



Pensando **Bolivia** desde México

Estado, movimientos, territorios y representaciones

Guadalupe Valencia • Bórries Nehe • Cecilia Salazar coordinadores

Posgrado en Estudios Latinoamericanos **Universidad Nacional Autónoma de México**
Posgrado en Ciencias del Desarrollo **Universidad Mayor de San Andrés**

Pensando Bolivia desde México: Estado, movimientos, territorios y representaciones / Guadalupe Valencia, Bórries Nehe, Cecilia Salazar (coordinadores). Primera edición. 464 páginas.

ISBN 978-607-02-8614-8

1. Bolivia - Política y gobierno - 2006- 2. Bolivia - Condiciones sociales - 1982- 3. Bolivia - Historia - Siglo XX - 4. Indios de América del Sur - Bolivia. / I. Valencia García, Guadalupe, editor. II. Nehe, Bórries, editor. III. Salazar de la Torre, Cecilia, editor. F3327.P45 2016 LIBRUNAM 1917000

Primera edición, 2016

D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er. Piso, Circuito de Posgrados,
Zona Cultural, Ciudad Universitaria
Coyoacán, México, 04510, Ciudad de México
www.latinamericanos.posgrado.unam.mx

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4º piso
Circuito Escolar, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México
www.ceiich.unam.mx

D. R. © Universidad Mayor de San Andrés
Posgrado en Ciencias del Desarrollo

ISBN 978-607-02-8614-8

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

PRÓLOGO

Bolivia desde México: tan lejos y tan cerca
BÓRRIES NEHE, CECILIA SALAZAR, GUADALUPE VALENCIA 11

PRIMER EJE DE REFLEXIÓN

LA TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO Y EL "PROCESO DE CAMBIO"

Gestión pública y movimientos sociales en Bolivia (2006-2011)
EDUARDO CÓRDOVA 31

Bolivia: una política exterior en transición
GUSTAVO ÉDGAR HERRERA CABALLERO. 63

Traducción de la nueva Constitución Política del Estado
como un hecho neocolonial en Bolivia
PABLO MAMANI RAMÍREZ. 81

La nueva Constitución boliviana: contribución teórica para
repensar el reconocimiento del pluralismo jurídico
MARINA CORRÊA DE ALMEIDA 101

SEGUNDO EJE DE REFLEXIÓN

LA CUESTIÓN DE LAS IDENTIDADES EN LOS MOVIMIENTOS
INDÍGENAS Y POPULARES

Nuestro Porvenir. Espacio y narración en la masacre
de campesinos en Pando, Bolivia
BÓRRIES NEHE 133

La difícil relación de lo comunitario-indígena y el proyecto "campesino-estatal" en Bolivia (2009-2014). Descomposiciones y recomposiciones
 MARXA NADIA CHÁVEZ L. 177

La construcción de una identidad de clase en la resistencia: el caso del movimiento campesino cocalero en Bolivia
 BERENICE ORTEGA BAYONA. 197

Otra mirada de la intelectualidad indígena latinoamericana: los intelectuales quechuas de Bolívar fortaleciendo su identidad étnica
 DALIA JUÁREZ SÁNCHEZ. 221

Reescribir la historia aimara: el pasado para un mejor futuro
 DIANA ROSELLY PÉREZ GERARDO 243

TERCER EJE DE REFLEXIÓN

TERRITORIOS NUEVOS Y TERRITORIOS RECONSTITUIDOS

Warisata, la Escuela Ayllu como reconfiguración territorial
 ARTURO VILCHIS CEDILLO 267

La recuperación territorial y la autonomía: la propuesta de la reconstitución del ayllu de la CONAMAQ
 LUCILA POLO HERRERA 291

¿Trabajo esclavo? Matices acerca del trabajo migrante altiplánico en los bastidores de la industria de la moda de São Paulo
 BRUNO MIRANDA. 311

CUARTO EJE DE REFLEXIÓN
 REPRESENTACIONES CULTURALES Y REFLEXIONES TEÓRICAS SOBRE LA REALIDAD BOLIVIANA

Representaciones intelectuales de octubre de 2003
 MAURICIO GIL 333

Memoria y palabra. Las múltiples temporalidades del territorio indio en la obra del Grupo Ukamau
 ANA DANIELA NAHMAD RODRÍGUEZ 359

Percepciones sobre la "revolución mestiza" e interlocuciones mexicanas de un pensador indio-boliviano
 GUSTAVO R. CRUZ 383

Los elementos del indianismo de Fausto Reinaga y su concepción política en Bolivia
 ODÍN ÁVILA ROJAS. 411

René Zavaleta Mercado "a contrapelo". La presencia de la obra de León Trotsky en el pensamiento del autor boliviano
 SERGIO MÉNDEZ MOISSEN 441

PERCEPCIONES SOBRE LA ‘REVOLUCIÓN MESTIZA’ E INTERLOCUCIONES MEXICANAS DE UN PENSADOR INDIIO-BOLIVIANO

Gustavo R. Cruz (CONICET-UCC)¹

Resumen: Presento algunas percepciones escépticas del pensador indio-boliviano Fausto Reinaga sobre las consecuencias de la revolución mexicana, a la que entendió como una “revolución mestiza”, surgidas a partir de su viaje a México en 1946. Luego, presento su crítica indianista a la “*intelligentsia* mexicana”, en particular a José Vasconcelos. Seguidamente, expongo dos interlocuciones relevantes para el pensador indio con dos intelectuales mexicanos: Ignacio Magaloni Duarte y Guillermo Bonfil Batalla. Para concluir con los interrogantes que suscitan un personaje sombrío, denunciado como infiltrado del ejército mexicano, que tuvo algún vínculo con Reinaga.

Palabras claves: PENSADOR INDIIO – REVOLUCIÓN MEXICANA – INTELECTUALES MEXICANOS – INDIANISMO – INDIGENISMO

Casi todas las sendas indo-latinoamericanas condujeron a México desde el convulso siglo XX. La trascendencia de la historia política mexicana, de sus luchas revolucionarias -desde el zapatismo de inicio del siglo XX hasta el actual-, sus pueblos indios, sus intelectuales, sus artistas, sus universidades, dejan huella en toda persona que en su pasión racional y razón pasional se ocupe de transformar alguna dimensión de la extensa “Latinoamérica”. Nuestra experiencia en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) es una brizna de esa rica historia de influencias, percepciones y recepciones. Desde este contexto académico, fuimos estimulados a indagar sobre la realidad india y boliviana, entre otras razones por la presencia de lúcidas y lúcidos aymaras y bolivianas-os que orientaron nuestras investigaciones desatadas intempestivamente tras la crisis del neoliberalismo en Bolivia desde el 2000. Cuánto más en torno al “gobierno de Evo”, que vino a abrir esperanzas de cambio, aunque los más cautos no tuvieron los entusiasmos de otros. Testigo ferviente de esas miradas es la obra *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones* (2011), que pensamos como un aporte crítico desde México hacia Bolivia en el colectivo Katär Uta, que nucleó a jóvenes mujeres y hombres que nos encontramos en torno a los Estudios Latinoamericanos y más allá, en un horizonte político de transformación radical, aunque no por eso compartimos las

¹ Agradezco profundamente a las-os diversos académicos y excelentes personas que conocí en el ámbito del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y del CIDES de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Sin el estímulo de ellas-os no podría haber realizado mis estudios de posgrado y, sobre todo, ampliado y profundizado mi entendimiento y sensibilidad.

mismas posiciones ideológicas.² Desde México pude percibir y vibrar con los cambios y contradicciones del proceso político boliviano entre los años 2006 y 2012.

Esa novedad existencial no es tan nueva para la larga historia de los pueblos de Abya Yala o Latinoamérica. Esto se evidencia con sólo nombrar a los exiliados de las dictaduras militares de América del Sur, que fueron acogidos por las universidades mexicanas. Entre ellos, en la UNAM conocí al entrañable poeta orureño Jorge Calvimontes (1932-2013) y al reconocido académico Mario Miranda Pacheco (1925-2008), sólo para nombrar a algunos de los bolivianos en México.

La larga historia de nuestros pueblos me condujo a estudiar, inicialmente, la politización indígena contemporánea en Bolivia (Cruz, 2009), para luego indagar en la historia de una corriente política surgida a mediados del siglo XX en Bolivia: el indianismo. Más precisamente, me ocupé de la obra de uno de sus ideólogos más importantes: Fausto Reinaga (1906-1994), el pensador indio (Cruz, 2013). Su extensa vida y escritos, producidos a lo largo del siglo XX boliviano, permiten ingresar a través de un foco específico, singular y limitado, a la historia política, las ideologías y filosofías en torno a una cuestión central: la liberación del indio. Y Reinaga, como todo intelectual centrado en tal cuestión, dirigió su interés hacia México.

En lo que sigue presentaré algunos rasgos de sus percepciones sinuosas sobre las consecuencias de la revolución mexicana a partir de un viaje a México que realizó Reinaga en los años cuarenta. Luego, presento la crítica indianista a la “intelligentsia mexicana”, en particular a José Vasconcelos. Seguidamente, expongo dos interlocuciones relevantes con los mexicanos Ignacio Magaloni Duarte y Guillermo Bonfil Batalla. Para concluir con los interrogantes que suscitan la presencia de un personaje sombrío, denunciado como infiltrado del ejército mexicano, que tuvo algún vínculo con Reinaga.

Las percepciones e interlocuciones de Reinaga estuvieron determinadas por sus posiciones ideológico-filosóficas. Por ello es importante distinguir las etapas de su pensamiento. La primera fue indigenista de cuño marxista-leninista y nacionalista-revolucionaria. Se trata del momento del joven Reinaga, aproximadamente entre 1934-1962. La segunda etapa es la indianista, que forma parte del Reinaga maduro y va desde 1962 hasta fines de los setenta. Por último, la etapa amáutica, que implica al último

² El Colectivo Katär Uta, cuyo nombre ayмара lo debemos al amigo Pablo Mamani, estuvo compuesto además por Paola Martínez, Lucía Linsalata, Marxa Chávez, Gabriela Delgadillo, Böerries Nehe, Flavio Barbosa y quien escribe.

Reinaga hasta su muerte. La experiencia mexicana dejó su sello en la primera etapa y las interlocuciones se dieron sobre todo en la segunda etapa.

El escritor y político indigenista en México

En abril de 1946, Fausto Reinaga viajó a México y, luego, a Estados Unidos. Con treinta y nueve años de edad, el novel indio escritor, convertido en diputado del Movimiento Nacionalista Revolucionarios (MNR) y entusiasta “soldado” del gobierno de Gualberto Villarroel, realizó su primer viaje al “mundo”. En *Tierra y libertad* (1953a) y en su autobiografía *Mi vida* (2014), Reinaga narra que fue enviado a México por la Convención Nacional del MNR para estudiar el problema agrario, destacando que “tuve el honor de representar al gobierno de Villarroel” (Reinaga, 1953a: 9).³ No es casual que sea el México pos revolucionario el que atraiga, en los años cuarenta, a los bolivianos deseosos de realizar una Revolución nacional en el país andino-amazónico. La revolución mexicana sedujo la mirada de los revolucionarios bolivianos.

En México le fue asignada la representación de Bolivia en dos Congresos realizados en 1946: en la Tercera Conferencia de los Estados Americanos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en una Conferencia Americana de Maestros (CAM).⁴ Testigo de su paso por México son algunos artículos publicados en el periódico *El Nacional* de México.⁵ Allí se realizó una cobertura importante de la Tercera Conferencia.⁶ Vicente Lombardo Toledano, entonces presidente de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), es el personaje central de todas las crónicas. Entre ellas se encuentran algunas menciones a Reinaga.⁷ En la cobertura

³ En *Tierra y libertad* (1953a) se recogen elogiosas palabras de Carlos Montenegro sobre el aporte de Reinaga a favor de la Revolución nacional. Opinión publicada en *La Razón*. La Paz: 23 de junio de 1946.

⁴ En mayo de 1946 se realizó el I Congreso Americano del Maestro y el I Congreso de la Confederación Americana de Maestros.

⁵ En *Mi vida* (2014), Reinaga brinda un listado de los periódicos que informaron de su paso por México. Menciona, entre otros, el semanario republicano *Nueva España*, *Tiempo hispanoamericano*, *Novedad*, *El popular*, etc. (Reinaga, 2014: 149).

⁶ Durante todos los días que duró la Conferencia fue primera plana (desde el 1 hasta el 16 de abril). El primer titular en portada fue: “En un ambiente de cooperación se inauguró la III Conferencia Interamericana del Trabajo” (DF, México, 2 de abril de 1946).

⁷ En “Gráfica de la sesión plenaria de ayer [DF, México, 3 de abril de 1946] de la III Conferencia Interamericana del Trabajo” aparece una foto con la nota: “El Exmo. Embajador de Bolivia Carlos Montenegro con los delegados bolivianos Sr. Fausto Reinaga y Guillermo Eguino, durante la reunión” (Primera sección, DF, México, 4 de abril de 1946, p. 6). Es extraña la foto, pues no reconozco en ella a Reinaga.

periodística resaltan las propuestas de la delegación boliviana respecto a las “garantías e inmunidades para los dirigentes sindicales”, un tema que generó polémica.⁸

Uno de los hechos que tuvo relevancia para Reinaga fue la participación de la delegación boliviana en la Conferencia de la OIT con la propuesta de legislar a favor de los fueros sindicales para los trabajadores. En el folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1949) relata lo sucedido. Al parecer, la propuesta boliviana no fue aceptada tal cual la presentaron y Reinaga se lamenta de ello. Entre otras razones, acusa del fracaso a la negligencia de Carlos Montenegro, entonces embajador de Bolivia en México.⁹ Pero, también responsabilizó a la delegación mexicana.

En el contexto de dicha Conferencia conoció al dirigente mexicano Vicente Lombardo Toledano. Si bien Reinaga brinda elogios matizados al líder político, le reprocha porque se había comprometido a apoyar la propuesta de la delegación boliviana sobre los fueros sindicales. Pero, cuando se discutió el tema en el plenario de la Conferencia, Lombardo Toledano presentó la cuestión sin mencionar a la delegación boliviana. Para Reinaga la “revolución de Villarroel” era la autora primera de dicha propuesta, puesto que los fueros sindicales habían sido asumidos por la Constitución Política de Bolivia (Art. 126) reformada en el gobierno de Villarroel. En su opinión, se trataba de “la conquista más avanzada del proletariado americano” (Reinaga, 1949: 41). Reinaga se queja airadamente por la omisión de Lombardo Toledano, pues “la larga exposición de los legítimos lauros de Bolivia, fueron quitados y entregados a título gratuito a la delegación obrera de México” (Reinaga, 1949: 41). Esa es la versión de Reinaga.

Por otra parte, las crónicas periodísticas muestran el conflicto que hubo en la Conferencia por las tensiones entre la delegación mexicana y la delegación argentina, que venía en nombre de la Confederación General de Trabajadores (CGT) reunificada bajo el gobierno de Perón. Se trataba del sindicalismo peronista. Un argumento para desconocer la legitimidad de la representación argentina fue que la CGT era una organización de un gobierno fascista. La delegación mexicana fue una de sus mayores impugnadoras. Cuenta Reinaga que Carlos Desmarás -entonces embajador de Argentina en México puesto por Perón- fue objetado por fascista por el abogado mexicano Jesús Reyes Heróles, acusación para la cual se apoyó en la opinión de otro argentino, el

⁸ Ver *El Nacional*, primera sección, DF, México, 4 de abril de 1946, p. 7.

⁹ Los juicios de Reinaga contra Montenegro son durísimos (ver *Víctor Paz Estenssoro*) y varios de ellos se fundan en lo que vio de él en México. También conoció en la Embajada a Roberto Hinojosa, del cual tiene una opinión positiva. Lo refiere en *Belzu* (1953b: 48) y en *Franz Tamayo* (1956: 60).

socialista Alfredo L. Palacios. En ese conflicto, Reinaga estuvo a favor de la delegación argentina.

A diferencia de su opinión crítica hacia Lombardo Toledano y C. Montenegro, Reinaga fue amigable con Carlos Desmarás. En *Víctor Paz Estenssoro* (1949: 40-42) recuerda que en el conflicto entre los representantes peronistas y los dirigentes mexicanos, él expresó su apoyo a Desmarás. La razón principal parece ser el agradecimiento de Reinaga al embajador argentino porque fue solidario con la propuesta de la delegación boliviana sobre los fueros sindicales. Además, no son casuales las semejanzas entre Perón y Villarroel. Ambos militares fueron objetados por su “fascismo” desde sectores liberales y de las izquierdas. Y no es extraño que existieran mutuas simpatías entre villarroelistas y peronistas por su impronta nacionalista. Las objeciones de los sindicalistas mexicanos abren un campo de discusión importante, que aquí no realizaré. A pesar del altercado con la delegación mexicana liderada por Lombardo Toledano, Reinaga no dejó de considerarlo un gran líder latinoamericano.

En *Víctor Paz Estenssoro* (1949), Reinaga se dedicó a impugnar a dos dirigentes cumbres del Movimiento Nacionalista Revolucionario: Carlos Montenegro y Víctor Paz Estenssoro. Los acusó de no poseer la autoridad moral e intelectual para liderar una revolución nacional, por lo que no poseían el rango de los grandes líderes políticos de los años cuarenta. Según Reinaga, por entonces, los cuatro grandes líderes latinoamericanos eran: Vicente Lombardo Toledano en México, Víctor Haya de la Torre en Perú, Carlos Prestes en Brasil y Juan D. Perón en Argentina (ver Reinaga 1949: 20-23). Expresó mayor entusiasmo por el peruano Haya de la Torre (por ser un “indio amauta”) y por el brasileño Prestes (por ser un “gran marxista”).¹⁰

Vale aquí recuperar la percepción que tuvo de Lombardo Toledano. Lo considera “cerebro y corazón de la clase media progresista” (Reinaga, 1949: 20), que logra dirigir a las “clases proletarias y campesinas” de México. Posee “sólida cultura personal” y “habilísima demagogia sindicalista”, conoce el pensamiento europeo y mexicano y cuenta con “no poca información marxista”. Es un caudillo que conoce los “resortes de la oratoria”. Por tanto, “es un auténtico caudillo, que con derecho ha trascendido fuera de las fronteras de la patria de Juarez [sic] y Pancho Villa” (Reinaga, 1949: 20). Reinaga expresó distancia respecto de Lombardo Toledano, lo cual tiene

¹⁰ Con el pasar de los años se distanció del fundador del APRA y no mencionó más al sindicalista Prestes.

explicación por lo sucedido en el Conferencia de la OIT. Aunque, años después, lo incluyó en un agradecimiento junto a otros dirigentes latinoamericanos con los que se encontró en el IV Congreso de la Federación Sindical Mundial realizado en la Alemania socialista durante 1957 (Reinaga, 1960: 8). Luego, no se ocupó más del político mexicano. Es llamativo el silencio de Reinaga sobre el proceso complejo de la reforma agraria mexicana.

Otro dato interesante que recoge el Reinaga indigenista de su paso por México es la percepción que tuvo sobre el uso del término “indio” en este país (ver Reinaga, 1953a: 55). El escritor indio tuvo oportunidad de escuchar a quien era Presidente de la República, Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y al escritor Luis Quintanilla. Le llamó la atención que tanto Ávila Camacho como Quintanilla dijeran a viva voz: “Yo, orgulloso de ser indio”, “orgullosos de ser indios” o “como indios mexicanos”. El modo de relatar el hecho -según mi interpretación- tiene un estilo entre reivindicativo e irónico. Lo reivindicativo se refiere a lo positivo de que altos funcionarios e intelectuales mexicanos se autoidentifiquen como indios. No obstante, Reinaga advierte que los políticos mexicanos utilizan discursivamente el nombre “indio”, pero en sus políticas no le hacen justicia. ¿Por qué destaco esta cuestión? La autoafirmación como indio es un tema axial en el proceso vital de Reinaga. Él mismo tuvo que vivir un proceso de reindianización complejo, por ello tuvo particular sensibilidad por quienes se afirmaban como indios, sobre todo si eran personajes encumbrados.

Reinaga brinda otra anécdota, ahora en la frontera, para destacar su figura perseguida por la condición de indio. Se trata de su intento por ingresar a Estados Unidos por tierra. Llegó a la frontera de México con EEUU y quiso ingresar a este país por un pueblo llamado Romita. Pero se le trató mal y se le negó el ingreso. Reinaga presentó su pasaporte con visa de la embajada de EEUU en Bolivia, pero el comandante estadounidense que lo vio “tomó mi pasaporte, lo leyó y a cuatro metros de sí lo arrojó al suelo. Luego nos dijo: ‘regresen por la otra calle, y basta para Uds...’ ” (Reinaga, 1960b: 138).

Reinaga y la revolución mexicana: del entusiasmo al desencanto

Reinaga viajó a México desde una Bolivia en la cual se gestaba una revolución, qué el apoyó a pesar de la dirigencia del MNR. La revolución mexicana, como ninguna otra en América, atraía a los hacedores de otra revolución en Bolivia. La obra *Tierra y libertad*

(1953) recoge desde el título la célebre consigna agrarista zapatista, aunque advierte el escritor que “el movimiento agrarista de Emiliano Zapata, en la Revolución mexicana de 1910, tomó su grito revolucionario de TIERRA Y LIBERTAD del lejano y martirizado mujik ruso” (Reinaga, 1953a: 27).

Es verdad que la revolución rusa tuvo mayor impacto que la revolución mexicana en el joven Reinaga, quien conjuntaba su marxismo-leninismo con el nacionalismo revolucionario triunfante en 1952 en Bolivia. ¿A qué se debió esto? No sólo tuvo que ver con las diferencias ya comentadas con dirigentes como V. Lombardo Toledano, sino con su percepción, imbricada en su posición ideológica, sobre lo que sucedía con el indio en México. Recordemos que Reinaga, en su primer momento, era un indigenista que buscaba superar el llamado “problema indio” a través de una revolución socialista y nacionalista, posición que desde inicio de los años sesenta criticó progresivamente hasta proponer una revolución india alternativa a lo que llamó “revoluciones mestizas”.

En *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga dedica un capítulo a México para criticar los resultados de la revolución mexicana. Sostiene que la revolución nacional del 52 en Bolivia estuvo guiada por la revolución mexicana de 1910. Pero ahora, desde su perspectiva indianista, el modelo fue negativo:

Y Bolivia tomó para su modelo clásico a la Revolución mexicana. La imitó al pie de la letra. Los conductores de la Revolución Boliviana, fueron a beber lección y experiencia de aquella fuente azteca. Tristán Marof, Roberto Hinojosa y Carlos Montenegro, fundadores y jefes (Partido Obrero Socialista, Partido de la Revolución Boliviana y Movimiento Nacionalista Revolucionario, respectivamente) (Reinaga, 1968: 126).¹¹

Es notorio que entrecruce toda opinión vertida sobre esta revolución con las agrias críticas a la revolución boliviana. Todo lo que critica de la revolución boliviana lo vincula con la revolución mexicana: “¡he ahí la Revolución mexicana, reproducida en Bolivia a 58 años de tiempo!” (Reinaga, 1968: 131).

El principal criterio de Reinaga para evaluar la eficacia de las revoluciones del siglo XX se basó siempre en el indio, en cuánto una revolución liberaba al indio en América. Tras su participación activa en la revolución nacionalista del 52, le embargó una gran desilusión, sobre todo porque entendió que la reforma agraria (él propugnó una “revolución agraria”) no logró liberar al indio. Desde esta sensibilidad sombría por la

¹¹ Cita a otros bolivianos que aprendieron de la revolución mexicana, como el militar Clemente Inofuentes, Alipio Valencia, que fue presidente del Consejo de la reforma agraria y Gustavo Menéndez, que fue ministro de Estado.

revolución boliviana, Reinaga recuperó otros recuerdos de su paso por México, sin duda reinterpretados desde el indianismo en gestación.

A fines de los sesenta, Reinaga recurrió a la memoria de su paso por México en 1946. Cuenta que, como su misión era indagar sobre la reforma agraria, fue enviado por el Ministerio de Agricultura mexicano a visitar algunas regiones de México. Por casualidad hicieron un alto en un lugar del interior. Dice:

Y de repente aparecí en medio de una feria de indios... ¡Qué cuadro Santo Dios! Había unas mil personas de toda edad y ambos sexos... Gutturando una lengua ininteligible intercambiaban pequeños marlos de maíz seco, raíces de plantas, menudo pasto fresco, carnes secas o esqueletos de aves... Era un macabro cuadro de esqueletos andantes. El hambre rugía, bramaba y devoraba cuanto tocaba... Me quedé petrificado (Reinaga, 1968: 120).

Según Reinaga, esos indios no tenían escuela rural ni tierras y estaban arrojados a los eriales, “habían vuelto a la época herbívora y antropófaga” (Reinaga, 1968: 120). Su conclusión es extrema: “La revolución mexicana para el indio, era el hambre que tocaba la campana. El hambre que al grito de VIVA LA REVOLUCIÓN devoraba vidas en las ciudades y el campo” (Reinaga, 1968: 120. Mayúsculas del original).

Es importante subrayar que Reinaga narra el hecho desde una óptica distinta con la que fue a México en los años cuarenta, cuando era un nacionalista revolucionario de izquierda. A fines de los sesenta su pensamiento se radicalizó en contra de las “revoluciones mestizas”. El criterio para evaluar a las revoluciones está determinado por qué sujetos, qué proyectos y qué realizaciones poseen. Para Reinaga los sujetos de las revoluciones en América fueron los blancos-mestizos, no los indios, y con proyectos anti-indios. De ahí que distinga ahora entre ‘revolución mestiza’ y ‘revolución india’. Tanto la revolución mexicana, como la revolución boliviana, forman parte de las mismas revoluciones mestizas. Por ello, no es extraña la interpretación que brinda sobre los resultados de la revolución mexicana, por cierto aplicable a la revolución boliviana: una “burguesía amaestrada por el imperialismo yanqui”, un “movimiento obrero reducido al servilismo” y “en cuanto al indigenado es peor. No existe una brizna de rebeldía. La explotación más inhumana, el terror y el hambre han destruido todo signo de movimiento. La ‘pujante burguesía’ mexicana condena hoy a pueblos enteros de indios a morir de hambre...” (Reinaga, 1968: 120).

No hay evidencias de que Reinaga, en el 46, haya tenido contacto directo con organizaciones o comunidades indias politizadas en México. Su visión estuvo en algún sentido dirigida por funcionarios mexicanos. En los años sesenta, Reinaga se nutrió de

pocos estudios sobre la situación actual del indio en México, destacándose el trabajo de Lewis Hanke, *América Latina. Continente en fermentación* (México, 1961). También refiere a una matanza de indios en 1967 en México, dato tomado quizá de fuentes periodísticas (Reinaga, 1968).

Según el escritor indianista, luego de 58 años de revolución, el grito de *Tierra y Libertad* dado por los revolucionarios derivó en que el indio no tenga ni tierra ni libertad. Más aún, la revolución creó “instituciones salidas del fondo perverso de la naturaleza humana del Occidente racista” (Reinaga, 1968: 125). Ahora se detiene a comentar la reforma agraria mexicana. Dice que en algunas partes la tierra llegó a manos indias, pero lo generalizado fue que pasó “de las manos de la oligarquía porfirista a manos de la satrapía de generales, caudillos y ‘líderes’ salidos de la Revolución” (Reinaga, 1968: 125). Considera que el “liderismo” mexicano fue algo negativo para el indio y que lo mismo sucedió con la reforma agraria boliviana.¹²

La percepción de Reinaga sobre México se resume en que es ‘tierra india’ donde España penetró más groseramente: “En México es donde ha quedado la España católica y torera. Por eso en México toros y catolicismo se enardecen” (Reinaga, 1968: 122). Extraño, nada dice del laicismo mexicano. Pero critica la educación del indio en México. La educación rural quedó en proyecto para el indio, pues en realidad pasó a ser usada por la burguesía, que es la “hija predilecta” de la revolución. Considera que las misiones culturales y la escuela rural no han producido un “movimiento ideológico con fines de la liberación del indio”. Por el contrario, su propósito fue asimilar al indio a la “civilización” blanca, clara alusión contra el indigenismo. A su vez, dice que produjo el crecimiento del “lumpen-proletariat”: “andrajo humano, piltrafa física y moral de las ciudades” (Reinaga, 1968: 126).

Comenta que en la Ciudad de México florece el lumpen junto con la prostitución de “millones de mujeres, hijas de campesinos, indios y clase media”, que se organizan en sindicatos para trabajar con la anuencia de la policía federal. Reinaga recuerda haber visto la prostitución en la avenida San Juan de Letrán en Distrito Federal (ver Reinaga, 1960: 42). Para el escritor indio, la prostitución fue un indicativo de la ineficacia de toda revolución. En el devenir de su pensamiento, la prostitución se convirtió en un gran

¹² Sobre la reforma agraria boliviana, entre las múltiples críticas, Reinaga afirma que aun con la tierra minifundizada el indio sigue pobre, pues no se le brindó la guía de la técnica y la ciencia para la óptima producción agropecuaria. Y los ex-latifundistas se dedicaron a crear partidos políticos campesinos (cita a MPC, PALIC, Partido de Barrientos, MRCB, etc.), con la finalidad de mantener al indio en el pongueaje. Si antes de la Reforma Agraria el indio era un *pongo económico*, después se convirtió en un *pongo político*.

criterio político-moral para juzgar a Occidente, llegando a titular a uno de sus libros *Europa prostituta asesina* (1984), con visos patriarcalistas.

Reinaga no ahorró calificativos negativos para la revolución mexicana: “demagogia, falacia, deslealtad y traición”. Se trata de una visión claramente ideológica en tanto su meta principal fue impugnar a la revolución nacional boliviana. Impugnando al modelo lograba impugnar a la copia.

Su desilusión por las consecuencias no revolucionarias de la revolución mexicana no demeritó su visión positiva sobre los primeros revolucionarios. En los años cincuenta, Emiliano Zapata y Pancho Villa le permitieron formar los criterios más altos para medir a los revolucionarios de Bolivia, llegando a comparar al general Belzu de Bolivia con los revolucionarios mexicanos (ver Reinaga, 1953b). Por otra parte, en la obra cumbre del indianismo, *La revolución india* (1970), vuelve a elogiar a Zapata y a Villa contrastándolos con los ‘blancos-mestizos’ (Reinaga, 1970: 144), por ello desliza su crítica al Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México, porque degolló la “brava Revolución de Villa y Zapata” y se entregó a las “fieras rubias” de Norteamérica (Reinaga, 1970: 27).¹³

Crítica indianista a la “*intelligentsia* mexicana”

A diferencia de los indigenistas peruanos, sobre todo José Carlos Mariátegui, los indigenistas mexicanos no tuvieron particular incidencia en Reinaga. En su primera obra, *Mitayos y yanaconas* (1940), utilizó el estudio del mexicano Moisés Sáenz, *Ante el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional* (1933), pero no más.¹⁴ En los sesenta, el indigenismo se transformó en el principal adversario del indianismo de Reinaga, escribiendo febriles críticas contra la “*intelligentsia* blanca y mestiza” indigenista. A partir de L. Hanke (1961), Reinaga (1968) entendió que el indigenismo mexicano propugnó la glorificación del “indio del pasado” para incorporarlo a la vida nacional, pues “mientras las masas de indios no participen efectivamente en la vida nacional, son miradas como un obstáculo para el desarrollo de una cultura nacional y de un Estado moderno” (Hanke citado por Reinaga, 1968: 119).

¹³ Opinión semejante la expresa en *América india y Occidente* (1974).

¹⁴ Reinaga cita la obra con una ligera variación en el título: “Sobre el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional” (1933). Moisés Sáenz (1888-1941) fue un intelectual del nacionalismo revolucionario mexicano e iniciador del indigenismo junto a Gamio (ver Manuel María Marzal, 1993: 411-412).

Para el Reinaga indianista la incorporación del indio a la “vida civilizada” es el concepto “clavado y remachado” en los intelectuales de Latinoamérica.

En *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga brinda su visión sobre diversos escritores de Argentina, Ecuador, Perú, Bolivia y México. En el capítulo IX, además de las críticas a los efectos de la revolución mexicana ya expuestos, se concentra en impugnar a José Vasconcelos (1882-1959) y, con menor extensión, trata de Alfonso Reyes (1889-1959) y Octavio Paz (1914-1998).

José Vasconcelos según Reinaga: la ausencia de Vasconcelos en la obra anterior de Reinaga evidencia su tardía atención por el autor de *La raza cósmica*. A fines de los sesenta, el escritor indianista consideró a Vasconcelos como el intelectual más representativo de México, como lo fueron F. Sarmiento e J. Ingenieros de Argentina; F. Tamayo de Bolivia y M. González Prada y J.C. Mariátegui del Perú. Pero considera que son representativos del europeísmo. De Vasconcelos opina:

Su europeísmo llegó al delirio. Hizo editar libros de los filósofos griegos en profusión inaudita; que en carretas se distribuían gratuitamente por las calles de las ciudades y las aldeas rurales. Estaba convencido de que la cultura occidental era el único medio para “civilizar y asimilar” al indio. Civilizar con el alfabeto del conquistador europeo, y asimilar al cholaje blanco en la República, que –para el indio– era una república ajena (Reinaga, 1968: 117).

Si bien Reinaga refiere a *Indología* (1926), lo curioso es que no analiza esa u otra obra de Vasconcelos, sino que se apoya en fuentes secundarias, en textos que hablan de la obra escrita y de gestión pública de Vasconcelos. En particular sus fuentes son *México de frente y de perfil* (Buenos Aires, 1934) de Tristán Marof y *América Latina. Continente en fermentación* (México, 1961) de Lewis Hanke. Con Marof, Reinaga valora de Vasconcelos que fue un visionario en la función ejecutiva, “lo que pensaba lo hacía”. Considera que por él nació el muralismo de la Revolución mexicana y que es el creador de las escuelas rurales y las misiones culturales en México. No obstante, a partir de la obra de Hanke, es pesimista con los resultados de las tales misiones.¹⁵

Para criticar a Vasconcelos recupera un comentario de Mariátegui, en *Siete ensayos*, donde el marxista peruano comenta que la tesis de la raza cósmica de

¹⁵ Según Reinaga, la finalidad de las misiones era “vencer todas las vicisitudes, llevar una vida de santo, y predicar con el ejemplo el apostolado de su misión” (Reinaga, 1968:118). Ironiza diciendo que la misión cultural fue una “montaña de buena voluntad” pues su fracaso fue desgarrador. Considera que el “gangsterismo capitalista” de EEUU, el apetito insaciable de los generales de la revolución, la “hidra demagógica comunista o socialista importada de Europa”, fueron todos factores que devoraron las ideas de Vasconcelos y M. Sáenz.

Vasconcelos es una utopía, en el sentido de que busca predecir el porvenir y suprimir el presente sin criticarlo. Esa utopía, dice Mariátegui, es el mestizaje en el sentido de la fusión acrisoladora de las razas para que nazca la raza cósmica. Entonces, el mestizaje actual no es la realización de la raza cósmica, sino su promesa. Reinaga comenta que esa “pura utopía” fue designada por Vasconcelos como “monismo estético”. Y concluye: “La importancia del contradictorio espíritu de Vasconcelos radica en la pugna india de su psique. Lo indio que quiere salir desde lo profundo de su ser, hace que Vasconcelos, en una u otra forma se afane inconscientemente en oponer el espíritu autóctono de América al espíritu de Occidente” (Reinaga, 1968: 124).

En juicio de Reinaga, Vasconcelos es parte del conflicto de la dualidad del mestizo entre lo indio y lo occidental. Eso mismo opinará sobre Mariátegui y demás escritores mestizos. En síntesis, arriesga la opinión de que la “raza cósmica” y el “monismo estético” de Vasconcelos no dejaron huella en México ante el fracaso de su revolución.

Esta visión agria sobre Vasconcelos fue en parte matizada en *La revolución india* (1970). Allí, Reinaga se ocupa de delimitar al indianismo y la indianidad como alternativos al indigenismo. Considera entonces que la indianidad es el espíritu que inspiró a obras como *Indología* de Vasconcelos.¹⁶ La indianidad es el “hada tutelar que vela el espíritu de la raza desde México a la Argentina” (Reinaga, 2001 [1970]: 158). Si bien sitúa a *Indología* como un antecedente de la indianidad, no por ello le brinda el estatus de obra indianista, que Reinaga la reserva casi exclusivamente a su producción.¹⁷ No obstante hubo un trasvase discursivo. El discurso indianista se radicalizó racialmente, por eso no es extraño que Reinaga haya sido atraído por la idea vasconceliana de “espíritu de la raza” y “raza cósmica”. Aunque lo hizo en un sentido distinto, puesto que para él la raza cósmica es la raza india (Reinaga, 1970: 383 y 442).

Tardíamente, Reinaga valoró con perspectiva histórica la importancia de Vasconcelos. En *América india y Occidente* (1974), lo sitúa junto a Mariátegui como “pálido hálito ancestral del Imperio de Moctezuma y Atawallpa” (Reinaga, 1974: 97), respectivamente. Pero su juicio condenatorio a los intelectuales indigenistas está

¹⁶ Y la sitúa junto a otras obras tales como: *Siete ensayos* de J. C. Mariátegui; *Atahualpa* de Benjamín Carrión; *Creación de la pedagogía nacional* de F. Tamayo; *Tempestad en los Andes* de L. E. Valcárcel; *El nuevo indio* de J. Uriel García; *Eurindia* de Ricardo Rojas y *Nueva teoría de la insurgencia* de G. Carnero Hoke.

¹⁷ En *El pensamiento amáutico* (1978b: 102) sitúa a “Indología” de Vasconcelos como parte del lenguaje del indigenismo del siglo XX, junto a otros neologismos como “Eurindia” del argentino Ricardo Rojas e “Indoamérica” del peruano Haya de la Torre.

cerrado. No les concede nada positivo. Señala que en *Indología* Vasconcelos confesó su fe en el criollo, luego de su experiencia frustrada como candidato a presidente de México, para concluir dando un giro religioso e hispanizante hasta arribar al “hitlerismo de la revista *Timón*”.¹⁸ En suma, el indigenismo de Vasconcelos formó parte de los enemigos ideológicos del pensador indianista. Tesitura similar poseen sus apreciaciones sobre México y Vasconcelos en *Mi vida* (2014: 231-232), su autobiografía.

Reyes y Paz según Reinaga: por último, en *El indio y los escritores de América* (1968) las críticas a Alfonso Reyes y Octavio Paz también se nutren de la obra de Hanke (1961) y no de una lectura atenta de sus obras. De Alfonso Reyes opina que es un “depósito de erudición inocua” y “condensador negativo del espíritu occidental”. A Octavio Paz lo sitúa como la voz de la derecha mexicana nutrido sólo de cultura occidental. A pesar de esta crítica, varias obras de Paz fueron tenidas en cuenta por Reinaga en los años setenta. Así, en *América india y Occidente* (1974) utiliza argumentos de Paz para reforzar su crítica a Occidente y, otras veces, lo retoma para criticarlo por ser un intelectual europeizado.¹⁹ Transcribe largas citas tomadas de *El laberinto de la soledad* (edición 1968), *Los signos de rotación y otros ensayos* (1971) y *Posdata* (edición 1971).

Reinaga no es amigo de análisis matizados sino del combate ideológico. Aplicó similar crítica a toda la *intelligentsia* boliviana y latinoamericana. En particular de México dice que sus intelectuales forman parte de una “sub-burguesía indígena” producto de dos lustros de “revolución chola”. Incluye en su crítica a la industria cultural mexicana cuando alude irónicamente al “cine de Cantinflas”, muy difundido en toda América Latina.²⁰

Interlocutores mexicanos

Hasta ahora expuse las percepciones desencantadas de Reinaga sobre la revolución mexicana y las críticas a algunos de sus intelectuales. Esta visión estuvo

¹⁸ Curiosamente Reinaga asume para esta crítica la opinión de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (edición de 1968).

¹⁹ Reinaga reitera las referencias a las obras citadas de O. Paz en algunas obras posteriores, por ejemplo en *El hombre* (1981).

²⁰ Dice de México: “Su vida es ahistórica. Es un país descoyuntado de su profunda raíz india. México es la obra maestra de España en América. La obra maestra de Occidente imperialistas que hoy amenaza extirpar a la humanidad con su tecnología y su bomba atómica” (Reinaga, 1968: 123).

fundamentalmente permeada por el escepticismo respecto de la revolución boliviana y su intelectualidad mestiza. No obstante, México fue también un lugar fundamental en su historia personal, pues a fines de los sesenta se transformó en el país de acilo de su hijo, Ramiro Reynaga [Wankar], luego de la frustrada guerrilla del Che en Bolivia, con la cual tuvo algunos vínculos.

En 1969, Reinaga entabló relación con Guillermo Carnero Hoke, pensador y revolucionario peruano, con quien planeó fervientemente la revolución india, que no fue. Carnero Hoke y su hijo Ramiro tuvieron mucho que ver con algunos interlocutores mexicanos que fueron estimulantes para el pensador indio. Fausto recibió entusiastamente una obra pro-india del mexicano Ignacio Magaloni Duarte (1898-1974) y se vinculó con expectativas diversas con Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991). Además, entre su obra publicada asoma una figura sombría de origen mexicano de nombre Lorenzo Cárdenas Barajas. Me detendré en cada uno, sin ser exhaustivo como desearía.

Reinaga e Ignacio Magaloni Duarte: nos situamos ahora a fines de los sesenta, cuando Reinaga está produciendo lo fundamental del indianismo. ¿Existieron autores indianistas interlocutores de Reinaga? Esto es muy difícil de encontrar, puesto que Reinaga tuvo una gran fe en su propia originalidad. Sin embargo, en algunas oportunidades plantea cuáles son los antecedentes del indianismo y, a la vez, los autores que están en su misma senda. En *La revolución india* (1970), Reinaga valora cinco libros que han abordado el problema del indio y del mestizo. La clásica *Creación de la pedagogía nacional* (1910) de Franz Tamayo, sobre la cual se pronunció en diferentes momentos hasta condenarla como parte del pensamiento mestizo indigenista. Pero, a su vez menciona cuatro textos de su contemporaneidad. Es la primera vez que los cita. Se trata de: *Nueva teoría para la insurgencia* (Lima, 1968) del peruano Guillermo Carnero Hoke; *Educadores del mundo. Mayas, Toltecas, Nahuas, Quichés, Incas* (México, 1969) del mexicano Ignacio Magaloni Duarte; *Los mayas eternos* (México, 1962) del suizo Rafael Girard y *El Perú mestizo triunfante* (Lima, 1967) del peruano Antonio Centellas Chura (ver Reinaga, 1970: 156). De las cuatro, la obra de Carnero Hoke y la de Magaloni Duarte tuvieron mayor impacto, en ese orden de importancia. La afinidad ideológica con ambos podría llevarnos a concluir que Reinaga los consideró indianistas. No obstante, el tema amerita una investigación específica sobre dichas obras y su vínculo con el indianismo de Reinaga, que no realizaré aquí.

Los calificativos que otorga Reinaga a Ignacio Magaloni Duarte como “antropólogo y filósofo mexicano” o “filósofo maya” (Reinaga, 2014: 359, 381) contrastan con su furibundo discurso impugnador de la mayoría de los intelectuales de América. Hilda Reinaga manifiesta que fue Guillermo Carnero Hoke quien puso en contacto a Reinaga y Magaloni Duarte. Además, añade que Magaloni fue una especie de protector de Carnero Hoke, quien en sus cartas a Fausto le comentó de la importancia de la obra de Magaloni.²¹ Incluso, Ramiro Reynaga y su madre gozaron también de los favores de Magaloni cuando estuvieron exiliados en México. Tengo la impresión de que Ignacio Magaloni Duarte es casi un desconocido en la academia mexicana, por ello no es fácil brindar mayores detalles.²²

Educadores del mundo (1969) es la única obra de Magaloni Duarte conocida por Reinaga. La cita con elogios pero sin profundidad en *La revolución india* (1970) y el *Manifiesto* (1970). En *América india y Occidente* (1974) y *La razón y el indio* (1978) Reinaga se detuvo en algunas ideas de *Educadores del mundo*. Advierto que no me ocuparé aquí de la obra de Magaloni Duarte, que demanda un estudio específico, sino de la recepción que hizo Reinaga de ella.

América india y Occidente es una obra que manifiesta cierto giro respecto a las obras estrictamente indianistas de Reinaga. Con un tono menos efusivo, Reinaga elabora una especie de filosofía de la historia anti-occidental. Abre con un capítulo titulado “Preamérica”, que se compone de tres puntos: Popol Vuh, Tiwanaku y Tawantinsuyu. Me detendré brevemente en el primer punto.

Para Reinaga, la mayor verdad negada por el punto de vista occidental sobre la historia es que Preamérica fue una *sociedad perfecta*: “ninguna civilización del planeta había asomado siquiera a los prolegómenos de la sociedad inka, por ejemplo” (Reinaga, 1974: 23). Ahora bien, no parte de argumentos andinocéntricos, sino que se remite a los mayas mesoamericanos. Con el título “Popol Vuh” Reinaga trata de la grandeza maya. Para ello utiliza diversos estudios, siendo *Educadores del mundo* (1969) el más citado,

²¹ Las cartas aludidas fueron recientemente compiladas y publicadas por Fabiola Escárzaga, *Correspondencia. Reinaga, Carnero, Bonfil* (2014). La carta de Carnero Hoke donde presenta a Magaloni está fechada en Lima el 26 de octubre de 1969 (Escárzaga, 2014: 49-52). Reinaga responde a Carnero Hoke contándole que llegó desde México la obra *Educadores del mundo* (carta del 20/11/1969, seguramente escrita en La Paz (Escárzaga, 2014: 59-60). En ellas se percibe la ferviente tarea por la pronta publicación de *La revolución india*.

²² Baso mi afirmación en las búsquedas infructuosas de libros de Magaloni Duarte o sobre él en la UNAM y otras bibliotecas en México durante 2009-2011. Recientemente, F. Escárzaga brinda algunos datos sobre su vida (Escárzaga, 2014: 21).

del cual transcribe extensos párrafos (ver Reinaga, 1974: 26, 36, 42-45).²³ Reinaga procede tomando citas con muy pocos comentarios propios, su método es asumir los textos que transcribe.

Son dos los argumentos más importantes dirigidos a sustentar la superioridad maya: la antigüedad civilizatoria maya y de las otras civilizaciones preamericanas, con cierta prioridad maya, y la superioridad civilizatoria de “Preamérica” comparada con Europa. La antigüedad civilizatoria se convierte en un criterio central de superioridad. Así nos damos con un llamativo argumento: que la palabra humana surge del maya, al punto de afirmar que por eso el maya fue el idioma ritual de Buda y de Cristo. Según Magaloni (todas) las lenguas del mundo tendrían su origen en el maya. Esta idea fue asumida por Reinaga en el *Manifiesto* (1970), pero ahora adquiere mayor centralidad.

Además, sitúa a los mayas como la cuna de “todas” las culturas: desde Egipto a Babilonia, desde Grecia hasta el cristianismo. También con Magaloni sostiene que la evolución ética, pedagógica y productiva maya e inca son la muestra de la fortaleza civilizatoria pre-americana, que tanto en la región andina como mesoamericana conformaron una Confederación de Comunas. La caracterización de “concepción comunal cósmica” con la que se resume la sabiduría pre-americana -que Reinaga adoptó con énfasis en su etapa amáutica- proviene del autor mexicano.

Cabe advertir que Reinaga transcribe párrafos del texto de Magaloni casi siempre precedidos o seguidos por textos de Carneros Hoke. Ambos son relevantes para Reinaga para argumentar sobre la grandeza civilizatoria pre-americana, aunque Carnero se caracteriza más por hablar del comunismo pre-americano y Magaloni de lo cósmico.

Para el Reinaga indianista no era un dato menor si el sujeto que producía conocimiento era un indio o un blanco-mestizo. Con Magaloni Duarte nunca reflexiona esto, le otorga de suyo autoridad. Se percibe su entusiasmo al citarlo, con lo cual parece haber encontrado un interlocutor (¿indianista?) en México, mediado por Carnero Hoke. Magaloni Duarte también se entusiasmó con la obra de Reinaga, tanto que realizó un aporte económico para la publicación de *La revolución india* y el *Manifiesto*. Además, le expresó a Reinaga su admiración vía epistolar diciendo: “Sus libros me han abierto los ojos. Adiós a Bolívar, adiós a Sucre. Adiós a tantos. Usted dice cosas que hacen: un

²³ Los otros estudios que refiere son: Rafael Girard, *El Popol Vuh, fuente histórica*, (México, 1952), Luis Pawels y J. Bergier, *El retorno de los brujos* (Barcelona, 1964), Guillermo Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurrección* (Lima, 1968), *Plan de gobierno comunero* y “El poder indio” (en *Cuadernos Políticos*, n° 2, Lima, 8 de julio de 1973) y de Gual Carnero Medina, *Filosofía del poder comunero* (Lima, 1974).

nuevo hombre de quien lo lee. ¡Bendito sea usted!” (Magaloni Duarte en Reinaga, 1983: 95-96).²⁴ No sabemos si existió mayor intercambio epistolar. En la correspondencia Reinaga-Carnero Hoke consta que, desde 1970, Reinaga planeó viajar a México para consolidar la expansión del indianismo y, además, por razones de salud. En esos planes, Magaloni Duarte era una figura clave, como interlocutor y como especie de mecenas.

Magaloni Duarte murió en 1974, tal como se lo comunicó a Reinaga un compungido Carnero Hoke.²⁵ Curiosamente Reinaga no expresó nada sobre esto en su obra publicada ni en la correspondencia en respuesta al indianista peruano. En la trilogía, más amáutica que indianista, de 1978 (*La razón y el indio*, *El pensamiento amáutico* e *Indianidad*), Reinaga reitera algunos argumentos de Magaloni Duarte sobre la primigenia lengua maya. Cabe indicar que no es difícil encontrar en el lenguaje amáutico una semejanza con el lenguaje del autor de *Educadores del mundo*.

Reinaga y Guillermo Bonfil Batalla. En 1971 se publicó *Tesis india* donde aparece por primera vez una referencia breve a Guillermo Bonfil Batalla. Reinaga recurre a la Declaración de Barbados I (1971) para reafirmar su crítica al cristianismo. Le interesa que demande como urgente detener la actividad misional de las Iglesias para el bien de los indios. Entre los firmantes de la Declaración aparece Bonfil Batalla.²⁶ Cabe advertir que Reinaga no le dio mayor trascendencia a dicha Declaración.²⁷ Desde ese año se constata la interlocución entre el escritor indianista y el antropólogo mexicano.

Según la correspondencia entre Reinaga y Bonfil Batalla (Escárzaga, 2014), fue en 1971 el primer contacto personal entre ambos por intermedio de Ramiro -hijo de Fausto-, quien estaba exiliado en México. La primera carta fue enviada por iniciativa del antropólogo mexicano donde se interesa por dos obras de Reinaga: *La revolución india* y el *Manifiesto*. El intercambio epistolar sufre una larga pausa, para continuar

²⁴ La carta de Magaloni Duarte que reproduce Reinaga en *Sócrates y yo* (1983) también aparece en una carta de Reinaga a Carnero Hoke del 15 de diciembre de 1969 (Escárzaga, 2014: 66).

²⁵ Dice Carnero Hoke: “Una noticia triste: murió Ignacio Magaloni fue el 30 del mes próximo pasado y recién el dos me llegó el cable desde México con increíble retardo. Estoy anonadado y con más tristeza que nunca... Te rogaría por eso escribir sobre él y enviar la nota a los periódicos de esa. Y de ser te posible hacerle un homenaje partidista o entre los intelectuales de Bolivia” (Carnero Hoke, Lima 60/05/1974, en Escárzaga, 2014: 204).

²⁶ Los demás firmantes son: el argentino Miguel Alberto Bartolomé, los colombianos Víctor Daniel Bonillas y Gonzalo Castillo Cárdenas, el paraguayo Miguel Chase Sardi, el austríaco Georg Grumberg, los venezolanos Nelly Arvelo de Jiménez y Esteban Emilio Mosonyi, el brasileño Darcy Ribeiro, el estadounidense Scott S. Robinson y el peruano Stefano Varesse. Es la primera vez que cita a esto antropólogos.

²⁷ En carta de Reinaga del 16 de agosto de 1971, entre otras cuestiones le solicita ayuda para obtener la Declaración de Barbados I.

recién en 1977. Bonfil Batalla se disculpó por el silencio y lo justifica por la labor que asumió como director del INAH durante esos años, que le impidió continuar la comunicación. Es en 1978 cuando la correspondencia se intensifica (cinco cartas de Reinaga y cinco de Bonfil), para luego aminorar drásticamente en 1979. No habría más correspondencia. La carta de Reinaga fechada el 1 de noviembre de 1979 no obtuvo respuesta de Bonfil Batalla. No hay razones explícitas del corte de comunicación.

Entre 1974 y 1978, Reinaga publicó cuatro libros. Sólo en uno, *La razón y el indio* (1978a), vuelve a interesarse por Bonfil Batalla. Reinaga transita por una crisis de conciencia indianista, puesto que desde la obra de 1978 se percibe con nitidez su desplazamiento hacia el amautismo. *La razón y el indio* es un libro de corte filosófico, en el cual Reinaga busca clarificar por qué la lucha india es un combate racional, de pensamiento. Sin embargo, Reinaga percibió que un muro de silencio se había construido en rededor suyo, sobre todo en Bolivia. Por ello, es relevante que, como introducción a *La razón y el indio*, publique cuatro cartas (o extractos) dirigidas a él: de Gurú²⁸ (Santiago de Chile, 13 de setiembre de 1976), de Ivon Sondag (Bélica, 12 de marzo de 1977), de Guillermo Bonfil Batalla (México, 9 de setiembre de 1977) y de Jean-Loup Herbert (firmada en Francia el 14 de diciembre de 1977). Con estas cartas, que provenían del exterior boliviano, sugería un mensaje: afuera de Bolivia no hay tal muro de silencio. En su carta, Bonfil Batalla expresa que el movimiento indio que surgió en los setenta está construyendo una ideología india de gran importancia: “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 dirigente indios, dentro y fuera de Bolivia, viene a ser la piedra angular y faro” (Bonfil Batalla en Reinaga, 1978a: 9).²⁹ Además, Bonfil le envía la Declaración de Barbados II (1977). Es lo que a Reinaga le interesó mostrar de la carta, que es un tanto más extensa.³⁰

En *Indianidad* (1978c), Reinaga recupera otra vez la palabra de Bonfil Batalla. Primero, repite el párrafo publicado en *La razón y el indio* (1978a) recién referido. También añade otro, cuando argumenta sobre la fuerza de la occidentalización en el

²⁸ Es el pseudónimo de un jesuita, del cual desconocemos el nombre.

²⁹ El mismo extracto es vuelto a reproducir por Reinaga en *Sócrates y yo* (1983: 96).

³⁰ La carta completa publicada por Escárzaga (2014: 324-326) posee algunas diferencias con la publicada por Reinaga: en ésta, la introducción aparece como “Mi respetado Inka”, pero en la edición de Escárzaga aparece “Estimado don Fausto”. Luego, en la carta extensa no aparecen dos frases de la publicada por Reinaga: “... viene a ser la piedra angular y faro” y “renuevo mi convicción de que su pensamiento es la substancia vital de la ideología india” (Reinaga, 1978: 9).

mundo. Esta idea es planteada del mismo modo en *El pensamiento amáutico* (1978b), pero en *Indianidad* recupera un texto de Bonfil Batalla (sin brindar fuente) que habla sobre el movimiento indio de Estados Unidos y de los puntos de encuentro con el movimiento indio de América Latina (ver Reinaga, 1978c: 103-104). Es la única vez en esta obra que se refiere a Bonfil Batalla. Recién ahora se puede constatar que dicho texto de Bonfil Batalla forma parte de la carta que le envió a Reinaga el 24 de marzo de 1974 (carta de Bonfil en Escárzaga, 2014: 339-340).³¹

Por último, en *Sócrates y yo* (1983) Reinaga incluye diversos textos a los que presenta como el “homenaje del mundo” a su pensamiento. Responden a diversas ocasiones, muchos fueron publicados anteriormente y están organizados por continente. Entre los provenientes de América, expone un breve párrafo tomado de *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios contemporáneos* (1981), donde Bonfil Batalla pondera elogiosamente el aporte de Reinaga como la “argumentación más radical de la ideología india antioccidental” (Bonfil Batalla, 1981: 58). Según la correspondencia entre ambos, desde el año 1977 Bonfil Batalla le solicitó a Reinaga que le indique los textos suyos que debía publicar en una antología de pensamiento político indio.³² Se percibe la insistencia del antropólogo para que se concretara esto, pues repite la solicitud en dos cartas más durante 1978.

Por un lado, es sorprendente que Reinaga no exprese ningún juicio sobre *Utopía y revolución* (1981), sobre todo considerando el alto lugar en que lo sitúa Bonfil Batalla como ideólogo de la indianidad y por lo que podía resultar de novedoso sobre un tema central para el indianismo como son otros ideólogos indios de América y documentos de organizaciones indias que Reinaga no conocía.³³ Pero, por otro lado, se puede explicar ese silencio puesto que a inicio de los ochenta, Reinaga radicalizó su crítica contra el indianismo existente y se apartaba de él desde el amautismo. En *Utopía y revolución* Bonfil reprodujo extractos de *La revolución india, Manifiesto* (1970), *América India y Occidente* (1974) y *La razón y el indio* (1978). Esta última obra anuncia el giro de Reinaga. Quizá Bonfil Batalla no logró sopesarlo, aunque Reinaga se lo anunció. Esto quizá se vincula con el abrupto corte de la correspondencia entre

³¹ Reinaga reprodujo lo sustancial de la carta, a excepción de un dato interesante que brinda Bonfil Batalla sobre “un autor indio muy importante y conocido [de EEUU] es Vine Delirio...”, aunque su obra estaba escrita solo en inglés (Bonfil Batalla, carta 24/03/1978, en Escárzaga, 2014: 340).

³² Carta de Bonfil Batalla a Reinaga del 9 de setiembre de 1977 (en Escárzaga, 2014: 324-326).

³³ Los textos de F. Reinaga abren la primera parte de *Utopía y revolución*, seguidos por extractos de Ramiro Reynaga, Guillermo Carnero Hoke, Virgilio Roel Pineda, Antonio Pop Cal, un anónimo maya, Amiba Magia, Arcadio Montiel y Franco Montiel.

ambos, a fin de los setenta. En la última carta, Reinaga le cuenta que se produjo un viraje en su pensamiento debido a las experiencias conflictivas con sus cercanos y sobre todo su decepción con el indio y las organizaciones indianistas, puesto que el indio está colonizado por el cristianismo y por el marxismo. “Si no se saca el indio de su cabeza a Cristo y a Marx, el indio jamás será libre” (carta de Reinaga a Bonfil en Escárzaga, 2014: 353). Le anuncia a Bonfil que está preparando una obra nueva que contendrá un pensamiento lo más científico posible, para que sea la “teoría de la revolución india”, aunque advierte que es también para toda la humanidad.³⁴ Si Bonfil Batalla respondió, no se conoce la respuesta.

En el intercambio epistolar, Reinaga no demostró entusiasmo por la poca obra que conoció de Bonfil Batalla. En todo caso, le interesó su opinión sobre temas específicos, por ejemplo sobre los indios de EEUU y Canadá -antes que sobre los indios en México³⁵-, sobre la Declaración de Barbados II y sobre su posible candidatura a diputado o senador de Bolivia, etcétera. Se percibe que a Reinaga le interesaba un apoyo efectivo: que Bonfil Batalla se sumara a la lucha del indio desde México, una especie de “internacional indianista”, invitándolo a participar en eventos que planeaba realizar junto a Carnero Hoke, entre otros. Lo cual nunca se concretó. De parte de Bonfil Batalla, se percibe un apoyo entusiasta, pero no desde la asunción del indianismo, sino desde un académico interesado en apoyarlo, en publicar el pensamiento político indio y de favorecer a sus productores, los intelectuales indios. Entre ellos, la obra de Ramiro Reynaga es de particular importancia. A quien, por cierto, Bonfil Batalla le agradece particularmente por los comentarios a los manuscritos de *Utopía y revolución*. Otro capítulo merece el estudio de la experiencia mexicana de Ramiro Reynaga.³⁶

Bonfil Batalla no es un indianista, no obstante opino que fue un pionero desde México en la comprensión de la relevancia del indianismo y de la ideología política india de los años setentas. Sobre todo considerando que desde “la academia” lo habitual fue la impugnación sin matices a la obra de Reinaga. En ese sentido, es muy interesante la emoción que le produjo a Reinaga la honestidad de Bonfil Batalla. En una carta, el antropólogo mexicano consideró la obra del indianista como:

³⁴ Narra que esta carta la hizo en un clima hostil por una nueva “revolución” que vive Bolivia ocupada por militares. “En el retumbar de las balas, he escrito esta carta; esta es la razón para su vacío metódico. Perdóneme”.

³⁵ Reinaga le realiza la consulta a Bonfil sobre los indios de Estados Unidos y Canadá en las cartas del 8 marzo de 1978 y del 4 de abril de 1978.

³⁶ La obra *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España* (1981) de Wankar (pseudónimo de Ramiro Reynaga Burgoa), fue publicada a instancias de G. Bonfil Batalla en la serie Interétnica que dirigía en la editorial Nueva Imagen.

radical, más escandalosa, irreverente, iconoclasta y violenta. A quienes no hemos llegado tan lejos, a veces nos pasa, al leer sus páginas, que sentimos perder el piso, las agarraderas, las muletas occidentales que nuestro mundo se ha empeñado en hacernos creer que son indispensables para caminar (Bonfil Batalla en Escárzaga, 2014: 346).

Bonfil Batalla le confiesa que por su formación académica “a lo occidental”, él posee límites que Reinaga ha rebasado. Dice: “Mi crítica a occidente se apoya todavía, en buena medida, en tradiciones intelectuales del propio occidente. Creo entender y compartir lo profundo de sus intenciones. Y me parece que eso es lo fundamental, independientemente de que no pueda (¿todavía?) suscribir alguna de sus afirmaciones”. De todos modos, afirma que poseen la misma meta “aunque el ritmo y el sendero sean en algún momento diferentes” (Bonfil Batalla en Escárzaga, 2014: 346).³⁷

De otra parte, es curioso que el antropólogo no se haya pronunciado respecto a dos coterráneos suyos, a los cuales Reinaga se refiere en dos cartas: al citado Ignacio Magaloni Duarte y el extraño Lorenzo Cárdenas Barajas. Reinaga realizó sendas referencias explícitas en las cartas a Bonfil. Sobre Magaloni Duarte, al consultarle qué opinaba sobre el nombre Inka Ruphaj con el que Magaloni se refería a Reinaga. Bonfil Batalla no contestó nada al respecto. Por otra parte, en la primer carta de Reinaga (de 1971) en respuesta a Bonfil le menciona al “Capitán Lorenzo Cárdenas Barajas”, manifestándole que desea presentárselo y lamentando no disponer de su dirección en México, puesto que Guillermo Carnero Hoke no se la envió. Como lo mencioné, la respuesta de Bonfil Batalla vino cinco años después sin aludir al tema. Reinaga tampoco insistió. ¿Bonfil Batalla no tenía referencias de ninguno de los dos?

Se puede concluir provisoriamente que Bonfil Batalla, sin ser indianista, comprendió la relevancia histórica del indianismo y del papel de Reinaga en él, lo que constituye una rara excepción desde la academia a inicio de los ochenta. Incluso, Esteban Ticona (2013) considera que *México profundo* (1991) de Bonfil Batalla es una obra muy influida por Reinaga. Por su parte, Fausto Reinaga quiso encontrar un indianista cabal en México, por eso lo conminó para incorporarse a sus planes. En Bonfil Batalla encontró un aliciente importante y un respaldo que supo apreciar, más quizá no lo que esperaba. El silencio repentino entre ambos genera varios interrogantes.

³⁷ Además, Bonfil Batalla expresa conmoción por los datos autobiográficos que Reinaga narra en *El pensamiento amáutico*, y valora que haya cambiado de piel y recuperado su rostro indio.

El enigma: Reinaga y “el capitán” Lorenzo Cárdenas Barajas. Cuando realizaba el estudio de la obra de Reinaga fue una gran sorpresa dar, no sólo con la posibilidad de un indianista mexicano, sino de una organización política indianista en los años sesenta y setenta en México. Sobre todo considerando que el indianismo no fue reivindicado como tal más allá de las fronteras andinas boliviano-peruanas en los años setenta.³⁸ Para algunos estudiosos, existen vínculos que se puedan entablar entre el indianismo y el zapatismo actual, pero desde los noventa (ver Ávila Rojas, 2012 y Escárzaga, 2014). La sorpresa se tornó prontamente en un enigma, puesto que ese posible “indianista” era Lorenzo Cárdenas Barajas y su organización (¿fantasma?) denominada “Frente único de pueblos de color en México”.

El *Manifiesto* (1970) fue publicado como capítulo sexto de *La revolución india* (1970) y, a la vez, como texto autónomo. En éste, Reinaga incluyó un apéndice con el título “La voz de América” compuesto por cinco textos, todos fechados en 1969. Se trata de breves artículos elogiosos que muestran la repercusión que tuvo el *Manifiesto* en Perú, Ecuador y México.³⁹ El texto que lleva por título “Frente único de razas de color” es firmado por el Capitán Lorenzo Cárdenas Barajas, bajo cuyo nombre se aclara “del ejército mexicano” (Reinaga 2007 [1970]: 101-103). En primera instancia, el texto conduce a pensar que es acorde al espíritu del *Manifiesto*, aunque no se hace referencia directa a él ni a otra obra de Reinaga. Posible indicativo de que el firmante no los conocía. Con evidente tono bélico sobre una guerra contra el “imperialismo blancoide”, habla de unir fuerzas entre el poder indio y el poder negro, siendo “vanguardia” el poder indio; acusa a Europa de ser racista, contra quienes acusan de ser racistas a las respuestas anti-occidentales de indios, negros y asiáticos; afirma la existencia de “un socialismo perfecto dentro de un sistemas cósmico perfecto” (Cárdenas Barajas en Reinaga, 2007 [1970]:101). Por último, le concede a Bolivia ser el germen de liberación actual y al Partido Indio de Bolivia ser el “primer destacamento del Partido Indio de América”. Con analogías entre Ayllu - Callpulli y Tawantinsuyu - Anáhuac afirma que América tiene un gran Partido Indio, entre los que está el Partido Indio de México.

No habría nada que sospechar, excepto porque un Lorenzo Cárdenas Barajas es denunciado por algunos investigadores, dedicados a estudiar la guerra sucia de los años

³⁸ Actualmente, estamos en proceso de reconstruir una posible red indianista, durante los años setenta y ochenta, con algunos indios de Argentina.

³⁹ Los textos son: de Perú, “Partido Indio” por Guillermo Carnero Hoke; de Ecuador, “Manifiesto del PIB” por Guillermo Humberto Mata; y de Bolivia, “Una ideología” por Cristina Virreira y una carta breve de René López Murillo.

sesenta en México, como un infiltrado y espía del ejército entre grupos de izquierda y guerrillas en México (López Limón, 2006 y Castellanos, 2007). Ahora se puede añadir que su tarea implicaba a otros países, tales como Bolivia y Perú. Se dice que llegó a ser entrenador de algunos grupos guerrilleros. Pero con el correr del tiempo, éstos consideraron que era un traidor y espía del ejército mexicano. López Limón afirma: “Lorenzo Cárdenas Barajas fue un espía infiltrado por la Secretaría de la Defensa Nacional en los nacientes movimientos armados. Todos aquellos que de alguna manera fueron conocidos por el ex capitán fueron detenidos, torturados, encarcelados y, en algunos casos, asesinados por las diferentes corporaciones policiales y militares” (López Limón, 2006: 301). Se refiere en particular al grupo guerrillero que tomó el cuartel Madera en 1965.

También se advierte que estuvo infiltrado entre los estudiantes protagonistas de la protesta que terminó con la trágica represión y asesinato en Tlatelolco (1968).⁴⁰ La denuncia es reiterada recientemente por Octavio Rodríguez Araujo (2014) en un artículo periodístico, donde advierte sobre una constante de ayer y de hoy: la presencia de infiltrados en los movimientos sociales y de izquierda, que bajo fachada de radicales o “ultras”, no hacen más que favorecer la represión del Estado, como advierte que es el caso reciente entre los estudiantes de Ayotzinapa, que derivó en la brutal represión y desaparición de 43 (o 42) de ellos en setiembre de 2014.⁴¹ ¡A quienes vivos se los llevaron y vivos los queremos! Cárdenas Barajas forma parte de esta perversa tradición estatal de delatores y represores.

Volviendo a Bolivia. ¿Cómo llegó un texto firmado por Cárdenas Barajas a Fausto Reinaga? ¿Qué certezas hay de que el firmante sea el mismo espía del ejército mexicano? No poseo un estudio acabado para responder, pero es factible plantear la hipótesis de que se trata del mismo personaje con la misma función: infiltrarse. En 2011, Hilda Reinaga nos comentó que en las cartas de Guillermo Carnero Hoke dirigidas a Reinaga, aquél le propuso vincularse a Cárdenas Barajas, además de presentarle a Ignacio Magaloni Duarte.⁴² La valiosa publicación reciente de la correspondencia entre Carnero Hoke y Reinaga corroboran lo afirmado por Hilda

⁴⁰ A. G. López Limón, “Los mártires de Madera. Rebelión en el estado de Chihuahua, México (1965)”. En E. Camacho Navarro (coord.), *El rebelde contemporáneo en el Circuncaribe: imágenes y representaciones*. México: CCYDEL-UNAM y EDERE, 2006, pág. 257-322. Laura Castellanos, *México armado 1943-1981*. México: ERA, 2007.

⁴¹ Octavio Rodríguez Araujo, “De infiltrados y provocadores”, en *La Jornada*. Distrito Federal-México: 27 de noviembre de 2014. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2014/11/27/opinion/027a2pol>

⁴² Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 22 de febrero de 2011.

Reinaga, lo cual merece un estudio profundo. Aquí solo menciono algunos elementos de ella.

Reinaga menciona a Cárdenas Barajas, junto a Fernando García Arellano y Rafael Girard, en la carta del 20 de octubre de 1969 dirigida a Carnero Hoke (Reinaga en Escárzaga, 2014: 48-49). Le pide la dirección de los tres para comunicarse con ellos, pues Reinaga desea enviarles sus libros. De esto, deduzco que Carnero Hoke le mencionó el nombre del mexicano en una carta previa, pero que no se publicó (quizá esté perdida). Carnero Hoke responde una extensa, entusiasta y elogiosa carta (del 26 de octubre de 1969), donde entre otras cosas dice

La [dirección] del Capitán Lorenzo Cárdenas Barajas, por el momento nos es desconocida, ya que incluso tememos haya sido victimado ya que tomó bando a favor de los estudiantes revolucionarios y se le acusó de ser director de guerrilleros. Sería inmensa pena comprobar su fusilamiento (Carnero Hoke en Escárzaga, 2014: 51).

¿Alude acaso a los estudiantes masacrados en Tlatelolco en 1968? Posiblemente. Carnero Hoke no duda que Cárdenas Barajas es un “revolucionario” más. A inicios de noviembre del 69, Carnero Hoke le ofrece a Reinaga enviarle una nota breve de Cárdenas Barajas para que publique en el *Manifiesto* “a nombre de la raza india de México” (Carnero Hoke en Escárzaga, 2014: 55). Reinaga responde a los pocos días que sigue esperando el trabajo de Cárdenas Barajas, que al parecer le fue enviado a fines de noviembre del 69. Reinaga comenta a Carnero Hoke en las cartas siguientes que publicará el texto enviado en el *Manifiesto*, como efectivamente sucedió.

Se pueden rastrear en el resto de la correspondencia las demás referencias al militar mexicano, pero por ahora basta para mostrar que Reinaga se vinculó con Cárdenas Barajas a través de Carnero Hoke y no directamente. Además, lo expresado por éste arroja evidencias de que se trata del mismo Cárdenas Barajas que (ingenuamente) el indianista peruano elogia por “comprometerse” con los estudiantes y guerrilleros y que los críticos denuncian como espía infiltrado entre ellos.

El texto de Barajas que aparece en el *Manifiesto* luego se repite en *América india y Occidente* (1974: 240-241). Son las dos únicas veces que aparece citado en toda la obra de Reinaga. Ello indica que el pensador indio no dudó de la identidad del mexicano. Todo indica que Reinaga desconocía quién era realmente Cárdenas Barajas. Aunque estuvo interesado en conocer más sobre él, como lo muestra la carta enviada a Bonfil Batalla donde lo menciona, como indicamos arriba. En todo caso, creo que

Reinaga se guió por la profunda confianza en Carnero Hoke. Desde el presente podemos considerar que tuvo gran ingenuidad al no haber analizado la pertinencia de publicar su texto junto a su *Manifiesto*. Pero, Cárdenas Barajas parece haber engatusado a muchos. ¿Carnero Hoke también fue uno de los engañados? ¿Cómo conoció el indianista peruano al infiltrado mexicano? Los enigmas esperan un estudio específico, aquí solo sugerido. En todo caso, este inesperado vínculo del Reinaga indianista con un espía mexicano permite aproximarse a las tramas inesperadas que se tejen en torno a propuestas políticas e ideologías radicales, como la contenida en el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*.

BIBLIOGRAFÍA

ÁVILA ROJAS, O. (2012). “¿Es el movimiento zapatista otro indianismo?”. Pukara. Año 6, n° 76, La Paz, pág. 6-7.

BONFIL BATALLA, G. (compilador) (1983 [1981]) Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México: Ed. Nueva Imagen. Segunda edición

_____. (2014). “Correspondencia con F. Reinaga (1971-1979)”. En: Escárzaga, F. (compilación e introducción). *Correspondencia. Reinaga, Carnero, Bonfil*. México: CEAM y Bolivia: Fundación Amautica Fausto Reinaga, pág. 319-354.

CASTELLANOS, L. (2007). México armado 1943-1981. México: ERA.

CARNERO HOKE, G. (2014). “Correspondencia con F. Reinaga (1969-1979)”. En: Escárzaga, F. (compilación e introducción) (2014). *Correspondencia. Reinaga, Carnero, Bonfil*. México: CEAM y Bolivia: Fundación Amautica Fausto Reinaga, pág. 43-318.

COLECTIVO KATÄR UTA. (2011). ¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones. Distrito Federal, México: Pez en el Árbol.

CRUZ, G. (2009). La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Córdoba, Argentina: EDUCC.

_____. (2013). Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio. La Paz: CIDES-UMSA y Plural editores.

ESCÁRZAGA, F. (compilación e introducción). (2014). *Correspondencia. Reinaga, Carnero, Bonfil*. México: CEAM y Bolivia: Fundación Amautica Fausto Reinaga.

LÓPEZ LIMÓN, A. G. (2006). “Los mártires de Madera. Rebeldía en el estado de Chihuahua, México (1965). En: E. Camacho Navarro (coord.). *El rebelde contemporáneo en el Circuncaribe: imágenes y representaciones*. México: CCYDEL-UNAM y EDERE, pág. 257-322.

MAGALONI DUARTE, I. (1969). Educadores del mundo. Mayas, Toltecas, Nahuas, Quichés, Incas. México: Costa-Amic editor.

MARZAL, M. M. (1993). Historia de la antropología indigenista: México y Perú. Barcelona: Anthropos. México: UAM-Iztapalapa, pág. 411-412.

REINAGA, F. (1940). Mitayos y Yanaconas. Oruro, Bolivia: Imprenta Mazuelo.
_____(1953a). Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio. La Paz: Ediciones Rumbo Sindical.
_____(1953b). Belzu. Precursor de la revolución nacional. La Paz: Rumbo Sindical.
_____(1956). Franz Tamayo y la revolución boliviana. La Paz-Bolivia: Editorial Casegural.
_____(1960). El sentimiento mesiánico del pueblo ruso. La Paz: Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios.
_____(1968). El indio y los escritores de América. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
_____(1970a). La revolución india. La Paz: Edición Partido Indio de Bolivia.
_____(2007 [1970b]) Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. Segunda edición. La Paz-Bolivia, Ediciones Partido Indio de Bolivia,
_____(2006 [1971]). Tesis india. Segunda edición. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
_____(1974). América india y Occidente. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
_____(1978a). La razón y el indio La Paz: Impreso Litografías e Imprentas Unidas
_____(1978b). El pensamiento amáutico. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia,
_____(1978c). Indianidad, La Paz, Impresores: Litografías e Imprentas UNIDAS.
_____(1981). El hombre. La Paz: Ediciones Comunidad Amautica Mundial.
_____(1983). Sócrates y yo. La Paz: Ediciones Comunidad Amautica Mundial.
_____(2014). Mi vida. La Paz: Fundación Amautica Fausto Reinaga.

RODRÍGUEZ ARAUJO, O. (2014). “De infiltrados y provocadores” [Artículo en línea]. La Jornada. 27 de noviembre [Fecha de consulta: 25/03/2015].
<<http://www.jornada.unam.mx/2014/11/27/opinion/027a2pol>>

WANKAR. (1981). Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España. México, DF: Editorial Nueva Imagen. Serie Interétnica.

TICONA ALEJO, E. (2013). El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia., Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Tesis Doctoral. <<http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3758>>