Quirós, Juan. *La Raíz y las hojas. Crítica y estimación*. La Paz: Buriball, 1956.

Quispe Huanca, Felipe. *Tupaj Katari vive y vuelve... carajo* (1988). La Paz: Pachakuti, 1988/1999.

Quisbert, Máximo y otros. *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*. La Paz: Pieb, 2006.

Rasnake, Roger. *Autoridad y poder en Los Andes. Los kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol, 1989.

Reinaga Burgoa, Ramiro (Wankar). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. La Paz: Mink'a, 1971.

Reinaga, Fausto (Ruy Ripaj). *Nacionalismo boliviano. Teoría y Programa*. La Paz: Rumbo Sindical, 1952.

-----, *Belzu, Precursor de la revolución nacional*. La Paz: Rumbo sindical, 1953.

-----, *¿Qué hacer?* La Paz: CAM, 1980b.

-----, *Alcides Arguedas*. La Paz: Imprenta Gráfica Gutenberg, 1960.

-----, *América india y occidente*. La Paz: PIB, 1974.

-----, *Belzu, Precursor de la revolución nacional*. La Paz: Rumbo sindical, 1953.

-----, *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*. La Paz: CAM, 1981.

-----, *El hombre*. La Paz: CAM, 1981a.

-----, *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: PIAKK, 1964.

-----, *El indio y los escritores de América*. La Paz: PIB, 1968.

-----, *El Pensamiento amautico*. La Paz: PIB, 1978.

-----, *El Sentimiento Mesiánico del Pueblo Ruso*. La Paz: Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios, 1960.

-----, *Europa prostituta asesina. Congreso mundial de los intelectuales del Tercer mundo*. La Paz: CAM, 1984.

-----, *Franz Tamayo y la revolución boliviana*. La Paz: CASEGURAL, 1956.

-----, *La era de Einstein*. La Paz: PIB, 1981.

-----, *La intelligentsia de cholaje boliviano*. La Paz: PIB, 1967.

-----, *La pobredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: CAM, 1982.

-----, *La Razón y el indio*. La Paz: Litografías e Imprentas Unidas, 1978.

-----, *La revolución amautica*. La Paz: CAM, 1981.

-----, *La Revolución India*. La Paz: PIB, 1970/2001.

-----, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB, 1970a.

-----, *Reinaguismo*. La Paz: CAM, 1980.

-----, *S/f. Mi vida*. La Paz.

-----, *Sócrates y Yo*. La Paz: CAM, 1983.

-----, *Sócrates y Yo*. La Paz: Fundación Reinaga, 2012/1983.

-----, *Tesis india*. La Paz: PIB, 1971.

-----, *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz: Rumbo sindical, 1953.

-----, *Víctor Paz Estenssoro*. La Paz: CEC, 1949.

-----, *Mitayos y Yanaconas*. Oruro: Imprenta Mazuelo, 1940.

Reinaga, Hilda. *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. La Paz: Edic. Mallki, 2004.

Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Victor. Editores. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall. Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon editores, 2010.

Revista Amauta No. 1. 1979. Órgano de la Comunidad India Mundial. La Paz: CIM.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL-CSUTCB, 1984/2003.

-----, “Escuela, identidades culturales y proceso de ciudadanía en Yunka (circuito de la coca)”. Informe final. Chulumani-La Paz, 1994.

-----, Mirando los problemas de las llamadas “izquierdas”, S/f.

-----, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Mirada Salvaje, 2010.

-----, y Rossana Barragán. Compilación. *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Aruwiyiri-Sephis-Historias, 1997.

-----, El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVIII: el caso de Jesús de Machaca”. En *Avances 1*. La Paz, 1978.

-----, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri, 1984/2003.

-----, S/f. Mirando los problemas de las llamadas “izquierdas”. La Paz. Inédito.

-----, *Sendas y senderos de la ciencia social andina*. En Revista *Autodeterminación* No.10. La Paz. Pgs. 83-108, 1992.

Rivera Ullauri, María José. *Filosofía andina: alcances epistemológicos del principio de orden primigenio*. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación en la especialidad de filosofía, sociología y economía. Universidad de Cuenca. Ecuador, 2013.

Said, Edward W. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

Saignes, Thierry. *En busca del poblamiento étnico de los andes bolivianos. Siglos XV y XVI*. La Paz: MUSEF, 1985.

-----, *Los Andes orientales. Historia de un olvido*. Cochabamba: Ceres-Ifea, 1985.

Salamanca, Daniel. *Del caos a la reconstrucción nacional. Historia de los fracasos de una democracia sin pueblo*. La Paz: gráfica offset, 1981.

-----, *Los campesinos en el proceso político boliviano. Documentos de la CNTCB*. Oruro: Quelco, 1978.

Salas, Erick M. *Análisis al pensamiento de Fausto Reinaga*. Oruro: El Amauta, 2005.

Salazar Mostajo, Carlos. *La pintura contemporánea en Bolivia. Ensayo histórico-crítico*. La Paz: Juventud, 1989.

Salazar, Cecilia y Juan Gutiérrez y Ana Sulcata. *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: PIEB, 2012.

Salmón, Josefa. *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia. 1900-1956*. La Paz: Plural y Carrera de literatura-UMSA, 1997.

Sartre, Jean-Paul. *Escritos políticos. 3. El intelectual y la revolución*. Madrid: Alianza, 1987.

Sarkisyanz, Manuel. Kollasuyo. *Historia indígena de la República de Bolivia. Profetas del resurgimiento autóctono*. Quito: Abya Yala, 2013. En prensa.

Schelchkov, Andrey. En los umbrales del socialismo boliviano: Tristán Marof y la Tercera Internacional Comunista. En Revista IZQUIERDAS, Año 3, Número 5, 2009.

Shils, Edward. *Los intelectuales en los países en desarrollo*. Buenos Aires: Tres tiempos, 1974.

Siles Guevara, Juan. *Las cien obras capitales de la literatura boliviana*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1975.

Stavenhagen Rodolfo, “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” en

Stavenhagen, Rodolfo *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI, México, 1996 [1969].

-----, *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro tiempo, 1975.

Stefanoni, Pablo. “*Qué hacer con los indios...*” y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural, 2010.

Stephenson, Marcia. “El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga”. En *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*. Josefa Salmón y Guillermo Delgado, editores. La Paz: Plural. Pgs.153-161, 2003.

Strengers. Jeroen. *La Asamblea Popular Bolivia, 1971*. La Paz: SIDIS, 1992.

Subsecretaria de Prensa, Informaciones y Cultura. *Antología de Cuentos de la Revolución*. La Paz: SPIC, 1954.

-----, *Álbum de la revolución. 128 años de lucha por la independencia de Bolivia*. La Paz: Subsecretaria de Prensa, informaciones y cultura, S/f.

Temas Sociales No.7. 1971. Revista de la Facultad de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz: UMSA.

THOA. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA-UMSA, 1984.

-----, *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria*. La Paz: HISBOL, 1986.

Thomson, Sinclair. "Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui". En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Mirada Salvaje, 2010. Págs. 7-23.

-----, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo-Aruwiyiri, 2006.

Ticona Alejo, Esteban y Xavier Albó. *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca la marka rebelde*. Vol. 3. La Paz: Cedoin y Cipca, 1997.

-----, *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos*. La Paz: Agruco-Universidad de la Cordillera-Plural-Carreras de antropología-arqueología, 2002.

-----, *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera y AGRUCO, 2000.

-----, *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural y AGRUCO, 2010.

-----, *Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani (liberémonos todos)*. La Paz: Plural- Agruco-Universidad de la Cordillera, 2005. Pgs. 139-190.

-----, *CSUTCB: Trayectoria y desafíos*. La Paz: CEDOIN, 1996.

-----, *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana. 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera-Agruco, 2000.

-----, “El thakhi entre los aimara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”. En *Los Andes desde Los Andes. Aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup’iwipa*. La Paz: Yachaywasi, 2003.

Touraine, Alain. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago: PREALC, 1987.

Vaciu, Stefan. *Tristan Marof de cuerpo entero*. La Paz: Isla, 1987.

Valcárcel, Luis Eduardo. (Primera edición 1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972.

-----, *Memorias*. Lima: IEP, 1981.

Valencia Vega, Alipio. *Bartolina Sisa. La Virreina aymara que murió por la libertad de los indios*. La Paz: Juventud, 1978.

-----, *Julian Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. Buenos Aires: Cronos, 1950.

-----, *Julian Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. La Paz: Juventud, 1979.

Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. *Pensando el mundo desde Bolivia. II Ciclo de Seminarios internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2012.

-----, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2010.

-----, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. *Descolonización, Estado Plurinacional, economía comunitaria, socialismo comunitario. Debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado-FBDM, 2010.

Wallerstein, Immanuel. Fanon y la clase revolucionaria. En *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal. Pgs.31- 48, 2004.

-----, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá: Desde abajo, 2008.

Villca, Juan de la Cruz. Propuesta para la discusión en las bases. En Convocatoria 1a. Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo. La Paz: CSUTCB, 1992.

-----, *La marcha nacional campesino-cocalera en el relato de Juandela*. CSUTCB: Oruro, 1995.

Walsh, Catherine. Editora. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Abya Yala, 2005.

-----, *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Abya Yala, 2009a.

-----, *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir*. En *Entrepalabras. Revista de educación en el lenguaje y la literatura*. 3-4, La Paz: Carrera de Literatura, 2009b.

Walzer, Michael. *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

Wankar (Ramiro Reinaga). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. La Paz: Mink'a, 1971.

Weber, Max Weber. *El político y el científico*. México: Colofón, 1996.

Wikipedia. La enciclopedia libre, 2001.

Worsley, Peter. La teoría revolucionaria de Frantz Fanon. En *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*. Peter Geismar, Peter Worsley y Collotti Pischel. Buenos Aires: ediciones del siglo, 1970. Pgs.31-57.

Wright, Richard. *Sangre Negra ("Native Son")*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1951.

WWW. Biografías y vidas.

Yapu, Mario. Compilador. *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria Seminario Internacional. La Paz: IFEA-UPIEB, 2006.

Zahar, Renate. *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México: Siglo XXI, 1976.

Zavaleta, René. *Clases sociales y conocimiento*. Cochabamba: Amigos del Libro, 1988.

Zerda Sarmiento, Álvaro. “Para descolonizar la conciencia, notas sobre Silvia Rivera Cusicanqui”. En <http://otramerica.com/personajes/para-descolonizar-la-conciencia-notas-sobre-silvia-rivera-cusicanqui/2017>, 2012.