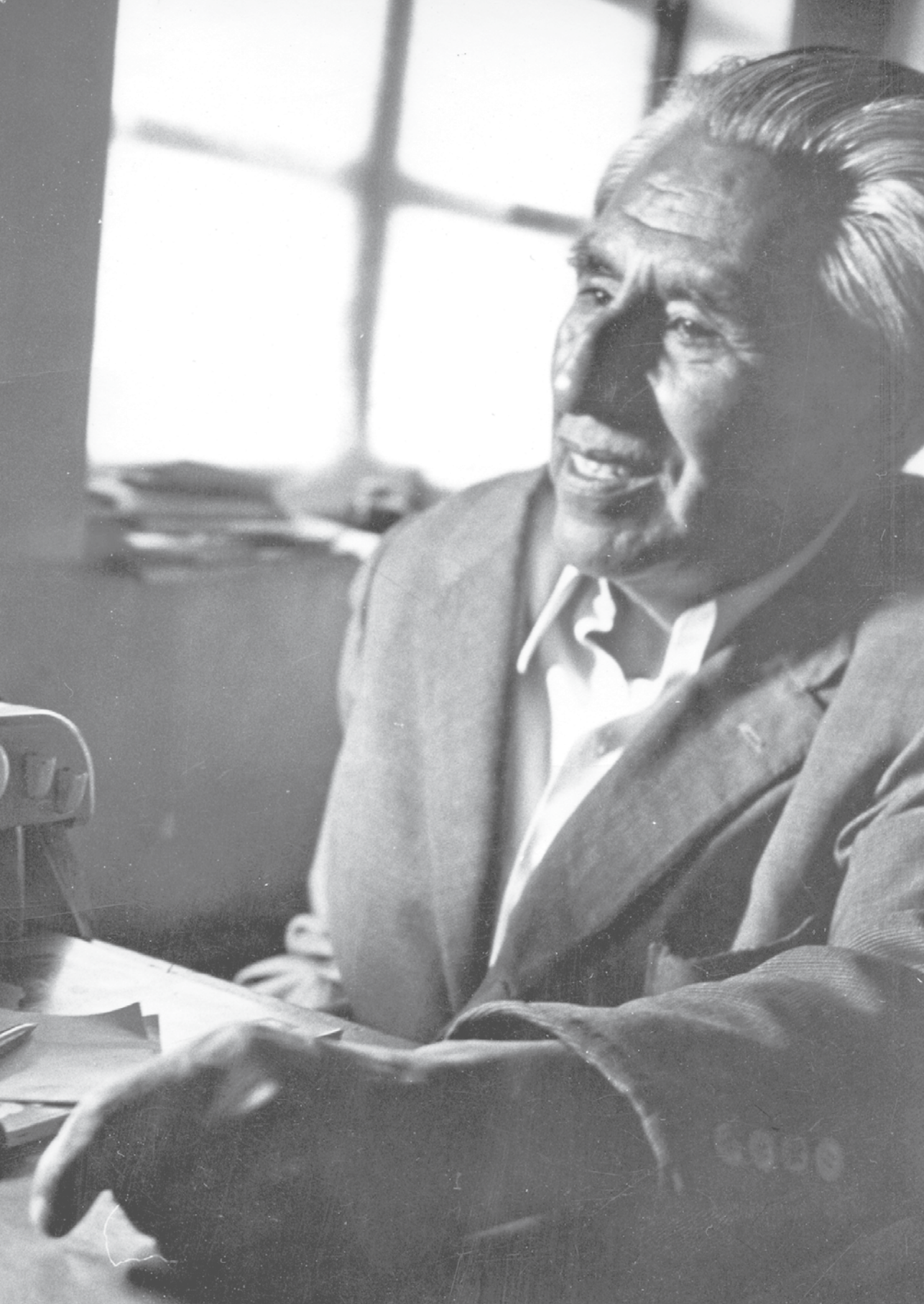
Gustavo R. Cruz

# LOS SENDEROS DE FAUSTO REINAGA
## Filosofía de un pensamiento indio

Prólogo de Silvia Rivera C.
Umbral de Hilda Reinaga

CIDES UMSA 30 AÑOS



# Los senderos de Fausto Reinaga
## Filosofía de un pensamiento indio

Gustavo R. Cruz

# Los senderos de Fausto Reinaga

## Filosofía de un pensamiento indio

CIDES - UMSA

plural EDITORES

**Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio**
**COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO**

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Fotografía interior: Hilda Reinaga

© Gustavo R. Cruz, 2013
© CIDES-UMSA, Plural editores, 2013

Primera edición: octubre de 2013

DL: 4-1-2270-13
ISBN: 978-99954-1-551-8

Producción:
Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez
Teléfono 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia
Email: plural@plural.bo / www.plural.bo

*Impreso en Bolivia*

# Índice

CIDES: 30 años de vida institucional ..... 11

Prólogo
*Silvia Rivera Cusicanqui* ..... 15

UMBRAL
*Hilda Reinaga* ..... 29

Introducción ..... 33
Objeto y método ..... 35
Las discusiones y los estudios ..... 37
Periodización del pensamiento de F. Reinaga ..... 42
Estructura del texto ..... 51

CAPÍTULO I
Inicio: marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo

1. Los senderos vitales e ideológicos (1906-1960) ..... 57
   a. El nacimiento y el origen indio (1906) ..... 58
   b. Los senderos del amestizamiento y del "marxismo-leninismo" (1922-1936) ..... 65
   c. Los senderos de la Revolución nacional: la primera oportunidad (1937-1949) ..... 77
   d. El sendero nacionalista revolucionario: la segunda oportunidad (1949-1956) ..... 95
   e. Crisis de conciencia (1956-1962): de La Paz a Moscú ..... 111

2. Ideas: lo marxista-leninista, lo nacionalista, lo indigenista ..... 133
a. Las recepciones marxistas e indigenistas ..... 134
b. Los tópicos marxistas, nacionalistas e indigenistas ..... 142

CAPÍTULO II
Hacia la cumbre: el indianismo

1. Los senderos indianistas (1962-1974): del Cuzco a la revolución india frustrada ..... 167
a. El Cuzco y la Fundación del PIB ..... 167
b. Reinaga y las primeras organizaciones indianistas y kataristas ..... 178
c. Hacia la cumbre ..... 180
d. La cumbre ..... 189
e. El Pacto Militar-Indio de 1971 ..... 194
f. Reinaga y el inicio del régimen de Banzer ..... 202
2. Ideas: tópicos indianistas ..... 207
a. La dialéctica indianista indio versus cholo/mestizo ..... 207
b. El indianismo como superador del indigenismo ..... 235
b.1 Un interlocutor indianista ..... 259
b.2 ¿Un indianismo marxizado? ..... 263

CAPÍTULO III
En el horizonte: el amautismo

1. Los senderos vitales-ideológicos ..... 269
a. Segunda "crisis de conciencia": de lo Indio a lo Amáutico (1974-1981) ..... 269
a.1 Comunidad India Mundial (CIM) ..... 276
a.2 Las organizaciones indias en 1980 ..... 285
a.3 Reinaga y el último gobierno militar (1980-1981) ..... 290
b. Los senderos amáuticos (1981-1994) ..... 298
b.1 Reinaga y el indianismo de los 80 en Bolivia ..... 309
b.2 Recepciones e influencias de Reinaga en los 80 ..... 312
b.3 Los últimos acontecimientos ..... 316
2. Ideas: tópicos amáuticos ..... 320
a. La idea de "amauta" del Amauta Rupaj ..... 322
b. El amautismo, ¿superador del indianismo? ..... 337
b.1 La crítica a los indianismos gringo-mestizo-étnico ..... 339
b.2 La (auto)crítica epistemológica al indianismo ..... 355
c. La antinomia entre lo Amáutico y Occidente ..... 368

c.1 ¿Por qué "amáutico"? ..... 368
c.2 La crítica a "Occidente" ..... 374
c.3 Lo Amáutico versus Occidente ..... 393
c.4 Ser tierra y deber ser amáutico ..... 406

Conclusiones ..... 421
Reinaga y el filosofar ..... 421
Entre la afirmación y la negación del sujeto indio: los nombres mestizo, occidental e indio ..... 430

Fuentes y bibliografía ..... 441

Obras de Fausto Reinaga (1906-1994) ..... 443
1. Inéditas ..... 443
2. Libros ..... 443
3. Folletos y separatas ..... 444
4. Periódicos y revista ..... 445
5. Artículos ..... 446
6. Intervenciones de F. Reinaga en la Convención Nacional de 1945 ..... 448

Textos sobre Fausto Reinaga ..... 448

Cronología de Fausto Reinaga ..... 457

# CIDES: 30 años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad y de éstos con el mundo.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes

en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde ese punto de vista, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy por hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos da cuenta de lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también

atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES son un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para reformarse moralmente.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

El libro que el lector tiene en sus manos, "*Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*" de Gustavo Cruz, da cuenta de los andares que resuenan en la obra de Fausto Reinaga, escritor polémico que se debatió intensamente en las contradicciones políticas, sociales y culturales del país y a quien se atribuye la fundación del indianismo en Bolivia. Resultado de una reflexión honesta y prolija, el libro se constituye en un retrato completo de ese filosofar, permeado por la visión que el propio Reinaga tuvo de su contexto, asaltado por las tensiones de larga data que trajeron las relaciones coloniales en los Andes, de fuerte carga autodestructiva, pero al mismo tiempo, que dieron pie a respuestas emancipatorias desde la subalternidad.

El libro es producto de la tesis doctoral de Gustavo Cruz, desarrollada en el marco del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y distinguida con la Medalla Alfonso Caso que esa institución otorga a sus estudiantes más destacados. Su publicación expresa dos aspectos que la institución valora profundamente: el hondo y estrecho lazo de colaboración que existe entre el CIDES y el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y la presencia de un joven intelectual del noroeste argentino, interpelado por la causa que anima al movimiento indio en Bolivia.

Cecilia Salazar
Directora del CIDES-UMSA

# Prólogo

*Silvia Rivera Cusicanqui*

Este libro es el primer trabajo que se publica sobre el conjunto de la obra de Fausto Reinaga, polémico escritor y político, propulsor del indianismo y del "pensamiento amáutico", cuya obra es por lo general mal comprendida y descalificada en los círculos de lo que él llamara "la intelligentsia del cholaje boliviano".[1] Originalmente presentado como documento para la obtención del doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, su autor, Gustavo Cruz, se autodefine como "kolla" del norte argentino, y se aproxima a la obra de Reinaga desde la filosofía, o más bien, desde un "filosofar" comprometido vivencialmente con la experiencia y las luchas de los pueblos indios de América.

La obra está estructurada a partir de una periodización, a la vez histórico-política y teórica, que toma como base la discusión de las varias periodizaciones que el propio autor –y otros, como Esteban Ticona e Hilda Reinaga– hicieran sobre su obra. Se divide en tres grandes períodos: una etapa inicial signada por la confluencia entre el marxismo-leninismo, el nacionalismo y el indigenismo; una segunda, definida más sucintamente como "etapa indianista", y la etapa final, signada por el "pensamiento amáutico". El análisis de cada etapa, a su vez, distingue una aproximación biográfica y política ("senderos vitales e ideológicos") y un análisis en profundidad de las "ideas" o líneas teóricas matrices que caracterizan las obras que la componen, sus fuentes bibliográficas y el uso que de ellas hace para reforzar sus propias interpretaciones. Este análisis se inscribe en una mirada más amplia, de carácter inter-textual, que le permite evaluar las

1 El autor señala que su intento no es el primero, pues menciona la tesis doctoral de Esteban Ticona, para la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, como su precursora, a la que aún no tuvo acceso por estar inédita.

transformaciones y desplazamientos de estas ideas fuerza en el marco global del quehacer intelectual del autor.

La importancia de este trabajo reside en su tratamiento equilibrado y honesto de la abundante obra de Reinaga, publicada en libros y artículos, y en el hecho de que destaca tanto sus luces como sus sombras. Gustavo Cruz recorre una trayectoria de análisis detallado y valiente de estos altibajos, y no intenta omitir los asuntos difíciles o paradójicos de su obra. Más bien trata de comprender el por qué de las contradicciones y de las insólitas derivaciones políticas a lo largo de la vida y pensamiento de Reinaga. Resulta clave en este sentido la noción de "crisis de conciencia", sustentada en las propias reflexiones autocríticas de Reinaga, que le sirve para interpretar la transición entre la etapa marxista-nacionalista y la indianista, y entre ésta y la del pensamiento amáutico. Este esfuerzo hermenéutico reconoce de entrada "la complejidad que supone interpretar sus autorepresentaciones, que van cambiando de acuerdo a su proceso histórico-ideológico" (p. 22). En este itinerario, Cruz presta la debida atención a las transformaciones de su pensamiento, precedidas siempre por momentos de inflexión histórica y de verdaderas crisis existenciales, que Reinaga sufre de un modo intenso y apasionado. Pero a la vez, no descuida señalar las continuidades, la huella larga de su autoreconocimiento como indio, que se esboza ya en sus primeros trabajos, y que se manifiesta de manera contradictoria a lo largo de toda su obra.

Para el análisis de la primera etapa, destaca en primer lugar la confluencia entre una ideología marxista-leninista y una práctica política afín con el nacionalismo revolucionario, en especial durante el régimen de Villarroel (1943-1946), en el que llegó a participar como constituyente, y al que consideró la forma más pura y acabada de las ideas revolucionarias de su época. Gustavo Cruz hace bien en recalcar el aspecto leninista de la ecuación, particularmente por su relación con el Poder (Reinaga escribió casi siempre esta palabra en mayúsculas), señalando sus nexos con la idea nietzcheana de "voluntad de poder", nexos que se profundizarán en las obras posteriores. Pero a la vez, desde *Mitayos y Yanaconas* (1940), hasta *El Sentimiento Mesiánico del Pueblo Ruso* (1960) y *Alcides Arguedas* (1960), la impronta de lo indio es recurrente y problemática: "hubo en el joven Reinaga una tensión temprana entre el análisis marxista y la realidad india de Bolivia" (p. 77). Ésta se habría resuelto inicialmente con la adopción del "indigenismo", bajo influencia, sobre todo, de autores peruanos como José Carlos Mariátegui y Luis E. Valcárcel. Cruz analiza con detenimiento las diferencias entre indigenismo e indianismo, a partir de las propias reflexiones de Reinaga, que destacan al primero como una corriente ideológica "producida y salida de la pluma del cholaje intelectual boliviano acerca del indio" (Reinaga, 1964, citado en p. 141), cuya meta sería la asimilación del indio a la cultura occidental dominante. Esta distinción se hará más explícita en la segunda etapa, donde Reinaga realiza una autocrítica de su propio pensamiento, al que considera producto de una "mestización" alienada. Esto lo

llevará al indianismo, al que define como "un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie" (Reinaga 1970, citado en p. 154). Aunque en su primer libro Reinaga había considerado a la insurgencia india de 1780-1781 como una "revolución india", las herramientas que usa para explicarla se sustentan en los clásicos tópicos marxistas de la "liberación nacional" y la "lucha de clases". Por ello, para Reinaga era todavía posible una alianza entre cholos e indios, entre mineros y comunarios, para derrotar a la oligarquía colonial que los sojuzgaba a ambos.

Aquí hay que preguntarse para quién escribe Reinaga en este período inicial de su trayectoria intelectual-política; en otras palabras, quiénes son sus interlocutores. Creo que Gustavo nos da todas las evidencias de que lo que se produjo en la conciencia de Reinaga, en su etapa como "indio amestizado", fue una articulación discursiva que intenta –a través del PIR y el MNR– incidir en la esfera político intelectual de la "intelligentsia del cholaje boliviano", y se da cuenta de que esto sólo era posible a través de sus partidos. Los cholos y mestizos eran quienes detentaban el poder, cosa que Reinaga reconocerá explícitamente en su etapa "amáutica". Pero en los años cincuenta no cuestionaba aún la colonización mental de obreros e indios por el marxismo y el indigenismo, aunque ya comenzó a ver críticamente el dominio que sobre ellos ejercía la "clase media" chola.[2] Sin embargo, creo que intentó interpelar a la izquierda mestizo-criolla, para luchar contra el enemigo común: la oligarquía. Para él, aún era posible que indios y proletarios se liberasen bajo la guía ilustrada de un pensamiento revolucionario "universal", sólo adaptado a un contexto geo-histórico propio. La decepción que sufre al ser testigo de la corrupción de los dirigentes sindicales que representaban al campesino y al proletario mayoritariamente indios, le llevó a descubrir el vaciamiento de las palabras, la degradación de ideas como "revolución", "lucha de clases" y "liberación nacional". Se hacía necesario entonces escribir para otros interlocutores, formular para ellos nuevas palabras, pero también una nueva conciencia, la conciencia indianista.

La etapa indianista de Reinaga está signada por este descubrimiento fundamental. Ahora sus interlocutores son los indios, pero no aquellos que hablan sólo en idiomas nativos, sino los indios letrados, producto de la Reforma Agraria, de la migración a las ciudades y de la escuela. A ellos van dirigidas sus obras cumbres, que aún hoy son inspiración para los movimientos de liberación india de toda América. Si bien en los años setenta no pudieron despertar en Bolivia la "tormenta en los Andes" que Reinaga vislumbraba como su proyecto político, *La revolución*

2 Agradezco a Gustavo Cruz por esta aclaración. En efecto, "el enfrentamiento que tuvo Reinaga con Paz Estenssoro data de fines de los cuarenta. Es cierto que no se puede entender como crítica al colonialismo, pero sí contiene una crítica dura a la clase media como "vanguardia" de la revolución. Ver el folleto de Reinaga titulado *Víctor Paz Estenssoro* (1949)". Correo electrónico de 25-07-13.

*india* (1970a), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) y *Tesis india* (1971) cambiaron la conciencia de mucha gente. Hay que recordar que para entonces el "indianismo" corría paralelo y excedía la obra de Reinaga. Comenzaba ya a terciar en la arena político-sindical el katarismo de Genaro Flores y el indianismo de Constantino Lima y Luciano Tapia, que habían abrevado de sus ideas pero no aceptaban que fuera él el conductor de sus luchas. Todos eran indios letrados, que habían ido a la escuela e incluso a la universidad. Eran ellos quienes leerían en castellano los libros de Reinaga, no así sus bases comunales casi analfabetas y hablantes mayoritarias de idiomas indios.

Para entender cómo se dio este giro, de la esfera cholo-mestiza a la esfera de la élite ilustrada aymara-qhichwa como eje de su interlocución política, Gustavo Cruz amplía la mirada a otras obras (precedentes o posteriores a esta fundamental trilogía) que señalan a la vez su desapegarse del mundo cholo-mestizo y su acercarse al mundo indio "realmente existente". La trayectoria que va de "El Cuzco que he sentido" (1963) a *América India y Occidente* (1974) muestra diversas facetas de su "ajuste de cuentas" con la intelectualidad chola, a la vez que desarrolla una vehemente interpelación a esa élite india letrada que bullía en las ciudades y el campo y que se aprestaba a soliviantar al "indio natural" que era su base y su referente de origen. Fue la etapa de mayor alcance político de su pensamiento, de su impacto más intenso en los debates de la nueva generación de dirigentes sindicales y políticos, cada vez más críticos con el Pacto Militar-Campesino y hastiados de la manipulación clientelar del sindicalismo para-estatal campesino.

Las implicaciones teóricas que tuvo este diálogo entre Reinaga y sus lectores son analizadas detalladamente por Gustavo Cruz, quien se centra en sus esfuerzos por conciliar la noción de "raza" con las de "pueblo", "Nación" y "cultura". Tanto en su debate con el cholaje como en su interpelación al nuevo sujeto indio letrado, se va dando una progresiva "racialización" de su pensamiento. Esta trayectoria comienza con el rechazo a la "campesinización (y occidentalización) del indio", que fue el resultado neto de la Reforma Agraria y la escuela rural. Paradójicamente, es gracias a ellas que sus interlocutores indios de los años setenta podían leerlo y debatir sus ideas. Además, comparte con ellos su frustración con la Reforma Agraria de 1953, a la que analiza en perspectiva "histórico-económica". Así, el "colectivismo", o el "socialismo inka", que habrían sido destruidos y minados por dentro por la propiedad privada y el título ejecutorial. Cruz ensaya también una lectura "cultural-política", pues Reinaga atribuye a estas medidas el haber inaugurado una nueva forma de esclavitud: el pongueaje político, la colonización de los cerebros. Si en la etapa nacionalista-marxista podía valorar aún la fertilidad de una alianza entre indios y cholos, ahora –después de haber sido testigo de la degradación clientelar de la CNTCB-CSUTCB, de su nexo con partidos marxistas y curas tercermundistas, de la proliferación de siglas y fracciones que luchaban encarnizadamente entre sí por los fondos de los "amigos del indio"–, ahora recién

sabía que "la liberación del indio solo podría ser obra del propio indio". La batalla se centraba más que nunca en descolonizar los cerebros indios –comenzando por el suyo propio– a través del combate ideológico.

La influencia de sus ideas sobre los emergentes movimientos kataristas-indianistas fue inevitable, pero a la vez esquiva. Yo misma no me había percatado de cuántas de las ideas de mi libro *"Oprimidos pero no Vencidos"*…, que atribuía a los kataristas –como la de las "dos Bolivias", el "pongueaje político", la exaltación de un orden ético prehispánico basado en la trilogía "ama suwa, ama llulla, ama qhilla", etc.– se habían inspirado en realidad en el pensamiento de Reinaga. Sus propuestas circulaban de boca en boca entre los indianistas de los años setenta, pero también entre los kataristas de Genaro Flores, de quienes aprendí por primera vez la noción de "colonialismo interno" a principios de los ochenta. Hay que considerar que en la atmósfera cultural de la época tenían todavía mucha fuerza las ideas de "revolución" y "liberación" que propugnaba la izquierda y la teología de la liberación. Por ello es que el llamado de Reinaga se dirige también a los indios y cholos militantes de los partidos *q'aras*, particularmente aquellos de raigambre nacionalista o marxista. En palabras de Cruz, "…su idea de Revolución india no abandona a cierto tipo de marxismo (leninista). Pero, no se trata de un 'marxismo indianista', sino de un 'indianismo marxizado', debido a que Reinaga suplanta la centralidad de la dialéctica de clases sociales por una dialéctica de razas, también de 'pueblo-Nación-cultura'" (p. 161). Para Cruz, esto "se debe a la complejidad de la 'realidad sustancial india', que exige diversos abordajes teóricos" (p. 91). Pero también –aunque Cruz no se detiene en el asunto– al profundo arraigo que entonces tenía entre las masas indias la idea de Nación, instilada por la escuela y por la revolución cultural movimientista. "Es innegable –nos dice Cruz– que existe una racialización en su análisis del conflicto boliviano e indo-americano, pero, a la par de una 'nacionalización', si entendemos por tal la adopción de la idea de nación para comprender lo que es el indio: la nación india" (p. 126). Por lo visto, ni el nacionalismo de Reinaga, ni su marxismo de la primera etapa habían sido del todo superados: sólo había "suplantado" al sujeto cholo por el sujeto indio como protagonista y vanguardia del proceso. Por lo demás, las ideas de Nación y Revolución (NR) no sólo se originan ambas en Occidente, sino también constituyen el núcleo del pensamiento hegemónico en Bolivia desde 1952 (cfr. Antezana 1981).

La posición elitista y vanguardista de Reinaga es puesta en relieve por Gustavo Cruz a lo largo de todo el análisis de su trayectoria político-intelectual. Se hace especialmente evidente en la etapa indianista, pero se exacerbará en la etapa amáutica hasta adquirir contornos "salvacionistas" y "mesiánicos", centrados en un culto desmedido a sus propias ideas y persona. Para Cruz, el "tópico vanguardista y elitista -nada nuevo en Reinaga- puede ser fácilmente referido al elitismo ilustrado occidental, pero también es necesario indagar si tiene alguna raigambre india" (p. 142). Yo plantearía que esta indagación nos podría revelar más bien

una distancia: el contraste entre la naturaleza puramente racional y verbal del vanguardismo de Reinaga y la naturaleza ritual y espiritual del liderazgo que ejercieron los amautas y gobernantes en los Andes prehispánicos. Por ello, Cruz nos deja con una pregunta abierta: "…quizás, los amautas realmente existentes en la región andina no fueron sus interlocutores". Eso explicaría por qué su lenguaje "empieza a estar raramente occidentalizado y desindianizado" (p. 183). Todo lo cual nos remite nuevamente a la pregunta: ¿Para quién escribe Reinaga? No por cierto para los indios monolingües del campo, las minas y las ciudades, sino para aquellos que ya habían pasado por la "moledora de carne" de la escuela, el cuartel y el trabajo asalariado: los indios *ch'ixi*, manchados, que ya eran portadores de la marca colonial indeleble de la occidentalización.

Con todo, lo central para Gustavo es que, en su etapa indianista, Reinaga resuelve la articulación raza-pueblo-cultura-Nación a través de una propuesta que va más allá del esencialismo: "…no existe una esencialización metafísica de lo indio y lo cholo o mestizo, sino una politización histórica de ambos términos" (p. 139). Esto se debe a que "el término indio tiene que ver con la relación de poder" (p. 127). Paradójicamente, ya en la etapa amáutica, la apuesta de Reinaga por el Poder tuvo derivaciones insospechadas, que lo terminaron de alejar de la política activa durante los años finales de su vida. Su última "apuesta por el poder", el apoyo al gobierno de Luis García Mesa, del que nunca renegó, lo sepultó políticamente, y de su obra mayor sólo sobrevivió la trilogía indianista de 1970-71. Aunque en forma subterránea y tardía, pervivió así lo más político de su pensamiento, en un discurso *ch'ixi* que anima aún a los proyectos emancipatorios y anticoloniales de la América india. Imagino que ha debido ser una tarea difícil y dolorosa para Gustavo enfrentarse a obras como *¿Qué hacer?* (1980), y *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas* (1981), en las que Reinaga deshace el camino andado y reniega del potencial liberador de la condición india, de la historia india y del sujeto indio realmente existente. Al mismo tiempo, con un realismo que sorprende, reniega de su propia crítica al cholaje, para rehabilitarlo como sujeto revolucionario potencial. ¿Se trata aquí de un nuevo giro en la búsqueda de interlocutores a quienes interpelar con sus escritos? ¿O es en cambio un reconocimiento fatalista de que la cuestión del Poder pasa por "indianizar al *q'ara*", por arrancar de su cerebro la huella de Occidente? Reinaga lo expone con crudeza:

> "No sé si el indio o el mestizo es el peor elemento, el elemento más dañino y destructor de Bolivia; pero sí sé, que la salvación de Bolivia está en las manos, mejor, en el cerebro mestizo; no porque de la noche a la mañana, el mestizo se haya convertido en un Mesías, no; sino por la simple razón de que el mestizo tiene el Poder. Ha tenido siempre el poder… Lo que no ha tenido es pensamiento, ideología, teoría… El indio nunca ha tenido el Poder. El indio es un esclavo. Siempre ha sido esclavo" (Reinaga, 1981:56, citado en p. 174).

Ya no se trataría entonces de disputar al cholaje el Poder que ejerce sobre el Estado, la educación y la economía, sino de apoderarse de su cerebro con el pensamiento amáutico, y así hacer posible la conjunción entre ideas y actos, entre voluntad y realización, proyecto que antes había depositado en las organizaciones políticas de los indios y del indianismo. Es por eso que sus obras de 1980-1981 se dirigen a un cholo específico, a aquél que había tomado las riendas del gobierno en 1964 y que no pensaba soltarlas: las Fuerzas Armadas. En julio de 1980 se instala, a través de un golpe de Estado, lo que se conocería después como la "narco-dictadura" de García Mesa y Arce Gómez. A ellos interpela directamente en *Bolivia y la Revolución*… (1980), con ideas que desarrollará a fondo –ya en clave más filosófica y ética– en el polémico *¿Qué hacer?* (1981). Tarea dura para Gustavo, el intentar comprender semejantes giros y negaciones, sin caer en la justificación o en la descalificación en bloque de sus antinomias.

Su primera estrategia explicativa tiene que ver con la transformación ideológica que habría sufrido Reinaga en su segunda "crisis de conciencia", la que lo alejó del indianismo. Esta crisis se habría gestado en los años de la dictadura de Bánzer, que le hicieron sentir en carne propia el poder del ejército. El cambio asoma primero en 1974, en *América India y Occidente* (que Gustavo considera la transición entre indianismo y pensamiento amáutico, y por ello analiza doblemente, en ambas etapas de su periodización). Pero sobre todo se plasma en la trilogía publicada en 1978, después de cuatro años de silencio, que incluye *La razón y el indio*, *El Pensamiento Amáutico* e *Indianidad.* Lo característico de estas obras es su explícita ruptura con el marxismo, que había asumido de manera más o menos crítica en toda su obra anterior. Así, los dos polos del NR hegemónico, el Nacionalista y el Marxista, serán por fin superados a través del pensamiento amáutico, que ya no estará orientado a la toma del poder político en Bolivia, sino a un cambio de mentalidad a escala planetaria. Esto surge sin duda de la nueva posición geo-histórica que Reinaga asume, cuando se autodenomina el Amauta Ruphaj, pensador y vocero de todo un continente (América), que interpela al mundo y al "sur global" (Asia, África) para operar una "radical y profunda descolonización" que permita salvarnos de la catástrofe (Rivera 1984). La desmesura es evidente, sobre todo si consideramos que las ideas de su etapa indianista habían fracasado en su intento de descolonizar los cerebros indios y terciar en la arena política boliviana. Ahora se trata nada menos que de convocar a los seres pensantes del planeta, en un vehemente llamado para salvar a la humanidad del desastre ecológico y de la catástrofe nuclear, que Reinaga consideraba inminente. Gesto pionero, en una época en que la ecología y los "derechos de la madre tierra" no eran aún temas de debate público. Pero también gesto utópico, pues proponía instaurar un mundo sin fronteras fundado en el respeto a la Vida y a la Libertad y organizado en torno a una Comunidad Amáutica Mundial. Gustavo Cruz considera esta utopía como la expresión más cabal de su fe en la racionalidad, en última instancia de corte

iluminista y occidental: "creyó tanto en el poder del pensamiento como creador y organizador de la sociedad, que quizás el tamaño de su fe en la razón fue el tamaño de su equívoco" (p. 252).

El autor no esquiva un análisis crítico de las raíces y consecuencias políticas de esta toma de posición teórica, que se vincula con los "trayectos vitales" de Reinaga. De un lado, su radical ruptura con el "paradigma NR", tanto en el polo nacionalista como en el revolucionario, lo lleva objetivamente al campo de la derecha más cavernaria: el ala represiva y mafiosa del Ejército "cholo", que gobernaba el país desde 1964, y del cual él mismo había sido víctima. Debo confesar que considero admirable el esfuerzo de Gustavo Cruz por comprender, descifrar y explicar este vuelque radical y riesgoso, que tiraba por la borda toda la trayectoria de su propio pensamiento, negando incluso la posibilidad de "conocer" lo que fue Preamérica, el modelo inspirador de su utopía.

Cruz advierte aquí una huella –quizás la única– de la concepción "india" del mundo: la idea de que, según Reinaga, cada cincuenta años se produce en el país una suerte de Pachakuti y la historia se abre a posibilidades inéditas. Ocurrió con Belzu a mediados del siglo XIX, con Pablo Zárate Willka en 1899 y con la impronta india inicial de la revolución del 52. En 1981 habían pasado 50 años de la fundación de la escuela de Warisata (1931) y de la guerra del Chaco (1932-1935), el Pachakuti colonizador del siglo XX. En 1981 se cumplía también el bi-centenario de la gran "revolución india" de los Amaru y Katari, de la cual él mismo se consideraba heredero directo. Pero esta huella coexiste con otra de inspiración salvacionista, mesiánica e idealista, surgida de sus abundantes lecturas de filósofos europeos, de autores neo-indianistas de América y de pensadores sociales africanos.

A estas dos interpretaciones –que para mí revelan ante todo el carácter *ch'ixi* del pensamiento de Reinaga– Gustavo añade otra, de orden histórico-ideológico, que se remonta a su etapa nacionalista, con su participación en el gobierno militar de Gualberto Villarroel, a quien consideraba más revolucionario que el propio Paz Estenssoro. Yo añadiría su exaltación de Belzu, a quien dedicó un libro, como muestra de una valoración positiva del Ejército en tanto protagonista de la historia revolucionaria de Bolivia. Al calor de los acontecimientos políticos de inicios de los setenta, su interpelación más explícita al ejército se realizó con el gobierno del Gral. Juan José Torres (1970-1971), a quien atribuyó haber adoptado su "Tesis india" y puesto en marcha la Revolución Indianista que predicaba el Amauta. De este modo, su interpelación al ejército en el gobierno de García Mesa, "pecado mortal" de su etapa amáutica, representaría no una ruptura, sino más bien una línea de continuidad con el resto de su obra.

El aspecto más problemático del "vuelque" que sufrió el pensamiento amáutico con respecto a las ideas indianistas es presentado por Cruz como una inversión total de su valoración del indio en tanto sujeto de su propia liberación. Esto fue quizás lo más doloroso de (re)conocer y lo más difícil de aceptar:

> "Reinaga ya no considera que haya posibilidad de hablar de un "orgullo indio", sino que sólo queda la condición negativa del indio: como esclavo. Si en la etapa indianista pensó que afirmando la indianidad potenciaba la capacidad del indio, ahora se corrige. Parece que, a inicio de los ochenta, empezó a ver que la condición india no elevaba al autóctono, sino que lo hundía en una constante esclavitud. En mi interpretación, Reinaga termina concediéndole cierta verdad a la perspectiva occidental y blanca-mestiza racista: el indio es un ser inferior. Pero, eso se debería a que consideró fracasada la apuesta indianista de liberación del indio. Se encontró con el problema de que los indios no quisieron ser indianistas para liberarse" (p. 229).

Gustavo muestra así la relación estrecha entre su negación filosófica y política del indio y su pérdida de nexos con la "intelligentsia" aymara e india de fines de los años setenta, que culmina en la alianza "con el brazo militar como condición de posibilidad para realizar una 'Revolución amáutica'" (p. 172). Por eso, si bien "Reinaga culpa al gringo y mestizo de que el indio no tenga 'Nación, Dios, cerebro, conciencia o libertad, historia, derecho, pueblo' (Reinaga 1980:48, citado en p. 172)", ahora dirige esta impugnación al propio indio, a quien termina por echar la culpa de su propia situación colonizada:

> "En algunos casos precisa algo más: que no tiene Dios, sino "totems y tabús", que no es pueblo, sino etnia y ayllu. En suma, el "indio no es hombre, es cosa", "no sabe nada: su ignorancia es supina, su analfabetismo absoluto… El indio es Occidente y es esclavo" (Reinaga, 1980:48, citado en pp. 229-230)".

La única explicación que halla Gustavo para semejante giro epistémico es política: el "vuelque" se habría producido en la conciencia de Reinaga como efecto del "profundo sentimiento de decepción que tuvo (…) ante el fracaso de su proyecto indianista con la Revolución india y, luego, con la Comunidad India Mundial" (p. 230). Lo que a su vez conduciría –esta es mi lectura, no la de Gustavo– a una suerte de aceptación del mestizaje como destino inevitable, y hasta deseable, del colonizado:

> "En los cincuenta, lejos de Reinaga están los planteos que piensan a lo indio como algo inferior a lo occidental o europeo. Plantea la relación entre dos potencias, aunque de diferente orden: la potencia de la personalidad-moralidad india y la potencia del pensamiento-ciencia-técnica occidental, de cuya fusión saldrá lo mejor para Bolivia. ¿Esto significa mestizaje? Pues no, sino una especie de mixtura entre lo indio y Occidente: un indio con "máquina occidental", un ¡indio moderno! (…) Esto supone una indianización de la modernidad y una modernización de lo indio" (p. 237).

Es la primera vez que Cruz conecta el proceso ideológico de Reinaga con la idea de "modernidad", aunque deshecha, con razón, los planteamientos de "modernidad-colonialidad" que se han puesto de moda en años recientes, bajo el

influjo de la academia gringa. Es importante anotar, sin embargo, la ambigüedad de su análisis de las antinomias del pensamiento amáutico, pues a la vez que ve a las aspiraciones modernizadoras del indio como legítimas y compatibles con su liberación (sobre todo cuando analiza la primera etapa de Reinaga) muestra el grano de verdad detrás del viejo prejuicio de la izquierda de que el indianismo y el amautismo no serían más que "racismo al revés":

> "… la distinción entre 'sub-raza chola' versus 'raza india' es sumamente problemática. Aquí, no sólo no es convincente, sino que Reinaga puede incurrir en un error, que repite justamente un tópico sostenido por sus adversarios, los cholos. Es decir, así como el cholaje consideró al indio como un ser inferior, ahora, Reinaga invertiría la relación diciendo que la raza fuerte, por tanto superior, es la india. Y la sub-raza sería la chola. Si se llega a este punto, creo que se corre el riesgo de esterilizar el pensamiento del indianismo" (p. 237).

Hay una profunda verdad en estas apreciaciones: el pensamiento antinómico conduce a la aporía, al callejón sin salida. Pero el énfasis de su análisis político se centra en el aspecto retrógrado de estas ideas,[3] olvidando que las obras del Amauta Ruphaj fueron también una ruptura epistemológica de veras, el intento más serio de descolonizar su propio cerebro, echando por la borda el legado hegemónico del NR, con todas sus raíces en la cultura, la filosofía y la civilización "socrática" de Occidente. Si sus obras más influyentes y acabadas de los años 1970-1971 operaban aún en el interior del marco epistémico dominante, ahora el pensamiento amáutico busca descolonizar el cerebro del ser humano, comenzar desde adentro la tarea de su autoemancipación.

Pero por otro lado, es evidente que la descolonización de Reinaga se quedó a medio camino, pues este gesto iconoclasta sólo permitió que afloraran nuevas capas colonizadas en la estratigrafía de su pensamiento. Se descalifica a Europa, pero se lo hace usando ideas-fuerza, estilos retóricos y modelos argumentativos del pensamiento europeo. Se ataca a España pero se escribe en su idioma. Gustavo

3 Digo esto con los debidos matices, pues Cruz reconoce también el esfuerzo contradictorio de Reinaga por superar el horizonte epistemológico europeo: "Sin embargo, arriesgo la opinión de que la mayor hondura epistemológica a la que llegó Reinaga fue su crítica a la "fe epistemológica", que en América se le otorgó y otorga al pensamiento europeo. Por el contrario, Reinaga le quitó toda credibilidad a la razón occidental sobre que aportara algo positivo a la humanidad entera. Cuando expresa que el pensamiento socrático "miente y mata" está indicando su conclusión práctica, histórica-política y filosófica-ideológica. Por ello, Reinaga se erige como un gran escéptico y radical incrédulo en la "razón occidental". Sabemos que razón y fe no están reñidas. Me refiero a la fe epistemológica, que supone una fe antropológica, al creer en la voz del otro. Reinaga consideró que el logos (la razón y la palabra) del hombre occidental no es creíble, pues sólo trae mentira, odio y asesinato para el indio y para todo ser humano. Ahí su audacia, pero quizá ahí también su desmesura" (p. 241).

Cruz se refiere dos veces a la paradoja de que Reinaga hubiese optado, no por el qhichwa, su lengua materna, sino por el idioma del colonizador, para expresar su pensamiento (pp. 128 y 155), pero no profundiza en las implicaciones de este hecho. Omite así comprender el "bloqueo epistemológico" representado en el idioma, el quid que explica por qué continuó atado hasta el final a la episteme racionalista, elitista e idealista heredada de Occidente. En el plano de la lengua, Reinaga se limita a repetir la hipótesis de Emeterio Villamil de Rada sobre el aymara como la primera lengua de la humanidad, y las ideas de autores mexicanos sobre el maya en el mismo sentido, típicas del indigenismo mestizo. Sin embargo no usa, en toda su argumentación, ni un sólo concepto, ni una sola idea pronunciada o inspirada en vocablos del aymara o del qhichwa. Aunque hay huellas de estos idiomas en algunos de sus giros sintácticos y en el uso de aforismos y profecías, no alcanzan a hacerse visibles en el análisis de Gustavo, como él mismo lo reconoce. El problema epistemológico de la lengua queda así planteado, pero irresuelto.

A lo anterior se añade la ausencia de datos para explorar más a fondo sus contradicciones en el plano religioso. La reconstrucción biográfica que hace Cruz de la vida de Reinaga no permite vislumbrar si practicaba o practicó alguna vez rituales indígenas como la *waxt'a* o la *wilancha*. No hay evidencias al respecto, pero un indicio indirecto de su distancia de ellos es su rechazo al consumo de coca y alcohol, que caracterizan a la vida cultural y política en las comunidades indias. Está claro que, como recalca Cruz, sus interlocutores no fueron los "amautas realmente existentes", sino más bien los segmentos "civilizados" y "civilizadores" del mundo aymara en ascenso, vale decir los indios colonizados, los cholos. No le faltó razón, pues él mismo lo era.

Dos ideas-fuerza son fundamentales para comprender estos silencios: el anclaje del pensamiento amáutico en la tradición filosófica de Occidente y su reverencia ante la "ciencia" como comprensión racional del mundo, que nunca habría de abandonar:

> "El amautismo de Reinaga adquirió un giro filosófico teñido de mesianismo y con una pretensión de cientificidad. Por ello, la universalidad del amautismo conllevó una des-indianización del lenguaje" (p. 210).

Por lo mismo, no alteró radicalmente el episteme antropocéntrico. Su idea de la sociedad amáutica es pobre y simplificadora, y en ella el amauta ocuparía el lugar del intelectual ilustrado, capaz no sólo de conocer el Cosmos sino también de instrumentalizarlo:

> "… el amautismo de Reinaga se fue explayando con visibles contradicciones entre materialismo e idealismo, entre ser Cosmos y dominar el Cosmos. O bien, se trata del uso forzado del lenguaje de matriz occidental para superar la tradición occidental

> del pensamiento. Pero, el lenguaje le juega celadas imprevistas, que parecen delatar en él lo que alguna vez reflexionó sobre Mariátegui: en ocasiones triunfa el Olimpo griego, en ocasiones el Ande indio" (p. 259).

Es justamente esta yuxtaposición y permanente lucha de contrarios lo que habíamos denominado pensamiento o epistemología "*ch'ixi*", que en cierto modo coincide con la del propio Reinaga cuando comenta la obra del Amauta Mariátegui:

> "En Mariátegui, el más grande escritor del Perú y de Indoamérica, conviven dos pensamientos, dos ideas, dos sentimientos. Dos mundos y dos culturas. Mariátegui lleva en su cerebro y corazón al Occidente y a América en constante pugna. Junto al europeizante marxista se halla el más esclarecido indio-amauta (…). En la sangre y la conciencia de Mariátegui hay átomos y lampos de luz de dos culturas, y no en un connubio de paz y amor, sino en una batalla sin tregua. La tesis y la antítesis en Mariátegui no llegan a la síntesis" (Reinaga 1968, citado en p. 202).

Una dialéctica sin síntesis: así es como concebimos al pensamiento *ch'ixi* (ver Rivera y El Colectivo 2, 2010; Rivera 2010) y su naturaleza contradictoria. Pero allí donde Reinaga ve la "frustración trágica del choque entre el 'blanco heleno cristiano' y el indio-inka sabeísta'" (Reinaga 1968, citado en p. 202), nosotros vemos un potencial emancipador: el pliegue ("double bind", en palabras de Spivak) que nos permite ser a la vez indios y europeos, es decir, colonizados y a la vez dotados de un potencial de indeterminación, de lucidez política y de descolonización. Gustavo Cruz hace uso de la noción de *ch'ixi* pero en un sentido más restringido, como explicación de la ambivalencia entre la exaltación y la negación que hace Reinaga de su propia madre, por haberle dado un origen indio (p. 279). En esto residiría otro de los bloqueos en el camino de las propuestas descolonizadoras del indianismo:

> "De hecho, en sus argumentos se cuelan posiciones que se pueden considerar patriarcalistas. Esta es una piedra de choque, que si no se supera dejará a medio andar las propuestas indianistas contemporáneas" (p. 278).

Patriarcalismo, mesianismo y culto a la Razón serían pues el trasfondo de la derivación, en última instancia autoritaria, de su pensamiento, y de la "frustración trágica" de su ambicioso proyecto político-epistémico:

> "Mal haría en despolitizar su pensamiento, en lo mejor que tuvo (la apuesta por la transformación radical para liberar al indio y a todo ser humano) y en lo problemático (sobre todo su fe en las Fuerzas Armadas como medio para la realización de sus proyectos políticos). Esto fue ampliamente analizado en el cuerpo del trabajo, pero no está demás reiterar que rechazo las ambigüedades autoritarias que contienen algunas de sus tesis amáuticas" (p. 269).

Al enfrentar esta otra cara de la obra de Reinaga, Gustavo Cruz contribuye, con sinceridad y compromiso, a valorar el proceso vital y mental del Amauta Ruphaj, su nombre íntimo y verdadero, en toda la amplitud de sus enseñanzas. Por eso, nos permite reconocer que éstas no se agotan en la trilogía política que le dio renombre (1970-1971), sino también en los intentos contradictorios y *ch'ixis* que hizo en su etapa amáutica, por superar el "colonato mental", el "enemigo íntimo" representado por el verbo encarnado en su conciencia. Eso es exactamente lo que nos pasa a todos los *ch'ixis*: los que escribimos en castellano, pensamos y vivimos en castellano, pero a la vez bailamos música india, gozamos de la comida y de los tejidos de las indias, nos nutre la memoria de las mujeres silenciadas que alguna vez nos cargaron en un awayu. La tapa diseñada por Hilda Reinaga en la tercera edición representa a una mujer hilando la lana "para tejer la urdimbre hermosa, el texto indio, de un poncho o un awayo" (p. 278). El trabajo de Gustavo Cruz, de igual manera, teje hilos reflexivos importantes no sólo para apreciar la obra de Fausto Reinaga sino también para pensarnos a nosotros/as mismos/as. Revela –aunque él mismo no lo diga– los vericuetos de un pensamiento *ch'ixi*, a ratos esperanzador y a ratos atormentado, que sin embargo nos interpela y nos obliga a mirarnos en el espejo, para asumir el desafío que dejaron en suspenso los esfuerzos vitales y los fracasos teóricos del Amauta. En otras palabras, nos obliga a forjar herramientas más precisas para realizar las tareas pendientes, existenciales y teóricas, de la descolonización.

## Bibliografía citada

Antezana, Luis H.
1983 "Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)", en René Zavaleta (ed.) *Bolivia Hoy*. México, Siglo XXI.

Rivera Cusicanqui, Silvia
2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
1984 *"Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980"*. La Paz, HISBOL-CSUTCB.

Silvia Rivera Cusicanqui y El Colectivo 2
2010 *Principio Potosí Reverso.* Madrid, Museo Reina Sofía.

# UMBRAL

*Hilda Reinaga*

> "Mi pensamiento y el mundo: cuando comencé a largar las catapultas contra los muros de la Bastilla del "Crimen del silencio", los golpes de la palabra de las grandes conciencias libres del orbe, se unieron a mis rugidos y a mis puños. Golpeamos juntos, y golpearemos hasta demoler el infame "Muro" ¿Hasta demoler? ¡Sí! Ya hemos abierto enormes boquetes. En América, Europa y Asia, vibrantes y quemantes arden las brechas a causa de mi pensamiento…!!!"

Así termina la segunda parte de la autobiografía [inédita] de Fausto Reinaga, ¿fue una exageración? Los hechos que están ocurriendo en Bolivia y a lo largo del Continente, donde los pueblos indios se han puesto de pie, aseveran que no exageró en lo absoluto. Si bien es cierto que estamos en los inicios de esa liberación que tanto martilló en la cabeza del indio.

Reinaga, al igual que su antepasado Tomás Katari, que cruzó a pie 600 leguas de Macha a Buenos Aires y 600 leguas de Buenos Aires a Macha, emprendió un viaje armado de su pluma incendiaria como "lanza en ristre", abriendo su paso el camino hacia la liberación de su pueblo, de su raza.

Su producción intelectual, desde su primera obra *Mitayos y Yanaconas*, es un sendero indio, una ruta abierta a puño limpio, surcando bosques de una selva enmarañada, cruzando desiertos áridos y bajando a simas profundas. Sin saberlo él mismo, desde que inició su vida de escritor, estaba construyendo la liberación del indio.

Conoció la Biblia, admiró a Cristo, luego a Sócrates; lector incansable, bebió con fruición la doctrina de Marx, Lenin, Bujarin, y las aplicó en sus discursos, en sus hechos, como dirigente universitario, dirigente obrero, y más tarde en el Parlamento. Pero, a pesar de todo, su sangre, su ser indio no estaba totalmente

estrangulado. Siempre asoma, desde su primer libro, lo indio, donde habla de "la Revolución India" y en *Tierra y Libertad* dice: "por mi carne y alma, por mi sangre y espíritu, por la sal de mis huesos… soy indio…".

Cuando da el paso hacia el indianismo, con mayor razón emerge toda la potencia de su raza y crispando el puño y rechinando los dientes se abalanza contra la cultura de Occidente, contra Europa, y contra el mestizo que como "copia de copia" es cómplice en el sometimiento del indio.

Logró su propósito. El indio despertó y está metido en todos los resquicios de la vida republicana no sólo de Bolivia, sino del Continente Abya Yala y de los hombres que sufren esclavismo, discriminación en cualquier parte del planeta.

Pero, los señores dueños del Poder no iban a perdonar a Reinaga, de manera que lo rodearon con una "muralla del silencio". Mas esa muralla no fue óbice, el pensamiento de Reinaga, como un ave lleva las semillas, surca el espacio y llega a todos los rincones de la tierra.

El hombre odiado, vilipendiado a causa de su pensamiento, una vez tildado de loco, de resentido social y otras acepciones, ahora es estudiado, todavía con un gesto de arqueo de cejas, como diciendo ¿será posible?

Son tiempos del nuevo milenio, el pensamiento de Reinaga se hace visible, es estudiado en México, en Chile, en Argentina y otros países.

En la década de los ochenta había despertado la inquietud de dos muchachos que intentaron elaborar sus tesis de grado basados en la obra de Reinaga. Un muchacho potosino quiso cambiar la Filosofía occidental por la de Reinaga y otro, orureño, que hizo su tesis para su grado de licenciado en Derecho, lógicamente fueron vedados.

Pero, he aquí que un muchacho del norte argentino, un kolla, escribe su tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. Sí, antes hubo otros intentos que fueron frustrados. En ese sentido, es la tesis de Gustavo la primera que es aprobada, nada menos que en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Gustavo Cruz hace un trabajo exhaustivo, toma a Reinaga el filósofo, a Reinaga político, a Reinaga sociólogo, a Reinaga hombre…, y escribe:

> … la filosofía que intento practicar se hizo caminando por los senderos histórico-políticos e ideológico-filosóficos andados y abiertos por Reinaga. Senderos que suben y bajan entre cumbres, vallecitos y peñas, que nos llevan al abismo sin ver el horizonte, hasta que se llega a una cima. Y entonces, se ve un horizonte de nuevas cumbres: un Illampu, un Illimani. La experiencia de caminar por los senderos indios es análoga a la experiencia de leer la obra de Reinaga. Quien la lee, siente un mazazo en su racionalidad "educada", "civilizada".

Cuando conocí a Gustavo, lo tomé como uno más que pasaba por la Casa del Amauta. ¡Tantos otros habían pasado, pasaban y pasan! Unos por curiosidad, otros con interés, los jóvenes en su afán de querer seguir la ruta que habría trazado Don Fausto, pero luego se perdían y no sabía más de ellos.

Pero, cuando vi a Gustavo llegar una y otra vez a la casa, es que le abrí las puertas para su investigación y ahí está su trabajo, la voluminosa obra, un acicate para la juventud y otros estudiosos y escritores nóveles, conscientes de que se debe cambiar "nuestra forma de pensar", pensar más desde lo nuestro.

Le agradezco, en nombre de esa juventud y de cualquiera que esté deseoso de ser un nuevo hombre. No dudo que su obra ayudará. Gracias Gustavo.

Hilda Reinaga
En el mes del natalicio de Don Fausto

# Introducción

En el lejano 1940, en Oruro (Bolivia), se publicó un libro titulado *Mitayos y yanaconas*, entre cuyos párrafos iniciales se lee:

> Quien se sienta sinceramente nacionalista, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone. Conocer y amar a su tierra, a su pueblo. Conocer con la ayuda de todos los medios que la civilización pone al alcance del hombre. Y a la luz de la verdad y la ciencia, de la experiencia y realidad, esculpir, hacer en su alma y corazón: convicción y fe de nacionalidad. Y el primer paso del conocimiento es comprender, al través de la historia la cuestión social que palpita en la carne de Bolivia (Reinaga, 1940: 9).

Cincuenta y un años después, en 1991, ahora en La Paz (Bolivia), se publicó *El pensamiento indio*. La breve obra concluye diciendo:

> Sepultado el pensamiento greco-cristiano; hundido el pensamiento de Europa en la tiniebla de la NADA; este mundo, esta vida, esta humanidad no tiene más que **El Pensamiento Indio.**
>
> El pensamiento indio es lo único que tiene la humanidad para seguir viviendo. El pensamiento indio es la salvación del hombre del planeta Tierra (Reinaga, 1991: 34, resaltado en el original).

Ambos textos son del mismo autor y existen entre ellos muchas y complejas obras. ¿Cómo comprender a un ferviente nacionalista (en los cuarenta) que concluye su obra publicada lanzando un desafío de salvación de la humanidad desde el "pensamiento indio" (en los noventa)? Su autor, conocido como Fausto Reinaga (1906, Macha/Potosí-1994, La Paz), vivió ochenta y ocho años del convulso siglo XX boliviano y mundial. Vivió cualitativamente mucho. Fue un

"escritor revolucionario", que produjo una diversidad de textos de contenido variado: histórico-político, ideológico-filosófico, sociológico-cultural, que son el objeto de mi estudio. A lo largo de sus obras, también fue generoso al brindar relatos autobiográficos. Escribió cualitativamente mucho.

Tratar sobre el pensamiento de Fausto Reinaga no es sencillo por varios motivos. En mi caso, soy un kolla, pero, del lado noroeste argentino. Eso hace que existan cercanías particulares y lejanías inevitables con el histórico movimiento indianista surgido en Bolivia desde los sesenta, donde la figura de Fausto Reinaga es una de las más relevantes. Esto, debido a la historia de descuartizamiento del gran territorio del Qollasuyu por las Repúblicas modernas-coloniales, desde el siglo XIX hasta hoy. Pero, no debemos olvidar que el Qollasuyu trascendió y trasciende las fronteras republicanas, por ejemplo entre el noroeste argentino y el sur boliviano. Por eso, *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga circula en esas regiones, no como una lectura exótica, sino adecuada y necesaria para quienes enfrentamos la dominación del indio. No es casualidad que se haya presentado la sexta edición de *La revolución india* (2012), que es la primera edición argentina.[1]

Investigar sobre los procesos históricos de Bolivia no es absolutamente nuevo para mí. Dediqué mi Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNAM) a aproximarme crítica y creativamente a lo que denominé entonces el "plural movimiento indígena-popular" contemporáneo en su proceso de politización.[2] Inicié mi estudio sistemático sobre el plural movimiento indio (ahora prefiero hablar de "indio" antes que de "indígena") en agosto de 2006. Desde entonces, se fue gestando la investigación que ahora presento. A inicios de 2009, la reinicié sistemáticamente como doctorante del mismo Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.[3] En ambos casos conté con la dirección lúcida y generosa del filósofo Horacio Cerutti Guldberg.

Por formación y por elección, la filosofía y el filosofar (que no son lo mismo), producidos y situados geo-históricamente en Sudamérica, son mi ámbito privilegiado de conocimiento. Debido a la particularidad de nuestros procesos geo-históricos, entiendo que el estudio y crítica de las ideologías dominantes y las ideologías emergentes contra la dominación son una cuestión axial para realizar un filosofar significativo sobre y para los diversos procesos de liberación contemporáneos. Así, llegué al ideólogo Fausto Reinaga y a la ideología indianista, que no sólo es una ideología, sino también una filosofía o, mejor, un filosofar situado. La Historia de las Ideas filosóficas de la región orientó mi derrotero, pero lejos de una historia

1 Realizada por las siguientes organizaciones: Qollasuyu Marka - Llankaj Maki - Orkopo - Amara - Ayllu Balderrama - El Malón Vive, 1° edición argentina, Perico-Jujuy, 2012, 511 pp.

2 Ver G. Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a la política-estética racializada*, Córdoba-Argentina, EDUCC, 2009, 399 pp.

3 Conté con la Beca de Posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

idealista de las ideas, mi desafío fue abordar materialistamente o, mejor, corporalmente el pensamiento. Por eso, no es al azar el problema epistemológico a que nos enfrenta el "sujeto indio" como productor de pensamiento. Sí, así de obvio y no tan obvio: el sujeto indio piensa y el sujeto indio Fausto Reinaga pensó, escribió, criticó, creó y, también, se equivocó. Todo esto lo hizo de un modo relevante y polémico para la historia andina y sudamericana. Tàl es así, que es uno de los fundadores del indianismo, una ideología y filosofía para la liberación del indio.

En suma, pretendo realizar una *historia pensada* de los senderos ideológicos que recorrió y construyó Fausto Reinaga. Se trata de la *filosofía de un proceso vital-ideológico*, siempre que se entienda por filosofar "pensar la realidad desde la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla".[4]

## Objeto y método

La principal razón para escoger como objeto de estudio la obra publicada de Reinaga es la ausencia de un estudio global sobre su vida y pensamiento. Mi investigación no es la primera, sería la segunda luego de la del intelectual boliviano Esteban Ticona. Pero, ésta aún no fue publicada.[5]

Al constatar que el "indianismo" es parte del pensamiento de Reinaga, pero no expresa la totalidad de su producción, decidí ampliar mi investigación a todas las obras publicadas por el escritor. La obra indianista está contextualizada dentro del proceso histórico-político e ideológico-filosófico de Reinaga. Por ello, doy relevancia no sólo a su indianismo, sino a lo que le antecedió (la etapa inicial, donde se articulan elementos marxista-leninistas, nacionalistas revolucionarios e indigenistas) y lo que le siguió (la etapa amáutica).

Mis fuentes privilegiadas de investigación son las obras escritas y publicadas de Reinaga, quien entre 1940 y 1991 publicó 26 libros, 5 folletos, 2 periódicos (del que fue redactor) y aproximadamente 16 artículos. Considerando sólo los libros y folletos suman un total aproximado de 4029 páginas. Rastreé casi la totalidad de sus artículos periodísticos, los cuales utilizo sobre todo para la reconstrucción de la vida del autor. Pero, lo sustancial de mi investigación se concentró en el estudio riguroso de los 26 libros y 5 folletos. También, pude acceder a alguna documentación importante, sobre todo de sus primeros treinta años de vida, que me fue útil para la construcción del dato histórico.

En mi investigación fueron fundamentales los diálogos y asesorías con diferentes personas en Bolivia, entre los que destaco a Hilda Reinaga y Esteban Ticona

4 Ver H. Cerutti, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM y CCyDEL-UNAM, 2000.

5 Al concluir este trabajo, su autor no había tenido acceso al libro de Juan Manuel Poma Laura *Fausto Reinaga o la frustración del programa indio*, La Paz, Textos marxistas, 2011.

con quienes pude entrevistarme a lo largo de cuatro meses a fines de 2010 e inicios de 2011 en La Paz (Bolivia). A todos ellos agradezco la generosidad y apertura que tuvieron para apoyar mi investigación. Hilda Reinaga (1945) es la sobrina de Fausto Reinaga y fue su asistente personal desde la década de los sesenta hasta su muerte. Actualmente, ella preside la Fundación Amáutica Fausto Reinaga, cuya sede se ubica en lo que fue la casa particular de Fausto. Allí se encuentra la biblioteca personal del autor, ahora a cargo de la Fundación. Pude trabajar en ella con el pleno apoyo de Hilda. Por otra parte, Esteban Ticona es un reconocido intelectual aymara que, entre los diversos aportes al pensamiento indio y andino, realizó la primera investigación académica sobre la historia intelectual de F. Reinaga en el ámbito del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador.

Mi método de trabajo privilegió el estudio analítico, exegético e interpretativo de los libros y folletos de Reinaga. Puse énfasis en detectar lo *histórico-político* y lo *ideológico-filosófico*. A su vez, la particularidad de los escritos de Reinaga me permitió encontrar un tema no previsto: los relatos autobiográficos y las reinterpretaciones que Reinaga hizo de sí mismo a lo largo de su vida. De esto también doy cuenta en mi estudio.

Esta investigación se concentra en lo *intratextual*. Voy desde el texto del autor hacia su contexto geo-histórico y no a la inversa. Privilegio el análisis del pensamiento de Reinaga en su devenir discursivo, textual. No busqué realizar una historia del contexto de producción del autor, sino una historia de su pensamiento, que sí depende de un contexto histórico particular. Por ello, todo lo que expongo sobre el contexto boliviano durante el siglo XX, en particular entre 1906 y 1994 –arco temporal en que vivió Reinaga– está permeado por la visión que tuvo el escritor potosino del mismo. Esto es así, no por una adhesión acrítica al pensamiento reinaguista, sino por una opción metodológica que considero pertinente para el estudio filosófico de un pensamiento.

Dicho de otro modo, reconstruí el contexto histórico boliviano, sobre todo el político, a partir de la mirada de Reinaga. Eso fue posible porque Reinaga mismo ofrece muchos análisis e interpretaciones históricas, sociológicas y políticas desde el Inkario hasta los gobiernos militares bolivianos, siendo el último el de 1980-1981. Como todo procedimiento, éste tiene sus límites y sus virtudes. Un límite importante es que desconozco en profundidad otras interpretaciones de la historia del Tawantinsuyu, del Inkario y de Bolivia. Debido a que soy filósofo de profesión, elegí un método proveniente de la hermenéutica filosófica para "dejar hablar al autor" sobre su contexto de producción y sobre sí mismo, lo cual permite, por ejemplo, ahondar en el devenir de la interpretación de Reinaga sobre el mundo andino-boliviano e internacional. No se trata de buscar la "objetividad" de lo que "realmente vivió, dijo e hizo" Reinaga, sino de *interpretar correctamente* lo que expresó en sus textos.

Fruto de dicho procedimiento es la elaboración de tres instrumentos de análisis: la Cronología de la vida de Reinaga, un Índice Onomástico y un Índice de Términos, ambos de la obra completa (sin incluir artículos ni periódicos). Para elaborar el Índice de Términos tomé como criterio de selección los conceptos más usados por el autor en cada libro y folleto y, además, que fueron más significativos para mi perspectiva de análisis. Este ejercicio puso en evidencia lo que denomino *la rebelión en el lenguaje*, es decir, el cambio significativo en los modos de escribir los términos aymaras y quechuas. Soy monolingüe (cargo el idioma de la dominación como lengua "materna"), por ello no tengo criterios fundados para valorar la escritura india de Reinaga, quien escribió en español, pero un español indianizado (tanto en lo que se puede percibir de sus formas gramaticales como en el uso de giros y términos no-españoles). Así, Reinaga escribió "Catari" desde *Mitayos y Yanaconas* (1940) hasta el artículo "España" (1958) publicado en *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960). Y a la inversa, desde el artículo "El Cuzco que he sentido" (1963) escribirá "Katari" y nunca más "Catari". No es el único caso de cambio, sucede lo mismo con los siguientes términos: de Inca a Inka, de Colla a Kolla, de Collasuyo a Kollasuyo, de Tahuantinsuyo a Tawantinsuyu, de Quechua a Kheswa, etcétera. Una explicación sobre dicho cambio se vincula con la rebelión del lenguaje, coherente con la generación del indianismo como "ideología revolucionaria" del indio. Debido a esto, se encontrarán en mi texto los dos modos de escribir los términos, pero con énfasis distintos en cada etapa del pensamiento de Reinaga.

## Las discusiones y los estudios

Actualmente existen adhesiones y polémicas en torno al pensamiento de Reinaga. Los adherentes son fundamentalmente indianistas y algunos kataristas. Por otra parte, las críticas provienen de diversos sectores. Algunas son nuevas, pero otras son repetidas, considerando las que Reinaga mismo enfrentó y –aunque no a todas– respondió. La mayoría se dan fuera de los ámbitos académicos, sobre todo en el ámbito político actual, teniendo como eje de discusión el gobierno de Evo Morales, al cual los indianistas y kataristas, inspirados en la obra indianista de Reinaga, critican por haberse apartado de sus tesis.[6]

Si bien las críticas contra el indianismo de Reinaga (las de siempre) provienen de la derecha racista, también algunos sectores de la izquierda "blanca-mestiza"

6 Para una visión panorámica de las tesis kataristas e indianistas ver Pablo Mamani y Gustavo Cruz, "Katarismo-indianismo desde el Qollasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy", Colectivo Katär Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Ed. Pez en el Árbol, 2011, pp. 139-172. Ver también Mamani, Choque y Delgado, 2010 y *Revista Willka* Nº 4, 2010.

continúan en su empeño, muchas veces dedicado a objetarlo ideológicamente, en lugar de estudiarlo en profundidad. La particular confrontación entre la izquierda y el indianismo en general y con Reinaga en particular, proviene desde fines de la década de los cincuenta, como veremos. Álvaro García Linera, desde fuera del indianismo, lo expresó con un muy sugerente título: "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias" (2005).[7]

En Bolivia se pueden encontrar obras dedicadas a objetar distintos aspectos del pensamiento reinaguista, de autores diversos como los aymaras Víctor Hugo Cárdenas (2002) y Félix Patzi (2007) o los argentinos Javo Ferreria (2009) y Pablo Stefanoni (2010).[8] Las críticas aluden a su posición política en los ochenta cercana al militar Luis García Meza (Cárdenas, Ferreira y Stefanoni), al supuesto contenido racista de su pensamiento (Cárdenas) o a la falta de consideración del problema indio desde la cuestión económica (Patzi). Siguiendo esa tesitura, aunque de un modo bastante superficial, el mexicano Armando Bartra (2008) también dedica unas páginas a indicar una crítica muy repetida: el racismo invertido del indianismo.[9] Todos dirigen sus dardos contra algunos temas del pensamiento indianista y amáutico, ninguno profundiza en la totalidad de su pensamiento, desconociendo sobre todo la primera etapa (que va de 1940 a 1962 aproximadamente).

Por otra parte, el reconocimiento a su aporte es diverso. Va desde textos que abordan muy someramente el pensamiento indianista de Reinaga, por ejemplo el boliviano Jhonny Lazo Zubieta (2010), hasta autores indianistas de fuerte impronta combativa como el aymara Ayar Quispe (2011).[10] Las obras indianistas de Reinaga continúan inspirando a las nuevas generaciones, por ejemplo al Movimiento Indianista Katarista (MINKA), organización de impronta universitaria, cuyo centro principal de actividad es la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz. Ellos organizan diversos seminarios sobre el pensamiento indianista y están impulsando la reedición de la obra de Reinaga. Uno de sus logros es la cuarta edición de *La revolución india* (2010a).

---

7 Publicado en A. García Linera, *La potencia plebeya. Antología*, CLACSO Coediciones - Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2009, pp. 477-500.

8 Ver: V. H. Cárdenas "Fausto Reinaga" (en Josep M. Barnadas –director–, *Diccionario Histórico de Bolivia*, Sucre, Grupo de Estudios Históricos, Tomo I, 2002 p. 697). F. Patzi, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal* (La Paz-Bolivia, Ediciones DRIVA, 2007). P. Stefanoni, "*Qué hacer con los indios…*". *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad* (La Paz, Plural, 2010, capítulo II). J. Ferreira, *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes* (El Alto-Bolivia, Ediciones Palabra Obrera, 2010, sobre todo la tercera parte, pp. 97-113).

9 Ver A. Bartra, *El hombre de hierro*, México, UACM-Itaca-UAM, 2008.

10 Ver Jhonny Lazo Zubieta, "El indianismo: Fausto Reynaga" en *Historia del racismo en Bolivia*, Cochabamba, sin editorial, 2010, pp. 84-91. Y Ayar Quispe, *Indianismo*, Qullasuyu [Bolivia], Awqa y Ediciones Pachakuti, 2011.

El estudio del pensamiento de Reinaga en el ámbito académico tampoco es nuevo, aunque es aún muy desconocido. En la Fundación Amáutica Fausto Reinaga, gracias a la generosidad de Hilda Reinaga, conocí dos tesis escritas sobre su obra, ambas en los años ochenta. La primera es de Eduardo Kilibarda y tiene el más que sugerente título de: *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano* (Villazón, 1986).[11] La otra tesis es de Emilio Herrera Atora cuyo título es *América India y Occidente* (Oruro, 1987).[12] Ninguna llegó al proceso final de sustentación académica y quedaron sus borradores olvidados en la biblioteca personal de Fausto.

Más recientemente, el estudio de su obra está en proceso desde diferentes perspectivas. Considerando los últimos años, es importante destacar el artículo de Ladislao Landa Vázquez, "Pensamientos indígenas en Nuestra América" (2006) que, si bien no trata sólo de Reinaga, realiza una sugerente interpretación de una parte de su pensamiento indianista.[13] Por otra parte, la boliviana Verushka Alvizuri (2009) le dedica un capítulo de su Tesis Doctoral en Historia, realizada en la Universidad de Toulouse (Francia), publicada con el título *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)* (2009). Valoro el trabajo, porque trata con mayor detenimiento del habitual a Reinaga. Usó siete libros suyos, sobre todo los indianistas, más un estudio de campo y de archivo. La obra de Alvizuri no profundiza en el pensamiento de Reinaga, sino que se interesa por mostrar la incidencia que tuvo en su entorno, brindando información relevante para quienes no somos bolivianos.

En el ámbito de los Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Reinaga es tratado en algunas tesis doctorales. Por ejemplo, la socióloga mexicana Fabiola Escárzaga, en su tesis *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México* (UNAM, 2006, inédita), le dedica unas páginas a "El indianismo de Fausto Reinaga", en el capítulo en que estudia al Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), que es su objeto principal de estudio para Bolivia.[14] Presenta a la obra indianista de Reinaga como "el sustento intelectual de la autonomía cultural y política indígena en Bolivia" (Escárzaga, 2006: 255). Brinda una visión general basada en siete libros del autor,

11 Fue elaborada como tesis final de la licenciatura de Filosofía en la Universidad Católica de Cochabamba (entrevista a E. Kilibarda en Villazón, marzo de 2011).

12 Fue elaborada para optar por el título de licenciado en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Técnica de Oruro, Oruro 12 de enero de 1987 (129 pp).

13 Publicado en Varios Autores, *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp. 11-75.

14 Además, Escárzaga estudia al Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (PCP-SL) y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México.

apegada a la periodización propuesta por Hilda Reinaga (2004). Escárzaga valora la obra indianista de Reinaga y juzga como "religión esotérica" su última etapa de pensamiento. Por otra parte, el joven filósofo boliviano Mauricio Gil, en su tesis doctoral *Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político. Las luchas intelectuales en la Bolivia contemporánea (1985-2005)* (UNAM, 2011, inédita), estudia cuatro campos intelectuales contemporáneos en Bolivia, que el autor considera más relevantes. Son: las posiciones neoliberales (campo hegemónico) y tres campos contrahegemónicos: el neomarxismo, las posiciones indianistas y el feminismo radical. Dentro del indianismo contemporáneo, Gil valora a Reinaga como su precursor en los setenta, aunque su interés radica en los intelectuales aymaras contemporáneos, como el historiador Roberto Choque Canqui. Gil distingue entre las etapas del pensamiento de Reinaga y sugiere dar un paso más de los lugares comunes para enjuiciar al polémico escritor.

Por último, espero el muy prometedor estudio de Esteban Ticona Alejo, aún inédito, por ello desconozco su contenido. Esta investigación sería la pionera en el estudio de la obra completa de Reinaga. En el artículo "La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia" (2010), Ticona presenta a Reinaga como un iniciador del pensamiento descolonizador y brinda una propuesta de periodización de su pensamiento.[15] Fue Ticona uno de los primeros que llamó mi atención sobre la necesidad de estudiar el pensamiento de Reinaga.[16]

También es importante destacar el proyecto de Tesis de Licenciatura en Filosofía del joven René Ticona Condori titulado "El indio como sujeto social en el pensamiento de Fausto Reinaga", que está en proceso de realización en la UMSA. Creo que sería la segunda tesis en filosofía que se realiza sobre el autor. Recordemos que la primera fue la de E. Kilibarda (1986), aunque no culminó su proceso de evaluación académica.

Como se puede constatar, existe un avance lento pero sostenido de los estudios académicos sobre Fausto Reinaga. En ese sentido, cabe destacar su "ingreso" reciente al campo filosófico latinoamericano. Me refiero a la obra coordinada por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)* (México, Siglo XXI, 2009). Es la primera obra filosófica en la que se incluye algo sobre Reinaga, aunque curiosamente nada sobre el indianismo. Esto es llamativo. Es innegable el aporte realizado sobre la "filosofía de algunos pueblos originarios", que conforma la

15 Publicado en E. Ticona, *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*, La Paz, Plural editores y AGRUCO, 2010, pp. 35-46.

16 Ver Ticona, Esteban, "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu – Bolivia", en *Revista Mallki*, Año 3, Número 10, agosto de 2005. Disponible en: http://www.faustoreinaga.org/home/mallki/revistas/Jtitu10r10agosto05.htm

Primera Parte de la obra. Pero, así también se extraña toda referencia al indianismo y al katarismo, dos corrientes de pensamiento político de claras connotaciones filosóficas.[17] Veamos qué dicen de Reinaga tres autores distintos.

El filósofo suizo (residente en Bolivia) Josef Estermann es autor de la voz "Amauta" (2009: 702-703). Allí da a Fausto Reinaga el estatus de "pensador y filósofo de los pueblos originarios" o "sabio", como es traducido el término quechua "*Amauta*". Estermann considera a Reinaga como *amauta* luego de presentar a J. C. Mariátegui. Si atendemos a la visión de Reinaga sobre Mariátegui, y sin polemizar con Estermann, se puede considerar que Mariátegui fue un "amauta" indigenista mientras que Reinaga fue creador del indianismo. El filósofo suizo no brinda ninguna valoración sobre el aporte de Reinaga, se limita a reproducir su definición del "pensamiento amáutico".[18] Un descuido editorial hizo que no se citara con precisión el texto del cual se toma la definición, pues sólo indica que es de una obra publicada en 1978. El problema es que en esa fecha se publicaron tres obras del potosino: *La razón y el indio* (1978a), *El pensamiento amáutico* (1978b) e *Indianidad* (1978c). Además, en la "bibliografía citada general" sólo refieren al libro *La revolución india* (citan la tercera edición: 2007).

En la misma obra, Walter Mignolo menciona a Reinaga en su artículo "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura", junto con M. Gandhi, W. E. B Dubois, J. C. Mariátegui, A Cabral, A. Césaire, F. Fanon, entre otros. A todos ellos los considera parte de la génesis del *pensamiento decolonial* (no des-colonial). No dice más nada sobre Reinaga. En todo caso, lo sitúa como un iniciador de lo que Mignolo y sus seguidores llaman "pensamiento decolonial".

Por último, Nelson Maldonado Torres, en "El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'", destaca *La revolución india* (1970) de Reinaga como parte del "segundo momento del giro descolonial" del siglo XX (ahora es "descolonial" y no "decolonial" como en Mignolo). Entre diversos autores, señala lo pionero de los aportes del mexicano Pablo González Casanova y de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Junto a ellos sitúa a Reinaga como

> intelectual boliviano de ascendencia aymara que escribe sobre la liberación de indígenas en textos que publica a partir de los años sesenta como *La revolución india*

17 No existe en la obra una *perspectiva indianista* de la filosofía. Esto no quita, en ningún sentido, valor ni es un juicio igualador de los aportes de Miguel León-Portilla sobre la filosofía náhuatl, de Miguel Hernández Díaz sobre la filosofía maya, de Carlos Lenkersdorf sobre la filosofía tojolabal, de Josef Estermann sobre la filosofía quechua, de Ricardo Salas Astraín sobre la filosofía mapuche y de Bartomeu Meliá sobre la filosofía guaraní (ver Dussel, Mendieta, Bohórquez, 2009: 15-51).

18 El tercer amauta considerado por Estermann es Valentín Mejillones Akharapi. Aquí se evidencia lo problemático de los procesos actuales, pues Mejillones fue apresado en julio de 2010 acusado por narcotráfico (entre muchos medios de información ver *La Prensa*, La Paz, 29 de julio de 2010).

algunos de los cuales fueron influidos también por Fanon (Maldonado en Dussel, Mendieta, Bohórquez, 2009: 693).

Pues bien, lo referido es sólo una muestra del reciente "ingreso" de Reinaga a una obra filosófica que parece buscar constituir un *canon* del "pensamiento filosófico". Que yo sepa, hasta ahora ninguna obra filosófica se había referido al pensamiento de Fausto Reinaga. Claro que no lo sitúan como filósofo, sino como "amauta" (Estermann), "pensador decolonial" (Mignolo) o "descolonizador" (Maldonado). No es mi interés aquí debatir las interpretaciones que se hacen de Reinaga, sólo quiero indicar cómo está siendo tratado.

Todo lo dicho muestra que, a excepción del trabajo de E. Ticona, no habría una investigación sobre toda la obra del escritor potosino. Espero que mi trabajo sea aportativo en ese sentido.

## Periodización del pensamiento de F. Reinaga

A continuación expondré tres propuestas de periodización del pensamiento de Reinaga: la del propio autor y las que proponen Hilda Reinaga (2001 y 2004) y Esteban Ticona (2005 y 2010). A partir de ellas, presento la periodización de la vida y pensamiento de Reinaga, con la cual organizo la exposición de lo investigado. Se trata de tres momentos: I) el inicio por los senderos marxista-leninista, nacionalista e indigenista, II) la subida hacia una cumbre: la indianista y III) el horizonte avizorado: el amautismo.

### La auto-periodización de Reinaga

Reinaga ofreció periodizaciones de su trayectoria intelectual. La primera la hizo en *La revolución india* (2001 [1970]: 452-454), luego las propuso en *El pensamiento amáutico* (1978: 67-68), *¿Qué hacer?* (1980: 11-15), *El hombre* (1981: 11-12), *La revolución amáutica* (1981: 11-16), *La era de Einstein* (1981: 92) y *Sócrates y yo* (1983: 106). Me centraré en los dos textos primeros, pues ofrecen datos relevantes. Mencionaré varios hechos en que Reinaga fue protagonista. No los explicaré aquí, pues son tratados con detalle a lo largo de los capítulos.

En *La revolución india* (1970) dice que, entre 1940 y 1960, su pensamiento fue producto de "la mentalidad boliviana" o, lo que es lo mismo, "la mentalidad chola". Su meta era buscar la asimilación del indio por el cholaje blanco-mestizo. Aquí adscribió a una Revolución comunista y, luego, nacionalista. En cambio, la segunda etapa, que incluye las obras publicadas entre 1964 y 1970, tuvo por horizonte "la liberación del indio, previa destrucción del cholaje blanco-mestizo" (Reinaga, 2001 [1970]: 453). Entonces, planteó la *Revolución india* y creó el Partido

Indio de Bolivia.[19] Sin embargo, reconoce que en las obras previas a 1970, en *El indio y el cholaje boliviano* (1964) y *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), aún tuvo respeto por personalidades cholas como Andrés de Santa Cruz, Isaac Tamayo, Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Ignacio Prudencio Bustillo y Carlos Medinaceli. En ese sentido, interpretó que entre 1964 y 1968 se dio la transición hacia el indianismo. Luego de una "mayor penetración en la realidad india" se corrige, pues estaba en un error. Por eso, en *El indio y los escritores de América* (1968) se propuso destruir a los "hombres cimas" de Bolivia. En 1970, consideró que su pensamiento había evolucionado, por ello, se distanció del pensamiento cholo o mestizo, pues entendió que no tenía valor intelectual alguno. Desde *La revolución india*, su "interlocutor" fue el indio. La verdad que expondrá no estuvo dirigida al cholaje, al blanco-mestizo, sino al indio, pues "los indios necesitan una verdad de fuego". Entiende que su misión fue golpear la conciencia (dormida) del indio, para que despierte el odio de 400 años de explotación. Así podrán sepultar la "fobia racial" del cholaje blanco-mestizo.

Hasta aquí la primera versión de la historia de su pensamiento ofrecida por Reinaga en 1970. Es evidente que tuvo conciencia de estar en un momento nuevo, que se esclareció con una obra de gran importancia por la amplitud de lecturas, debates y polémicas allí expresadas, como es *El indio y los escritores de América* (1968).

El siguiente texto en que expone una nueva periodización es *El pensamiento amáutico* (1978). Sólo ocho años lo separan de la edición de *La revolución india* (1970). En ese corto tiempo Reinaga indica cambios importantes. A partir de su autorreflexión, propone una periodización bastante precisa de su pensamiento. Habla ahora de cuatro momentos: "pensamiento mestizo", "emergencia del mundo indio", "acción del Poder indio" y "pensamiento amáutico". Expondré brevemente cómo los presenta.

*Pensamiento mestizo:* en primer lugar, su pensamiento fue mestizo y se debatió "ora en el mundo marxista ora en el mundo nazifascita" (Reinaga, 1978b: 51). Pero, el rasgo central que atribuye a su pensamiento es lo mestizo. Incluye en esta etapa desde su primera obra publicada, *Mitayos y yanaconas* (1940), hasta *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960). Es decir, veinte años de su producción. Con respecto a lo dicho en *La revolución india* (1970), encontramos aquí una novedad: entiende que lo mestizo caracterizó a su pensamiento de la primera etapa. En ese sentido, parece relativizarse que haya sido marxista o nacionalista en función de que ambos son expresiones de lo que él llama ahora "pensamiento mestizo". A su vez, reemplaza el término "cholo" por el de "mestizo". Es importante aclarar que para Reinaga el término "cholo" es casi un sinónimo de "mestizo". Digo que "casi" es un sinónimo debido a que "cholo" es una idea que expresa la ambigüedad

19 Fundado en 1962 con el nombre de Partido Indio Aymara y Keswas (PIAKK), se transformó en Partido Indio de Bolivia (PIB) en 1966.

del intermedio entre dos polos: "ser blanco" - "ser indio". En esa ambigüedad, el cholo a veces indica al blanco que se aindió, pero otras veces se refiere al indio que se amestizó. No es una categoría taxativa, sino que se refiere a la ambigüedad propia de la zona intermedia entre los dos polos aludidos. Por ello, el término "cholo" expresa, en algunas partes de la región andina sudamericana, lo que se expresa con la idea de "mestizo". En el discurso de Reinaga el cholo es el mestizo.

*Emergencia del mundo indio:* el segundo momento es en el que "emerge el mundo indio" enfrentado a Occidente. A partir de aquí, organiza su obra en tres *trilogías*. Sólo la primera corresponde a la emergencia del mundo indio. Está compuesta por: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). Considera que de libro a libro fue adquiriendo mayor nitidez "entitativa ontológica" su propuesta, emergida del mundo indio. Con respecto a lo que dijo en *La revolución india* (1970), aquí existe mayor precisión de su trayecto, pues detecta un momento de transición desde el pensamiento mestizo hacia el pensamiento indianista. Un dato llamativo es que organiza en tres trilogías su obra escrita entre 1964 y 1978.

*Acción del Poder indio*: al tercer momento de su pensamiento lo llama etapa de acción: "las ideas en ebullición praxística… caminan hacia el Poder, hacia el Palacio "quemado" [sede de gobierno presidencial] de la Plaza Murillo de La Paz" (Reinaga, 1978b: 51). Conceptualmente –comenta– su obra se hace más clara y la sed de Poder más apremiante. La segunda trilogía, que corresponde a este momento de acción, está compuesta por *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971).

Realiza una valoración general sobre el momento de emergencia de lo indio y el de acción política, considerando que de las dos trilogías publicadas cayeron "hojas secas" y otras nuevas aparecieron dando fruto. Acepta que existen "diferencias leves, espinosas o contradictorias", pero que son detalles frente a lo que importa: "la ancha, profunda y luminosa perspectiva cósmica, que apuntan y van directo a la realidad del Ser: el Ser de la Verdad y la Libertad" (Reinaga, 1978b: 52).

La diferencia con respecto a lo que dijo en *La revolución india* (1970) es obvia: entonces no tenía perspectiva para evaluar lo que estaba haciendo a inicios de los setenta. Ahora sí la tiene: la considera una etapa fundamentalmente política. No olvidemos que el objetivo primero de las tres obras citadas es la construcción del Poder indio. Esto se ve en que dos de ellas tienen objetivos muy prácticos: el programa ideológico del Partido Indio de Bolivia y la *Tesis india* (1971), obra con la cual el PIB enfrentó a la "tesis marxista" y a la "tesis nacionalista" en el ámbito sindical campesino.

*Pensamiento amáutico:* por último, ya en 1978, denomina a la cuarta etapa como *pensamiento amáutico*, compuesta por la tercera trilogía: *América India y Occidente*

(1974), *La razón y el indio* (1978a) y *El pensamiento amáutico* (1978b). Considera que la fuerza conceptora y creadora de su pensamiento llegó a la "dimensión de una montaña de luz". Forjando un verbo de Verdad y Libertad y una praxis, pues creó "una ideología cósmico-amáutica", ante la cual Occidente tiene que quemar sus ídolos. Si no lo hace, afirma con tono apocalíptico, "mi pensamiento generará y desencadenará una Guerra Cósmica, una Guerra jamás vista en el Universo" (Reinaga, 1978b: 52).

El pensamiento amáutico, por obvias razones cronológicas, no está mencionado en *La revolución india* (1970). Ahora bien, es muy importante considerar que Reinaga ubica en 1974 el inicio del amautismo con *América india y Occidente* (1974). En esta obra, por primera vez, se designa a sí mismo "Amauta Rupaj" (Reinaga, 1974: 71) y se percibe el proceso de desplazamiento del indianismo hacia el amautismo.

En síntesis, en *La revolución india* (1970) Reinaga distingue dos grandes momentos de su pensamiento con la transición del primero al segundo: "mentalidad chola" (1940-1960), "transición hacia el indianismo" (1964-1968) e "indianismo" (1970…). Desde *El pensamiento amáutico* (1978) distingue tres momentos: "pensamiento mestizo" (1940-1960), la transición como "emergencia del mundo indio" (1964-1968), el indianismo caracterizado como praxis para construir el "Poder indio" (1964-1974); y luego el "pensamiento amáutico" (1974-1978…). En las periodizaciones posteriores que realizó Reinaga, en las obras arriba indicadas, no se presentan variaciones sustanciales.

De ahí que tengamos una primera delimitación de su pensamiento en tres momentos: 1) el pensamiento cholo o mestizo, 2) la transición hacia al indianismo y el indianismo en cuanto tal y 3) el amautismo. Como lo veremos a lo largo de mi estudio, se puede distinguir también un momento de transición desde el indianismo hacia el amautismo.

## Propuesta de periodización

A continuación presentaré la propuesta de periodización del pensamiento de Reinaga a la que arribo a partir del propio autor y en diálogo con las periodizaciones propuestas por Hilda Reinaga y Esteban Ticona. En un sentido general, no innovo, sino que hago algunas precisiones basado en mis lecturas y en las de quienes me antecedieron. La organización de mi investigación se basa en la periodización que propongo a continuación.

El texto de Hilda Reinaga, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras* (2004) es la más completa y sucinta visión de conjunto de la obra de Reinaga. Además, en la "Nota a la Segunda Edición" de *La revolución india* (2001 [1970]), Hilda brinda una exposición breve sobre la periodización del pensamiento de don Fausto. Por otra parte, Esteban Ticona (2005 y 2010) adelanta los resultados de su investigación

sobre Reinaga en dos artículos, donde propone su periodización. Dialogaré con ambas propuestas.[20]

Hilda Reinaga (2001) distingue tres etapas: a) la *marxista-indianista*, que "obedece a su euforia socialista, pensando que el comunismo liberaría a su raza", esto porque era un escritor comprometido con el "destino del hombre autóctono"; b) la *indianista radical*, en la que inicia la crítica al marxismo y el camino hacia "un indianismo radical". Don Fausto asumió la causa del indio, le habló a "su raza india", pues no le interesaba como interlocutor el cholaje blanco mestizo. Y c) la *amáutica*, que consiste en la "universalización del pensamiento amáutico indio" como opción para "salvar a Bolivia y a la Humanidad del desastre total" (H. Reinaga, 2001: 5).

Por su parte, Esteban Ticona (2005 y 2010) periodiza el pensamiento de Reinaga en tres grandes etapas, pero lo hace de una manera distinta: a) *la producción temprana y antioligárquica*. Según Ticona (2010), en ella Reinaga se adscribe al marxismo de los años '30, pero con "vena india y rebelde". Eso hizo que Reinaga se afincara en el "marxismo indigenista peruano" de José Carlos Mariátegui y de Víctor Haya de la Torre. Valora que el marxismo indigenista de Mariátegui le permitió a Reinaga adquirir autonomía de pensamiento, por ejemplo con respecto a la sociedad colectivista del Tawantinsuyu. El segundo momento, b) la *"vinculación" con el marxismo y el nacionalismo revolucionario*, a través del Movimiento Nacionalista Revolucionario, que duró hasta 1964, según el mismo Fausto narra en *La revolución india* (2001 [1970]: 453). Y, por último, c) *madurez, con la generación de la filosofía-política indianista*. Ticona propone entender el pensamiento de Reinaga, sobre todo la etapa indianista, como la generación de una *episteme filosófica-política descolonizadora*, que resignifica los términos y conceptos del colonizador para usarlos como armas de liberación. Aclara muy bien Ticona que los periodos mencionados están muy ligados a los principales movimientos sociales de la historia de Bolivia.

### *1) Etapa inicial: marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo*

Considero que las propuestas de H. Reinaga y E. Ticona no son contradictorias, sino que acentúan cuestiones distintas. Como lo indica Hilda Reinaga, lo marxista es inicial desde *Mitayos y yanaconas* (1940). Pero, ella no habla de "indigenismo" –como Ticona– sino que le añade al marxismo el "indianismo". Creo que es un

20 Existen por lo menos dos propuestas más de periodización del pensamiento de Reinaga, una de la socióloga mexicana Fabiola Escárzaga (2006) y otra del sociólogo aymara Félix Patzi (2007). Creo que éstas no aportan cuestiones sustanciales a las periodizaciones propuestas por H. Reinaga y por E. Ticona. La propuesta de F. Escárzaga es completa y no contradice a la de Hilda Reinaga. En cambio, la de Patzi inicia desde 1980, desconociendo la obra anterior de F. Reinaga.

aporte importante indicar al indigenismo como un rasgo inicial del pensamiento de Reinaga. Pero, no sólo fue influenciado por Mariátegui. Añado que las obras del peruano Luis E. Valcárcel, *Del ayllu al imperio* (1925) y *Tempestad de los Andes* (1927), con prólogo de Mariátegui, tuvieron una fuerte influencia en Reinaga. Un dato no menor es que el prologuista de *La revolución india* (1970) fue el mismo Luis E. Valcárcel. Reinaga hizo muchas lecturas y utilizó los argumentos de varios indigenistas peruanos y bolivianos. En ese sentido, Ticona tiene razón. Aunque la figura de Haya de la Torre fue importante en un momento de su pensamiento, no percibo que Reinaga haya utilizado centralmente las tesis del fundador del APRA. En cambio, el pensamiento de Franz Tamayo, sobre todo *Creación de la pedagogía nacional* (1910), tuvo una gran importancia para Reinaga en su primera etapa.

Ahora bien, si entendemos por *indigenismo* una ideología producida por "no-indios" sobre el "objeto indio", habría que indagar el caso de Reinaga, que sí se consideró indio "de sangre y cuna" desde el inicio, aunque su pensamiento fuera mestizo. En ese sentido, Hilda Reinaga deja abierta la posibilidad de hallar huellas del *indianismo* desde la primera obra de Fausto. Por indianismo entiendo una ideología producida por el sujeto indio sobre su propia condición histórica de dominación desde un horizonte de liberación india. Si el *indigenismo* tiene como horizonte la asimilación del indio a la sociedad no-india ("blanca-mestiza", dirá Reinaga); el *indianismo*, por el contrario, tiene por horizonte la construcción de una sociedad india para, en todo caso, "asimilar" al no indio. La presencia de tópicos indigenistas e indianistas se puede rastrear, por ejemplo, en la idea de "Revolución india", presente desde *Mitayos y yanaconas* (1940: 105-125), aunque allí su sentido es más historiográfico que político. El mismo Fausto, como lo indiqué anteriormente, consideró que su pensamiento primero tenía como horizonte la asimilación del indio al mundo cholo o blanco-mestizo. En ese sentido, compartió un tópico central del indigenismo, en tanto ideología asimilacionista del indio al mundo occidental. En suma, en su primera etapa existen tópicos indigenistas y algunos elementos que son el germen del indianismo.

Por otra parte, Reinaga adscribió al marxismo, pero me atrevo a aportar un elemento más para entender su primera etapa de pensamiento: el leninismo. Ninguno de los autores que tratan de Reinaga suelen destacarlo. Cabe advertir que no fue un marxista-leninista cabal, sino que distinguió entre el "método" y la "doctrina" marxista-leninista. Esta distinción le permitió justificar que lo importante era usar el "método marx-leninista" (sic), sin por ello adscribir plenamente a la "doctrina". Para Reinaga, no hubo contradicción entre ser nacionalista revolucionario y, a la vez, usar de cierto marxismo-leninismo para analizar su realidad. Además, éste estuvo complejamente mediado por la influencia de la Unión Soviética. Su marxismo, si bien tuvo una impronta mariateguiana fundamental, abrevó también de la lectura de manuales soviéticos, por ejemplo, el texto de Nikolai Bujarin, *El materialismo histórico* (s/f).

Lo dicho se basa en lo que Reinaga denomina "método marx-leninista", que se percibe desde *Mitayos y yanaconas* (1940) y que explicita en *Nacionalismo boliviano* (1952), donde afirma:

> La investigación de las leyes de la Revolución, requiere un método. Nosotros nos servimos del método marx-leninista, para la interpretación dialéctica de nuestra realidad histórica. Porque contamos con una teoría científica, el marxismo, tenemos una ideología definida de clase. Gracias a ella, pues, sabemos lo que queremos; y sabemos cómo lograr nuestros fines (Reinaga, 1952: 17).

El leninismo se expresa nítidamente en uno de sus libros más interesantes: *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1957), en particular en el artículo "Mística y remembranza de Lenin" (Reinaga, 1957: 77-80), el más decidor al respecto. Es de notar que Reinaga elogia a Lenin, mientras está en camino la revolución nacionalista en Bolivia. Esto permite poner en duda que haya un Reinaga marxista-leninista opuesto a uno nacionalista revolucionario. Quizá lo correcto sea pensar que por "ser leninista" se convirtió en "soldado de la revolución nacional". Otro dato, de orden político, tiene que ver con su intervención poco o nada estudiada en la fundación del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), en 1940, no obstante su pronta ruptura con los que se convertirían luego en sus enemigos acérrimos.[21] La implicancia política de Reinaga en el Movimiento Nacionalista Revolucionario, del cual fue diputado en la Convención Nacional bajo el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), el exilio en Argentina tras el derrocamiento de Villarroel y la Revolución de 1952, fueron los acontecimientos políticos fundamentales que vivió activamente Reinaga y configuraron su pensamiento.

Por tanto, en la primera etapa del pensamiento de Reinaga se articulan tres corrientes: la marxista-leninista, la nacionalista revolucionaria y la indigenista. Incluyo allí las siguientes obras: *Mitayos y yanaconas* (1940), *Víctor Paz Estenssoro* (1949), *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* (1952), *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio* (1953a), *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953b), *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956a), *Revolución, cultura y crítica* (1956b), *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a) y *Alcides Arguedas* (1960b).

En esta etapa, la actividad de Reinaga en la prensa escrita fue intensa, sobre todo como redactor y luego director del periódico *Rumbo Sindical* (1953-1954) y en la revista *Abril. Por la revolución nacional* (1954-1955). Y los artículos periodísticos publicados en diversos medios: "La Convención de 1880 y la de 1944-1945. Semejanzas y Diferencias" (1946), "¡Viva Belzu!" (1946), "Diputado boliviano

21 Para la crítica al PIR ver *Víctor Paz Estenssoro* (1949). Sobre la fundación del PIR ver *Tesis india* (1971: 96).

comenta en New York recientes sucesos de su país" (1946), "Me he equivocado" (1952), "La raíz del pensamiento boliviano" (1953), "La ciencia y la reforma agraria" (1953), "El orden revolucionario" (1953), "La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa" (1954), "El escritor revolucionario Fausto Reinaga le da a Juan Quirós, una lección sobre la Revolución cultural" (1954), "A un año y medio de la Reforma Agraria" (1954-55), "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano" (1954/55), "Mística y remembranza de Lenin" (1957), "El fascismo boliviano" (1958), "Los escritores y la Revolución boliviana" (1959) y "España" (1960).

### *2) Etapa indianista*

El corazón de la segunda etapa del pensamiento de Reinaga se expresa cabalmente en la trilogía compuesta por: *La revolución india* (1970a), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) y *Tesis india* (1971). Ticona considera a la primera etapa de Reinaga como antioligárquica, opino que es cierto, pero sin duda el pensamiento de Reinaga también fue antioligárquico en su etapa indianista. Luego lo antioligárquico quedará subsumido en lo antioccidental. Lo problemático de la segunda etapa propuesta por Ticona es lo difícil de constatar cuándo inicia, pues a juicio de Hilda Reinaga –con la cual coincido– desde la primera obra existe una fuerte impronta marxista-leninista y nacionalista revolucionaria, que se irá profundizando hasta la Revolución de 1952. A medida que se fueron sucediendo los gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se produjo la ruptura hasta el rechazo total a dicho proyecto.

Para Ticona, la tercera etapa de Reinaga sería indianista, que al parecer considera la última. En cambio, para Hilda Reinaga el "indianismo radical" sería la segunda y diferente de la amáutica. Aquí viene un debate importante: ¿el amautismo se diferencia radicalmente del indianismo? Ticona (2005 y 2010) no menciona nada sobre el amautismo, por ello no puedo conjeturar sobre su posición al respecto. Si nos atenemos a lo que refiere Reinaga de su pensamiento, es claro que propuso al amautismo como un nuevo momento distinto del indianista. Y efectivamente lo es. Volveré a esto.

En sentido estricto, no se encuentra una definición explícitamente indianista hasta 1963, en un artículo breve, pero de gran relevancia biográfica: "El Cuzco que he sentido" (*La Nación - Suplemento Dominical*, domingo 6 de octubre de 1963). Desde 1964 hasta por lo menos *América india y Occidente* (1974), el indianismo es claramente definidor de su pensamiento. Aquí vale atender a la propia periodización de Reinaga (*El pensamiento amáutico*, 1978), donde distingue una etapa de transición que llama "emergencia del mundo indio". Las tres obras situadas allí merecen un estudio atento: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando*

*Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). A diferencia de la trilogía más conocida de Reinaga (1970a, 1970b y 1971), los tres libros recién mencionados tienen un estatus menos programático en lo político, pero contienen una intensa crítica ideológica. En síntesis, para enriquecer la comprensión de la trilogía indianista por excelencia, es importante estudiar la obra previa de crítica ideológica. Esto es útil, entre otras razones, para indicar que Reinaga no improvisa.

El indianismo, como lo mencioné a propósito de la distinción con el indigenismo, es una ideología-filosofía de la *liberación del indio desde el indio* cuyo concepto político central es "la revolución india". Es muy importante considerar que el indianismo como corriente ideológica fue y es más amplio que el pensamiento de Reinaga. Desde los sesenta, se fueron creando diversas organizaciones indianistas, algunas incluso en divergencia con Reinaga. Por eso, aquí me refiero sólo al indianismo de Reinaga.

En la segunda etapa, el hecho político fundamental que tuvo a Reinaga por protagonista fue la fundación del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) en 1962, que desde 1966 pasó a llamarse Partido Indio de Bolivia (PIB). A esto se añade la ruptura definitiva de Reinaga con el nacionalismo revolucionario y con todo partido político de "cholos" o "blancos-mestizos"; su distanciamiento de las experiencias guerrilleras de la izquierda revolucionaria y la búsqueda de incidir con la propuesta indianista en el sindicalismo, sobre todo campesino, y en los sectores universitarios. El indianismo surgió en el contexto del final del ciclo de los gobiernos del MNR (1952-1964) y el inicio de una larga y compleja etapa militar, que duró desde 1964 hasta 1982. En esa etapa, el Pacto Militar-Campesino fue de gran importancia para la legitimación de diversos gobiernos militares. Reinaga se opuso al Pacto existente. Pero propuso un Pacto de Unión Indio-Militar, de contenido indianista, al gobierno de Juan José Torres (1970-1971), en quien vio la oportunidad de concretar su idea de Revolución india.

Entonces, asumo que la etapa indianista del pensamiento de Reinaga tuvo su emergencia entre 1962 y 1968 aproximadamente, se consolidó en 1970-1971, para luego entrar en crisis a partir de 1974, aproximadamente.

Incluyo en la etapa indianista las siguientes obras de Reinaga: "El Cuzco que he sentido" (1963), *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970a), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b), *Tesis india* (1971) y *América india y Occidente* (1974).

La actividad en la prensa escrita disminuyó considerablemente. Reinaga publicó los siguientes artículos y cartas: "Del chico y el mar. 'Revolución moral' a cargo de pasa-pasas" (1964), "No es verdad" (1965), "El tema de la Universidad" (1971), "Carta al Sr. Presidente de la República" (1972) y "Carta a H. Bánzer" (1972).

### *3) Etapa amáutica*

Esteban Ticona no alude a esta etapa y no brinda las razones de tal silencio. Hilda Reinaga sitúa aquí la pretensión de universalización del pensamiento reinaguista. Los impugnadores de la obra de Reinaga suelen recurrir a algunos libros suyos escritos bajo la perspectiva amáutica. El "amautismo" no sólo genera discusión entre los sectores blancos-mestizos, sino también entre los indianistas y afines. Desde diferentes posiciones se impugna al pensamiento de Reinaga argumentando que giró hacia la derecha, pues terminó vinculado a la narcodictadura de Luis García Meza (1980-1981); o que su pensamiento se perdió en una nebulosa esotérica; o que su posición política final muestra no sólo que no fue indio, sino más bien un burgués occidentalizado adhiriendo al anticomunismo propio de la "Doctrina de Seguridad Nacional", impuesta en América bajo la égida estadounidense. No debatiré aquí cada una de estas críticas, pero las adelanto para indicar la problematicidad que genera el amautismo de Reinaga.

Nos hallamos ahora con textos menos históricos e historiográficos y de contenido filosófico, más ocupados en brindar una visión del conflicto mundial entre Estados Unidos y la URSS, que en la realidad boliviana. Es una etapa donde se constata un desplazamiento de *lo indio* hacia el *ser humano* en general. Tiene razón doña Hilda cuando afirma que se trata de un momento de universalización, que estuvo presente en germen en las etapas previas, pero que aquí se expande con fuerza incluso mesiánica. Reinaga ya es un hombre de largos años, el amautismo es pensado desde sus sesenta y ocho años. Recordemos que el escritor considera que su pensamiento amáutico emerge en otra obra importante: *América india y Occidente* (1974). Desde entonces, empieza a delimitar conceptualmente la confrontación de orden filosófico e ideológico contra Occidente. Eso se encuentra claramente en *La razón y el indio* (1978), donde Reinaga busca clarificar por qué la lucha india es un combate racional, de pensamiento. Distingue entre una razón/pensamiento de Occidente y una razón/pensamiento amáutico. Reinaga ya camina por las sendas amáuticas, no abandona "lo indio", pero sí va distanciándose del indianismo. Acentúa una lógica de "oposición antinómica" (sic) entre la razón occidental y la razón amáutica, que expone como la oposición entre el egocentrismo y antropocentrismo (razón occidental) versus el "comunalismo" y el "cosmocentrismo" (razón amáutica); el tiempo rectilíneo (razón occidental) versus el tiempo circular (razón amáutica); el error y la muerte (razón occidental) versus la verdad y la vida (razón amáutica). La transición hacia el amautismo termina por definirse en *El hombre* (1981b) y *La revolución amáutica* (1981c).

Llegará a una síntesis límite: el orden socrático-cristiano es el fundamento de Occidente. Contra él dirige toda su crítica, pues considera que Sócrates y Cristo son las columnas filosófica y teológica que fundamentan una "trinidad" perversa: *egoísmo - propiedad privada - dios dinero*. Combatir a Sócrates y a Cristo es combatir

esa trinidad occidental. Es importante considerar esto para entender su posición ahora radicalmente anti-marxista. Cuando Reinaga dice "sacar a Cristo y a Marx" de la cabeza del indio y de todo ser humano que desea crear un mundo distinto al Occidental, se debe tener en cuenta que piensa a Marx como parte del mundo socrático. Otro modo de interpretar la cuestión es desde su visión geopolítica: se trata de sacar a Estados Unidos o al Occidente Capitalista y a la Unión Soviética o al Occidente comunista de la cabeza del indio y del ser humano. Cristo –para Reinaga– simboliza al Occidente capitalista, Marx es símbolo del Occidente comunista. No es una discusión teórica sobre la *Biblia* o *El Capital*, sino una discusión política a partir de las consecuencias de la lucha entre los bloques capitalista-cristiano y comunista-marxista, hasta la caída de la URSS.

El pensamiento amáutico ya no tiene la impronta política de las etapas anteriores. En cambio, se encuentra una acentuación en lo moral y lo salvacionista: el amautismo es presentado según "imperativos amáuticos" para salvar a toda la humanidad. Ya no será el indio el sujeto de ocupación de Reinaga, sino la Humanidad. Con visos mesiánicos, esta posición también pretende tener cientificidad. Reinaga presenta al amautismo como una expresión científica contra Occidente. De ahí que se pueda caracterizar a esta etapa como moral-mesiánica y a la vez con una pretensión de cientificidad y de universalidad.

Ahora bien, en el orden político y organizacional existieron dos acontecimientos que marcaron su giro hacia lo amáutico. En primer lugar, la efímera vida de la Comunidad India Mundial (CIM), creada a fines de 1977, con la intervención de indianistas bolivianos y algunos europeos, en particular de la organización alemana "Asociación para la Defensa de Pueblos Amenazados". Reinaga verá que el "gringo" puede ser indianista, pero también mostrará pronto su decepción. La experiencia de la CIM concluyó en 1979. Desde entonces, Reinaga propondrá una nueva organización: la Comunidad Amáutica Mundial (CAM). A las dificultades que enfrentó con la CIM, se añade su ruptura con una nueva organización indianista de alcance regional: el Consejo Indio Sud Americano (CISA), fundado a inicios de 1980 en Ollantaytambo (Perú), siendo Ramiro Reynaga (hijo de Fausto) su primer coordinador. Reinaga se opuso vehementemente a CISA. Desde entonces, el indianismo empezó a ser criticado por Reinaga, a lo sumo consideró que "el reinaguismo", es decir su pensamiento, era el verdadero indianismo. Pero ya no sostuvo el concepto "indianismo" para caracterizar a su pensamiento, sino que lo reemplazó por "amautismo".

Un aspecto a considerar es la situación existencial de Fausto. Por ello me atrevo a postular que, alrededor de sus setenta años, Reinaga vivió una especie de segunda crisis, ahora de la "conciencia indianista". Así como a mediados de los cincuenta vivió la crisis de *conciencia revolucionaria marxista-leninista y nacionalista-indigenista*, cuando escribió el libro *¿Qué hacer?* (1980) estaría bajo otra crisis de *conciencia* ahora *indianista*. Eso explicaría que, en esta obra, Reinaga brinde una

nueva interpretación de las etapas de su pensamiento en cuatro cortes, más su nueva etapa*: el pensamiento del indio*, *el mestizo-cristiano*, *el marxista*, *el indianista* y su *nueva etapa amáutica*. Con ello busca distanciarse del indianismo por él mismo generado.

Reinaga se critica a sí mismo, hay que subrayarlo. Por ejemplo, critica al "pensamiento del indio" por ser "pensamiento de esclavo", mismo que tuvo en su niñez y juventud. Pone en duda lo que sabe de Preamérica o del Tawantinsuyu, esto es, duda de lo que él mismo expresó con entusiasmo en obras como *La revolución india* (1970), lo cual supone un inicio de crítica epistemológica a las mediaciones que usó para hablar del pasado indio. Esto evidencia la "evolución", revisión y reorientación de su pensamiento. En ese sentido, es muy llamativo que en *¿Qué hacer?* (1980) abandone totalmente la idea de *raza* para hablar del indio, ahora usará el concepto de "pueblo indio". En fin, sólo señalo un indicativo del derrotero del pensamiento, ahora amáutico, de un escritor inconforme aún en la plenitud de su vida. También se percibe en las obras de esta época que en su entorno creció "la muralla de silencio". Él mismo alude apesadumbrado a ello en varios lugares.

La posición política de Reinaga a inicio de los ochenta es problemática. Dos obras suyas merecen un análisis y debate equilibrado: *¿Qué hacer?* (1980) y *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981). La tesis de la necesidad de la unión del indio con el militar, ya sostenida en la etapa indianista, ahora continúa pero para realizar la *revolución amáutica*. Esto se tornó sumamente conflictivo cuando las Fuerzas Armadas volvieron al poder del Estado boliviano con el general Luis García Meza en 1980. Reinaga escribió *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* convocando a García Meza y los suyos a asumir su propuesta amáutica. En la primera mitad de los ochenta, desde diversos sectores sociales y políticos se producía una movilización por la democratización de Bolivia, tras dieciocho años de intermitentes gobiernos militares. El gobierno de García Meza duró muy poco (hasta 1981), abriendo una nueva etapa política en Bolivia. Reinaga estuvo a contramano de ella.

Ateniéndome a lo obra escrita de Reinaga y poniéndola en perspectiva, me interesa recordar lo importante que fue para él, en su juventud, la figura de un militar como Villarroel en los años cuarenta. Dicha figura siempre está presente en su obra (no siempre con la misma valoración). Creo que eso es fundamental para entender sus posteriores relaciones con algunos militares, no con todos. Por ello, no es nuevo que haya buscado vincularse con el general Juan José Torres entre 1970-1971, a través de lo que llamó Unión Militar-India (ver *Tesis india*, 1971). Por último, se encuentra su nuevo intento de influir en el ejército cuando llegó al poder García Meza el 17 de julio de 1980. El evidente problema es que si Villarroel y Torres son considerados una excepción en la historia boliviana, García Meza expresó la regla de los gobiernos militares: autoritarismo, corrupción y narcotráfico.

A esto se debe añadir que Reinaga supo distinguir y rechazar a militares como R. Barrientos, A. Ovando y, luego, a H. Banzer, bajo cuya dictadura sufrió persecución, junto a Hilda Reinaga (quien estuvo seis meses en prisión, no hay que olvidarlo), más la intervención y robo de su biblioteca. Reinaga no tuvo una visión plana ni unitaria sobre las Fuerzas Armadas.

En el orden ideológico-filosófico se percibe una constante, que emerge explícitamente en el pensamiento amáutico de Reinaga: una filosofía de la historia según la cual la relación entre Saber y Poder es una regularidad histórica, lo que para Reinaga significó el vínculo entre el filósofo (el que piensa) y el guerrero (el que ejecuta lo pensado). El escritor explicó así la relación entre Platón-Dionisio, Aristóteles-Alejandro Magno, Cristo-Vaticano, Marx-Lenin-Stalin, Nietzsche-Hitler. Será en la etapa amáutica que, por primera vez, Reinaga asuma una idea de Nietzsche tomada de *Así habló Zaratustra*: el filósofo piensa, el guerrero ejecuta ese pensamiento.

En síntesis, la etapa amáutica de Reinaga surge luego de una crisis con el indianismo, del cual él mismo fue forjador y que sucede aproximadamente entre 1977 y 1978. En los ochenta, el amautismo se constituyó como su eje ideológico fundamental con estériles intentos de incidir en el mundo. Reinaga expresó con dolor su percepción de que un muro de silencio crecía a su alrededor, lo cual evidencia la falta de interlocución que caracterizó a su última etapa. A esto sumó una afirmación de sí mismo de carácter épico, expresada, por ejemplo, en su libro *Sócrates y yo* (1983). Su última obra, *El pensamiento indio* (1991) viene a representar una rara excepción en su discurso amáutico, pues retoma la alta consideración sobre el indio, pero dentro de los ejes que definió en sus textos previos: el pensamiento amáutico, ahora nuevamente identificado con el pensamiento indio, sería el salvador de la Humanidad ante el pensamiento socrático de Occidente.

Incluyo en la última etapa amáutica los siguientes textos: *La razón y el indio* (1978a), *El pensamiento amáutico* (1978b), *Indianidad* (1978c), *¿Qué hacer?* (1980), *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981a), *El hombre* (1981b), *La revolución amáutica* (1981c), *La era de Einstein* (1981d), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Sócrates y yo* (1983), *Europa prostituta asesina* (1984a), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b), *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin Hitler, Reagan, Gorbachov* (1986) y *El pensamiento indio* (1991).

La actividad en la prensa escrita fue casi nula. Reinaga emprendió el proyecto de publicación de la *Revista Amauta*, como órgano de la Comunidad India Mundial. Pero, sólo pudo salir a la luz un número en 1979. Allí, es el autor de "Dialéctica", "Génesis de la Universidad India, "La historia de Musuj-Pacha" y "Congreso de la CIM". Ningún artículo tiene firma, pero hay claros indicios de que su autor fue Reinaga. Por otra parte, en 1979 publicaron una entrevista a Reinaga con el título "La opción india", realizada por Haroldo e Flavia de Faria Castro para el *Jornal do Brasil*. Y, por último, Guillermo Bonfil Batalla incluyó en la obra *Utopía*

*y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México, Nueva Imagen, 1981 pp. 60-86) extractos de algunas obras de Reinaga, que son: "Mi palabra" (de *La revolución india*, 1970: 45-55), "Es nuestra Patria" (de *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, en *La revolución india*, 1970: 428-434), "El pensamiento del nuevo Mundo" (de *América india y Occidente*, 1974: 215-228) y tres puntos del capítulo I, "La comunidad", de *La Razón y el Indio* (1978: 31-35).

Todo lo enunciado hasta ahora de modo descriptivo y resumido es lo que analizo a profundidad en los capítulos que siguen.

## Estructura del texto

El orden de exposición de la investigación es el siguiente: se compone de tres capítulos y cada uno se ocupa de una etapa del pensamiento de Reinaga: I) Inicio: marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo, II) Hacia la cumbre: el indianismo y III) En el horizonte: el amautismo. Cada capítulo está conformado por dos partes: *1. Los senderos vitales e ideológicos de Fausto Reinaga* y *2. Ideas.*

*1. Los senderos vitales e ideológicos de Fausto Reinaga* consiste en una reconstrucción e interpretación del derrotero vital e ideológico de Fausto, que también funge a modo de bio-bibliografía. Procedo articulando los diversos textos de acuerdo a los relatos sobre la vida y proceso ideológico del pensador indio. El relato se organiza fundamentalmente con un criterio cronológico. Mi fuente privilegiada son los relatos autobiográficos de Reinaga dispersos en toda su obra. Se trata de su historia ideológica *según Reinaga*, a través de la cual pude acceder a parte de la historia boliviana del siglo XX, otra vez, *según Reinaga*. Con ello busco comprender los senderos ideológico-históricos que anduvo y construyó Fausto, desde su propia interpretación de sí y del mundo. A partir de allí, aporto mis interpretaciones de los "senderos ideológicos". *Sendero* alude a los vericuetos que los humanos andamos por cerros, montañas y cordilleras andinas. Y también, a los rumbos arduos, entre precipicios, cumbres y llanos del pensamiento.

Expondré los senderos ideológicos de Reinaga distinguiendo cortes relativos (ninguno es taxativo) a partir de la metáfora de los "senderos" que anduvo y construyó Reinaga. En el capítulo I.1 expongo los senderos del amestizamiento (1906-1962), donde se entrecruzan el marxismo-leninismo, el nacionalismo revolucionario y el indigenismo. En el capítulo II.1 expongo los senderos indianistas: del Cuzco a la Revolución india frustrada (1962-1974), aquí combino una distinción cronológica con otra temática. Por último, en el capítulo III.1 presento dos momentos: a. Segunda "crisis de conciencia": de lo Indio a lo Amáutico (1974-1981) y b. Los senderos amáuticos (1981-1994).

*2. Ideas*: es el último apartado de cada capítulo. Allí recupero algunas ideas nucleares de cada etapa del pensamiento reinaguiano. No pretendo con ello decir

qué es lo importante para Reinaga, sino qué es lo importante para mi lectura de su obra. Aunque debo advertir que mi lectura se funda en un estudio, lo más riguroso posible, de lo que fue importante para Reinaga en cada momento histórico. Presento los argumentos que permiten sostener que su primera etapa, la de su formación, se configuró a partir de la confluencia del marxismo-leninismo, del nacionalismo y del indigenismo. Y las ideas nucleares sobre la segunda etapa indianista y la tercera amáutica.

CAPÍTULO I

# Inicio: marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo

## 1. Los senderos vitales e ideológicos (1906-1960)

Hasta hoy existen tres textos principales que biografían a Reinaga.[1] El primero es el libro del ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata, *Fausto Reinaga. Akapi Jacha'j* (La Paz, Bolivia, Imprenta y Librería Renovación Ltda., 1968, 203 pp.). El título aymara "*Akapi Jacha'j*" se puede traducir como: "Este sí es grande". La obra de Mata es el único libro escrito sobre Reinaga. Se trata de un texto apasionado, que reconstruye la vida de Reinaga hasta 1967. También existe un artículo donde se brinda una síntesis de su vida y obra. Sus autores son Luis Oporto Ordoñez e Hilda Reinaga y se publicó en dos partes: "Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994" (1994[2]) y "Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994 (1994[3]). El tercer texto es de Hilda Reinaga (1945), la asistente y sobrina del escritor potosino, autora de *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras* (2004). Éste tiene la ventaja, respecto al texto de Mata, de cubrir toda la vida y obra de Reinaga. Sin embargo, se centra en una breve exposición del contenido y, a veces, de la historia de cada texto. Se trata de la breve biobibliografía de una testigo privilegiada. Tuve la dicha de dialogar ampliamente con Hilda Reinaga, siguiendo la lógica de su texto, comentando paso a paso cada obra de Fausto.[4] En mi reconstrucción de la vida-obra de Reinaga me guiaré por los aportes invaluables

1 No incluyo los diversos estudios que reconstruyen la vida de Reinaga de un modo sintético, que son diversos y con diferentes cualidades y límites.

2 Publicado en *Presencia Literaria*, La Paz, 18 de septiembre de 1994, pp. 7-11.

3 Publicado en *Presencia Literaria*, La Paz, 2 de octubre de 1994, pp. 13-14.

4 Hilda Reinaga nació en el norte de Potosí el 3 de julio de 1945. Desde los años sesenta se radicó en La Paz, junto a su tío Fausto.

de doña Hilda. Por último, y no menos importante, existe una autobiografía inédita cuyo título es *Mi vida*. Ésta es anunciada en 1978 y relata la vida de Reinaga hasta 1975.[5] Actualmente Hilda Reinaga está trabajando en el manuscrito, para su pronta publicación. No pude acceder al original. Sin embargo, a lo largo de su amplia producción bibliográfica, Reinaga brinda breves y sustanciosos relatos autobiográficos, fuente privilegiada para reconstruir su vida y pensamiento.

Considerando la existencia de los textos recién mencionados y constatando a la vez que no existen nuevos tratamientos de la vida y obra del autor es que presento la reconstrucción de su primera etapa vital e ideológica, que va desde su nacimiento (1906) hasta su crisis de conciencia socialista y mestiza (1960).

## a. El nacimiento y el origen indio (1906)

José Félix Reinaga, nombre de bautismo de Fausto, nació el 27 de marzo de 1906, todo indica que en Macha (provincia Chayanta situada al norte de Potosí) y murió el 19 de agosto de 1994 en La Paz, capital de Bolivia. Sobre su nacimiento, Reinaga nos brinda información valiosa (y algo contradictoria). Un dato firme es que nació en Macha[6]. Pero en su obra brinda dos referencias distintas, que pueden conducir a algunos equívocos. En 1971, con 65 años de edad, dice que nació en Huahuanicala, a orillas del lago Titikaka:

> Mi madre era india aymara, razón porque en Macha no tiene parientes ni hay gente de su apellido; nací en Huahuanicala, orillas del Lago Titikaka, me bauticé en Colquechaca, y me crié en el altiplano aymara y el Norte de Potosí (Macha) hasta los 16 años (Reinaga, 1971: 95).

---

5 Reinaga anuncia la existencia de su autobiografía en *El pensamiento amáutico* (1978: 154, 112,159). Agradezco a Hilda Reinaga los comentarios sobre dicho texto.

6 En 1968, su biógrafo G. Humberto Mata lo dice en estos términos: "Reinaga, el Escritor Indio, es y fue Indio, indio de Macha, cantón de la provincia de Chayanta, departamento de Potosí; fue indio… y, en la insipiencia de su hombredad, no quiso serlo…." (Mata, 1968, 21-22). Mata nunca menciona que Reinaga habría nacido o fuera concebido en Huahuanik'ala. En 2004, Hilda Reinaga escribe que el pequeño José Félix pastaba llamas y ovejas y trabaja la magra tierra con su padre. Pero viendo la inteligencia de su hijo, sus padres lo enviaron a Colquechaca (capital de Chayanta) a estudiar (H. Reinaga, 2004: 3). No lo afirma explícitamente, pero sugiere que nació en Macha y nunca menciona a Huahuanik'ala. Por último, Esteban Ticona Alejo, en 2010, afirma que Reinaga nació en "*Jatum ayllu Macha*" de la provincia de Chayanta del Norte de Potosí (Ticona, 2010: 36). Es importante la explicación conceptual que brinda Ticona: "Entendemos por ayllu a aquellas unidades de parentesco y territorio que conforman la célula social de la sociedad andina y están estructuradas en un complejo sistema segmentario de varios niveles, escalas demográficas y territoriales, como *Jatum* o el *ayllu* mayor y *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' o 'cabildo'" (Ticona, 2010: 36).

Es importante señalar que lo dicho en *Tesis india* (1971) forma parte de una defensa que hace de sí mismo. Entre otras acusaciones, algunos consideraron que Reinaga no es indio. En su defensa, Reinaga afirma con contundencia su origen *indio aymara*. Siete años después repite lo mismo en *Indianidad* (1978c):

> Un día como hoy, hace 72 años, a orillas del Lago Titikaka, la india Aleja Katari me parió. Abrí los ojos y crecí en el Ayllu: carne y alma de la Comunidad (Reinaga, 1978c: 9).

Y en una nota al pie de página realiza una extraña, si no equívoca, aclaración:

> Después de mi rotunda afirmación en "Tesis india",…, la frase: "nací en Macha" de "El pensamiento amáutico", pg. 62, es un error de imprenta (Reinaga, 1978c: 103).

¿Qué dice en *El pensamiento amáutico* (1978b)? Algo llamativo: que fue *concebido*, no que nació, en "Huahuanik'ala":

> 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 "Chaiñu", no ha nacido en Macha, ha nacido en Huahuanik'ala, a orillas del Lago Titikaka (Reinaga, 1978b: 62).

Añade que esa es la razón por la que su padre puso el nombre de Huahuanik'ala a un canchón de Jalantiri, en el norte de Potosí. Nada de esto figura en *Tesis india* (1971) ni en obras anteriores. Entonces, en 1971 dice que nació en "Huahuanicala", en 1978 dice que nació en Macha pero que fue concebido en Huahuanik'ala y el mismo año se corrige y repite lo dicho en 1971, sólo cambia el modo de escribir el patronímico: "Huahuanik'ala". El texto *Indianidad* (1978c) es el último en el que se refiere a su lugar de nacimiento. ¿Es el definitivo? ¿Por qué existen cambios en la afirmación y negación de Macha (Potosí) y una afirmación matizada, pero nunca negada, de su origen en Huahuanik'ala (lago Titikaka)? ¿O bien, existe una Huahuanik'ala en Macha?[7]

Me es difícil responder con certeza, pero una clave se encuentra en los cuestionamientos que recibió Reinaga sobre su condición de "indio". Ante

7 Hilda Reinaga relata que Fausto Reinaga nació en Huahuanik'ala "un lugar cerca a Macha, … una comunidad pequeña". Pero a su vez, Hilda indica que Reinaga (en *Indianidad*) afirma que Huahuanik'ala está en las costas del Lago Titikaka. Esa afirmación hace que algunos en la actualidad consideren que Reinaga fue aymara. Ella sugiere que, en los años sesenta, don Fausto vio la importancia política de los aymaras (entrevista a H. Reinaga, 27 de enero de 2011).

esto, su estrategia es afirmarla de modo dual, como lo señalé. Sea que nació en Huahuanik'ala, sea que nació en Macha, su origen es indio. Quizá haya razones íntimas para realizar tales cambios, vinculadas a sus relaciones parentales, pero no es tan fácil dirimir la cuestión. Creo que nos encontramos ante una reinterpretación de su origen. Por un lado afirma su origen *indio aymara*, con un innegable tono místico (por ello alude al lago sagrado) y aymara (pues la región del Titikaka es aymara). Por otro lado, afirma su origen nor-potosino. No tengo el conocimiento suficiente para distinguir en profundidad la significación de las regiones, pero puedo decir que el Norte de Potosí se caracteriza por la explotación minera y el trabajo campesino, siendo su población mayoritariamente quechua hablante. En cambio, la costa del lago Titikaka es una región aymara, de producción agrícola-ganadera y con una simbólica fuerte expresada en su calificativo de "Lago Sagrado".

La *afirmación de sí* como indio es una cuestión axial para entender su pensamiento. En sus textos, Reinaga busca en diferentes momentos afirmarse como "indio", antes que como quechua o aymara. Con el término indio incluye a ambos. Pero creo que no le fue indiferente la cuestión de "ser aymara" o "ser quechua". Por ello, en 1971 expresó con énfasis su origen aymara. Cuenta Hilda Reinaga que su tío fue quechua hablante, a la vez que entendía el aymara. En *Indianidad* afirma que era "runa-simi inka", es decir, quechua (Reinaga, 1978b: 9). No obstante, Reinaga "resuelve" las diferencias aymaras-quechuas integrándolas. En *El pensamiento amáutico* (1978b) cuenta que ya en el siglo XVIII la región de Macha era qheswaymara, lo cual es un rasgo que perduró:

> En muchos lugares hoy mismo [1978] se habla los dos idiomas: aymara y qheswa. Quedan los nombres. La toponimia del Norte de Potosí es qheswaymara (Reinaga, 1978: 62).[8]

Sus padres –añade– fueron "qheswaymaras". Antes de 1978, Reinaga refiere a ellos, pero nunca en esos términos. De ahí que tenga bases para considerar que Reinaga se consideró finalmente *qheswaymara*. Lejos estoy de ser determinante en estas apreciaciones, pues la construcción de la identidad india en Reinaga es compleja, lo veremos con la cuestión de su nombre.

Su madre fue Alejandra Chavarría Pérez o Aleja Katari[9] y su padre Jenaro Reinaga.[10] En un álbum familiar se los ve a ambos en sendas fotos. Ambos mayores, ella de pollera y con trenzas blanquecinas de pie en lo que parece el patio de un rancho de adobe, quizá su casa. Él se ve con saco y corbata, seguramente ataviado así para la foto, teniendo por fondo también un rancho de barro. Luego, se ven dos

8 En una entrevista publicada en *¿Qué hacer?* (1980) dice: "Yo soy indio. Mi madre y mi padre no hablaban castellano, sólo qhewsa y aymara… (Reinaga, 1980: 178).

9 La llama así por primera vez en *Indianidad* (1978c: 9).

10 Ver *El pensamiento amáutico* (1978b: 62.)

fotos fechadas en 1948 donde están posando. Su madre, ataviada con una manta oscura, y Fausto que la abraza con cariño. En la otra fotografía está Fausto a la izquierda de su madre y a su derecha una joven mujer (posiblemente su esposa).

Al parecer fue el segundo hijo de cuatro: Rufina, José Félix (o Fausto), Tomasa y Alberto.[11] En "De una choza a la universidad", valioso capítulo autobiográfico de *El pensamiento amáutico* (1978b: 61-62), Reinaga cuenta que fue el único que sobrevivió de sus hermanos. Rufina y Tomasa –dice– fueron violadas y asesinadas por gamonales de Peaña y Guadalupe. Y su hermano Alberto murió fusilado cuando hacía el servicio militar. En ningún caso brinda las fechas. Reinaga también cuenta de cuatro "hermanos de crianza", con los cuales al parecer hubo pleitos que derivaron en la ruptura de relaciones. Sus nombres son Vicente Taquichiri, Primo Taquichiri, Cornelia Illachu y María Illachu.[12]

Ahora bien, Reinaga evidencia en sus textos una relación fundamental con su madre. No sólo por lo que supone la universal y nutricial relación madre-hijo (varón), sino porque le permite a Reinaga narrar su origen y su genealogía. Esto tiene que ver con lo arriba indicado sobre el lugar de su nacimiento. Aquí me atengo a reconstruir su interpretación que resalta la línea materna, pues le permite a Reinaga poner énfasis en que nació en cuna india. Simbólicamente brindará una ligazón vía materna al "lago sagrado Titikaka", donde nació (según su primera versión) o bien donde fue concebido (segunda versión). Considerando que efectivamente nació en Macha (Chayanta-Potosí), es otra vez la vía materna la que le permite interpretar su origen indio, el cual tiene una fuerte densidad simbólica: Fausto es de la cuna de los Katari de Chayanta.

Menciona a su madre en *Revolución, cultura y crítica* (1956b), *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960). Luego en su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 18). Vuelve a nombrarla, junto a su padre, a fines de los setenta, en *El pensamiento amáutico* (1978b: 62-63), *Indianidad* (1978c : 9) y *¿Qué hacer?* (1980: 12, 14). Seguiré el orden cronológico de los textos para mostrar la importancia que la madre de Fausto adquiere en su relato.

En *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) destaca su procedencia de Macha (Potosí) y su ascendiente por vía materna en Tomas Catari, que lideró el "alzamiento campesino de la raza india", al que considera el primero de la independencia de Bolivia. En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) narra por primera

11 Reinaga menciona en este orden a sus hermanos: Rufina, José Félix, Tomasa y Alberto. Si está ordenado por orden de edad, Fausto (José Félix) sería el segundo hijo.

12 En pie de página relata un conflicto familiar referido a que junto con sus hermanos, en su casa, crecieron cuatro niños más: dos hijos de Andrés Taquichiri: Vicente y Primo Taquichiri; y dos hijas de María Illachu, Cornelia y María Illachu. Según Reinaga, todos fueron criados como hermanos, pero cuando crecieron se fueron de su casa paterna y "metieron pleitos judiciales" exigiendo dinero a sus padres. Acusa a los abogados y curas que, amparados en "códigos del mestizo letrado", fraguaron documentos para inculpar a sus padres.

vez su origen a partir de un problema ya indicado: la negación que harían algunos de su condición de indio. Escribe su relato autobiográfico como "Mi respuesta a los escritores del cholaje boliviano que dicen: 'Reinaga no es indio; es un cholo como cualquiera de nosotros'" (Reinaga, 1967: 17).

Considera que su vida es un testimonio de "la discriminación racial y del martirologio indio" (Reinaga, 1967: 19). Propongo entender esa idea como una clave central en los relatos autobiográficos de Reinaga. Ahora bien, lo importante aquí es que a partir de su madre, Reinaga narrará su *ascendencia katarista*. Ante quienes niegan su condición de indio (no dice quiénes plantean esto), Reinaga afirma no sólo que *es indio*, sino que *es descendiente de los "Catari" o "Khatari" o "Katari" de Chayanta*.

Adelanto desde ya que no es lo mismo Katari o los Katari de Chayanta (Potosí), que el Katari de La Paz. Aquél alude a varios hermanos, siendo el más importante Tomás Katari, el segundo es el nombre que se da a sí mismo Julián Apaza. Ambos fueron líderes del levantamiento indio contra el régimen español a fines del siglo XVIII. Por ello todos fueron asesinados. Reinaga llamará "Revolución india", desde su primera obra *Mitayos y yanaconas* (1940), a ese levantamiento.

Recuerda que en la "Revolución india" de 1780-1781 fueron asesinados en Alto Perú los rebeldes hermanos Khatari: Thomás, Dámaso y Nicolás. Los tres se levantaron contra el régimen español. Sus descendientes –cuenta Fausto– escogieron como estrategia de sobrevivencia cambiar su apellido. Y lo hicieron del siguiente modo: Juan Khatari, hijo de Tomás Khatari, se volvió Juan Khavari. Éste tuvo un hijo de nombre Gaspar, quien cambió la "K" por la "C" y quedó Gaspar Chavari. Luego, al parecer el mismo Gaspar, añadió una "r" al apellido: Chavarri. Gaspar tuvo un hijo de nombre Agustín, quien convirtió el apellido en Chavarría. Agustín Chavarría fue el abuelo materno de Fausto Reinaga, quien tuvo tres hijos: Felipe (del cantón Sujumi), Damiana (del cantón Macha) y Alejandra Chavarría, todos "indios comunarios". La mamá de Fausto fue Alejandra Chavarría,

> 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 (Thomás 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).

Con esto, reafirma que nació efectivamente en Macha (Chayanta). Incluso dirá que su madre se llama "Aleja Katari". En *El pensamiento amáutico* (1978b) presenta a su madre como una india combatiente de la estirpe Katari: "Mi madre era descendiente de Tomás Katari…". Cuenta que participó junto a otro gran líder de la historia india, Zárate Willka, en la Revolución liberal de 1898: "Su participación

en el "Gobierno indio" de Peñas, presidido por Juan Lero, fue intensa" (Reinaga, 1978b: 62). Luego alude a que cuando sus hermanas fueron violadas y asesinadas se iniciaron pleitos (da a entender que fueron judiciales), pero fue inútil pues no se logró hacer justicia. Por ello "llegada la ocasión, [su madre] se hizo justicia con sus propias manos" (Reinaga, 1978b: 62). Además cuenta que su madre encabezó una "sublevación qheswaymara" de 1927, donde capturaron al corregidor Guadalupe Julio Berdeja, quien fue muerto por los "indios victoriosos y borrachos de libertad" (Reinaga, 1978b: 63).[13] Esa india, su madre, era "Aleja Katari (conocida por Alejandra Chavarría Pérez)" (Reinaga, 1978b: 62). En *Indianidad* vuelve a nombrarla como Aleja Katari (Reinaga, 1978c: 9). Reinaga tuvo una alta estima por su madre, que no sólo fue afectiva sino ideológica, como se puede ver en sus altas valoraciones sobra ella, una mujer katarista.

Sobre su origen indio por línea paterna, dice que su padre lleva el apellido Reinaga, que es común en una comunidad india en el Santuario de San Lorenzo, entre Macha y Colquechaca. Esos indios migraron a algunas minas del norte de Potosí, como Colquechaca y Siglo XX. Son los hermanos consanguíneos y carnales de su padre, que era un "indio analfabeto de San Lorenzo". El apellido Reinaga le vino durante la Colonia, "de algún azoguero que anduvo por las minas de Aullagas, los ingenios del Rosario, La Palca y Santa Margarita" (Reinaga, 1967: 18). De su padre, con menos intensidad que su madre, afirma que encabezó el levantamiento de Macha, Pocoata, Toracarí, San Pedro, Antora, etcétera durante la sublevación de Zárate Willka en 1889.

Entonces, Fausto tuvo por apellidos Reinaga y Chavarría. Reinaga de origen "trabajador" y Chavarría de origen "noble". De ambos, es el segundo el que posee mayor densidad histórica, que sería según su versión el derivado de Catari o Katari. Reinaga construyó una genealogía que parte de los hermanos Katari de Chayanta. Esto tiene una explicación política, ideológica y simbólica. Con lo reconstruido se puede organizar un árbol genealógico para visualizar la ascendencia que Reinaga da de sí mismo.

13 Reinaga se refiere otra vez a ese levantamiento en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, en *La revolución india* (2001 [1970]): 414). Los levantamientos de los indios en Jesús de Machaca (1921) y en Chayanta (1927) tuvieron gran relevancia en la historia.

**Esbozo de árbol genealógico**[14]

| | |
|---|---|
| **Tomás Katari y Curusa Llabe** | Sin datos (s/d) |
| Hijo: Juan Khatari se volvió Juan Khavari (tatara-tatarabuelo) | s/d |
| Hijo: Gaspar, quien cambió la "K" por la "C": Gaspar Chavari (tatarabuelo) | s/d |
| Hijo: Agustín, quien convirtió el apellido en Chavari en Chavarría (bisabuelo) | s/d |
| Agustín Chavarría se casa con Alfonsa Pérez (abuelos maternos de Fausto) | s/d |
| Madre: Alejandra Chavarría Pérez o Aleja Katari | Padre: Jenaro Reinaga |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Rufina | José Félix o Fausto | Tomasa | Alberto |
| "Hermanos de crianza" Vicente Taquichiri y Primo Taquichiri, Cornelia Illachu y María Illachu | | | |

Ahora bien, aquí no se cierran sus auto-interpretaciones. La última vez que hallamos una alusión a sus padres es una obra polémica cuyo título es *¿Qué hacer?* (1980). A sus setenta y cuatro años, Reinaga afirma lo siguiente:

> Hasta mis 16 años yo era indio. Era yo la Comunidad petrificada, el ayllu petrificado. Mi padre, mi madre, mis hermanos y parientes nada sabían de su pasado. De su presente era la esclavitud, una esclavitud de bestias, no tenían conciencia. Nuestra condición de bestias esclavas para nosotros era natural. Nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro no eran más que analfabetismo, hambre, esclavitud y asesinato (Reinaga, 1980: 12).

En 1978 narra las grandezas de su madre y padre, dos años después contradice lo antes dicho. Su origen son los indios petrificados, ignorantes, esclavos. ¿Qué sucedió? ¿Quiénes son "realmente" su madre y su padre?, lo cual supone responder ¿quién es realmente José Félix Reinaga? Así como indiqué que Reinaga recurre a su relato autobiográfico mostrando la grandeza de su estirpe como respuesta ante la impugnación que hacen de su "ser indio", en *¿Qué hacer?* (1980) recurre al relato autobiográfico para indicar otra cuestión: el paso de una etapa de su pensamiento (la indianista) a otra (la amáutica). Lo explicaré oportunamente, por ahora deseo indicar la complejidad que supone interpretar sus auto-representaciones, que van cambiando de acuerdo a su proceso histórico-ideológico.

14 Fuente principal *El pensamiento amáutico* (1978b).

Reinaga nunca negó, incluso reforzó, los relatos de su origen indio qheswaymara. Lo negado en sus relatos autobiográficos es cualquier origen mestizo o cholo. No obstante, esa negación no será total para otro momento de su vida, como veremos en seguida. Sí brindó distintas valoraciones sobre su origen. En 1980, Reinaga cambió la alta valoración de su origen indio, pasó de considerarlo como la "cuna katarista" donde se dio el grito de la libertad india, a entenderlo como un origen esclavo. ¿Por qué se dio ese cambio? Una posible respuesta es que cuando Reinaga miró su pasado desde la *óptica indianista* vio allí la gloria de sus antepasados libertarios, pero cuando lo miró desde la *óptica amáutica*, vio allí la esclavitud.[15] Esta explicación es tentadora porque resuelve, casi esquemáticamente, la contradicción. Sin embargo, un problema queda abierto: el cambio de la autointerpretación de su origen se da en un arco temporal muy corto, pues en 1978 dice una cosa y en 1980 dice otra. No tengo elementos suficientes para resolverlo.

Retomo la reconstrucción de los relatos sobre el resto de su vida. Al niño potosino lo bautizaron en la religión cristiana-católica en Colquechaca y le pusieron por nombre José Félix. Cuenta en *El pensamiento amáutico* (1978: 62) que su abuela, Alfonsa Pérez de Chavarría, le llevó a Colquechaca junto a una sobrina de nombre Manuela Pérez de Sáuter. Fue ella la que le hizo bautizar con el cura Serafín Céspedes, quien le puso el nombre "José Félix". Este dato es importante: según Reinaga su nombre cristiano vino dado por un cura, mientras que sus padres no tuvieron nada que ver con su bautismo. Esto explicará en parte su posterior abandono de dicho nombre.

### b. Los senderos del amestizamiento y del "marxismo-leninismo" (1922-1936)

Según narra Reinaga, hasta los 16 años no habló español (ver *Indianidad*, 1978: 9). Alude a que fue agricultor, arriero, minero, leñador, pastor, pero no brinda mayores datos.[16] Fue en 1922 cuando inició los estudios en la escuela municipal en la población minera Colquechaca, donde asistió por cinco meses. Luego, en 1923 fue sólo tres meses a la escuela (ver *La revolución india*, 2001 [1970]: 456). En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) brinda un detallado relato sobre sus años mozos. Cuenta que de adolescente vivió en Colquechaca en la casa del abogado José R. Pérez, quien laboraba para la Empresa Patiño. Su hermana trabajaba allí de cocinera (no dice su nombre). Allí vivió pobremente. Fue por intercesión del "Dr. Pérez" que fue recibido de "oyente" en la Escuela Municipal de Colquechaca. La figura de "oyente" se debió seguramente a que por su edad

15 Explicaré más adelante la diferencia entre indianismo y amautismo.

16 Ver *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960: 212). De ahora en más citaré la obra como *El sentimiento*… En una entrevista publicada en *¿Qué hacer?* (Reinaga, 1980: 178) dice que a los 17 años inició la escuela.

(estaba excedido) no podía ser un alumno regular. Cuenta que allí tuvo el primer altercado (de los innumerables que tendrá en las instituciones escolares): en una clase ganó un ejercicio de cálculo, pero el hijo del "Dr. Daza" le pegó por eso. Reinaga se defendió, devolvió el golpe y por eso fue expulsado de la escuela. De ahí tuvo que irse al "establecimiento particular" de un profesor de nombre Alfredo Estivariz, quien le aceptó en el tercer curso. Pero Pérez, el dueño de la casa donde se alojaba, ya no lo quería allí y le dijo que se volviera al campo. Se tuvo que ir a vivir a la escuela, dice que "dormía en el suelo a la entrada del aula" (Reinaga, 1967: 20). Llegado a los exámenes tuvo un rendimiento excelente. Uno de los evaluadores, Dióscoro Arroyo, le felicitó. Por ello –dice– sus padres decidieron continuar apoyándolo para que siga los estudios.

Ahora bien, estos datos están atravesados de sus interpretaciones. Veamos la que brinda en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), cuando tenía sesenta y un años. Reinaga interpreta su inicio en la escuela como el paso del "mundo indio" al "mundo cholo" o "mundo mestizo". A los 16 años –afirma– salió de la "sociedad india" y aprendió a leer el castellano, esto es, se incorporó a la sociedad "civilizada", pero lo hizo llevando en su conciencia y corazón el sagrado mandato inka: "*ama sua*, *ama llulla*, *ama khella*" (ver Reinaga, 1967: 18). Dice que hizo todo lo que hace el cholaje, menos ser ladrón, pues "el AMA SUA inka era una lámpara votiva encendida en mi conciencia que me libraba del estigma del latrocinio" (Reinaga, 1967: 19. Mayúsculas del original). Considera (atención al lenguaje) que venía de un "estado de naturaleza" (cita a Rousseau) o "estado de inocencia" (cita a Andrenio de Gracián) y

> 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: 19).

El relato es sustancioso por la honestidad y la densidad experiencial que expresa. Remarcaré dos cuestiones: la nobleza de la inteligencia y el cambio de nombre. Creo que la interpretación que brinda Reinaga incluye su etapa escolar primera, pero se centra en su experiencia universitaria, de la que me ocuparé en seguida. Lo importante es que ahora ya no pone el énfasis en la "nobleza del origen indio" sino en la "nobleza de la inteligencia". Esto indica que Reinaga se hizo ilustrado, en el sentido de que fue un pleno creyente en el poder de la razón, para enfrentar la discriminación racial. En ese texto autobiográfico se encuentra un origen de su fe en la razón, a la que se aferró con uñas y dientes, me atrevo a

decir, hasta su muerte. Por eso son tan importantes los concursos intelectuales que ganó desde su primera juventud: fueron lides donde demostró la "nobleza de la inteligencia".

Ahora bien, su fe en la razón se da junto a la vergüenza del origen indio. Esto explica que se halla cambiado de nombre: de "Reinaga" a "Reinag". No brinda fechas precisas al respecto, pero creo que eso sucedió en su etapa universitaria en Sucre. Dice que llegó a considerar que ser indio era un oprobio, un insulto:

> Que me dijesen indio era un dolor que me quemaba la vida. Era no sólo humillación, desprecio, sarcasmo, sino un dolor físico que me desgajaba el ser y me hacía derramar lágrimas de sangre. Quería morir antes que escuchar el insulto de INDIO (Reinaga, 1967: 19, resaltado en el original).

Estas son interpretaciones fundamentales para valorar con mesura su vida y su pensamiento. El inicio de la escuela fue para Reinaga una experiencia de quiebre vital, que con los años le llevó a la interpretación indicada. Lo que dijo con orgullo sobre su origen indio katarista fue luego de esa experiencia de vergüenza y dolor. La pobreza (su hermana cocinera lo aloja en casa del "patrón") y la condición india lo situaban como un chango más del montón excluido de la América india. A sus sesenta años, Reinaga no oculta el conflicto de aquellos años, la vergüenza que vivió y sus estrategias por des-indianizarse. También hay que considerar el contexto intratextual en el cual afirma lo dicho. *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) forma parte de una trilogía con la cual inicia su etapa de pensamiento indianista.[17] Esto es muy importante, pues la vergüenza que confiesa haber tenido en los años veinte, en los años sesenta se transformó en fuerza reivindicativa hasta hacer del indio el hombre por excelencia del mundo, contrario a la bajeza humana del blanco-occidental y del blanco-mestizo boliviano y americano. Cuando Reinaga abandonó el "pensamiento mestizo" realizó varios relatos críticos sobre la "experiencia mestiza" de sus años mozos. Por ejemplo, en 1978 cuenta que cuando ingresó a la escuela

> 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 mi ser. Pero con todo no destruiría el fondo, la esencia de mi naturaleza primigenia (Reinaga, 1978b: 63).

Aquí existe un *plus* positivo en la valoración: entiende que desde su primera juventud hubo una "esencia" de su "naturaleza primigenia" que no fue destruida

17 La trilogía se compone de: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968).

por Occidente. Lo positivo es "la naturaleza primigenia", que es lo indio. Esta reinterpretación es clave para comprender la construcción identitaria de Reinaga en su obra escrita, que trasunta su pensamiento. Lo veremos cuando explique el paso del indianismo al amautismo.

Otro hecho importante en la juventud de Reinaga es su paso por el Colegio Nacional Simón Bolívar de Oruro, donde realizó casi toda su secundaria, hasta cuarto año.[18] Fue alumno del Colegio Bolívar entre 1924 y 1927. Me sorprendió la antigüedad republicana del Colegio, pues fue fundado en 1826, un año después de fundada la República de Bolivia. El actual edificio es antiguo, fue construido a inicios del siglo XX, posee algo de señorial tan característico del estilo republicano americano. Allí estudió Reinaga. También me sorprendió dar con la revista *Punto Estudiantil* (Año 1, Nº 6, Oruro, Noviembre de 2010), donde el actual director del secundario, el profesor Epifanio Suárez Apasa publica el artículo "Breve Historia del Colegio" (pp. 14-16). Suárez presenta un listado de los "que sobresalieron del contingente de bachilleres que entregó el Colegio Simón Bolívar a la sociedad boliviana" (Suárez, 2010: 14) y brinda la siguiente lista:

> Adolfo Mier y León, Pantaleón Dalence, Donato Vásquez, Emilio Vásquez, Ignacio León, José Víctor Zaconeta, Jorge Oblitas, Guillermo Lora, Marcos Beltrán Ávila, Antonio José de Sain, …, Ramiro Condarco Morales, Víctor Paz Estenssoro, Walter Guevara Arce, Rodolfo Soria Galvarro, José M. Sierra Galvarro, Demetrio Miranda, Idelfonso Murguía, Ciro Humbolt Barrero, **Fausto Reynaga**, Eduardo López Riva, Josérmo Murillo Vacareza… [y cuatro nombres más] (Suárez, 2010: 14, resaltado mío).

El autor destaca de la lista de nombrados a dos que llegaron a Presidentes de Bolivia: Víctor Paz Estenssoro (1907-2001) y Walter Guevara Arce (1911-1996). De mi cosecha, destaco al historiador Ramiro Condarco Morales (1927-2009) y al dirigente trotskista y escritor Guillermo Lora (1925-2009). Pues bien, entre ellos se reconoce a Fausto Rey[i]naga. El Colegio Bolívar, a través de su director, se precia de las personalidades que formó y brindó a Bolivia. Pensé que nombrar a Fausto Reinaga no interesaba. Me equivoqué, aparecía allí como un indudable hecho de justicia. Aunque, como veremos, no creo que Reinaga se sintiera del todo orgulloso de formar parte de una lista de los grandes *hombres del cholaje boliviano*, algunos de los cuales fueron sus grandes rivales ideológicos, sobre todo Paz Estenssoro.

Mi humilde hallazgo en la Biblioteca del Colegio fueron algunas Actas de Exámenes (de Castellano e Idioma Nacional, Historia Natural, Francés, Filosofía y Literatura), que incluyen todos los años en que Reinaga fue alumno del Colegio

18 Agradezco la generosidad del director del colegio secundario, profesor Epifanio Suárez Apasa.

Bolívar, desde 1924 a 1927. En ellas constan las calificaciones que obtuvo el joven José Reinaga (el director del Colegio no sabía que su nombre era José Félix), quien inició su secundario con dieciocho años. Sus notas fueron:

> Castellano, primer año de secundaria (1924): 20 u honorífico.
> Idioma Nacional, segundo año de secundaria (1925): 21 o sobresaliente
> Idioma Nacional, tercer año de secundaria (1926): 20 u honorífico.
> Historia Natural, primer año de secundaria (1924): 21 o sobresaliente.
> Historia Natural, segundo año de secundaria (1925): 19 u honorífico.
> Historia Natural, tercer año de secundaria (1926): 18 u honorífico.
> Historia Natural, cuarto año de secundaria (1927): 20 u honorífico.
> Francés, tercer año de secundaria (1926): 19 u honorífico.
> Francés, cuarto año de secundaria (1927): 21 o sobresaliente.
> Filosofía, cuarto año de secundaria (1927): 21 o sobresaliente.
> Literatura, cuarto año de secundaria (1927): 21 o sobresaliente.

Las calificaciones hablan por sí solas de un excelente alumno. Reinaga no narra en ningún texto sobre su rendimiento escolar, pero sí se detiene en un hecho que volvió a marcarlo a fuego. Se trata de un concurso de literatura en el año 1927. Él tenía 21 años, era un "viejo" al lado de sus compañeros, que rondarían los 15 o 16 años, pero también un alumno sobresaliente en francés, filosofía y literatura. Estaba en buenas condiciones para una lid escrituraria. Se convocó a un certamen literario en homenaje por el centenario del colegio. Reinaga participó con un texto titulado "Lo tradicional". Según él nos cuenta, ganó el primer premio, pero le fue entregado el segundo premio por razones de discriminación. Cuenta

> 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" (Reinaga, 1967: 21, resaltado en el original).

Por ser indio le discriminaron: "otra vez sufrí en carne viva la discriminación racial" (Reinaga, 1967: 21). Reinaga nunca menciona a quién se dio el primer premio. Pude dar con el texto premiado. Se titula "La leyenda del siglo" y su autor es Remberto Capriles Rico (se publicó en dos partes en *La Patria*, Oruro, s/f de julio de 1927, p. 6, y 28 de julio de 1927, p. 8). Es notable la importancia que tuvieron en Oruro los festejos del Centenario del Colegio Bolívar, que se evidencia por ejemplo en la prensa escrita. Leí con atención la amplia cobertura periodística que hizo *La Patria* (por ejemplo "Los festejos del primer centenario del Colegio Bolívar", 25 de julio de 1927, p. 4), donde se comenta del concurso,

pero en ninguna parte figura el nombre de José Félix Reinaga. Sí se alude al segundo premio, pero sin decir el título ni el nombre del autor. Ese duro percance sufrido por Reinaga nos privó de conocer lo que sería su primer texto público, "Lo Tradicional" (1927).[19] Se menciona al texto en un artículo de 1941, cuando Reinaga ganó otro concurso. Se lo presenta allí como un joven intelectual que, siendo alumno del Colegio Bolívar, "obtuvo el segundo premio con su trabajo de tonalidad incásica 'Lo tradicional'"[20]. Luego de este hecho abandonó el Colegio Bolívar. No se explicitan las razones, quizá tuvo que ver el conflicto que sufrió en el concurso.

Por otra parte, fue en Oruro donde Reinaga inició sus trabajos vinculados a las letras. Cuenta que para autosustentarse, en 1926, inició su trabajo como reportero del diario *La Vanguardia* (dirigido por Alfredo Alexander) y como corrector de pruebas de *La Patria* (fundado en 1919 y dirigido por Demetrio Canelas)[21].

Cabe destacar un acontecimiento de otra índole que sucedió en 1927 en el norte de Potosí, ya mencionado a propósito de su madre y que no dudo impactó al joven Reinaga.[22] En agosto –cuenta– se produjo un estallido, una "venganza india", en la región keswa o qheswa del norte de Potosí. En 1970 lo recuerda de este modo

> En agosto de 1927, el odio del indio estalla en la región keswa de Bolivia. El legendario pueblo de Tomás Katari, lanza el rugido del Pututu. Es un nuevo alzamiento de la raza. El corregidor de Guadalupe, Julio Berdeja, es asado vivo y devorado con gula por la venganza india. Del Norte-Potosí la chispa roja salta a Potolo, Guañoma, Proroma, Yamparéz, Tapacarí, Totota, Punata, Aiquiel, Challapata, Quillacas, Condo, etc. El indio de Bolivia desde La Paz hasta Villazón, y desde el Lago Titicaca hasta más allá de las estribaciones de la cordillera, ha entrado otra vez, en guerra contra el blanco-mestizo (Reinaga, 2001, [1970]: 414).

Recordemos que Reinaga afirma que su madre participó en ese levantamiento. Es decir, en 1927 Reinaga vivió duros hechos personales, el fallido triunfo

19 Como los archivos del Colegio Bolívar no están organizados, había muchas cajas que podrían contener el texto presentado por el joven José Félix. Tuve la ilusión de encontrarlo, pero la inmensidad del trabajo que suponía abrir todas las cajas y el corto tiempo con el que contaba me impidió realizar la tarea. Albergo aún la esperanza de que entre ellas se encuentra el texto "Lo tradicional".

20 Ver "José Fausto Reinaga obtuvo el primer puesto en el certamen intelectual de Oruro", en *El Diario*, La Paz, 24 de marzo de 1941.

21 Ver *La intelligenstia del cholaje boliviano* (1967: 21). Tuve la oportunidad de conocer la casa matriz de *La Patria*, en Oruro. Indagué sobre si existía algún documento que certificara que Reinaga trabajó allí de corrector de estilo. Se me informó que no había tales documentos y menos de años tan lejanos. En AA.VV., *La Patria. Subdecano de la prensa nacional. 90 años. Testimonio y defensa de un pueblo. 1919-2009* (s/d) no se dice nada sobre los correctores de pruebas.

22 Lo reitera en *Indianidad* (1978: 41-42).

en el concurso en su escuela, como seguramente también el conocimiento del levantamiento indio en su región, donde habría participado su madre y quizá su padre. Eso podría explicar las razones por las que abandonó el Colegio Bolívar. Cuándo y dónde concluyó la escuela secundaria no es claro. Por un lado, él comenta que luego de abandonar Oruro se fue al Colegio Junín de la ciudad de Sucre, adonde a "dos años de mi bachillerato llegué a ser profesor de filosofía" (Reinaga, 1967:21). Por otro lado, cuento con un documento donde dice que Antonio José de Sainz, como rector de la Universidad de San Agustín de Oruro, manifiesta que "José F. Reinaga Ch., de 22 años de edad, natural de Potosí, ha llenado debidamente todos los requisitos exigidos por ley para obtener el título de Bachiller en Letras" (fechado en Oruro el 3 de febrero de 1930. El documento no cuenta con las firmas y sellos correspondientes). Reinaga nunca alude en su obra a dónde concluyó su formación básica. Dejo la tarea a los historiadores para dirimir la incógnita.

Reinaga, a sus setenta y cinco años, brindó una sucinta interpretación sobre esos años escolares. En *La revolución amáutica* (1981c) comenta que fue un "indio católico cristiano" hasta que la escuela mestiza hizo de él un "mestizo católico cristiano". No cambió su "fe cristiana", sino su condición socio-política: pasó de indio a mestizo. Reitero que me atengo a las interpretaciones que Reinaga brinda de su vida. No es difícil entender aquí a la escuela como una de las instituciones de amestizamiento, proceso que todos vivimos en Sudamérica (aun con las diferencias por países).

Reinaga nunca muestra en sus textos que tuvo apego a la religión cristiana, aunque aquí expresa que fue "católico cristiano" y algo más. Narra que al conocer la historia de la filosofía y la religión dejó el catolicismo y "me convierto en luterano. Mi catolicismo y mi protestantismo fueron mística superlativa" (Reinaga, 1981c: 11). Esta confesión de protestantismo se encuentra una sola vez en toda su obra. No tengo datos suficientes para indicar a qué edad aproximada sucedió ese cambio y en qué consistió fácticamente. Pero quizá haya sucedido a fines de los años veinte, cuando hizo sus primeros cursos de filosofía. Entre 1927 y 1932, que es cuando inicia sus estudios universitarios en Sucre, no existen datos fehacientes sobre su vida. Que "confiese", a los setenta y cincos años (no hay que olvidarlo), que *fue* católico y luego protestante es lo más claro que se puede decir de esos años. Pero, sobre todo, fueron sus años de "amestizamiento".

Al parecer luego de una breve estancia en Potosí, en 1932 Reinaga estaba ya instalado en la ciudad de Sucre.[23] Ésta fue la primera capital de la República boliviana hasta 1899, cuando luego de una guerra civil la capital se trasladó a La Paz. En Sucre se fundó la Universidad San Xavier de Chuquisaca en el año

23 Sigo lo afirmado por Hilda Reinaga (2004: 4). Fausto Reinaga nunca alude en sus obras a su paso por Potosí antes de ir a Sucre.

1624, en la época colonial. En la era republicana, iniciada en 1825, se convirtió en Universidad Autónoma en 1930. Dicha Universidad se precia de haber formado a muchos de los emancipadores sudamericanos del siglo XIX.[24] Entre otros logros, la élite sucreña se gloría de haber dado el "primer grito libertario" contra España en 1809. Con estos someros datos quiero indicar que el joven Reinaga se dirigió a una de las más importantes y la más antigua universidad de Bolivia. En sus obras, su opinión respecto a las universidades nunca fue elogiosa. Sin embargo, será en esos ámbitos de la ciudad, aún hoy colonial, en su arquitectura y en sus prácticas, donde no sólo se convertirá en Licenciado en Derecho, Ciencias Sociales y Políticas, sino que se inició en el pensamiento y adoptará el marxismo. En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 21) narra que:

> Es en Sucre que comencé a pulsar las notas y sondear los tonos del pensamiento. Pronuncié discursos, escribí artículos de prensa y dicté conferencias que exacerbaron el ánimo del Fiscal General de la República, Dr. Agustín Iturricha, que me llevó a la cárcel (Reinaga, 1967: 21).

Cuenta que en Sucre fue miembro del Consejo Supremo de la Universidad Boliviana, dirigente de la Federación Universitaria y, como tal, ocupó la Secretaría de Cultura en la Federación Obrera de Sucre. También trabajó en el periódico "El Tribuno" (órgano del Partido Republicano) y fue profesor de Filosofía del Colegio Junín.[25] Creo que hay dos hechos que a Reinaga le interesan resaltar de su etapa sucreña: su actividad como orador marxista, por tanto como activista político, y su actividad de profesor de filosofía, por tanto como "filósofo" marxista o marxizado.

Sobre su actividad de orador existe un hecho que referirá en varios lugares. Cuenta que el primero de mayo de 1932, día del trabajador, pronunció un "discurso pacifista" desde la Casa de la Libertad en Sucre, contra la política belicista del gobierno boliviano contra el Paraguay, que derivó en la "Guerra del Chaco" (1932-1935).[26] Reinaga relata en *El pensamiento amáutico* (1978b) que fue apresado luego del *miting* realizado. Recuerda: "Expuse con fervor y nitidez la doctrina, tracé la ruta y pinté con vivos colores el reinado del socialismo científico" (Reinaga, 1978b: 70). Aclara que el discurso estuvo dirigido contra el belicismo del gobierno de Daniel Salamanca (1931-1934) ante la inminencia de la Guerra del Chaco. La respuesta de "las masas" –cuenta Reinaga– fue tan entusiasta que le llevaron en andas y vivándolo alrededor de la plaza central. Pero el fiscal General de la República, Agustín Iturricha, le hizo encarcelar por razones políticas. Por sus intervenciones políticas (como orador y escritor) fue apresado y torturado

24 Ver página web de la Universidad San Xavier de Chuquisaca: http://www.usfx.info/edif/index.php?id=0&pag=163&ex=yes

25 Ver *El pensamiento amáutico* (1978b: 70-71) y *La revolución amáutica* (1981: 11).

26 Ver *El pensamiento amáutico* (1978b: 70).

por un policía de nombre Simón Wayar, "hombre perverso y horriblemente feo" (Reinaga, 1978b: 71). Le lastimaron la cabeza y le cortaron la "vena ranina" de la lengua. En prisión le curó un estudiante de medicina, que era tartamudo. Reinaga enuncia una paradoja: él, que era orador, estaba siendo curado por un tartamudo, quien por "el fuego de la envidia [que le] quemaba el alma" le causó sufrimientos. Reinaga quedó temporalmente mudo. Wayar, su carcelero, le hizo firmar una declaración de suicido y le amenazó con matarle. No cuenta cómo quedó libre, pero ya en libertad, dice, "gracias a mi todopoderosa voluntad, recobré el habla" (Reinaga, 1978b: 71). Reinaga se preciará de su capacidad oratoria a lo largo de su obra. El hecho narrado sobre el primero de mayo de 1932 se transforma en un símbolo de su práctica oratoria, que en su relato se "corona" con la lengua cortada, la mudez temporaria y la recuperación del "verbo marxista".

A pesar de su oposición a la Guerra del Chaco, su importancia para la historia boliviana también fue valorada por Reinaga varios años después. En *Nacionalismo boliviano* (1952) considera que la g*énesis del movimiento de liberación nacional* tuvo origen en esa guerra contra Paraguay, pues "viene a ser la causa inicial del doloroso alumbramiento de la CONCIENCIA nacionalista" (Reinaga, 1952: 9, resaltado en el original).

Bien, aquí estamos en un eje fundamental de su vida: su adopción del marxismo. Esto se produjo en Sucre. Hilda Reinaga cuenta que la influencia marxista se debió a alguno de los catedráticos de la Universidad. Menciona a los hermanos Alvarado, que "no fueron hijos de obreros, sino hijos de patrones", con quienes Reinaga habría organizado núcleos socialistas en Sucre, pero del cual no existen datos. Fausto nunca habla de esto. Pero sí de su adopción del marxismo-leninismo. Aquí es importante resaltar que Reinaga fue leninista. Lo trataré en otro lugar respecto a sus ideas, por ahora basta con indicar datos autobiográficos.

Luego de haberse iniciado laboralmente en la prensa orureña, Reinaga volvió a esa actividad en Sucre. Trabajó allí para el periódico *El tribuno*, órgano del Partido Republicano Genuino. Cuenta que llegó a ser director del mismo.[27] En *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) narra que fue en Sucre donde a través de unos "obreros tipógrafos", compañeros de trabajo, conoció por primera vez de la existencia de Lenin y de la Revolución Rusa. Ellos le prestaron los primeros libros al respecto. A sus cincuenta y seis años, recuerda que por los años treinta se hizo ateo y se debatía en el "escepticismo cruel", pero

> Cuando conocí a Lenin y supe del milagro de la Gran Revolución rusa, sentí desde mis más lejanas células el calor, el santo calor de un Ideal… Lenin hace en mí cosas increíbles… Contemplando su retrato veo salir de sus ojos una luz intensa con la que se lumina mi alma de valor, de verdad y de justicia… Como soy emotivo, sensible,

27 Ver *La revolución amáutica* (1981c: 11).

> me puse a llorar a sollozos cuando ví la película muda "Lenin en Octubre"… En el silencio religioso de mi biblioteca, cuántas veces he llorado y me he quedado en meditación, en éxtasis ante la efigie de Lenin (Reinaga, 1960b: 79).

En un mundo colonialista –dice– el "misticismo leninista" le permitió asumir la responsabilidad por la verdad, el "socialismo científico". Aquí hay mucho que dilucidar sobre las corrientes marxistas existentes en los años treinta en Bolivia.[28] No es un dato menor que Reinaga refiera a obreros tipógrafos como los que le iniciaron en el leninismo. En ese sentido, no alude a algún catedrático universitario.[29] Su amistad con el sucreño Gustavo Navarro o Tristán Marof tampoco puede ser explicativa de su inicio en el marxismo, pues todo indica que fue posterior a los años treinta.

*El inicio en la filosofía*. En *El pensamiento amáutico* (1978b: 69), haciendo gala de retórica filosófica, Reinaga advierte que se equivocan quienes leen sus libros creyendo que su vida fue de "meditación ininterrumpida" escritos al "calor de una estufa". No menciona a Descartes, pero es evidente la alusión irónica a él, o mejor, a los filósofos que se forjan en el "ocio creativo". Para Reinaga filosofar es equivalente a combatir ideológicamente. Por ello, los inicios filosóficos –según lo relata Reinaga– fueron dentro del conflicto.

Como lo indiqué, Reinaga accedió a la filosofía siendo alumno en el secundario de Oruro. Luego continuó su formación filosófica en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sucre. Su interés y conocimiento filosófico se coronó en un hecho destacable: fue nombrado profesor de Filosofía del Colegio Nacional Junín de Sucre en 1934.[30] Se percibe a lo largo de sus textos que su paso por el prestigioso colegio estatal le llenó de orgullo.[31] A este hecho se referirá en diversas

---

28 Un estudio al respecto es de Irma Lorini, *El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia 1920-1939*, La Paz-Cochabamba, Editorial Los Amigos del Libro, 1994.

29 La opinión de Reinaga sobre la universidad boliviana es en general negativa, en particular sobre la Universidad de Sucre. En *Mitayos y yanaconas* (1940) critica el pensamiento de la etapa colonial de la Universidad de Chuquisaca, cuando estaba reservada para la clase dominante. Dice que "el espíritu que la animaba era el de la prolongación y afirmación del medioevo feudal europeo" (Reinaga, 1940: 128). Posteriormente, en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 83, 117, 156) hará una valoración positiva sobre lo que significó el aporte de dicha Universidad en la era republicana.

30 Fuentes: Documento firmado por el Director del Colegio Nacional Junín, en Sucre el 30 de enero de 1934, en el que se le notifica a "José Reynaga" el nombramiento como profesor de la asignatura de Filosofía. Ver también *Víctor Paz Estenssoro* (1949: contratapa), *El pensamiento amáutico* (1978b: 70) y *La revolución amáutica* (1981: 11-12).

31 A semejanza del Colegio Bolívar de Oruro, el Colegio Junín de Sucre también fue creado en 1826. Su prestigio le viene de su antecedente. En 1621 los jesuitas fundaron el Colegio San Juan Bautista en Sucre. En la Colonia, entre otras funciones, fungió como Sede de la Academia Carolina. Luego de las guerras de Independencia, se reabrió el Colegio, pero le cambiaron el nombre en homenaje a la Batalla de Junín. Desde entonces sigue siendo uno de los Colegios públicos más importantes de Bolivia.

obras suyas. En 1949 formó parte de su currículum el haber sido "catedrático de Filosofía del Colegio Junín de Sucre" entre 1934-1935.[32] En 1981 vuelve a recordar esos años, cuando narra que una alumna suya confesó a un jesuita, "el Padre Pérez", que no creía en la existencia de Dios por razones científicas y expresó que la religión es un "veneno que embrutece a la clase explotada" (Reinaga, 2007 [1981c]: 77). No detalla más, pero con esto quiere mostrar cuánta influencia tuvo su enseñanza marxista. Otro hecho que narra es que cuando fue apresado por su actividad política sus alumnos del Colegio Junín insistieron en seguir tomando clases de filosofía en la cárcel,

> Los alumnos del Colegio Junín, cuando les tocaba Filosofía, en masa se trasladaban a la Cárcel; irrumpían y llenaban mi celda; y, pues, allí pasábamos las clases (Reinaga, 2007 [1981c]: 77).

Ante eso –cuenta– los directivos del Colegio para evitar mayor escándalo lograron que le autorizaran a salir con escolta para dar clases en la institución educativa. Con lenguaje épico dice que "mi escolta tornaba al recinto carcelario, de noche, largando tiros, y con vivas al comunismo y a mi persona" (Reinaga, 2007 [1981c]: 77). Pero el escándalo era irreversible y ordenaron su destitución del puesto de profesor.

Desde los años treinta, la filosofía tuvo un lugar central en el pensamiento de Reinaga. Recuerda que sus clases "eran batallas ideológicas". Lo remarco pues es muy indicativo de lo que será para Reinaga la filosofía: un combate de ideas. Nunca más fue profesor de filosofía, pero lo filosófico se transformó en un eje estructurante de su pensamiento polifacético.

En 1934 escribió su tesis de licenciatura con el título *La cuestión social en Bolivia* (inédita y perdida). Será dicho texto la base de su primera obra publicada con el título *Mitayos y Yanaconas* (1940). Más adelante indicaré las influencias diversas, sobre todo marxistas-leninistas e indigenistas, en el joven Reinaga. En 1936, a los 30 años de edad, se graduó como Licenciado en Derecho, Ciencias Sociales y Políticas, con la tesis indicada, y fue habilitado para ejercer la abogacía.[33] Aunque en su último libro, *El pensamiento indio* (1991), afirma que su tesis fue defendida en 1943 (Reinaga, 1991: 5). Quizá fue un error de imprenta.

El ambiente bélico de la Guerra del Chaco seguramente influyó en el espíritu de Reinaga, aunque esto no se percibe con nitidez en su obra. A propósito de la guerra, debo incluir un dato algo incómodo. La razón por la cual el joven José

32 Ver *Víctor Paz Estenssoro* (1949: contratapa) y *El pensamiento amáutico* (1978b: 70).

33 Me baso en un documento expedido por la Corte Superior del Distrito de Chuquisaca, fechado el 13 de enero de 1933 en Sucre, donde se certifica que "José Fausto Reinaga" se recibió de Licenciado en Derecho, Ciencias Sociales y Políticas y es habilitado para ejercer la profesión de Abogado en Bolivia.

Félix, quien tenía veintiséis años cuando inició la guerra, no participó en ella; como sí lo hicieron miles de bolivianos que se enlistaron en el ejército, entre ellos seguro muchos compañeros suyos. Existe una razón ideológica, pues Reinaga expresa que no acordaba con el conflicto bélico. Pero también existe una razón biológica, nunca aludida por nuestro autor en toda su obra publicada. Deseo ser lo más respetuoso ante su silencio al respecto, como al cuidado que tienen sus cercanos y seguidores sobre el problema físico que tuvo Reinaga: la pérdida de su mano derecha. Cómo sucedió esa tragedia no es claro ¿fue un problema de nacimiento?, ¿fue una enfermedad, un accidente o un acto violento ejercido sobre él? No tengo elementos para responder.

Además del testimonio de algunos que conocieron a Fausto, cuento con un documento de "Incapacidad absoluta" por "amputación total de mano derecha" expedido por la Comisión de Reclutamiento del Ejército de Bolivia el 10 de diciembre de 1934 en Sucre. Deduzco que dicho documento certificó la imposibilidad de que se enrolara en el Ejército. ¿Por qué nunca cuenta Reinaga de su problema físico? No tengo bases firmes para responder, sólo me atengo al dato para indicar que, en mi percepción, esto engrandece al hombre y al escritor. Entre otras cuestiones, esto también explica que haya tenido a Hilda Reinaga, desde inicio de los sesenta, como su asistente. Ella escribía los libros dictados por él. No obstante, en su juventud esta tarea la debió hacer él mismo y en algunos casos su hijo mayor.

A inicio de los sesenta, Reinaga realizó una valoración de su etapa de formación que va desde 1924, cuando llega a Oruro, hasta 1936 cuando termina su formación universitaria en Sucre. Dice que en todo ese periodo

> Me ligué carnal y espiritualmente a las luchas universitarias, pero sobre todo, a la suerte y destino del servaje [los siervos] 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 ultraje de hecho. Mis cicatrices trasundan [sic] todavía sangre y lágrimas (Reinaga, 1960: 212-213).

Hasta ahora hablé de Fausto y de José Félix Reinaga sin explicar por qué usa diferentes nombres. Un documento de 1936 lo nombra "José Fausto Reinaga". Los documentos previos lo nombran "José Félix Reinaga" o "José Reinaga". Él mismo explicará en *El pensamiento amáutico* (1978b: 65) el porqué, el cuando y el dónde se cambió el nombre de José Félix a Fausto. Trataré más adelante el tema por la densidad que le otorgo. Aquí basta decir que fue entre 1932 y 1936 cuando el joven Reinaga decidió asumir para sí el nombre de Fausto inspirado en la obra de Goethe. Lo hizo influido por el ambiente intelectual de la Universidad y del Colegio Junín.

A sus treinta años, Reinaga había vivido el amestizamiento en las instituciones educativas. Eso referido a su condición "socio-cultural" con innegables

contenidos ideológicos. Ser cristiano era un modo de ser mestizo. En relación a su pensamiento, es claro que la primera ideología que él decidió asumir con conciencia crítica fue el marxismo-leninismo que se difundía en los años treinta en Bolivia. Es decir, Reinaga caminó los senderos del amestizamiento, viviendo primero bajo un cristianismo popular propio de la hegemonía católica en Bolivia, para luego conocer y abrazar con pasión el leninismo. Pero, siguió siendo un "indio amestizado". Al fin y al cabo, convertirse en "Doctor" en una sociedad excluyente le habría significado un salto social importante que lo "desindianizaba" ante la valoración colonialista-republicana. Ser Doctor lo blanqueaba. Pero, como veremos, Reinaga nunca abandonó su eje vital indio. De ahí que no sea extraño que su "socialismo científico" se vinculara con las corrientes indigenistas de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo XX.

### c. Los senderos de la Revolución nacional: la primera oportunidad (1937-1949)

Todo indica que desde 1937 se trasladó a La Paz. Lo cierto es que en ese año contrajo matrimonio con Delfina Burgoa Peñaloza, una paceña (oriunda de La Paz) de familia "feudo-gamonal", con quien tendrá su primer hijo, Ramiro Reynaga Burgoa.[34] Dejo a los historiadores y biógrafos investigar sobre estos acontecimientos, que están plagados de dificultades, hechos trágicos y desencuentros.[35]

Un hecho político relevante que vivirá Reinaga en el '37 es la llegada del militar Germán Busch (1904-1939) al poder del Estado (fue presidente hasta 1939). No tenemos datos de que se haya vinculado con dicho gobierno, pero sí manifestará a lo largo de su obra su simpatía por Busch. En *Nacionalismo boliviano* (1952) destaca a Busch como el soldado más bravo de la Guerra del Chaco, maestro, héroe y mártir del patriotismo. Luego, en *Indianidad* (1978: 42) valorará de Busch que haya instaurado "el día del indio" el 20 de julio de 1937.[36] Tras su muerte violenta (se suicidó) –dice Reinaga– sobrevino "la crisis nacionalista"

34 Relata estos hechos en *El sentimiento…* (1960: 213-214). Reinaga nunca brinda el nombre de quien fuera su esposa. Lo conocí por Hilda Reinaga (entrevista a H. Reinaga, 30 de enero de 2011). Delfina Burgoa fue maestra. Se destacó como militante del Partido Comunista boliviano. Existe una biografía de Pedro L. Condo E., *Lita*, *Delfina Burgoa Peñaloza. Breve biografía de una maestra consecuente en la lucha social* (Ediciones Arumanti, La Paz, 1983).

35 En *El sentimiento…* (1960) Reinaga considera que fue un error su casamiento. Luego narra las duras vicisitudes que tuvo que vivir: el rechazo de la familia de su esposa, porque era indio y además comunista. Luego las dificultades económicas de la nueva familia, lo cual hizo que se fueran de La Paz en busca de trabajo a Uyuni (Potosí) y luego a Colquechaca (Potosí). En este lugar sucedió una desgracia, dos hijos del matrimonio (todo indica que serían hijos de ella pero no de Reinaga) murieron en un accidente. Esto, dice Reinaga, fue usado por sus adversarios políticos para acusarlo de haber matado a los niños.

36 Ver también *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981: 35).

hasta la "alborada" del 20 de diciembre de 1943, a la que considera la primera Revolución nacional en Bolivia.

En la década del cuarenta Reinaga vivirá sus momentos más importantes de acción política dentro de una *perspectiva nacionalista revolucionaria*. Tengo la impresión de que los acontecimientos que lo tuvieron como protagonista activo, sobre todo a partir de 1943 con el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), dejaron una marca de fuego en su cuerpo y conciencia, lo cual condicionará su perspectiva histórico-política e ideológica-filosófica hasta quizá el final de sus días. Propongo la hipótesis de que su bautismo de fuego en las lides políticas de los '40 configuraron un tamiz interpretativo histórico-político, que luego repercutirá, por ejemplo, en su visión sobre los militares nacionalistas y "revolucionarios" y sobre los partidos políticos más importantes de Bolivia (como el Movimiento Nacionalista Revolucionario). La densidad histórica de lo vivido por Reinaga en los cuarenta puede entenderse como fundacional del fuerte sujeto político, que fue Reinaga, considerando que lo vivido en la década del veinte y treinta son sus prolegómenos políticos. De universitario con "verbo marxista-leninista" en los treinta, se convertirá en los cuarenta en un escritor y político de "verbo nacionalista revolucionario", lo cual no supuso su abandono del marxismo-leninismo. Sin olvidar que desde el inicio Reinaga tuvo lo indio como eje existencial y, aunque aun vagamente, un eje ideológico.

Ahora bien, mi interés fundamental es el escritor, el pensador. No pretendo en ningún sentido viviseccionar la vida y obra de Reinaga, sino que pondré énfasis en su producción de pensamiento, que se condensó en una vocación escrituraria. Desde los años cuarenta, Reinaga se lanzó a la vida pública como escritor. Por ello destacaré su vida focalizado en la bibliografía que produjo. A partir de allí brindaré algunos elementos sobre los diversos senderos que anduvo con fuego combativo.

Entre 1940 y 1942, Reinaga ejerció la docencia universitaria por primera y única vez en su larga vida. Entre 1938 o 1939 y por poco tiempo fue profesor de Filosofía Jurídica en la Facultad de Derecho de la Universidad de Potosí. Con certeza, en 1940 fue catedrático de Economía Política de la Universidad de Oruro. Y entre 1941 y 1942 fue catedrático de Sociología de la Universidad de Potosí.[37] En un artículo periodístico de 1941 (que es el primero donde lo mencionan) se comentó de su paso por la universidad de Oruro con las siguientes palabras:

> El año pasado [1940] ha dictado Economía Política en la Universidad de Oruro, Facultad de Ciencias Económicas. Aún están frescas sus interesantes clases saturadas de profunda emoción intelectual. La prensa de Oruro, tuvo oportunidad de comentar en forma laudable de los exámenes finales de esta materia y emitir juicios con ponderados hacia la personalidad del catedrático Reinaga.[38]

37 Ver *Víctor Paz Estenssoro* (1949: contratapa).

38 Ver "José Fausto Reinaga obtuvo el primer puesto en el certamen intelectual de Oruro", en *El Diario*, La Paz, 24 de marzo de 1941.

En los cuarenta, la actividad universitaria de Reinaga fue breve, pero no porque lo quisiera así. A lo largo de su vida intentó infructuosamente, por diversas razones, volver a ser catedrático. Incluso hasta el final de sus días, su máximo proyecto fue crear una Universidad (la Universidad India Amáutica). El potosino se convertirá en un crítico radical de la enseñanza universitaria, pero justamente porque le interesó sobre manera generar una nueva formación universitaria, como lo veremos más adelante.

La primera publicación de Fausto Reinaga data de 1940. Ese año la Alcaldía de Oruro impulsó un Concurso de Literatura, Pedagogía y Ciencias. Fausto participó en el rubro de "ciencias" con el pseudónimo "Ramiro Ripaj" y ganó el Primer Premio. Éste consistió en la publicación de *Mitayos y yanaconas* (Oruro, Imprenta Mazuelo, 1940).[39] Se trató del primer reconocimiento público a su pensamiento, como lo muestran dos artículos: "Resultado del concurso literario convocado por la Alcaldía Municipal de Oruro" (en *La Mañana*, 8 de febrero de 1941) y "José Fausto Reinaga obtuvo el primer puesto en el certamen intelectual de Oruro" (en *El Diario*, Lunes 24 de marzo de 1941).

En "Una nota final" (Reinaga, 1940: 153-154) Reinaga da algunas precisiones sobre el origen de la obra. Cuenta que se trata de una parte de su tesis de licenciatura "La cuestión social en Bolivia" escrita en 1934 en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca (Sucre). Comenta que luego de pasar calumnias, persecuciones (aunque no dice nada sobre las razones), incluido el robo del texto original, la obra que conocemos fue copiada apresuradamente a partir de los originales del '34. Ante ese hecho, advierte que el texto tiene un estilo difuso y "floja concreción de concepto". Pero aún así lo consideró "el primer y entrañable producto mío" (Reinaga, 1940: 154). Veintisiete años después, Reinaga recuerda el hecho pero con una impronta crítica e irónica fuerte. Dice que "el cholaje esperaba de mí un intelectual de su laya"… por eso cuando premiaron su libro *Mitayos y yanaconas* (1940) la prensa:

> creyendo que yo era indio acholado, otro indio traidor a su raza… comenzó a cantarme loas y a echarme incienso … dijeron al unísono que había en mí un serio investigador, un sociólogo, una inteligencia de grandes posibilidades (Reinaga, 1967: 22).

No deja de haber ambigüedad en la ironía de Reinaga. Por un lado, admite que los sectores no indios (el cholaje) lo valoraron por considerarlo una inteligencia de grandes posibilidades (cuestión sobre la cual Reinaga nunca dudó hasta el final

39 Fuente: "Testimonio del Notario Municipal René Romano del Dictamen de los tres miembros del Jury Calificador" (Oruro, 7 de marzo de 1941), "Resultado del concurso literario convocado por la Alcaldía Municipal de Oruro" en *La Mañana*, 8 de febrero de 1941. Y "José Fausto Reinaga obtuvo el primero puesto en el certamen intelectual de Oruro", en *El Diario*, Lunes 24 de marzo de 1941.

de sus días), pero a su vez por ser un "indio acholado" o un "indio amestizado". En los cuarenta él "era" un indio acholado, pero en los sesenta se reivindicará no sólo como indio, sino como anti-cholo.

Junto con su lanzamiento a la vida pública como escritor, la otra actividad principal fue la política. Reinaga formó parte de la izquierda de los cuarenta. Ya vimos de su adhesión al marxismo-leninismo en su juventud universitaria. Su posición política se expresa ahora en la militancia partidaria.

En la crisis de la guerra y la posguerra del Chaco, desde mediados de los años treinta, se fundaron la mayoría de los partidos políticos fundamentales de la historia del siglo XX boliviano: en 1934 el Partido Obrero Boliviano (POR), en 1937 la Falange Socialista Boliviana (FSB), en 1940 el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) y en 1941 el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Si FSB expresó a la derecha "fascista", el POR representó a la izquierda prontamente trotskista (desde 1938 aproximadamente). Reinaga fue afín a la "otra izquierda" por varios años: la pirista inicialmente y la nacionalista revolucionaria.

Reitero que la breve historia aquí presentada tiene como fuente privilegiada la obra escrita de Reinaga, por ello, lo que diga sobre los diversos partidos políticos de derecha y de izquierda están tamizados por su perspectiva. Desconozco en profundidad otras. Reinaga fue parte del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), fundado por José Antonio Arze y Ricardo Anaya, entre otros. Cuenta que participó en la fundación del PIR. Pero esto lo menciona sólo una vez en su obra. Recién en *Tesis india* (1971), en un contexto de crítica a todos los partidos políticos que no representan al indio y treinta años después de la fundación del PIR, dice:

> 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 PIR y fui diputado del MNR en la época de Villarroel**, cuando éstos partidos se convirtieron en inmundicia de delincuentes, les escupí públicamente, ahí están mis libros "Víctor Paz Estenssoro" [1949] y "La Revolución India" [1971] (Reinaga, 1971: 96, resaltado mío).

Si bien confiesa su participación en el PIR treinta años después, eso no indica que no trate del PIR antes. Lo hará de un modo muy crítico en su folleto titulado *Víctor Paz Estenssoro* de 1949. Todo indica que su paso por el PIR fue muy breve, pues ya en 1943 militaba en el MNR. Más importante fue su vinculación con el nacionalismo revolucionario. Sin embargo, aunque haya sido breve su participación en el PIR, además de mostrar que adhirió al programa de un *partido pro-soviético* también permite indicar que toda su crítica posterior a la izquierda en general y al comunismo en particular hunde sus raíces en su *conocimiento directo* del comunismo incipiente en Bolivia. No así del Partido Obrero Revolucionario de *orientación trotskista* (POR), pues en su obra no se expresa ninguna cercanía con él, por el contrario.

En 1941 fue fundado el MNR, entre otros por Víctor Paz Estenssoro, quien se convertiría en el gran enemigo ideológico de Reinaga. En 1943, el incipiente partido nacionalista iniciaba su actividad política junto a un sector del ejército nucleado en Razón de Patria (RADEPA) liderado por Gualberto Villarroel. Ateniéndome a la interpretación histórica de Reinaga, es evidente su admiración por Villarroel, contrastante con su distancia, y luego rechazo, de la dirigencia del MNR. Por ello, decir que Reinaga fue emenerrista no expresa bien su adscripción ideológica, sino que más bien fue un "soldado de la revolución nacional" (como él mismo se describe) y en algún sentido "villarroelista".

Un hecho de su vida privada con indudable repercusión pública fue que, el 14 de junio de 1943, la Corte Superior de Justicia del Distrito de Potosí le declaró inocente por la muerte de sus hijastros. Dice: "Siete largos años de increíbles e inauditos sacrificios expuse en la defensa de mi inocencia" (Reinaga, 1960: 214). Indudablemente, ese hecho además de la repercusión moral, tiene una consecuencia política: lo habilitó a ser candidato a diputado por Chayanta, de donde es originario.

El gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946) será un acontecimiento central para Reinaga, al cual interpretó como la primera "Revolución nacional" de Bolivia. En dicho gobierno participó RADEPA articulado con el naciente MNR. En julio de 1944, fue elegido Diputado Convencional por el MNR en representación de la Provincia Chayanta (Potosí).[40] Reinaga no se detendrá en narrar su participación en la Convención Nacional de 1944-1945, en la que ejerció como diputado. Un seguimiento de sus intervenciones, que son pocas, se encuentra en los tres tomos de la Honorable Convención Nacional, *Redactor de la Convención Nacional de 1945*.[41] La importancia que tuvo la Convención para Reinaga se expresa en su primer artículo periodístico "La Convención de 1880 y la de 1944-1945. Semejanzas y Diferencias" (en *Pregón*, La Paz, 9 de enero de 1946, p. 6). El texto es una interesante interpretación histórica comparativa entre una Convención oligárquica (la de 1880) y una Convención revolucionaria (la de 1944 y 1945).

40 Fuente: "Copia legalizada de Acta de la Mesa Computadora de Sufragios de la Provincia Chayanta. Presidencia de la H. Convención Nacional", fechada en La Paz el 15 de diciembre de 1944.

41 Indico las diversas intervenciones que tuvo Reinaga señalando el día, el tema y la página, todas en 1945: 20 de julio, Reformas constitucionales (Tomo II, pp. 412-414); 23 de julio, Protestas por publicaciones de cierta prensa (Tomo II, p. 447); 30 de julio, Recomendaciones sobre el régimen de la familia (Tomo II, pp. 706-707); 18 de setiembre, Asuntos de la representación de Potosí (Tomo III, pp. 29-45); 27 de setiembre, Asuntos de la representación de Chuquisaca (Tomo III, pp. 68-72); 5 de octubre, mencionan un proyecto de ley sobre vacaciones anuales del personal de las Cortes Superiores de la República, en conjunto Reinaga, Flor Medina y Garnica (Tomo III, p.221); 16 de octubre, Reforma constitucional otorgando al Poder Ejecutivo la facultad de dictar decretos con fuerza de ley durante el receso congresal (Tomo III, p. 34) y 19 de octubre continúa el debate sobre las facultades del Poder Ejecutivo respecto a las leyes económicas (Tomo III, 179-183).

Fue en el ámbito de la Convención Nacional donde conoció a los hombres de la élite boliviana, a la que Reinaga llamará desde los sesenta el "cholaje blanco-mestizo". Entre ellos estuvo Franz Tamayo (1879-1956), primero admirado y luego rechazado por Reinaga. Sus condiciones de orador nuevamente fueron destacables, por ejemplo en las Convenciones del MNR.[42] La cualidad de la *oratoria* será muy valorada por Reinaga, tanto que será uno de los criterios para evaluar a los grandes líderes latinoamericanos de los años cuarenta.[43]

Reinaga destacará en sus libros varios acontecimientos vividos durante el gobierno de Villarroel. Algunos referidos a los indios y Villarroel (por ejemplo el Primer Congreso Indigenal en 1945) y otros sobre su viaje a México y Estados Unidos en 1946 enviado por el MNR, aunque él prefirió decir que fue enviado por "la Revolución nacional". Me detendré brevemente en algunos.

En *Tierra y Libertad* (1953a), Reinaga se referirá a Villarroel en relación al indio, destacando la importancia del Congreso Indigenal realizado bajo su gobierno. Reconstruiré su interpretación de los hechos del '45, que lo tuvieron como testigo y protagonista. Se debe tener en cuenta que *Tierra y Libertad* fue escrito en un contexto revolucionario: a poco de haberse consumado la victoria de la revolución de abril del 52. Desde ese entusiasmo Reinaga recuerda la importancia de Villarroel con respecto al indio.

Considera que Villarroel vio con claridad el "hondo problema nacional", que es el "problema del indio". Cita un discurso de Villarroel realizado en 1945, que dice: "las magnas cuestiones bolivianas enunciadas, en último análisis –dice– se refieren al HOMBRE, medio y objetivo de la Revolución. Los demás problemas están subordinados a aquellas" (citado por Reinaga, 1953a: 17). Lo curioso es que en su discurso Villarroel no habla del indio, pero Reinaga concluye e interpreta a partir de él que en Bolivia la mayoría la constituye el indio. Y da un paso más, dice "el HOMBRE esencial y formal por excelencia en Bolivia es el indio" (Reinaga, 1953a: 17. Mayúsculas del original).[44] Luego de un excurso de orden antropológico e histórico, destaca que bajo el gobierno de Villarroel se sucedieron tres acontecimientos trascendentales para el indio: el Congreso Indigenal, la Concentración de Kollana y la Concentración de Viacha. Por el modo de relatarlos, Reinaga da a entender que estuvo presente en todos los casos. Me detendré en el Congreso Indigenal y en la Concentración de Kollana, eventos a los que Reinaga otorga mayor importancia.

---

42 En *Víctor Paz Estenssoro* (1949: contratapa) los editores brindan datos elogiosos sobre el *Reinaga orador*. Transcriben opiniones vertidas en el periódico *La Calle* y *La Razón* (La Paz, 2 de setiembre de 1944).

43 Ver *Víctor Paz Estenssoro* (1949).

44 Esta tesis antropológica ya fue propuesta por Reinaga. Lo novedoso en *Tierra y Libertad* (1953a) es que parece adjudicarla a Villarroel. Para argumentar esta idea, Reinaga deja de lado a Villarroel y busca apoyo en autores diversos: F. Engels, F. Tamayo, J.C. Mariátegui.

***El Congreso Indigenal*** se inauguró el 10 de mayo de 1945 y fue el primero en la historia boliviana donde el Estado convocó para tratar del "problema indio o indígena". Se reunieron los indios en el Congreso Nacional "por primera vez desde la caída del Imperio de los Incas" (Reinaga, 1953a: 26). Para Reinaga fue un acontecimiento "histórico-social". Dice que el adormecimiento "zoológico, o quizá vegetal" de la masa india despertó vitalmente. Informa que asistieron al Congreso cinco mil indios, entre los que destaca a los Chapacos, Yamparáez, Tapacarís, Chayantas, Sicasicas, Italles. Destaco esto pues Reinaga no habla sólo de quechuas y aymaras, sino que incluye a otros pueblos indios. Comenta que los testigos internacionales que participaron fueron los embajadores de Estados Unidos, de México y de la "vieja Roma católica". Hubo varios oradores en el Congreso. Gualberto Villarroel hizo un discurso en "las tres lenguas más usuales": castellano, quechua y aymara. Cita un extracto del mismo. Otros oradores fueron, en lengua quechua el cacique Dionisio Miranda y en lengua aymara Francisco Chipana Ramos. Todos realizaron discursos contra la esclavitud india. Pero, a su vez, Reinaga detecta varias tendencias ideológicas que confluyeron en dicho congreso. Veamos un resumen.

*Cinco tendencias ideológicas en el Congreso*: Reinaga señala la existencia de una "confusa ideología social-católica" representada por Ramos Quevedo, quien proclamó a la Virgen de Copacabana como patrona del Congreso. Por otra parte, Antonio Mamani Álvarez quiso imprimir un "genuino sello de raza" al Congreso, pero advierte que sus "alardes tuvieron visible inspiración nazistoide" (Reinaga, 1953a: 24). La aspiración "pequeño burguesa" se expresó en Chipana Ramos, quien presidió el Congreso. El "ala izquierda" del MNR sustentó la "tesis actualmente superada de Mariátegui" (Reinaga, 1953a: 24), aunque lamentablemente Reinaga no nos dice cuál era esa tesis. Y por último, la tendencia "bolindianista", que fue la sostenida por él mismo. El nombre "bolindianista" lo derivo del grupo "Bolindia", que –según cuenta– estuvo bajo su dirección.[45] Algunas de las propuestas de Bolindia fueron el pedido de la "liquidación del latifundio", la entrega inmediata de las tierras del gamonalismo al "servaje indio" y la "transformación de la comunidad en granjas colectivas de tipo integral" (Reinaga, 1953a: 24). No parece que Bolindia haya tenido mucha repercusión en el Congreso.

Reinaga aplaudió con cierta reserva las leyes y decretos anunciados en el Congreso. Y advierte que el indio no les dio crédito, por ello no abrió sus brazos sin más a Villarroel:[46]

---

45 En *Tierra y libertad* (1953a) Reinaga habla de "Bolindia". No explica sobre si es una agrupación política o una publicación. Tampoco dice nada sobre su nombre, aunque de todos modos es muy decidor, pues resumen en un término a "Bolivia india". En *Indianidad* (1978: 43), dice que fue presidente de *Bolindia*.

46 En *Tierra y libertad* (1953a) se detiene en *cuatro recomendaciones* del Congreso, que se convirtieron en Decretos Supremos (DS) del gobierno de Villarroel. Transcribe el DS 319, con el

> Y lo hizo bien, porque el indio sabe que la libertad sin una tierra libre, no es libertad. El indio junto con la libertad esperaba y espera la tierra. En esencia TIERRA Y LIBERTAD pidió el Congreso indio de 1945 (Reinaga, 1953a: 27. Mayúsculas del original).

Las leyes de 1944 no se realizaron. Por ello, en 1953 Reinaga siguió hablando de la necesidad de lograr "tierra y libertad". No obstante, la interpretación de Reinaga sobre dicho Congreso es muy relevante en su visión de la historia: tierra y liberad expresan la "esencia" de las demandas indias. En los cuarenta Reinaga adscribió al marxismo-leninismo como teoría y método y al nacionalismo revolucionario como práctica política. Ahora bien, con lo indicado es claro que fue el indio un eje central para evaluar las políticas del gobierno de Villarroel. Lo indio fue un eje vital y epistemológico que lo acompañó en su devenir ideológico. Por eso asumió postulados indigenistas apoyado en lecturas del indigenismo peruano, que van desde Luis Eduardo Valcárcel hasta José Carlos Mariátegui.

Cuenta Reinaga que luego del Congreso Indigenal se formó en La Paz una especie de "Estado Mayor indio", conformado por aproximadamente 300 dirigentes o "caciques indios". Una de sus funciones fue seguir la discusión parlamentaria en la Convención Nacional para exigir el tratamiento de las recomendaciones del Congreso sobre la tierra y lo hicieron "con una paciencia innata en el indio, esperaron dos largos años el planteamiento y la consideración de sus problemas en el seno de la Constituyente" (Reinaga, 1953a: 27). Hubo varios proyectos de ley sobre la tierra, entre ellos el suyo, en el que trató el problema de la tierra como el problema sustancial del indio (ver Reinaga, 1953a: 27-28).[47] En relación a este tema destaca las intervenciones de Hernán Siles Zuazo. Pero se queja Reinaga de la insensibilidad parlamentaria, lo que reveló que aun persistía un sedimento gamonal, que hacía uso de la "siniestra democracia", idea que Reinaga toma de Franz Tamayo (de su texto "Tamayo rinde cuenta").

*Concentración de Kollana*: se realizó el 7 de octubre de 1945 con la participación aproximada de 45 mil indios, según los datos que brinda Reinaga. En *Tierra y libertad* (1953a) brinda un dato histórico sobre la importancia de Kollana. Dice que se trata de una comunidad célebre porque pudo resistir a la Colonia y a la República de los gamonales: "Kollana durante el coloniaje como en la República vivió dentro de un sistema incanista" (Reinaga, 1953a: 30). Su ley fue el *ama sua*, *ama llulla*, *ama kella*. Por eso –concluye– la comunidad de Kollana fue la más sensible e inteligente para comprender la Revolución Nacional.

---

cual quedan abolidos los servicios del pongueaje y mitanaje. Con él, dice Reinaga, Villarroel se constituye en un revolucionario. Considera que la eliminación de la servidumbre obligó al gamonalismo "a tener relaciones con el indio idénticas a las que tiene una empresa industrial con la clase asalariada" (Reinaga, 1953a: 26). Valora el contenido Decreto, aunque todavía faltaba verse su aplicación.

47 En los Anexos de *Tierra y libertad* (1953a: 63-68) se publican dos proyectos de ley.

Nuestro autor considera a la concentración un hecho histórico en el cual los indios se encontraron con los líderes de la Revolución nacional de 1943, en particular con Villarroel. Interpreta que la "esencia revolucionaria" de dicho encuentro consistió en que los dirigentes de la Revolución nacional "hicieron conciencia" de la fuerza india, con lo cual también pudieron constatar la distancia que había entre las promesas y las obras reales de dicha revolución sobre el problema indio. Tomar conciencia de la fuerza india también supuso tomar conciencia de qué sucedería si no se concretaban las promesas de la revolución.

Otra cuestión relevante de esa concentración –dice Reinaga– fue que "en esta ocasión todos los indios de Bolivia: aymaras, quechuas, cambas entraron en contacto. Se logró, entonces, la unidad india, suprema aspiración de la raza… [y] llegaron a la conciencia de sí, pero pronta a convertirse en movimiento con conciencia para sí" (Reinaga, 1953a: 30). Además fue un acontecimiento "redivivo de las grandes épocas del Imperio de los Incas" (Reinaga, 1953a: 30). En concreto, para Reinaga allí se estableció la alianza entre Villarroel y el indio de Bolivia, bajo la condición de que "se le de" al indio tierra y libertad:

> tierra al servaje indio del gamonalismo y libertad al mismo siervo y al indio en general; lo que implica la automática incorporación del indio a la vida civil de la Nación" (Reinaga, 1953a: 31).

Aquí se ve con claridad la posición indigenista compartida por Reinaga sobre la integración del indio a la Nación boliviana. Otra de las cuestiones que a Reinaga le interesa mostrar de la Concentración de Kollana es la relación entre la *máquina productiva moderna*, simbolizada en un tractor, y el indio.

En marzo de 1946, Reinaga publicó su segundo artículo periodístico con un inequívoco título "¡Viva Belzu!" (en *La Calle*, La Paz, 11 de marzo de 1946, p. 3). Allí, se declara marxista y defensor de la revolución, por ello defensor de Isidoro Belzu. Es muy interesante ver el temprano interés que tuvo Reinaga por la historia del siglo XIX boliviano. En ese artículo compara a dos presidentes: José María Linares (1808-1861 y gobernó entre 1857-1861) y Manuel Isidoro Belzu (1808-1865 y gobernó entre 1848-1855). Lo hace a partir del libro de Alfonso Crespo, *Historia de dos presidentes* (s/f), según el cual Linares fue un noble apto para gobernar Bolivia, mientras que Belzu fue un plebeyo incapaz de hacerlo. Reinaga se opone vehementemente a esa interpretación, abundando en críticas al aristocratismo de Crespo y a la bajeza moral y política de Linares. Realiza así una loa a Belzu. Esta disputa historiográfica y política es una muestra más de cómo los procesos históricos revolucionarios demandan reinterpretaciones de la historia. El artículo "¡Viva Belzu!" contiene el germen de un libro de corte historiográfico que le dedicará a Belzu, como "precursor de la Revolución Nacional", en 1953.

***Reinaga en México y Estados Unidos.*** En abril de 1946 Reinaga viajó a México y Estados Unidos. Con treinta y nueve años el indio escritor de Chayanta, convertido en diputado, realizó su primer viaje al "mundo". No es casual que sea el México pos revolucionario el que atraiga a los bolivianos deseosos de realizar una Revolución nacional en el país sureño andino-amazónico. El viaje a México lo realizó en ocasión de dos Congresos realizados en 1946: un Congreso Internacional del Trabajo, realizado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la "Conferencia Americana de Maestros" (CAM).[48] Un dato llamativo es que en su libro *La revolución india* (1970a) comenta que asistió a un Congreso Indigenista Interamericano, en nombre del gobierno de MNR, realizado en México en "1946". En primer lugar es llamativo que no le haya dado más relevancia siendo el tema indio el que más le ocupó. Pero, sorprende más ver que no hubo tal congreso.[49] Testigo de su paso por México son algunos artículos publicados en "*El Nacional*" de México.[50]

En *Tierra y libertad* (1953a), Reinaga recuerda que fue enviado por la Convención Nacional del MNR a estudiar el problema agrario a México. Pero le interesa destacar que "tuve el honor de representar al gobierno de Villarroel" (Reinaga, 19853a: 9).[51] No es difícil percibir que su segundo libro, *Tierra y libertad*, lleva

48 Ver *Víctor Paz Estenssoro (*1949: contratapa) y *La revolución amáutica* (1981: 12). Se trata de la Tercera Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT realizada en la Ciudad de México, del 1 al 16 de abril de 1946. En mayo de 1946, se realizó el V Congreso Americano de Maestro y el I Congreso de la Confederación Americana de Maestros.

49 En *La revolución india* (1970) critica al indigenismo del "Congreso Indigenista Interamericano de México (1946)", y sólo en una nota al pie de página afirma: "Al que asistí en representación del gobierno de Bolivia" (Reinaga, 2001 [1970]: 137 nota 39). Sin embargo, no se realizó ningún Congreso Indigenista Interamericano en 1946 en México. El primero fue en 1940 (Pátzcuaro, México), el segundo en junio de 1949 (Cuzco, Perú) y el tercero en 1954 (La Paz, Bolivia). Siguen los Congresos, pero basta indicar con ello que es extraño, si no erróneo, el dato que brinda Reinaga.

50 En *El Nacional* (Distrito Federal, México) correspondiente al mes de abril de 1946 constaté la centralidad de la cobertura sobre la Tercera Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT. Durante todos los días que duró la Conferencia fue primera plana: desde 1 de abril hasta el 16 de abril. Vicente Lombardo Toledano, quien fuera presidente de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), es el personaje central de todas las crónicas. Entre ellas se encuentran algunas menciones a Fausto Reinaga: "Gráfica de la sesión plenaria de ayer [3 de abril] de la III Conferencia Interamericana del Trabajo" aparece una foto, entre otras, con la siguiente nota: "El Exmo. Embajador de Bolivia Carlos Montenegro con los delegados bolivianos Sr. Fausto Reinaga y Guillermo Eguino, durante la reunión" (Primera sección, Jueves, 4 de abril de 1946, p. 6). Es extraña la foto, pues no reconozco en ella a Reinaga. Se resalta las propuestas de la delegación boliviana respecto a las "garantías e inmunidades para los dirigentes sindicales" (Primera sección, Jueves, 4 de abril de 1946, p. 7). También se publicó un artículo de Francisco Pasolargo sobre Reinaga.

51 En *Tierra y libertad* (1953a) recoge las palabras de Carlos Montenegro elogiosas al aporte de Reinaga a favor de la Revolución Nacional. Publicada en *La Razón*, La Paz, 23 de junio de 1946.

desde el título la célebre consigna zapatista. Es una muestra más de la influencia que tuvo lo sucedido en la revolución mexicana, aunque la opinión de Reinaga sobre la misma en general no fue positiva.

Uno de los hechos que tiene relevancia para Reinaga es la participación de la delegación boliviana en la Conferencia Internacional del Trabajo 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. Reinaga se lamenta de que no haya prosperado la propuesta. Entre otras razones, acusa del fracaso a la negligencia de Carlos Montenegro, por entonces embajador de Bolivia en México. Pero, también responsabiliza a la delegación mexicana.

En el contexto de dicha Conferencia conoció al dirigente sindical mexicano Vicente Lombardo Toledano, quien fue su presidente. Reinaga brinda elogios matizados al líder sindical y, además, le reprocha porque que se había comprometido a apoyar la propuesta de la delegación boliviana, pero cuando se discutió el tema en el plenario de la Conferencia no mencionó a sus autores, que era la revolución de Villarroel. Dice Reinaga 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). En ese sentido, sitúa al gobierno de Villarroel como una avanzada proletaria. 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.

A propósito de ese conflicto, Reinaga reconoce el apoyo de la delegación argentina a la boliviana (aunque no son claras las razones de ese apoyo). Las crónicas periodísticas de la época muestran el gran conflicto que hubo en la Conferencia por su rechazo a la delegación argentina, que venía en nombre de la Confederación General de Trabajadores (CGT) reunificada bajo el gobierno de Perón. El argumento para rechazarlos era que se trataba de una organización que representaba a un gobierno fascista. La delegación mexicana fue una de las mayores impugnadoras. Reinaga toma nota de esto.

Carlos Desmarás era el embajador de Argentina en México, en 1946, puesto por el gobierno de Perón. Reinaga lo conoció en el contexto de la Conferencia Internacional del Trabajo. En *Víctor Paz Estenssoro* (1949: 40-42) recuerda que el embajador argentino defendió al régimen peronista por lo cual tuvo un enfrentamiento duro con los representantes mexicanos. Desmarás –cuenta Reinaga– fue objetado por un abogado de nombre Jesús Reyes Heroles, quien le reprochó por ser fascista y se apoyó en la opinión de otro argentino, nada menos que Alfredo L. Palacios. Reyes Horoles, junto a Leopoldo Zea, estuvieron en Buenos Aires (Argentina) en octubre de 1945 conociendo de cerca el inicio del peronismo. En

aquel conflicto, Reinaga expresó su apoyo a favor de Desmarás. La razón principal parece ser el agradecimiento de Reinaga a Desmarás, quien había sido solidario con las propuestas de la delegación boliviana presentadas en la Conferencia (contrastante con la desidia del embajador boliviano). Reinaga no explica más de lo acontecido. Aunque también es posible que, por ciertas semejanzas entre Perón y Villarroel, hubiera habido mutuas simpatías entre villarroelistas y peronistas. La relación con Desmarás volverá a ser importante unos años después, pero en otro contexto.

En *Víctor Paz Estenssoro* (1949), Reinaga opinó que Perón fue uno de los grandes líderes políticos de los cuarenta. Pero no fue un muy entusiasta. En el mismo texto valoró a tres líderes más: Vicente Lombardo Toledano, Víctor Haya de la Torre y Carlos Prestes. Expresó mayor entusiasmo con el peruano Haya de la Torre (por ser un "indio amauta") y con el brasileño Prestes (por ser un gran "marxista"). Aunque con el pasar de los años se distanció del fundador del APRA y no mencionó más a Prestes.

Otro dato interesante que recoge Reinaga de su paso por México es la percepción que tuvo sobre el uso del término "indio" en tierras mexicanas (Reinaga, 1953a: 55). Reinaga tuvo oportunidad de escuchar a quien era Presidente de la República, Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y a algunos intelectuales, como el escritor Luis Quintanilla, y políticos, como Vicente Lombardo Toledano. A Reinaga 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 parecer– 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. Según interpreta Reinaga, los políticos mexicanos utilizan discursivamente al indio, pero en sus políticas no hacen justicia al indio de México.

Reinaga también referirá su impresión sobre a quienes conoció en la Embajada de Bolivia en México. El destacado escritor nacionalista Carlos Montenegro fungía de Embajador de Bolivia en 1946. Los juicios de Reinaga contra Montenegro son durísimos (ver *Víctor Paz Estenssoro*) y varios de ellos se fundan en lo que vio de Montenegro en México. También conoció en la Embajada a Roberto Hinojosa, del cual tiene una opinión positiva.[52] Otro dato que recordará de su paso por México, relevante aunque no lo parezca, es que vio mucha prostitución en la avenida San Juan de Letrán en Distrito Federal.[53] Para Reinaga será la prostitución un indicativo de la ineficacia de la Revolución mexicana. En el devenir de su pensamiento, la prostitución se convertirá en un gran criterio político-moral para juzgar a Occidente, llegando a titular a uno de sus libros *Europa prostituta asesina* (1984).

52 Lo refiere en *Belzu* (1953b: 48) y en *Franz Tamayo* (1956a: 60).

53 Ver *El sentimiento…* (1960: 42).

En su obra *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga analizará e interpretará a diversos escritores mexicanos y las consecuencias de la Revolución mexicana. Allí recuerda algo más de su paso por México. Cuenta que como parte de su misión fue enviado por el Ministerio de Agricultura mexicano a visitar algunas regiones de México. Por casualidad hicieron un alto en un lugar del interior

> 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… Guturando 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).

Cuenta Reinaga que 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). Dice que:

> 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, resaltado en el original).

Ahora bien, es importante señalar que Reinaga narra el hecho desde una óptica distinta con la que fue a México. En los cuarenta era un "nacionalista revolucionario" de izquierda, en cambio a fines de los sesenta estaba en plena creación del indianismo, de ahí que su óptica se radicalice en contra de las "revoluciones mestizas", como es el caso de la revolución mexicana. En los sesenta consideró que las consecuencias de dicha revolución fueron: 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 morirse de hambre… (Reinaga, 1968: 120).

No parece que Reinaga en los cuarenta haya tenido contacto directo con organizaciones o comunidades indias politizadas en México, sino sólo esos contactos en algún sentido dirigidos por los funcionarios mexicanos. Hasta aquí llego con algunos datos significativos de su paso por México.

***Estados Unidos:*** en 1946 Reinaga también conoció Estados Unidos. Cuenta que intentó ingresar por tierra. Llegó a la frontera con México y quiso ingresar al pueblo "Romita" de EEUU. Pero le trataron mal y se le negó la permanencia. Según 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). Este hecho anecdótico, muestra a las claras que Reinaga no sólo vivió el desprecio racista, sino que le interesó destacarlo. Aun teniendo los papeles en regla, ¡ya en los cuarenta!, seguramente su rostro indio le llevó a esa mal trago. No cuenta cómo fue que ingresó luego a Estados Unidos, el caso es que estuvo en New York para entrevistarse con el rico minero empresario Mauricio Hochschild (1881-1965), uno de los tres hombres más poderosos de la minería boliviana de la "era del estaño", junto a Simón Patiño (1862-1947) y Carlos Víctor Aramayo (1889-1981), a quienes se nombró en la jerga política "la Rosca minera".[54]

En el folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1949) cuenta de su viaje. Dice que en la ciudad estadounidense se entrevistó con Hochschild, el 1 de mayo de 1946, en su lujosa residencia de Ritz Carlton de N. York (ver Reinaga, 1949: 33). Al parecer, el encuentro de Reinaga con Hochschild tuvo como tema la investigación sobre los destinos del dinero obtenido por el secuestro que sufrió el empresario en 1944 en manos de un grupo del MNR (al parecer se sospechó de que Eguino y Escóbar lo robaron). El objetivo de Reinaga al narrar el encuentro con Hochschild es aclarar la situación y además acusar a Carlos Montenegro de haber sido el ideólogo de la persecución y secuestro del rico minero. Cuenta que Hochschild le relató lo sucedido en aquel evento.[55] Según Reinaga, no lo mataron en dicho secuestro por mediación de Villarroel y por la presión de la opinión pública que "día a día crecía en rededor del "mito de la 'instauración del terror nazi en el altiplano'" (Reinaga, 1949: 33).[56] Hochschild se salvó y desde New York esperó la caída del régimen de Villarroel. El hecho de que inculpe a Montenegro, para nada indica que Reinaga esté defendiendo a Hochschild, pues él, junto a Patiño y Aramayo, serán

54 Mauricio Hochschild (1881-1965) es de origen judío-alemán. Se graduó de ingeniero. En 1918 se instaló en Chile, desde donde se vinculó a la producción minera boliviana desde 1921. Se convirtió en uno de los tres mineros más importantes de Bolivia, con su firma Hochschild Sociedad Anónima Minera Industrial. Ver al respecto J. Soruco, "Mauricio Hochschild, un minero de secretos" en *La Razón*, La Paz, domingo, 24 de diciembre de 2006.

55 En "Revolución cultural y crítica" (1956b) Reinaga reconstruye el diálogo entre ambos. Le preguntó si Eguino y Escóbar, que eran miembros del gobierno de Villarroel, le habían pedido varios millones de dólares El hecho es desmentido por Hochschild. En el diálogo, éste implica a José Antonio Arze (del PIR) como a uno de los que apoyó económicamente (Reinaga, 1956b: 208).

56 Reinaga recuerda que en abril del 42, el MNR realizó su primer Congreso Nacional. Allí, Montenegro propuso pedir al gobierno la cabeza de Mauricio Hochschild (Reinaga, 1949: 32). Cita un documento de Alberto Taborga, que fue compañero de gabinete de Montenegro, donde se cuenta que éste propuso matar a José Antonio Arze, Hochschild, Aramayo, Zilvetti Arce y Carlos Diez de Medina. Describe las vicisitudes que vivió Hochschild, quien fue secuestrado por la policía, indicando que fue por instigación de Montenegro.

sus grandes enemigos, por ser los grandes enemigos de la Revolución nacional. Lo que le interesa –reitero– es inculpar a Montenegro y exculpar a Villarroel.

Además, el periódico *La Prensa* de Nueva York le dedicó "extensas columnas", pues le hicieron una entrevista sobre su opinión del gobierno de Villarroel. Fue publicada con el título "Diputado boliviano [F. Reinaga] comenta en New York recientes sucesos de su país" (en *La Prensa*, New York, jueves 2 de mayo de 1946).[57] Es todo lo que narra de su paso por Estados Unidos.

***La frustración política:*** el 21 de julio de 1946 se produjo el derrocamiento y colgamiento de Villarroel. Fue la primera gran frustración política de Reinaga, quien se referirá en muchos de sus textos al acontecimiento. Villarroel fue colgado en un farol de la Plaza Murillo (Plaza central de La Paz), de ahí que usará la metáfora de "el farol de Villarroel" o del "colgamiento" en muchos análisis suyos. Me interesa destacar la versión de Reinaga al respecto.

En *Tierra y Libertad* (1953a) relata e interpreta lo que fue una masacre de indios en Las Canchas (en Potosí) y la Contrarrevolución del 21 de julio de 1946. Expone los acontecimientos defendiendo a Villarroel y a su gobierno. Sobre la masacre de indios en Las Canchas dice que no fue responsable Villarroel, sino el Partido de Izquierda Revolucionario (PIR) de Potosí. Es importante considerar que las acusaciones contra el PIR las inició en su texto *Víctor Paz Estenssoro* (1949). A ese partido en última instancia responsabilizó de la caída de Villarroel. La masacre de Las Canchas –dice Reinaga– se hizo a espaldas de Villarroel. Por ello, quiso reparar el "error consumado" por sus subalternos prometiendo un Código Agrario. Pero la propaganda contra Villarroel pudo más y el 21 de julio de 1946 parte de la "indiada fue enceguecida", lo cual posibilitó el derrocamiento de Villarroel. Para Reinaga una razón de la caída de su líder radica en que el PIR había logrado separar a la "masa india" de Villarroel. Y narra con leguaje bíblico el martirio del presidente y con él de parte del "Estado Mayor indio". Éste es un dato interesante, pues si bien hubo un sector indio "enceguecido" por el PIR contra Villarroel, según Reinaga otro sector indio lo defendió. Cuenta que de 300 caciques que formaban parte del "Estado mayor indio" 280 murieron junto a Villarroel. Y concluye:

> Ahora, la sangre de Villarroel con la de los caciques mártires se ha convertido, como suceder no pudo de otro modo, en limo fecundo para la suerte de la Revolución Nacional; hoy es una llamarada prendida en la conciencia india, clase mayoritaria, hambreada y masacrada de Bolivia. La que en el yunque de sus padecimientos, el martirologio de su cruz y el dolor de su corona de espinas se va aproximando al paraíso de su liberación por medio de la Revolución Nacional (Reinaga, 1953a: 34).

57 El artículo es publicado en *Franz Tamayo* (1953: 209).

Villarroel y los caciques mártires son puestos bajo la simbología del crucificado bíblico, que se aproximan a su resurrección: la liberación. Reinaga interpreta los hechos del '46 sólo siete años después, luego de la fundamental revolución de 1952.

Sobre la "veracidad" de los hechos relatados por Reinaga no puedo expresarme, pues estoy interesado en presentar las interpretaciones históricas del potosino. De todos modos, queda claro cuáles son los "hechos históricos" en torno a los cuales se puede entablar una rica discusión sobre su interpretación. Hasta ahora se destaca su defensa de la "causa india" y de Villarroel.[58] Existe, sin duda, un Villarroel *según* Reinaga.

La memoria sobre lo acontecido con Gualberto Villarroel y el indio se encontrará a lo largo de toda la obra de Reinaga, por supuesto que con matices. No obstante prima una visión favorable sobre Villarroel. Sostengo la hipótesis de que la figura de Villarroel, como militar "revolucionario nacionalista", se convirtió para Reinaga en un eje de interpretación de la historia boliviana e india. Existió en Reinaga una fe particular en la Revolución nacional emprendida por Villarroel, que se puede ver en la "Oración a Villarroel".[59] Incluso planeó publicar un libro con el título *Villarroel. Hombre y Mito*, que nunca salió a la luz.[60] Por otra parte, mantuvo un escepticismo profundo hacia el MNR, sobre todo hacia su dirigencia, a pesar de que él fue por un tiempo miembro de dicho partido. Testimonio de esto es la dura crítica contra V. Paz Estenssoro, a la que me referiré enseguida. En ese sentido, es un desafío comprender desde diversas perspectivas lo que fue el gobierno de Villarroel, la participación india en el Congreso Indigenal del 45, la posición del MNR y del PIR en ese gobierno. La obra de Reinaga ofrece datos e interpretaciones importantes para ello.

Durante los cuarenta sucedieron acontecimientos mundiales que se transformaron para Reinaga en claves interpretativas fundamentales para entender a Occidente. El principal fue la segunda guerra europea con repercusión mundial (la enunciación es mía). Reinaga tomó nota de ciertos acontecimientos particulares para pensar cuestiones generales. Por ejemplo, en febrero de 1945 se realizó la Cumbre de Yalta entre Churchill, Roosevelt y Stalin. En julio del mismo año la Conferencia de Potsdam, entre Truman y Churchill. Y mucho más cruel e importante fueron los lanzamientos de las bombas atómicas contra Hiroshima

58 Una obra que sostiene la tesis contraria de Reinaga, pues culpa a Villarroel de la masacre de las Canchas, es la de Liborio Justo, *Bolivia: la revolución derrotada* (1967).

59 Ver "¡Loor eterno a Villarroel!" en *Rumbo sindical* (La Paz, Nº 5, abril de 1953, pp. 1-2). Reiterado en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956: 63-64) y en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 42-45).

60 Se anuncia dicho texto en *Nacionalismo Boliviano* (1952), *Tierra y Libertad* (1953a) y *Belzu* (1953b). Los manuscritos están perdidos.

y Nagasaki en agosto de 1945.[61] Por último, en octubre de 1946, el Tribunal de Nüremberg sentenció a los nazis por sus crímenes de guerra. Esto será usado por Reinaga con posterioridad para argumentar en contra no sólo de los nazis, sino de sus juzgadores.[62]

Con el inicio de la llamada "Guerra Fría" (término que nunca usa Reinaga) la oposición entre el "mundo capitalista" y el "mundo comunista" exigió un inevitable posicionamiento. Reinaga estuvo primero del lado socialista. Sin embargo, con el pasar de los años los acontecimientos indicados se convertirán en parte centrales de sus argumentos para impugnar por igual a Estados Unidos, a la Unión Soviética y a Europa, todos ellos entendidos bajo la categoría de Occidente.

***Los senderos del exilio:*** *Argentina (1946-1948).* Luego de la caída del régimen de Villarroel, Reinaga cuenta que fue apresado el 21 de julio de 1946 y que la Policía Universitaria y el PIR asaltaron y arrasaron su biblioteca y domicilio. Entre agosto y octubre de 1946 vivió asilado (al parecer en la embajada argentina). En la segunda mitad de 1946 se produjo un masivo exilio o autoexilio de los hombres que apoyaron la Revolución nacional del '43. Muchos altos dirigentes del MNR se exiliaron en Buenos Aires (Argentina), Fausto Reinaga también. Vivió allí entre octubre de 1946 y abril de 1948 aproximadamente. Esto le permitió conocer de primera mano a la Argentina peronista. Hilda Reinaga cuenta que tuvo contacto personal cercano con Perón y Evita, señalando que tuvo acceso a él por medio de Carlos Desmarás, a quien conoció en México.[63] En Buenos Aires pudo vivir sin problemas económicos debido a la influencia y amistad de Desmarás, "relevante personaje en el régimen peronista" (Reinaga, 1967: 22).

A lo largo de su obra se percibe el influjo de algunos autores argentinos, como Aníbal Ponce y algunos escritores de la llamada "izquierda nacional". Reinaga conoció en su exilio en Buenos Aires a Jorge Abelardo Ramos.[64] En *El indio y los escritores de América* (1968) cuenta que fueron amigos (no pude determinar por cuánto tiempo). Éste también entabló amistad con Víctor Paz Estenssoro, también exiliado en Buenos Aires. Dice que el poder intelectual de Ramos gravitó sobre Paz Estenssoro, al punto de que años después, cuando ya era presidente de Bolivia, lo invitó a un aniversario de la Revolución del '52 (Reinaga, 1968: 200).

---

61 Ver *El hombre* (1981b: 119), *La revolución amáutica* (1981: 22), *La era de Einstein* (1981d: 12, 57-58) y *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 87, 93-94).

62 Lo hace en varios textos. Ver por ejemplo *Crimen*, 1986: 47-48.

63 Hilda Reinaga cuenta que Fausto tuvo varios contactos personales con Perón, de la cual es testimonio una foto en que aparecen ambos, y que por esa relación él pudo conseguir un buen trabajo en una empresa, que le permitió vivir. El contacto con Perón vino por la relación que tuvo en México en 1946 con el por entonces embajador argentino, Carlos Desmarás (entrevista a H. Reinaga, 30 de enero de 2011).

64 Hilda Reinaga recuerda que don Fausto contaba que se alojaba en casa "del colorado" J. A. Ramos.

Existen pocas referencias autobiográficas de Reinaga sobre su paso por Buenos Aires. Aquí una:

> Cuando viví en Buenos Aires, sentí la sensación de la grandeza histórica de mi raza, y por ello, a mi retorno al país, no sólo que pensé; sino que hice trabajo celular de un Partido Indio de Bolivia… (Reinaga, 1967: 22).

Lo dice casi veinte años después, cuando su senda ya era indianista. Se podría especular sobre las razones por las que sintió, ¡justo en Buenos Aires!, la grandeza del indio (con raza se refiere a "raza india"). Quizá justamente por *descubrirse indio* (una vez más) en una ciudad "europeizada" (por no decir anti-india). Reinaga expresará a lo largo de su obra su visión crítica sobre Argentina, quizá muchas de ellas surgen de su experiencia a fines de los cuarenta, por ejemplo la alusión que hará a los cabecitas negras y al peronismo.[65]

No narra ningún hecho trascendente vivido en Buenos Aires, quizá porque su sentimiento y pensamiento estaban en Bolivia, debido a las vicisitudes políticas ante la dolorosa caída de Villarroel. Y por razones familiares, pues en 1947 murió su padre, Jenaro Reinaga. Fausto no lo pudo enterrar. A lo sumo, la estancia en Argentina le permitió conocer más de cerca a Paz Estenssoro y otros miembros de la cúpula emenerrista. Eso le permitió escribir el folleto polémico contra Paz.

Su enfrentamiento con algunos sectores de la derecha del MNR llegó a tal punto que, mientras vivía en Buenos Aires, en La Paz fue expulsado del partido en febrero de 1947. Cuenta en su libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956a) que

> Aquella derecha instruyó a La Paz mi expulsión [del MNR]. El mes de febrero de 1947 firmaron mi "expulsión por infidencia" dos personas de dudosa seriedad. Cuando convino a cierta gente y a ciertos bastardos intereses se la hizo aparecer tal expulsión como una determinación de los Congresos del Partido" (Reinaga, *Franz Tamayo*…, 1956a: 215).[66]

65 Ver *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (2001 [1970]: 387).

66 Reinaga no explica cuál fue la supuesta "infidencia". Luego de la Revolución del 52 cuenta que esa expulsión fue usada nuevamente contra su persona (Reinaga, 1956a: 214). Según V. Alvizuri (2009: 87), en 1947 se acusó a Reinaga de ser asesor secreto del gobierno de Mamerto Urriolagoitia (1949-1951), pero no brinda las fuentes de su afirmación. Dicha acusación la realizó Max Solares Durán en una breve reseña del libro de Reinaga, *El indio y el cholaje boliviano* (1964), publicada en *Tribuna universitaria* (La Paz, 30 de diciembre de 1964) y en *Revista Cultura boliviana* (Oruro, Nº 9, 1964, p. 10). Acusa Durán de que "Reinaga era soldado de Mamerto Urriolagoitia, persiguiendo a movimientistas desde la Policía y a continuación inscribirse al MNR, publicando finalmente, un libro sobre Víctor Paz Estenssoro donde lo llama el 'Lenin Boliviano'" (Solares Durán, 1965: 10). Es una falsedad que Reinaga afirme de Paz Estenssoro que fue "Lenin". No obstante quedó en la opinión de algunos que su texto contra Paz Estenssoro fue financiado por el gobierno de Urriolagoitia.

Según Reinaga la derecha lo expulsó por su posición intransigente al exigir un Programa Revolucionario para el MNR. Al parecer, Reinaga no reconoció la expulsión, pues argumentó que no hubo un juicio legítimo. Además indica que en esos años las expulsiones partidarias llegaron a ser tantas que fueron "cursis".[67] Con los años dirá que, luego de esa expulsión, nunca más fue miembro militante del MNR, aunque sí de la Revolución nacional, como veremos ahora.

### d. El sendero nacionalista revolucionario: la segunda oportunidad (1949-1956)

Considero que los acontecimientos vividos por Reinaga entre 1949 y 1956 aproximadamente significaron para él la segunda oportunidad para que se realizara la Revolución nacional. Ya sabía de la frustración política, por ello muchas de sus interpretaciones recurren al "farol de Villarroel" del año 1946. Pero su optimismo histórico no cesó. En abril de 1952 lo encontramos en plena acción revolucionaria. Sin embargo, pronto inició su desencanto, quizá luego de la proclamación de la Reforma agraria en 1953. Será un periodo de entusiasmo político prontamente devenido en crisis de conciencia ideológica.

En esta etapa Reinaga produjo cinco libros: *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio* (La Paz, Ediciones Rumbo Sindical, 1953a), *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (La Paz, Rumbo Sindical, 1953b), *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (La Paz, Editorial Casegural, 1956), *Alcides Arguedas* (La Paz, Impreso en Talleres Gráficos "Gutenberg", 1960a) y *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, La Paz, Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios, 1960b). Además escribió tres textos independientes, dos folletos políticos: *Víctor Paz Estenssoro* (La Paz, Publicaciones del CEC, 1949) y *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* (La Paz, Rumbo Sindical 1952). El otro texto lo concibió como una separata titulada *Revolución cultural y crítica* (La Paz, Ed. Casegural, 1956) incluida en el libro *Franz Tamayo*.

Reinaga se lanzó con ahínco al combate ideológico. Esto lo realizó también a través de la prensa escrita. No se percibió a sí mismo como "periodista profesional", sino como un escritor que intervino en el debate público. Publicó, entre 1949 y 1956, por lo menos ocho artículos en diversos periódicos y revistas. Se trata de: "Me he equivocado" (1952),[68] "La raíz del pensamiento boliviano" (1953),[69] "La ciencia y la reforma agraria" (1953),[70] "El orden revolucionario" (1953),[71] "La

67 Cuenta que hasta Paz Estenssoro fue expulsado por un sector del MNR (Reinaga, 1956a: 215).
68 En *El Diario*, La Paz, 6 de mayo de 1952, p. 4
69 En *Khana. Revista municipal de arte y letras*, La Paz-Bolivia, Vol. 1, Nº 1 y 2, 1953, pp. 15-16.
70 El artículo aparece en la editorial sin autor de *La Nación*, La Paz, 24 de abril. Reinaga dice que es de su autoría. Ver *Franz Tamayo* (1956: 214)
71 El artículo aparece en la editorial sin autor de *La Nación*, La Paz, 25 de abril. Reinaga dice que es de su autoría. Ver *Franz Tamayo* (1956: 214).

revolución boliviana no es ni debe ser burguesa" (1954),[72] "El escritor revolucionario Fausto Reinaga le da a Juan Quirós, una lección sobre la Revolución cultural" (1954),[73] "A un año y medio de la Reforma Agraria" (1954)[74] y "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano" (1954).[75]

Además, ateniéndome a la actividad escrituraria, Reinaga fue protagonista central de tres proyectos de prensa militante. En su obra *Franz Tamayo* (1956) Reinaga narra su trabajo revolucionario en la prensa:

> "Rumbo Sindical" del 1 al Nº 7 escribí solo. Como también los dos únicos números de la Revista "Abril". "La Voz del indio" –órgano oficial de la federación de trabajadores campesinos del Departamento de La Paz, Nº 1– lo hice de cabo a rabo (Reinaga, 1956: 214).

*Rumbo Sindical* se podría considerar un "proyecto editorial", que dio nombre a una revista editada entre octubre de 1952 y enero 1954. También bajo el nombre de Ediciones Rumbo Sindical se editaron un folleto (en 1952) y dos libros (en 1953) de Reinaga.

*Rumbo Sindical* se trató inicialmente de un periódico mensual. Constó de siete números, esto debido a que desde enero de 1954 pasó a ser un periódico bimensual hasta julio de 1953. Todo el segundo semestre de ese año no se publicó. El último número salió en enero de 1954.[76] Esto evidencia las dificultades que tuvo el proyecto para continuar. Hubo dos directores. Primero fue el sindicalista Teodoro Machado, desde el número 1 (octubre de 1952) al 4 (marzo de 1953).[77]

---

72 En *Revista Abril*, La Paz-Bolivia, Nº 1, mayo-junio 1954, pp. 12-14.

73 En *Revista Abril*, La Paz-Bolivia, Nº 1, mayo-junio, 1954, pp. 15-28.

74 En *Revista Abril*, La Paz, Nº 2, diciembre 1954 - enero 1955, pp. 13-14. El artículo aparece sin autor, pero tengo elementos para sostener que fue de Reinaga.

75 En *Revista Abril*, La Paz, Nº 2, diciembre 1954 - enero 1955, pp. 18-21.

76 Los números de *Rumbo Sindical* fueron todos publicados en La Paz: Nº 1, octubre de 1952 (16 pp.); Nº 2, noviembre de 1952 (16 pp.); Nº 3, diciembre de 1952 (16 pp.); Nº 4, febrero de 1953 (16); Suplemento Nº 1, febrero de 1954 (2 pp.); Nº 5, abril de 1953 (20 pp); Nº 6, julio de 1953 (16 pp.) y Nº 7, enero de 1954 (4 pp.). Constó de un total de 106 páginas en formato hoja grande a cinco columnas. No se informa sobre la cantidad de periódicos editados.

77 Teodoro Machado fue Secretario Ejecutivo de la Federación Sindical de los Trabajadores en Harina. Miembro de la COB. Desde junio de 1953 fue Secretario General de la Central Obrera Departamental de La Paz (COD La Paz). Ver "El compañero Teodoro Machado" (en *Rumbo Sindical*, Nº 4, p. 2). La relación de Reinaga con el sindicato de trabajadores de la Harina tuvo varios momentos: entre 1952-1953 con *Rumbo Sindical*, pues sin ser un órgano oficial del Sindicato de Trabajadores de la Harina fue dicho sindicato el que apoyó la publicación. En marzo de 1956, Reinaga fue secretario del III Congreso Nacional de Trabajadores en Harina de Bolivia, el cual lo eligió delegado ante la COB. Además, en 1956 estuvo vinculado a la Confederación Sindical de Trabajadores en Construcciones de Bolivia y fue asesor legal de la Federación Ferroviaria, Ramas Anexas y Transportes Aéreos de La Paz. Ver Reinaga, *Franz Tamayo* (1956a: 219).

Como Jefe de Redacción aparece Ruy Ripac (números 1-2), que fue el pseudónimo de Fausto Reinaga. Desde el número 5 (abril de 1953) al número 6 (julio de 1953) figuran dos directores: Fausto Reinaga y Teodoro Machado (en ese orden). Y sólo en el número 7 (enero-febrero de 1954) figura como "director-propietario" Fausto Reinaga. *Rumbo Sindical* se presentó a la opinión pública diciendo

> Rumbo Sindical aspira a ser el verbo de la clase trabajadora e india de Bolivia. Obediente y leal a las bases de las masas, será el pensamiento revolucionario despierto y vivo, en permanente lucha contra los prejuicios burgueses y pequeño-burgueses, tan hábil como canallescamente instilados en el cerebro y el corazón del pueblo por la Rosca y el gamonalismo. Al mismo tiempo que será el baluarte de las conquistas económico-sociales; celosos guardián y centinela de la Revolución Nacional; pero sobre todo será la avanzada teórica y práctica de la clase obrera e india sindicalizada. Fiel a su hora, "RUMBO SINDICAL" marchará, siempre hacia delante, vale decir, con las masas y la Revolución (Rumbo Sindical, octubre de 1952: 3).

No es difícil encontrar el lenguaje reinaguiano en la presentación del periódico. Si bien Reinaga dice que escribió todo el periódico, no se debe confundir esto con que fue el autor de todo. Tampoco parece que estuvo absolutamente solo, pues aparecen otros colaboradores, como "personal de redacción": Alfredo Franco Guachalla, Egberto Ergueta, Carlos Ponce Sanjinés, Guillermo Muñoz de la Barra, Erasmo Tarifa, Aníbal Aguilar y Arturo Zeláez (ver en *Rumbo Sindical*, Nº 5, La Paz, abril de 1953, p. 12). Con su soledad seguramente Reinaga se refiere a su actividad de jefe de redacción. Sin embargo, aún siendo que existen algunos artículos que no son de Reinaga, la mayoría sí están firmados con el pseudónimo Ruy Ripac o Ruy Ripaj (no explica el cambio entre Ripac o Ripaj). Otros artículos no llevan firma, pero tenemos elementos para tener cierta certeza de que son de autoría de Reinaga.[78] Sobre la *Revista Abril* y la *Voz del Indio* me referiré más adelante.

La sucinta enumeración de la producción escrita de Reinaga entre 1949 y 1956, que analizaré enseguida, no es más que una muestra de la febril actividad de "intelectual comprometido" con la Revolución nacional. Por ello, sin duda, su eje vital en esos años fue la Revolución nacionalista liderada por el MNR en Bolivia. Toda su actividad escrituraria se explica en parte por su posición política ante la Revolución nacional que "reemergió" en 1949 y se consumó en 1952. Digo que reemerge pues recordemos que para Reinaga lo sucedido entre 1943-1946 fue el primer intento de Revolución nacional; la de 1952 será el segundo intento. Veamos algunos detalles de su vida.

En 1949 Reinaga decidió regresar a Bolivia, al parecer sobre todo por razones familiares. Pero debió hacerlo clandestinamente, pues seguía la persecución

78 Ver bibliografía de Reinaga.

contra los nacionalistas revolucionarios. Ya en La Paz trabajó políticamente junto a Hernán Siles Zuazo (el segundo hombre fuerte del MNR). En mayo de 1949 se realizaron unas elecciones parlamentarias intermedias en las cuales el MNR alcanzó el segundo lugar, con fuerte oposición del gobierno conservador. La recuperación política del MNR condujo a una crisis el gobierno (Enrique Hertzog renunció a la presidencia y asumió su vicepresidente, Mamerto Urriolagoitia). La inestabilidad política, la radicalización de los mineros, el avance del MNR condujo a acciones represivas del gobierno. En ese contexto (en mayo) Reinaga fue apresado, otra vez por razones políticas, y confinado en una prisión situada en la isla Coati (situada en el Lago Titicaca). Su detención duró seis meses y dieciocho días.[79] Cuenta que se escapó y pudo comprarse un terreno en el cerro Killi-killi (Villa Pabón, La Paz) donde pasados los años construyó su casa definitiva.

Reinaga concluyó su folleto *Víctor Paz Estenssoro* en marzo de 1949 en La Paz. Es un texto con valiosos datos autobiográficos en torno a los años 1943-1946, pero sobre todo se trata de un folleto político en el que criticó duramente al líder del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y al ideólogo del MNR, Carlos Montenegro. Este texto es indicativo de su distancia de dos de los líderes fundamentales del MNR. El problema que abordó Reinaga con su folleto fue el enfrentamiento entre la derecha y la izquierda del MNR. Identificó a Carlos Montenegro como el principal ideólogo de la derecha emenerrista. Entendió que Paz Estenssoro no sólo era cercano a Montenegro, sino que era su "títere". Reinaga eligió ponerse en la izquierda del MNR.[80] Dejo a los biógrafos profesionales dilucidar la complejidad política de esos años. Lo cierto es que Reinaga tuvo una posición crítica de la derecha emenerrista, pero no se alejó del MNR en tanto entendía que viabilizaba una posible Revolución Nacional.

Ahora bien, Reinaga tuvo un problema político complicado con su folleto, pues en él deslegitimó a Paz Estenssoro como revolucionario al considerarlo un hombre incapaz intelectual y moralmente de liderar una revolución. Tres años después de publicado el texto, en 1952, ese hombre era el líder máximo de la Revolución nacional. Por tanto, Reinaga se encontró con la "antítesis de la realidad". Se vio obligado a corregir su posición y a confesar "me he equivocado". Tenía cuarenta y seis años cuando se hizo literalmente "soldado de la revolución". Brindó un testimonio fervoroso, y no menos estratégico, en un artículo polémico y casi desconocido. Por su valor histórico, considero que lo mejor es transcribirlo completo. Luego reflexionaré sobre algunas cuestiones que se desprenden de él.

El texto de Reinaga aparece con un encabezado más amplio que dice "Fernández Naranjo niega ser autor de una falsificación; Reinaga afirma lo contrario".

---

79 Ver "Me he equivocado" (en *El Diario*, La Paz, 6 de mayo de 1952, p. 4) y en *Tierra y Libertad* (1953a: 12)

80 En *Franz Tamayo* (1956a: 214-215) narra los pormenores de lo acontecido.

En primer lugar se publica una carta de F. Naranjo donde éste se defiende ante una acusación de Reinaga de que sería él responsable de unos documentos que contendrían un pacto entre el MNR y el Partido Comunista. Naranjo se deslinda de toda responsabilidad, desafía a Reinaga a probar la acusación y le amenaza con iniciar un juicio. A continuación de la carta de Naranjo se dice que Reinaga estuvo en las oficinas de la redacción de *El Diario* (periódico de La Paz) y manifestó que el 2 de mayo de 1952 entregó una nota al "excelentísimo señor Presidente de la República" y a José Fellman Velarde le entregó el artículo "Me he equivocado", que transcribo a continuación.[81] Existen muchos detalles que no puedo explicar pues se deben a una coyuntura muy específica. Por ejemplo, no sé en qué derivaron las inculpaciones mutuas entre Naranjo y Reinaga, quien no se refiere a ellas en sus libros. Sin embargo, el artículo de Reinaga permite asomarse a la complejidad del año 1952:

**"Me he equivocado"**
Publicado en *El Diario*, La Paz, 6 de mayo de 1952, p. 4

En marzo, 1949, publiqué un folleto de 66 páginas, titulado "Víctor Paz Estenssoro". Sostuve la necesidad de reorganizar, al Partido, material e ideológicamente sobre la base de un programa. Que si tal cosa previa no se hacía, afirmé, el MNR no llegaría al Poder.

Hoy el MNR está en el Poder; su jefe es Presidente de la República. En consecuencia, mi dicho folleto, ha devenido como la antítesis de la realidad. Fue un error.

Se equivocaron, asimismo, decenas de dirigentes emenerristas que a esta hora se hallan a la cabeza de la Revolución Nacional. Los marxistas de Bolivia, a pesar de su "análisis" de acero, también se equivocaron.

Pero ni yo ni los otros anduvimos lejos de la verdad, cuando indicamos, que el MNR tiene dos alas: derecha e izquierda.

Soy un revolucionario, como tal, nunca estuve fuera de las filas de la Revolución Nacional. Todo cuanto hice, lo hice en la creencia de servir mejor a mi causa. Por ello destruí el espurio "villarroelismo" de Montellano-Taborga. Trabajé en las elecciones de mayo, 1949, al lado del doctor Hernán Siles Zuazo; hecho que determinó mi prolongado confinamiento en Coati y mi detención de medio año. En 18 de mayo, 1950, mi domicilio (Vicente Ochoa 769), fue convertido en fábrica de bombas y arsenal revolucionario. El 6 de mayo, 1951, a ojos vista trabajé, por la candidatura del MNR. En días pasados, 9 de abril, desde la alborada formé y jefaturicé el Comité Revolucionario de Villa Pabón; luché sin escatimar sacrificios hasta el triunfo de la libertad del pueblo.

81 En *Franz Tamayo* (1956a) Reinaga cuenta que en 1953 José Fellman Velarde lo acusó de ser el autor de un pacto "comunista-movimientista", hecho en 1950, para impedir la llegada del MNR al poder. No se explica el contenido del pacto. José Fellman Velarde, en su libro *Víctor Paz Estenssoro: el hombre y la revolución* (1954: 288) reitera la acusación. Reinaga realizó su descargo en el artículo "Me he equivocado" (1952).

> Sobre cada uno de estos puntos, tengo pruebas irrefutables.
>
> Con referencia al pacto del Partido Comunista con el MNR que ha fraguado la Rosca, y que se me sindica de ser yo el autor, declaro que NO SOY. El MNR tiene ahora en sus manos todos los medios para dar con el verdadero autor, que no ha de ser otro que Nicolás Fernández Naranjo; autor también de las "famosas" conferencias anticomunistas que pronunció Eduardo Canedo Peláez, Ex-Director General de Policías.
>
> La Rosca, no hay que perder de vista, junto a su poder económico e intelectual, cuenta con la costumbre de medio siglo. La Revolución Nacional es un proceso de transformación de ideas, hombres, cosas; cambio de concepciones filosóficas, jurídicas y éticas; proceso que implica lucha permanente.
>
> La captura del Poder Político, viene hoy, la barricada intelectual e institucional; pero la barricada bélica no ha pasado. La Rosca solo está herida, no muerta. Por tanto, el deber de la hora histórica del pueblo de Bolivia, de todos los hombres y partidos de izquierda, es apoyar y defender al partido pazentenssorista [sic, en realidad es "pazestenssorista"].
>
> Fausto Reinaga

El artículo evidencia un reconocimiento público y estratégico del equívoco de Reinaga. Ahora bien, ¿en qué se equivocó? Reinaga no dice nada sobre Paz Estenssoro, sino sobre el MNR. Sugiere que éste sí tenía el Programa necesario para la toma del poder. Con lo cual Reinaga reconocería que se equivocó al haber afirmado en su folleto de 1949 que el MNR no tenía tal programa. Pero si esto era así de claro, ¿por qué Reinaga insistió con brindar un programa político publicado con el título *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* en el año 1952? Este texto fue publicado con el pseudónimo Ruy Ripac en *Rumbo Sindical* (en varias entregas) en pleno proceso revolucionario, para luego editarse como un folleto autónomo.[82] Incluso, según *Rumbo Sindical*, dicho texto recibió un "espaldarazo en el gran discurso inaugural de la Convención [del MNR]" pronunciado por Paz Estenssoro en febrero de 1953.[83]

Por otra parte, Reinaga indica astutamente que no sólo se equivocó él, sino que también lo hicieron otros dirigentes "emenerristas" y "marxistas". No dice en qué, pero quizá no importa: lo central es que afirma que muchos se equivocaron. ¿Acaso había muchos, como él, que pensaban lo mismo de Paz Estenssoro? ¿O bien dudaban de la capacidad del MNR para liderar la Revolución? ¿O se trata de una retórica útil para no quedarse sólo en el error?

Ahora bien, Reinaga no se arrepintió de lo que consideraba una verdad de hierro: el MNR estaba dividido entre un ala derecha y otra de izquierda. Él estaba

82 Ruy Ripac, "Nacionalismo boliviano" (en *Rumbo Sindical*, Nº 1, La Paz, octubre de 1952, pp. 14-15, sigue en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, 10 y 14. Y sigue en *Rumbo Sindical*, Nº 3, La Paz, diciembre de 1952, p. 6 y 7).

83 Ver *Rumbo Sindical*, Nº 4, La Paz, febrero de 1953, p. 16.

situado en el ala izquierda, por eso concluye el artículo con un llamado a los hombres y partidos de izquierda (así, en plural) para defender al "pazestenssorismo". Reinaga se afirma así mismo como revolucionario. Ése es el sentido del "curriculum revolucionario", que le interesa se conozca. Se notará que en el artículo menciona un hecho relevante por año entre 1949 y 1951. Se desprende de allí su cercanía a Hernán Siles Zuazo, quien fue interinamente presidente de Bolivia luego de la Revolución de 1952, hasta que Paz Estenssoro asumió la presidencia y él la vicepresidencia.

Por último, el artículo muestra que luego de abril del '52 existieron problemas en la relación del MNR gobernante y el joven Partido Comunista boliviano (creado en 1950, aunque su antecedente es el PIR). Para Reinaga, en los cuarenta, será el PIR el "problema" para la Revolución nacional y en los cincuenta será el Partido Comunista (PC). Sin embargo, es claro que el enemigo central fue la Rosca, que pos abril del '52 no había desaparecido. En suma, en 1952 Reinaga se autoconcibe públicamente como "revolucionario" reafirmando que nunca estuvo fuera de las filas de la Revolución nacional, pero en las filas de la izquierda.

Creo que con lo indicado se puede entrever el grado de implicancia que tuvo Reinaga durante la Revolución del '52. Es evidente que no formó parte de la cúpula del MNR, pero tampoco era un militante más. No a cualquiera le otorgan un espacio en la prensa para exponer sus descargos y acusaciones. No es menor que lo haya hecho en *El Diario*, un periódico que tradicionalmente expresó a la "Rosca", a la oligarquía boliviana. Diría que Reinaga constituía un "cuadro intermedio" dentro del nacionalismo revolucionario, con una clara posición de izquierda a la vez que nacionalista, sin una pertenencia institucional al MNR.

Ahora bien, en su barrio Reinaga fue influyente. Así lo manifiesta él cuando dice "jefaturicé" el Comité del barrio Villa Pabón. Tuve la ocasión de conocer dicho lugar, que a pesar de la cercanía del centro del poder estatal (Palacio Quemado o casa Presidencial, Parlamento, Vicepresidencia, Cancillería, etcétera) es aun hoy un sector de clase media y popular. En los cincuenta no dudo que sería mucho más pobre (de hecho, en *Rumbo Sindical* se publican notas reclamando a la Alcaldía de La Paz que se construyan caminos para automóviles). En ese contexto, que muestran las condiciones de vida de Reinaga, él era el "doctor", tampoco hay que minimizarlo. Pues bien, allí y desde allí Reinaga participó de la Revolución nacional. Testimonio de ello es un interesante documento que se publica en *Rumbo Sindical* titulado "Para la historia. Villa Pabón y la gesta de abril de 1952" en (*Rumbo Sindical* Nº 5, La Paz, 9 de abril de 1953, p. 17 y 19). Se publicó un año después de la "confesión de equivocación" de Reinaga, pero se aclara que fue enviado al vicepresidente H. Siles Zuazo el 17 de abril de 1952. El mismo está firmado por el "Comité Revolucionario Villa Pabón" (Hugo Flores Mejía, Presidente del Comité. Y cuatro secretarios: Edgard Hernández, Víctor Cruz, Leonardo Ríos, Gregori Tarifa). En él se narran las vicisitudes del 9 al 13

de abril de 1952 en Villa Pabón. Además de describir cómo se organizaron las bases obreras junto a algún policía en torno al "mirador de Kili-kili", por ser un lugar estratégico, indican el rol que jugó "el compañero Dr. Fausto Reinaga". Dicen que asumió por aclamación la jefatura del Comité, destacan un fervoroso discurso revolucionario con el que Reinaga alentó a los jóvenes combatientes el jueves 10 de abril. Por último, luego del triunfo de la revolución, el 13 de abril enterraron a los muertos en combate. En el trayecto al cementerio el

> Dr. Fausto Reinaga, pronunció ante los féretros y el enorme gentío de acompañantes, una elocuente oración revolucionaria; exaltando las virtudes de las bases obreras del MNR, del proletario uniformado de Policía, el carabinero; como del pueblo productor en general de la Paz y de Bolivia… (Comité Revolucionario Villa Pabón, 17 de abril de1952).[84]

El texto –advierten– está acompañado de la lista de muertos, heridos y casas destruidas más un pliego de peticiones al gobierno. Es clara la intención del documento: solicitar reconocimiento a los combatientes (muertos, heridos y damnificados) y testimoniar la importancia de las acciones de Reinaga. Quizá se escribió el texto a pedido del escritor. Quizá, digo. Es de notar que el texto está fechado inmediatamente después de los sucesos relatados.

Por otra parte, un hecho relevante para las ciencias sociales bolivianas fue que en 1952 se realizó el Primer Congreso Boliviano de Sociología, fruto del cual se fundó la Sociedad Boliviana de Sociología. El mismo fue realizado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en La Paz, del 9 al 17 de julio de 1952. Estuvo presidido por José Antonio Arze.[85] Fausto Reinaga aparece enlistado en el Directorio de profesores y exprofesores de sociología de Bolivia.[86] No sé si participó en el mismo. En *Rumbo Sindical* impugnaron al Congreso y a la Sociedad de Sociología naciente, aduciendo a que su presidente, el pirista J. Antonio Arze, no tenía autoridad para asumir ese cargo. Dice "Este Congreso de Sociología, fue el fiel trasunto del pensamiento y la conducta piristas. Pues Arze, tras la máscara del Congreso, logró en el primer término distribuir entre los miembros de su Partido cargos rentados" (en *Rumbo Sindical*, La Paz, Nº 1, octubre de 1952, p. 5).

Ahora bien, dicho Congreso llamó a un concurso de ensayos sociológicos sobre la realidad boliviana. Reinaga presentó dos textos que fueron premiados:

---

84 En *Rumbo Sindical*, La Paz, Nº 5, 9 de abril de 1953, p. 17 y 19.

85 El resto de la Mesa Directiva estuvo compuesta por Gastón Araoz Levy (vicepresidente), Humberto Vázquez-Machicado (secretario general), Teddy Hartman (secretario de propaganda cultural) y Javier Galindo Cueto (secretario tesorero).

86 Dice: "Reinaga, Fausto. Exprof. Fac. Derecho Potosí. Domicilio: La Paz. Trabajos. *Mitayos y Yanaconas*, Impr. Mazuelos. Oruro, 1940". En H. Vázquez-Machicado, "El Congreso Boliviano de Sociología de 1952", en *Los precursores de la sociología boliviana*, La Paz, Ed. Don Bosco, 1991: 413.

"Revolución, no Reforma agraria" y "Ministerio de Indios; no Ministro de Campesinos".[87] Participó con dos pseudónimos distintos: "Ramiro Ripaj" para el primero y "Kili Kili-Aylli" para el segundo. Los dictaminadores premiaron diecinueve artículos. "Revolución, no Reforma agraria" ocupó el tercer lugar y "Ministerio de Indios; no Ministro de Campesinos" el décimo cuarto.[88] Ateniéndome sólo a los títulos de los trabajos premiados, es de destacar que existen dos artículos, además del de Reinaga, que se ocupan del "indio".[89] Otros se ocupan del obrero, en particular del minero.[90] Uno está dedicado al feminismo.[91]

En 1953, Reinaga publicó en forma de libro sus dos artículos premiados con el sugerente título *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio* (Ediciones Rumbo Sindical, La Paz, 1953) con un gran recuadro donde se anuncia el premio obtenido. Esto muestra que Reinaga estuvo interesado en participar en la comunidad boliviana de científicos sociales, al calor de la Revolución nacional. A su vez, no deja de expresar las contradicciones políticas que atraviesan a todas las ciencias: en *Rumbo Sindical* se deslegitimó al presidente del Congreso de Sociología (que fue un modo de deslegitimar al Congreso mismo), pero Reinaga participó en la convocatoria que realizó el Congreso, y no sólo eso, sino que fue premiado. Sus textos, elaborados al calor de la revolución en marcha, obtuvieron la legitimación de la comunidad científica existente en Bolivia. Este dato es de considerar para evaluar no sólo a la obra de Reinaga, sino a la sociología boliviana de los cincuenta.

"Escritor revolucionario", "marxista y nacionalista" a la vez, son los rasgos identitarios sobresalientes de Reinaga, que se encuentran en los textos, documentos y artículos de la época. Pero hay otro rasgo persistente de un modo particular: el indio. En *Tierra y libertad* (1953a) Reinaga brinda una "confesión". Se autoconcibe, además de revolucionario, como indio. Dice:

> la causa del indio es sagrada para mí, porque ella es mi propia causa. Por mi ascendencia y cuna: Tomás Catari y Macha, por mi carne y alma, por mi sangre y

87 En *Rumbo Sindical* se publica la noticia de la premiación con elogios a Reinaga como "intelectual proletario" (*Rumbo Sindical*, La Paz, Nº 3, diciembre de 1952, p. 3).

88 También fueron premiados Mario Guzmán Aspiazu, Valentín Abecia, Julio Butrón Mendoza, Guillermo Jáuregui Guachalla, Claudio Cortés A., José Alandia Borda, Aurora Revilla, Carlos Montaño Daza, Paz Nery Nava, Nicolás Mantilla, Víctor Moya Quiroga, Elvira de Bedregal, Raúl Gamarra Ortiz, Guillermo Wiener S. y Domingo Flores. Fuente: "Fueron premiados en el concurso de sociología", en *La Nación*, La Paz, 12 de noviembre de 1952, p. 4.

89 "¿Cómo elevar el nivel económico y cultural del indio boliviano?" de Raúl Gamarra Ortiz y "El problema boliviano: el indio" de Domingo Flores.

90 "¿Cómo puede pasarse del régimen de la monoproducción del estaño al de una economía diversidad?" de José Alandia Borda y "Bolivia y su problema minero" de Carlos Montaña Daza.

91 "¿Cómo impulsar el feminismo boliviano en lo económico, político, jurídico y cultural?" de Paz Nery Nava.

> espíritu, por la sal de mis huesos y lo rojo de mis sueños: *soy tan indio*, *me siento tan indio*, *a tal punto que*, *para mí*, *no hay otro tan hondamente indio*… en esta tierra y en este pueblo de contorno y fondo, de consistencia y substancia indias: BOLIVIA (Reinaga, 1953a: 13, cursivas mías, mayúsculas en el original).

En 1953 Reinaga realizó una afirmación contundente: él es indio y Bolivia es india. Se considera totalmente indio y es evidente que lo hace con un orgullo casi de estirpe, pues su "linaje" es catarista. Hasta *Tierra y libertad* no se encuentra en su obra una autodefinición tan precisa y contundente, aunque sí como marxista y nacionalista revolucionario. Me aventuro a adelantar una hipótesis: en los cincuenta, para Reinaga ser marxista y nacionalista revolucionario era parte de una identidad ideológica-teórica-política, que daban bases a su "sueños rojos". Pero su "identidad india" es más honda, por ello la concibió como "sagrada". Por ahora, para Reinaga no habría contradicción entre ser indio, pensar con método marx-leninista y militar en las filas del nacionalismo revolucionario de izquierda.

Esta complejidad identitaria se puede entrever en su ferviente participación en los proyectos de Revolución agraria y de constitución de un "Ministerio de indios". Está en debate desde el nombre que el MNR debía dar al Ministerio. Para Reinaga los conceptos "indígena" y "campesino" no eran los correctos, sino "indio". Y como el indio y la tierra fueron entendidos como intrínsecos –y lo son– no podía ser de otra manera que Reinaga se interesara sobre todo por la Reforma agraria que impulsó el MNR en 1953. Indicaré algunos datos históricos al respecto, siempre guiados por la visión de Reinaga. La gran esperanza de Reinaga fue la realización de una Revolución agraria, pero luego de proclamada inició el desencanto por la Revolución nacional del MNR.

***La reforma agraria (2 de agosto de 1953):*** el convulso proceso revolucionario en 1953 significó para Reinaga enfrentamientos políticos y hasta persecución, aunque no queda muy en claro quienes lo persiguieron.[92] Sospecho que serían sectores de la derecha del MNR. Me interesa resaltar aquí su participación en los proyectos de "Revolución" o "Reforma agraria". Es indudable que la Nacionalización de las empresas mineras pertenecientes a la "Rosca minera" (compuesta por Patiño, Aramayo y Hochschild), realizada por el MNR en octubre de 1952, fue seguida, aplaudida y alentada por Reinaga.[93] Eso le dio bases para esperanzarse en

92 Cuenta que en 1953 fue detenido el primero de mayo y su domicilio fue allanado en dos oportunidades, el 19 de abril y el 23 de octubre. Reinaga en *Rumbo Sindical*, La Paz, enero-febrero de 1954, p. 4.

93 El número 1 de *Rumbo Sindical* salió en octubre de 1952 con la siguiente portada: "Con la nacionalización de la minas cambia de manos el poder económico [un dibujo de una mano negra que dice "Rosca" y una mano blanca que dice "Pueblo" con un símbolo de "pesos"]. Obrero boliviano: de tu comprensión y sacrifico en la producción, depende la seguridad de la Revolución" (*Rumbo Sindical*, La Paz, Nº 1, octubre de 1952, p. 1). Además, en su texto *Nacionalismo boliviano* (1952: 5-6), que se publicó en varias entregas en *Rumbo Sindical*, analiza

el nuevo desafío: la conquista de "tierra y libertad". En su pensamiento político eso no era nuevo. Para Reinaga la nacionalización de las grandes empresas mineras y la reforma agraria eran las grandes tareas que quedaron truncas en el gobierno de Villarroel.[94] Por ello, no es raro que se haya implicado nuevamente en la realización de la Reforma agraria. Cuenta que trabajó en la Comisión creada por el MNR para elaborar la Reforma agraria.[95] Participó en el debate con textos como *Nacionalismo Revolucionario. Teoría y Programa* (1952), donde planteó la urgencia de resolver el problema agrario, que era el eje del "problema indio":

> El otro problema vital del nacionalismo boliviano es el agrario, que atañe al casi 90% de la población de la República. El indio y la tierra son dos elementos inseparables. Ninguna solución parcial es admisible ni racional. El problema es económico, político y social. Ninguno de estos aspectos o cuestiones es susceptible de solución unilateral y aislada. Constituyen un todo continuo, un conjunto inalienable de realidad objetiva y subjetiva (Reinaga, 1953: 6).

Otro escrito de Reinaga (elaborado en 1952 y publicado en 1953), que muestra su posición al respecto, es "Revolución agraria, no Reforma agraria". El título es decidor de una (clásica) discusión en la que participó y recibió su reconocimiento. Las preguntas que responde Reinaga allí son: ¿qué objeto tiene la Revolución Agraria y la liberación del indio?, ¿por qué una Revolución Agraria y no una Reforma Agraria?, ¿por qué hay que extirpar el latifundio y la casta gamonal?, ¿por qué respetar la comunidad india?, ¿por qué razones económicas y políticas vale más la *masa india* que la *casta gamonal*, símil de la burguesía rural?

A pesar de que no se realizó su "revolución agraria", cómo no entender que haya asistido emocionado a la firma de la Reforma agraria, proclamada por Víctor Paz Estenssoro el 6 de agosto en Ucureña.[96] En el libro *Belzu* (1953) narra un testimonio fresco y entusiasta de lo vivido ese día:

---

la minería y el problema de la clase proletaria minera sustentando la necesidad de la nacionalización de las minas.

94 *Victor Paz Estenssoro* (1949) abre así: "Con el apoyo franco y expreso del ejército revolucionario, el M.N.R., los setenta mil mineros, los obreros fabriles, las clases medias y los dos millones de indios, se consolidó la Revolución Nacional. Tenía de su parte a todas las fuerzas vivas del País. ¿Por qué, entonces, no realizó sus tareas esenciales: nacionalización de las grandes empresas mineras y la reforma agraria? Algo más. ¿Por qué fue derrotada por la Rosca y no defendida por las fuerzas que la apoyaron y la consolidaron? Caro lector, con serenidad, leed este folleto, y sabréis la dolorosa verdad" (Reinaga, 1949: 1).

95 No encontré documentos que lo certifiquen. Ver *Belzu* (1953: VII) y *Franz Tamayo* (1956: 148). En éste comenta que dos autores lo consideraron como ala radical en la discusión sobre la Reforma Agraria: Abraham Maldonado en *Derecho Agrario* (La Paz, 1956, p. 314) y Alberto Ostria Gutiérrez en *Un pueblo en la cruz* (Santiago de Chile, 1956, p. 266).

96 Ver *Belzu* (1953: IX) e *Indianidad* (1978c: 43).

> La angustia revolucionaria colmó toda mi vida, quemé una existencia humana entera a mi Ideal: la liberación del indio… entonces, en el día más grande y feliz de mi vida, el domingo 2 de agosto de 1953, no podía, no me era dado faltar en Ucureña (Reinaga, 1953: VII).

Relata que viajó en tren, junto a los fabriles de la Central Obrera Departamental de La Paz. Describe a los mineros orgullosos con cascos, metrallas y dinamitas y detrás de los mineros miles de "campesinos-indios, radiantes de alegría". Se oía

> el milenario pututu de la raza, … y tras su mugido ululante, dialogaban el tamborileo de las ametralladoras proletarias y campesinas. Aquí en este tren se veía objetiva y tangible a la clase obrera, respecto del campesinado, en función de vanguardia de la Revolución Nacional… (Reinaga, 1953: VIII).

Es notable el tono obrerista y vanguardista del relato. Ese vanguardismo se irá mitigando rápidamente para trastocarse hacia un vanguardismo indio (término con el que incluyó a campesinos y obreros, aunque en los cincuenta Reinaga tendió a identificar al indio sobre todo con el campesino).

Reinaga entendió que el 2 de agosto de 1953 dos millones de campesinos conquistaron "Tierra y Libertad". Los 200 mil indios presentes en la concentración realizada en Ucureña escucharon en quechua, aymara y castellano la voz libertaria de la Revolución y

> Yo, indio de carne y alma en medio de sollozos entrecortados, a la conclusión de la lectura del Decreto fui el primero en gritar: ¡VIVA LA LIBERACION DEL INDIO! ¡VIVA LA "REFORMA AGRARIA"!
>
> Océanos de emoción: negros recuerdos y rosadas esperanzas cruzaron por la mente y el corazón… Con un puñado de tierra en la mano y una aureola de libertad en la frente, seguían –cuando yo abandonaba Ucureña– bailando mis hermanos indios… (Reinaga, 1953: VIII-IX, resaltado en el original).

La emoción que expresa el testimonio de Reinaga es ineludible y su memoria recurrirá en varias ocasiones a lo vivido, aunque con distintas valoraciones. La emoción de Reinaga se trastocó luego en desilusión.[97]

---

97 En *El sentimiento…* (1960: 23) narra la conmemoración de la Reforma agraria el 2 de agosto de 1957. Reinaga volvió a Ucureña, donde percibió que la desilusión imperaba. En *La revolución india* (1970) la posición de lo acontecido se convierte eminentemente crítica. El indio, dice, luego de la Reforma Agraria no fue el dueño de la tierra, sino su usufructuario: "Su tierra es del Estado mestizo, de la Nación chola, el indio sólo la cultiva. No puede disponer. Ni vender ni legar; ni siquiera a sus hijos" (Reinaga, 2001 [1970]: 303). El decreto Ley de Ucureña y la constitución Política del Estado tendió la trampa: el indio posee la tierra, pero el Estado es el dueño de ella. Luego, en *Indianidad* (1978c: 43-44) curiosamente reproduce su relato entusiasta de *Belzu* (1953) para referirse a la Reforma agraria.

En el año de la Reforma agraria, Reinaga recibió la tercera y última premiación institucional a un texto suyo. Se trató del libro *Belzu. Precursor de la revolución nacional*, que obtuvo el Primer Premio Municipal de La Paz de 1953. La Alcaldía de La Paz había llamado a un concurso sobre "Belzu y la insurgencia multitudinaria del siglo XIX". Reinaga presentó su obra con el pseudónimo "Chuyma Ninani". El jurado valoró la originalidad del ensayo con el cual Reinaga revisó el siglo XIX boliviano y realzó la personalidad de Isidoro Belzu como líder de una revolución social.[98] La índole historiográfica de *Belzu*, quizá una de las primeras dedicadas a indagar sobre los antecedentes de "la revolución nacional" en el siglo XIX, muestra la importancia que tuvo (y tienen) la relectura del pasado en los procesos de cambio histórico. Reinaga hizo allí su aporte. No es difícil entrever que se había convertido en uno de los intelectuales de la Revolución nacional con importantes reconocimientos. En dos años consecutivos había recibido dos premios por su obra ensayística. En adelante no hubo más premios institucionales. Además, con *Belzu* logró generar el primer debate intelectual en torno a su obra que se conoce publicado en la prensa. Su impugnador fue Juan Quirós, un crítico literario y sacerdote católico, quien veinte años después llegó a ser el Director de la Academia Boliviana de la Lengua.[99]

Hasta 1953 Reinaga tuvo como enemigos centrales a la Rosca minera, enemigo común de todos los sectores de izquierda marxista y nacionalista revolucionaria. Parte de esos sectores fueron los que reconocieron su producción intelectual. Por eso no es extraño que le hayan publicado un artículo, "La raíz del pensamiento boliviano" en el primer número de *Khana. Revista municipal de arte y letras* (Vol. I, Nº 1 y 2, La Paz, 1953, pp. 15-16) editada por el Consejo Municipal de Cultura de La Paz. A diferencia de los artículos publicados en periódicos y revistas de orientación estrictamente política y militante, *Khana* tuvo un perfil cultural. En ella se publicaron artículos de autores como Fernando Diez de Medina (en *Khana* Nº 1 y 2 de 1953), Dick E. Ibarra Grasso (en *Kahana* Nº 5 y 6 de 1954, Nº 11 y 12 de 1955, y Nº 35 de 1961), Teresa Gisbert (Nº 9 y 10 de 1955), entro otros. Fue el único ingreso de Reinaga a una revista cultural del ámbito letrado "cholo-mestizo", que se irá convirtiendo en su gran enemigo.

En "La raíz del pensamiento boliviano" se encuentra expresado el núcleo de una tesis que se irá convirtiendo en el eje político y epistemológico que lo enfrentará a la "*intelligentsia* boliviana". Reinaga plantea la cuestión con una fuerza y

98 El Acta del jurado calificador está firmada por Carlos Ponces Sanjinés y Carlos Morales Ávila. Se advierte que un miembro del jurado dio un voto contrario, se trató de Augusto Céspedes. El Acta fue publicada por Reinaga en *Belzu* (1953: IX).

99 Juan Quirós realizó su crítica en "Hoja Literaria" de *La nación* (La Paz, 25 de enero, p. 6, y 31 de enero, p. 2). Reinaga replicó en *Rumbo Sindical* Nº 2. A la cual J. Quirós respondió en "Hoja Literaria" de *La nación*, (La Paz, 30 de mayo, p. 7, y 6 de junio, p. 7). Ambos textos fueron luego publicados en su libro *La raíz y las hojas* (1956).

perspectiva particulares. Su marxismo-leninismo y nacionalismo pasan a segundo lugar ante la impronta india (aun indigenista, pero embrionariamente indianista): *la raíz del pensamiento boliviano es india*. Esa idea será argumentada con diferentes autores y con la emergencia de una perspectiva hasta ahora no presente en nuestro autor: la cultural y la biológica. Aunque de las dos, la estrictamente usada por Reinaga es la cultural. La cuestión se resume en una idea fuerza:

> Aquí [en Bolivia], se piensa, se sueña, se ama, se hace en las grandes lenguas de la raza madre. Las ideas, las emociones, la volición en su raíz primigenia, en su profunda esencia se manifiestan siempre en aymara y quechua. Los bolivianos pensamos y sentimos en quechua y aymara, y usamos el castellano como un mero instrumento de traducción. ¿Probanzas? Me remito a un examen de conciencia de las gentes que piensan y escriben" (Reinaga, 1953: 15).

Con lo mostrado pretendo explicitar que el apoyo de Reinaga a la Revolución nacional del MNR estuvo acompañado de una creciente conciencia de la centralidad de lo indio como problema social (dimensión política) y como fundamento del pensamiento (dimensión epistemológica). La lengua, como una dimensión del pensamiento y una expresión política de lo nacional, fue considerada por Reinaga como la evidencia de su verdad de fuego: Bolivia era/es india. Es claro que Reinaga piensa desde las lenguas indias mayoritarias de la región andina boliviana, el quechua y el aymara, omitiendo otras lenguas, sobre todo del oriente amazónico.

Concluido el proyecto *Rumbo Sindical*, en enero de 1954 (no sé las razones del cierre), desde mayo de 1954 Reinaga participó en la revista *Abril. Por la revolución nacional* (dos números: de mayo de 1954 a enero de 1955).[100] En la presentación de *Abril* expresan que con la revista se proponen trabajar intelectualmente en la edificación de la nueva sociedad boliviana a través de la "intransigencia de la verdad revolucionaria" y se proponen dotar a la Revolución boliviana de un Programa, que "sea camino teórico seguro y también meta concreta" (Editorial de Revista

100 La *Revista Abril* estuvo dirigida por Guillermo Muñoz de la Barra, quien fungió como Inspector General del Trabajo del gobierno de Paz Estenssoro. Hilda Reinaga comenta que Fausto, con nombre prestado, fue el "director de hecho" de *Abril*. Reinaga afirma que él escribió toda la revista. Sin embargo, en *Abril* también se encuentran textos de Guillermo Muñoz de la Barra, "Mi viaje al Congreso Mundial de Trabajadores de Viena (*Abril 1*, 1954, p. 3-9), José Zegada T, "Reflexiones en torno a nuestra liberación" (*Abril 1*, 1954, pp. 10-11), RSFR, Comisario del Pueblo para la educación, "La revolucionarización de la conciencia social" (*Abril 2*, 1954-1955, pp. 5-6), Eduardo Ocampo Moscoso, "Belzu" (*Abril 2*, 1954-1955, 7-8), Jean Russe, "'Belzu' es la piedra fundamental de la historia dialéctica nacional" (*Abril 2*, 1954-1955, pp.) y "Acerca de la "literatura militante" (*Abril 2*, 1954-1955, pp. 15-17), Carlos Dujovne, "Carácter de la Revolución Nacional Boliviana. Tareas y esbozo de un programa económico, social y político" (*Abril 2*, 1954-1955, pp. 22-44) y Domingo Alberto Rangel, "El papel de las clases sociales en el proceso de la Revolución Nacional" (*Abril 2*, 1954-1955, pp. 45-61).

Abril, Nº 1, 1954, p. 1-2). En dicha revista aparecen tres artículos firmados por Reinaga: "La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa (1954),[101] "El escritor revolucionario Fausto Reinaga le da a Juan Quirós, una lección sobre la Revolución cultural" (1954)[102] y "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano" (5 de agosto de 1954).[103]

El hecho de que se haya realizado el tercer Congreso Indigenista Interamericano en la Bolivia nacionalista revolucionaria permite ver cómo el indigenismo fue uno de los ejes ideológicos más influyentes en la política estatal boliviana de los cincuenta.[104] Reinaga valoró a este Congreso como un hecho de trascendencia intelectual. Lo hace en *Franz Tamayo* (1956: 45), pero en el contexto de crítica a Tamayo. Cuenta que dicho Congreso invitó a Tamayo para homenajearlo. Pero, por lo que él sabe, "Tamayo cerró la boca. Y que se sepa, no dijo palabra" (Reinaga, 1956: 93). Sin embargo, parece que Reinaga no participó en él. Sólo envió el mensaje recién citado. No conozco si tuvo alguna recepción, pero percibo que junto a su profundo interés por *lo indio* Reinaga tuvo una rara distancia con el Congreso Indigenista. El dato de que José Antonio Arze (antiguo rival de Reinaga) fuera el organizador del mismo quizá pueda explicar sus reparos.[105] Los artículos del '54 de Reinaga tienen algunos tópicos indigenistas (como la integración a la nación del indio, su ciudadanización y redención) con incipientes ideas que serán luego parte del indianismo. En "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano" (1954), Reinaga realiza una breve reseña de la historia del indio desde la conquista española. Afirma que con la llegada de la República boliviana la situación del indio empeoró:

> España, durante la colonia, y la República, durante su período hasta la Revolución Nacional de 1952, no vieron en el indio un ser humano con dignidad, conciencia y derechos… En suma, España y la República vivieron de espaldas al indio. He ahí la razón porque el indio haya conservado el númen y la estructura de la sociedad incaica (Reinaga, 1954: 19).

Reinaga sugiere un elogio a la Revolución nacional. Pero más adelante afirma que en Indoamérica una revolución es auténtica cuando es una "revolución

101 En *Revista Abril*, La Paz-Bolivia, Nº 1, mayo-junio, 1954, pp. 12-14.

102 En *Revista Abril*, La Paz-Bolivia, Nº 1, mayo-junio, 1954, pp. 15-28.

103 En *Revista Abril*, La Paz, Nº 2, diciembre 1954-enero 1955, pp. 18-21. Publicado luego en *Franz Tamayo* (1956: 144-145). El primer Congreso Indigenista Americano se realizó en 1940 en Pátzcuaro (México), el segundo en 1949 en Cuzco (Perú). Reinaga no se ocupa en su obra de dichos congresos.

104 Ver *Acta final del III Congreso Indigenista Interamericano*, celebrado en La Paz, Bolivia, 2 al 12 de agosto de 1954.

105 Ver J. A. Arze (comp.), *Bibliografía esencial relativa al III Congreso Indigenista Interamericano*, La Paz, Fénix, 1954.

india". Toda ideología o movimiento que marginen al indio de su proyecto "no es una ideología ni es una movimiento nacional". Desliza así una advertencia crítica al MNR. Una revolución nacional *debe ser* una revolución india. Aquí está el germen indianista.

Reinaga se asume "escritor indio" y, como tal, pidió al Congreso Indigenista Interamericano que cumpla con cinco objetivos: "redimir a las masas indias dándoles: tierra y libertad", "alfabetizarlas extensa e intensivamente", "educarlas en el ejercicio de sus deberes y derechos políticos, sindicales, sociales y económicos", "capacitar para que dentro de una igualdad de oportunidades tengan acceso a las funciones públicas", "dar una intervención real en la constitución de los Poderes del Estado por medio del sufragio libre y universal" (Reinaga, 1954: 21). Todos esos objetivos formaban parte de los proyectos indigenistas que perseguían integrar al indio a la Nación. La idea de "revolución india" de Reinaga, con el correr de los años, se alejó de los supuestos indigenistas para radicalizarse.

En los cincuenta hubo dos intentos frustrados de Reinaga por ingresar a la universidad. Es importante señalar que después de la experiencia como profesor universitario en Oruro (1940) y Potosí (1941-1942), intentó nuevamente ingresar a los claustros universitarios. Ya radicado en La Paz, en 1951 concursó una cátedra de Historia de las Religiones en la Escuela de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), pero no logró obtenerla.[106] Lo mismo sucedió en marzo de 1955, cuando se presentó al concurso por la cátedra de Estructura Económica y Social de Bolivia en la Facultad de Economía de la UMSA.[107] Estos rechazos marcaron también su visión contra la Universidad boliviana en general. Aunque, como veremos, nunca dejó de soñar con otra Universidad donde él pudiera desarrollar su pensamiento.[108]

Por otra parte, la definición de Reinaga como "escritor revolucionario" encuentra su justificación no sólo en la labor escrituraria con la cual combatió por la Revolución nacional, sino en la organización sindical que propició. En octubre de 1954 se fundó el Sindicato de Escritores Revolucionarios (SER), que tuvo en Reinaga a uno de sus impulsores y del cual fue Secretario General (por lo menos entre 1957 y 1958).[109]

---

106 Ver *Tierra y libertad* (1953: 6).

107 "Nota dirigida al Rector de la UMSA" firmada por Fausto Reinaga en La Paz el 25 de marzo de 1955.

108 Otro dato llamativo es que Reinaga, en *Franz Tamayo* (1956: "Mi vida prenatal". p. II), afirma haber sido Director de la Biblioteca del Congreso en 1955, sin precisar más la fecha. Consulté en dicha Biblioteca sobre algún documento al respecto, siendo infructuosa la búsqueda.

109 La Declaración fundacional de Sindicato de Escritores Revolucionarios (SER) se publicó en la revista *Abril*, La Paz, Nº 2, diciembre 1954-enero 1955. pp. 11-12. Otro fundador de SER fue Neftalí Morón de los Robles (ver Elías Blanco Mamani, *Enciclopedia "Gesta" de autores de la literatura boliviana*). En su viaje a Moscú, en 1957, Reinaga cuenta que representó al Sindicato de Escritores Revolucionarios en su cargo de Secretario General (Reinaga, 1960b: 85).

En la "trinchera ideológica" Reinaga iniciará otro emprendimiento breve en duración. Cuenta que dirigió *La Voz del Indio*, publicación que, al parecer, pudo sólo editarse un número. Lamentablemente no pude acceder a ningún ejemplar. Quizá fue editada entre 1954 y 1955. Es muy importante el dato que *La Voz del Indio* fue el órgano oficial de la Federación de Trabajadores Campesinos del Departamento de La Paz. Así como tuvo vínculos con el sindicalismo obrero (con *Rumbo Sindical*), también lo tendrá con el campesino (con *La Voz del Indio*). En la década del sesenta, como veremos, lo segundo se profundizó. Es muy decidor el título del periódico de los trabajadores campesinos, pues no se llamó "la voz del campesino". Recordemos que Reinaga, en pleno proceso revolucionario del '52, reivindicó lo "indio" contra una tendencia generalizada del nacionalismo revolucionario por campesinizar al indio, es decir, des-indianizar al campesinado. Sin embargo, se nota que en los cincuenta los vínculos de Reinaga con el sindicalismo campesino fueron menores que con el urbano. Además, ¡cómo no notarlo!, no existen datos de que se haya vinculado de un modo estrecho con el sindicalismo minero, que fue el más importante de la época.

### e. Crisis de conciencia (1956-1962): de La Paz a Moscú

A mediados de la década del cincuenta se percibe que la relación de Reinaga con la revolución nacional realmente existente empezó a ser cada vez más problemática. Recordemos que el MNR gobernó Bolivia durante doce años (1956-1964). En 1956 se produjo la primera sucesión presidencial pos '52. Ganaron las elecciones los emenerristas Hernán Siles Zuazo (presidente) y Ñuflo Chávez (vicepresidente), quien era un prominente sindicalista de la COB. Se trataba del co-gobierno del MNR con la COB. En ese contexto, en la segunda mitad de la década del cincuenta, Reinaga vivió una crisis de conciencia ideológico-política que terminaría con su alejamiento definitivamente no sólo del MNR, sino del nacionalismo revolucionario y en parte de su marxismo-leninismo.

La actividad política de Reinaga no cesó, entre nuevos conflictos y nuevas propuestas políticas, sobre todo dentro del ámbito sindical. Esto no impidió que prosiguiera su producción intelectual. Así, dio a la luz un nuevo texto, con el cual quizá inició su ruptura con los intelectuales de la élite boliviana. A sus cincuenta años publicó *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956). Un polémico ensayo sobre el gran pensador de la primera mitad del siglo XX boliviano. Aludí anteriormente a Tamayo muy brevemente, cuando Reinaga lo conoció durante la Convención Nacional de 1944-1945, de la cual Tamayo fue por un tiempo presidente. Pero, es importante indicar que la figura de Tamayo fue fundamental para Reinaga desde su juventud. Veamos la confesión con la que abre su obra:

> Por viviente pedazo telúrico, hijo del Ande, esto es, por indio, yo era un idólatra de Franz Tamayo. Le rendía culto. Pero el pensador al enfrentarse con la Revolución

> [de 1952] me dio un zarpazo. Sufrí mucho. El desmoronamiento del ídolo devino en serpiente que se enroscaba y mordía mi conciencia. La lucha interior tornóse en una cruel hoguera. Mi Tamayo moría y revivía, para volver a morir y revivir en toda mi alma y carne. La impávida ubicación de Franz Tamayo como su ostensible acción desde la trinchera enemiga (1952-1953) indujéronme a limpiar de mi "yo" todo aquello que había sido en mi héroe limo imperialista y feudal (Reinaga, 1956: 5).

Desde su primera obra (1940), Reinaga valoró positivamente *Creación de la pedagogía nacional* (1910), el libro de Tamayo que más le influyó. Pero sólo en 1956 expresó que "le rendía culto". Lo dice en pasado, pero no creo que sea sólo un recurso estilístico para realzar su ruptura con Tamayo. Siguió siendo la Revolución nacional el eje vital y reflexivo desde el cual Reinaga enjuició a su héroe intelectual. El fragor de las disputas políticas no le impidió imbuirse en una reflexión crítica de sí mismo y del "pensamiento nacional", del cual Tamayo fue una lumbrera. Me aventuro a pensar que a mediados de la década del cincuenta Reinaga inició su crisis de conciencia, por eso se lanzó a revisar sus lecturas y a criticar a sus "hombres-guías" del pensamiento. Eso explica, quizá, que entre 1955 y 1958 no publicó más artículos coyunturales.

En 1956 publicó una separata titulada *Revolución, cultura y crítica* (fechada en La Paz, en noviembre de 1956) incluida en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956: 183-238) y también publicada independientemente. Este texto permite acceder a la idea de "revolución cultural" que ocupó a Reinaga, especialmente referida a la creación de una ideología revolucionaria que sea capaz de guiar a la Revolución nacional del '52. El texto muestra aún a un ideólogo de la revolución nacional, pero su posición en las filas del MNR no dejó de ser problemática.

Recordemos que en 1947 Reinaga fue expulsado del MNR. En 1952 se volvió a considerarlo excluido del partido "movimientista". En el artículo "No es verdad", publicado en 1965, Reinaga admitió que entre 1952 y 1955 tuvo que volver al MNR debido a que estaba cercado por el "terror del hambre" y "el terror ideológico". [110] Dice:

> Razón porque los indios y obreros de Bolivia, a fin de que yo no me convirtiera en polvo, resolvieron mi ingreso al MNR. Eran los tiempos en que no se podía vivir sin carnet del Partido. El que no era "compañero" estaba condenado a morir, emigrar o vegetar como una bestia. Y no se resignaba mi conciencia de escritor a sufrir la mordaza del silencio ni a abandonar el país donde se vivía una Revolución; mordía y quemaba. He aquí la razón para que haya llegado a usar pseudónimo y testaferro en "Nacionalismo boliviano", 1952, "Rumbo Sindical", "La voz del indio", 1952-1953, en la revista "Abril", 1954-1955 (Reinaga, 1965: 11).

110 F. Reinaga, "No es verdad", en *Revista Cultura boliviana*, Oruro, Nº 9, 1965, p. 10-12 y en *Vistazo*, de La Paz, 1965, p. 20-21.

El escritor depositó la responsabilidad de su regreso al MNR en los "indios y obreros". Eso muestra su molestia en admitir que él lo haya decidido. A su vez, el relato le permitió denunciar cierto totalitarismo emenerrista. Él se piensa como un escritor independiente del partido gobernante pero, a su vez, necesitado de él.

Su actividad política en los sindicatos fue muy activa, pero conflictiva. En 1956 el gobierno del MNR debió enfrentar una gran crisis económica. Ese hecho lo debatió Reinaga en diferentes foros sindicales. Participó en el III Congreso de Fabriles de Cochabamba y tuvo algunos encuentros con Siles Zuazo para dialogar sobre la posición de los sindicatos ante la crisis económica. En noviembre decidió escribir una Tesis de apoyo al Plan de Estabilización y sobre el salario justo de la clase obrera, pues entendió que la COB no brindaba un apoyo claro a dicho plan del gobierno.[111] Narra los enfrentamientos que tuvo con el trotskismo, que en el ámbito sindical se transformó en su gran contrincante (1956-1957).[112] También se encontró con diputados de izquierda para plantearles su plan, pero no logró influir en ellos, por esto buscó incidir en la Central Obrera Departamental (COD) de La Paz, de la cual era el Secretario de Cultura. Además, fue elegido delegado de la COD-La Paz para II Congreso de la COB (realizado en junio de 1957),[113] para el cual elaboró un proyecto de Tribunal supremo de justicia sindical (lo fecha el 7 de junio de 1957), pero tuvo problemas para ser aceptado como delegado.

El relato de estos hechos tiene un fuerte tono de reclamo a la dirigencia de la COB (sobre todo a Juan Lechín), un claro enfrentamiento al trotskismo y

111 Ante la crisis económica y la política de estabilización económica propuesta por el gobierno, Reinaga vio como un "imperativo fatal" aplicar dicho plan para salvar a la Revolución y decidió proponer una "tesis" a la COB el 21 de noviembre de 1956. Transcribe su tesis de apoyo al Plan de Estabilización, con el añadido de que en su ejecución se resuelva "con equidad el problema de la desproporción entre los salarios-sueldos y los precios de los artículos de consumo" (Reinaga, 1960b: 16). El argumento central consiste en mostrar una disyuntiva inconciliable: o se apoya a la estabilización para sostener la Revolución o se posibilitará el avance de la Falange Socialista Bolivia, que es anti-revolucionaria. Para demostrar esta realidad analiza que por especulación y contrabando se produjo una inflación incontrolable. Eso condujo a un "triunfo electoral de la Falange Socialista Boliviana" en varias ciudades de Bolivia y también a una "asonada falangista" en setiembre de 1956. Entonces –pregunta– ¿el plan de estabilización es racional a esa realidad? Para concluir que sí, recurre a un argumento etapista y a la reflexión de Lenin sobre la moneda rusa y la Revolución, ejemplo que traslada a Bolivia. El argumento etapista dice: "Hemos sufrido en carne propia y no podemos salir del estadio del salvajismo y de la empantanada maraña pequeño-burguesa; y si es un bien el capitalismo respecto del feudalismo, entonces es racional hacer viable la organización capitalista, porque sólo ésta echará las bases de la sociedad socialista que anhelamos con fervor" (Reinaga, 1960b: 14).

112 Entre otras acusaciones que recibió fue que era enemigo de Víctor Paz Estenssoro, en alusión a su folleto de 1949, y que su tesis era un documento salido de la Embajada norteamericana. En ese ambiente "saturado de mala fe y furianería", cuenta que decidió renunciar a la COB.

113 El primer congreso de la COB fue en 1954.

expresa su simpatía por Hernán Siles Zuazo y su rechazo a Ñuflo Chávez.[114] Y lo más importante, con esos hechos muestra sus decididos intentos de influir en el sindicalismo, el cual le dio una respuesta tibia, sino negativa. Todo esto fue abonando su crisis de conciencia revolucionaria.

Reitero que no estoy haciendo un relato sobre *los hechos en sí*, sino sobre la visión que tuvo Reinaga de esos hechos, quien da entender que desde la fundación de la COB, en 1952, no pudo ingresar al seno de la histórica central sindical por el odio de algunos hacia él. Reinaga celebró la creación de la COB, valorando que allí accedieron muchas personas honestas y revolucionarias, quienes creían que "no se podía esperar una Patria libre, justa y soberana, de un régimen, de un sistema capitalista; habría de ser una Patria socialista para ostentar semejantes atributos" (Reinaga, 1960b: 9). Cuenta de la efervescencia que vio en la COB, de cómo se citaban los pensamientos de Marx, Engels, Lenin y Mao Tse Tung. Pero, le impresionó constatar que las capas dirigentes se formaban bajo la improvisación, por ello cayeron en las "trampas de malandrines", a lo que se añade que "el mal ejemplo cunde con más rapidez que el bien. Esta ley se cumplió con una exactitud satánica entre los dirigentes sindicales de la Central Obrera Boliviana" (Reinaga, 1960b: 9).

Acusa a la burguesía y al "imperialismo yanqui" de haber corrompido a los sindicalistas a través del "dinero, el alcohol y la vagina" (Reinaga, 1960b: 10). La llama la "corrompida oligarquía sindical". Expresa su dolor ante tal fenómeno y cuenta un hecho casual para mostrar la corrupción de los dirigentes de la COB. Mientras los obreros hacían filas esperando que se les atienda en las oficinas de la COB, encontró:

> ¡Qué horrible tragedia para mi fe! Un sincerísimo creyente de la Revolución, llega henchido de fe al tabernáculo; y se da de narices, que en el santo lugar se oficiaba un rito pagano a Falo y Baco… Porque este fango me salpicó la lepra de la duda, del escepticismo, del nihilismo feroz que me han martirizado, que me han torturado en forma inhumana y cruel. Dudar de una verdad, negarla y a momentos, no creer en nada, es horrible para uno que ha sido fervoroso creyente (Reinaga, 1960b: 10).

Estos hechos del "orden moral", al que Reinaga otorgó mucha importancia, fueron quebrando su fe en la Revolución nacional. Reinaga la entendió como "crisis de fe" y a la vez "crisis de conciencia", por eso dice:

---

114 Creo que uno de los elementos para entender el conflicto es que Reinaga expresó su simpatía por H. Siles Zuazo (por entonces Presidente) y su distancia con Ñuflo Flores (por entonces Vicepresidente), cuando dice que el plan trotskista era "provocar la renuncia del Presidente Siles para sentarle en la curul de la primera magistratura de la República a Ñuflo Chávez, el diablo predicador" (Reinaga, 1960b: 19).

> cuando la fe padece, padece la carne. El dolor espiritual afecta profundamente a la materia. El dolor del alma impone sufrimiento a la carne. La garra de la duda, como una garra de tigre abre heridas en la piel del creyente en proceso de convertirse en un ser descreído… La crisis de conciencia que me asaltó entonces no es para ser descrita. Mi estructura mental, el contenido de mi inteligencia, mi cultura, vacilaban, se agrietaban batidas como un terremoto. Sentir el vacío, la nada, es mil veces peor que sentir el frío filo de un puñal en el corazón. Perder el objeto vital de la existencia, el objeto de la vida, es morir sin morir, morir sin convertirse en polvo; es el acezar sin fin de un mugiente que no muere… (Reinaga, 1960b: 11).

Su decepción tuvo que ver con el surgimiento de una "nueva burguesía" o la "oligarquía sindical". Entendió que la corrupción pudo más que la moral revolucionaria. Con inequívoco lenguaje marxista dice que "las masas obreras, concretamente mineros y fabriles, han visto y han sentido en carne propia, miseria y decepción. Cuánto más se enriquecían los dirigentes sindicales, las bases, las masas se empobrecían cada vez más" (Reinaga, 1960b: 11). Lleva la lógica marxista para la crítica del sindicalismo obrero. Para Reinaga, con innegable tono vanguardista, la corrupción de los dirigentes produjo la desmoralización de las masas y, en su caso, el escepticismo sobre el "espíritu socialista" de Bolivia.

> Se dudó, se renegó del socialismo … yo que nutría mi alma en la fe del socialismo, el derrumbe de las masas armadas por falta de dirección, la extinción de su fe en el socialismo, repercutieron tremendamente en esta mi pobre alma. Y se agudizó mi crisis de conciencia (Reinaga, 1960b: 12).

Pero también su crisis de fe y conciencia tuvo que ver con que no pudo incidir, como lo habría deseado, en el seno del poder sindical boliviano. El proyecto sobre un "Tribunal supremo de justicia sindical" (junio de 1957) permite acceder a su análisis de la coyuntura obrera de los cincuenta. Parte valorando la lucha obrera por la Revolución del 52: "El martirologio obrero de nuestra Patria no tiene parangón en los ámbitos de Indoamérica" (Reinaga, 1960b: 19). Considera que la Revolución del 9 de abril "ha determinado una alianza de tres clases sociales en el Poder. En efecto, el proletariado, el campesinado, la clase media, la pequeña burguesía y un sector de la propia burguesía, tuvieron que hacer un frente común ante las asechanzas de la Rosca minera y del gamonalismo feudal" (Reinaga, 1960b: 20). Pero, entiende que la clase media y la pequeña burguesía, pos 52, se aglutinaron para formar una sola clase, la burguesía, para desarrollar "su proceso vital como clase" y edificar una sociedad burguesa. Esa burguesía boliviana, como cualquiera del mundo –advierte Reinaga– en la realización de su "destino histórico … estaba en su derecho de enriquecerse robando" (Reinaga, 1960b: 20).

Por el contrario, él entiende que la "misión histórica" de la clase obrera era la construcción o la puesta de la piedra fundamental de una "sociedad socialista".

De ahí que la conducta de los dirigentes sindicales debía ser consecuente con la construcción de una sociedad socialista.

> Si la moral burguesa decía: haz riqueza para ti; la moral obrera tenía que decir: haz riqueza para la sociedad, porque la riqueza social elevará tu clase. De la garganta burguesa salía: explota y roba; la garganta proletaria debía gritar: trabaja, trabaja y conquista una mejor vida para tu clase (Reinaga, 1960b: 20).

Ahora bien, eso es lo que "debió ser". Pero, lo que fue –según Reinaga– es que los dirigentes proletarios se comportaron con la moral burguesa. Reinaga también critica a las masas obreras, pues permitieron tal comportamiento. Las masas estuvieron ante el peligro de "perder toda la fe y esperanza en la Revolución" (Reinaga, 1960b: 21). Si sucedía esto, la Revolución estaría perdida. Por eso, para que la fe en ella no se apague, propuso "castigar a los traidores, a los caínes desclasados". De ahí que proponga la creación del Tribunal Supremo de Justicia Sindical.[115] Añade que si alguien se sorprende, está como ejemplo el Tribunal Militar para juzgar a los militares.

Fracasado su intento de influir en la COB, Reinaga vivió un desencanto más.[116] El 2 de agosto de 1957, para el cuarto aniversario de la Reforma agraria, viajó a Ucureña, lugar donde se la había proclamado. Pero,

> esta vez la concentración campesina, puso ante mis ojos dos cosas: una amarga desilusión respiraba el alma del indio a la par que en los líderes afloraba una prepotencia cínica y salvaje (Reinaga, 1960b: 23).

Ahora –dice– el caudillo de los indios era Ñuflo Chávez, que es "la antítesis de lo que es el indio en Bolivia" (Reinaga, 1960b: 23). Un líder "indio", que no sabía ni el aymara ni el quechua. La experiencia fue decepcionante, incluido al apresamiento que sufrió en Quillacollo por enfrentarse a la "oligarquías sindicales". Ya liberado, cayó enfermo de influenza y volvió a La Paz. Pero, lo más grave fue que el "veneno nihilista" empezó a corroer su alma, su "conciencia revolucionaria". Cuenta:

---

115 Proyecto para crear un Tribunal Supremo de Justicia Sindical, firmado el 7 de junio de 1957 (Reinaga, 1960b: 19-20). Dicho tribunal tendrá la función de "investigar, procesar y juzgar los delitos cometidos por los dirigentes sindicales" (Reinaga, 1960b: 22). Se considera "delito sindical" cuando la dirección sindical se ejerce como negocio lucrativo para enriquecerse; implementar el terror físico, intelectual o moral sobre las bases sindicales, robar, engañar y defraudar, etcétera.

116 Cuenta que presentó tal proyecto a Lechín. Éste le dio el apoyo verbalmente, pero en los actos el proyecto quedó bloqueado. "El hechizo de la palabra de Lechín, me atrapó en sus redes" (Reinaga, 1960b: 23).

> Antes de recibir el último adiós de mi fe en el socialismo, en una postrera y brava decisión de mi voluntad, en el oceánico hervor de mi dolor; en una contracción de infinita angustia de mi ser, en un último y supremo esfuerzo, resolví hacer una peregrinación a la nueva "santa tierra" del socialismo: Rusia (Reinaga, 1960b: 24).

Me detuve en mostrar los hechos significativos que confluyeron en la crisis de conciencia política de Reinaga. La magnitud de la decepción ante la Revolución nacional es muy importante para explicar su proceso vital posterior.

***La peregrinación hacia el mundo socialista (setiembre de 1957).*** En su libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) Reinaga cuenta de su oscuro entusiasmo por viajar a Moscú, pues tuvo una extraña intuición: "desde las raíces profundas, instintivas, sentí subirme el presentimiento. Una voz interior, como el demonio de Sócrates, me gritaba que en mi camino a Moscú, moriría" (Reinaga, 1960b: 27). Pero esa misma voz profunda le decía: "Fausto, muerto o vivo no recobrarás tu fe; no renacerá tu conciencia revolucionaria" (Reinaga, 1960b: 27). Su presentimiento fue que su "ideal socialista estaba liquidado para siempre". Concluye:

> El cruzado de los siglos XII y XIII hervía de fe; yo un cruzado del siglo XX al comenzar mi peregrinaje tenía la fe vacía. He aquí un terrible drama, que espero estudiarlo en otra ocasión; para mostrar la crisis de conciencia en estas alturas nevadas y en las sociedades que detestan y odian las excelsas y sublimes manifestaciones del espíritu (Reinaga, 1960b: 27).

Ahora bien, la posibilidad de ir a Rusia tenía una complicación fundamental: el alto costo del pasaje (unos tres millones y medio de pesos bolivianos). Reinaga encontró una alternativa para acercarse a la URSS al enterarse de una convocatoria para participar en el IV Congreso de la Federación Sindical Mundial, que se realizaría el 15 de octubre de 1957 en Leipzig (República Democrática Alemana).[117] Decidió ir hacia allí. Buscó varias fuentes para cubrir el costo del pasaje.[118] Logró

117 La Federación Sindical Mundial (FSM) reúne a sindicatos de tendencia clasista. Fue fundada en 1945 en París. En su fundación confluían sindicatos comunistas y socialdemócratas, pero por desacuerdos los segundos se separaron de la FSM. Fuente: Sitio oficial en la web de la FSM: http://www.wftucentral.org/?m=2009&language=es

118 Pidió apoyo al gobierno boliviano. Buscó que le dieran 1250 ejemplares de su obra *Franz Tamayo y la revolución boliviana*, para venderlos y cubrir el costo del pasaje en barco (unos 600 dólares) "en tercera clase y tren de segunda desde Hamburgo a Leipzig". No consiguió los libros, pero Hernán Siles Zuazo le dio 600 dólares. Además, Reinaga puso su casa, "su choza del Killi-killi" en anticrético (en alquiler), por lo cual recibió 3 millones de pesos bolivianos. Con esto tenía para el pasaje de ida, pero no de vuelta. Siles Zuazo le prometió que si no tenía para regresar, le haría repatriar. Luego –cuenta– tuvo problemas con su pasaporte por "intrigas" del ministerio de Relaciones Exteriores. Pero, los mineros y campesinos le dieron su aval. Así logró obtener las credenciales para participar en el homenaje "al 40 aniversario a la Revolución Rusa y a su conductor genial Lenin" (Reinaga, 1960b: 25).

conseguir unas credenciales de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia.[119] Así fue que el 26 de agosto de 1957 partió hacia Buenos Aires en un vuelo que inició en Cochabamba pasando por Santa Cruz de la Sierra (ciudad del oriente boliviano). Relata entonces su visión sobre los argentinos.[120] Por un lado, oyó el "che cheos" de los argentinos que encontró en Santa Cruz acuciados por la "fiebre de riqueza". Dice:

> en mi propia Patria me vi avasallado por otra lengua, que implicaba otra raza, otra tierra, en fin, otra alma. Aquí comenzó mi padecimiento. La gente del avión argentino, muy posible por mi cara de indio-incaico mostró frente a mi persona un gesto de superioridad o de soberbia. Me impidieron, sin dar razones, ocupar el asiento de la primera ventanilla que en mí es un hábito (Reinaga, 1960b: 30).

El avión hizo una escala en Salta (ciudad del noroeste argentino). No explica cuánto tiempo estuvo allí, pero no debe haber sido mucho. Lo cierto es que le fue suficiente para realizar una crítica a los salteños por su "plenitud estomacal" y la "tranquilidad espiritual" propia de un "rebaño de vacas". Dice:

> En Salta la intangibilidad de la vida es una evidencia vulgar. Las personas como dentro de una cofradía conventual se cuidan, se protegen, hay apoyo mutuo para evitar un leve rasguño, sea de carne o de alma. En Salta se respira catolicismo e hipocresía aldeanas óptima y libérrimamente. Cuando una que otra persona se percató de mi nacionalidad, con miedo y prevención, me clavó una saeta de odio. Porque Bolivia no era más que Revolución, en aquellos predios de Dios (Reinaga, 1960b: 30).

Luego llegó a Buenos Aires con un estado anímico malo. Cuenta que le esperaba allí Carlos Dujovne.[121] Si en 1947 estuvo allí casi dos años como "Pedro en su casa", ahora se sentía "como una sanguijuela, aplastada; tuve un miedo cerval de dar paso; de mirar, de hablar… Que si no estaba Dujovne para conducirme al hotel sólo Dios sabe lo que hubiera sucedido con mis huesos" (Reinaga, 1960b: 31). En

119 Una credencial fue firmada por su Secretario General Mario Torres Calleja (el 20 de agosto de 1957), donde le llaman "escritor proletario", además de Secretario de Educación y Cultura del la COD de La Paz. La otra credencial de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia, firmada por José Rojas, su secretario general (el 25 de agosto de 1957), aquí le llaman "luchador y revolucionario indio".

120 En *El sentimiento*… (1960b: capítulo 2).

121 Dice de Dujovne: "ex miembro del Partido Comunista argentino, con mi colaboración abandonó su anónima existencia de Buenos Aires, y vivió cerca de tres años en Bolivia; como Asesor de la Comisión de Coordinación y Planeamiento, e influyó en el proceso de la Revolución boliviana" (Reinaga, 1960b: 30-31). Cuenta que Dujovne estaba muy interesado por la Revolución boliviana, eso le llevó a largos y extenuantes diálogos. Según Hilda Reinaga don Fausto entabló una fuerte amistad con Carlos Dujovne, de la que queda una amplia correspondencia mutua (entrevista a Hilda Reinaga, 30 de enero de 2011).

Buenos Aires tuvo la desagradable noticia de que aun faltaba cubrir parte de los gastos de su pasaje (le pedían 800 pesos argentinos más.) No los tenía. Por ello, tuvo que perder el viaje previsto y quedarse allí casi dos semanas. Se sintió morir:

> Mas el grito, el alarido maternal de la Pachamama, la voz de la tierra, resonaban en las bóvedas de mi conciencia, y me indicaba buscar el sepulcro al pie de las montañas de nieves perpétuas [sic], en la soledad del yermo andino… (Reinaga, 1960b: 32).

Perdido el viaje se relacionó con la "vida intelectual de Buenos Aires". Cuenta que dictó conferencias sobre la Revolución boliviana (no dice dónde). Que tuvo contactos (de diversa intensidad) con muchos escritores como Silvio Frondizi, Rodolfo Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos, Juan José Hernández Arregui, Alicia Ortiz, Rómulo Rodríguez Zelada, Marcos Kaplan y otros. Destaca sobre todo sus vínculos más cercanos con los políticos e intelectuales que le dieron mucho aliento, como Juan José Real, María Luisa Carnelli, Solano Lima, Juan Andrés Cuello Freyre, Ricardo Napuri, Codovila, Iscaro, Carlos Dujovne y la "juventud universitaria", quienes homenajearon en su persona a la Revolución boliviana. Es de notar que muchos de los nombrados fueron comunistas argentinos. Juan José Real fue quien le abrió la posibilidad de seguir el viaje hacia "la Jerusalem socialista: Moscú" (Reinaga, 1960b: 32), pues consiguió, con la ayuda de Dujovne y Carnelli, el dinero necesario para que Reinaga siguiera su viaje hacia Europa.[122] Por esto, pudo partir el 11 de setiembre de 1957 en el Transatlántico *Conte Biancamano*.

El viaje en barco le permitió conocer Montevideo (Uruguay), Río de Janeiro y Recife en Brasil. Luego pasó por Dakar (Senegal, África), Madrid (España) y Génova (Italia). Allí se internó por tierra hasta llegar a Alemania. De cada lugar ofrecerá un relato sobre sus impresiones.[123] Reinaga cuenta su viaje incómodo, en tercera clase, junto a mucha gente pobre que viajaba a Europa. Sus tres compañeros de cabina fueron un mecánico ítalo-argentino, llamado Russel, y dos jóvenes árabes, Katra y Lelio. Su salud quebrada y los peligros del mar hicieron que sufriera mucho. En el viaje le impresionó ver a los migrantes italianos que regresaban desde Argentina: "Personas hay que tornan a la patria de origen después de medio siglo de ausencia. Llegaron como inmigrantes también a sus viejos pueblos. La baja del peso argentino, el bajo salario y el costo elevado del standar de vida, ha determinado esta migración en masa" (Reinaga, 1960b: 35). Y realiza la siguiente valoración sobre los migrantes: "así, buscando mejores salarios y huyendo de la guerra han vivido y seguirán viviendo estos inmigrantes que llevan

122 El contacto con Juan José Real fue efímero. Al menos Reinaga no lo nombra nunca más en su obra. Real fue un comunista y escritor argentino.

123 Ver *El sentimiento* (1960: 33). Retomará nuevamente lo vivido en 1957 en *La revolución amáutica*, (1981: 12) y *Crimen* (1986: 21).

desgraciadamente la patria en el estómago; o mejor, que para ellos no hay más patria que el estómago" (Reinaga, 1960b: 35).

En el barco viajaba también la delegación uruguaya y paraguaya, más un brasileño, al IV Congreso de la FSM. Ellos le pidieron, junto a dos jóvenes israelíes, que disertara sobre la Revolución boliviana, lo cual hizo gustoso.[124] Esto le devolvió en parte el ánimo. No obstante su "presentimiento fatalista" de su muerte le perseguía:

> Este estado físico, el sufrimiento de la materia, repercutía en mi alma en una inconsolable e infinita pena; y la sordidez, la pasión cainista, el robo y la explotación de la gente del barco, avivaba mejor exasperaba mi crisis de conciencia (Reinaga, 1960b: 37).

En setiembre llegaron a Dakar (Senegal). Allí percibió el efecto de la colonia francesa. Luego pasó por Barcelona de la España franquista, hasta que llegó el 28 de setiembre a Génova. Ya en Europa, viajó en tren hacia Leipzig con sus compañeros argentinos, uruguayos, chilenos, brasileños y bolivianos. Es muy llamativo que Reinaga no mencione nunca a los compañeros bolivianos, que también fueron a dicho congreso. Comenta que "la gente de Latino América paga muy cara su novatada en Europa" (Reinaga, 1960b: 39). También el viaje fue tortuoso añadido al temor que sentía por estar en tierra extraña ante un idioma extraño: "ninguno de nosotros hablaba alemán, nos sentimos todos encobardecidos por no decir derrotados por el miedo ante un ambiente desconocido y que se nos antojaba hostil por la falta del idioma" (Reinaga, 1960b: 39). Mal alimentado y apesadumbrado, Reinaga y sus compañeros llegaron a la Alemania Oriental: "habíamos cruzado la famosa "cortina de hierro", habíamos penetrado en el mundo socialista. Desde este instante aquella juventud nos colmó de atenciones…" (Reinaga, 1960b: 39).

En fin, los detalles de su viaje son múltiples. Los fui enunciando sucintamente para mostrar el estado espiritual, ideológico y físico de un Reinaga abatido, lo cual permite entender su viaje como una peregrinación en busca de la salud para su nihilismo sobre el socialismo.

***El IV Congreso de la FSM (octubre de 1957).*** Para indicar su estado anímico e ideológico Reinaga brinda una confesión importante indicando que la propaganda antisocialista realizada por Norteamérica le había influido:

> había logrado instilarse y saturar todo mi ser… Todo cuanto se dice, se lee o se exhibe en contra del socialismo me parecía que cobraba una realidad corpórea, comprobada,

124 Cuenta que los "jóvenes israelitas" marchaban hacia Israel, pues en sus corazones ardía la Patria humillada, perseguida y abatida desde hace veinte siglos: "Esta juventud que ama la libertad y el progreso impulsado por el trabajo, frente al imperativo de las realidades del mundo estoy seguro que se convertirá en la pionera del socialismo israelí" (Reinaga, 1960b: 35-36).

> visible y tangible. Una fuerza interior maligna, me decía: he ahí el mundo con que soñaste (Reinaga, 1960b: 41).

Llegado a Leipzig su impresión fue de desazón al ver los restos de la gran guerra, donde "armado de mi dolor y mi ironía comencé a ver las cosas de la República Democrática Alemana" (Reinaga, 1960b: 41). Las impresiones que relata Reinaga son contrastantes. Por ejemplo valora positivamente la libertad que tiene la mujer trabajadora, que no se prostituye como sí sucede en Occidente:

> De principio a fin, y durante el proceso de estas relaciones no asoma el interés de lucro, el dinero contante y sonante. La mujer no se merca. En su conciencia no hay idea ni sombra de explotación (Reinaga, 1960b: 42).

Contrasta esto con su percepción de la vigencia de la ideología burguesa en la Alemania occidental, donde notó cómo las clases medias añoraban a Hitler. Pero, a su vez, en la Alemania oriental no encontró a la sociedad soñada, "que predicaron y acariciaron con el alma los fundadores del socialismo científico" (Reinaga, 1960b: 42). No halló "una sociedad en que ha sido dominada la necesidad y se respira a pulmón lleno la libertad" (Reinaga, 1960b: 43). Por el contrario,

> Lo que hallé hasta ahora fue un quejumbroso esfuerzo por restañar las dantescas heridas de la guerra; y un impulso harto incomprendido por estructurar un régimen socialista (Reinaga, 1960b: 43).

El 4 de octubre de 1957 se inauguró el IV Congreso de la FSM, con la participación de 800 delegados, más observadores de ochenta países. Cuenta que

> de pie con los ojos empañados en llanto, entonamos con fervor religioso, con místico arrobamiento, con un tremolar rojo de nuestras almas, entonamos La Internacional… (Reinaga, 1960b: 43).[125]

Narra entusiasmado que se sintieron infinitamente humanos, "casi semidioses para el trabajo y el amor…". El 5 de octubre fue el día en que hizo su discurso en la asamblea cuyo tema fue la "Revolución boliviana".[126] Comenta que el interés suscitado por su discurso se debió a que hablaba de una Revolución de obreros y campesinos en "pleno corazón del imperialismo más poderoso de nuestro tiempo" (Reinaga, 1960b: 50). Luego de su conferencia –dice– fue requerido por varios

125 Copia entusiasta "La Internacional". A lo largo de su obra la recordará, pero como mucho menos entusiasmo.

126 Transcribe el Discurso (Reinaga, 1960b: 44-50), que es un valioso documento para conocer el pensamiento político de Reinaga a fines de los cincuenta.

periodistas de revistas socialistas, por ejemplo por Serikov Alexander de la revista *Ogonyok* de Moscú. Tuvo reuniones con escritores y sindicalistas de todo el mundo (publica una foto en la que se lo ve junto a "escritores de Alemania").

Un hecho que le impactó, y que con el tiempo adquirirá en su comprensión de la historia un significado fundamental, fue el lanzamiento al espacio del satélite Sputnik por la Unión Soviética. Cuenta que:

> El milagro de la ciencia soviética puso en éxtasis el espíritu del IV Congreso de la FSM. Ningún acontecimiento de la historia humana fue de semejante proyección de luz en el misterio cósmico. El Sputnik, que estaba girando en redor [sic] del planeta Tierra, era el símbolo del avance del poder del hombre sobre los designios impenetrables de un mito: Dios (Reinaga, 1960b: 53).

Por otra parte, relata su percepción de la gente común de la República Democrática Alemana. Vio tristeza infinita que "trasudaba el alma del pueblo alemán". Le impresionó mucho que el socialismo avanzara sobre las enormes heridas de la guerra. Se pudo encontrar con algunos "jóvenes selectos" alemanes, que le escucharon e inquirieron sobre la Revolución boliviana. Reinaga dice que vio en esos jóvenes que "el dolor palpitaba como recuerdo y cosa viviente a la vez; y la fe ardía como augurio de un mundo de satisfacción y esperanza" (Reinaga, 1960b: 53). Era la angustia de un pueblo en trance hacia el socialismo. Reflexiona lo siguiente:

> Mi crisis de conciencia enfrentada a esta dura realidad social me devoraba. Del trance de la muerte, en que antes estuve, ingresé a un estado agónico que literalmente laceraba y desollaba a mi pobre alma, la que extendía por todas partes su lúgubre mirada en pos de la limosna de una chispa de fe. Hasta este momento el socialismo alemán, con excepción del grupo a que me he referido [de jóvenes alemanes], ha hecho solamente daño en mi conciencia enferma de escepticismo (Reinaga, 1960b: 53).

Este relato contrasta con la euforia con la que vivió el Congreso, donde todos los delegados de lo trabajadores convivieron con entusiasmo. El Congreso se clausuró el 15 de octubre de 1957, entre gritos de "¡Trabajadores del mundo uníos!". Ese día hicieron una marcha por Leipzig, llegaron a una plaza donde estaban los retratos de Marx, Engels y Lenin. Estaban "cara a cara a las efigies de los espíritus guías más grandes, que han liberado ya a las tres cuartas partes de la humanidad y que constituyen la esperanza del resto de la humanidad oprimida" (Reinaga, 1960b: 55). Vio una sociedad que tiene su norte: "¡En la escuela y la universidad se ha instituido un culto: el culto de la verdad. La ideología marxista se halla consubstanciada con la vida real. Se vive lo que se piensa y se piensa lo que se vive" (Reinaga, 1960b: 56). A pesar de esa emoción colectiva, su crisis de conciencia continuó. Vio más una fe en el socialismo, antes que su realización:

> Lo que ví en la niñez y la juventud alemanas, no era la realidad de ahora, no era el presente, no era el hoy; era el mañana, el provenir, el futuro. Y lo que mi alma buscaba para la enfermedad de mi fe y de mi conciencia era el hoy, el socialismo de nuestros días, de nuestro tiempo. Esto no lo hallé en la República Democrática Alemana… (Reinaga, 1960b: 57).

***Moscú: una Jerusalén socialista (octubre de 1957):*** es de notar cómo Reinaga expone su viaje a la URSS como un viaje de carácter político-místico. El capítulo 4 de *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* es indicativo de esto, pues se titula "Moscú, la nueva Jerusalem". El relato autobiográfico está fuertemente cargado de una emoción mística entreverada en su crisis de conciencia revolucionaria. Indicaré algunos elementos de su paso por Moscú para centrarme en una experiencia de gran intensidad, que le motivan a realizar una confesión de su admiración honda por Lenin.

Reinaga partió en tren desde Leipzig hacia Rusia el 18 de octubre de 1957. Describe las buenas condiciones del viaje y reflexiona sobre la unidad latinoamericana. Dice que el grupo invitado de latinoamericanos a Rusia convivió, ahora de modo menos formal, más allá de la "diplomacia servil y falseada". Dice:

> Pero la verdad es que los latinoamericanos, ahora, en este tren, nos sentimos hijos de una misma tierra y de una misma desgracia: la de nuestra condición de semicolonialidad y la balcanización de nuestro territorio. Siendo súbditos o ciudadanos de una sola nación, hemos levantado fronteras absurdas y trágicas en cada provincia. Los intereses cantonales se han antepuestos a los designios supremos de la Patria grande, la verdadera, la auténtica, en suma, la salvadora de todos los pueblos de Indoamérica (Reinaga, 1960b: 59).

La causa de la escisión de América, dice, son los "intereses del imperialismo yanqui", origen del "destino semicolonial y de nuestra segmentación". Comenta:

> En este tren ruso, los latinoamericanos al ser tratados como gentes de un mismo pueblo, de una misma nación; como hijos de una misma Patria, nos hemos sentido avergonzados, hasta humillados de existir separados, siendo así que en el mundo no se nos puede tomar sino como unidos por el imperativo de la unidad de la tierra, lengua, historia, carne y espíritu (Reinaga, 1960b: 60).

El remedio para la balcanización de América sería crear "una sola y grande Patria Latinoamericana" (Reinaga, 1960b: 60). Este sentimiento de "unidad latinoamericana" es poco común en sus textos y sólo se reeditará en sus últimos años, pero como un cosmopolitismo, más no como latinoamericanismo. Lo "latino" de América será muy objetado por Reinaga, como veremos.

En Polonia encontró la primera estatua de Lenin: "mi alborozo era indescriptible. En torbellino los recuerdos emergieron a la superficie de la memoria" (Reinaga,

1960b: 60). Ya en Moscú, se alojaron en el hotel Ucrania. Describe a la ciudad que veía desde el sexto piso del hotel y la abundancia de la comida disponible. Cuenta de un banquete que realizaron para la delegación latinoamericana, donde el alcohol hizo que hubieran muchos discursos, pero "en la euforia alcohólica salían discursos y juramentos de la garganta latinoamericana sin tasa ni medida hasta sin son ni ton… Bolivia, que estaba en mí, no abrió la boca" (Reinaga, 1960b: 62).

Reinaga comenta que llevó un diario personal del cual transcribe varios elementos interesantes (Reinaga, 1960b: 62). Me detendré en su relato sobre su encuentro con los símbolos de Lenin. Cuando estuvo en el mausoleo de Lenin, cuenta que le invadió una "rara insensibilidad" en su espíritu, sobre todo en la confrontación entre sus "grandes sueños con la realidad". Y advierte algo extraño: que ya no se sintió enfermo, sino insensible. Narra también su visita a la casa de Lenin, donde éste murió. Comenta que se apartó de la comitiva:

> Una senda empedrada conduce a un pequeño kiosco, donde existe un banco de madera, allá sentado Lenin, con la vista al poniente en la tranquilidad de la tarde, meditaba. Estuve solo, sobre el mismo banco, imaginando a Lenin en la cresta de la ola revolucionaria más brava de todos los tiempos. Tanto he debido sumergirme en el éxtasis que Yura, el intérprete de mi grupo me buscaba, y al encontrarme me despertó a gritos. Era la hora de regresar a Moscú (Reinaga, 1960b: 62).

La figura de Lenin adquiere un rango sagrado, siempre dentro de un horizonte revolucionario. La emoción que expresa Reinaga en sus relatos la considero de gran relevancia. Es indicativa de dónde abrevó sus "sueños rojos" de juventud. A su vez, a sus cincuenta y cuatro años el sueño estaba casi roto. Reinaga expone su experiencia en términos de "éxtasis", esto es, de arrobamiento místico. Así es la hondura de su sensibilidad leninista, tan honda como su crisis de conciencia. Reinaga escribirá en Rusia un artículo que resume a cabalidad su experiencia íntima con los símbolos de Lenin. Se trata de "Mística y remembranza de Lenin" (1957), que según narra fue publicado en una revista de Moscú.[127] Su relato muestra a un Reinaga tan indudablemente indio como leninista. En él brinda bases para afirmar su condición india (como su nacimiento en Macha y su ascendencia por vía materna en Tomas Catari, que lideró el "alzamiento campesino de la raza india"). Aquí recuerda que en la década del '30, en Sucre, sus compañeros obreros tipógrafos le hicieron conocer sobre Lenin y la Revolución rusa.

En Rusia, muy inspirado, Reinaga reflexionó sobre la importancia de Lenin. Comparó a Bolivia con Rusia. Si bien Rusia (él no habla de la URSS) es gigante

127 En *Ogonyok*, Moscú, Nº 46, 10 de octubre de 1957, p. 8. También publicado en *El sentimiento*… (1960b: 77-80). Los editores le proponen a Reinaga responder a dos preguntas: a) sobre la "raza" de Reinaga y su formación revolucionaria y b) por qué admira a Lenin y a la Revolución Rusa.

ante su patria, en su "forma, esencia y perspectiva" le encuentra un parecido a Bolivia:

> Desde luego el mujik zarista, es idéntico al indio boliviano. En el altiplano ilímite el indio se mueve como piedra hecha vida; o bien una vida petrificada; una vida tan hondamente encarnada en la tierra, igual que el hijo en el claustro materno. El indio lleva la entraña, el calor y el color de la tierra. Este siervo feudal arrojado por el terrateniente de su tierruca es el que marcha a la mina o la fábrica. La raza india–inkaica es la madre del proletariado boliviano. En las luchas del proletariado se halla también la fuerza de la oprimida raza incaica: mi raza. De ahí que las masacres obreras y campesinas sólo sirvieron para acelerar, a semejanza de las masacres zaristas, la Revolución (Reinaga, 1960b: 80).

Por esa semejanza, dice Reinaga que los teóricos llevaron a las masas las ideas y experiencias rusas:

> arrancadas del oro puro de la revolución rusa. Cuando tuvimos que enfrentarnos a las duras tareas de la Revolución [nacional boliviana], es entonces que sentimos y comprendimos la inmensidad y la profundidad de la Gran Revolución de Octubre y la inmensidad y profundidad del Genio de Lenin (Reinaga, 1960b: 80).

El esfuerzo de Reinaga por encontrar puntos de encuentro entre Rusia y Bolivia es evidente. Casi llega a decir que el mujik es el indio de Rusia. Lejos está de mi conocimiento la posibilidad de enjuiciar como correcta o no la analogía de Reinaga. Pero, es una muestra de cómo operaba la busca de puntos de encuentro entre la Revolución Rusa y las revoluciones en América. Aún en su crisis de conciencia revolucionaria, Reinaga postuló la analogía y la viabilidad de una Revolución leninista en Bolivia. Pero, entiendo que su relato memorioso evidencia más lo que *fue* Lenin en su juventud y no tanto lo que fue en los momentos que escribió el texto a sus cincuenta años.[128] La emoción no le quitó a Reinaga consideraciones críticas sobre los usos de la memoria de Lenin. Por ejemplo, comenta que en el gran museo Lenin, situado en San Petesburgo, vio las pertenencias de Lenin:

> Las diferentes fases de su vida palpitaban en su plena objetividad. Aquí comencé a notar una especie de santificación de Lenin. De sus prendas de vestir, sus papeles, su caldera de hervir té, etc., parecía que salían efluvios de santidad, que el corazón soviético recogía henchido de profunda religiosidad (Reinaga, 1960b: 69).

128 En el artículo "Mística y remembranza de Lenin" se considera a sí mismo como un "trabajador manual e intelectual", que para estudiar los problemas de Bolivia recurrió al "crisol de la más grande y luminosa lección y experiencia que ha recibido la Humanidad: la Gran Revolución de Octubre" (Reinaga, 1960b: 80).

En *El sentimiento* (1960) hay un capítulo más dedicado a Lenin (cap. V. "La tumba de Lenin"). Es brevísimo y dedicado a narrar su experiencia ante la tumba de Lenin en Moscú. Inicia con un texto de Aníbal Ponce, en el cual el escritor argentino cuenta también su experiencia ante la tumba del líder comunista. Reinaga relata con detalle la larga espera en la Plaza Roja para poder ingresar a la tumba:

> A horas 13, sombrero en mano, traspusimos el umbral. Una atmósfera sacratísima invadía el ambiente. Tras de descender las gradas marmóreas me ví de improviso frente a Lenin. Caí fascinado. Los ojos desorbitados, la respiración en suspenso, con la última gota de mi sangre helada quedé inmóvil; quedé plantado como un paralítico frente a Lenin. De súbito, como en un movimiento cósmico, surgieron en mi mente todos los episodios de su vida (Reinaga, 1960b: 87).

Y relata algunos hechos de la vida de Lenin, desde el asesinato de su hermano Alejandro Ulianov en 1887, pasando por la Revolución rusa de 1905 y la de 1917. Hasta pudo escuchar "Las Tesis del 4 de abril". Dice Reinaga:

> le ví [a Lenin] radiante de gloria, presidiendo el gobierno de los Soviets. Le ví, después, trabajar, trabajar día y noche… al final, cosa rara, increíble, le ví enfermo, postrado, muerto…. Pero, el redentor real de los hambrientos e ignorantes, el redivivo Prometheo que ha bajado el fuego de los dioses y ha entregado a los hombres de la tierra; el artífice del poder de Rusia, el Mesías de los explotados del mundo, el demiurgo de la paz, la libertad y la unidad de los hombres, no podía morir. Lenin es eviterno, inmortal (Reinaga, 1960b: 88).

Cuenta Reinaga que su fascinación le llevó a una especie de sueño, cuando despertó estaba bañado en lágrimas:

> Momento en que sentí, que como un volcán que raja montañas de roca maciza, arranca los árboles de cuajo, y vomita fuego por el cráter; así, así, haciendo crujir mis huesos, quemando mis entrañas, desollando y lacerando mi carne, hirviendo en llamas mi alma enferma de duda; así, así, sentí salirme desde muy dentro de mí, una fe de luz y de fuego. Se había producido el milagro. Lenin, como a Lázaro Jesús, le dijo a mi fe: ¡levántate y anda! Y ella, se reencendió, y resucitó una fe viva en la Revolución; una fe viva en el socialismo (Reinaga, 1960b: 88).

¿Se trata acaso del fin de su crisis de conciencia? Con una "extraña y santa alegría" –dice– salió del recinto, sin antes mirar otra vez a Lenin: "sumergí en aquella luz toda mi conciencia; saturé con aquella vida toda mi vida…" (Reinaga, 1960b: 89).

Curiosamente alude a Stalin en una nota a pie de página: "A la salida vi el cadáver de Stalin, que se halla a la derecha de Lenin. La momificación por ser reciente o porque ha sido mejor, hace que su físico, y en especial su gesto tengan

mayor expresión fisonómica de su genio" (Reinaga, 1960b: 89). De qué genio se trata no dice nada. Se percibe que no quiere emitir juicios sobre él, quizá porque serían negativos.[129] Como sea, Stalin tiene un lugar periférico en sus obras.

El profundo interés que tuvo Reinaga por conocer la realización de la Revolución rusa se evidencia en su molestia porque los guías buscaban llevarle por los lugares ya previstos para los visitantes. Transcribe un texto de su diario de viaje: "Estoy obligado a ver teatro y farsa en vez de realidad y la verdad. ¿Para qué sirve el mundo? Engaño y farsa por un lado; farsa y engaño por otro lado. El hombre es un gusano inmundo, indigno de mirar el sol" (Reinaga, 1960b: 63). Reinaga no quiso ver lo que el gobierno comunista quería mostrar, por ello se las ingenió para romper las rutas previstas y conocer así una fábrica de motores. La primera impresión que tuvo al ver a los obreros es que no había gran diferencia entre los del mundo capitalista y los del socialista:

> "El acto de trabajo, en el régimen capitalista, implica sufrimiento, dolor. La máquina en su movimiento lo somete, lo esclaviza hasta lo indecible al hombre. La dignidad, el pensamiento, la voluntad se desvanecen frente a la máquina. Una leve desobediencia, un milímetro de indisciplina; un insignificante descuido, generalmente es castigado con una mutilación, esto es si no con la misma muerte fulmínea. En el régimen socialista el hombre frente a la máquina, seguía trasudando sufrimiento y dolor… Hombres y mujeres con los rostros tatuados y el rictus amargo; la carne martirizada y el alma gemebunda eran la leña de aquel fuego dantesco de la fábrica ZIO" (Reinaga, 1960b: 64).

No obstante considera que hay una diferencia grande entre obreros capitalistas y socialistas. Fuera del trabajo, éstos tienen más dicha. En la misma fábrica, cuenta, el restaurante además de alimentar a los obreros cuida de la salud de cada uno con médicos dietistas. Además, el trabajador contaba con teatro, cine, gimnasio, casa cuna, campos deportivos, etc. "La sensación que me produjeron era reconfortante" (Reinaga, 1960b: 65), pues eso le devolvía al trabajador la fe y la esperanza en la vida. Concluye: "con una mezcla de desolación y pálidos atisbos de consuelo para mi angustiada alma sufriente, abandoné ZIO" (Reinaga, 1960b: 65).

Además, le prestó atención a la situación de la mujer expresando "la trabajadora de la fábrica es toda una digna mujer: independiente en lo económico, es libre y soberana en el campo del espíritu. Aquí en la fábrica es donde comencé a percibir vagamente, aquello que después tuve que confirmar en hechos: la mujer en Rusia es el ser más digno y sublime que existe sobre la faz de la tierra" (Reinaga, 1960b: 65). También pudo visitar una granja, pues quería ver al mujik. Describe con entusiasmo la tecnificación que vio en la producción agrícola, más el gran incentivo que era la presea de ser "héroe del trabajo" con la que se distinguía la producción agrícola socialista:

---

129 Ver *El sentimiento*… (1960 b: 59, 89, 121-122, 191, 193).

> Excita al máximo la iniciativa privada al competir, emular y luchar tenaz y obstinadamente por la mayor producción, hasta alcanzar el glorioso título de "el héroe del trabajo". El poderoso sentimiento humano que ha descubierto el régimen socialista, puede substituir y con ventaja a la piedra filosofal de la iniciativa privada, del interés privado del régimen capitalista (Reinaga, 1960b: 66).

Describe con admiración las escuelas y casas cunas para los niños, el metro de Moscú, el Kremlin, una Exposición Industrial y Agrícola de la URSS, la conquista de la Siberia, los almacenes, el comercio, el tránsito urbano. La industrialización es elogiada y el comercio es valorado, porque no está bajo la lógica de la propaganda. La biblioteca Lenin le pareció grandiosa: "Casi todos los libros que se producen en el universo están allá. Ningún autor clásico de la humanidad falta… El soberano ambiente mantiene viva la llama del reinado de la inteligencia" (Reinaga, 1960b: 69). Se admiró de las librerías de Moscú, donde vio personas haciendo fila para comprar un libro, lo que "es para el mundo occidental una cosa increíble" (Reinaga, 1960b: 69). Para Reinaga, la "cultura socializada del pueblo ruso" era admirable. Se refiere con elogios al cine, al teatro., la escuela, la universidad, la medicina. Por último, la religión en Rusia es considerada por Reinaga como mejor que la del mundo capitalista. Dice que los rusos que sienten la necesidad de una religión la tienen y practican libremente: "El religioso ruso es el cristiano primitivo, puro. No roba, ni mata, ni da falso testimonio. 'Ama a su prójimo como a sí mismo'" (Reinaga, 1960b: 74).

Llega a expresar un elogio del pueblo ruso contrastante con lo que vio en el pueblo polaco y alemán (del este):

> Su corazón [del pueblo ruso] ya habituado a lo sublime y bello, palpitaba echando a raudales el oro puro de su goce intelectual y afectivo; aquel oleaje emocional era un océano de belleza y placer. El pueblo ruso es el más feliz de la tierra en cuanto se refiere a las manifestaciones del espíritu. Conoce y siente permanentemente toda la excelsa producción artística del orbe. Al mismo tiempo que fomenta y protege con primor y fervor el folklore de cada región (Reinaga, 1960b: 71).

Concluye el capítulo refutando al periodista estadounidense John Günther (autor de *Inside Russia Today*), que critica a la URSS. Exalta la limpieza y el orden de Moscú, una ciudad mayoritariamente "modernísima". Y dice:

> Pero lo que más llama la atención y sorprende al genio occidental-capitalista, es aquel efluvio espiritual que sale de la sociedad moscovita; es un diluvio de sencillez y fraternidad, de severa sobriedad y sinceridad. Diría yo, que en Moscú reina el espíritu socialista en tal grado e intensidad, que me supo, nada menos que una realidad quintaesenciada del cristianismo primitivo, vivo y palpitante. Y sentí en Moscú, el "ama a su prójimo como a ti mismo" en carne y alma propias (Reinaga, 1960b: 86).

Por último, dos eventos más conmueven a Reinaga. La concentración en la Plaza Roja para el cuarenta aniversario de la Revolución rusa, junto a miles de representantes de todo el mundo. Narra que en una tribuna estaban Nikita Krushchev (sic) y Mao Tse Tung, y que una multitud de gente del pueblo se acercó para lanzarles flores. Narra:

> Cerré los ojos. Invoqué a Minerva la lucidez de mi juicio para ver y comprender lo que sucedía a esta hora en Moscú (Reinaga, 1960b: 91).

A partir de ese recuerdo plantea interrogantes sugerentes sobre el pueblo que transitaba la Plaza Roja: ¿se trataba del pueblo conducido por Moisés a la tierra de Canaán, o de Espartaco que ingresa triunfal a Roma, o es el pueblo que seguía a Jesús, el del Sermón de la Montaña, ese "pueblo que había heredado la tierra y había extirpado de ella a los ricos como a la hierba mala" (Reinaga, 1960b: 92)? Es muy llamativa la apelación de Reinaga a las imágenes del judaísmo y cristianismo para pensar la revolución rusa, lo cual confirma una vez más que su viaje tuvo un contenido de "misticismo político" muy importante.

El último evento significativo vivido por Reinaga en la URSS fue la sesión de honor del Soviet supremo de la URSS donde Krushchev presentó su informe de gobierno[130]. El evento tuvo para Reinaga un sentido de grandeza incomparable. Por toda su atmósfera se expresó:

> lo típico, lo sublime en el alma del pueblo soviético: el color y el calor del espíritu socialista. Algo más, en la visión de conjunto, había una percepción objetiva, y era de que Lenin seguía presidiendo el Soviet Supremo de la URSS (Reinaga, 1960b: 107).

Pues bien, me extendí en algunos relatos de Reinaga sobre la Rusia comunista, siguiendo su relato en *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960), pues creo es un texto de gran valor testimonial, a la vez que una especie de sociología de la sociedad Rusa. Y, sobre todo, una autorreflexión sobre la crisis de conciencia revolucionaria en la segunda mitad de los cincuenta. Es un texto ejemplar, que expresa un momento crucial de Reinaga: su crisis de fe y conciencia y su búsqueda por recuperar una fe en la revolución. Lo hizo, en parte, pero su camino se dirigía hacia otra Revolución, la india.

En noviembre de 1957 regresó a América, pero antes quiso pasar por Madrid (España). Fruto de su paso por la España franquista será un artículo breve

130 Lo relata en el capítulo IX "Sesión de honor del Soviet supremo de la URSS" en *El sentimiento* (1960). En este capítulo Reinaga transcribe el Informe de Nikita Krushchev leído el 7 de noviembre de 1957 en el Palacio de los Deportes de Moscú (Reinaga, 1960b: 104-137). Además cuenta que dicho informe circuló en varios idiomas: "mi ejemplar cuidado, vigilado y querido pasó por las narices de la policía de Franco y de Pérez Jiménez. Hoy en mi biblioteca tiene el valor de un incunable" (Reinaga, 1960b: 137).

e interesante que tituló simplemente "España" (1958).[131] Allí cuenta que llegó a Madrid el 27 de noviembre de 1957. El texto es un valioso testimonio de la capacidad de Reinaga para distinguir entre su odiada España conquistadora del pueblo indio y su solidaridad con los españoles que padecieron el franquismo. Lo movió el haber conocido los testimonios de los españoles que fueron al Congreso de trabajadores en Leipzig. Muchos años después dirá que en su paso por España propuso la creación de una Casa del Indio.[132]

De regreso a Bolivia, Reinaga publicó un artículo periodístico con el desafiante título "El fascismo boliviano" en julio de 1958. Allí denunció el asesinato del obrero Inocencio Mamani Cahuaya en manos de la Falange Socialista Boliviana (FSB). Lo hizo comparando a la FSB con el fascismo franquista. Firmó el artículo como secretario general del Sindicato de Escritores Revolucionarios.[133]

Una amistad importante que tuvo Reinaga fue con Tristán Marof, como lo aludí en la primera parte de este texto. Prueba de ello es que en 1958 Marof escribió "Una semblanza. Reinaga, escritor", donde lo presenta como un audaz escritor dialéctico, a la vez que critica a la Revolución nacional de fines de los cincuenta.[134]

Por otra parte, se percibe que a fines de los cincuenta el ámbito principal de práctica política de Reinaga fue el Sindicato de Escritores Revolucionarios (SER).[135] Como miembro del mismo, en octubre de 1959 fue invitado por el Sindicato de Escritores de Chile para dictar una conferencia que tituló "Los escritores y la Revolución boliviana". La misma fue dada en la Universidad de Santiago. Cuenta que la publicó con el mismo nombre.[136]

Es notoria la nula referencia al MNR, lo cual me hace especular que Reinaga ya no quería estar vinculado a las filas emenerristas. Pienso que su viaje a la Alemania comunista y al IV aniversario de la Revolución rusa habría sido un problema en su posición política. Por un lado, él no militaba en los partidos estalinista ni trotskista. Por otro, no viajó en representación del MNR. Reinaga no tuvo adscripción partidaria alguna en estos años.

---

131 Incluido como apéndice de *El sentimiento*… (1960: 201-210).

132 Ver *El pensamiento indio* (1991: 21).

133 Publicado en *La Nación*, La Paz, Bolivia, 15 de julio de 1958, p. 4. Y luego en *El sentimiento* (1960: 207-209).

134 Publicado en *El sentimiento*… (1960: 211-215), en H. Mata (1968: 173-177) y en la Revista digital *Mallki* 6, agosto-septiembre de 2004.

135 En México, el SER fue fundado en la década del treinta del siglo XX. En Argentina importantes escritores, como Roberto Artl, formaron parte del SER. No encontré información sobre los objetivos o la ideología del SER a excepción de la Declaración del Sindicato de Escritores Revolucionarios (SER) firmado en La Paz el 12 de octubre de 1954. Firma el mismo "la directiva", de la cual Reinaga formaba parte (ver *Revista Abril*, La Paz, Nº 2, diciembre 1954-enero 1955, pp. 11-12).

136 Ver *El sentimiento*… (1960: 8) y *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 149-151). No pude acceder al artículo publicado en *Última Hora*, Santiago de Chile, 29 de octubre de 1959, p. 4.

Es claro su distanciamiento último y definitivo con el MNR. En el Discurso sobre la Revolución boliviana realizado en el Congreso de la FSM (Leipzig, 1957) dijo esto del MNR:

> el MNR que no tuvo ideología ni programa de realizaciones; es más; que cobijó y cobija en su alta dirección y en su seno a gente inclusive de ideas e intereses encontrados y adversos, no se hallaba con la voluntad ni la capacidad de ejecutar realizaciones que son indiscutiblemente del campo de la filosofía y la acción de la clase obrera (Reinaga, 1960b: 46).

Puede interpretarse que Reinaga quería congraciarse con un público obrero y marxista. Pero, hay que considerar que una constante en su análisis es la sospecha, no sin ambigüedad, sobre la dirigencia del MNR. El caso es que en agosto de 1960 asumió nuevamente la presidencia de Bolivia Víctor Paz Estenssoro, iniciando el tercer mandato consecutivo del MNR. Reinaga ya no intervino en la política partidaria movimientista.

En 1960 se publicaron dos textos de Reinaga. El muy aludido libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* con el auspicio del Sindicato de Escritores Revolucionarios (SER). Será la última referencia al SER en su vida. Y el ensayo breve (un opúsculo) titulado *Alcides Arguedas* (1960b). Con este breve libro Reinaga retomó la crítica a un escritor boliviano, iniciada con Franz Tamayo. Pero, en este caso su crítica no fue contra alguien que admiraba, sino contra A. Arguedas (1879-1946), a quien consideró el máximo representante de la ideología "feudal-gamonal" boliviana. En este texto vinculará la ideología racista de Arguedas con el MNR. Dice que el MNR, como ninguno,

> 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… Pero el lenguaje de los hechos ha sido bien distinto de aquel alarde. Para el núcleo central del M.N.R., tiene un valor absoluto, como para Arguedas, el color del pigmento (Reinaga, 1960b: 34).

El MNR continuó con el racismo de Arguedas en sus prácticas políticas. Lo cual supuso para Reinaga una cuestión más profunda: la Revolución nacional del '52 no sólo no había sido una revolución india, sino que fue anti-india.

Según Hilda Reinaga, en 1960 se cierra la etapa de pasión por "el socialismo, por el marxismo" de Fausto (H. Reinaga, 2004: 10). No se equivoca, teniendo en cuanto que el mismo Reinaga dejó escrita la propia periodización de su pensamiento. Lo hará en varias ocasiones y en todas situará en 1960, en particular con la publicación de *El sentimiento*, el fin de su primera etapa

ideológica-política.[137] La vida de Reinaga desde los sesenta cambiará de eje vital, pero no será un cambio absoluto, sino que se puede entrever la maduración de sus búsquedas, que tienen que ver con el "ser indio" y el "pensar revolucionario".

Tengo la impresión de que Reinaga, luego de su viaje a la URSS, pensó en retomar las sendas marxistas. Eso lo indicaría su vínculo con los "escritores revolucionarios". Otra prueba de ello sería su viaje a Montevideo (Uruguay) para participar en un "Congreso del Partido Comunista". Aunque Reinaga lo menciona sólo una vez en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 148) y de un modo periférico. Es Hilda Reinaga quien lo comenta en su biografía de Fausto. En Uruguay –cuenta Hilda– Reinaga tuvo un problema con la policía y le incautaron los ejemplares de su libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. Hilda critica que ningún comunista le haya ayudado en ese trance. Pero, también destaca que un fruto importante de su viaje a Uruguay fue la amistad que entabló con Eugen Relgis (1895-1987), un escritor anarquista de origen rumano que se instaló en Montevideo.[138] Su influjo en Reinaga fue importante en cuanto le inició en las lecturas de las obras del escritor francés Romaind Rolland (1866-1944), que serán muy utilizadas por el potosino. Hilda Reinaga comenta: "todavía a Fausto la doctrina marxista no le abandona, y lee con ahínco a Romain Rolland, intelectual francés comunista, el "espíritu pacifista" que clamaba: "Por la Revolución a La Paz" (H. Reinaga, 2004: 10-11). Añade que Reinaga regresó de Uruguay con una crisis de conciencia (Reinaga, 2004: 11). Por lo analizado anteriormente, sería la continuación de su crisis de conciencia, que parecía haberse saldado con el rebrote de su entusiasmo por el socialismo ruso. Entre 1960 y 1961 se pierden los datos autobiográficos.

A inicio de los sesenta Hilda Reinaga llegó a vivir con don Fausto. Era una muy joven muchacha nacida también en el norte de Potosí. Vino a La Paz para poder seguir sus estudios y de paso ayudar a su tío. Pero, las sendas que iniciaba don Fausto serían también sus sendas. Al punto que ella decidió no seguir estudiando en la escuela, pues entendió que aprendía más y mejor con su tío. Se transformó en la asistente del escritor: fue sus manos y creo que con el pasar de los años se convirtió en una aguda interlocutora de Fausto. Desde 1964, Hilda fue quien transcribió y ayudó en la edición de todas las obras de Reinaga, hasta la última (en 1991). Es muy poco decir que desde la década del sesenta ella fue la sombra de Fausto.

---

137 La primera periodización la hizo en *La revolución india* (2001 [1970]: 452-454), luego las propuso en: *El pensamiento amáutico* (1978: 67-68), *¿Qué hacer?* (1980: 11-15), *El hombre* (1981: 11-12), *La revolución amáutica* (1981: 11-16), *La era de Einstein* (1981: 92) y *Sócrates y yo* (1983: 106).

138 Hilda Reinaga comenta que existen muchas cartas intercambiadas entre ambos escritores. La influencia de Relgis y, a través de él, de R. Rolland es muy notoria. Lo empieza a citar desde *El sentimiento* (1960).

## 2. Ideas: lo marxista-leninista, lo nacionalista, lo indigenista

¿Reinaga adscribió al marxismo-leninismo, al nacionalismo o al indigenismo? En sentido estricto, abrevó de los tres. Se trata de la etapa de formación de Reinaga. Por ello, no existe una definición clara y distinta de su posición ideológica. El hecho de que formule el título de este apartado iniciando con "marxista-leninista" no quiere decir que primero haya sido marxista y luego lo demás. No se trata de una formulación cronológica de las "etapas" iniciales de su pensamiento, sino de tres tendencias ideológicas que se entrecruzaron en el pensamiento y praxis del primer Reinaga. Lo marxista-leninista, lo nacionalista y lo indigenista expresan, pues, las tres corrientes ideológicas más influyentes en su pensamiento. Las enuncio en ese orden, ateniéndome a cómo él mismo presentó su propia periodización intelectual. Pero, remarco que no se trata –en el caso de Reinaga– de posiciones excluyentes.

Sin embargo, sí existe una acentuación. En mi opinión, la tendencia más relevante políticamente en Reinaga fue el "nacionalismo de izquierda", que en Bolivia halló cabida en parte del "nacionalismo revolucionario", en cuyo seno pervivió la presencia contradictoria de un "nacionalismo de derecha". Por ello, creo importante considerar una sugerente reflexión de Álvaro García Linera, en "Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias" (2005), sobre la relación entre el marxismo y el nacionalismo de los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo XX en Bolivia. Primero, García comenta que el nacionalismo revolucionario y el "marxismo primitivo" (término con el cual califica al marxismo de los años treinta en Bolivia) fueron dos "narrativas políticas", que emergieron simultáneamente con vigor después de la Guerra del Chaco (1932-1935), entre sectores parecidos (clases medias letradas), con propuestas similares (modernización económica y construcción del Estado nacional) y enfrentados al mismo enemigo, el "régimen oligárquico y patronal". García analiza que:

> En el fondo, este marxismo primitivo, por sus fuentes y sus objetivos, será una especie de nacionalismo revolucionario radicalizado, y de ahí que no sea raro que los militantes y los cuadros marxistas de las fábricas y minas, especialmente "poristas" [del Partido Obrero Revolucionario] y "piristas" [del Partido de Izquierda Revolucionaria], se hayan incorporado rápidamente al partido triunfador de abril de 1952 [el Movimiento Nacionalista Revolucionario], o que la masa proletaria de influencia de estos partidos marxistas, en los hechos, haya actuado bajo el comando ideológico movimientista en los momentos de la definición política… lo que diferenciaba a marxistas y nacionalistas no era tanto el discurso, modernizante, estatalista y homogeneizante, sino la voluntad de poder de los últimos para llevar adelante lo prometido (Linera, 2009 [2005]: 481).

A pesar de que Linera no parece conocer la primera etapa del pensamiento y praxis de Reinaga, creo que su reflexión general brinda una clave interpretativa

importante para explicar el contexto histórico-político-ideológico en el que se desenvolvió el potosino, entre las años 1930 y 1960.

En este apartado brindaré una visión panorámica sobre las posiciones ideológico-filosóficas características de las etapas de pensamiento de Reinaga, concentrándome en algunos tópicos que considero fundamentales. Para la primera etapa de su pensamiento indicaré cómo se sustenta que la califiquemos como *marxista-leninista*, *indigenista y nacionalista*. Lo haré destacando los autores más relevantes que utilizó Reinaga en las obras que van de 1940 a 1960. Luego, indicaré algunos tópicos filosóficos-ideológicos e histórico-políticos. Partiré de los primeros libros, sobre todo de *Mitayos y yanconas* (1940) y *Tierra y libertad* (1953a), para indicar los conceptos germinales, que madurarán en la siguiente etapa de su pensamiento. No realizo aquí en un análisis detallado de ambas obras, sino la reconstrucción de algunos elementos conceptuales que me permiten indicar una visión panorámica sobre las ideas más relevantes de la primera etapa reinaguiana.

Pondré énfasis en las nociones de "revolución" en las dos vertientes distintas pero confluyentes conceptualmente: la nacionalista y la india. Destacaré la importancia de "comunismo incaico" como matriz que articuló la tradición marxista e indigenista. También evidenciaré la presencia de una filosofía de la historia en el pensamiento histórico de Reinaga. Y, por último, me interesa destacar las nociones de *clase* y *raza* que utilizó para explicar el "problema indio".

### a. Las recepciones marxistas e indigenistas

Desde *Mitayos y yanaconas* (1940) se encuentra una perspectiva de análisis "marxista indianizada" o "marxista indigenista" en el sentido de que la "teoría marxista", que conoce el potosino, es puesta en función de "su realidad india", que le interpela. Cabe advertir que no es lo mismo "indianizado" que "indianista". Entiendo por "indianizado" un fenómeno donde lo indio se impone, permea, abraza a un pensamiento, hecho que puede ser vivido conciente (como es el caso de Reinaga) o inconscientemente. Mientras que por indianismo considero un proceso ideológico asumido conscientemente, en pro de liberación del indio desde el indio. En ese sentido, la primera etapa del pensamiento reinaguista está indianizada, pero no es aún indianista.

Por otra parte, en relación al "marxismo-leninismo" es importante realizar una aclaración. Cuando me refiero a "marxismo-leninismo", se trata de la idea que Reinaga tiene del mismo. Como lo mostré anteriormente, él se "marxizó" en los años treinta, en su etapa sucreña de estudiante universitario. Aquí me detendré en mostrar cuáles textos y autores marxistas fueron receptados por el autor. Con ello queda sugerido, no resuelto, un problema de primer orden: las mediaciones entre Reinaga –durante la década del treinta y cuarenta– y las obras específicas de Marx, Engels y Lenin. Es fundamental considerar que Reinaga, como muchos de

los bolivianos y sudamericanos de la época, llegaron al marxismo por medio del proceso de "estalinización" ocurrido en la URSS, desde fines de los años veinte. Es decir, fue una mediación fuertemente ideologizada. La figura de Stalin no posee la misma relevancia que la de Lenin en los textos de Reinaga, aunque sí aparece aludido desde *Tierra y libertad* (1953a). Además, no se refiere en cuanto tal a la estalinización, pero el hecho de que no lo haga, no impide entrever que el silencio sobre el tema sea un modo de "hablar" del mismo. Su relación inicial y pronta ruptura con el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), que fuera prosoviético, es otro elemento fundamental a considerar. Por ello, se puede hipotetizar que Reinaga leyó "cierto Marx", "cierto Engels" y "cierto Lenin", a través de una visión "sovietizada" de los mismos. Con ello, dejo indicado un problema, que demanda investigación exhaustiva: la recepción del marxismo y leninismo en Bolivia en los años treinta-cuarenta.[139]

Reinaga delimita un principio epistemológico, que toma de Lenin y que lo guiará a lo largo de su obra, incluida su etapa indianista: los hechos históricos poseen prioridad antes que las doctrinas y las teorías. Con esto, Reinaga advierte sobre las consecuencias infecundas de priorizar de un modo "idealista", cuando no dogmático, las teorías y doctrinas para que la realidad quepa en ellas. Creo que, aun desconociendo eruditamente la teoría marxista, Reinaga asume con ahínco dicho principio y algunos procedimientos metodológicos que provienen del marxismo-leninismo. Estamos lejos aún del indianismo de los sesenta, pero desde *Mitayos y yanaconas* la obra de Reinaga contiene un germen importante: lo indio es su tema fundamental. Pues el hecho histórico del cual partirá Reinaga es la "realidad india", desde allí se enfrenta y asume doctrinas, teorías e ideologías. Las "razones subjetivas" por las que la realidad india es su realidad las mostré en la primera parte de este capítulo, ahora abordaré las "razones objetivas".

139 El caso de Reinaga permite un acceso a la compleja historia de la recepción del marxismo y su relación con el nacionalismo entre las décadas de 1930 a 1950 en Bolivia. Dado que el nacionalismo revolucionario triunfó políticamente (en 1952), existe abundante bibliografía al respecto. En cambio, son menos los estudios sobre el origen del marxismo en Bolivia. Una aproximación a la historia del "marxismo-leninismo" en la primera mitad del siglo XX en Bolivia es la obra de Irma Lorini, *El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia, 1920-1939* (La Paz, Ed. Los Amigos del Libro, 1994), donde se brinda valiosa bibliografía. Otra obra a considerar, aunque cargada de ideología anti-marxista, es el Informe de la Comisión designada por el III Congreso de la Confederación Interamericana de Defensa del Continente sobre la situación interna de Bolivia", redactado por Sergio Fernández Larraín, *El marxismo en Bolivia* (Santiago de Chile, sin editorial, 1957). Dos aportes fundamentales son: la obra del trotskista boliviano Guillermo Lora (de su amplísima producción, cito *Historia del Movimiento Obrero*, seis tomos publicados entre 1967 y 1980) y, la menos conocida, del pirista boliviano José Antonio Arze, *Sociología marxista* (Bolivia, Universidad Técnica de Oruro, 1963). Estudios relevantes sobre el marxismo en América Latina son el de Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días). Antología* (México, Era, 1980) y el coordinado por Elvira Concheiro, Massimo Modonesi y Horacio Crespo, *El comunismo: otras miradas de América Latina* (México, UNAM-CIIICH, 2007).

Aquí se engarza lo nacional y nacionalista. El problema que atraviesa su obra es el "problema nacional boliviano" vivido y pensado desde una realidad que él considera "substancial": la realidad india de Bolivia. Esta constatación objetiva de lo real está atravesada por una compleja definición subjetiva de la condición de indio en primer y fundamental lugar, como lo mostré. Pero, también en su autoconcepción de "boliviano" e "indoamericano", en segundo lugar. Por ello, es dentro de un horizonte nacional que piensa la cuestión en un contexto histórico específico. Su primera obra fue publicada pos-Guerra del Chaco, aunque fue escrita durante su desarrollo (recordemos que su tesis de licenciatura *La cuestión social en Bolivia* fue la base de *Mitayos y yanaconas*), acontecimiento que será considerado por Reinaga, y muchos otros autores, como fundacional de la "conciencia nacional boliviana". En ese sentido, su primera etapa de pensamiento sería una de las expresiones intelectuales de la gran conmoción boliviana vivida tras la derrota con el Paraguay y que tiene una resolución primera en la Revolución nacional del '52. Entre el final de la guerra (en 1935) y 1952 Reinaga publicó *Mitayos y yanaconas* (1940), *Víctor Paz Estenssoro* (1949) y *Nacionalismo boliviano* (1952), donde se encuentran los elementos germinales de su pensamiento. En el primer texto se encuentra lo nacional y lo indio visto desde su marxismo-leninismo; en el segundo y tercero veremos su nacionalismo revolucionario sin abandonar la posición de izquierda. Indicaré algunos elementos germinales señalando su derrotero.

En los cuarenta, el potosino se vio inmerso en una masa india excluida de la centenaria República (nacida en 1825) que esclavizó al indio. Entonces, si la Nación es anti india, siendo que su realidad substancial, su "energía" (categoría de Franz Tamayo que Reinaga adoptó con entusiasmo) es el indio, entonces, el problema nacional es el problema indio. Por ello, su nacionalismo estará indianizado y será indigenista. Aquí el leninismo viene como anillo al dedo: el campesino ruso, portador del socialismo, es la solución para derrotar a la Rusia zarista. *Mutatis mutandi*, el "campesino" boliviano –aunque Reinaga nunca aceptó el concepto campesino–, es decir, el indio (el campesino, pero también el proletario) es el portador del socialismo/comunismo incaico y por ello es la solución del problema nacional.

Los influjos doctrinarios del "primer Reinaga" –el marxista-leninista y el indigenista– se pueden corroborar en los autores principales a los que recurre en *Mitayos y yanaconas.* De los numerosos autores utilizados allí, cabe destacar tres que tienen una presencia sobresaliente: los peruanos Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987),[140] del cual utiliza *Del ayllu al imperio* (1925), *Tempestad en Los Andes*

140 L. E. Valcárcel es uno de los principales indigenistas peruanos. Estudió letras, ciencias políticas y derecho en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Algunas de sus obras son: *Del Ayllu al imperio* (1925), *De la vida incaica* (1925), *Tempestad en los Andes* (1927), *Mirador Indio* (1937 y 1941), *Cuentos y leyendas incas* (1939), *Ruta Cultural del Perú* (1945), *Historia de la Cultura Antigua del Perú* (2 tomos, 1943 y 1948), *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita* (2 tomos, 1964; 6 tomos, 1971-1979), *Etnohistoria del Perú Antiguo* (1959), *Machu Picchu*

(1927) y el artículo "Apuntes para la filosofía de la cultura incaica" (en *La Prensa*, Bs. Aires, 1931). Y José Carlos Mariátegui (1894-1930[141]), de quien recupera *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y el "Prólogo" a la *Tempestad en Los Andes*. En menor grado Reinaga recurre a *El nuevo indio* (1930) del peruano José Uriel García (1894-1965).[142]

Luego asume algunas ideas sobresalientes de tres bolivianos: Tristan Marof (1898-1973),[143] autor de *La justicia del Inca* (1926) y *Opresión y falsa democracia* (1928); de Gabriel René Moreno (1834-1908) cita *Bolivia y Perú* (1901, 1905, 1907),[144] *Bolivia y Argentina. Notas biográficas* (1901) y *Últimos días coloniales en el Alto Perú* (1896-1897); y se refiere a Franz Tamayo, autor de la célebre *Creación de la pedagogía nacional* (1910).

Ahora bien, se debe distinguir entre el uso de algunos autores y la adhesión a sus perspectivas. En ese sentido, Reinaga tiene adhesión, aunque no absoluta, a la perspectiva de L. E. Valcárcel y de J. C. Mariátegui; en cambio hace uso de los estudios de G. R. Moreno, más no comparte su perspectiva ideológica, que lejos está de ser pro india.[145] Se percibe el conocimiento y asunción de algunas tesis

---

(1964), *Memorias* (1981). Ver A. Salazar Bondy, *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico.* Segundo Tomo, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1965, p. 366. Y Carlos Lecaros Zavala, "Luis E. Valcárcel: indigenismo y condición humana". Disponible en: http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/jueves/sesion16.45-18.15/LecarosCarlos.pdf

141 Siendo el autor más conocido no brindaremos detalles sobre su vida y obra.

142 José Uriel García es considerado uno de los más importantes indigenistas peruanos. Se valora como su obra más importante a *El nuevo indio* (1930). Otras obras: *El Arte Inkaiko en el Qosqo*, Tesis Universitaria, Universidad San Antonio Abad del Cusco (1911), *Guía Histórico Artística del Cusco* (1918), *La ciudad de los Incas* (1923) y *Pueblos y Paisajes Sud-Peruanos* (1947).

143 Tristan Marof (o Maroff) es el seudónimo de Gustavo Navarro. Reinaga escribe aquí "Marof", pero en obras posteriores escribe "Maroff". Por ello en mi texto aparece de los dos modos citados, según la modalidad que aparezca en la obra de Reinaga. Junto al marxista José Aguirre Gainsborg, Marof fundó el Partido Obrero Revolucionario boliviano (POR) durante su exilio en Córdoba (Argentina) en 1934, que luego adhirió al trotskismo ya sin Marof. Entre sus obras se encuentran: *La tragedia del Altiplano* (1934), *La verdad socialista en Bolivia* (1938), *El experimento nacionalista* (1947). Novelas: *Suetonio Pimienta: memorias de un diplomático de la república de Zanahoria* (1924), *Wall Street y hambre* (1931).

144 Cabe advertir que existen tres obras de Moreno con el mismo título, pero con distinto subtítulo. Así tenemos: *Bolivia y Perú. Notas históricas y bibliográficas*, Santiago de Chile, Anales de la Universidad, Imprenta Cervantes, 1901. *Bolivia y Perú. Más notas históricas y bibliográficas*, Santiago de Chile, Imprenta Barcelona, 1905. Y *Bolivia y Perú. Nuevas notas históricas y bibliográficas*, Santiago de Chile, Imprenta, 1907. Desgraciadamente en *Mitayos y yanaconas* no se precisa cuál de las ediciones se cita.

145 Gabriel René Moreno es considerado como un pionero de la historiografía boliviana y la crítica cultural. Creo importante decir algo sobre la relación intelectual de Moreno y Reinaga. En "Feudalismo en América" (cap. VII de *Mitayos y yanaconas*) Reinaga se ocupa de describir la vida de la *mita*. Para ello transcribe varios párrafos de *Bolivia y Perú* de J. R. Moreno. Debido a que Moreno no representa la posición ideológica de Reinaga, es llamativo que él tome

de Mariátegui, pero es notorio su entusiasmo por *Tempestad en Los Andes*. Eso no evita que le objete a Valcárcel algunas cuestiones, siendo la más importante su análisis sobre el *comunismo incaico*. Durante la primera etapa de su pensamiento vuelve a Valcárcel en la obra *Franz Tamayo* (1956: 123, 124), pero su influencia será más evidente en la siguiente etapa, la indianista.[146]

El prólogo que escribió Mariátegui a *Tempestad en Los Andes* muestra el vínculo entre ambos peruanos. Reinaga tomará una frase sugerente de Valcárcel remarcada por Mariátegui: "el proletariado indígena espera su Lenin". Esa esperanza "leninista india andina" tomará diversos rumbos y estará presente hasta entrados los años sesenta, por lo menos. La obra *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) es una expresión acabada de su leninismo, pero no se agota allí.

El hecho de que Mariátegui sea una de sus referencias más importantes muestra con qué instrumental marxista lee la historia boliviana. Reinaga opina en los cuarenta que Mariátegui es "el más grande y conspicuo espíritu marxista, que ha producido la Indoamérica" (Reinaga, 1940: 67). En las otras obras de la primera etapa del pensamiento reinaguista Mariátegui tendrá su lugar, no siempre con la misma relevancia.[147] Por ejemplo, en *Víctor Paz Estenssoro* (1949) compara la "ineficacia política" de Mariátegui con la eficacia del brasileño Carlos Prestes, quien con admirable "fuerza de la dialéctica marxista" ha llegado al corazón de las masas trabajadoras brasileñas, lo que –en opinión de Reinaga– no pudo hacer Mariátegui con las masas indias peruanas. Además, Reinaga muestra un destello de entusiasmo por Víctor Haya de la Torre, que en su obra posterior desaparece. Más adelante, en *Franz Tamayo* (1956a) compara la crítica indigenista de Tamayo con la crítica de Mariátegui y considera que la de Tamayo fue pionera en el siglo XX, pero no llegó a ser una "crítica revolucionaria", como la de Mariátegui, quien "predicó" la liberación del indio por medio de la Revolución (Reinaga, 1956a: 124). En esto, Reinaga se pone del lado de Mariátegui. En la etapa indianista seguirá siendo Mariátegui una referencia importante como indigenista y marxista.

De los autores bolivianos cabe resaltar que Tristan Marof fue, además de influyente, un interlocutor importante para Reinaga. La amistad que entablaron

---

como base su estudio. Pero, también se percibe la distancia crítica de Reinaga. En una nota deja la siguiente crítica: Moreno condena a la mita, pero "en abierta contradicción" –señala Reinaga– ya que en su obra *Bolivia y Argentina. Notas biográficas* (1901) evidencia un "profundo prejuicio rácico" pues considera al indio como inferior e inepto. Esto es, Reinaga critica a Moreno por racista, aunque use los datos históricos brindados por el autor cruceño.

146 Ver *El indio y los escritores de América* (1968: 61, 62-66, 68, 90), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (en *La revolución india*, 1970 [2001]: 393-394, 395-396), *La revolución india* (1970 [2001]: 9-13, 81, 135, 158), *Tesis india* (1971: 41), *América India y Occidente* (1974: 44-45, 45-46, 47-48).

147 Ver *Víctor Paz Estenssoro* (1949: 21), *Tierra y Libertad* (1953: 19, 24, 43, 46), *Belzu* (1953: 16, 118, 126), *Franz Tamayo* (1956: 10, 38, 74, 75, 86, 89, 124, 125-127, 142), *El sentimiento* (1960: 172).

se expresa en los comentarios elogiosos de Marof sobre Reinaga, no tanto de Reinaga sobre Marof.[148] Aquel volverá a utilizar textos de Marof en sus libros *Belzu* (1953) y *Alcides Arguedas* (1960).[149] En la segunda etapa de su pensamiento retomará algunas obras suyas, pero luego Marof desaparecerá de su horizonte intelectual. Sin duda el influjo mayor fue de Franz Tamayo, en concreto su *Creación de la pedagogía nacional* (1910), obra multicitada por Reinaga.[150] Eso explica que haya inaugurado con él las obras de crítica ideológica contra los intelectuales del "cholaje boliviano". *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956) será la primera de varias hasta, por lo menos, *América india y Occidente* (1974). Lo consideró el primer indigenista de América, pionero en su reivindicación del indio. Pero luego encontró en Tamayo a un "gamonal" reaccionario. El ajuste de cuentas con Tamayo llegará a un punto de quiebre total en *El indio y los escritores de América* (1968).

Ahora bien, Reinaga también conoció la literatura marxista europea. Por ejemplo, los autores más utilizados en *Mitayos y yanaconas* (1940) son: Alexandre Bogdanoff (*Economía política*, ¿1931?)[151] para analizar la cuestión de estructura-superestructura y el feudalismo. De F. Engels cita *El origen de la familia, de la propiedad y del estado* (1884), sobre todo el capítulo IX, del cual toma la idea sobre el Estado. Una cuestión importante que discute es la concepción de Engels sobre el Imperio Incaico, pues lo considera un imperio despótico y totalitario. Reinaga piensa lo contrario.

El influjo del leninismo en Reinaga se evidencia en dos sentidos: en su consideración de que el leninismo o "marx-leninismo" (sic) es el mejor "método", antes que una doctrina acabada, para comprender la realidad india. Y en su "emoción revolucionaria", expresada en obras como *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a). Además de esto, se pueden rastrear las lecturas leninistas que más le interesaron a Reinaga. Entre 1940 y 1960, utilizará para su argumentación *El imperialismo, estadio superior del capitalismo* (1916)[152] y *La*

148 Por ejemplo, en T. Marof, "Una semblanza. Reinaga, escritor" (1958) publicada en la obra *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960: 211-215) y en H. Mata (1968: 173-177). Como lo indiqué oportunamente, no parece que la amistad de Marof y Reinaga haya surgido antes de 1952.

149 Reinaga utiliza *La tragedia del Altiplano* en *Belzu* (1953). No brinda la fuente del texto que utiliza en su *Alcides Arguedas* (1960).

150 En la primera etapa, la cita en: *Mitayos y yanaconas* (1949), "La raíz del pensamiento boliviano" (1953), *Tierra y libertad* (1953a), *Belzu* (1953b), *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956), *Alcides Arguedas* (1960b). En la etapa indianista recurre al texto de Tamayo en: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970) y *Tesis india* (1971). En la etapa amáutica no aparece ninguna referencia a la obra.

151 Al parecer se trata de un manual de economía política. Ver A. Bogdanoff, *Economía política: curso popular*. Madrid, Historia Nueva, 1931. Traducción de Manuel Pumarega.

152 Aclaro que Reinaga lo cita sólo como *El imperialismo.*

*revolución y el Estado*[153] (1917) en *Mitayos y yanaconas*. De ahí en más, se refiere las siguientes obras de Lenin: *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 1905-1907* (s/d),[154] *¿Qué hacer?* (s/d),[155] *Obras completas* (Tomo I, XXI),[156] *Materialismo y empiriocriticismo* (s/d),[157] *Sobre la literatura y el arte* (s/d),[158] el periódico *Iscra* (s/d)[159] y *La victoria proletaria y el renegado Kautsky* (s/d).[160] Cabe señalar que Reinaga fue un lector asiduo de Lenin y trabajó con las *Obras escogidas* de Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS (Moscú). Sin embargo, ninguna de sus obras está dedicada a analizar la obra de Lenin, sino que su procedimiento consiste en utilizar algunas ideas del revolucionario ruso para reafirmar su argumentación. Es muy significativo que en la etapa indianista de su pensamiento no haya recurrido a ninguna obra de Lenin y en la etapa amáutica exista sólo una alusión a *Materialismo y empiriocriticismo*, pero sin centralidad alguna.[161]

Otro texto marxista utilizado es *El materialismo histórico* (¿1927?)[162] de Nikolái Bujarin. Es el único citado de ese autor en toda la obra. Tiene una especial importancia para Reinaga, entre otras razones, porque le permite reflexionar sobre la "revolución india" sucedida entre 1780 y 1781. La "revolución india" se transformó en la categoría política por excelencia de su pensamiento y horizonte. Reinaga discute la interpretación histórica de *El materialismo histórico* de Bujarin, obra a la que consideró como su preciado breviario de juventud.[163]

153 Reinaga cita "La revolución y el Estado", aunque la obra original parece tener el nombre: *El Estado y la revolución*.

154 En *Tierra y libertad* (1953a).

155 En *Belzu* (1953b).

156 En *Franz Tamayo* (1956).

157 *Idem*.

158 En *Revolución cultura, y crítica* (1956b).

159 En *El sentimiento* (1960).

160 *Idem*.

161 Citado en *La razón y el indio* (1978), *La revolución amáutica* (1981).

162 Reinaga nunca brinda los datos completos del libro, el cual pude tener en mis manos. Perdió las tapas originales y sólo se puede ver como título en la introducción "El materialismo histórico". Al final, el único dato que se encuentra es "La impresora (Independencia 4188)". En las Bibliotecas consultadas el único texto que pude hallar con esa referencia es de N. Bujarin y H. Peyrot, *El materialismo histórico*, Buenos Aires, La impresora, 1927. Lo extraño es que Reinaga nunca mencione a Peyrot.

163 Hilda Reinaga me indicó una interesante historia sobre las vicisitudes que tuvo el libro *El materialismo histórico* (entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011). Reinaga lo llevó consigo en su viaje a México en 1946. Allí lo dejó para que Carlos Montenegro se lo trajera a Bolivia por vía diplomática y no pudo recuperarlo. Con los años, en 1955 un librero amigo en La Paz, lo encontró y, como tenía el nombre de Reinaga, se lo devolvió. De hecho, en la primera hoja del libro (que está en la biblioteca de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga) Reinaga relata los hechos recién referidos. Y concluye diciendo: "sentí demasiado por este *Materialismo histórico*, ya que fue éste libro, un auténtico breviario mío desde el 2° año

La obra será citada en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956) y luego en cuatro obras siguientes.[164]

Es llamativo que en *Mitayos y yanaconas* (1940) Reinaga no recurra a ningún texto de Marx. Si bien aparece mencionado una vez junto a Sorel, se trata en realidad de un párrafo que Reinaga transcribe de *Siete ensayos* de Mariátegui (ver Reinaga, 1940: 70). Desde *Tierra y libertad* (1953a) el más citado es *Manifiesto del Partido Comunista* (1948) de Marx y Engels.[165] En la siguiente etapa, la indianista, la referencia es menor y le sirve para distanciarse de Manifiesto marxista. Luego le sigue *El Capital* (volumen I), a veces citado en su idioma original (*Das Kapital*), aunque Reinaga no leía el alemán, que aparece desde *Franz Tamayo* (1956).[166] En éste libro es donde más textos de Marx refiere: *Para la crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*,[167] *La Miseria de la Filosofía*, *Crítica del Programa de Gotha y Tesis sobre Feuerbach*. Y de Marx y Engels, *Cartas escogidas* (1953). El resto de las obras de Marx citadas no poseen un lugar central en sus argumentos.

Es significativo el silencio de Reinaga sobre la obra de Stalin. En los textos que van de 1940 a 1960 no cita ninguna, luego sí pero una sola vez.[168] En *Belzu* (1953b), Reinaga toma unas palabras de Stalin pero no brinda las fuentes. Sí toma referencias de libros referidos a Stalin: de Víctor Serge, *De Lenin a Stalin* (1938)[169] y de León Trotsky, *Stalin* (1940).[170] El reparo que tuvo con Stalin pocas veces es explicitado por Reinaga, es evidente que prefirió guardar silencio ante el estalinismo durante sus años marxistas-leninistas y nacionalistas. Después criticará a Stalin, pero como parte de todo Occidente, crítica que incluirá desde Cristo a Marx. Por último, de Trotsky ya aludí a una obra citada, de evidente contenido crítico contra Stalin. En su primera etapa, Reinaga usa dos textos más de Trotsky: *Su moral y la nuestra* (Ediciones Clave, México, 1930)[171] y *Literatura y revolución* (s/d).[172] Tampoco se explaya sobre Trotsky, pero es claro que asume las pocas ideas que toma de él. Entiendo que la relación de Reinaga con Stalin y Trotsky debe ser evaluada no sólo en función de

---

de Derecho, hasta que me desprendí [de él] en México. ¿Cómo volvió de México a Bolivia? Ignoro" (manuscrito de Reinaga en la portada del libro *Materialismo Histórico*).

164 En *El indio y los escritores de América* (1968,) *La revolución india* (1970), *La razón y el indio* (1978) y, por último, en *Europa prostituta asesina* (1984).

165 Texto referido en *Belzu* (1953b), *Franz Tamayo* (1956) y *Alcides Arguedas* (1960).

166 Luego en *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La revolución india* (1970), *América India y Occidente* (1974) y *El hombre* (1981).

167 También citado en *La revolución india* (1970) y *La razón y el indio* (1978).

168 En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) cita de Stalin *El marxismo y los problemas de la lingüística* (1950).

169 En *Belzu* (1953b).

170 En *Revolución, cultura y crítica* (1956b).

171 En *Belzu* (1953b) y, luego, en *El indio y el cholaje boliviano* (1964).

172 Ver *Franz Tamayo* (1956). En *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) no cita la fuente, pero se trata de "¿Qué fue la Revolución rusa?" (discurso de Trotsky pronunciado en Copenhague el 27 de noviembre de 1932).

los textos citados, sino a la mediación que suponían los partidos comunistas que se adscribían a la III o IV internacional en Bolivia. Como lo indiqué oportunamente, Reinaga participó en los inicios del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), de corte estalinista, pero su ruptura fue muy pronta. Eso explicaría su silencio sobre Stalin. Mientras el Partido Obrero Revolucionario (POR) de Bolivia adhirió al trotskismo, Reinaga tuvo distancia y hasta enfrentamientos ideológicos con el POR desde su nacimiento. En conclusión, desde *Mitayos y yanaconas* el "Reinaga marxista" fundamenta su perspectiva en diversos marxistas rusos.

La presencia de Engels es polémica por el "lugar" que le da al Incario en la historia evolutiva en *El origen de la familia*. Lo cual deja abierto un interesante problema sobre la comprensión de la historia desde el marxismo. Pero también se debe advertir que marxistas como Mariátegui son los que inspiraron a Reinaga en sus nociones sobre lo que llamará luego "Pre-américa". En ese sentido, Reinaga discute con "algunos marxistas" (no dice sus nombres) que leen el pasado Andino con la perspectiva de Engels. El hecho de no haber aceptado la visión histórica de Engels muestra la autonomía de su pensamiento, muy orientada por su visión positiva del Incario, que nunca cesará en las obras posteriores, aunque cambie su perspectiva ideológica para analizarlo. La discusión sobre el "comunismo incaico" es fundamental y la sostendrá a lo largo de su obra. Reinaga no dejó que pesara la "autoridad" de Engels sobre su pensamiento, pero así también no fue del todo crítico al asumir los planteos de otros textos marxistas, como el manual de Bujarin. De Lenin y Bujarin son los textos más queridos por Reinaga. De Marx su conocimiento no aparece tan evidente, a pesar de los diversos textos referidos.

En conclusión, las obras de Reinaga permiten acceder a los autores receptados en la región andina sudamericana desde los años treinta (recordemos que *Mitayos y yanaconas* es parte de su tesis de licenciatura escrita en 1934). En su caso, sobresalen los autores marxistas e indigenistas. Otra cuestión a considerar es que el potosino en ningún caso trabaja con los textos citados como un especialista erudito del marxismo, ni de las otras corrientes científicas y filosóficas que usa. Esto es, su trabajo de ideólogo no está en función del conocimiento preciso y fundado de las obras, sino de la utilidad que tuvieron para comprender la realidad india. Eso hizo que su discusión tuviera un rango fundamentalmente ideológico. Ahí radican sus grandes límites, como los errores de interpretación de las obra marxistas. Pero, también indica algunas posibilidades epistemológicas provenientes de que no fue un doctrinario dogmático, sino que buscó dar prioridad a los hechos geo-históricos de Bolivia sobre las diversas ideologías y teorías receptadas.

### b. Los tópicos marxistas, nacionalistas e indigenistas

Desde la primera obra de Reinaga se encuentran claros tópicos marxistas y nacionalistas. Pero como lo señalé, éstos son pensados a partir de la realidad india,

por ello la cuestión indigenista es importante. Los presentaré sin profundizar en la complejidad de cada tópico con el objetivo de brindar una panorámica de los elementos marxistas y nacionalistas indianizados que definirán toda la primera etapa de pensamiento reinaguista.

Empezaré con una tesis histórica expresada en *Mitayos y yanaconas* (1940), según la cual poco ha cambiado la situación social de explotación desde la Colonia hasta la República. Reinaga se propone demostrarlo estudiando sociológicamente el "período incaico" y el "período feudalista colonial" pues considera que la República es "una mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades, y una avasalladora y letal intromisión imperialista" (Reinaga, 1940: 10). Vale destacar el discurso antimperialista de Reinaga, que si bien no es central en esta obra, sí está presente en la preocupación por el "imperialismo". Nunca explicita que se trata del imperialismo estadounidense, pero no es difícil deducir que se refiere a él. Esto está vinculado con su visión "indoamericanista", que se muestra en *Mitayos y yanaconas* (1940). Me refiero al uso del concepto "Indoamérica", el cual es privilegiado antes que cualquier otro nombre de América, incluso contra la idea de "Latinoamérica". Toda la primera etapa del pensamiento de Reinaga está presente,[173] se hace más asiduo aún en la etapa indianista[174] y desaparece drásticamente en la etapa amáutica.[175]

El potosino realiza la siguiente interpretación histórica: en el periodo incaico todo giró en torno al "*ayllo*[*ayllu*]-comunidad"; en el periodo feudalista colonial la infraestructura se constituyó como "latifundio feudalista" y en el período republicano –dice– "el yo del pueblo" quedó anclado entre los despojos del *ayllo*-comunidad y del latifundio feudalista. Luego identifica al "ayllo-comunidad" con una organización mayor que conformó el *sistema comunista incaico*. Esquemáticamente:

| Periodo incaico | Periodo Colonial | Periodo de la República |
|---|---|---|
| Ayllo-comunidad<br>Comunismo incaico | Latifundio feudalista | El Yo del pueblo "anclado" en el pasado |

El análisis se organiza de acuerdo a una lógica historiográfica (una época de oro y el inicio de la dominación continuada en dos épocas) y a su vez una lógica sociológica (la estructura o infraestructura de cada época). El autor nunca propone una periodización cronológica precisa. El análisis "sociológico" consiste en que Reinaga delimita lo que sería la estructura y la superestructura del Incanato y de la Colonia. Advierte más adelante que en otro estudio desentrañará "dialécticamente,

173 Desde *Mitayos y yanaconas* (1940) hasta *Alcides Arguedas* (1960b).

174 Desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964), sobre todo en *El indio y los escritores de América* (1968) y *El indio y los escritores de América* (1968) y *La revolución india* (1970).

175 Sólo referido en *El pensamiento amáutico* (1978b: 102).

el complejo económico-social del mitayaje y del yanaconaje dentro de la República" (Reinaga, 1940: 8). Entonces, en *Mitayos y yanaconas* (1940) el análisis bajo el "método" marxista, que distingue entre (infra)estructura-superestructura, es aplicado hacia el pasado para analizar el Incario y la Colonia. Esa distinción será una constante en la obra de la primera etapa de Reinaga, pero incluso hasta la indianista.

Así como la Conquista y Colonia española quebró al Incario en tanto sistema comunista, Reinaga sitúa el momento de quiebre del sistema Colonial español con la "Revolución india" de 1780-1781 lideradas por Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari.[176] Arriesgo la opinión de que, tanto el *comunismo incaico* como la *revolución india*, son conceptualizaciones deudoras de un marxismo que habría receptado en algún sentido el problema indio (¿un marxismo indianizado o indigenista?), entre las tres primeras décadas del siglo XX. Ambos conceptos contienen algunos tópicos germinales de lo que, desde los sesenta, Reinaga llamará indianismo. Hubo en el joven Reinaga una tensión temprana entre el análisis marxista y la realidad india de Bolivia. Veamos algunos elementos más específicos, primero del "comunismo incaico" y luego de la "revolución india".

***El comunismo incaico:*** la noción de *comunismo incaico* no es original de Reinaga pero es central en su visión histórico-política. Desde 1940 argumentará sobre la grandeza del Tawantinsuyu incaico a partir de que constituyó un sistema comunista único en el mundo. Lo hará en *Mitayos y yanaconas* (1940: 43, 45, 46) y *Tierra y Libertad* (1953a: 50). Dicha idea germinará con fuerza en su etapa indianista pero desaparecerá totalmente en la amáutica.[177]

En el primer libro realiza una discusión sobre las teorías sobre el comunismo incaico. Los autores que asume para la defensa de la real existencia del comunismo incaico son: Eduardo Luis Valcárcel (*Del ayllu al Imperio*), José Carlos Mariátegui (*Siete ensayos*), James Jorge Frazer (*The Golden Bought*),[178] el Inca Garcilazo de la Vega (*Comentarios Reales*), Arturo Urquidi Morales (*Comunidad indígena*) y Franz Tamayo (*Creación de la pedagogía nacional*). Otra cuestión en disputa gira en torno al "despotismo teocrático" del incario, tesis sostenida –según Reinaga– entre otros por Valcárcel, Engels, F. Tamayo y Augusto Aguirre Morales.[179] En esta cuestión, Reinaga se opone a todos ellos. En su obra posterior ya no se encontrará

176 En este apartado escribiré "Catari" y no "Katari" pues Reinaga así lo hace durante toda su primera etapa de pensamiento.

177 En la etapa indianista el concepto "comunismo incaico" aparece a veces analogado al de "comunismo pre-americano". Ver *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970[2001]: 428), *La revolución india* (2001 [1970]: 49, 95, 203) y *América India y Occidente* (1974: 37). Y sólo como comunismo inka o indio en *Tesis india* (1971: 19, 20, 73, 84) e *Indianidad* (1978c: 48).

178 Reinaga no parecer trabajar con la obra de Frazer, sino que copia una cita de dicho libro realizada por Mariátegui en *Siete ensayos* (1928).

179 De A. Aguirre Morales se refiere a *El pueblo del sol* (1924).

la base bibliográfica ni la precisión conceptual para discutir sobre el comunismo incaico, como lo hizo en *Mitayos y yanaconas*. El tema volverá a ser central en la etapa indianista, pero allí la base documental es menor y, en algún sentido, menos rigurosa. Lo indicaré oportunamente en otro lugar.

Es importante señalar que para Reinaga la sociedad incaica y el hombre incaico son los prototipos históricos del indio. Su horizonte histórico indio fue "incanista". La discusión sobre si hubo algo más grande y previo al Incario en la región andina no es un tema que le preocupó tanto, aunque sí incluirá luego una época previa, la "Tiahuanacota". Sin embargo su eje histórico será el Incario. Incluso, para Reinaga en los sesenta, el Cuzco y Machu Pichu, como corazón del Incario, fueron el lugar de mayor trascendencia para simbolizar su giro hacia el indianismo.

*La revolución india:* sostengo la hipótesis de que, a diferencia de la idea del *comunismo incaico*, la idea de *Revolución india* muestra una particularidad que adquiere originalidad en Reinaga, aunque también es deudora de una lectura marxista de la historia. Pero, no se trata de una revolución de "siervos feudales" ni de "campesinos" en sentido estricto, sino de indios. El sujeto revolucionario es el indio. Estoy leyendo *Mitayos y Yanaconas* (1940) considerando la noción de "Revolución india" que propondrá desde los sesenta. Entre *Mitayos y Yanconas* (1940) y *La revolución india* (1970) hay una distancia de treinta años, pero la noción revolucionaria sobre el indio se fue forjando desde el primer texto publicado de Reinaga. En la primera etapa, la idea de Revolución india estará vinculada "substancialmente" con la Revolución nacional, en cambio en la segunda se producirá un quiebre entre ambas nociones.

Desde la primera obra del potosino se abre una discusión histórica/historiográfica fundamental y relevante para –entre otros– los movimientos indianistas-kataristas de hoy: ¿qué sucedió entre 1780-1781 en la región andina? Reinaga nunca duda que hubo una Revolución.[180] Ése es el concepto fuerte que articula su pensamiento histórico. Las figuras históricas y simbólicas (como advierte Pablo Mamani) masculinas-femeninas de Tomás Catari-Curusa Llabe, Tupaj Amaru-Micaela Bastidas, Tupaj Catari-Bartolina Sisa son las centrales de esa historia colectiva.[181]

---

180 ¿Qué documentos utiliza Reinaga para su reconstrucción histórica? Para referirse a Tomás Catari utiliza la obra *Bolivia y Argentina* (1901) de R. G Moreno. Para brindar apoyo a sus consideraciones sobre la revuelta de Tupac Amaru cita a J. Uriel García, *El nuevo indio* (1930). No se brinda referencia alguna a documentos del siglo XVIII, sino a estudios históricos posteriores. En ese sentido, quizá se pueda argüir debilidad historiográfica en nuestro autor. Pero, no debemos desestimar que existan otras fuentes, sobre todo orales, que le permitieron a Reinaga desde los años treinta sostener la tesis histórica de que entre 1780-1781 hubo una Revolución India, siendo Tomás Catari, Tomas Tupac Catari-Bartolina Sisa y Tupac Amaru sus líderes fundamentales. Aquí cabe la pregunta siguiente: ¿existen antecedentes que explicaran como *Revolución india* a los levantamientos realizados por los Catari y Amaru?

181 Uso los nombres propios según los escribe Reinaga a lo largo de su obra, a excepción de Curusa Llabe, quien es citada tardíamente.

Para Reinaga, Tomás Catari y sus hermanos serán las figuras fundantes de la Revolución india de 1780-1781. Tenemos entonces tres líderes o héroes indios: Tomás Catari, Tupac Amaru y Tomás Tupac Catari (respeto el orden de enunciación del autor).[182] Distingo en función de la claridad expositiva tomando el criterio de las regiones donde fueron los levantamientos: tenemos así a los Catari de Chayanta (Potosí) y un Catari de La Paz. Los hermanos Catari se refieren a los hermanos de Tomás Catari, que serían todos de Chayanta. En *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga no realiza explicación alguna de por qué se llaman prácticamente igual los dos Catari, el de Chayanta y el de La Paz. La única diferencia importante es que el Catari de La Paz lleva en su nombre "Tupac". Nunca opondrá a los Catari de Chayanta con Tupaj Amaru y Tupaj Catari; pero sugiere que, además de la prioridad cronológica (la diferencia cronológica entre los tres levantamientos es muy corta: el levantamiento de Tomás Catari fue cuatro meses antes que el de Tupac Amaru y seis meses antes que el de Tupac Catari) los Catari de Chayanta tienen algo de fundacional y hasta de realización de una ley dialéctica de la historia. Lo destacable de *Mitayos y yanaconas* (1940) es que la figura de Tomás Catari de Chayanta tiene mayor relevancia que Tupac Catari de La Paz. Si bien existe una prioridad de Tomás Catari, éste aparece generalmente junto a Tupac Amaru (ver Reinaga 1940: 114, 115, 116).

Reinaga precisa que la insurgencia de la "indianidad" del Tahuantinsuyo hizo que "Tupac Amaru, Tomás Catari y Tomás Tupac Catari" combatieran por la "nacionalidad integral" (toma el concepto de J. Uriel García, *El nuevo indio*). Es llamativo que en *Mitayos y yanaconas* se mencione sólo a Bartolina Sisa, la pareja de Tomás Tupac Catari, y no a Curusa Llabe, la pareja de Tomás Catari de Chayanta; siendo que éste es más importante para Reinaga, se esperaría que conozca de su compañera lidereza.[183] En toda su obra sólo la menciona una vez pero tardíamente. Lo hará en *El pensamiento amáutico* (1978b: 61) cuando presenta su árbol genealógico. Esto nos conduce a una consideración sobre la figura femenina en la visión histórica de Reinaga, que es ambigua pues va desde la grandeza de su

182 En *Mitayos y yanaconas* (1940) el capítulo dedicado a la "Revolución india" de 1780-1781 tiene como protagonistas fundamentales a Tomás Catari y Tupac Amaru. La figura de Tupaj Catari es muy poco precisa aún. No obstante, también aparece mencionado como "Tomás Tupac Catari" (ver Reinaga, 1940: 119 y 121), que es distinto de "Tomás Catari" pues las dos veces que es mencionado aparece junto a su pareja y lideresa: Bartolina Sisa. Es decir, Reinaga menciona a dos líderes de nombre Tomás: Tomás Catari de Chayanta (Potosí) y Tomás Tupac Catari de La Paz. Aquí aparenta haber una confusión de nombres. Tomás Tupac Catari sería –según Reinaga– el nombre asumido por Julián Apaza, nombre que en *Mitayos y yanaconas* no aparece. ¿Por qué Reinaga incurre en esa "confusión"? ¿Se trata de una confusión o es un modo intencional de mostrar que el nombre de Tomás Catari fue tomado en su totalidad por Julián Apaza? Aquí nada dice al respecto, lo hará recién en su obra *Tierra y Libertad* (1953).

183 En *Mitayos y yanaconas* Reinaga menciona a la lideresa Tomasa Tito Condemayta, familia de Tupac Amaru, pero no dice más.

madre catarista hasta la bajeza de la prostituta, a la que considerará la tumba de los revolucionarios (subrayo el género masculino).

Destaco un dato más que brinda sobre Tomás Catari tomado del texto de Gabriel René Moreno, *Bolivia y Argentina* (1901). Moreno afirma que Tomás Catari era "un indio bien nacido", hondamente agraviado por los vejámenes que sufrían los indios en la Colonia, hecho por el cual se fue caminando hasta Buenos Aires para quejarse ante el Virrey. Según Moreno, Tomás Catari regresó de Buenos Aires "difundiendo (agitación subversiva) por acá la especie de ser un hecho la rebaja legal de los tributos" (Moreno citado por Reinaga, 1940: 116). El dato sobre el origen "bien nacido" de T. Catari adquirirá mayor relevancia en la obra *Tierra y Libertad* (1953a).

Ahora bien, para comprender la relevancia de los líderes indios es importante mencionar la filosofía de la historia subyacente en la explicación de la Revolución india de fines del siglo XVIII. Entiendo por filosofía de la historia una reflexión sobre un proceso histórico determinado proponiendo algún "sentido histórico" que lo articule explicativamente.[184]

Como lo indiqué arriba, la tesis histórica de Reinaga se puede resumir en que poco ha cambiado la situación social de explotación del indio desde la Colonia (1532-1810) hasta la República (1825-1940). En *Mitayos y yanaconas* el período independentista criollo (1810-1825) es poco relevante para Reinaga como en el resto de su obra. Se encuentran matices: por ejemplo, en *Nacionalismo boliviano* menciona halagadoramente a Pedro Domingo Murillo como un "prístino exponente de nuestros guerrilleros…que sembraron sacrificio y gloria en todos los ámbitos de la Guerra de la Independencia alto-peruana" (Reinaga, 1952: 8), pero desde la etapa indianista su visión negativa sobre la fundación de la república boliviana será mayor. En ese sentido, un capítulo aparte merecería Simón Bolívar.

En la primera parte de su pensamiento tendrá pocas consideraciones elogiosas; para luego, en la etapa indianista, convertirse en un ferviente antibolivariano. En las obras que van de 1940 a 1960, Simón Bolívar es pocas veces mencionado. Por ejemplo, valora a Isidoro Belzu como "auténtico continuador de la obra de Bolívar, y el más prístino precursor de la Revolución Nacional de nuestros días!" (en *Tierra y libertad*, 1953a: 76 y reiterado en *Belzu*, 1953b). En *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) lo considera uno de los pocos "espíritus privilegiados [que] sienten, pulsan la libertad del plano ideal; y se entregan a su conquista sacrificando como un tributo necesario y fatal su propia vida" (Reinaga, 1960b: 172). Pero, Bolívar no tiene mayor relevancia para Reinaga, como sí lo tienen

184 Explicar a cabalidad qué es una filosofía de la historia es una tarea compleja que no podemos abordar aquí. En el pensamiento filosófico latinoamericano la cuestión la plantean Leopoldo Zea en *Filosofía de la historia americana* (1978) y Arturo Roig en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* (1981), entre los más relevantes.

Sócrates, Jesús, Spinoza, Marx, Lenin, Rolland, Relgis, Mariátegui y Aníbal Ponce. Gracias a ellos los hombres podrán vencer "el reino de la necesidad" para ingresar al "reino de la libertad".

Siguiendo con la idea de "revolución india", Reinaga se distancia explícitamente de algunos marxistas (en particular de N. Bujarin) que sólo ven en ese acontecimiento la expresión de un "descontento vago y sombrío". Por el contrario –dice Reinaga– fue una revolución. Considera que:

> Se cumplió el proceso de una revolución en todas sus fases. La clase indígena arrancó incandescentes trozos de su *espíritu esencialmente comunista*, por una parte, absorbió y plasmó en su carne y alma el *anhelo de la nacionalidad mestiza*, por otra, iluminó su sentir y su consciencia con la ideología incano-*indianista*, o mejor, *indoamericanista* (Reinaga, 1940: 112, resaltado mío).

Este párrafo es sustancioso. Distingue entre "espíritu comunista", "anhelo de nacionalidad mestiza" e "ideología incanoindianista o indoamericanista". Es la única vez que aparece el concepto "incanoindianista", luego desaparece en la primera etapa de su pensamiento, para resurgir con fuerza inédita en la etapa indianista.[185] Atendiendo a la cuestión nacional, no volveremos a encontrar una afirmación tan precisa sobre la "nacionalidad mestiza", sin embargo es sintomático que la sitúe como parte del "anhelo revolucionario" de fines del siglo XVIII. Pero, esto no debe conducirnos a la conclusión de que Reinaga considere positivamente la cuestión del mestizaje.

Entiende que la rebelión del "Collao y del Contisuyu", refiriéndose al levantamiento de los Catari y de Amaru, fue un "grito de la nacionalidad incana", pero no se trata de un grito espontáneo, sino acorde al "proceso dialéctico de la historia". Luego propone como clave para explicar la Revolución india de 1780-1781 la categoría de "lucha de clases" y no de razas. En *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga hace una clara opción por una explicación clasista de la historia contra una explicación racial. Dice que el factor económico explica el proceso histórico

> y de ningún modo el resentimiento rácico, el prejuicio de raza. Lo cual está probado por el hecho de que ninguna de las clases en lucha, llegan a hacer cuestión racista, ni proferir, parece, una sola palabra de pregón de combate con relación a la raza (Reinaga, 1940: 115-116).

Funda su afirmación en considerar que el proyecto de Tupac Amaru consistió en la lucha "por la nacionalidad integral, por la liberación de todos los explotados" (Reinaga, 1940: 116) y no por alguna raza. Más adelante dice que Tupac Amaru

185 El concepto "indianista" aparece por primera vez en "El Cuzco que he sentido" (1963) e "indianismo" en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 13, 72, 73, 117).

lideró una revolución, que no fue una "lucha de razas" (cita como fuente *El nuevo indio* de J. Uriel García). Esto muestra que el pensamiento histórico de Reinaga inicialmente no sólo fue clasista, sino que se opuso a cualquier explicación racial del conflicto histórico. Sin embargo, poco a poco se producirá un claro desplazamiento hacia lo racial, lo que cambiará su perspectiva histórica de análisis hasta su consumación indianista.

En *Mitayos y yanaconas* (1940) Reinaga no se detiene a analizar la derrota de la Revolución india, sólo considera que la liberación de los "pueblos oprimidos" tuvo sus mártires: los "hermanos Catari" y Tupac Amaru, que se levantaron de un modo semejante a la "revolución esclavista de Espartaco" (Reinaga, 1940: 118). Como se advierte, aquí habla de los "hermanos Catari", que son los hermanos de Tomás Catari de Chayanta. Otra vez, la figura de Tupac Catari (de La Paz) aún no es central.

¿Cuál es la causa de la Revolución?: la explotación de la mita y los tributos exigidos. Y contra esa explotación se rebelaron los "caudillos" Catari y Amaru:

> La Mita, Tributos; ¡es ésta la causa de la revolución; su voluntad! A la voz de los caudillos Catari y Tupac Amaru el pueblo gemebundo de los Hijos del Sol se encaramó en formidable concusión neoindianista (Reinaga, 1940: 116).

El cobro injusto de impuestos (el factor económico) es la causa que inicia la revolución india, a la que llama "concusión neoindianista". Aparece otra vez el concepto indianista, cual germen que dormirá hasta los sesenta. Pero, –dice el potosino– luego del levantamiento de Catari y Amaru los "criollos y mestizos" hicieron componendas con los "chapetones" y

> por primera vez nombraron "nuestra patria" y tomaron la defensiva. ¡Aberración infame! Luchan contra sus libertadores y los dueños natos de América! (Reinaga, 1940: 117).

Esto es importante: para Reinaga los indios fueron los libertadores de los criollos-mestizos, a la vez que fueron y son los dueños de América. No dice más aquí, pero deja expresada su concepción crítica y escéptica sobre los criollos y mestizos del siglo XIX, los "fundadores" de Bolivia, quienes pudiendo luchar junto a sus libertadores, los indios, terminaron haciéndoles la guerra. Esta tesis histórica será un *continuum* en su pensamiento, a pesar de que abandonará la explicación clasista de la historia en su etapa indianista.

También los antecedentes de la Revolución india son presentados por Reinaga como *lucha de clases*: la dominante colonial (en la que incluye a los "criollos y mestizos") y la dominada india. Más adelante explica el levantamiento indio en términos de "fermentación" de la clase. Para llegar al tema central de su argumentación: con la Revolución india la *clase india en sí* se convirtió en *clase india para sí*:

> La "clase en sí", una vez estallada la violencia, desencadenada la fuerza, "partera de las sociedades", ha entrado en acción contra la otra clase, y se convierte entonces en clase "para sí", es decir, en clase consciente de su sitación (sic) [situación] especial, de la hostilidad de sus intereses con los de la otra clase, en una palabra, consciente de su papel social (Reinaga, 1940: 111).

El lenguaje marxista es preciso: la *clase en sí* elaboró la "síntesis y concreción histórica" siendo su "objetivación histórica" los liderazgos de "Tupac Amaru, Tomás Catari y Tomás Tupac Catari" (Reinaga, 1940: 111). Cabe advertir que se hace referencia a los tres grandes líderes de la revolución india, entendidos como objetivación de la clase dominada. Con esta interpretación, Reinaga se enfrenta a la visión de la historia que denomina "feudo-burguesa" (aunque no cita a ninguno de sus representantes) y que entiende la revuelta india de 1780 y 1781 como *sublevación*. ¡No! –dice Reinaga– el levantamiento indio de 1780 y 1781 fue *revolución*, por tanto los Catari y Tupac Amaru fueron revolucionarios.

Hasta aquí la explicación de los tópicos indios y marxistas en *Mitayos y yanaconas* (1940) para mostrar cómo pensó Reinaga la historia desde una perspectiva catarista (de Tomás Catari de Chayanta) articulada a ciertos elementos de una filosofía de la historia tomada del marxismo. Reinaga nunca se detendrá a analizar si es correcta esa articulación, la da como verdadera y procede con ella. Nos llevaría un estudio mayor indagar todas las fuentes –ya indicadas– con las que trabaja el potosino para delimitar con mayor certeza la originalidad, o no, del planteo. Veamos cómo procede con el mismo tema una década después de publicado *Mitayos y yanaconas* (1940).

Las figuras de los Cataris siguen presentes en las obras de la primera etapa. En *Víctor Paz Estenssoro* (1949: 35) alude una sola vez a Tupac Catari y en el folleto *Nacionalismo boliviano* (1952) Tomás Catari y Tupac Catari aparecen con una relevancia importante. En cambio, Tupac Amaru no es mencionado. Cabe señalar que *Nacionalismo boliviano*, a pesar de su brevedad, es de gran riqueza teórica e ideológica. El autor organiza la exposición de su Programa revolucionario delimitando tres grupos de tesis: económicas, históricas y filosóficas. Bajo el subtítulo de "Revolucionarios indios, mestizos y criollos", inicia las tesis históricas diciendo:

> Nuestra doctrina arranca su raíz histórica de las epopeyas revolucionarias indias, mestizas y criolla de liberación nacional. Del heroísmo de nuestros hombres cimas. De Tomás Catari, primer mártir de la libertad; de Tupac Catari, alto paradigma del milenario valor aymara; de Pedro Domingo Murillo, prístino exponente de nuestros guerrilleros, que sembraron sacrifico y gloria en todos los ámbitos de la Guerra de la Independencia alto-peruana (Reinaga, 1952: 7-8).

Ahora Reinaga propone una base firme para la construcción histórica del nacionalismo boliviano considerando a sus "hombres cimas" indios, mestizos

y criollos. Sitúa otra vez la génesis de la lucha por la libertad en Tomás Catari, en el aymara Tupac Catari y en un criollo como Pedro Domingo Murillo. Este personaje histórico, que por primer vez aparece en un texto de Reinaga, forma parte del "panteón nacional" de la historiografía oficial boliviana, no así los dos Catari. ¿Estamos ante el intento de conciliar una historia nacional con la historia india de Bolivia en un contexto efervescente como el de la Revolución del 52? Quizá sí. Conciliación por supuesto problemática.[186]

Reinaga pone en la misma altura heroica a los dos Catari y a Murillo, pero no deja de ser fundamental que el origen del grito libertario no sea puesto en Murillo, ni en algún otro criollo o mestizo, sino en Tomás Catari, el líder indio de Chayanta. Además, nos damos con una pequeña pero significativa innovación, pues considera que Tupac Catari es un "alto paradigma del valor aymara". ¿Esto supone que consideró a Tomás Catari como un paradigma quechua? No define esta cuestión, pero es indicativa de la importancia del pueblo o nación aymara en la construcción de la historia que hace Reinaga. Si bien nunca busca en toda su obra distinguir a los quechuas de los aymaras, por eso a ambos nombra como "indios", tampoco es al azar que precise lo indicado. Ahora bien, los Cataris son el inicio de la epopeya de "liberación nacional", que para Reinaga estaba en un momento decisivo de consumación en 1952 con la Revolución nacionalista. Por ello propondrá otro "hombre cima" de la historia boliviana, ahora del siglo XIX: Isidoro Belzu (1808-1865), a quien le dedicará el libro *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953b).

El pensamiento del "campo histórico-político" expresado en el folleto *Nacionalismo Boliviano* se puede resumir en tres grandes momentos: el grito libertario, que nació con Tomás Catari y Tupac Catari a fines del siglo XVIII; la lucha por la independencia boliviana que fue obra solitaria y a pesar de los países vecinos y que tuvo un hito con Belzu a mediados del siglo XIX. Por último, el doloroso surgimiento del movimiento de liberación nacional que se dio con la Guerra del Chaco (1933-1935). El movimiento de liberación nacional tuvo una primera culminación frustrada en el gobierno de G. Villarroel (1943-1946). Luego tuvo su segunda oportunidad con la Revolución del '52, bajo cuyo impulso Reinaga escribió *Nacionalismo boliviano.*

Estamos ante un claro trabajo de creación del "panteón nacionalista y revolucionario" según la perspectiva de Reinaga. A diferencia de *Mitayos y yanaconas*, donde se dio gran relevancia a la *Revolución india*, ahora Reinaga está argumentado a favor de una *Revolución nacional* de su contemporaneidad. Sigue siendo el catarismo del XVIII su fuente, pero existe un desplazamiento hacia un eje menos

186 Decimos problemática, pues los kataristas contemporáneos señalan a Pedro Domingo Murillo como traidor y responsable del asesinato del Tupac Catari. Ver F. Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve carajo…* (2007).

indio y más nacionalista: las figuras de Belzu y Villarroel descuellan en la visión histórico-política de Reinaga. ¿Un olvido de lo indio? Pues no, sino una relectura desde el movimiento de liberación nacional de los cincuenta del siglo XX. En el artículo "La raíz del pensamiento boliviano" (1953) Reinaga continúa con la línea interpretativa de la historia hasta aquí expuesta. Allí alude brevemente a una explicación histórica que inicia con la "raíz de la tradición milenaria". Su sucinto recuento político de la historia se inicia con las "guerras civiles" de Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari. Como se ve, esa trinidad india es una constante en la interpretación reinaguista de la historia.[187]

En *Tierra y Libertad* (1953a) Tomás Catari tiene doble relevancia: una *histórica*, que ya viene siendo expuesta desde la obra *Mitayos y yanaconas* (1949), y una *autobiográfica*, que hasta ahora no había sido explicitada, pues Reinaga se sitúa como descendiente de Tomás Catari. Lo importante a destacar aquí es que la construcción ideológica-filosófica e histórico-política que hace Reinaga de sí mismo y de la historia es a partir del indio, pero no cualquier indio sino de su *ascendiente Tomás Catari*. Por todo lo dicho, postulo que la primera etapa del pensamiento reinaguista fue definida por una identidad "socio-ontológica" (ser indio) junto con una "identidad ideológica-política" (ser marxista-leninista y nacionalista revolucionario). Esto es un *indio revolucionario*, *pero no indianista*. A partir de esa perspectiva comprendió la historia de los "grandes movimientos indios" del siglo XVIII.

Cabe aclarar que en *Tierra y libertad* (1953a) el relato histórico llega hasta los años cuarenta del siglo XX donde se percibe una clara vertiente nacionalista de análisis cuyo modelo para Reinaga se expresó en Gualberto Villarroel en los años cuarenta del siglo XX y, ahora más explícitamente, en un antecesor también nacionalista y socialista: Isidoro Belzu en los años sesenta del siglo XIX. En el capítulo segundo de *Tierra y libertad* (1953a), Reinaga vuelve a brindar un relato e interpretación histórica sobre los levantamientos indios. Ahora pone énfasis en el concepto de "movilización india" liderada por "Tomás Catari, Tupac Amaru y

187 ¿Qué fuentes documentales usó Reinaga para reconstruir la Revolución india de los Catari? Cuando tiene documentos nuestro autor no duda en citarlos, como se muestra en los folletos *Víctor Paz Estenssoro* y *Nacionalismo Boliviano*. En el caso de los acontecimientos de 1780-1781, Reinaga se remite a un documento fechado en 1796, que muestra la participación india de la región de Chayanta liderada por Tomás Catari. Este documento le permite al potosino argumentar que fueron los indios de Chayanta los primeros en levantar el "estandarte de la independencia" (Reinaga, 1953a: 20). Cuenta que dicho documento lo encontró en el Archivo General de la Nación Argentina en Buenos Aires (División colonia, Sección Gobierno Hacienda, 1796 – Legajo 70 – Expediente 20, 45 fs. 16 vlta.), cuando estuvo exiliado por razones políticas en 1947. Es el único documento escrito que usa como fuente histórica, lo cual nuevamente nos lleva a pensar que la *tradición oral* es la que mayormente utilizó Reinaga. En ese sentido, ¿el relato histórico de Reinaga expresa la memoria colectiva de aymaras y quechuas de mediados del siglo XX?

Tupac Catari". Es relevante que use la categoría *movimiento*, muy en boga desde los cincuenta del siglo XX a partir del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Reinaga articula la idea de "movimiento" con la de "indio". No brinda justificación epistemológica o sociológica sobre el uso de tal categoría, pero no creo equivocarme que lo sucedido en la Revolución nacional del '52 permite explicar ese giro conceptual.

Innova en *Tierra y Libertad* (1953a) respecto al periodo pre-hispánico del que trató en *Mitayos y yanaconas* (1940). En éste habló sólo del Incario, en *Tierra y Libertad* introduce una etapa previa al Incario: la etapa "tiahuanacota". Lo hace cuando argumenta a favor de la "raza-pueblo-nación" india creadora de "la gran civilización y cultura de Tiahuanacu, luego el Imperio de los Incas. (Reinaga, 1953a: 18). La alusión a una "era tiahuanacota" es mencionada dos veces, pero nunca se detiene a explicarla, al modo como lo hizo con el imperio incaico en *Mitayos y yanaconas* (1940). Estamos ante un nuevo periodo que se añade a la historia india: *tiahuanacota-incaica-colonial-republicana*.

Por otra parte, la interpretación histórica de Reinaga nos permite hipotetizar que concibe la historia como una sucesión de Revoluciones a partir de la pérdida de una "edad de oro" india, que incluye la época tiahuanacota e incaica. Con la Conquista española, la historia se empieza a explicar bajo la dialéctica de dominadores-dominadores, que incluye tanto la época colonial como la republicana. Veamos esquemáticamente cómo reconstruye, en 1953, esta historia con sus revoluciones:

| **"Edad de oro" india** | | **Historia de la dominación y la revolución** | |
|---|---|---|---|
| Época tiahuanacota | Época incaica | Época colonial (siglos XVI-XVIII) | Época republicana (siglos XIX y 1/2 XX) |
| | Comunismo incaico | Revolución india de Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari (1780-1781) | – Revolución de I. Belzu (1848-1855)<br>– Revolución Federal (1899)<br>– Revolución nacional de G. Villarroel (1943-46)<br>– Revolución nacional de 1952… |

La edad pre-colombina, dice Reinaga, fue la época incaica "grandiosa y feliz" (remite a su texto *Mitayos y yanaconas*). Por el contrario, desde la conquista la "felicidad del pueblo indio se trocó en dolor y en sufrimiento" (Reinaga 1953a: 19) hasta la revolución india de 1780 y 1781.

¿Cuándo y cómo se originan los movimientos indios? Dice Reinaga que desde la Conquista española se producirán los grandes "movimientos indios" contra el esclavizamiento de los "dueños de América" obrado por gentes advenedizas. Y añade que "el índice de la Historia es de elocuencia máxima. Ahí están la China

roja, Irán, Egipto, por ejemplo" (Reinaga, 1953a: 35). Con lo cual, el escritor potosino está indicando la semejanza de la *movilización india* a la movilización popular en otros contextos de su contemporaneidad.

Ahora bien, para Reinaga el dato más antiguo y concreto sobre la movilización india es de fines del siglo XVIII, como lo planteó en *Mitayos y yanaconas*. En *Tierra y Libertad* no existe innovación sustancial en ese sentido. A lo sumo, si en su primera obra aplica a los levantamientos indios la noción de "Revolución India", en *Tierra y Libertad* prefiere usar la de "movilización india". Se reafirma que la trinidad de los líderes indios está formada por Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari.

Para Reinaga la "revolución catari-amarista" de 1780-1781 muestra una paradoja. Por una parte, sostiene que sin ella no habría sido posible la Revolución de la independencia (1809-1825), que dio origen a la República boliviana. Para el pensador potosino los levantamientos revolucionarios de Tomás Catari, Tupac Amaru, Tupac Catari

> fueron el antecedente del grito libertario de 1800 en las tierras de América. El espíritu conceptor de la libertad criolla del Siglo XIX es, pues, el indio (Reinaga, 1953a: 20)

Por otra parte, considera que la República surgida gracias a ese antecedente revolucionario no liberó al indio, sino que lo volvió a someter. Ahí la paradoja: siendo una *revolución india* la que posibilitó la independencia, la República boliviana negó su origen y sometió al indio. Aunque esta paradoja ya fue enunciada en *Mitayos y Yanaconas* (1940), considero que aquí la interpretación histórica da un paso más al considerar que el grito libertario indio antecedió y fecundó al grito libertario criollo y mestizo. Si bien la República significó libertad para el criollo y esclavitud para el indio, no obstante el "espíritu conceptor" de la libertad fue del indio. Si la historia es la lucha práctica-teórica por la libertad y la liberación, entonces el sujeto práctico y teórico de ellas es el indio. Esta tesis está a contramano del clásico y perverso pensamiento reaccionario anti-indio, que consideró y considera que el indio es el objeto pasivo de la historia y, además, fuera de la historia.

En suma, para Reinaga los levantamientos de Tomás Catari y Tupac Catari significaron "la más gigante revolución continental" del siglo XVIII. Y fueron "nada menos que la causa, la premisa, de la Guerra de la Independencia de Indoamérica" (Reinaga, 1953a: 37). Existe en esto una particular intención: indicar que la América será independiente si se libera el indio, pues América *es* Indoamérica. No hay otro nombre más preciso para Reinaga para expresar este territorio que es *propiedad* del indio y al cual el indio *pertenece*, que el de Indoamérica.

***Filosofía de la historia india:*** como en *Mitayos y yanaconas* (1940), diez años después, en *Tierra y libertad* (1953a), también se encuentran elementos de una "filosofía de la historia". Uno de ellos el determinismo histórico. Según la interpretación de Reinaga, la Revolución india del siglo XVIII respondió a una necesidad histórica:

> Por ello, es que de medio siglo en medio siglo, con *ineluctable fatalidad histórica surgen y estallan huracanes sobre el adormecido océano indio. Por imperio de las leyes socio-históricas, por el imperativo de un destino*, la mayoría nacional, el indio, cada medio siglo han surgido en rebelión de masa, para amonestar, pregonar, notificar a sus opresores, este apotegma que nunca falla: *los pueblos injustamente oprimidos no mueren.* Por su fe en la justicia y la libertad, vencerán un día… (Reinaga, 1953a: 37, resaltado mío).

Reinaga asume el discurso revolucionario del siglo XIX y XX, pero lo pone en una perspectiva india, pues el sujeto de la revolución es el indio. Ahora bien, ¿el indio es una clase? El "Reinaga marxista" no abandona la lectura clasista sobre el proceso histórico, claro que se trata de una lectura bastante heterodoxa. Por ejemplo, no duda en llamar al gobierno de Tomás Catari (que por cierto sólo es nombrado, pero no descripto ni analizado) como un "gobierno de clase". Como se ve en la cita copiada arriba, llega a plantear una especie de "ley histórica india", con el sabor determinista que heredó del tipo de marxismo que asumió. La idea de "ineluctable fatalidad histórica" se refiere a una (supuesta) regularidad: cada cincuenta años se produce un levantamiento revolucionario indio. Esta búsqueda de una regularidad histórica permite entrever en Reinaga a un "filósofo de la historia india". ¿Acaso piensa en una *ley de la historia india?*

Para Reinaga, desde 1780-1781 se inició la historia de la movilización india. Si cada 50 años aproximadamente se produce un levantamiento indio, entonces tenemos: la revolución de los Cataris y Amaru fue en 1780-81, con Belzu fue en 1844-1855. En la etapa indianista le dará mayor relevancia a Zárate Willka como líder indio de la Revolución federal de 1899.[188] Siguiendo la lógica de esa regularidad es que en 1943 se produjo la "Revolución nacional" liderada por Villarroel. Después de Belzu, Villarroel será el nuevo líder que tocó el corazón indio. Ese indio espera su liberación, "Tierra y Libertad". Piensa que será posible por "el espíritu de Villarroel", que ve presente en la otra Revolución de 1952. En los términos de Reinaga:

> Como pueblo [indio] de emoción y espíritu socialista sus movimientos, *que con raro ritmo se han producido cada medio siglo*, desde la Revolución de Tomás Catari hasta Villarroel, han sido siempre movimientos de masa. Por otra parte, la irrupción de las masas indias ha determinado e impreso rumbos decisivos en la Historia Nacional republicana (Reinaga, 1953a: 50, resaltado mío).

188 En la primera etapa Reinaga alude al "Tata Villca" sólo dos veces: en *Tierra y libertad* (1953a: 20) y en *Franz Tamayo* (1956: 146). Es importante señalar que la figura de Zárate Willka adquiere mayor relevancia desde *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Esto muestra que hasta los sesenta Reinaga no conocía a fondo, o no le dio la relevancia debida, a lo sucedido en 1889. En la etapa indianista cambia esta cuestión.

Por una parte, se constata una línea de continuidad en su visión de la historia: la*s masas indias* son el sujeto decisivo de la historia de Bolivia. Por otra parte, se percibe una inflexión en la reconstrucción histórica que hace Reinaga: desde el *liderazgo indio*, se pasa al *liderazgo cholo o mestizo* (Belzu y Villarroel). Si en los levantamientos de fines del XVIII el indio es el protagonista único y fundamental, en los del siglo XIX y XX el indio "espera", claro que activamente, pero espera de sus "dioses": Belzu y Villarroel. Reinaga enfoca con un lente indio el inicio de la movilización india, para luego poner un foco "nacionalista e indigenista" en los siglos XIX y la primera mitad del XX, pues los indios están liderados por unos líderes no-indios y "esperan" tierra y libertad. Esta visión histórica se expresa a cabalidad en *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953b). Será la única obra de Reinaga dedicada a elogiar a un no indio, pero su elogio se fundamenta en la posición favorable del "Tata Belzu" con el indio. Aquí se encuentran nuevamente los tópicos marxistas con los nacionalistas e indigenistas. En *Belzu* hallamos una visión indigenista de la historia, muy propia quizá de la atmósfera nacionalista revolucionaria en la que Reinaga escribió el texto.

Otros elementos propios de una filosofía de la historia en *Tierra y libertad* (1953a) son una *noción etapista* de la historia (el paso del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo) y las *nociones de progresión*, *regresión y evolución* en la historia. Me detendré brevemente en el segundo aspecto. Esta cuestión se plantea cuando Reinaga alude a la Nación a partir de una explicación histórica según una "ley del progreso o regresión" en la Historia. Esto se evidencia en el modo de explicar la relación dialéctica entre las clases en la historia. Afirma que:

> El roce continuo, o algunas veces violento de estas clases [burguesa y proletaria], muy especialmente en la hora de ahora, abonan la *ley del progreso o regresión de las Naciones* (Reinaga, 1953a: 56, resaltado mío).

Y para explicar cómo los intereses nacionales están supeditados a los intereses de clase, Reinaga hace una lectura de la historia de influencia marxista, considerando que:

> Existen dos típicos ejemplos en la Historia: la burguesía en el siglo XIX y el proletariado en el siglo XX. No endereza a esta *fatalidad histórica* toda la fuerza del idealismo que contiene "La República" de Platón (Reinaga, 1953a: 56, resaltado mío).

Vemos aquí la presencia de un elemento muy preciado por las filosofías de la historia moderna: la existencia de una ley del progreso o regreso de "la Historia", las Naciones como un sujeto de la Historia, las clases sociales como motor de la evolución de las naciones, la "fatalidad histórica" propia de una determinación histórica imposible de torcer, que hace que la burguesía primero y, luego, el proletariado supediten los intereses nacionales a sus intereses de clase. En ese

sentido, ¿qué piensa del indio como "sujeto de la historia"? ¿Cómo articula la noción de *Revolución india* del XVIII con la ley del progreso histórico? ¿Cuál es su pensamiento sobre el proletariado boliviano?

Las respuestas a estos interrogantes se pueden orientar por la siguiente hipótesis: contra la clásica visión lineal de la historia como progreso, que sitúa al "indio" como parte de la barbarie y del retroceso histórico, Reinaga sin abandonar esa visión lineal y progresista de la historia la "corrige" al proponer al indio, y no al "cholo" o al "blanco", como el factor fundamental de evolución histórica. Ahora bien, durante su primera etapa no dejó de pensar que los obreros bolivianos, sobre todo los mineros, son la vanguardia revolucionaria. Los campesinos irían detrás de ellos. Esta idea vanguardista obrerista se basaba en una interpretación de la realidad histórica de la Revolución del '52: si la Nacionalización de las minas fue un hecho que antecedió a la Reforma agraria era porque los obreros-mineros fueron la vanguardia de la revolución. Reinaga atribuyó a los obreros la responsabilidad de tal logro, no a la dirigencia del MNR. En sus primeros textos todavía existe una separación, no taxativa pero clara, entre el obrero y el campesino, al primero no lo considera explícitamente indio, al segundo sí. En el desarrollo posterior de su pensamiento, ya no habrá dudas en que obreros y campesinos son indios.

Ahora bien, para Reinaga la "clase india" es el sujeto de la historia, lo cual supone una adopción indianizada de la tesis marxista. Pero, eso no le impidió dar un lugar particular al "héroe" o "gran hombre" u "hombre guía" como factor fundamental en el proceso revolucionario. En la primera revolución india de la historia esos hombres fueron Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari, como lo indica desde *Mitayos y yanaconas* (1940). La ausencia de tales hombres en el MNR fue lo que objetó polémicamente en su folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1949), a quien consideró un pequeño hombre inútil para una gran obra revolucionaria. En el siglo XIX encontró al gran hombre en Isidoro Belzu, de ahí su libro *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953). En los cuarenta del siglo XX ese hombre fue Gualberto Villarroel, como lo muestran los capítulos dedicados a él en *Tierra y libertad* (1953a) y en los diferentes textos que publicó. Villarroel es el boliviano más mencionado en toda la obra de Reinaga hasta el último libro. El encanto y desencanto por su héroe Tamayo fue expresado en su libro *Franz Tamayo y la revolución nacional* (1956) y su posterior ruptura con su pensamiento. A nivel mundial, encontró en Lenin al gran hombre-guía, como lo expresa, entre otros textos, en *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1957). También tuvo gran atracción por Mahatma Gandhi y Romain Rolland. Mencionada desde *Tierra y libertad* (1953: 81), la figura de Gandhi crecerá en las obras indianistas y continuará presente en la obra amáutica con relativa centralidad hasta la obra *Crimen* (1986). La figura de Rolland también será importante en la obra indianista, pero luego se opaca en la etapa amáutica.

En conclusión, Reinaga articuló la visión marxista (de "clases" en lucha y quiebres revolucionarios) con la idea de la historia guiada por los "grandes hombres" (a

veces a lo Carlyle, más adelante a lo Nietzsche) en su propio concepto de historia.[189] En la primera etapa, Reinaga no dudó en buscar en otros a los hombres-guías de la historia, pero a partir del segundo período, él se fue autoconcibiendo como ese hombre guía. No cambió su idea sobre la centralidad del gran hombre en la historia, sino en quién era ese sujeto.

***El héroe y la liberación india.*** En *Tierra y libertad* (1953a) existen elementos que permiten explicar su idea sobre el gran hombre y la liberación del indio. Veamos. Para Reinaga existe una clara *noción india* sobre la tierra como Pachamama o Madre Tierra. Pero, a su vez, entiende a la tierra como la base económica clave y necesaria para la vida. En ese sentido, utiliza criterios marxistas para explicar el problema de la tierra. Es decir, para comprender a la Tierra india se articulan una noción india y una noción marxista. En cambio, la noción de "libertad" que utiliza está apegada a una filosofía de la historia de raigambre materialista. En la siguiente cita se muestra la tensión entre *libertad-necesidad*:

> La ley de la lucha de clases rige el proceso de la evolución humana. La historia de la libertad se halla sometida totalmente a dicha ley. La libertad humana absoluta es pura metafísica, una utopía. Lo que existe en la realidad, dentro la dinámica social, es la libertad de clase (Reinaga, 1953a: 4).

La dialéctica de la *libertad de clase* es explicada por Reinaga en los siguientes términos: la clase poseedora dispone de *su* libertad para defender *sus* intereses, contra la clase dominada, "para la cual, tal libertad si no es desconocida, negada, es limitada" (Reinaga, 1953a: 4). Me interesa destacar que "la libertad de clase" es entendida por Reinaga de acuerdo a una "ley histórica": la de lucha de clases. Bajo esta ley, piensa que la *determinación evolutiva* es mayor que la "libertad humana".

Situando la ley de la historia en Bolivia y en el siglo XX, dice Reinaga que cuando la Rosca y el gamonalismo, esto es la clase dominante, gobernaban en Bolivia la libertad para la clase obrera no existía "ni qué decir para el indio" (Reinaga, 1953a: 4).[190] Reitero que para Reinaga el minero y fabril no son aun considerados estrictamente igual al indio. En su pensamiento aún no se realizó explícitamente la identificación entre proletario e indio. Pues bien, dice que

189 Para rastrear el origen de la relación entre una visión heroica de la historia y la visión marxista de la historia en Reinaga es importante considerar sus referencias en *Franz Tamayo* (1956a: 37 y 157) a G. Plejanov, del que cita: *Anarquismo y socialismo* (s/d), *El papel del individuo en la historia* (s/d), *Las cuestiones fundamentales del marxismo* (s/d), *El materialismo militante* (s/d), *El arte y la vida social* (s/d).

190 Con el término "la Rosca" Reinaga se refiere a la oligarquía minera de la primera mitad del siglo XX, constituida por los tres grandes mineros: Simón Patiño, Mauricio Hochschild y Carlos Víctor Aramayo. Con el término "gamonalismo", tomado de J. C. Mariátegui (*Siete ensayos*) se refiere a la "clase" a la vez burguesa y feudal que se constituyó, junto a la Rosca minera, como dueña de la República boliviana.

la insurrección "proletaria-popular" de los días 10 y 11 de abril de 1952 fue la *negación de la libertad gamonal*, que sometía a la "clase obrera, el servaje indio y la clase media del país". En ese sentido, la Revolución nacional del '52 es explicada como la realización de la *libertad de clase* según la ley de la historia. Sería una determinación de la evolución histórica. Hasta aquí el determinismo de la libertad de clase, pero no se queda allí. Sorprende que añada una nueva consideración sobre la libertad:

> La libertad es galardón de los fuertes, de los vencedores. Los cobardes, los serviles, los castrados (pueblos o individuos) no son dignos de ella. La libertad se avergüenza y huye de los vencidos! Gracias a la heroicidad de los obreros de las minas y las fábricas, hoy en Bolivia, existe la libertad para los vencedores de abril; esto es, para la clase proletaria (Reinaga, 1953a: 5).

El potosino expresa aquí otra noción de libertad, como obra del *héroe vencedor*. Se podría declinar esa idea hacia el tópico nietzscheano del "Super-hombre", con el cual veo familiaridad. Pero, Reinaga vincula esa noción con la matriz marxista: *la clase proletaria es el héroe vencedor*. Un análisis más a fondo del tema puede empezar por el siguiente interrogante ¿es ésta una idea marxista pasado por el tamiz del "héroe" de corte nietzscheano? ¿O se trata del héroe de Carlyle?

La figura del "héroe" histórico es recurrente en Reinaga. Por ejemplo, llega a afirmar que Belzu pasó a la "posteridad como un héroe de Carlyle, aureolado con los atributos de un Dios" (Reinaga, 1953a: 37). En *Tierra y libertad* (1953), es la primera y única vez que menciona al historiador británico, no obstante su idea de "jefe", "caudillo" y ahora "héroe" están muy presentes en su noción de lo que llamo "sujeto de la historia", que quizá se alimentó de sus lecturas sobre el héroe de Carlyle o del superhombre de Nietzsche. El filósofo es nombrado por vez primera en el folleto *Nacionalismo boliviano* (1952).[191] Sin embargo, como lo señalé anteriormente, el "héroe" es la clase proletaria. Retomando la cuestión de la *libertad determinada* por la *ley de la evolución*, nos damos con que la clase proletaria sería un "héroe" destinado por la ley dialéctica de la historia.

En síntesis, para Reinaga la consigna revolucionaria agrarista "Tierra y Libertad" es la que resume la necesidad histórica de la liberación del indio sobre la Tierra como Pachamama, articulada a la noción moderna-marxista de propiedad

191 La primera referencia que hará al pensamiento de Nietzsche la toma del libro de Henri Lefebvre, *Nietzsche y su época* (1939) en "La raíz del pensamiento boliviano" (1953). La obra de Lefebvre es su fuente más importante sobre el pensamiento nietzscheano. Reinaga no citará ningún libro de Nietzsche hasta fines de la década del setenta, cuando está abandonando su pensamiento indianista e iniciando el amáutico. Entonces empezó a utilizar algunos libros del filósofo alemán. En su libro *Franz Tamayo* (1956: 24, 104, 160, 176, I y II) es donde más alusiones hará a Nietzsche, en particular a Zaratustra, pero allí no brinda su fuente.

privada versus propiedad colectiva. Más una noción determinista y heroica de la libertad, lo que quizá es una noción poco india de la libertad. Ahora bien, si para la tradición marxista "el héroe" de la historia es la clase proletaria, eso no le impidió a Reinaga reinterpretar de un modo heterodoxo a ese héroe. Para Reinaga, la *liberación india* no inicia con su constitución como "clase obrera", sino que tiene su antecedente en la "clase india":

> Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari, en orden cronológico, iniciaron el movimiento de liberación india. El pueblo de los héroes sigue oprimido, sigue convertido en gleba serval; pero no ha muerto… (Reinaga, 1953a: 37).

La liberación india tiene sus héroes en los Catari y Amaru, pero el pueblo indio sigue en lo opresión. Aquí ingresa la cuestión del *sujeto histórico de la liberación* y las condiciones de dominación, que Reinaga ve aun vigentes a mediados del siglo XX, pues la Revolución india de fines del siglo XVIII devino en la independencia criolla-mestiza, que continuó con la dominación del indio. Luego, en el siglo XX la Rosca minera y los gamonales latifundistas se constituyeron en la clase dominadora. A pesar del intento de la Revolución nacionalista de 1943-1946, dicha clase continuó en el poder. Entonces la posibilidad que se abrió en 1952 fue interpretada por Reinaga como la gran oportunidad histórica de que la ley de la historia se concretara. Aquí el determinismo histórico cede ante los acontecimientos que vivió Reinaga mientras escribía.

Por otra parte, no existe escisión u oposición entre la clase proletaria y el pueblo indio. Todo lo contrario, la unidad india-obrera es condición para obtener la libertad. Para Reinaga, en los cincuenta del siglo XX el *indio* alcanzará "Tierra y Libertad" siempre que esté *unido* a la *clase obrera*, al lado (y quizá atrás) del proletariado boliviano:

> Lejos del obrero, caminando por otras rutas, con otras clase sociales, como la clase media, la pequeña burguesía y usando otros métodos distintos al revolucionario, el indio jamás podrá tener ni Tierra ni Libertad (Reinaga, 1953a: 51).[192]

Aquí se muestra un vanguardista. Sintetizando lo expuesto, para Reinaga fueron los proletarios (mineros y fabriles) quienes hicieron la Revolución nacional del '52, no el partido MNR. Sin adscribir al trotskismo, su posición fue obrerista. A su vez, buscó no escindir la lucha india de la lucha proletaria. Consideró que los Cataris y Amaru fueron héroes de la liberación india. Luego pondrá a Belzu y Villarroel como héroes de la liberación nacional, teniendo como criterio de

192 Atribuye esta conclusión programática a G. Villarroel dicha en su *Testamento Político*. Pero no brinda las fuentes del texto, que tampoco pude encontrar en las bibliotecas consultadas.

liberación qué hicieron por el indio. Por ello la relevancia que tuvo el Congreso Indigenal de 1945, durante el gobierno de Villarroel. Por último, consideró que "el héroe" de la Revolución del '52 fue la clase proletaria. En *Tierra y libertad* (1953) se percibe la intención de articular explicativamente diversos procesos abigarrados de liberación: de la "clase y raza india", del movimiento nacional (boliviano) y de la clase proletaria. Digo "raza y clase" pues, a diferencia de su posición anti-racial en *Mitayos y yanaconas* (1940), desde *Tierra y libertad* (1953a) aparece, entre otros, el uso del concepto de *raza india*, junto con el de "*clase india*" y *clase proletaria*.

***El indio como raza:*** veamos ahora cómo aparece la noción de raza en el pensamiento de Reinaga. Se trata de otro germen que fue madurando desde los cincuenta hasta llegar a convertirse en una categoría útil para oponerse a la noción de "clase social" en la etapa indianista de los sesenta. Pero, para ello falta. Vemos cómo surge. Reinaga concluye la primera parte de *Tierra y libertad* (1953a) con diez conclusiones. La última dice:

> El indio porta la poderosa intuición del *genio de su raza*, ha comprendido el fondo y los alcances históricos de la "V" de la victoria. De ahí que cuando enarbola con sus manos la "V", JURA SU PROPIA VICTORIA (Reinaga, 1953a: 52, mayúsculas del autor, cursivas mías).

Si hasta ahora el indio fue analizado con una lógica clasista, Reinaga introduce desde 1953 la cuestión de la raza para explicar al indio. Su conclusión es elocuente, podría haber dicho que la poderosa intuición del indio proviene de la "conciencia de clase", que le permite enarbolar la "V" de la victoria, pero elige hablar del "genio de su raza". ¿Existe un desplazamiento hacia lo racial? ¿Se trata de un nuevo lente que usa para analizar el mismo fenómeno: la dominación del indio?

Reinaga recurre a diversos autores para argumentar a favor de la vitalidad del indio bajo una óptica "racial". Si bien alude a Engels, Reinaga se ocupará más de algunas ideas de Franz Tamayo (*Creación de la pedagogía nacional)* y de José Carlos Mariátegui (*Siete ensayos*). ¿Por qué los busca? Porque los considera a ambos "indios de carne y sangre" y concebidos en "entraña india". Ambos son –dice Reinaga– "amautas redivivos de la Corte de los Hijos del Sol". Tamayo es el aymara "humanista burgués" y Mariátegui es el quechua "humanista proletario". Notemos que el potosino no abandona la distinción clasista para situar al escritor boliviano y al peruano: uno es un indio burgués, el otro es un indio proletario. Si hay algo que los distingue es la condición de clase (uno burgués, el otro proletario), mientras que la condición india los une. La diferencia entre aymara y quechua es relativizada desde la condición india. Además, valora que los dos "asimilaron la cultura occidental en función del genio de la raza" (Reinaga, 1953a: 19). Tamayo –dice Reinaga– canta a la potencia y el orgullo del indio, Mariátegui anuncia la "tempestad en la Revolución", que finalizará con la esclavitud india. Ahora bien,

será Tamayo –en *Creación de la pedagogía nacional* (1910)– quien trató la cuestión india bajo la lupa de la raza, lupa que empieza a usar nuestro autor.

Reinaga aplica al indio de Bolivia un párrafo de Engels (tomado de *Las guerras campesinas en Alemania*) referido a la clase opresora de los campesinos en Alemania, que sostenía: "[al campesino] como al asno, hay que dar cebada y azote; si se rebela, hay que matar en privado y público como a un perro rabioso" (Engels, citado por Reinaga, 1953a: 18). Así procedieron los gamonales dominadores con el indio. No obstante, Reinaga continúa la comparación de los indios con los judíos, con la "raza judía". Ambas –opina el potosino– son "razas" que han sufrido persecuciones y esclavitud por siglos. Transcribe un texto sobre el judío esclavizado en Egipto hasta los campos de concentración en Alemania, pero no brinda la fuente. Y como el judío, "el indio, ha permanecido, pues, inalterable, estoico, pleno de una potente vitalidad" (Reinaga, 1953a: 18). El censo de 1951 –advierte– expresa esa vitalidad pues muestra la abrumadora mayoría india en Bolivia. Este dato no es menor. Reinaga, como otros indianistas, argumentará con base en la mayoría cuantitativa del indio en Bolivia. A partir de ese uso político de la estadística, el potosino creó una metáfora elocuente: la República de Bolivia es como un barco blanco-mestizo que navega en un océano indio (ver Reinaga, 1953a: 36).

Para fortalecer esa idea Reinaga recurre al análisis desde el "punto de vista biológico" de F. Tamayo (en *Creación de la pedagogía nacional*). La idea central de Tamayo es:

> Talla, color, facciones, proporciones, todo es indio, y el blanco que concurrió de mitad a esta generación, no está más o por lo menos no se le descubre. Esta es la fuerza de persistencia de la raza bajo el punto de vista biológico, éste es también un signo de las razas destinadas a reinar en el mundo, sobre las demás más débiles. Naturalmente nuestros cretinos de piel blanca o semiblanca, no han soñado todavía con este, y no saben aún la formidable mina de energía que existe en Bolivia (Tamayo citado por Reinaga, 1953a: 18).

El indio, entonces, sería una de esas razas fuertes. Reinaga no comenta la larga cita que copia de Tamayo, lo cual nos impide conocer qué piensa por ejemplo de la idea del "reinado" de la raza fuerte sobre la raza débil. Es evidente que Reinaga se inspira en Tamayo para plantear una tesis, que hará suya: la vitalidad *invencible del indio*, ahora visto desde el punto de vista de la "raza". Otra cita tomada de Tamayo refuerza la idea de la grandeza, inteligencia y potencia civilizadora del indio al referirse a Tiahuanacu. El indio es la materia y el espíritu, cuerpo y alma, de la existencia social. "La Historia" lo muestra pues:

> El indio, *como raza*, *como pueblo*, *como nación* aparece en América, construyendo la gran civilización y cultura de Tiahuanacu, luego el Imperio de los Incas (Reinaga, 1953a: 18, resaltado mío).

Como nunca antes, Reinaga entiende al indio como *raza*, no como clase. Pero también, y eso no es menor, como *pueblo y nación*, aunque ambas ideas ya estaban presente en sus textos anteriores. ¿A qué se debe ese desplazamiento de lo clasista a lo racial? Quizá a su asunción parcial del pensamiento racial de Tamayo

Seguido de Tamayo, Reinaga cita a Mariátegui. Otra vez, no comenta las palabras del peruano, quien dice: "la esperanza que 'levanta el alma del indio' es el mito de la revolución socialista" (Mariátegui citado por Reinaga, 1953a: 19). Cabe aclarar que el mito no es entendido negativamente, sino como el impulsor de procesos históricos. Reinaga usará el término "mito" aplicado a Villarroel en un sentido quizá mariateguiano. Mariátegui argumenta sobre la coincidencia del resurgimiento "indígena", la "tempestad en los Andes", con la tendencia de la historia universal hacia el socialismo. No usa una argumentación racial, no obstante, habla de razas: dice que "el mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras *viejas razas* en colapso: hindúes, chinos, etc." (Mariátegui citado por Reinaga, 1953a: 19, cursivas mías).

En suma, Reinaga considera que la vitalidad india se debe a su fuerza racial (con Tamayo) y a la fuerza del mito de la revolución socialista (con Mariátegui). Entre ambos argumentos será el racial de Tamayo el que se articula con cierta prioridad sobre el socialista de Mariátegui. Evidentemente, para precisar con mayor hondura la cuestión es necesaria una investigación sobre la noción de raza en Tamayo y en la obra de Mariátegui, cuestión que no puedo abordar aquí. Por la centralidad del tema, urgen estudios sobre la cuestión de la raza en el pensamiento de Mariátegui y en el marxismo en general. En todo caso, aquí muestro la recepción que tuvieron sus obras en la definición de lo indio en el pensamiento de Reinaga.

En otra parte de *Tierra y libertad* (1953a), Reinaga trata de la capacidad productiva de la comunidad india y en ese contexto considera que el futuro económico y social de Bolivia tiene sus bases en "la comunidad, institución milenaria, preincásica; núcleo *tradicional de la raza*; aparato económico-social" (Reinaga, 1953a: 46, cursivas mías). El análisis económico-político-cultural de la comunidad es racializado, pues la concibe como "núcleo tradicional de la raza". Pero, el factor de raza no está escindido de lo económico-social, aunque tampoco es puesto como factor determinante. Lo claro es que se introduce de un modo algo contrastante con las reflexiones anteriores de Reinaga. Desde *Tierra y libertad* el concepto de raza en general y aplicado a la "raza india" persiste y crece, hasta convertirse en central en la etapa indianista, para luego desaparecer en la etapa amáutica.[193]

193 Entre 1940 y 1960, la idea de raza aparece en: *Mitayos y Yanaconas* (1940: 115-116), *Nacionalismo Boliviano* (1952: 15b), *Tierra y Libertad* (1953a: 18, 19, 22, 23, 24, 29, 32, 35, 38, 46, 52, 55, 61, 70, 83, 84), *Belzu* (1953b Raza: VIII, 33, 65, 84, 85, 86, 120), *Franz Tamayo* (1956: 8, 11¸27, 42, 106-107, 124, 125, 130, 138-141, 146, 150, 151), Revolución Cultura y Crítica",

Con esta sucinta reconstrucción del tratamiento de la raza pretendo mostrar que Reinaga recurrió a ese concepto, usado en distintos sentidos por Tamayo y Mariátegui –dos de los intelectuales andinos más relevantes de la primera mitad del siglo XX– para explicar la cuestión india. A excepción de *Mitayos y yanaconas* (1940), en el resto de la obra de la primera etapa reinaguiana no se evidencia que tuviera reparos en conjuntar la noción de "clase india", "pueblo indio", "nación india" y "raza india". Si se quiere, no fue riguroso conceptualmente en esta cuestión. Pero eso se debe en primer lugar, a que su pensamiento estuvo en función de la praxis política y no de la cientificidad academicista ni del dogmatismo doctrinal político. También creo que se debe a la complejidad de la "realidad substancial india", que exige diversos abordajes teóricos. En sus libros se pueden encontrar argumentos poco convincentes, algunas contradicciones y errores interpretativos. Eso muestra la complejidad a la que Reinaga se enfrentó, desde mediados de los treinta del sigo XX, con los medios disponibles en la Bolivia de la época.

En síntesis, la visión de la historia y de la realidad boliviana, que Reinaga fue construyendo desde los cuarenta, tuvo como eje problematizador la realidad india (el "problema indio") de Bolivia y los acontecimientos políticos, en los cuales participó activamente: la Revolución nacional de 1943-1946 y luego su segunda oportunidad en 1952. Reinaga asumió el desafío histórico de una *revolución nacional para el indio* (adhiriendo a las posiciones *indigenistas* de la época), en el abanico complejo del naciente *nacionalismo revolucionario* (situándose claramente en la izquierda del nacionalismo), utilizando lo que él entendió como el *método marxista-leninista* (al que valoró como el mejor por considerarlo científico) y desde su condición histórico-política de *indio amestizado* (atravesada de afirmación y negación). Todo ello permite explicar cómo fue tejiendo su pensamiento histórico-político y filosófico-ideológico con diversos autores, conceptos, perspectivas de análisis e intenciones políticas. Dicha articulación no respondió a un mero afán intelectual, sino a su voluntad política revolucionaria.

Desde su primera obra, existe el concepto de "revolución india", que será pensado luego desde la "revolución nacional", concepto que articula toda su primera etapa. Por ello, se puede concluir que el nacionalismo de Reinaga fue de izquierda –tuvo como "guía" la "revolución de Lenin"– y fue "indigenista", en el sentido de que pensó que una Revolución nacional boliviana lograría liberar al indio-campesino, integrándolo al proceso de liberación vanguardizado por

---

en *Franz Tamayo* (1956:189, 213). Desde *Alcides Arguedas* la idea de raza (1960b) es aplicada a la "raza aria" (p. 30), "raza kolla" (p. 34), "raza india" (pp. 6, 13, 15), "raza incaica" (p. 13), "raza criolla/blanca" (pp. 6, 15), "raza mestiza" (p. 15). En *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a) también aparece referida a la "raza negra" (pp. 159, 175) y "raza india o inca" (pp. 79, 93, 101). Qué sucede con la idea de raza en la etapa indianista será tratado oportunamente.

los indios-obreros bolivianos. Sin embargo, su indigenismo fue particular, pues se percibe un elogio a la integración del indio a la modernidad, sin entender tal proceso necesariamente como mestizaje.

Por ejemplo, en *Tierra y libertad* (1953a) reflexiona sobre el mestizaje con los siguientes argumentos: el problema del mestizaje en Bolivia –dice– se debe a una razón geo-histórica. Considera que países como Perú, Ecuador y México, al tener costas marítimas, han tenido contacto con "todos los pueblos del mundo" y "naturalmente han avanzado en el proceso de la mestización; y han avanzado mucho… puesto que en sus territorios no hubieron imperios de Atahuallpa ni de Moctezuma" (Reinaga, 1953a: 60). Allí –dice– la mestización ha "mellado" la potencia india. En cambio, en opinión de Reinaga otros países, como Argentina y Uruguay, nunca tuvieron el "problema de la unidad étnica". Para Reinaga, el caso de Bolivia no se entiende ni desde el mestizaje ni desde la europeización. El hecho de que sea mediterránea

> ha determinado que Bolivia, haya conservado casi intacto al indio. Intacto espiritual y biológicamente; hecho que vino a ser la causa de la lentitud –próxima a la parálisis–, que equivale materialmente a la derrota del mestizaje. En las tierras del Collasuyo, el europeo no ha podido lograr cosas iguales que en la Argentina, Chile, etc. En Bolivia, el europeo no ha europeizado al indio; al contrario, el europeo es quien se ha indianizado (Reinaga, 1953a: 60).

Nótese que Reinaga no impugna sin más al mestizaje, sino que lo considera viable en algunos países e inviable en Bolivia, de acuerdo a la situación geográfica e histórica: las costas marítimas, en particular los puertos, son considerados por Reinaga como favorecedores del mestizaje, y Bolivia desde fines del siglo XIX no cuenta con ellos.

En síntesis, la idea de indianización de lo moderno rondó su pensamiento. Ese germen florecerá en la siguiente etapa. Reinaga pensó que una Revolución nacional boliviana debía ser una Revolución india orientada a construir y recuperar el socialismo o comunismo incaico pero abierto al socialismo moderno. Ampliando esta idea, una Revolución americana debía ser una Revolución indo-americana. Esa esperanza la sostuvo hasta mediados de los cincuenta, cuando empezó a ver que la Revolución nacional existente no conducía a una Revolución india ni socialista. Estos son los prolegómenos de la nueva etapa.

Lo nacionalista de Reinaga se expresa desde su primera obra. Recordemos una de las primeras páginas de *Mitayos y yanaconas*:

> Quien se sienta sinceramente nacionalista, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone. Conocer y amar a su tierra, a su pueblo. Conocer con la ayuda de todos los medios que la civilización pone al alcance del hombre. Y a la luz de la verdad y la ciencia, de la experiencia y realidad, esculpir, hacer en su alma y corazón: convicción

> y fe de nacionalidad. Y el primer paso del conocimiento es comprender, al través de la historia la cuestión social que palpita en la carne de Bolivia (Reinaga, 1940: 9).

El sentimiento, la convicción y la fe, el amor a la tierra y al pueblo son puestos en perspectiva nacionalista. Pero, se trata del pueblo indio, luego categorizado como "raza india". La "carne de Bolivia" es india. A partir de allí, buscó la ayuda de los medios de la "civilización", que es la moderna europea u occidental. Por ello, no dudó en recurrir al "método marx-leninista" (sic). Como lo indio fue una tensión aguijoneante en su existencia, Reinaga buscó en los indigenistas (marxistas como Mariátegui o anti-marxistas como Tamayo) de su época elementos para entender y hacer-adelantar la Revolución nacional, que fuera una Revolución india, con una *fe nacionalista* y una "*ciencia marxista*". Y también con la "emoción india" y la "mística revolucionaria". Por ello, se puede entrever en toda la obra de la primera etapa una especie de "sentimiento mesiánico" del "pueblo indio", que Reinaga pulsó en la historia andina.

CAPÍTULO II

# Hacia la cumbre: el indianismo

## 1. Los senderos indianistas (1962-1974): del Cuzco a la revolución india frustrada

### a. El Cuzco y la Fundación del PIB

En 1962 se consumó un giro fundamental hacia el incipiente indianismo. Reinaga se relanzó a su actividad política, pero desde una nueva perspectiva. Participó activamente en la fundación del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), uno de los hitos más importantes de la historia del indianismo. Como lo afirma Diego Pacheco "la historia del Partido Indio de Bolivia en su fase constitutiva no se encuentra muy bien definida" (Pacheco, 1992: 31).[1] Mi trabajo no tiene la pretensión de definir "clara y distintamente" su origen, sólo reconstruiré los relatos de Reinaga sobre lo sucedido. Es importante aclarar desde ya que el PIAK pasó a llamarse, desde 1966, Partido Indio de Bolivia (PIB), por ello Reinaga mismo y luego otros autores dirán que en 1962 se fundó el PIB.[2] El PIAK (luego PIB) es considerado uno de los primeros partidos políticos indianista de la historia boliviana, y quizá de toda América.[3]

---

1 Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos* (1992).

2 Ver *Indianidad* (1978: 14, 70) y *La revolución amáutica* (1981: 13). Diego Pacheco (1992) afirma que 1962 se fundó el Partido Indio de Bolivia, la sigla que adoptó recién en 1966.

3 Habría otro partido indianista de vida efímera que antecedió al PIB. Se trata del Partido Autóctono Nacional (PAN) creado en 1960 por Constantino Lima Chávez (1933), otro de los más importantes líderes indianistas, junto a Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Macario Angles, Ángel Limachi, Gabino Apaza, Felipe Flores, entre otros (ver Pacheco, 1992: 35, quien se basa en la Autobiografía de Constantino Lima). Varios de esos nombres (por ejemplo

La fundación del PIAK se realizó en Tiwanaku. Cada "indio asistente poseído de misticismo y decisión rubrica con su sangre el Acta [fundacional]" (H. Reinaga, 2004), que fue firmada en Peñas el 15 de noviembre de 1962, lugar y día de gran fuerza simbólica pues es el aniversario del descuartizamiento de Tupak Katari, justamente en Peñas. En la fundación también participó Raymundo Tambo, reconocido como un pionero katarista y también indianista (más adelante explico la diferencia entre katarismo e indianismo).

Ocho años después de fundado el PIAK, en el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) se publicó el Acta de Fundación del Partido (1962).[4] Dice parte del Acta:

> … juramos vengar su sangre [de Tupac Katari], proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objeto y fin fundamos el PARTIDO DE INDIOS AYMARAS Y KESWAS (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico que, derrotando a nuestro enemigo secular: el cholaje, … hará el milagro del renacimiento de la cultura milenaria kollainkaica, la que asimilando intususceptivamente la heredad universal y humanista, abrirá todas las posibilidades de la ingénita potencia de nuestra sangre y nuestro espíritu, para el bien de la Patria del Kollasuyu, de América y del mundo (en Reinaga, 2001[1970]: 482).

Reinaga tuvo conciencia de la importancia histórica del PIAK. Por ello, en la primera nota al pie de página del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) publicó "algunos rasgos de la historia del PIB [primero PIAK]", que permiten comprender no sólo los puntos programáticos del PIB, sino "el contenido admonitor y mesiánico" –dice Reinaga– que luego recogió en el *Manifiesto* de 1970. Escogió un acontecimiento por año (entre 1962 y 1968) para mostrar el derrotero del PIAK (luego PIB) basado en cinco documentos o sus fragmentos. Éstos son: a) Acta de fundación del PIAK del 15 de noviembre de 1962. No se nombra a los firmantes; b) Documento del PIAK "El Partido de Indios Aymara y Keswas al Pueblo de Bolivia", firmado el 1 de enero de 1963 por Rosendo Condori y Tania Cruz en nombre del Comité Ejecutivo Central del PIAK; c) Decálogo del Partido, que fue

---

Raymundo Tambo y Felipe Flores) aparecerán referidos por Reinaga como miembros del PIB. Si bien existió alguna relación entre Lima y Reinaga, pronto hubo diferencias importantes que los condujo por caminos paralelos. El PAN no tuvo larga vida, pero –según Pacheco– fue el embrión de una organización que surgirá en 1978 con el nombre de Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), considerado por algunos como "el movimiento político indianista de mayor repercusión contemporánea hasta la década de los años ochenta" (Portugal citado por Pacheco, 1992: 57). Lima sigue siendo hasta hoy un protagonista y referente fundamental del indianismo y del katarismo. Aquí ya no se puede seguir separando taxativamente indianismo de katarismo.

4 En el Acta publicada se pone a veces PIB y entre paréntesis PIAK, señal de que el documento fue editado. No pude acceder al original, que está en la biblioteca de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

publicado por primera vez en *El indio y el cholaje boliviano* (1964); d) Manifiesto "A los indios de Bolivia", firmado el 2 de agosto de 1965 por Raymundo Tambo y Rosendo Condori y e) texto donde consta que el 8 de julio de 1966 el PIAK cambió de nombre a Partido Indio de Bolivia (PIB).

Existen dos estudios importantes que mencionan esos acontecimientos (ambos publicados en vida de Reinaga). *El katarismo* (La Paz, 1986) de Javier Hurtado y *El indianismo y los indios contemporáneos* (La Paz, 1992) de Diego Pacheco. Sin embargo, en ninguno se amplía lo informado por el mismo Reinaga en *Manifiesto* (1970). Ambos autores se atienen a los documentos recién citados. Curiosamente Pacheco, quien tiene por objeto de estudio al indianismo, es menos prolijo que Hurtado, quien se ocupa del katarismo. Con esto no estoy quitando el mérito a las obras, pues son los primeros textos dedicados a investigar el origen del indianismo (sobre todo el de Pacheco) y su influencia, sino que sugiero la necesidad de realizar una historia del PIAK (luego PIB), que trascienda la única fuente citada hasta ahora. No es mi objeto central de estudio. Por ello, dejo a otros investigadores la tarea de ampliar las fuentes.

Como dije, el PIAK (luego PIB) es considerado como la primera organización política del indianismo (Pacheco, 1992) y como un embrión, que tuvo su influjo relativo en el katarismo de orientación "racista" (Hurtado, 1986). Siempre se considera a Fausto Reinaga como su principal ideólogo. A su vez, coinciden dichos estudios en que el PIAK (luego PIB) no tuvo impacto masivo en la población boliviana.

Lo cierto es que cuando se fundó el PIAK, Reinaga tenía cincuenta y seis años. Era un hombre fogueado en la acción política, como vimos en lo que precede. Esto es muy importante, pues los aciertos y desaciertos políticos del Reinaga indianista no pueden achacarse a su falta de experiencia. La actividad literaria de Reinaga, emprendida bajo el nombre del partido indianista, fue muy importante, como lo fue Rumbo Sindical en los cincuenta. Casi diez años después, con el nuevo partido político, Reinaga emprenderá la edición de varias obras suyas. Con Ediciones del "PIAKK" publicó *El indio y el cholaje boliviano* en 1964, más siete libros con Ediciones del PIB.[5] Como sospechan algunos, al parecer Reinaga se autoeditaba bajo el nombre de las organizaciones políticas en las que tuvo una participación relevante.[6] Considerando las actividades públicas del PIAK-PIB, parece que su

5 Es la única vez donde aparece "PIAKK" (Partido de Indios Aymaras y Keswas del Kollasuyo) y no "PIAK" (Partido de Indios Aymaras y Keswas). No se explican las razones del cambio. Los libros editados por el PIB son: *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio* (1970), *Tesis india*, (1971), *América India y Occidente* (1974*) y El pensamiento amáutico* (1978).

6 Ver Alvizuri Verushka, "El indianismo de Fausto Reinaga", en *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)* (Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, Editorial El País, 2009, pp. 83-123).

acción llegó hasta 1968, es decir, abarcó seis años. Pero si se considera el trabajo editorial, la actividad se extendió hasta 1978 (¡unos dieciséis años!). El PIB tuvo más vida como proyecto editorial (por cierto, sólo editó libros de Reinaga), que como organización partidaria.

Ahora bien, es importante retomar el hilo cronológico para indicar otros acontecimientos que fueron fundamentales para Reinaga. El primero de enero de 1963 se lanzó el primer documento público del PIAK: "El partido de indios aymaras y keswas al pueblo de Bolivia".[7] Y en agosto de ese año, los indios del partido desfilaron en Achacachi (ciudad aymara cercana a La Paz) en el aniversario de los 10 años de la Reforma Agraria, donde asistió el Presidente de Bolivia.[8] El PIB le entregó un texto a Paz Estenssoro, pidiendo que se aprobara, con un Decreto Supremo, la creación de una Universidad India o Universidad Técnica Agraria (UTA). Pero Paz rechazó la propuesta (ver Reinaga, 2001 [1970]: 485). Esto muestra que el partido de Reinaga buscó incidir en la política nacional con pocos logros, pero sobre todo evidencia lo fundamental que fue para el indianismo la creación de una Universidad que no estuviera dirigida por el "cholaje". Sin duda, Reinaga fue su principal promotor.

Un hecho de otro orden que Reinaga destaca como fundamental fue el viaje que realizó al Cuzco y Machu Picchu en Perú. Fue durante 1963, antes del 23 de setiembre (no tengo certeza más precisa sobre la fecha). Su relevancia se puede pulsar en un artículo breve y profundo titulado "El Cuzco que he sentido" (firmado en La Paz, el 23 de septiembre y publicado el domingo 6 de octubre de 1963 en *La Nación* (suplemento dominical, La Paz). Por su valor testimonial, me ocuparé de él ahora.

En el texto se evidencian elementos importantes del cambio operado en el pensamiento y sensibilidad de Reinaga: aparece con nitidez la distinción entre *indigenista* e *indianista*, plantea por primera vez con claridad el desafío histórico de la Revolución india, se percibe un distanciamiento respecto del lenguaje y análisis clasista y un mayor énfasis en la cuestión racial. Esto a partir de una experiencia íntima que el mismo Reinaga califica de única y fundamental en su vida: su encuentro con el Cuzco, capital de su "raza india incaista". Considera que fue un "peregrinaje litúrgico" hacia otra experiencia mística-política. Ni siquiera las vividas en la URSS –dice– tuvieron el nivel de intensidad emocional que adquirió su viaje a Cuzco y Machu Picchu. Veamos parte de su relato:

---

7 Firmado por el Comité Central: Rosendo Condori y Tania Cruz. Ver *La revolución india* (2001 [1970]: 483).

8 También destaca Reinaga que el dirigente Felipe Flores estuvo allí como secretario ejecutivo de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia y, a la vez, miembro del PIAK. Esto permite ver los vínculos que hubo entre la organización política de Reinaga con el sindicalismo campesino.

> Conocer es cosa de pensamiento. Un arqueólogo que llega a Cuzco, estudia o comprueba sus investigaciones. Un turista saca fotografías, filma películas, o bien admira o medita sobre los restos del Gran Imperio. Mi caso ha sido distinto… Yo, que no sólo soy indio, sino que me siento un indio total, he ido a la capital incaica con una carga emotiva de carácter litúrgico, vale decir, que he ido en peregrinación religiosa. Y en efecto, Cuzco y Machupicchu [sic] han tenido para mi 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 incaica. 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 Inca 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 Incas, mi pueblo (Reinaga, 1963).

Además de esto, Reinaga describe brevemente las construcciones incaicas de Cuzco, sobre las cuales se encuentra edificado el Arzobispado de Cuzco. Compara la pared incaica, que parecía recién pulida, con las paredes españolas que estaban envejecidas. Y concluye: "… el tiempo para la obra incaica no ha existido o ha carecido de valor; o bien el valor de la obra incaica, es la perennidad tangible y visible" (Reinaga, 1963). Luego se refiere al "aspecto humano" del Incanato que sobrevivió en el siglo XX. Afirma que el indio sobrevivió en su lengua, su arte, en su "sabeísmo, el telurismo, el ayllu-comunidad", en los andenes de cultivo, la crianza de auquénidos y el "instinto de trabajo colectivo". Y añade un elemento importante: "… a esto hay que añadir lo que arde ahora en el pecho de la raza inka, y es la fe en la Revolución india…" (Reinaga, 1963).

Advierte que la herencia del Imperio incaico no se pudo destruir, pero no se refiere a la arquitectura, sino a la vida india: "yo creo y espero que el indio no se destruirá en el terremoto de la Revolución social que se avecina en el Perú; sino que permanecerá igual que sus rocas graníticas, y no sólo que permanecerá, vencedor esta vez, cantará la victoria sobre sus opresores y esclavizadores repúblicos" (Reinaga, 1963). Comenta que de acuerdo al pensamiento y la "atmósfera tecnológica" de su tiempo (de los años sesenta) volverá a levantarse el estandarte de la "libertad india" como en los tiempos de "los Amaru y los Katari". Y eso será posible a través de "la gran Revolución india que se viene, se haga el milagro de la resurrección del glorioso Tahuantinsuyo…" (Reinaga, 1963).

Sin embargo, expresa su sorpresa de que en el Cuzco se vea que el indio "permanece en el mismo punto del tiempo en que los españoles tomaron posesión de la ciudad" (Reinaga, 1963). Está "descalzo con 'sus' pezuñas de asno sufrido (khara chaqui, khara cayu, y sus khskhallis)" (Reinaga, 1963), sigue hablando su lengua, toma su chicha, rumia su coca, cultiva maíz y papa. También le sorprende que el "runa simi [el idioma quechua] haya ido más allá de la raza: hablan los

descendientes de la Colonia y el cholaje de la República" (Reinaga, 1963). Vio la fuerza de la sangre india en casi todo los pobladores del Cuzco, puesto que hasta en el ser humano de piel "blanca o blancoide" se percibe la influencia incaica: "La influencia incaica reviste un carácter absolutista en este orden" (Reinaga, 1963). Aun así, advierte que "la España de la Colonia respira con prepotencia junto al indio vencido y humillado como un perro" (Reinaga, 1963).

También toma nota de cuatro escritores peruanos a los que sitúa como indigenistas (Jorge Cornejo Bouroncle, Luis A. Pardo, Pilade Tupayachi y Nicanor Jara), polemizando con ellos por considerar que se apropiaron indebidamente de lo indio. Por último, brinda su impresión de cómo son vistos los bolivianos por los peruanos en los sesenta. Dice que los peruanos consideran a los bolivianos como si no corriera en ellos la sangre de la historia ni vibrara el pensamiento debido a su situación mediterránea, sin salida al mar. Además considera como una "paradoja inocua" el hecho de que en los barrios populares de La Paz se encuentren muchos artículos manufacturados en Perú, pero no se encuentra ningún libro de la literatura indigenista del Perú en las librerías bolivianas.

El plan de Reinaga fue dedicar un libro a estas cuestiones. En parte lo hizo con la crítica que hará a los escritores indigenistas, pero ya no se referirá a esa experiencia mística vivida en el Cuzco, lo cual lamento. Concluye el artículo diciendo:

> … 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 en ninguna parte tan fuertes y misteriosos poderes telúricos, como en la capital de mi ilustre y grandiosa raza: Cuzco (Reinaga, 1963: 2).

Recordemos que Reinaga venía de una "crisis de conciencia", que le llevó casi al nihilismo. Pero, en el artículo indicado ya no existen las sombrías reflexiones de un hombre en crisis, sino un nuevo entusiasmo. Como lo sugiere Hilda Reinaga, luego de ese viaje un "nuevo" Fausto estaba en condiciones de brindar su segundo gran combate ideológico contra la dominación, pero ahora desde lo que él fue perfilando como indianismo. Su "ser indio" empezó a concienciarse como "pensamiento indio". Si antes su lugar sagrado fue Moscú, ahora lo será Cuzco. Su eje vital cambió. La transformación se operó en poco tiempo, unos siete años aproximadamente. Me parece que se puede hablar de un segundo nacimiento conciencial en Reinaga. Además, otro hecho vital importante fue que en 1963 nació su segundo hijo Álvaro Kolla Reinaga.[9]

Las nuevas sendas indianistas del potosino se iniciaron en los últimos años del gobierno del MNR, en el fin del ciclo del nacionalismo revolucionario (1952-1964). En 1964 se inició la larga etapa de múltiples gobiernos militares, que duró

9 Ver *El pensamiento amáutico* (1978: 73).

hasta 1982. Esto es muy importante para entender el desarrollo del indianismo en general y el derrotero de Reinaga en particular. Un militar de nombre René Barrientos Ortuño (1919-1969) derrocó en noviembre de 1964 a Víctor Paz Estenssoro. Barrientos había sido electo vicepresidente junto a Paz Estenssoro en 1964. El MNR puso a un militar en la fórmula política, con lo que se disponía a ejercer el cuarto gobierno nacionalista desde 1952. Pero, a pocos meses de asumido el poder, Barrientos derrocó a Paz Estenssoro a través de un golpe de Estado y se impuso como presidente, formando parte de una "Junta Militar", que gobernó un año. Entre mayo y diciembre de 1965 continuó su mandato con la extraña función de "co-presidente" junto al general Alfredo Ovando Candía (1918-1982). Hasta que en 1966 fue electo constitucionalmente como Presidente de Bolivia hasta su muerte en 1969. Le siguió en el gobierno el general A. Ovando Candía, quien sólo gobernó desde setiembre de 1969 hasta agosto de 1970. La atmósfera anticomunista, propia de la guerra fría bajo la égida estadounidense, se consolidó fuertemente en Bolivia.[10] A la vez que las experiencias guerrilleras iniciaban su lucha revolucionaria, el campo político estatal se cubrió de botas militares en América del Sur, particularmente en Bolivia.

Todo eso impactó fuertemente en Reinaga. Según narra en *Tesis india* (1971), en 1964 llegó a su "plenitud conciencial indianista". Con la publicación del libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964) se constata que Reinaga cambió sus ejes ideológicos. Fue el primer libro donde Hilda Reinaga intervino como su secretaria.[11] En dicha obra se publica un Decálogo del Partido Indio Aymara y Keswa del Kollasuyu (PIAKK). Como lo indiqué anteriormente, es la única vez que aparece la denominación "PIAKK" (Partido Indio Aymara y Keswa del Kollasuyu) y no sólo PIAK. Veamos su contenido para asomarnos a la actividad y pensamiento político que ocupó a Reinaga a mediado de los sesenta. El "Decálogo" puede ser considerado la primera definición ideológica del indianismo. Resumiré cada punto:

1. La "feudal burguesía" (que incluye terratenientes, latifundistas, gamonales) desapareció del agro boliviano.
2. La servidumbre del indio a la "casta ponguera" también desapareció. Pero, los indios siguen siendo explotados: "explotación y opresión de la raza. Al indio ahora se lo oprime, se lo explota porque es indio" (Reinaga, 1964: 74).
3. Las ciudades están rodeadas por "población autóctona". En las ciudades el indio es quien trabaja en todo lo que es "propiedad del cholaje". "El indio

10 Barrientos hizo aprobar en 1965 un código de inversiones extranjeras liberalizado, que permitió a EEUU tener ingerencia en la producción minera y la producción de petróleo con concesiones a la empresa *Gulf Oil* (Klein, 2008 [1981]: 252).

11 Fausto Reinaga nunca lo menciona. Fuente: entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011.

trabaja con sus manos todo, todo en Bolivia: sólo el indio gana el pan cotidiano con el sudor de su frente, y sólo el indio crea la riqueza nacional" (Reinaga, 1964: 74).

4. La castellanización del indio ha fracasado, tanto en la Colonia como en la República. El aymara y el kheshua (sic) permanecen como "las lenguas naturales de la raza" y penetraron en las ciudades. El analfabetismo se puede erradicar sólo a través de las lenguas aymara y kheshua, "lo que implica la creación de los respectivos alfabetos, por consiguiente, la graficidad, el lenguaje escrito autóctono" (Reinaga, 1964: 75).
5. En las escuelas indias se debe enseñar la "historia real del indio", adulterada o negada por el cholaje.
6. La conquista ideológica y psicológica de Occidente a través de la religión (católica y protestante) ha fracasado: "El indio, anímica y ritualmente, sigue inalterable ante sus dioses. El Inti y la Pachamama, guían hoy como ayer su universo y protegen su humanidad" (Reinaga, 1964: 75).
7. "Los motivos" del arte y la filosofía de la "*intelligentsia*" boliviana fueron tomados de "la cultura autóctona". El "contagio indio", del que se alarman los cholos blancoides, es total en el ámbito artístico y del pensamiento pues "el cholaje no ha creado nada, no tiene arte ni pensamiento". Refiere como ejemplo de ello a la obra de Fernando Ortiz Sanz, *La Barricada* (Premio nacional de literatura de 1963).
8. "El Kollasuyu indio aymara y kheshua, que ha luchado cuatro siglos y medio, por su independencia y libertad, se halla hoy en pleno proceso de concretar, objetiva e históricamente, una ideología social, suya, propia, para intervenir en la política, con propia fisonomía y personalidad, vale decir, como raza, como pueblo, como Nación oprimida. Por tanto, se impone la formación de un Partido político de indios" (Reinaga, 1964: 76).
9. A partir de las experiencias de grandes concentraciones y asedios a poblaciones cholas, se convoca a obedecer a un "especie de deber categórico": ¡armarse! (Reinaga, 1964: 77). Menciona cuatro sucesos: una ocupación de la ciudad de Santa Cruz, una huelga del 12 de enero de 1962 en La Paz, los Congresos de Santa Cruz y Quillacollo de 1963. ¿Sugiere acaso la posibilidad de una guerrilla india?
10. Considera que el indio como "pueblo oprimido", "Nación explotada", "raza discriminada", siendo mayoría demográfica, no tiene otro camino que "luchar hasta la victoria de su propia Revolución: la Revolución india, que:
    a. barrerá la infamia de la "segregación racial" del cholaje,
    b. las riquezas naturales, que en manos de los cholos se entregan al "imperialismo yanqui", quedarán ahora para los hijos de Bolivia
    c. "… al indio que no tiene Patria, al indio esclavo y apátrida la Revolución india le dará una Patria pero sobre todo le dará el Poder, para rehacer en

> el viejo Kollasuyu una sociedad justa y libre, vale decir, una Patria democrática y socialista" (Reinaga, 1964: 78).

Atraviesa el *Decálogo* una dialéctica entre el indio y el cholo. Desde los sesenta, Reinaga inició el abandono de la política del "cholaje", donde incluyó al MNR y a todos los partidos de izquierda. Es decir, la dialéctica política entre derecha e izquierda empezó a ser vista como propia del cholo, no del indio. Es muy importante detectar que para Reinaga existe una lucha política del "indio", entendido como una especie de totalidad mayoritaria, enfrentada a otra totalidad minoritaria en Bolivia, el cholaje, y tras ella la gran totalidad: Occidente. Evidentemente, este primer texto indianista se irá decantando hasta fines de los sesenta, como veremos.

La obra *La intelligentsia del cholaje boliviano* es un juicio sobre el escritor y político Fernando Diez de Medina (1908-1990), del cual Reinaga se constituyó en juez, cuyo veredicto fue duramente condenatorio. Diez de Medina había sido ministro de educación del gobierno del MNR, asesor de Ovando Candia (en su ejercicio de la presidencia en 1966) y estrecho colaborador de René Barrientos en su gobierno (desde 1964 a 1969), al cual le dedicará un elogioso libro titulado *El general del pueblo* (1972). Con esto quiero indicar que Reinaga, quien no menciona explícitamente al régimen de Barrientos en su libro, se enfrentó a uno de sus intelectuales y legitimadores más importantes en plena época barrientista.

Su enfrentamiento contra F. Diez de Medina también se expresó en la prensa escrita, como lo atestigua el irónico artículo "Del chico y el mar. 'Revolución moral' a cargo de pasa-pasas" (en *La Nación*, La Paz, martes 31 de marzo de 1964). Abre diciendo: "Hay un sistema muy cómodo de ser alternativamente opositor y gobiernista y es el de Fernando Diez de Medina que a pura retórica ha hecho faena de saltarín circense a lo largo de aproximadamente cuarenta años de nuestra historia deportivo-mercantil. El, tan chiquito y bonito, tan inteligente y valeroso, tan rico y católico, etc., es, sin duda, uno de los clásicos modelos bolivianos de inestabilidad ideológica o política señalados ayer por Gabriel René Moreno y ahora por Charles W. Arnade. ¿O preferimos, particularmente, lo dicho por el gran Franz Tamayo?".[12]

Un hecho muy llamativo mencionado por Reinaga es que en 1964 rechazó el Premio Nacional de Literatura por su obra *El indio y el cholaje boliviano*. Lo hace en una obra posterior, *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), donde justifica su rechazo del siguiente modo:[13]

---

12 Ver "Del chico y el mar. 'Revolución moral' a cargo de pasa-pasas" en *La Nación*, La Paz, martes 31 de marzo de 1964. El artículo aparece sin autoría. Le atribuyo la autoría a Reinaga pues lo asume como suyo y lo transcribe en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 225-227). No sé la razón por la que no firmó el artículo, pero no es difícil sospechar que sea por razones estratégicas.

13 Reinaga reitera la mención de este hecho en *Tesis india* (1971: 95).

> soy un escritor libre, además un escritor indio; no acepto; se lo agradezco. Deben Uds. premiar, como de costumbre a "sus" escritores asalariados y de piel blanca… dije esto antes de que Jean Paul Sartre renunciara, con la publicidad conocida, al Premio Nobel (Reinaga, 1967: 240).

No pude encontrar documentos que corroboren esta versión. Tengo la sospecha de que le propusieron concursar en dicho Premio, pero teniendo en cuenta el contenido del texto, radicalmente antimestizo o anticholo, dudo que le hubieran premiado. Aunque el texto sí tuvo repercusión. Una positiva fue de Gamaliel Churata en "Saludo en Reinaga a un digno sucedáneo del Visorrey de Chayanta" (1964).[14] Una negativa fue la de Carlos Castañón Barrientos en "Coloquio sobre 'El indio y el cholaje boliviano'" (1964).[15] Y una valoración positiva más general la hizo Tristán Marof en "La obra del escritor Fausto Reinaga" (1965).[16]

A fines de 1964, Max Solares Durán realizó una breve reseña del libro *El indio y el cholaje boliviano* (1964),[17] planteando dos tipos de impugnaciones: moral-política e ideológica. Carga las tintas sobre lo que considera la hipocresía moral-política de Reinaga refiriéndose a su pasado "emenerrista".[18] En menor medida, argumenta contra la Revolución india, a la que considera un "sueño irrealizable". Solares considera falsa la premisa de que en Bolivia no hay lucha de clases sino una lucha de razas, entre la chola y la india, mas no brinda argumentos. Solares se ocupa muy poco de objetar las ideas expresadas en *El indio y el cholaje boliviano*. Sólo dice que la Revolución india es "una utopía y un sueño irrealizable que muestra a su fundador y patrocinador, para emplear el léxico suyo, 'asnaco de la punta al

14 Publicado en *La Nación*, La Paz, 16 de julio de 1964 y en Mata, 1968: 179-182.

15 Publicada en *Opiniones sobre libros y autores bolivianos*, La Paz, Universo, 1966, pp. 95-103.

16 Fechado en La Paz en marzo de 1965. Publicado en H. Mata, 1968: 183-187.

17 La publicó en *Tribuna universitaria*, La Paz, 30 de diciembre de 1964. Era un diario de un grupo de universitarios de la UMSA. Se volvió a publicar en *Revista Cultura boliviana*, Oruro, Nº 9 p. 10, que es el texto que conozco. Solares Durán le espeta varias críticas: que posee poca originalidad con respecto al indio y el cholo, pues lo dicho por Reinaga ya habría sido planteado por Daniel Pérez Velasco en *Mentalidad chola de Bolivia* (1929); que su crítica a F. Diez de Medina tenía dos razones: el odio personal y la lucha ideológica.

18 Solares aprovecha para impugnar moralmente a Reinaga por dos hechos pasados. Si éste critica la hipocresía política de Diez de Medina –dice Solares–, Reinaga también lo fue en los años cuarenta, cuando "Reinaga era soldado de Mamerto Urriolagoitia, persiguiendo a movimientistas desde la Policía y a continuación inscribirse al MNR, publicando finalmente, un libro sobre Víctor Paz Estenssoro donde lo llama el 'Lenin Boliviano'" (Solares Durán, 1965: 10). Otra objeción moral que hace Solares es respecto a la posición de Reinaga ante Antonio Arze, a quien llama "amigo y maestro" de Reinaga. Le reclama que no lo haya criticada sino hasta después de muerto. Aprovecha Solares para comentar que en 1952 Arze era el presidente del Primer Congreso de Sociología, cuando Reinaga participó en el concurso ya aludido. Según Solares no podía hacerlo, pues Reinaga era "miembro del juri calificador" y legalmente no podía concursar. No obstante, intervino y como no había otros textos –dice– se premió a *Tierra y libertad*.

taco'" (Solares, 1965: 1). Cierra su articulo intentando valorar algo positivo: que el libro "enriquece la bibliografía nacional", que pone en tela de juicio a muchos personajes (le interesa resaltar a Narciso Campero), que arroja luces sobre algunos acontecimientos de la historia reciente y, para terminar, por "escribir una obra apologética sobre el indio y su cultura".

Reinaga le respondió con el artículo "No es verdad" (en *Revista Cultura boliviana*, Oruro, Nº 9 p. 10-12 y en *Vistazo*, de La Paz, 1965, p. 20-21). Refutó las acusaciones sobre la posición política y moral del "emenerrista". Lo importante –afirma– es que, luego de 1947, nunca más fue militante del MNR, pero sí luchó por la Revolución nacional. Por ello, "es una estupidez o máxima mala fe pensar y afirmar que yo haya sido movimientista" (Reinaga, 1965: 11). A su vez, en la defensa a su propuesta de una "Revolución india", dice que "no es utopía, es una realidad dialéctica, un proceso científico" (Reinaga, 1965: 12).

Una crítica particular a la que respondió Reinaga fue que sus planteos se basan en argumentos racistas. Es decir, al analizar el problema boliviano y de Indoamérica como una lucha entre cholos e indios (que serían dos "razas) habría ignorado que el problema radica en el conflicto de clases. Por ello Reinaga se habría transformado en "racista". Ante eso afirma:

> … Y no es que me haya vuelto racista y un renegado del marxismo; no. Como marxista que soy, lucho contra toda discriminación y segregación racial. Deseo que termine la hipócrita como brutal y crudelísima discriminación que se hace con el indio en Bolivia, el Perú y el Ecuador. Soy un marxista que veo los problemas del país desde el punto de vista boliviano, no desde el plano y nivel de la URSS, la China de Mao o la Cuba de Castro. Admiro la obra positiva de aquellos sistemas, y lo mejor conservo mi fe en que la humanidad socialista vivirá mejor. En cambio mis estudios y conocimientos directo del cholaje boliviano me inducen a no creer y menos esperar lo que se llama nada. El cholaje nacional es incapaz desde el punto de vista del pensamiento, la moral y la acción para resolver los problemas vitales del país (Reinaga, 1965: 12).

Considero de gran valor este posicionamiento ideológico. A mediados de los sesenta, Reinaga se sigue concibiendo marxista, no se considera "movimientista", pero además ya se asume germinalmente indianista, por eso postuló la Revolución india (y no la Revolución comunista). Forzando un tanto los conceptos, diría que en 1965 Reinaga era un marxista-indianista o indianista-marxista. Por ello, cuando aclara que la lucha sustancial en la región andina (no sólo en Bolivia, sino también en Perú y Ecuador) es entre el cholaje y la "raza india", dice:

> el cholaje con sus fuerzas sociales y partidos políticos, oprime y explota al indio: COMO CLASE Y COMO RAZA, COMO RAZA Y COMO CLASE. La clase obrera de Bolivia no es más que una avanzada, una vanguardia de la raza india. En los hechos, a esta clase obrera, acaudilla la clase media. La lucha por el Poder en Bolivia, desde

> hace decenios, está trabada entre la oligarquía y la clase media…" (Reinaga, 1965: 12, resaltado en el original).

Lo importante aquí es mostrar cómo Reinaga se situaba a sí mismo ante lo que hoy podemos decir era el fin de un ciclo histórico, el del nacionalismo revolucionario, y el inicio de otro, el de las dictaduras militares. El ideólogo indianista vislumbró el problema que se avecinaba. En "No es verdad" sugirió que si no se resolvía correctamente la encrucijada política a la que llegó el MNR se asistiría a una nueva regresión histórica en Bolivia. Planteó un sucinto análisis histórico, diciendo que en el siglo XIX, tras la derrota de Andrés de Santa Cruz y del "gran "Tata Belzu", se produjo una *regresión histórica*. Y que en el siglo XX, luego del asesinato de Busch y Villarroel, se produjo otra *regresión histórica*. Por ello, advierte de un modo quizá profético, que en 1965

> si no se da paso al indio, a la raza inka, en la conducción del destino nacional, Bolivia desaparecerá. El horizonte está cargado de demasiados signos agoreros en tal sentido (Reinaga, 1965: 12).

El PIAK siguió su actividad política lanzando un Manifiesto "A los indios de Bolivia" a los doce años de la Reforma Agraria en agosto de 1965.[19] En 1966, el PIAK se convirtió en Partido Indio de Bolivia (PIB). Las razones del cambio no fueron explicitadas. Pero, especulo que la fuerza categorial que adquirió el término "indio" hizo que los miembros del partido vieran asumido los términos "aymara" y "keswa" en el concepto "indio". Reinaga fue nombrado jefe del PIB en 1968. Y se reorganizó el Comité Ejecutivo Central constituido por: Raymundo Tambo como secretario general, Rosendo Condori como secretario de relaciones, Claudio Payi como secretario de prensa y propaganda, Manuel A. Suca como secretario de organización, secretario de hacienda fue Armando Choque, Tania Cruz como secretaria de vinculación femenina y Walter Torres como secretario de actas.[20]

### b. Reinaga y las primeras organizaciones indianistas y kataristas

Antes de ingresar a esta cuestión es importante señalar que desde los sesenta surgieron dos corrientes ideológicas entre los indios aymaras y keswas: el indianismo y el katarismo. El indianismo es considerado generalmente como una corriente más radical y "racista", mientras que el katarismo es entendido como más moderado, por tanto dispuesto a articularse con organizaciones de izquierda o "clasistas". Ambos tuvieron y tienen por enemigo central a la derecha y a la minoría blanca-

19 Ver *La revolución india* (2001 [1970]: 484).
20 Ver *La revolución india* (2001 [1970]: 485).

mestiza, que conformó la élite dominante en Bolivia. El indianismo hace pie en el concepto político "Indio", mientras que el katarismo hunde su raíz en la figura simbólica e histórica de "Tupak Katari", de ahí katarismo. Pero eso no significa diferencias fundamentales, pues el katarismo asumió algunas tesis indianistas y el indianismo reivindicó por igual la figura de Tupak Katari. Al ser dos corrientes surgidas en el seno del movimiento indio es difícil separar tajantemente los principios ideológicos de ambos. Hacerlo aquí me llevaría un capítulo específico.[21] Hecha esta aclaración me ocuparé de brindar algunos datos que permiten ver los cruces y distancias del indianismo de Reinaga con otras tendencias indianistas y el katarismo.

Javier Hurtado (1986) detectó que entre los miembros del PIB figuraron tres jóvenes del "Movimiento 15 de noviembre": R. Tambo, J. R. Condori y Claudio Payvi (Reinaga dice Claudio Payi) (Hurtado, 1986: 32). Bien advierte que sus nombres aparecen ya en un documento de 1965. Según Hurtado, a mediados de los sesenta Tambo impulsó, junto a otros jóvenes aymaras residentes en La Paz, la conformación del "Movimiento 15 de Noviembre"[22] en un colegio secundario (Colegio Gualberto Villarroel), que habría tenido doble influencia: una nacionalista inspirada en el escritor Carlos Montenegro y un joven dirigente del MNR, José María Centellas. Y por otro lado, la influencia de Fausto Reinaga, al que llama "precursor del actual [1986] indigenismo". No dice indianismo. Según Hurtado:

> Sus libros [de Reinaga] tuvieron mucha 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).

Por otra parte, constata la influencia de Reinaga en muchos documentos del katarismo, que tienen el estilo y contenido común con los documentos del PIB, por ejemplo la memoria de Tupaj Katari y la mención a sitios sagrados de Tiahuanaco. Tal vez a su pesar, Hurtado afirma que "es así inevitable concluir en que la

21 Se encuentran múltiples estudios al respecto. Sobre la historia del indianismo existe el libro de Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia* (1992), que vengo usando de referencia. Sobre el katarismo existen dos obras pioneras: de Silvia Rivera Cusicanqui, *"Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980* (1983) y de Javier Hurtado, *El katarismo* (1986). De ahí en más se encuentra amplia bibliografía. Un libro reciente y muy valioso, por contar con las reflexiones de los indianistas-kataristas contemporáneos, es *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (2010). Una aproximación al tema la hago junto a Pablo Mamani en "Katarismo-indianismo desde el *Qullasuyu*. Historia, tesis y luchas sociales de hoy" (2011), publicado en Colectivo Katär Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones* (México, Ed. Pez en el Árbol, 2011, pp. 139-172).

22 El 15 de noviembre alude al día en que fue asesinado Julián Apaza o Tupaj Katari a fines del siglo XVIII.

influencia del PIB de Fausto Reinaga ha sido muy importante" (Hurtado, 1986: 32). Digo esto, pues existe entre algunos miembros del katarismo y estudiosos del mismo una especie de sensibilidad anti reinaguista llamativa. Lo importante es que Hurtado reconoce que hubo cercanía entre Reinaga y Tambo, luego vino el distanciamiento.[23] La figura de Tambo, que merece ser estudiada, sería uno de los ejemplos donde se articuló indianismo y katarismo, aunque se distanció del indianismo de Reinaga. A esto se añade que existen documentos kataristas con tópicos indianistas. Estos datos me llevan a la conclusión de que indianismo y katarismo tuvieron una autonomía relativa con mutuas influencias. Si bien Reinaga nunca expresó su interés por formar parte de las organizaciones kataristas su figura central, Tupak Katari, se convirtió también central en sus obras de fines de los sesenta, incluso desplazando a Tomás Katari. Volveré a esta relación entre indianistas y kataristas cuando me ocupe de los años setenta.

### c. Hacia la cumbre

En 1967 Reinaga publicó, con ediciones del PIB, su segunda obra indianista: *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Si en su libro anterior criticó a Fernando Diez de Medina, en el nuevo amplía su crítica a seis escritores que serían los representativos de *cholaje boliviano*. Se trata de cuatro contemporáneos de Reinaga: Adolfo Costa du Rels (1891-1980), Guillermo Francovich (1901-1990), Augusto Guzmán (1903-1994) y Porfirio Díaz Machicado (1909-1981). Y dos escritores de inicio del siglo XX: Alcides Arguedas (1879-1946) e Ignacio Prudencio Bustillo (1895-1928). Recordemos que a Arguedas ya le había dedicado una crítica en 1960. A su vez, Reinaga presenta un estudio sobre los *precursores del indianismo*, que en su opinión fueron: Franz Tamayo (1879-1956), Jaime Mendoza (1877-1939), Carlos Medinaceli (1898-1949) y Roberto Prudencio (1908-1975). Es notoria la producción intelectual de Reinaga centrada en indagar, leer, criticar a los autores bolivianos de los sesenta. Ese es un rasgo aportativo innegable, más allá de que se acuerde o no con sus apreciaciones sobre cada cual. Reinaga se siguió situando en la "trinchera ideológica", ahora desde el indianismo.

---

23 Hurtado se apresura a remarcar que debido a esa doble influencia (la nacionalista y la de Reinaga) se produjeron al interior del katarismo dos corrientes diferenciadas desde su inicio: una enfatizará "el aspecto indigenista" y entenderá a la lucha india desde un "contenido racial". Y sitúa a Constantino Lima como su principal impulsor. En cambio la otra corriente, sin abandonar el planteamiento indigenista, recalcará el problema campesino desde una perspectiva nacional y de clase. Y será encabezada por Raimundo Tambo y, luego, Jenaro Flores. Hurtado advierte algo importante: "ignoramos las causas y el proceso por el que Tambo se alejó de Reinaga y adoptó más bien una postura nacional y clasista" (Hurtado, 1986: 33). Silvia Rivera también menciona que el "Movimiento 15 de Noviembre" tuvo la influencia de F. Reinaga, pero no alude a la influencia del nacionalismo revolucionario indicada por Hurtado (Rivera, 2003 [1984]: 151).

Junto con el fracaso del nacionalismo revolucionario, Reinaga fue un testigo cercano de las esperanzas que surgieron, sobre todo entre los jóvenes cholos e indios, en torno a las guerrillas revolucionarias, en particular a la "guerrilla del Che" que se instaló en Bolivia entre 1966 y 1967. Aquí hay mucho por dilucidar. Fausto Reinaga es el tío de Aniceto Reinaga Gordillo (1940-1967), hermano de Hilda Reinaga. El joven Aniceto, de origen quechua y convertido en maestro y militante del partido comunista, ingresó a la guerrilla de Guevara hasta que murió en combate, junto con el Che, en octubre de 1967. Sus restos se encuentran en Cuba, junto a los del mítico guerrillero.[24] Según consta en *El Diario del Che en Bolivia*, entre otras tareas que se le encargó a Aniceto fue la de enseñar quechua a los combatientes.[25]

Tengo la impresión de que Fausto fue en extremo cuidadoso en no mencionar la cuestión, pues hacerlo habría sido suicida ante la política represiva del gobierno boliviano, a la vez que una incriminación de su gente (pienso en su sobrina Hilda). No obstante, tres años después de la muerte de Aniceto y del fracaso de la guerrilla de Ñancahuazú se refirió a su sobrino. En *La revolución india* (1970), Reinaga plantea que en Bolivia el cholo o mestizo nada pudo ni pude hacer sin el indio. Brinda muchos ejemplos históricos. Uno de ellos es la guerrilla del Che. Dice que fueron los indios, y no los mestizos o cholos, los vencedores del Che, al que llama "santo y mártir de su gran Ideal". En una nota a pie de página comenta que el ejército boliviano, dirigido por cholos, era tan malo que tuvieron que traer a "un gringo", Ralph W. Shelton, para formar un ejército profesional conformado por indios.[26] Con ciencia, técnica y valor indio –dice Reinaga– se pudo vencer al Che y a su

24 Hilda Reinaga, la mujer indianista, le dedica estas emotivas palabras: "Aniceto Reinaga Gordillo (Aniceto), murió fusilado por el ejército en la escuelita de la Higuera en Vallegrande junto al Che y otro compañero. A los 36 años de su muerte, quiero dedicar este número de la *Revista Mallki* en homenaje al revolucionario quechua nacido en las tierras de Macha y de la estirpe de los Katari. Para mi "gordo" Aniceto, porque fuiste mi madre cuando Mamá Cornelia cerró sus ojos para siempre y volvió al seno de la tierra; y mi padre cuando Papá nos dejó para irse al encuentro de mamá. Porque tenías que postergar tus tareas revolucionarias para peinarme y hacerme las trenzas y llevarme a la escuelita de la mina de Siglo XX. Porque al son del "Bela Chau" [sic] intercalaste mis juegos de niña y el reparto de los panfletos en la mina. Porque a pesar de tus tareas de camarada no dejaste de ser mi "gordo", mi hermano, mi "Anita". Para ti Aniceto, estos pétalos recogidos en el camino que yo escogí, con la chispita de nuestro Tata Inti que en mi dejaste. Con todo mi amor, porque tu sigues vivo en mí." (Hilda Reinaga, en *Revista digital Mallki*, octubre de 2003. Disponible en http://www.faustoreinaga.org/index.php/mallki-nro-2-ano-1/73-en-memoria).

25 "Comenzamos el estudio de Kechua, dirigidos por Aniceto y Pedro" (Guevara, *El Diario del Ché*: día el 11 de enero de 1967). Son múltiples las menciones a Aniceto (el Che nunca da el apellido de ninguno de los guerrilleros).

26 Cuenta que llegado a Bolivia, Shelton tomó 600 indios reclutas y en 19 meses formó el batallón Ranger. El militar gringo se ocupó de los indios aymaras y keswas como si fueran de su familia. Y en el grupo Ranger, dice, "resucitó la personalidad india". Cita como fuente a Andrés St. George, Reportaje a Shelton en *Clarín Internacional* (Nº 58, agosto 1969).

> heroico pelotón de guerrilleros, entre los que estuvo Aniceto Reinaga que desde pequeño, aprendió en mi casa el culto del Ideal (Reinaga, 2001 [1970]: 452).

Es la única vez en toda su obra que se refiere a su sobrino y lo hace con un elogio. Ahora bien, Reinaga tuvo otra experiencia cercana para columbrar el entusiasmo y el fracaso de los jóvenes que aspiraban a la guerrilla: fue con su hijo. Ramiro Reynaga [sic] Burgoa se aprestó a ingresar a la guerrilla del Che, pero no llegó a hacerlo.[27] Se formó en Cuba y regresó a Bolivia, pero no quiso o no pudo entrar a la guerrilla, hecho que determinó su exilio.[28] El silencio de Fausto al respecto en sus libros es total, pero eso no indica que no le haya afectado profundamente. Su círculo íntimo tuvo una ligazón con las experiencias guerrilleras que está esperando aún ser dilucidada y explicada con justeza.[29]

La posición de Reinaga ante las guerrillas de los sesenta fue matizada, distante pero con ciertos elogios al heroísmo del Che.[30] Se decantó luego hacia la crítica por entender que las guerrillas no asumieron el problema indio, además de que estuvieron compuestas por mestizos bolivianos o gringos extranjeros (sus críticas a Regis Debray son durísimas),[31] a quienes Reinaga no concedió ninguna credibilidad. Esto no es fruto de la mirada de un mero espectador, pues Reinaga vivió de cerca el proceso convulso de la radicalización izquierdista. La crítica más

---

27 Ramiro Reynaga vive hoy en La Paz. Es autor, con el pseudónimo de Wankar, de *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España* (México, Ed. Nueva Imagen, 1981). En esa obra dedica un capítulo a la "Revolución europea para liberar Los Andes" (pp. 303-342). Reflexiona allí sobre el fracaso del marxismo ante la liberación del indio en Los Andes. No cita a Fausto, su padre, pero existe una base común de crítica desde el indio.

28 En *El Diario del Che en Bolivia* (La Paz, Ed. de La Razón, setiembre 2005) al cuidado de Carlos Soria Galvarro T., autor de la recopilación, introducción y notas, se encuentra una mención a Ramiro. El día 16 de marzo de 1967 dice el Che: "Se descifra complejo mensaje Nº 32 que anuncia la llegada de un boliviano para incorporarse con otro cargamento de glucantine, un antiparasitario (leismania). Hasta ahora no tenemos casos de esos". C. Soria Galvarro añade una nota donde dice "boliviano" con la aclaración "Ramiro Reynaga Burgoa". Además, incluye breves datos sobre los nombrados en *El Diario*. De Ramiro Reynaga dice que militaba en la Juventud Comunista boliviana, que permaneció dos años en Cuba y regresó a Bolivia en marzo de 1967 con el compromiso de incorporarse a la guerrilla. Pero no lo hizo "aduciendo discrepancias de orden político ideológico". En octubre de 1967 fue detenido por el gobierno boliviano y "reveló todos los detalles de su vinculación con la organización de la guerrilla y de su estancia en Cuba". Poco después se exilió a México.

29 Dejo abierto el tema por su complejidad. Por ejemplo, Hilda relata que Estanislao Vilca era un joven que sabía concurrir a las conversaciones que Reinaga impartía en su casa en La Paz. Vilca se involucró en la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), más conocida como la guerrilla de Teoponte de 1970, donde también murió.

30 La primera referencia que hace de Che Guevara será en *El indio y el cholaje boliviano* (1964), donde cita un discurso de Ernesto "Che" Guevara en la reunión de cancilleres en Punta del Este (Uruguay) en 1961.

31 Ver por ejemplo *Tesis india* (2006 [1971]: 13, 20, 23 y 24).

importante, a fines de los sesenta, la hizo contra los comunistas bolivianos antes que contra los guerrilleros muertos en lucha. Veamos un ejemplo: en *El indio y los escritores de América* (1968), obra publicada al año siguiente de la derrota de la guerrilla del Che, Reinaga dice con cierta ironía que "cual enviado del Cielo" apareció el Che Guevara. Pero los "comunistas" no se enrolaron en sus filas. La razón fue que

> ellos [los comunistas] no querían Revolución; querían monedas. Y como el Che quería Revolución, pues, con un beso en la mejilla, le entregaron al Centurión de la CIA. Gracias a los "comunistas" Bolivia ha sido el Nuevo Gólgota de la pasión y muerte del "Nuevo Cristo de América". E igual que en la crucifixión de aquel hijo de María, la naturaleza se ha indignado también esta vez… (Reinaga, 1968: 135).

Cuenta que así como cuando murió Jesús se conmocionó la naturaleza, así también sucedió con la muerte del Che. Fue un "castigo de la naturaleza". Es notable el áurea religiosa que le imprime a su relato. Concluye que luego de esa "negra historia" nada se puede esperar de los comunistas bolivianos. Por ello, considera que la alternativa a fines de los sesenta estaba en realizar una Revolución india, conducida y dirigida por los indios. Reinaga, quien conocía de la eficacia de la lucha armada –en la que tuvo su participación en abril del '52–, ya no la vio como un camino viable para lograr una revolución en los sesenta, sobre todo en cuanto la ideología que la alentaba era el "socialismo occidental" y no el socialismo indio o indianista.

Como mencioné, en 1968 publicó una obra de gran valor por la audacia de su crítica: *El indio y los escritores de América*, también editada bajo el auspicio del PIB. En este libro, Reinaga puso bajo su juicio crítico a los escritores que considera más representativos de cuatro países de América "latina", aunque el potosino no estuvo convencido de la pertinencia de la latinidad de América. Aquí alcanza con indicar contra quienes se abalanzó. Obviamente su critica es matizada de acuerdo a los autores. Sólo nombraré a los del siglo XX, varios contemporáneos de Reinaga. Los escritores de Argentina de los que se ocupa son José Ingenieros, Alejandro Korn, Alfredo Palacios, Francisco Romero y Jorge Luis Borges. De Perú, ante los que expresa mayor afinidad, son: Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y el movimiento indio de Hugo Blanco Galdós. De Ecuador toma a Abelardo Moncayo, Federico González Suárez, José Peralta, Pío Jaramillo Alvarado y Jorge Icaza. Y de México critica a José Vasconcelos y, en menor medida, a Alfonso Reyes y Octavio Paz. Un lugar especial le da a la crítica de la revolución mexicana como modelo de la revolución boliviana del '52.

Así como en sus obras previas criticó a la "intelligentsia del cholaje boliviano", esta obra continúa con la misma lógica pero dirigida contra "la intelligentsia del cholaje latinoamericano". Con lo dicho, se puede percibir la ambición portentosa

que tuvo la crítica ideológica de Reinaga, siempre articulada entre lo político, lo histórico y lo filosófico. Evidentemente, a cada libro suyo se le sumaban más enemigos letrados.

Los que están acostumbrados a mirar con los faros culturales-económicos-políticos de Europa buscando entender lo que nos acontece se sorprenderán de que Reinaga, justo en el 68 del "mayo francés", estuviera construyendo su faro indianista para alumbrar con luz distinta no sólo Bolivia y América, sino al mundo. El famoso mayo francés no despertó su interés a fines de los sesenta y no por desinformado. Casi catorce años después, sí se ocupó de lo sucedido con los universitarios franceses.[32] Eso indica que vitalmente no le fue significativo, como sí lo fue la incidencia del indianismo en la universidad boliviana.

En 1968 se creó la primera organización universitaria indianista, a la vez que katarista, denominada Movimiento Universitario Julián Apaza [nombre de Tupaj Katari] (MUJA) en la Facultad de Derecho de la UMSA. En *Tesis india* (1971) Reinaga se refiere a la creación del MUJA como un "movimiento universitario indio" en el seno de UMSA "bajo el influjo del indianismo". No menciona a ninguna persona en particular. Destaca que dicho movimiento tiene como meta transformar la "universidad mestiza europeizada, en Universidad india", a la vez que expresa su deseo de que sea el "depositario de la mística india" (Reinaga, 2006 [1971]: 39). Años después, Reinaga volvió a referirse al MUJA en la *Revista Amauta* (Nº 1, La Paz, mayo de 1978, p. 7-8), donde afirma que la organización universitaria surgió de su pensamiento, pues algunos jóvenes del MUJA concurrían a su biblioteca, situada en Killi-killi, que se había convertido en una "universidad india": "De esta fragua sale el MUJA…, pléyade universitaria de indios aymaras que deviene en la encendida bandera del "reinaguismo". Nace el indianismo, que es carne y espíritu del "reinaguismo" (*Revista Amauta*, 1978: 7, reiterado en Reinaga, 1980: 146-147).[33]

Un acontecimiento literario relevante para nuestro autor sucedió en 1968. Fue la publicación de la primera y única biografía sobre su vida con el título *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj [Este sí que es grande]* (La Paz, Ed. del PIB, 1968). Su autor es el poeta y escritor ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata (1904-1988). Hasta hoy, es el único libro dedicado a la vida y obra de Reinaga (que abarca desde 1906 hasta 1968). Mata conoció a su biografiado a través de Eduardo Ocampo Moscoso

32 Ver *El hombre* (1981b: 16 y 69) y *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 83, 86, 90-91 y 92).

33 Según S. Rivera, el MUJA fue un movimiento "cultural-político" formado por estudiantes de origen aymara que reivindicó las luchas anticoloniales de Tupaq Katari (Rivera, 2003 [1984]: 151), pero no lo vincula con el indianismo de Reinaga. Según Pacheco, fue promovido por Constantino Lima, Raymundo Tambo, Rosendo Condori y Quintín Apaza (Pacheco, 1992: 38-39).

por medio epistolar.[34] Reinaga le envió una carta (fechada el 3 de junio de 1967) junto a su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Luego Mata viajó a Bolivia y pudo estrechar su amistad con el escritor indianista. La admiración que le produjo la personalidad y obra de Reinaga es explícita y se manifestó con una pluma pasional. Por ello, la biografía es un elogio a la vida y pensamiento del "indio kolla", "escritor indio", "indio comunista" –como le dice Mata– no sin algunas críticas amigables. Dice:

> pocos escritores, en verdad: casi ninguno me ha impresionado con sus libros y con su idea 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, supuse y comprobé cómo el escritor se armonizaba con el hombre (Mata, 1968: 79).

Es llamativo que Mata jamás haga alusión a la comunidad india, sino sólo al individuo con matices heroicos. En su obra recoge un tema axial para nuestra investigación: la relación indio-cholo-blanco en su dimensión inter e intrasubjetiva. Esto es lo que sucede cuando el indio se cholifica y el cholo se indianiza, cuando el blanco odia al indio y éste odia al blanco y a sí mismo. Mata, con un lenguaje barroco, introduce valiosas apreciaciones sobre Reinaga como indio cholificado y cholo indianizándose.

En la biografía se publica una carta que Reinaga le envió a Mata, en 1967, donde están expresados a cabalidad sus angustias y entusiasmos:

> Nunca tuve la oportunidad de ver tan claramente el problema de los países andinos. Humberto, mis desgracias personales se han quedado sin ningún valor, ante la gran verdad que he descubierto: EL INDIO es un mundo aparte del mundo blanco o civilizado; del mundo del cholaje blanco del Perú, Ecuador o Bolivia. El indio, en posesión de SU tierra –como en Bolivia– o sin ella, como en el Perú o el Ecuador, es una raza con un océano de odio al blanco. Y tiene una solidaridad sin paralelo en la ejecución de su odio. Este odio es una fuerza inextinguible. Ni el alfabeto, ni la cruz, ni la Reforma Agraria, ni diputados, ni senadores, ni ministros de Estado, se han despojado de su odio. Disimulan. Y en la primera oportunidad devoran a su enemigo secular: el blanco americano o europeo puro.
>
> El indio en Bolivia por ejemplo, es una fuerza de cuatro millones de personas, frente a medio millón de blancos o blancoides mestizos. Cuatro millones que avanzan

34 Eduardo Ocampo Moscoso (1908-1989), periodista y escritor orureño, es autor del prólogo de la biografía de Reinaga. En 1968 publicó uno de los primeros artículos analíticos sobre Reinaga, llamado "Fausto Reinaga, el impugnador apasionado" en *Actual. Revista de la Universidad de los Andes*, Mérida-Venezuela, enero-abril, año 1 Nº 1, pp. 208-212. Al parecer el texto fue publicado antes en *Prensa Libre* el 11 de noviembre de 1967 en Cochabamba. También publicado en H. Mata (1968: 197-203).

> y cercan a las minorías blancas… En este país, después de la Reforma Agraria, todas las capitales de provincias o cantones de poblados blancos, han desaparecido; quiero decir que han sido ocupados por indios, con una lentitud y perseverancia que alela.
>
> Esta fuerza es incontenible. Hay que darle un PARTIDO INDIO. La Revolución India es fatal: la inteligencia, la conciencia responsable debe, pues, crear el PARTIDO para que conduzca científicamente la REVOLUCIÓN. Hoy más que nunca, piso tierra firme: los escritores indigenistas o indianistas tienen ese DEBER (Carta de Fausto Reinaga a Humberto Mata, 19 de setiembre de 1967, en Mata, 1968: 67-68, resaltado en el original).

En esta carta, Reinaga expresa su deseo de un partido indio. Eso es llamativo, pues ya se había fundado el PIAK (luego PIB) en 1962. Pero, es más importante que plantee la "fatalidad" de una Revolución india. Esa convicción haya su justificación en una filosofía de la historia, que se expresa a plenitud en las obras publicadas en 1970.

Antes de ingresar a esto, creo importante indicar un acontecimiento de repercusión mundial que tuvo en Reinaga una especial recepción. El 20 de julio de 1969 llegó el "hombre a la Luna". Este hecho fue prontamente tomado en sus análisis. Así, en *La revolución india (*2001 [1970]: 64-67) reflexiona sobre "la ciencia de Occidente". En parte admira el poder de la ciencia occidental por su dominio de la naturaleza, pero también la condena por su finalidad política, que es dominar y exterminar a "las razas y los pueblos".

Su admiración por la ciencia está acompañada de una crítica fundamental: habiendo tanta ciencia –dice– no se admite que siga existiendo esclavitud en la tierra. Además, la ciencia y la tecnología "han sido siempre utilizados por la "fiera blanca" para esclavizar y exterminar razas y pueblos". Reflexiona que ayer la conquista fue con el caballo, hoy con la Bomba Atómica. También el comunismo precisa de la ciencia. Comenta que el maravilloso desarrollo científico llevó a que dos potencias se disputaran el mundo y la luna. La lucha por el espacio –dice– obligó a las colonias y semi-colonias a suspender su lucha de liberación nacional, pero no explica las razones.

Menciona la fisión del átomo y el lanzamiento del hombre hacia el espacio:

> La llegada a la Luna ampliará el horizonte de la inteligencia de tal manera, que acaso pronto el *homo sapiens* dejará la Tierra, donde ha nacido, donde vive y donde muere (Reinaga, 2001 [1970]: 64).

Incluso cita un párrafo de uno de los astronautas (sin dar fuente ni autor), contando cómo se ve la tierra desde el espacio. En 1970 consideró que el "hombre blanco" llegó a la luna, con lo cual está en condiciones de dispensar la vida para unos y la muerte para otros: "Son los amos de la vida y la muerte de todos los seres humanos de la Tierra" (Reinaga, 2001 [1970]: 65). Ahora bien, ésta es la

percepción que tuvo del hecho recién sucedido. Sin embargo, con el pasar de los años Reinaga la reinterpretó.[35] Doce años después, Reinaga recordará este hecho en su libro *El Hombre* (1981: 115-116). Cuenta que él quedó estupefacto. Es verdad –dice– que el cóndor se pierde entre las nubes en su vuelo, "pero ningún ave ha salido de la órbita de la Tierra, ningún ave ha vencido la fuerza centrípeta, la gravitación" (Reinaga, 1981b: 115). Ha sido el hombre por su pensamiento quién venció a la fuerza gravitatoria. La llegada del hombre a la luna le impactó tanto como la televisación del suceso, haciéndolo visible a todo el mundo:

> Y algo más maravilloso: ojos humanos en la televisión han contemplado con la respiración entrecortada, el descenso de los astronautas Armstrong y Aldrin en la Luna; ojos humanos han visto caminar al hombre terrestre sobre la superficie selenita (Reinaga, 1981b: 116).

Eso muestra cómo vio y oyó el acontecimiento. Hecha esta descripción emocionada, Reinaga reflexiona que desde entonces tuvo certeza de lo que puede su "cerebro amáutico". Lo dice así:

> Desde aquel acontecimiento; ¡lo más asombroso del genio del hombre! la ciencia amáutica, el cerebro amáutico, han seguido adelante y adelante. Escuchando, investigando, descubriendo, hechos desconocidos hasta nuestros días, como el Anillo del planeta Júpiter… (Reinaga, 1981b: 116).

Es muy indicativo que Reinaga, un inflamado crítico de todo lo occidental, sobre todo de lo estadounidense y lo soviético, cuando habló en 1981 de la llegada del "hombre" a la Luna ya no hizo referencia al "hombre blanco" u "hombre occidental", como en 1970. A inicio de los ochenta, Reinaga interpretó que con la llegada del hombre a la luna la "ciencia amáutica siguió" en la escucha e investigación. ¿Qué significa eso? Pues que el acontecimiento de 1969 le impresionó al punto de que una década después lo reinterpretó desde una nueva perspectiva de pensamiento, la amáutica. Dirá que su "ciencia amáutica" le fue revelada con la llegada del hombre a la luna. Lo importante, por ahora, es evidenciar la admiración de Reinaga por la astrofísica, que se plasmará en su visión sobre el Cosmos. El pensador fue heredero de un principio marxista que lo guiará en sus análisis: a la ciencia de una época le debe corresponder una filosofía que esté a su altura.

Con la Reforma agraria, el MNR había sentado las bases de un sindicalismo campesino dependiente del Estado. Por ello, los gobiernos militares que le sucedieron buscaron a los campesinos como sus aliados. Así, en 1964 se realizó el

35 Ver *¿Qué hacer?* (1980: 29-30); *El hombre* (1981: 15, 16, 95, 116-117); *La era de Einstein* (1981: 12, 71-72); *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 95), *Sócrates y yo* (1983, 9-10, 73); *Europa prostituta asesina* (1984: 50-52 y 69); *El pensamiento indio* (1991: 19).

llamado "Pacto militar-campesino" bajo el gobierno de R. Barrientos. Muchos autores han indicado de la perversidad de tal Pacto, con el cual el gobierno anticomunista de Barrientos logró enfrentar, apoyado en parte del sindicalismo campesino, a los mineros radicalizados en posiciones de izquierda y organizados en la COB.[36] Reinaga, por supuesto, no fue indiferente a eso. Pero debe quedar claro que Reinaga fue un opositor al Pacto militar-campesino, tanto como lo fue a las guerrillas marxistas, por razones distintas. Lo aclaro porque algunos entienden con liviandad que Reinaga le brindó su apoyo a Barrientos. Los textos de Reinaga evidencian que no.

En *La revolución india*, escrita en 1969, Reinaga brinda como uno de los argumentos que fundamentan la creación de PIB su crítica a los "Pactos militar-campesinos", a los "Partidos campesinos" y a los "dirigentes campesinos". Con esos pactos, partidos y dirigentes –dice– sólo se logró convertir al indio en un "pongo político", es decir, en un servil. Opina que ni siquiera los llamados "dirigentes campesinos" estuvieron guiados por el "ideal de la liberación del indio" (Reinaga, 2001 [1970]: 342).

> El "pongueaje" político del indio es el sostén de los partidos políticos; del partido "político-militar" de las Fuerzas Armadas, del nacionalismo mestizo, como de la prostitución comunista (Reinaga, 2001 [1970]: 342).

Sobre René Barrientos Ortuño se expresa a lo largo de toda *La revolución india*.[37] Sólo a modo de ejemplo veamos una opinión expresada allí. Barrientos –dice– ha sido el masacrador de estudiantes y mineros, y el "vulgar asesino del Che Guevara" (Reinaga, 2001 [1970]: 28). Además –dice Reinaga– fue un megalómano que permitió a los "gringos" (tanto a católicos y protestantes como a técnicos) entrar a Bolivia como en "su casa". No existe ninguna valoración positiva sobre Barrientos, quien murió en abril de 1969 en un accidente aéreo.

Ahora bien, la distancia de Reinaga con Barrientos no significó indiferencia y distancia hacia otros militares. En 1969, Reinaga impartió unas conferencias en la Escuela de Altos Estudios Militares del Ejército de Bolivia: "Fui invitado y dicté (9-7-69) dos conferencias sobre el Indio y su Revolución" (Reinaga, 2001 [1970]: 202). Valora el hecho como una excepción en la formación de los militares. Por la fecha indicada por Reinaga (supongo que fue el 9 de julio de 1969), fue convocado luego de la muerte de Barrientos (abril de 1969) y antes del golpe de Ovando Candia (setiembre de 1969), es decir, fue bajo la brevísima presidencia del militar

36 Ver S. Rivera, "Del pacto militar-campesino a la crisis del Estado del 52", en *Oprimidos pero no vencidos* (2003 [1984]: 143-147). También J. Hurtado, "El contexto del movimiento katarista", en *El katarismo* (1986: 13-26).

37 En *La revolución india* (1970) cita un discurso de Barrientos, "Mensaje del Presidente Barrientos", publicado en *El diario*, 24 de julio de 1968.

Luis Adolfo Siles Salinas (de abril a setiembre de 1969). Al parecer, su paso por la Escuela Militar fue efímero, pero muestra algo importante: su acercamiento a ciertos sectores militares con su proyecto de una revolución india.

El 26 de setiembre de 1969 el general Alfredo Ovando Candia retomó el poder del Estado con otro golpe. Otra vez –dice Reinaga– la "izquierda nacional mestiza" (expresión a la que califica de "meliflua anfibología") quiso seducir al indio para su política, pero –según el indianista– "el indio" ya no le creyó. No obstante, Reinaga desafió a Ovando con cierta ironía a que condujera a Bolivia al encuentro de su "única y verdadera historia": el Tawantinsuyu. Esto para reconstruir el sistema social de los Inkas, superando la propiedad privada y la alienación mental para

> organizar la República en base a nuestra comunidad milenaria, que alcanzó la calidad de su socialismo científico, tal cual indica la ciencia y la técnica a que llegaron los mayas y los inkas (Reinaga, 2001 [1970]: 203).

Lo claro es que a fines de los sesenta Reinaga tenía una convicción política: el indio que estaba en los cuarteles era el "fusil del ejército" y la historia mostraba que ese fusil había sido usado contra el indio, pero se trataba de usarlo contra "el cholaje blanco y el gringo", que oprimía al indio. Por eso, Reinaga pensó que cambiando la ideología del militar, del soldado, lograría un ejército indio para una revolución india. Por ello hará un intento de influir en el ejército, como veremos en seguida.

### d. La cumbre

El ideólogo indianista estaba en condiciones de escribir las tres obras por las que es hoy conocido y valorado en la América india del sur. Para entonces, Fausto llevaba seis décadas de vida intensa con un pensamiento imbuido en las experiencias revolucionarias de Bolivia, que le permitieron pulsar a fondo parte del convulso siglo XX. Caminó por los senderos marxista-leninista, nacionalista-revolucionario, cholo-mestizo. A inicio de los sesenta, inició su sendero indianista desde ciertas huellas indigenistas. Esa es la complejidad histórica. A sus sesenta y tres años escribió *La revolución india* y *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, publicados ambos en 1970. Y un año después publicó *Tesis india* (1971). Se trata de la trilogía política indianista por excelencia.

A inicios de 1970 se publicó *La revolución india*, la obra de Reinaga con mayor impacto en la región andina sudamericana. Suele existir alguna imprecisión en las fechas, pues en la portada dice "Primera edición diciembre de 1969". Pero fue impresa en enero de 1970, como consta al final de la obra. Reinaga mismo citará a su obra fechándola en 1970. Asumí esa costumbre. El texto expresa la madurez del pensamiento de Reinaga. A lo largo de 373 páginas (sin contar las extensas

notas al pie), el escritor potosino brinda una organizada explicación histórica, filosófica, ideológica, sociológica de su propuesta política: la Revolución india. Junto con *La revolución india* se publicó el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (en adelante *Manifiesto*) con la siguiente nota:

> Aquí debía concluir este libro [La revolución india], porque el capítulo sexto que sigue es un trabajo orgánico aparte, con una concepción y análisis que responde a un Manifiesto Indio. Por esta razón nombres, acontecimientos, hechos, fechas, gestas de "La Revolución India" se repiten en este documento. Para su mayor divulgación inclúyese en el presente volumen (Reinaga, 1970: 375).

Según nos informó Hilda Reinaga, primero fue escrita *La revolución india* y seguidamente el *Manifiesto* (que posee dos fechas: la introducción fue fechada en Kollasuyu el 19 de noviembre de 1969 y la conclusión se fechó en Tiwanaku el 29 de agosto de 1969). A su vez, el *Manifiesto* fue publicado como un texto autónomo en 1970, obedeciendo a la estrategia de difusión que ideó Reinaga. Un dato importante es que el *Manifiesto* fue firmado con el pseudónimo de Rupaj Katari, aunque en la tapa figura el nombre Fausto Reinaga. Por ahora sólo indicaré algunas referencias contextuales de *La revolución india* y del *Manifiesto*.

Cuenta Hilda Reinaga que antes de la publicación de ambas obras, don Fausto leyó su contenido al grupo que conformaba el PIB, entre ellos Raymundo Tambo y Rosendo Condori. Otras personas que conocieron los textos antes de ser publicados fueron: Guillermo Carnero Hoke y Luis Eduardo Valcárcel (ambos en Perú), Ramiro Reynaga (que por entonteces residía en México), Humberto Mata (en Ecuador) y René López Murillo (en Bolivia). De hecho, L. E. Valcárcel escribió el Prólogo. De la obra de Guillermo Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia* (Ed. Amerindia, Lima-Perú, 1968) fueron tomadas unas páginas como introducción de *La revolución india* con el título "Introito". Con esto quiero mostrar cuáles eran las redes internacionales que Reinaga tejió a inicio de los setenta.

De los nombrados, la relación ideológica más importante fue con el peruano Guillermo Carnero Hoke (1929-¿?). Cuenta Hilda que nunca se conocieron personalmente Carnero y Reinaga, sino a través de sus textos y amplia correspondencia. Fue Carnero Hoke quien le propuso a Valcárcel escribir el prólogo de *La revolución india*.[38] Y, a su vez, Reinaga le invitó a Carnero a prologar el *Manifiesto*, quien lo

38 Hilda entiende que Carnero Hoke habría sido guerrillero, vinculado a la guerrilla de Luis de la Puente Uceda (1926-1965). Cuenta que fue Carnero quien puso en contacto a Reinaga con el mexicano Ignacio Magaloni Duarte, quien tenía un hotel en Acapulco. Hilda cree que Magaloni fue una especie de protector de Carnero Hoke, quien en sus cartas a Fausto le comentó de que Magaloni le podría ayudar a viajar a México. Fausto le envió los originales de *La revolución india* a Carnero (creo que a Perú), quien hizo leer el libro a algunos jóvenes del ININPRE. Sobre el origen político de Carnero Hoke en el APRA y su ruptura ver Nelson

firmó con otro nombre.[39] En las obras publicadas entre 1970 y 1974 Reinaga lo citará con mucha frecuencia.[40] La última vez que lo nombra será en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), pero con cierta distancia.

La importancia que adquirieron *La revolución india* y el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* fue creciendo con los años, sobre todo en el ámbito indianista. No fueron los primeros textos indianista, pero se convirtieron en los textos fundantes del indianismo político contemporáneo. No hay escritor que se ocupe del indianismo (y también del katarismo) en Bolivia que no los cite. Tuvo una pronta respuesta crítica de Luis Antezana Ergueta en un folleto breve titulado "El populismo criollo y la necesidad de combatirlo" (La Paz, sin editorial, 1970).[41]

También se puede rastrear su recepción en lugares sorprendentes, como Estados Unidos. Me baso en lo que dice Reinaga, quien comenta que el 10 de marzo de 1970 el Partido *Blak Panthers* o Panteras Negras de Estados Unidos le pidió autorización para traducir el *Manifiesto* al inglés.[42] No pude corroborar con otras fuentes. Al parecer no se realizó tal publicación. Pero es un dato indicativo de la importancia que tuvo para Reinaga el movimiento negro de Estados Unidos y del Tercer Mundo, siendo la figura de Franz Fanon uno de los referentes importantes a los que recurrió. Fuera de Bolivia, fue Guillermo Bonfil Batalla, en México, quien tomó nota de los textos de Reinaga y los propuso como un ejemplo de la nueva historia india en construcción.[43] Lo dicho son ejemplos de la relevancia de los textos que se difundieron fuera del mercado editorial y de las academias. En las calles urbanas y los senderos del campo los indianistas propagaron las obras.

---

Manrique, "*¡Usted fue Aprista!*". *Bases para una historia crítica del APRA*, Lima, CLACSO-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009. Sobre el indianismo de G. Carnero Hoke ver Ayar Quispe, "El aporte ideológico de Guillermo Carnero Hoke: el segundo Tawantinsuyo" (en *Revista Pukara*, Nº 28, La Paz, del 7 de febrero al 7 de marzo de 2008).

39 La Introducción del *Manifiesto* está firmada por Carlos Miranda García en nombre del Consejo Coordinador del Movimiento Comunero Peruano y fechada en Lima en noviembre de 1969. Hilda Reinaga nos informó que el autor del texto fue Carnero y por razones estratégicas firmó Miranda García (entrevista a H. Reinaga, La Paz, 22 de febrero de 2011).

40 Las obras de Guillermo Carnero Hoke que Reinaga utiliza son: *Nueva teoría para la insurgencia* (Ed. Amerindia, Lima-Perú, 1968), "¡Estas son nuestra Banderas! (discurso publicado en *Ñoqanchis*, Boletín Nº 1 del ININPRE, Lima, 14 de julio, 1969), *Apuntes para una reestructuración de la historia de América y el Perú antiguos* (s/d), *Plan de gobierno comunero* (s/d), "El poder indio" (en *Cuadernos Políticos*, Nº 2, Lima, 8 de julio de 1973), *Rectificación necesaria* (sin datos), *Ciencia Solar* (sin datos) y *Matemáticas Universales* (sin datos).

41 El texto es poco conocido. Le agradezco al autor habérmelo facilitado. Antezana tuvo disponibilidad para que le realizara una entrevista el 18 de marzo de 2011 donde expuso su pensamiento crítico contra Reinaga.

42 Ver *Sócrates y yo* (1983: 94-95).

43 Ver Guillermo Bonfil Batalla "Historias que no son todavía historia" (1980) (en AAVV, *Historia para qué*, México, Siglo XXI, edición de 1988: pp. 229-245) y el texto que compiló con el título *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981).

Yo mismo las conocí en Humahuaca (Jujuy-Argentina), mi pueblo, en una feria de artesanos a mediados de los noventa.

Reinaga brinda dos datos más sobre el interés que despertó su pensamiento fuera de Bolivia. El 20 de julio de 1970 el periodista Patrick Barnard de la Radio Canadá le hizo un reportaje.[44] Y en agosto de ese año recibió una invitación para participar de un Tribunal Mundial para juzgar a EEUU organizado por la Alianza Federal de Pueblos Libres (Albuquerque, Nuevo México), pero no hay evidencias de que haya participado. En marzo de 1970 Reinaga sufrió una parálisis facial derecha, pero eso no le impidió realizar una fuerte actividad política.[45] Según cuenta, en junio de 1970 proyectó la publicación de un periódico con el título "El indio" como órgano del PIB, pero no pudo concretarse.[46] Su actividad política se concentró en dos ámbitos: el sindicalismo campesino y, en menor medida, el obrero y el ámbito universitario.

***El sindicalismo y el PIB:*** con respecto al sindicalismo, Reinaga refiere dos intervenciones importantes del PIB. En diciembre de 1970, la Federación Departamental Campesina de Oruro, en su Congreso realizado en Pazña, adhirió y aprobó la "tesis india" propuesta por el PIB. En el lenguaje sindical, cada corriente ideológica presentaba su "tesis", es decir, su proyecto. Y el 14 de enero de 1971, un Ampliado de la Federación Departamental Campesina de La Paz también aprobó "tesis india" del PIB.[47] Todos estos datos precisan ser contrastados con otras fuentes para sopesar la dimensión que Reinaga les brinda. Teniendo en cuenta sólo la perspectiva de Reinaga, el pensamiento indianista habría tenido recepción entre los campesinos sindicalizados en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), no así entre los obreros organizados en la COB. Veamos algunas razones.

El 1 de mayo de 1970, el PIB envió un "Manifiesto del Partido Indio" al IV Congreso de la COB, donde buscó incidir pero con pocos o nulos logros. En la COB los contrincantes de los indianistas –analiza Reinaga– fueron tanto los nacionalistas como los comunistas. La representación india (no menciona los nombres) abandonó el Congreso (tampoco brinda las razones).[48] Reinaga nunca expresó confianza en la COB. En los setenta la razón fue que la "izquierda" se apoderó de ella (Reinaga, 1978c: 51-52) convirtiéndose, junto a la Universidad

44 Ver *Sócrates y yo* (1983: 95).
45 Ver *El pensamiento amáutico* (1978: 72).
46 Ver *Indianidad* (1978c: 46, 48, 106).
47 Ver *Indianidad* (1978: 52).
48 Según Hurtado (1986), en ese congreso la COB rompió ideológicamente con el nacionalismo revolucionario y recuperó las ideas de un gobierno obrero-campesino y socialista. No menciona para nada la presencia del PIB o del indianismo. Sólo indica que "La única representación campesina era la del BIC, encabezada por viejos dirigentes lechinistas, demócratas cristianos y marxistas que no tenían una representatividad real ni imponente" (Hurtado, 1986: 42).

pública (UMSA), en "foco de conspiración" (Reinaga, 1978c: 109). Desde el Congreso de la COB de 1970 –dice Reinaga– la CNTB fue adquiriendo una posición independiente de la COB. En la lógica indianista, eso suponía adquirir independencia respecto de la derecha y de la izquierda, a las que comprendió como parte de la política "mestiza nacional". Siempre según Reinaga, la autonomía que fue logrando la CNTCB de la COB se debió a "la presión de la masa india y el empuje ideológico del Partido Indio" (Reinaga, 1978c: 50). Esto explica que Reinaga y el PIB le hayan dado mayor atención a la CNTC, que a la COB, en su praxis política. El indianismo habría tenido mayor recepción entre los campesinos que entre los obreros, porque las ideologías de izquierda postulaban el vanguardismo obrero con visos racistas contra los campesinos-indios.

***La universidad y el PIB:*** Reinaga cuenta que el 10 de diciembre de 1970 un delegado del PIB participó en un Foro Universitario en la UMSA con "resonante triunfo". Al parecer, el delegado fue un joven estudiante de Derecho de nombre Mario Urdininea.[49] En *Indianidad* (1978c) cuenta que en la discusión ideológica hicieron añicos al "marxismo-comunismo":

> Con la ciencia y la historia en la mano, durante dos horas habló el personero del Partido Indio. Demostró que el "socialismo utópico" como el "socialismo científico" eran una copia, una imitación del comunismo inka (Reinaga, 1978c: 48).

Según Reinaga, en ese Foro los comunistas fueron reducidos a la "total indefensión teórica", sobre todo al mostrarles el desconocimiento que tenían respecto del indio. Al final del mismo –cuenta– hubo enfrentamientos entre comunistas y la "juventud india". Al grito de "viva el Che", los jóvenes indianistas se oponían con "viva Tuphaj Katari". No obstante, luego de ese triunfo Reinaga no vuelve a aludir a que el PIB haya logrado influir en la UMSA, de lo cual deduzco que no hubo presencia significativa de ese partido entre los universitarios.

Con lo indicado se puede mostrar que, a inicios de los setenta, el indianismo se fue perfilando como una alternativa al nacionalismo y al comunismo existentes. Esa será la disputa ideológica central que se expresa en los textos de Reinaga. Por ahora, basta indicar que con esa visión poco a poco la "izquierda" (nacionalista, comunista y trotskista) se convirtió en "extraña" al indianismo tanto como la derecha. Según Reinaga, a fines de los sesenta, la derecha estuvo representada por Barrientos y la izquierda nacionalista se expresó en Ovando Candia, quien asumió brevemente el gobierno de Bolivia en setiembre de 1969, pero ninguno representó al indio.[50]

---

49 Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, enero de 2011.

50 Según Hurtado (1986), algunos intelectuales de izquierda que apoyaron a Ovando fueron Marcelo Quiroga Santa Cruz, Flavio Machicado y José Ortíz Mercado. En referencia al Pacto militar-campesino afirma: "se mantuvo en base a la represión de los dirigentes de base;

## e. El Pacto Militar-Indio de 1971

En octubre de 1970 fue sustituido Ovando del poder del Estado por el general Juan José Torres (1921-1976), un militar particular en la historia boliviana, que gobernó desde el 7 octubre de 1970 al 21 de agosto de 1971.[51] La visión de Reinaga sobre Torres es muy importante de considerar. Si en los cuarenta la esperanza de Reinaga estuvo puesta en Gualberto Villarroel para realizar una revolución nacional, tres décadas después sus esperanzas se dirigieron hacia un nuevo militar, pero para realizar la Revolución india.

En mayo de 1971 Reinaga publicó el libro *Tesis india*, que según cuenta fue escrito por invitación de los dirigentes de la Federación Departamental Campesina de La Paz. Se trata de una obra eminentemente política, donde Reinaga evidencia su capacidad de análisis de la coyuntura desde una perspectiva histórica (la sociedad india antes de 1492 como modelo social), desde una hipótesis ideológica que se transformó en axial del indianismo, la confrontación de "dos Bolivias" (la india y la blanca-mestiza), y desde la trinchera desde la cual Reinaga vino combatiendo a partir de su condición de escritor: la cultura.

La coyuntura que analiza tiene dos ejes centrales: 1) la crítica al Pacto militar-campesino suscrito bajo el gobierno de Barrientos y 2) las posibilidades del sindicalismo para asumir el indianismo. En ese contexto surgió la propuesta de *unidad india* para hacer una revolución, que se decantó hacia la búsqueda de un pacto de unidad del PIB con el nuevo militar en el poder: Juan José Torres. Según Reinaga, ese pacto provino de que *Tesis india* impactó en las Fuerzas Armadas bolivianas, siendo los militares los que lo buscaron a él, antes que él a ellos.[52] Volveré a esto.

La presencia de Torres en los textos de Reinaga es amplia.[53] Según el escritor indianista, el breve gobierno de Torres pudo haber realizado una Revolución india. Interpretó que lo sucedido el 7 de octubre de 1970 fue una revolución.[54] Por ello,

---

conservó la estructura de la CNTCB y casi, sobre el cadáver de Barrientos, [Ovando] se hizo proclamar "líder del campesinado"" (Hurtado, 1986: 42).

51 Para Hurtado (1986), Torres fue impuesto a las facciones de la derecha de las FFAA por la fuerte movilización de la COB. Fue la COB la que colocó a Torres en el poder. Y añade: "en el ascenso de Torres estuvo también comprometida una movilización campesina, en la provincia Aroma, dirigida por el katarismo y encabezada por Jenaro Flores y Raimundo Tambo" (Hurtado, 1986: 42).

52 Ver *Indianidad* (1978: 47, 106-107).

53 Ver *Tesis india* (1971: 29, 39, 46/94, 49, 58, 96-99, 71, 74, 78 y 82), *La razón y el indio* (1978a: 176), *Indianidad* (1978: 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 108, 109, 110, , 113-116, 119, 58, 60, 61, 62 y 63), *¿Qué hacer?* (1980: 51, 52, 56-59, 62, 88, 91, 94, 131 y 180-181), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981: 19, 40, 54), *La revolución amáutica* (1981c: 13, 79, 48) y *El pensamiento indio* (1991: 6, 10).

54 Se trató de una huelga general convocada por la COB contra el gobierno militar de transición luego de la caída de Ovando. Dice Hurtado que en esa huelga confluyeron la fuerza

se implicó de algún modo en este proceso, dando cuenta de él en su libro *Tesis india* (1971), al calor de los acontecimientos. Luego serán aludidos brevemente en *América india y Occidente* (1974: 244-255). La importancia que le otorgó Reinaga a estos hechos se evidencia en la recurrencia que le dio al tema en libros posteriores como *Indianidad* (1978c), *¿Qué hacer?* (1980) y *El pensamiento indio* (1991).

El intento de *Pacto Militar-Indio* del que Reinaga fue protagonista se encuentra relatado con detalles en *Indianidad* (1978c: 113-121). Allí se publican varios documentos importantes a los que Reinaga consideró los "pilares de la Revolución India de 1971" (Reinaga, 1978c: 54), que son: a) un "Oficio" del Comandante General del Ejército, Gral. Brig. Luis A. Reque Terán dirigido a Fausto Reinaga (La Paz, 9 de marzo de 1971); b) "Bases", firmada por Juan José Torres, Presidente de Bolivia, y el Gral. Luis Antonio Reque Terán, Comandante General del Ejército, Fausto Reinaga y Raymundo Tambo, Jefe y sub-jefe del PIB respectivamente; c) "Manifiesto del Partido Indio de Bolivia al 6° Congreso de la CNTCB", firmado por Fausto Reinaga, jefe del PIB, y Claudio Payyi, secretario de propaganda (La Paz, 2 de agosto de 1971); d) "Proclama del General Torres" el día del Indio en Potosí y e) "La Palabra del PIB" (es decir de Fausto Reinaga) expresada en la primera sesión plenaria del 6° Congreso de la CNTCB (Potosí, agosto de 1971), donde expone sobre el nacionalismo, el marxismo, el ejército obrero, las relaciones con Cuba y China, las Fuerzas Armadas, el racismo, las relaciones con Chile y la Unidad Militar-India. Por último, brinda una interpretación de la derrota de la Revolución india.

Los hechos son relatados por Reinaga del siguiente modo: hubo varios encuentros entre el Presidente Torres y el Comandante de las Fuerzas Armadas, el general Luis Antonio Reque Terán con los "personeros del PIB" (entre los que se incluye). Es la primera vez que lo menciona. Fruto de esos encuentros fue la firma de un documento llamado "Bases", donde se selló el Pacto entre las FF.AA. y el Partido Indio. Todo indica que el militar clave fue Reque Terán.

Por ejemplo, en el "Oficio" firmado por Reque Terán dirigido a Fausto Reinaga el 9 de marzo de 1971 (Reinaga, 1978c: 107-108), le solicitan permiso para reeditar sus libros y ponerlos a disposición para el uso exclusivo de los miembros

social de la COB y la del katarismo, que posibilitó el ascenso de Torres. Sin embargo, la COB mantuvo independencia ante Torres, mientras que los kataristas organizados en la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz brindaron su apoyo. Esto por dos razones: los kataristas necesitaban una alianza para influir en la CNTCB, controlada aún por el barrientismo. De otro lado, Torres necesitaba una base campesina para legitimar su gobierno, pero que estuviera fuera de la influencia del barrientismo. La coincidencia entre Torres y el katarismo, advierte Hurtado, hizo que la izquierda criolla viera en el katarismo a "los campesinos oficialistas". Y sentencia Hurtado: "si la izquierda, salvo excepción, no supo diferenciar entre Barrientos, Ovando y Torres, mucho menos podía haber percibido las diferencias inter-campesinas" (Hurtado, 1986: 43).

de las Fuerzas Armadas. Reinaga interpretó esto como una muestra de que la cúpula militar estaba dispuesta a "sustituir su ideología europea por el indianismo". Añade que cuando Ovando fue presidente quiso incorporar al indio a su política, pero con actitud ladina. Leía sus libros para hablarle a la masa india de la Revolución india, pero a su vez prohibió que otros militares los leyeran (dice que hay un oficio oficial como prueba, pero no lo publica). En cambio, Reque Terán hizo lo contrario a Ovando.

El documento más importante es "Bases", que según consta en *Indianidad* fue firmado por J. J. Torres (presidente de Bolivia) y L. A. Reque Terán (comandante general del Ejército) y por parte del PIB Fausto Reinaga y Raymundo Tambo (Reinaga, 1978c: 108-110).[55] Se exponen tres puntos:

1. La Revolución india "salva a la Patria" del avance nazifascista-marxista que amenaza la "soberanía nacional".
2. Las FF.AA. y el PIB se comprometen a "hacer aprobar" en el Congreso Campesino de Potosí del 2 de agosto de 1971 la "tesis india". Planean que el 21 de setiembre (día del Inti Raymi) se realice una concentración de 5 mil indios militantes del PIB para armarlos. Así ocuparán la COB y la UMSA más otros "focos de conspiración".
3. Planean que Juan José Torres, vestido de Inka, posesione un gabinete compuesto por cinco militares y cinco indios. Todos jurarán ante "el Dios Inti en la Puerta del Sol de Tiwanaku". Y definen el discurso que deberá proclamar Torres. Entre otras cosas dice: "Haremos uso de la ciencia y la técnica de nuestro tiempo, para el bien, la verdad y la libertad del hombre; y que la Bomba Atómica no apague a la vida del planeta Tierra. Reedificaremos el cósmico Tawantinsuyu, como modelo de toda la humanidad, una sociedad sin hambre ni esclavitud" (Reinaga, 1978c: 60 y 109).

Reinaga cuenta la anécdota de que Reque Terán comentó que todo eso "parece una novela". Reinaga le contestó: "¡la mejor novela!" Y le dijo que con sólo estar seis días en el Palacio Quemado (casa de gobierno presidencial) habrán abierto una esperanza a la humanidad para su salvación, "no utopía como el cristianismo o el marxismo…" (Reinaga, 1978c:109). Para Reinaga se trata de "unir la ciencia y técnica humanizadas de nuestro tiempo" con la "moral inkaica", "la moral de Dioses y el Poder del Átomo, ni duda cabe, hubieran inaugurado el reino de la libertad del hombre en la Tierra y en el Cosmos" (Reinaga, 1978c: 61). Entonces –dice– Torres le abrazó emocionado.[56]

55 "Bases" no tiene fecha, pero puedo deducir que fue elaborado entre marzo y julio de 1971, antes del VI Congreso de la CNTCB en agosto.

56 En el cuerpo del texto Reinaga remarca que el Pacto entre el PIB y las FFAA establecería el reparto del poder a "medias" (cinco ministros militares y cinco indios), aunque indica que el

Los datos indican que "Bases" fue elaborado antes del sexto Congreso de la CNTCB realizado a inicios de agosto de 1971 en Potosí. El PIB participó allí con un "Manifiesto del Partido Indio de Bolivia" dirigido específicamente a dicho Congreso. En él plantean que en Bolivia la Revolución debe ser india porque el indio representa el 80% de la población boliviana. Advierten que el problema no se trata del "color del cuero" sino del "color de la idea". Así, un rubio puede ser indio si tiene mente india. Advierten que los mineros y fabriles son indios de "carne y alma", de "sangre y espíritu". Pero no poseen *mente india*, pues son marxistas y/o cristianos. Critican a la "tesis de la COB" por haber metido en el cerebro indio el "dogma marxista", al que llaman "opio del indio". Consideran que la clase obrera marxista está contra el indio, "contra su sangre, contra su raza, contra su madre" (Reinaga, 1978c: 110). Entienden que el peligro que acecha a Bolivia es doble: el "imperialismo yanqui" y la URSS, pues ambos desean descuartizar a Bolivia a través de sus personeros mestizos (ya sean "nacionalistas fascistas" o "comunistas"). Aluden a que los nacionalistas fascistas quieren implantar en Bolivia dictaduras como las de E. Garrastazú en Brasil (gobernó entre 1969-1974), A. Lanusse en Argentina (gobernó entre 1971-1973) o A. Stroessner en Paraguay (gobernó entre 1954-1989). Por otra parte –dicen– los comunistas desean una "dictadura proletaria". En relación al "descuartizamiento" de Bolivia opinan que está por haber una escisión entre una Bolivia oriental, con su capital en Santa Cruz, y otra Bolivia occidental, con su capital en Oruro o La Paz (es la primera vez que aparece en la obra de Reinaga una alusión al conflicto oriente-occidente en Bolivia). Aprovechan para acusar a la Asamblea Popular (1971) de alentar esa separación.

Por otra parte, proponen al indianismo como superador del nacionalismo y del "comunismo marxoide". Lo presentan como la "psiquis aymara [no menciona a la quechua] y como la "moral inka que palpita en el indio" (en Reinaga, 1978c: 110). El indianismo es "la única doctrina de salvación de Bolivia, América y el mundo" (en Reinaga, 1978c: 110), que representa al "socialismo indio". Consideran al indianismo como "la doctrina mesiánica", que sostiene viva la "idea de la liberación del indio" y que con su realización liberará a Bolivia. Ponen al indio como hermano de "raza y causa" del negro y del vietnamita. Y advierten que el indio no es racista, pues su "filosofía es cósmica".

Por todo ello, el PIB se opone a la Asamblea Popular, a la que consideran manejada por la COB, con la siguiente propuesta: realizar una Asamblea Comunal, que debe definir el destino de Bolivia. Los pasos estratégicos que proponen son tres: 1) defender la unidad del pueblo indio, 2) debido a que la juventud india está

presidente debe ser militar. La vicepresidencia es el "lugar" del indio. Por otra parte, invitarían a los "más grandes espíritus del pensamiento, ciencia y arte" de todo el mundo, de los países capitalistas y socialistas, de África y Asia. Sueña con un "Congreso Indio de América", donde la humanidad recibiría la luz del "imperativo amáutico" *ama sua*, *ama llulla*, *ama qhella*.

en los cuarteles se debe indianizar a los jefes de las FF.AA., que serán el "motor de la Revolución india". Con el Ejército indio enfrentarán a las milicias armadas de la COB. Y, por último, 3) levantar un socialismo indio, nacido de "la sangre y la tierra de esta Patria india". "Debemos levantar nuestro socialismo milenario, el auténtico socialismo boliviano: el socialismo indio" (Reinaga, 1978c: 112). Entre los vivas con los que concluye el Manifiesto se menciona al Poder Indio, a la "unidad Militar-India", a la Revolución india y al PIB.

Hasta aquí una sucinta reconstrucción del Manifiesto del PIB de 1971. Se percibe con claridad que el "socialismo indio" del PIB es opuesto al "socialismo marxista" de la COB. El indianismo se define como un socialismo indio, autóctono y milenario, que recoge la psiquis india (aymara) y moral inkaica. Con estos elementos se entrevé una lógica confrontativa entre socialismo foráneo (que sería el de la COB) y uno originario (el del PIB). Se nota la inflexión del PIB hacia un "nacionalismo indio", con el cual Reinaga y los suyos buscaron influir entre CNTCB con el (supuesto) apoyo de Torres. No tengo elementos para concluir sobre el impacto real que tuvo el Manifiesto del PIB en el IV Congreso de la CNTCB, pero no es difícil imaginar que fue poco o nulo.

Por su parte, el general Torres, en el contexto del mismo Congreso campesino en Potosí, realizó un discurso el 2 de agosto de 1971. Reinaga transcribe el discurso de Torres, pero no brinda fuentes. Introduce brevemente, diciendo que en Potosí, la "ciudad de los mit'ayus" se llevó una imagen de Tuphaj Katari que indicaba a los mineros el camino a seguir. En ese marco, el Presidente Torres pronunció un discurso: "una montaña de verdad histórica salió de la garganta del mandatario. Tenía el fuego de Tomás Katari, de Tuphaj Amaru, de Tuphaj Katari, de Zárate Willka" (Reinaga, 1978c:113). Torres trató estos temas: el origen de la civilización india en Bolivia que proviene de la "Gran Nación Inka", la "personalidad nacional" es "esencialmente india". Sitúa como enemigos al imperialismo y al sistema feudal impuesto para la dominación del indio. Alude repetitivamente a la Patria. Dice que los indios están marginados de la "civilización blanca", que para hacer una "Nación grande" se debe liberar "a los indios de la esclavitud, la barbarie y la ignorancia". Afirma que Bolivia es patrimonio de los cuatro millones y medio de bolivianos (un discurso indianista diría "indios"), no del millón de mestizos citadinos. Afirma que es un deber que "los bolivianos" liberen "al indio". Torres llama a que el movimiento indio mantenga su unidad y "la Alianza con las FF. AA. Y con todos los sectores populares". Considera que está en proceso una Revolución boliviana, que debe surgir de "los hombres de esta tierra". Concluye afirmando que "Bolivia es un país indio, un pueblo indio, una Nación india; aquí la Revolución tiene que ser una Revolución India!" (Reinaga, 1978c: 116). Ahora es la primera vez que enuncia una idea indianista y con discurso indianista. Termina vivando a la Revolución india y al Poder indio. Reinaga comenta que las masas indias aymaras y qheswas vivaron a las FF.AA. y a Tuphaj Katari. Según Reinaga,

la Proclama de Torres en el 6 Congreso de la CNTCB significó la proclama de la Revolución india de 1971.

Pero el 21 de agosto Torres fue derrocado. Por ello añade un breve comentario: ante tal incendiario manifiesto del PIB y el discurso "indianista" de Torres, la derecha fascista y la izquierda marxista se unieron contra el PIB. Llegaba a su fin el intento de la Unión Indianismo-Militares.

En *Indianidad* (1978c), siete años después del fracaso de la "revolución india", Reinaga reflexionó sobre sus causas. Según su interpretación el gobierno de Torres fue cercado por la "revolución fascista" desde afuera, y desde adentro por la izquierda representada en la COB, la UMSA y los partidos nacionalistas y "marxistas" (las comillas son de Reinaga). Califica a la COB de traidora del indio y ejemplifica con el modo en que lideró la Asamblea Popular en 1971 (Reinaga, 1978c: 62). Cuando la crisis del gobierno de Torres no tenía remedios –dice– la "maldita izquierda" pidió armas pero no para defenderlo, sino para derrocarlo, lo cual considero inverosímil. Según el potosino, primero Torres buscó apoyo en Lechín, los obreros y estudiantes, pero a "última hora de este trance trágico, mira como su tabla de salvación al indio" (Reinaga, 1978c: 54). No explica por qué razón Torres cambió y viró hacia el indio.

Y desliza la primera crítica a Torres: le faltó olfato para anular la revolución fascista y le faltó audacia para romper el cerco "nazi-marxista", que desde el Palacio Quemado impidió instaurar el Poder Indio. Por otra parte, considera que hubo un error estratégico del PIB: habían planeado esperar al Inti Raymi para hacer "estallar la Revolución", pero –reflexiona Reinaga– debieron haberlo hecho ese mismo 2 de agosto de 1971.[57]

Sin embargo, afirma que el principal error fue de Torres, pues no supo romper el "cerco comunista" de su propio gobierno. Es decir, ni Torres ni Reque Terán supieron asumir el indianismo. Torres por "marxista", Reque Terán por "cristiano". Esta interpretación de Reinaga está guiada por un supuesto ideológico central: ni marxismo (o Marx) ni cristianismo (o Cristo) liberarán al indio. Se trata de un supuesto que se desarrollará en la última etapa del pensamiento de Reinaga. Reitera su argumento acusatorio contra la izquierda, pues entiende que facilitaron la instalación de una "revolución fascista" en Bolivia, en clara alusión al golpe de Banzer, que avanzó desde Santa Cruz de la Sierra. Responsabilizó a la COB de la masacre de estudiantes y obreros que se produjo en el derrocamiento de Torres en agosto. Y afirma algo problemático: que el indio contempló "estoico" correr

57 El Inti Raymi es la fiesta del sol, de origen inkaico, que se celebra cada el solsticio de invierno. Reinaga comenta que fue el 21 de setiembre de 1971 la fecha prevista para iniciar la Revolución india. Ver *El pensamiento amáutico* (1978: 119), *Indianidad* (1978: 54, 78) y *¿Qué hacer?* (1980: 180-181).

ríos de sangre de obreros y estudiantes, pero no hizo nada (Reinaga, 1978c: 65). Creo que esto habla más del propio Reinaga que "del indio" en general. Refuerza su crítica diciendo que en Bolivia los mestizos de la izquierda prefirieron una "revolución fascista" a una "revolución india":

> Fascismo y marxismo, sí; Poder Indio, ¡no! Este es Cristo y este es Marx enclavados en el cerebro del mestizo de América (Reinaga, 1978c: 65).

Reinaga parte de un supuesto quizá exagerado al afirmar que en 1971 se articuló de hecho el "cerebro indio" con las "armas indias" (dice "el indio tuvo ideología y ejército", "tuvo filosofía y religión"). Quizá debería decir que "pudo darse" esa articulación, que en los hechos no se dio, como él mismo lo expresa en otros lugares. Ahora bien, al señalar que la causa profunda del fracaso de la Revolución india fue el odio racial blanco contra el indio expone un causal más hondo y novedoso en sus argumentos: su origen es Cristo y Marx. Afirma:

> el cristianismo y el marxismo se unimisman, se identifican en su odio al indio. Para el cristiano y el marxista el indio es una cosa que no tiene derecho a la dignidad humana. El indio para el cristiano y para el marxista es un **perro con lepra** (Reinaga, 1978c: 63, resaltado en el original).

Por ello, concluye que "Cristo y Marx derrotaron a la Revolución India de 1971" (Reinaga, 1978c: 63). Según Reinaga, si cristianos y marxistas rechazan al indio, cuánto más rechazarán a la Indianidad y la Revolución india, pues las consideran una herejía criminal, un sacrilegio. Dice:

> Odiar al indio es servir a Cristo y a Marx. El odio al indio arranca de más allá de la racionalidad consciente; es una fuerza instintiva de animalidad enclavada en el alma de cristianos y marxistas. Este odio al indio bulle en la sangre y domina la psiquis de marxistas y cristianos. Por tanto, unos y otros son enemigos desalmados, enemigos asesinos del indio (Reinaga, 1978c: 64).

Recuerdo una vez más que la interpretación de Reinaga sobre lo sucedido en 1971 fue hecha a fines de los setenta. Eso es importante pues su anti-marxismo y anti-cristianismo se fueron radicalizando en los setenta hasta convertirse en un tópico central de su última etapa de pensamiento. Las bases históricas que le condujeron a esa posición están en torno al fracaso del gobierno de Torres.

Debo cerrar aquí el relato sobre un momento central de la vida de Reinaga. La complejidad histórica excede el objetivo del presente texto, que es mostrar la trayectoria general de la vida y obra de Reinaga. Creo que lo importante está indicado, pero muy sintéticamente. El ideólogo indianista buscó influir en el sindicalismo campesino (la CNTCB) y sobre todo en la cúpula del Ejército boliviano

liderada por Juan José Torres. Para Reinaga tanto el indio (recordemos que desde los cincuenta no estuvo de acuerdo en el uso de la categoría "campesino") como el militar fueron, en los setenta, los potenciales "brazos y cabezas" de su revolución india. Ahora bien, es de fundamental importancia aclarar que Reinaga no entendió de un modo plano a los militares, supo distinguir muy bien entre un Villarroel y un Urriolagoitia en los cuarenta, y luego entre un Barrientos (y su Pacto militar-campesino) y un Torres (y el posible Pacto militar-indio) a inicio de los setenta. Por ello, postulo que su antiguo villarroelismo se reeditó en su fe en las posibilidades políticas del general Torres. Claro que fue una fe tamizada por una nueva racionalidad: la indianista.

***El indianismo bifurcado ¿caminos paralelos?*** El indianismo es más amplio que el pensamiento de Reinaga, aunque éste fue su principal ideólogo escritor. Muestra de ello es que a inicio de los setenta diversas organizaciones indianistas se constituyeron sin su participación directa. Según D. Pacheco, en 1970 Luciano Tapia, Nicolás Calle y F. Gonzáles organizaron la Federación de Colonizadores de Alto Beni y decidieron adoptar a Fausto Reinaga como ideólogo de un partido indio, que pensaban crear. Pacheco, apoyado en la opinión de Pedro Portugal, afirma que "Reinaga quiso convencer a Luciano Tapia de que renuncie el proyecto de un nuevo partido indio y que se sumara a su proyecto. Allí se produce el primer distanciamiento" (Pacheco, 1992: 55-57).

Luciano Tapia (1923-2010) es uno de los indianistas más respetados en Bolivia. En su biografía *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara* (1995) cuenta que conoció dos textos de Reinaga (*La revolución india* y *Tesis india*) a través de Nicolás Calle. Entre los dos pensaron proponerle a Reinaga que sea el líder del grupo político que estaban organizando. Lo buscaron y éste les propuso que trabajaran juntos, pero –según Tapia– en la condición de "subordinados" a él. Cuenta:

> Así fuimos tomando más interés y finalmente un día que fui a La Paz fui a buscar a Reynaga en su casa de Villa Pabón. Le expliqué el motivo de mi visita, le felicité por sus libros y le manifesté quién era en la zona de Alto Beni. Le di a conocer mis actividades y finalmente le comuniqué que yo había tenido la idea de organizar un partido político y que habíamos hecho ya las primeras reuniones. Incluso le hablé del interés que tenía por escribir muchas cosas que yo guardaba dentro de las experiencias que me habían ocurrido en toda mi vida. Me pareció que él no me daba mucha importancia o que le parecía que eso era una cosa que no tenía mucha importancia. Lo que parecía importarle era que yo me constituyera en su lugarteniente; de hecho reconoció mi capacidad y mi entusiasmo y me ofreció su casa para vivir, haciendo un trabajo de organización como su asistente, porque tenía relaciones a nivel internacional.[58]

58 L. Tapia, *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, La Paz, Hisbol-Musef, 1995, p. 332.

Con el pasar de los años, Tapia tomó distancia ante la personalidad de Reinaga. Lo curioso es que éste nunca nombra a Tapia en toda su obra. Estos hechos, aquí sólo enunciados, indican que el indianismo se bifurcó en otras organizaciones sin la intervención directa de Reinaga, aunque sus libros sí fueron influyentes en ellas. Esto muestra que hubo un conocimiento mutuo entre los indianistas (y kataristas), como así también que algunos de ellos (como Luciano Tapia) tuvieron reparos con la personalidad de Reinaga: fuerte, seductora y, quizá, intransigente respecto a otros liderazgos.

### f. Reinaga y el inicio del régimen de Banzer

El 6 de agosto de 1971 –cuenta Reinaga– el PIB desfiló en el acto de aniversario de fundación de Bolivia.[59] Aún estaba Torres en el poder. Pero el 21 de agosto se produjo el golpe militar liderado por Hugo Banzer. La Revolución india siguió siendo un sueño no realizado. Relata el potosino que, a la semana del golpe de Estado y a sus sesenta y cinco años, sufrió una golpiza cuando estaba en su propiedad situada en Aranjuez (zona sur de La Paz), hecho que quebrantó su salud.[60] Cuenta que toda la dirigencia del Partido Indio de Bolivia fue perseguida. Años después, en *El pensamiento amáutico* (1978: 73), acusó a Víctor Paz Estenssoro de idear esa persecución. Este es un dato más de la desconfianza íntima que guardó contra Paz Estenssoro (es inevitable pensar en su folleto de 1949). Al parecer, entre 1971 y 1972, se corrió el rumor de que Reinaga fue asesinado.[61]

Lo cierto es que en la segunda semana de abril de 1972 su casa, situada en Killi-killi, fue requisada por los militares, su biblioteca personal fue confiscada y fueron apresados Hilda Reinaga, que estaba con el pequeño Álvaro Kolla Reinaga, hijo de Fausto.[62] Ella cuenta que los militares fueron a buscar a Fausto a su casa, pero no había nadie allí. Unos jóvenes estudiantes vecinos le avisaron. Fausto entendía que la Falange Socialista y el MNR se habían unido para apoyar a Banzer, y por ello lo perseguirían. Decidió no volver a Killi-killi y quedarse en su ranchito en Aranjuez. Hilda sí volvió con el niño Álvaro. Allí la tomaron presa. El niño quedó en manos del Ejército de Salvación (organización cristiana), pero en condiciones muy precarias. Hilda recuerda lo sucedido en estos términos:

---

59 Ver *Indianidad* (1978: 64).

60 Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011.

61 Dos artículos atestiguan sobre este rumor: Guillermo Carnero Hoke,"¿Dónde está Fausto Reinaga?", en *Revista Época*, Nº 55, Piura-Perú, Noviembre de 1971, p. 6 (citado en *¿Qué hacer?*, 1980: 144; *Sócrates y yo*, 1984: 101) y de G. Humberto Mata, "No morirás Reinaga", en *Revista Cotopaxi*, Ecuador, ¿1971? (citado en *Sócrates y yo*, 1984: 102-103).

62 Sobre el día del apresamiento existen datos distintos en la obra de Reinaga. Así, dice el 9 de abril (ver *América. 500 años de esclavitud, hambre y masacre*, 1984: 19), el 12 de abril (ver *El pensamiento amáutico*, 1978: 153-154) o el 14 de abril (ver *El pensamiento amáutico*, 1978: 155).

> Se llevaron muchas cosas de la casa. A veces la ignorancia es atrevida, ¿dicen no?. Yo no sabía nada de las represiones. Un capitán Mena, creo, comandaba el asunto y ya me había dado un par de sopapos de entrada… a pesar de eso yo le dije al capitán que debía levantar un inventario de todo lo que se estaban llevando. Este escritorio, donde estaba el revólver de don Fausto (era un colt 44), lo quiso romper. Yo le dije que no hacía falta, le di la llave. Sacó el revólver y se lo guardó. Dijo "estaba necesitando uno de estos". Fausto tenía su máquina fotográfica que trajo de la URSS, tenía su largavista, sus máquinas de escribir… todo se llevaron. Entonces le dije que haga el inventario, que estaban cometiendo un error pues aquí no había guerrilleros. Me miró, se sonrió y le dijo a uno de los soldados que haga el inventario de puño y letra. Nosotros teníamos recado [provisiones], con el dinerito que juntábamos teníamos arroz, papa, chuño… todo eso se comieron mientras estuvieron en la casa. Y "los tiras" (como le decíamos a los soldados) eran jóvenes…, kambas sobre todos, se llevaron los libros para venderlos. De ese modo pudimos recuperar muchos libros de don Fausto. Y otros libros que no les interesaron los dejaron botados junto a muchos periódicos. De ese modo se salvaron los originales de *América india y Occidente*. Ni lo leyeron, estaba tirado con otras cosas perdidas entre los periódicos. Y ahí se perdió gran parte de sus libros. Don Fausto sufrió muchas persecuciones, pero con Banzer fue lo más fuerte pues se llevaron todo, los pergaminos de sus viajes, una estatua de Venus y así… La razón fue el MNR y la Falange. La élite pues… tuvieron la ocasión de vengarse de él.[63]

Fausto se dio cuenta de lo sucedido y buscó asilo en la embajada de Perú y luego en la de México. En ninguna lo recibieron (no se explican las razones). Volvió a Aranjuez y al día siguiente envió a la prensa una carta denunciando lo sucedido. Hilda les había dicho a los militares que no sabía donde estaba su tío. Pero éstos, al ver la carta de Fausto publicada en la prensa escrita de La Paz, volvieron a buscarlo y lo apresaron en Aranjuez una semana después de apresada Hilda. Fausto quedó en prisión por unos diez o doce días. Por su débil estado de salud más su carácter fuerte –cuenta Hilda– logró que lo liberaran prontamente. Ella, en cambio, corrió con menos suerte:

> Y la otra fue que me vincularon a mí con Aniceto Reinaga. El Ministro del Interior era el coronel [Mario] Adett Zamora, quien me dijo "tu nos dices dónde está Fausto Reinaga y te vas, contra ti no hay nada". Había uno de sus sicarios que tenían *La revolución india* toda marcada y le decían "mire, mire mi coronel… esto ha dicho de nuestro jefe…" [se ríe]. Yo le dije "qué tengo que ver si soy la secretaria pero no la autora". Y me dijo, "pues sí, en cuanto el caiga tu te vas." Yo no le dije donde estaba. Pero averiguaron que era hermana de Aniceto, el guerrillero. Cuando apareció Fausto Reinaga yo dije, bueno, me puedo ir. Hablé con un militar y me dijo "ya sí, te vamos a dar libertad". Llamó a uno de esos tipos y le dijo que me llevaran al cuarto piso. Estuve cuatro meses en diferentes lugares… en algunas casas de seguridad, por

63 Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011.

> ejemplo en una casa que había sido de guerrilleros en la calle Haití en Miraflores [barrio de La Paz]. De ahí me llevaron a Achocalla… y ahí estuve con la mamá de Ramiro [Reynaga]…[64]

Reinaga denunció y demandó por la seguridad de su sobrina y por el robo de su biblioteca, de la cual dice que tenía 14 mil volúmenes.[65] Como muestra de lo referido transcribo la "Carta al Sr. Presidente [H. Banzer] de la República", publicada en un lugar visible del periódico *Presencia* (La Paz, 13 de abril de 1972, p. 9). Dice:

> El día de ayer, han allanado mi domicilio y se han llevado presos a mi sobrina Hilda y a mi hijo, niño de nueve años de edad, Álvaro.
>
> Estoy indefenso y enfermo, debatiéndome entre la vida y la muerte. No hago nada en el campo intelectual ni político. No tengo arte ni parte en ninguna actividad subversiva. No soy comunista ni guerrillero. Soy escritor, con posición clara y definida sobre las doctrinas de nuestro tiempo.
>
> Las puertas de mi casa y mi biblioteca están abiertas. Biblioteca y casa que he donado a la H. Alcaldía Municipal de La Paz. En consecuencia, Excmo. Señor Presidente, PIDO: se respete esta biblioteca.
>
> En cuanto a mi persona, estoy a disposición del Ministerio del Interior o cualesquiera otra autoridad pertinente.
>
> Con este motivo saludo a Vuestra Excelencia con todo respeto.
>
> Fausto Reinaga, La Paz el 12 de abril de 1972.[66]

En julio de 1972 se publicó una breve noticia (sin autor) con el título "Escritor a la muerte" (en *Semana de Última Hora*, 16 de julio de 1972) donde se denuncia la situación de Reinaga. Y el 21 de julio Reinaga le envió a Banzer otra carta denunciado otra vez el apresamiento de Hilda, su situación precaria de salud y económica y el robo de su biblioteca.[67] Incluso Reinaga recibió solidaridad internacional.[68]

---

64 Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011. En *América. 500 años de esclavitud, hambre y masacre* refiere a lo mismo: que fue el Ministerio del Interior quien lo apresó a él, a su niño Álvaro Reinaga y a Hilda Reinaga, a quien encerró en un campo de concentración en Achocalla. También comenta que en ese evento fue asesinado Francisco Mamani Candia, quien es por primera vez mencionado en toda la obra. Ver Reinaga, 1984b: 19-20.

65 Ver *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981: 8-10), *Sócrates y yo* (1983: 89-90) y *América. 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b: 15).

66 La carta también se reproduce en *El pensamiento amáutico* (1978: 153-155) y *¿Qué hacer?* (1980: 144).

67 Fue publicada en *El pensamiento amáutico* (1978a: 153-154), *Revista Amauta 1* (1979: 13-14) y *¿Qué hacer?* (1980: 147-148).

68 En *Revista Amauta* (1979: 13 y 18) se publican tres cartas: una dirigida a Hugo Banzer firmada por un sociólogo inglés –Patrick R. Kniht– y una médica española –Rosario Román– (fechada en Londres el 11 de julio de 1972), donde le reclaman garantías para Reinaga. Un mensaje (sin fecha) de solidaridad y reclamo de Heinrich Boell (1917-1985), escritor alemán Premio

El testimonio de Hilda y las cartas de Fausto permiten acercarse a los duros acontecimientos vividos bajo la dictadura de Banzer. Va esto como un homenaje a Hilda. Ella, en su relato, resalta siempre a don Fausto. Pero es fundamental saber que ella asumió la misma suerte del escritor. Padeció la represión militar de los setenta, creo que en un gran silencio. Abrí aquí un pequeño espacio a su voz para romperlo.

Fausto quedó enfermo, pero libre. Hilda, con el tiempo, recuperó su libertad. La dictadura banzerista no los consideró sus peores enemigos, y si sí, pues no pudo concluir su tarea represiva. Banzer gobernó hasta julio de 1978. En sus obras, Reinaga tuvo cuidado de no nombrarlo hasta *Indianidad* (publicado en mayo de 1978). La alusión más clara contra Banzer es cuando lo incluye junto a otros militares como parte de la facción de la "derecha fascista" del Ejército (ver *Indianidad*, 1978c: 50). En este libro también expresa una posición quizá ambigua ante el gobierno de Banzer, al que calificó sin duda como "revolución fascista". Pero, a la vez, no dejó de criticar a una huelga realizada en 1977 contra Banzer por ser "comunista-cristiana" (ver *Indianidad*, 1978c: 66). Como veremos con más detalle en los próximos capítulos, en los setenta Reinaga asumió un lenguaje anticomunista que fácilmente puede identificarse con la ideología de la derecha alentada por la Doctrina de la Seguridad Nacional (misma que nunca menciona Reinaga). No obstante, se debe considerar que su anticomunismo fue tan acendrado como su anticristianismo. Esto lo distancia de la derecha, que se concibió como "occidental y cristiana".

***Algunas valoraciones sobre Reinaga a inicio de los setenta***: antes de concluir con esta etapa debo indicar dos valoraciones que se hizo de Reinaga a inicio de los setenta en Bolivia. En 1971, Carlos Castañón Barrientos incluyó en su obra *Sobre literatura* (La Paz, s/d, 1971, p. 82) un breve y agrio comentario sobre Reinaga. En el capítulo titulado "Libros de 1968, 1969 y 1979" Castañón Barrientos dice:

> En fin, dentro de la reciente literatura política, figuran algunos títulos de Fausto Reinaga, que no cede en el afán de formular planteamientos y manifiestos relacionados con lo que él denomina el Partido Indio de Bolivia. El movimiento de tipo racista que propicia este autor tiene también, por lo que ha podido verse, visos místicos y religiosos. Los Katari y los Amaru serían los dioses del Olimpo indio de Bolivia, con Fausto Reinaga como único Profeta (Castañón, 1971: 82).

---

Nobel de Literatura 1972. Y una carta de Freumut Duve dirigida al embajador de Bolivia en Alemania (fechada en Reinbek, el 20 de noviembre de 1978) donde reclaman la devolución de la biblioteca de Reinaga. En *¿Qué hacer?* (1980: 31, nota 8 pp. 146-147) Reinaga publica 13 cartas (incluidas las recién citadas) y notas que testimonian el atropello que sufrió en 1972. Éstas permiten seguir los reclamos que hizo Reinaga al Estado de una indemnización por el robo de su biblioteca. Ver también *Sócrates y yo* (1983: 89-90).

Esta visión sobre Reinaga expresa el lugar común al que recurrirán sus impugnadores (hasta hoy), sobre todo la acusación de un "racismo invertido", en parte devolviendo el mismo lenguaje que usaba Reinaga contra ellos, en parte indicando algunos elementos ciertos (aunque yo no coincida con la valoración que Castañón hace de ellos) y en parte expresando sus propios prejuicios.

La otra valoración mejor sopesada es la del historiador Josep M. Barnadas en un manual titulado *La cultura en su historia* (1973).[69] El texto fue propuesto como un manual de estudio de la historia de la cultura para alumnos de la secundaria boliviana, por ello se organiza en veinte lecciones. Cuando trata de la "liberación cultural", Barnadas afirma:

> En tiempos bastante recientes, son los mismos aymara o qheshwas quienes empieza a cobrar conciencia de la inmoralidad de la situación presente, empieza a poder oírse reivindicaciones cada más exigentes y ambiciosas (el "indigenismo radical" de F. Reinaga); la voz india puede escucharse por las radios; se editan métodos para el estudio de sus lengua…(Barnadas, 1979 [1973]: 186-187).

En la lección 20, Barnadas presenta a los cinco "hombres vigías" necesarios de estudiar en un cuarto curso de la escuela segundaria en Bolivia. Son: Gabriel René Moreno (1836-1907), Alcides Arguedas (1879-1946), Franz Tamayo (1879-1956), Carlos Medinaceli (1899-1949) y Fausto Reinaga. De él dice:

> Hay finalmente, otro escritor polémico (el único todavía vivo y en activo): Fausto Reinaga (1906). En un estilo de agresividad poco académica ha predicado la incongruencia de una 'cultura boliviana' hecha a espaldas de la mayoría india y ha puesto de manifiesto muchas tergiversaciones ideológicas de la realidad. Su voz es, sin duda, la que con mayor coherencia ha fustigado la alienación cultural en Bolivia; es, por lo menos, lamentable que a la fuerza escandalizadora del contenido de su denuncia se haya sumado la de su estilo (Barnadas, 1979 [1973]: 210).

Barnadas precisa que por "hombres vigías" entiende aquellos que plantearon problemas fundamentales de la sociedad boliviana, lo que no significa que él comparta sus propuestas de soluciones. En la misma obra se presentan fragmentos de algunos textos, que se proponen a modo de antología, para que los alumnos discutan. Uno de ellos es un fragmento de *La revolución india* (1970), que trata sobre la liberación india y la crítica de Reinaga al comunismo y al liberalismo boliviano (ver Barnadas, 1979 [1973]: 190-191). El libro de Fausto también es citado al final como bibliografía básica. Años después Reinaga citará el texto de

69 J. M. Barnadas es un historiador de origen español, que llegó a Bolivia en los sesenta como jesuita. Se retiró de la congregación religiosa y se radicó en Bolivia donde ejerce como profesor universitario. Sólo pude acceder a la tercera edición de *La cultura en su historia*, Ed. Juventud, La Paz, 1979 [1971], p 187 y 210.

Barnadas reconociéndolo como una defensa de su verdad frente a la "canalla mestiza" que rechazó su obra.[70] Otro dato que llama la atención es que entre los fragmentos seleccionados por Barnadas existe uno tomado del libro *Ideología y raza en América Latina* (s/d) de Ramiro Reynaga, hijo de Fausto.

No sé cuál fue el impacto en el ámbito educativo que tuvo *La cultura en su historia* de Barnadas. El sólo hecho de que existe una tercera edición parece mostrar que tuvo demanda. No obstante, no pude encontrar datos que confirmen que fuera asumido por los profesores bolivianos. Si el Estado boliviano lo apoyó sería un problema pues el gobierno de la época en que se publicó fue la dictadura banzerista.

En la segunda mitad de los setenta Reinaga hizo los últimos intentos por crear e influir en organizaciones indianistas, pero la experiencia fue efímera. Considero que entonces inició en Reinaga una segunda crisis de conciencia, ahora indianista, que le condujo al nuevo sendero: el amáutico. Explicaré en qué consistió esa crisis y el nuevo derrotero en el próximo capítulo.

## 2. Ideas: tópicos indianistas

En este apartado, me concentraré en dos cuestiones principales: a) la dialéctica indianista del indio versus el cholo o mestizo y b) el indianismo definido, por Reinaga, como superador del indigenismo. Dentro del segundo tema, además de reflexionar la distinción entre indigenismo e indianismo, destaco la importancia de la interlocución indianista con el peruano Guillermo Carnero Hoke y concluyo con una hipótesis sobre el "indianismo marxizado". En cada tema, presentaré algunas de las interlocuciones más significativas que tuvo Reinaga en sus obras indianistas, que van desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964) hasta *América india y Occidente* (1974). Privilegio algunas obras sobre otras, de acuerdo a la relevancia con que son tratados los temas, partiendo siempre desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964), pues con ello se pueden detectar los cambios y desplazamientos conceptuales que hubo en el pensamiento indianista de Reinaga. Pretendo exponer algunas ideas fuerza que configuran dicho pensamiento. No son todas, pero sí aquellas que considero axiales para la comprensión de su aporte al pensamiento revolucionario de los indios y dominados de América.

### a. La dialéctica indianista indio versus cholo/mestizo

Partiré de reconstruir la idea de "indio" para luego hacer lo propio con la idea de "cholo" o "mestizo". Esto en función de cierta claridad expositiva. Pero, adelanto

70 Ver *Revista Amauta 1* (1979: 33).

que ambas nociones no pueden ser consideradas aisladamente, al menos en el pensamiento de Reinaga. Las ideas de "indio" y "cholo" son referenciales una a la otra y adquieren los rasgos de relación dialéctica. Con ello, no quiero decir que Reinaga proponga una teoría sobre la dialéctica, cuestión que sí se debe estudiar para considerar si no se trata de una (de las tantas) "dialéctica interrupta" (Cerutti, 2000), que nos llevaría a caminos estériles. Mi pretensión es exponer el modo de pensar lo indio y lo cholo, en una relación de negación de lo cholo, con la pretensión de superarla a través de la indianización. De ahí lo dialéctico, término que no teorizaré aquí. A partir de esto, señalo mis interpretaciones y destaco problemas que, según mi parecer, el indianismo contemporáneo debe enfrentar y resolver.

***El indio:*** en el Prólogo de *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), Reinaga ofrece su argumentación sobre por qué privilegia la condición india contra la campesina o proletaria. Esto es, delimita al indio como el sujeto histórico desde el cual piensa y que él mismo *es*. Esto no es nuevo en su obra. Pero, ahora existe un rasgo más: ser indio y, a la vez, ser indianista. Como veremos, no es lo mismo necesariamente. Lo que conduce a la pregunta central sobre qué es el indianismo, lo que responderé en el segundo punto. Veamos.

¿Por qué indios y no campesinos ni proletarios? Recordemos que, desde la Revolución del '52, Reinaga se opuso a usar el término "campesino" y prefirió el de "indios".[71] Desde entonces, el potosino sugirió que la condición de campesino supone un sujeto de derechos ciudadanos (el término "ciudadano" no es usado por el autor), que justamente le fueron conculcados al indio por su condición de explotado. En *El indio y el cholaje boliviano* (1964) plantea una justificación más precisa de su oposición al concepto campesino.

Primero, Reinaga reflexiona sobre qué nombre dar a los habitantes del antiguo Tahuantinsuyu. Parte de homologar al imperio de Moctezuma, al que denomina "imperio azteca", con el Tahuantinsuyu, que es conocido como "inka". El horizonte histórico de Reinaga, hacia el pasado, fue el Tahuantinsuyu. Si bien, aludió en libros anteriores a la época previa Tiahuanacota, ésta no tuvo la misma relevancia en sus textos. Por ello, se detiene en brindar algunos datos territoriales sobre el Tahuantinsuyu inka. Delimita su frontera norte en el "río Ancasmayu" (situado en lo que sería Colombia) y una frontera sur en el río Maulli (situado hoy en Chile). Comenta que estuvo formado por cuatro provincias, llamadas *suyus*: "Chinchasuyu, Antisuyu, Kollasuyu, Contisuyu". Y que su lengua oficial fue el "kheshua".

Para Reinaga, "ser inka" es una cuestión central, por eso designa al "hombre inka" como uno de los nombres originarios o auténticos del habitante de la región que ocupó el Tahuantinsuyu. El nombre "indio", en cambio y como es sabido, parte del equívoco de Colón. Reinaga nunca dudó de esto. Pero, sobre

71 Ver el capítulo "Ministerio de Indios; no, Ministerio de Asuntos Campesinos" en *Tierra y libertad*, (1953a).

ese equívoco se añade la condición histórica de la dominación, que es el aspecto que le interesa destacar a Reinaga.

Comenta que en dos leyes del pasado buscaron eliminar el nombre de indio asignado a los seres humanos nativos del antiguo Tahuantinsuyu y la América dominada por el español. Una fue elaborada durante la Colonia, cuando el rey de España, en 1512, dictó la "Ley Burgos (nro. 24)", en la que ordenó no maltratar al "indio" y además: "ni llamen perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio" (citado por Reinaga, 1954: 8).[72] Otra ley es de la época independentista, cuando el general José de San Martín dictó un decreto (dado en Lima el 27 de agosto de 1821),[73] donde afirmó que "ya no serán llamados indios o naturales los nativos, sino peruanos".[74] Pues bien, eso dicen las leyes, pero –advierte Reinaga– que los "indios" siguieron siendo llamados perros, indios, etcétera. Además, el proyecto de San Martín se frustró, pues en lugar de haberse creado un Gran Perú, se crearon tres repúblicas: Perú, Ecuador y Bolivia. Con estos dos referentes históricos aludidos pero no explicados, Reinaga busca mostrar cómo siguió siendo vigente el nombre equívoco de "indios" a pesar de los intentos de eliminar dicho nombre, por diversas razones, claro está. Entonces, "los hombre inkas" fueron llamados indios desde Colón hasta hoy (1964), junto a otros nombres despectivos, como: bestias, monos, salvajes, bárbaros, indígenas, naturales, aborígenes, atahuallpas, kollas, janihuas, campesinos, caribes, etcétera.[75] Hasta aquí el nombre indio es producto de un equívoco y, sobre todo, proviene de la voz de la dominación española, luego continuada en la República. A pesar de algunos intentos por eliminarlo, el término indio designó (y designa aún hoy) a los diversos pueblos dominados por los españoles (en la Colonia) y por los criollos y cholos o mestizos (en la República).

Reinaga se enfrenta, ahora con argumentos indianistas, contra el nuevo intento de suplantar el nombre de "indio" por el de "campesino", sobre todo desde la Revolución del '52 en Bolivia. Acusa de tal operación al "cholaje" en general, por argumentar a favor de la "campesinización del indio" desde mediados del siglo pasado. Con ello, queda indicado el rival principal de Reinaga: los cholos (bolivianos) que buscaron "campesinizar" al indio. Aquí existe un detalle no menor: el proletario en Bolivia, ¿es indio? El supuesto base es que el trabajador del campo es indio, mientras que el proletario (trabajador industrial, por tanto urbano) no lo sería. Reinaga mismo pensó así en la etapa previa al indianismo. Pero, ahora la cuestión empieza a corregirse.

---

72 Cita como fuente a L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica* (1958).

73 El texto dice "en Lima el 27 de agosto de **1811**" (Reinaga, 1964: 9, resaltado mío). Creo que existe un error de edición, pues no es 1811, sino 1821.

74 Cita como fuente a Alejandro Lipschutz, *La comunidad indígena en América y Chile* (1956).

75 Es llamativo que se detenga en el nombre "caribe", pues dice que fue usado en Bolivia durante el siglo XIX y parte del XX. Cita en su apoyo la obra de Luis Paz, *El gran tribuno* (1908).

El rechazo al término campesino es argumentado del siguiente modo: el ideólogo indianista considera que, en Europa, se llama "proletario" al trabajador de la urbe y "campesino" al trabajador del campo. Pero, considera que allí existe una "misma raza" y un relativo "nivel cultural común", que impediría que haya un abismo entre el proletario y el campesino. En esta reflexión, Reinaga no sigue a ningún autor explícitamente. Como lo mostré en el capítulo anterior, él conocía la literatura marxista de la primera mitad del siglo XX, donde se reflexiona abundantemente sobre la clase proletaria, pero aquí Reinaga no alude a ningún texto.

Es evidente que existe cierto simplismo en su razonamiento al atribuirle "unidad de raza" al europeo, al parecer entiende que "la condición europea" proviene de alguna "unidad racial". ¿Poseen alguna "unidad racial" un español con un alemán o un inglés? Ahí se abre un debate importante sobre la idea de Europa y de europeo que posee Reinaga (tema que no abordaré). Más convincente es que haya entre europeos cierto "nivel cultural común", aunque el factor idiomático deja abierto nuevos problemas. Pero, Reinaga no se detiene en esta cuestión, pues evidentemente no le interesa pensar la realidad europea, sino que la construye según su perspectiva para, por comparación, criticar la realidad india de América del Sur.

> Según Reinaga, el proletariado es aquel conglomerado de obreros industriales cuyo trabajo es constante, estable y trasmisible de padres a hijos; por ende, con una conciencia de clase formada por las condiciones de vida y la herencia (Reinaga, 1964: 9).

Además, el proletario se distingue del empleado, del campesino y del lumpen. Con esta definición se podría profundizar en la vertiente teórica que asume Reinaga y evaluar cuán riguroso fue para tratar la idea de proletario.[76] No lo haré, pues la cuestión que me interesa es la del campesino y del indio.

Desde este dato "sociológico" sobre la condición del trabajador europeo, Reinaga concluye que, en Bolivia, no hay proletariado, pues día a día se cierran las fábricas y las minas. Creo que, nuevamente, el argumento no está del todo concluido: el hecho de que se cierren fábricas y minas (clara alusión a la crisis económica de inicio de los sesenta en Bolivia) no impide la existencia del proletariado, sobre todo el minero. Esto no basta para invalidar la tesis de Reinaga, que tampoco es del todo convincente.

***Sobre el campesino*:** otra vez, Reinaga toma como referente al "campesino europeo" surgido en la "época feudal" y liberado de la servidumbre por la Revolución

76 Reinaga tuvo un proyecto de libro con el título *Historia proletaria de Bolivia*. Lo anunció en el folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1949) y lo sostuvo como proyecto de publicación hasta *Belzu* (1953). Esto, permite especular que Reinaga sí pensó la cuestión proletaria, pero desde 1953, aproximadamente, abandonó el proyecto para concentrarse en la "cuestión campesina".

francesa. Afirma que el campesino se convirtió en una "clase social que trabaja la tierra con máquinas" y goza de derechos de ciudadanía. En cambio, en Bolivia "el indio es cualquier cosa, pero menos un campesino al estilo europeo" (Reinaga, 1964: 10). Es evidente que el "estilo europeo" es distinto al "estilo boliviano", pero ¿por qué Reinaga recurre a un dato obvio? El "estilo" no tiene que ver con una mera cosmética, sino con un supuesto central: el campesino es un ser libre, el indio no.

Un dato no menor es la referencia a "la máquina". Reinaga tuvo especial sensibilidad por mostrar la importancia de "la máquina" para el trabajo del campo o, mejor, de la industrialización del campo. Ésta es una herencia de sus sendas marxista-leninistas y nacionalistas revolucionarias. Por ejemplo, en *Nacionalismo boliviano* (1952) señaló una paradoja tecnológica en Bolivia, que se debía superar: la minería –dijo entonces– utiliza las máquinas modernas para la explotación, mientras que el hombre de campo utiliza el "arado de Abraham", esto es, instrumentos pre-modernos. Afirma que los dos modos de producción fundamentales de Bolivia son la minería y la agricultura. Pero, la producción minera está dominada por el "capitalismo financiero", mientras que la producción agrícola es aún "feudal". El dominado es el proletario minero, para el primer caso, y el "indio" (no el campesino), para el segundo. Si esto es correcto, no es extraño que para Reinaga lo indio tenga vínculo con lo pre-moderno. Salvo que no le da a esta condición una valoración absolutamente negativa, como lo haría un modernizador anti-indio.

Ahora, en *El indio y el cholaje boliviano* (1964), afirma que la noción de "campesino" fue importada a Bolivia por:

> la gama del snobismo "revolucionario estomacal" y no entraña, no contiene una razón filológica ni histórica que justifique semejante aberración. **Los indios son una raza, un pueblo, una Nación; la raza india no es una clase social, una clasecita simplísima; no.** En la raza india inclusive hay clases sociales antagónicas. Decir campesino al indio, es una estupidez digna de los cipayos de Occidente (Reinaga, 1964: 10, resaltado mío).[77]

Para Reinaga el campesino de Europa o de Estados Unidos (ahora lo incluye) es un *ser digno*, mientras que en Bolivia no hay dignidad para el indio, por eso no es campesino. Otra vez, nos damos con una noción negativa del indio: es lo que evidencia lo indigno del ser humano. Claro, trabaja con el supuesto de que el campesino europeo y estadounidense es un "ser digno", tal como lo sería el proletario. Ese supuesto no es puesto en duda por Reinaga (tampoco yo ingreso a discutirlo).

77 A continuación, refiere a unas palabras de Fidel Castro expresadas en la *Declaración de La Habana* (*Revista Obra revolucionaria*, sin fecha) donde –según la interpretación de Reinaga– éste considera al "indio como indio".

Ahora bien, está esbozada la problemática ideológica y teórica: Reinaga rechaza el traslado del concepto "campesino", desde la realidad europea hasta la realidad boliviana. Por eso, acusa de "snobismo revolucionario" a quienes apelan al uso de dicha noción. Es una clara alusión al nacionalismo revolucionario, que en 1964 estaba llegando al final de su ciclo en el poder. Ese snobismo revolucionario lo sostuvieron los "cholos", antes que los mismos indios. No obstante, habría que indagar cuánto deseo de campesinización hubo entre los mismos indios. No es al azar que los indios trabajadores del campo hayan organizado sus sindicatos como "sindicatos campesinos", desde ayer hasta hoy (el ejemplo mayor es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). Esta cuestión no es resaltada por Reinaga.

Aquí se delimita el otro polo de la dialéctica. Reinaga critica al "cholaje" por pretender ocultar, bajo el nombre de "campesino", la condición de indignidad del indio. Los cholos

> pretenden hacer creer que el INDIO es una persona con pleno goce y ejercicio de la dignidad humana. Lo cual es un fraude, un engaño criminal. Al indio se le ha puesto el nombre de CAMPESINO para sujetarlo en la esclavitud (Reinaga, 1964: 10, resaltado en el original).

Se está refiriendo al discurso estatal del nacionalismo revolucionario, según el cual, desde la Reforma agraria, el campesino habría logrado alcanzar la dignidad ciudadana.[78] Creo que, para realizar más interpretaciones sobre por qué "indio sí, campesino no", es necesario ahondar en el devenir histórico de la Reforma agraria de 1953. De los textos de Reinaga se desprende que su derrotero fue negativo, pues no trajo dignidad para el "indio" trabajador del campo, sino un nuevo tipo de subordinación. Por eso, sigue habiendo indios (esclavos) y no campesinos (ciudadanos libres). La crítica a los efectos de la Reforma agraria es temprana en la obra de Reinaga, pero adquiere mayor centralidad en las obras indianistas.[79] En todos los libros indianistas se ocupó del tema, cada vez con mayor criticidad y amplitud. Esto llega a su culmen en *La revolución india* (2001 [1970a]), donde le

78 Alude el enfrentamiento entre indios "campesinos" de Ucureña contra "indios mineros" de Catavi y Siglo XX, sucedidos en diciembre de 1963. Alusión al uso que hiciera el MNR del campesinado para enfrentarlos a los mineros politizados. Tal evento constituyó la base del Pacto Militar-Campesino pergeñado por el gobierno militar de Barrientos desde la segunda mitad de 1964.

79 En *Tierra y libertad* (1953a), propuso realizar una Revolución agraria y no la Reforma agraria. Sin embargo, celebró su promulgación, realizada en agosto de 1953. En *Franz Tamayo* (1956) defendió la Reforma agraria contra la posición gamonal de Tamayo. Pero, desde *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) se expresa la crítica a la concreción de dicha Reforma. El relato de su experiencia en el cuarto aniversario de la Reforma agraria (el 2 de agosto de 1957) muestra a las claras la desilusión de Reinaga.

dedica todo el capítulo cuarto para mostrar que la Reforma Agraria del MNR fue un fraude para el indio. En el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) cierra su análisis histórico con la crítica a la Reforma agraria, a partir de la cual propone la necesidad de una Revolución india.[80]

Además, critica el uso político del "campesinado" por parte de los cholos, que "usan" a los indios "campesinos" en contra de sus intereses. Los indios –dice– se asesinan entre ellos para provecho de sus enemigos, los cholos: "para que el cholaje, de turno en el Poder, siga montado sobre la nuca del indio…" (Reinaga, 1964: 11). Lo aquí expresado por Reinaga no es una metáfora literaria. Existen imágenes fílmicas en las que se ve a los indios cargando sobre sus espaldas a los patrones blancos, para que éstos no se mojen los pies al cruzar un río. Pues bien, Reinaga advierte algo importante en su argumento: los cholos no se distinguen en su "cholaje", aunque se distingan ideológicamente. Es decir, aún siendo liberales, comunistas, nacionalistas o fascistas, esas diferencias ideológicas desaparecen ante su condición de cholos y su convicción de "superioridad" frente al indio.

Luego de todo lo dicho, Reinaga brinda la razón más importante para seguir llamando "indios" a los seres humanos del viejo Tahuantinsuyu:

> En virtud de estas consideraciones, en tanto que el descendiente del Imperio del Tahuantinsuyu reconquiste su soberana libertad, **como raza, como pueblo y como Nación,** y recobre su propio nombre INKA (hombre-inka), lo racional es no cambiarle "su" nombre al INDIO (Reinaga, 1964: 10, resaltado mío).

Esta idea será sostenida a lo largo de toda su obra indianista. Casi en los mismos términos, aparece en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (en *La revolución india*, 2001 [1970]: 399). Y se constituyó en uno de los argumentos más importantes para defender la pertinencia del uso del término "indio", hasta hoy.[81] Dicho nombre indica una condición de dominación, contra la cual el indianismo lucha.

En una cita copiada más arriba remarqué lo siguiente: "los indios son una raza, un pueblo, una Nación; la raza india no es una clase social, una clasecita simplísima; no". Demoré el comentario de la misma para este momento, pues Reinaga reitera la misma consideración. ¿Qué es el indio? Una raza, un pueblo, una nación (único término puesto en mayúsculas). Lo fundamental del argumento reside en la combinación de *raza-pueblo-nación*, enfrentada a la idea de *clase social*. Es importante dejar constancia de que Reinaga usará, de ahora en más en sus obras indianistas y sólo en ellas, la idea de raza con un énfasis central. Pero, esa

80 Ver *La revolución india* (2001 [1970]: 36, 42, 128, 131, 181, 191, 269, 312, 339, 339, 342, 344, 356) y *Manifiesto* (en *Revolución india* 2001 [1970]: 421, 423, 427, *427*, 43). En las obras posteriores, la cuestión de la Reforma agraria va perdiendo centralidad y en las obras amáuticas el tema desaparece.

81 Por ejemplo, ver esa justificación en A. Quispe, *Indianismo* (2011: 15-19).

idea va acompañada de "nación" y, en menor medida, de "pueblo". No obstante, el concepto más usado será el de "raza india". Es innegable, que existe una racialización en su análisis del conflicto boliviano e indo-americano, pero, a la par de una "nacionalización", si entendemos por tal la adopción de la idea de nación para comprender lo que *es* el indio: la nación india.

Ahora bien, suponiendo que hasta aquí existe claridad conceptual en la distinción entre "clase social" y "raza-nación-pueblo", lo que no deja de ser ambiguo es la persistencia del nombre "indio". Reinaga expresa, en la cita recién brindada, que el "auténtico" nombre del ser humano (Reinaga habla de "hombre", pero yo uso el término ser-humano para no subsumir en la idea de hombre a la mujer, modalidad propia del discurso patriarcalista) descendiente del Tahuantinsuyu es "inka" u "hombre inka" o, mejor, "ser humano inka". Pero, mientras como descendientes, ahora eslavizados, no reconquistemos libertad y dignidad, seguiremos siendo "indios". No es un detalle menor que Reinaga no busque la autenticidad del "indio" en el presente, sino en el pasado. Podría, por ejemplo, haber dicho que el nombre auténtico del indio es "quechua" o "aymara", en tanto en su presente (y en el nuestro) son los nombres de los pueblos más numerosos de Bolivia. Pero, Reinaga escogió como criterio de autenticidad una "identidad" del pasado. Creo que se debe a su filosofía de la historia: antes de la Conquista, el ser humano de "Pre-américa" fue libre y feliz. A partir de 1492, comenzó la larga edad de la explotación.

En *La revolución india* (1970), texto paradigmático del indianismo, Reinaga vuelve a argumentar a favor del concepto indio. Lo hace en el contexto de su delimitación del indianismo como superador del indigenismo (cuestión que abordaré en seguida). Por ello, es importante distinguir la idea de "indígena" de la de "indio". Como Reinaga expone la cuestión luego de precisar qué entiende por indigenismo, demoraré la explicación sobre su rechazo al término "indígena" para más adelante. A continuación, destacaré algunas cuestiones, hasta ahora no dichas, sobre el indio.

Los nuevos argumentos para reivindicar el término indio –en *La revolución india* (1970)– son externos a Bolivia: afirma que hasta Winston Churchill se siente orgulloso de ser "indio piel roja".[82] Por otra parte, comenta que es común realizar "Congresos de Indios" en Estados Unidos. No brinda mayores datos. La estrategia de Reinaga es rastrear la vigencia del término indio "incluso" en Estados Unidos, con lo cual busca objetar a los pro-occidentales, que niegan la existencia de indios. Reinaga indica que hasta en uno de los centros de Occidente hay indios. Concluye que los blancos-mestizos en Bolivia tienen terror de llamar al indio por ese nombre. Por ello, usan el término "campesino", pues

82 Cita como fuente a Roy Howelles, *Churchill en la intimidad*, Ed. Diana, México, 1966.

> quieren borrar de la memoria del indio lo que han hecho en cuatro siglos con el indio… El miedo le induce al cholaje llamar al indio "campesino". Miedo a que el indio desate su venganza y extermine al mestizo, ladrón y asesino (Reinaga, 2001 [1970]: 137).

Esta afirmación de Reinaga debe ser matizada. Pues, el cholo o mestizo y blanco sí usó y usa con profusión el término indio. No porque tenga miedo, sino porque le permite denigrar al nombrado como indio o india. Recordemos que Reinaga mismo cuenta que en su juventud sentía tal dolor cuando le llamaban indio, que prefirió realizar pleitos y hasta cambiarse de nombre. No obstante, lo importante es que Reinaga está indicando cómo el nombre oprobioso de indio empezó a ser usado, por él, como afirmación peligrosa por sus consecuencias políticas. Reinaga habla de venganza y exterminio del mestizo ladrón y asesino. En otros lugares hablará del odio, de despertar el odio del indio para liberarse.[83] Este lenguaje incendiario, guerrero, no puede confundirse sin más con la rabia acumulada por la dominación –que sin duda existe en Reinaga–, sino como parte de un estilo para "despertar conciencias" indias. Sacudir al indio como esclavo frente a su dominador, el cholo o mestizo, pero también el "gringo". No se pude dejar de observar que la idea de indio es relacional, es dialéctica. No existe el indio-en-sí-mismo, sino el indio-en-relación-al-cholo. "Indio" es el nombre dado por el dominador, el cholo. Y éste, es cholo diferenciándose del indio. La relación viene de la dominación colonial. Por ello, Reinaga apela a cambiar la vergüenza de ser indio por el "orgullo indio", tal como lo haría un Churchill (no estoy asumiendo como cierto lo que dice de Churchill, sino interpretando el sentido que Reinaga busca darle a su estrategia argumentativa).

***El indio y el Superhombre.*** El término indio tiene que ver con la relación de poder. Por ello, en *La revolución india* (1970), argumenta sobre ese ser-humano, considerado por el dominador como sub-humano, cuando en realidad es un "super-hombre". El escritor peruano Antonio Centellas asegura que el Imperio Inka logró producir "superhombres", noción tomada de Nietzsche. Reinaga asume dicha opinión, para decir que, cuando el indio se libere, logrará producir grandes obras que superarán a las de Beethoven y Miguel Ángel. Profetiza que la literatura indianista dará hombres de la talla de Sócrates, Marx y Tagore, entre otros. Eso se funda en que los recién mencionados son hombres "hechura del Occidente". Pero, en la región andina persiste la "milenaria civilización de los Andes".[84] Por

---

83 En la obra indianista, Reinaga se refiere al "odio racial" en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 69) y *América India y Occidente* (1974: 91, 148, 233, 234). Y al "odio" en *La revolución india* (2001 [1970a]): 37, 46, 53, 279) y *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (2001 [1970b]: 383, 384, 391, 413, 414).

84 Para sostener esta idea, Reinaga recurre a autores extraños, como Luis Pauwels y Jacques Bergier, *El retorno de los brujos* (Ed. Plaza & Janes, Barcelona, 1964), quienes afirman que Tiahuanaco

ello, Reinaga considera viable la resurrección de la "raza india", que se construyó históricamente por milenios. Considera así que la "sangre india" permitió espíritus superiores en Indoamérica, tales como el indio mexicano Benito Juárez, el indio guatemalteco Rafael Carrera, el indio peruano José Carlos Mariátegui y los indios bolivianos Andrés de Santa Cruz y Franz Tamayo, entre otros. Reinaga no siempre tendrá palabras elogiosas para los nombrados, por ejemplo hacia Tamayo. Pero, aquí los pone como casi "super-hombres" indios. Por ello, llama a producir una literatura india en idioma indio, es decir, pensada y escrita en keswa y aymara. Es curioso, Reinaga pudo haber hecho esa literatura en keswa, que fue su lengua materna. Pero, no la hizo. Las razones las expondré en otro estudio.

Para Reinaga la asimilación del indio a la "sociedad chola" significa la asimilación a Europa u Occidente. Es importante considerar que –para Reinaga– la sociedad chola de Bolivia es una tímida y débil imitación de Occidente. Por ello, el contrincante histórico del indio es el cholo, pero en última instancia, el mayor contrincante es el modelo del cholo: Occidente. El Occidente busca fagocitar al indio, para que desaparezca. En cambio, su Ideal indianista es que el indio sea en plenitud. Integrase es enajenarse:

> no es ser uno mismo y en sí mismo, sino otro y distinto de sí mismo. Asimilación, integración, es enajenación. Y la enajenación significa: alienación (Reinaga, 2001 [1970]: 141).

Considera que los grandes hombres de la humanidad no lucharon por la alienación ni fueron racistas, tales como Buda, Jesús, Sócrates, Marx, Espartaco, Tupaj Amaru, Lumumba, Luther King, Gandhi y el Che Guevara. El ser humano alienado es aquel que está segregado y "racializado". Por ello, la tarea del indianismo es "unificar, completar, totalizar" al ser humano liberándolo:

> El problema del indio no es de asimilación; es de liberación. No es un problema de clase (clase campesina), es problema de raza, de espíritu, de cultura, de pueblo, de Nación. El indio no debe, no tiene que asimilarse al yanqui, al ruso, al chino; el indio no tiene que ser asimilado, tiene que ser liberado. No debe, no tiene que ser asimilado por ningún otro ser humano. Puede cruzarse; no asimilarse (Reinaga, 2001 [1970]: 142).

---

fue una gran ciudad de una civilización marítima de finales del periodo terciario, que superaron a la civilización occidental. Este texto, cuyo valor científico debe ser evaluado, sólo es usado por Reinaga en *La revolución india* (1970). En la misma tesitura, existen otras obras influyentes, como la del mexicano Ignacio Magaloni Duarte, *Educadores del mundo* (México, Costa Amic Ed., 1969), utilizada desde *La revolución india* (1970a), luego en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b), *América India y Occidente* (1974) y *La razón y el indio* (1978). De esta obra, Reinaga toma afirmaciones sorprendentes (sino increíbles) sobre la grandeza las civilizaciones maya e inka. Por ejemplo, que el idioma maya es la lengua primigenia de la humanidad.

A propósito de esto, desliza una crítica a los indios chapakos (de la región de Tarija, sur de Bolivia) y kambas (de la región de Santa Cruz, oriente de Bolivia), porque desean asimilarse convirtiéndose en subhombres para el imperialismo. Esto da pie para indagar sobre cierta posición andinocéntrica en Reinaga, en cuanto valora mejor al indio de la región andina, que a los del oriente boliviano.

Ahora bien, considera que sólo una Revolución india logrará liberar al indio, con lo cual tomará sentido su nombre propio, que expresa la realidad histórica, sanguínea y espiritual del indio. Entonces, surgirá el superhombre indio. No es habitual encontrar la idea de que el indio puede "cruzarse", pero no "asimilarse". Es importante subrayarla, pues con ello Reinaga deja sentado que no pensó en una especie de endogamia india, sino en una posible "cruza" de indios con no-indios, pero bajo una lógica de indianización. El indianismo de Reinaga estuvo en contra del mestizaje como proceso de desindianización bajo una lógica de dominación. Pero, no por ello estuvo en contra del intercambio (¿cómo llamarlo?, ¿intercultural, interracial, etcétera?) entre el indio y el no-indio. Si sucede, debería ser bajo una hegemonía india. Una "cruza indianizadora", no mestizadora. Siempre y cuando no se repita la lógica de dominación, pues con ello sólo se invertiría la dialéctica, repitiéndola y no superándola.

Por otra parte, el indio no es campesino, no porque no trabaje el campo, sino porque Reinaga percibe que es un término europeo, "extraño" a Bolivia. En *La revolución india* (1970a) repite su idea clasista de "campesino", "clase social", que trabaja en el campo con un salario y es explotada por una burguesía. Para Reinaga, ni lo primero (asalariado campesino) ni lo segundo (burguesía rural) existe en Bolivia. Por ello, el indio es una raza-Nación oprimida por otra raza-Nación: la mestiza, chola. Y tras ésta el "imperialismo gringo".

El indio es un ser humano con derecho a la libertad. Derecho que –según Reinaga– se niega cuando el cholo le dice "campesino". Por ello, "el indio fue indio, es indio y tiene que liberarse INDIO" (Reinaga, 2001 [1970]: 143. Mayúsculas en el original). Apoya esta idea en una cita, sin autor ni fuente, en la cual se llama al indio a que se libere a partir de su "conciencia de raza".

Ahora sí, la idea de "raza india" parece haber triunfado para explicar qué es el indio. Es innegable la sobreacentuación de dicha noción. Aquí radican los problemas argumentativos que heredó Reinaga al indianismo contemporáneo. Cuánto más, cuando ingresa nociones como las de "Super-hombre", que si bien es tomada de Nietzsche, opino que obedece más a una cita de autoridad, antes que a un estudio pormenorizado de la idea nietzscheana del superhombre. En la primera etapa de pensamiento, utilizó la idea de super-hombre para argumentar a favor de la "clase obrera e india". Recordemos que también usó la idea del "héroe", de Carlyle, y "grandes hombres", para explicar quiénes "hacen" o "guían" la historia. En la etapa indianista, retoma la idea de super-hombre para hablar del potencial de todo indio, que puede ser un superhombre en cuanto recupere

se antigua civilización (el Tawantinsuyu), que fue hecha por superhombres. En la etapa amáutica, planteará la idea del "superhombre amáutico".[85]

Por otra parte, se debe indagar si está suficientemente argumentada por Reinaga la inexistencia de clases sociales, tales como campesinado y burguesía rural. Decir que no existen, no significa que realmente no existan. Si bien, Reinaga considera que se trata de una cuestión objetiva, propia de una verdad científica, creo que es importante considerar que su negación se debe más a una disputa ideológica con el nacionalismo revolucionario y con las izquierdas comunistas y trotskistas, en tanto reducían el "problema indio" a un problema de clases sociales o, mejor, a un problema sólo económico. Es decir, reacciona contra el uso dogmático del análisis clasista. En su obra indianista, su retórica le condujo casi a oponer el conflicto racial con el conflicto clasista. Sin embargo, se encuentran afirmaciones tales como: "en la raza india inclusive hay clases sociales antagónicas" (Reinaga, 1964: 10), que muestran la imposibilidad de eliminar la cuestión de la lucha de clases. En las primeras obras indianistas esto es más evidente, con lo cual se puede interpretar que Reinaga no abandonó sin más la cuestión, sino que buscó subordinarla al problema que sí consideró más fundamental o estructural para el indio: lo racial y nacional.

Tiendo a pensar que Reinaga precisaba instrumentos conceptuales para evidenciar un problema innegable: la dominación secular del indio (no digo del campesino o del proletario). Siendo que la explicación más influyente sobre la cuestión la brindó el marxismo, con la categoría de clases, no era fácil buscar otras nociones que la superaran. El nacionalismo revolucionario habría trabajado con las ideas de "nación" y "anti-nación". Reinaga conocía ambas cuestiones, pero precisaba distanciarse no sólo ideológicamente, sino también categorialmente. Por ello, dirigió su atención a la idea de raza, que tampoco era nueva en el pensamiento social. Franz Tamayo, en la primera mitad del siglo XX, había influido con ella. Pues bien, Reinaga rearticuló las ideas de "raza", "nación", "pueblo", "cultura" y "civilización". Con todas ellas se dispuso a explicar un punto ciego del análisis clasista, traspolado desde otros contextos (sobre todo europeos) a la América andina, moderna y colonial a la vez. Con el análisis de clases no alcanzaba para explicar la dominación operada sobre un colectivo socio-cultural y político-histórico, al que el dominador buscó substraer la condición humana bajo la idea de indio. Por ello, para Reinaga la discusión sobre el sub-hombre y super-hombre es tan central. Se trata de disputar ideológicamente el contenido humano del término indio. Reinaga sobredeterminó la noción "indio", diciendo que no sólo es humano, sino que alberga a un super-hombre. Con esto, irá definiendo una antropología

85 En *El hombre* (abril, 1981b: 136). Otros textos amáuticos donde utiliza la idea de super-hombre son: *La razón y el indio* (1978a: 106, 137, 140, 204), *¿Qué hacer?* (1980: 137), *Sócrates y yo* (1983: 44) y *Crimen* (1986: 44).

indianista, siempre al calor del discurso ideológico y político, que derivará en el enfrentamiento del hombre indio versus el hombre occidental. Ahora sí, quizá, con visos de esencialización. Pero, las consideraciones de Reinaga sobre el indio tuvieron como eje el problema de la dominación, por ello realizó comparaciones y analogías con otros seres humanos también dominados. Así, llego al "negro" de África y al "amarillo" o "mongol" de Asia, como sujetos semejantes al indio en su condición de dominación y también en la lucha por su liberación. De esas analogías, la del indio con el negro fue la más recurrente e importante.

***El indio y el negro.*** Para explicar qué es el indio, Reinaga realizó una analogía entre la *condición del indio* y la *condición del negro*. En la primera etapa de su pensamiento, sugirió una analogía entre el indio y el judío. Fue tímida y clara a la vez, pero la abandonó prontamente.[86] En la tercera etapa de su pensamiento, la amáutica, Reinaga abandonó esa relación indio-judío y su posición se tornó casi anti-judía. En cambio, la analogía indio-negro data desde *Tierra y Libertad* (1953a) e irá creciendo a lo largo de su obra indianista. Allí, Reinaga vincula el movimiento emancipatorio negro con el movimiento de liberación india, por ello su idea de "Poder Indio" es fruto de un diálogo con la idea de "Poder Negro", vinculada al Partido *Black Panthers* estadounidense. Veamos.

En *Tierra y libertad* (1953) se expone una sugerente analogía entre el negro y el indio, ausente en sus textos anteriores. Aparece dos veces y siempre referida a los "negros norteamericanos". La primera es sobre la exclusión del negro en el sur de Estados Unidos, a quién le estaba prohibido el uso de las calles y plazas. Igual sucedió –dice– con los indios bajo el régimen gamonal (ver Reinaga, 1953: 22). Cuenta que en Bolivia ese hecho vergonzoso fue tratado en la Convención de 1944, en el gobierno de Villarroel, donde se determinó que las calles y las plazas "estaban para que el indio pase luciendo su rica y originalísima vestimenta como su gesto majestuoso…" (Reinaga, 1953: 22). Más adelante, no sólo continúa con la analogía indio-negro, sino que compara a Villarroel con Abraham Lincoln (1809-1865), el presidente norteamericano. Considera al intento de liberación del latifundio, realizado por Villarroel, semejante a la eliminación de la esclavitud del negro, realizada por Lincoln (ver Reinaga, 1953a: 26).

Por último, realiza una alusión a otros negros: los afrobolivianos. Lo hace sin detenerse en la cuestión, cuando relata las acciones del gobierno de Villarroel para liberar al indio del latifundio. En 1946 se derrocó a Villarroel. Dice Reinaga:

86 La analogía entre el pueblo indio y el pueblo judío es planteada en *Tierra y libertad* (1953a), donde compara a los indios con la "raza judía". Ambas son "razas" que han sufrido persecuciones y esclavitud por siglos. Como el judío, "el indio, ha permanecido, pues, inalterable, estoico, pleno de una potente vitalidad" (Reinaga, 1953a: 18). La cuestión judía es recurrente en el resto de su obra, pero para indicar la presencia de corrientes anti-semitas dentro del nacionalismo revolucionario. Así, Reinaga criticó a la "derecha nacionalista" por su persecución a los judíos en Bolivia (ver por ejemplo *Víctor Paz Estenssoro*, 1949).

"triunfante la contrarrevolución, [se impuso] el gobierno del canallón vejete [Tomás] Monje Gutiérrez, gamonal empedernido, cuya conciencia de yungueño, era más negra que los negros que desde su cuna hasta el sepulcro había explotado" (Reinaga, 1953: 32).[87] Los Yungas es una región donde finaliza los Andes e inicia la región cálida amazónica, situada en el departamento de La Paz. No sólo es el lugar tradicional del cultivo de la coca, sino que también allí se encuentra una de las comunidades negras o afrobolivianas más importantes. Es interesante que mencione la explotación negra en Bolivia, pero lo hace de un modo marginal. La atención prestada por Reinaga al negro no fue igual hacia adentro de Bolivia, que hacia fuera. África negra y los negros de Estados Unidos llamaron más su atención, que el negro en Bolivia. Esa es una constante en su obra.

En función de la síntesis, daré un salto a la obra *La revolución india* (1970a), no sin antes dejar constancia de que la cuestión negra se encuentra presente en muchas obras, lo cual permite reconstruir la evolución de su pensamiento al respecto.[88]

Una analogía planteada en la obra cumbre indianista es breve y clara: "sería una aberración que los negros no quisieran llamarse negros, sino 'campesinos'" (Reinaga, 2001 [1970]: 136). Otra vez, la disputa es con el concepto campesino, aplicado tanto al indio como al negro. Así como lo campesino no define al negro, aunque haya negros campesinos, tampoco lo campesino define al indio. En otro lugar, recurre a otro tipo de analogía: así como hay "blancos negros" puede haber "blancos indios". El argumenta dice así:

> El indio blanco del oriente boliviano y el indio broncíneo del altiplano son una misma raza (o clase si se quiere) oprimida y explotada; discriminada y esclavizada. El color de la piel no es el patrón absoluto para medir el valor de la raza; puesto que también esta ahí la cultura (Reinaga, 2001 [1970]: 40).[89]

Añade, que así como hay "rubios negros", cuyo ejemplo es Albert Schweitzer (1875-1965), también hay indios de piel blanca, pero que tienen el alma india: "en

87 Se refiere a Tomás Monje Gutiérrez (1884-1954). Asumió la presidencia de Bolivia luego del derrocamiento de Gualberto Villarroel. Gobernó sólo seis meses, entre 1946 y 1947.

88 Ver *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a: 37-38, 147, 159, 195). En toda la obra indianista existen referencias al negro. En la obra amáutica, la cuestión negra es abordada en: *La razón y el indio* (1978a: 165), *El pensamiento amáutico* (1978b: 16, 21, 37-40, 46, 92), *Indianidad* (1978c: 111, 61, 100), *¿Qué hacer?* (1980: 122, 124, 125, 126), *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981a: 63), *La era de Einstein* (1981d: 21, 52). En *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982) alude al escritor negro (p. 62), al intelectual indígena y negro (p. 63), al nacionalismo negro capitalista (p. 92) y al nacionalismo negro-marxocomunista (92), sobre negros-blancos (p. 90), la negritud (72) y el pensamiento negro (88).

89 En apoyo a su afirmación brinda citas, muy breves, de Jacques Lambert, *América Latina. Estructuras sociales e instituciones políticas* (1964) y de Stephen Clissold, *El perfil de la cultura latinoamericana* (1967).

piel blanca hay cultura india. El espíritu indio fulge y refulge en la piel blanca" (Reinaga, 2001 [1970]: 40). Sus ejemplos son ahora algunos pueblos indios no andinos: el kamba de Santa Cruz y el chapako de Tarija. Ellos –dice– tienen la piel blanca, pero en su corazón está "el sentimiento inka", el "alma de los Andes". En los "terrígenas blancos o rubios" de Bolivia y de América vive el "ancestro cósmico del inmarcesible Tawantinsuyu". Cabe abrir un paréntesis sobre la consideración de que kambas y chapakos poseen el sentimiento inka y el alma de los Andes. Hoy, es claro que Bolivia no es sólo un país andino, sino también "amazónico" o "chaqueño-amazónico". De ahí que se critique como andinocentrismo la reducción de lo boliviano a la región andina. Ahora bien, ¿el indianismo es andinocéntrico? En la afirmación recién indicada se puede entrever que sí. Un kamba indio o un chapako indio, hoy, quizá no acepte sin más que se le atribuya "sentimiento inka" o "alma andina". En ese sentido, Reinaga pensó el problema desde su eje vital e ideológico: el Kollasuyu, que es andino. Pero, no pensó la cuestión sólo para Los Andes indios, sino para todos los indios de Bolivia y América. Su voluntad de generalización es considerable y respetable, aunque su argumentación no haya sido del todo acabada.

Retomando la cuestión del negro y el indio, para Reinaga el término indio incluye a kambas, chapakos, guaraníes, aymaras y keswas, entre otros, pues forman la sangre, cultura y destino común del invencible Kollasuyu. Ahora, lo indio y lo negro son definidos más como "cultura" o "pensamiento" o "causa política". Así como el alemán A. Schweitzer asumió la causa negra africana (en ese sentido se hizo negro), un blanco puede asumir la causa india y hacerse indio. En la analogía, Reinaga habla de "indios de piel más clara", como los del oriente o sur boliviano. Pero, en otros textos, hará extensible este argumento a los hombres blancos, a los "gringos". Esta disquisición importa, porque descentra la definición del indio según la "raza" (cuyo máximo referente es el color de piel), para ponerla en términos culturales e ideológicos. Es decir, lo indio es una cultura, un espíritu y una ideología. Por ello, el tema del indio no está determinado por el color de la piel. Es en el ámbito de la conciencia y del sentimiento donde se define la pertenencia al mundo negro o al mundo indio. Ahora bien, Reinaga no realiza ningún tratado específico sobre la cultura india. Toda su obra indianista y la previa, tiene como impronta fundamental la ideología política del indio. Entonces, creo que es importante distinguir entre "ser indio" y "ser indianista". Ser indio sería equivalente a asumir la "cosmovisión" india, pero ser indianista supone asumir la causa de la liberación india. No es lo mismo. Reinaga no opone ambas cuestiones, sino que las define desde una perspectiva política: ser indio es asumir el indianismo. Por ello, la "causa [política] del negro" le permite explicar la "causa [política] del indio". Este argumento será usado varias veces por Reinaga, sobre todo cuando se le objetó que reducía el problema indio a la "raza india" o al "color de la piel". El indianista no dudó en rechazar esa acusación, pero tampoco abandonó la idea

de raza, de ahí que se produzca una tensión entre ser racialmente indio o negro y ser ideológicamente indio o negro. Una posible luz sobre esta cuestión se puede encontrar en las influencias teóricas e ideológicas, que recibió Reinaga de las luchas por la liberación negra.

Existen dos influencias muy significativas para el pensamiento indianista de Reinaga, ambas provenientes del mundo negro. La primera es de *Los condenados de la tierra* (1961) de Frantz Fanon (1825-1961), la segunda del movimiento *Black Power* o *Poder negro* estadounidense. Fanon aparece citado por primera vez en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: solapa, 219 y 235) y estará presente en varias obras posteriores, incluso en algunos textos amáuticos.[90] *Los condenados de la tierra* fue una de las obras más leídas por Reinaga.[91] Su prólogo, escrito por Sartre, también fue muy citado. Otro texto de Fanon que utilizó fue "Por la Revolución Africana – II Racismo y cultura" (1956).[92] Son los únicos textos de Fanon que habría conocido el potosino.[93]

Algunas ideas que Reinaga toma de Fanon, en *La revolución india* (1970), son: la fundamental renuncia que debe hacer el negro a la imitación de Europa u Occidente, como condición para crear un "hombre nuevo", con un nuevo pensamiento. A partir de allí, la crítica reinaguista de la imitación al modelo europeo u occidental adquiere centralidad. Eso le permite dilucidar con mayor claridad que el problema de la América india radica en Occidente, tanto en su pretensión de dominio del mundo indio (al que quiere destruir), como en la alienación que genera en el cholo o mestizo (quien desea ser occidental), al que llama "lacayo de Occidente".

Otra idea influyente de Fanon consiste en situar la lucha contra la dominación de Occidente en un nivel mundial, desde el Tercer Mundo. Por ello, se trata de cambiar "la" Historia, no sólo las historias regionales. En ese desafío, se encuentran aunados el negro de África, el indio de América y el "amarillo" de Asia. De ahí –concluye Reinaga– que la "revolución india" es parte de la "revolución negra" y de la "revolución asiática" contra Occidente. Así, Reinaga parafrasea (a veces sin decirlo) a Fanon, al afirmar que cuando el indio (como el negro) oye hablar de "cultura occidental", no hace más que sacar instintivamente una piedra o un garrote, para defenderse.

---

90 Además, Fanon es citado en: *El indio y los escritores de América* (1968: 7, 122, 214-224, 228-240), *La revolución india* (2001 [1970a]: 67-71, 76, 77, 155, 330), *América india y Occidente* (1974: 71, 83, 85, 111), *El pensamiento amáutico* (1978b: 37-40, 49-51), *Indianidad* (1978c: 27-29, 33, 34), *¿Qué hacer?* (1980: 131), *La revolución amáutica* (1981c: 23-24), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 45-48, 60-64, 65, 75, 76, 77, 87, 89, 91, 92), *Sócrates y yo* (1983: 62) y *Europa prostituta asesina* (1984a: 37-37).

91 Reinaga trabaja con la primera edición española de *Los condenados de la tierra* (México, FCE, 1963).

92 Reinaga no brinda las fuentes. El texto se incluye en la recopilación de textos de Fanon en *Por la revolución africana. Escritos políticos* (México, FCE, 1965).

93 Ambas obras permanecen hasta hoy en su biblioteca.

*Los condenados de la tierra* también le permiten a Reinaga tomar la crítica de Fanon a Marx, por no haber estudiado el mundo colonial, y extenderla hacia el marxismo en Bolivia (hasta fines de los setenta). A partir de allí, acusa tanto a comunistas como a guevaristas de haber soslayado la realidad india, por eso en Bolivia se produjo un "marxismo sin revolución". En ese sentido, queda como tarea indagar sobre el devenir de la posición de Fanon ante el marxismo occidental, que en el caso de Reinaga se decantó finalmente por un rechazo total. Pero, no se debe olvidar que vino desde las sendas marxista-leninistas, habiendo avizorado antes la posibilidad de un marxismo indianizado.[94]

Otra crítica de Fanon, que le interesó a Reinaga, se refiere a la función del cristianismo como la religión de Occidente (ver Reinaga, 2001 [1970]: 330). El Dios occidental es blanco. Por ello, la España católica y Estados Unidos protestante imponen a sangre y fuego un Dios y una religión blanca para blancos. Reinaga adopta de Fanon la idea de que las iglesias, en las colonias, enseñan al colonizado el camino del blanco-amo-opresor, no el camino de Dios. O, en todo caso, enseñan que el camino de Dios es el camino del amo blanco, que los colonizados deben seguir. Reinaga le otorga a la filosofía la tarea de "alumbrar, parir al ser humano sin cadenas ni dogmas; un ser humano total, pleno y libre" (Reinaga, 2001 [1970]: 101). Para ello, la filosofía debe sacar del "cerebro indio la idea de Dios, del Dios occidental", impuesto a sangre y fuego por la España católica y el EEUU protestante.

En fin, existen más ideas que Reinaga asume de Fanon, pero basta por ahora con las indicadas, pues con ello se puede avizorar cómo la crítica indianista al colonialismo, al sujeto colonizado (el indio o el negro), al colonizador (el cholo/mestizo o el blanco) y al racismo blanco encontró en el pensamiento de Fanon una fuente de inspiración fundamental.

La segunda influencia negra en el indianismo proviene del movimiento "Poder negro" de Estados Unidos. Inició en *La revolución india* (2001 [1970a]): 118 y 119), tuvo corta duración, pero considero que fue significativa.[95] Reinaga se refiere a los siguientes intelectuales y activistas negros: Malcolm X (1925-1965), Stokely Carmichael (1941-1998) y Charles V. Hamilton (1929-¿?).[96] Es curioso que Reinaga no cite explícitamente la obra de S. Carmichael y C. Hamilton, *Poder negro* (1967), seguramente una de sus fuentes principales.[97] También, se refiere a

94 Explico este tema más adelante.

95 La noción de "Poder negro" vuelve a aparecer en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b: 17, 18), *Tesis india* (1971:31/90) y *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 88).

96 Malcom X es vuelto a nombrar en *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 118). Carmichael es también referido en la misma obra (Reinaga, 1982: 88 y 89). Hamilton no es más referido.

97 La primera edición fue: *Black Power; the Politics of Liberation in America* (New York, Random House, 1967). Reinaga trabajó con la edición en español, *Poder negro* (México, Talleres de Gráfica Panamericana, 1967).

dos artículos periodístico de S. Carmichael, publicados en la prensa boliviana.[98] Además, recordemos que –según Reinaga– el Partido *Black Panthers* le solicitó permiso para traducir al inglés el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970).

El diálogo con estos intelectuales negros se expresa en el apartado "Raza y clase" del primer capítulo de *La revolución india* (2001 [1970]: 113-123). El tema amerita un tratamiento particular. Luego de rastrear sucintamente cómo Marx y algunos marxistas (por ejemplo Bujarin, Mariátegui y Mao) abordaron el problema de la raza, Reinaga concluye que los marxistas que desconocen el factor racial como un problema central de la dominación, por un lado, desconocen los aportes de Marx y, por otro lado, desconocen la realidad boliviana, que es india "racialmente". Con ello, acusa a los marxistas bolivianos de trasladar sin más los dogmas marxistas, sin ocuparse de crear conocimiento. Para Reinaga:

> el marx-leninismo, guía y método del hombre y las sociedades en distinto grado de desarrollo, tendrá vigencia, mientras su espíritu "creador y previsor" sea el "soplo vital" de las praxis y las ideologías. Esto no lo discutimos; lo que sostenemos es: el marxismo crea, no copia; es método, no dogma de slogan. Toma el contenido y la forma de una realidad histórica y geográfica, la interpreta y da soluciones científicas (Reinaga, 2001 [1970]: 115).

Es decir, el indianismo de Reinaga no abjura del "marx-leninismo" como método creador de conocimiento, pero sí del cuerpo doctrinal de dogmas aplicados a la realidad boliviana o, mejor, a la realidad india. Acusa al comunismo boliviano de dogmático, por ello ignoró la cuestión india. Esos comunistas –dice Reinaga– no son marxistas-leninistas, pues "el marx-leninismo es una verdad, [que] debe ser llevada a la vida real por un heroísmo, mediante un heroísmo acorazado de santidad" (Reinaga, 2001 [1970]: 123). Esto es, la distancia del indianismo con el comunismo incluye dos ordenes: el científico, en tanto los comunistas aplican dogmas a la realidad, con lo cual la desconocen, y de orden moral, pues no poseen una moral revolucionaria ("acorazada de santidad"), que lleve a concretar en la historia la verdad marxista-leninista. Es importante remarcar que lo dicho está expresado en *La revolución indi*a (1970), esto es, en el texto de mayor definición indianista. Remarco esto, pues Reinaga sugiere, aquí y en otros lugares, que el indianismo brinda una interpretación y solución "científica" del problema boliviano. Es decir, el indianismo también se puede pensar como la aplicación del "método marx-leninista" a una realidad diferente a la de Rusia, China o Cuba. En fin, todas las afirmaciones de Reinaga deben ser sopesadas pacientemente, por ejemplo, yendo al tratamiento que hizo Marx y los marxistas sobre el problema

98 Los artículos de S. Carmichael, Stokely fueron publicados en *El Pueblo*, La Paz, 23 de septiembre de 1967 y 7 de octubre de 1967.

de la raza, estudiando el "método marx-leninista" y sus aplicaciones en Bolivia y América, etcétera. Dejo abierto aquí un fecundo campo de investigación.

Ahora bien, este rodeo permite explicar por qué Reinaga prestó atención a los intelectuales del movimiento negro estadounidense: ellos pensaron el problema de la raza en una sociedad totalmente capitalista. Entonces, la lucha de clases no explica todo el problema de la dominación. Reinaga reconoce que la *distinción entre raza y clase*, que él adopta, fue realizada por los líderes negros, quienes en EEUU plantearon el proyecto de construir el *Poder negro*. Se trata de Malcolm X, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton. Para Reinaga, lo importante de sus planteos es que:

> Superando la teoría de la lucha de clases, que sostiene que: las luchas entre los blancos y los negros es una lucha de clases, han planteado para la redención negra, no una lucha de clases, sino una LUCHA DE RAZAS. Y por este camino han llegado a formular el nacionalismo negro y el Poder Negro. Exactamente lo que nosotros planteamos para el indio (Reinaga, 2001 [1970]: 118, resaltado en el original).

A continuación, copia dos extensos párrafos de Carmichael. En el primero, dice que el discurso del Poder negro se dirige al hombre de "raza negra" de todo el mundo, que sufre el imperialismo occidental. La lucha consiste en reconquistar la cultura destruida por el imperialismo, creado por los blancos, que son además una minoría en el mundo. El odio hacia el Occidente blanco tiene una razón:

> El Occidente ha despojado al mundo de su humanidad. Y es nuestra tarea unirnos a fin de salvar la humanidad del mundo… Aquellos que hablan de co-existencia pacífica, hablan solamente de mantener el statu quo. Ya nosotros hemos empuñado las armas, y ahora la cuestión no es cuál es la dirección a seguir, sino cuál es la táctica correcta. Pues nosotros estamos decididos a destruir al imperialismo (al Occidente) por cualquier medio que sea necesario (Carmichael citado por Reinaga, 2001 [1970]: 118).

Reinaga se detiene especialmente en comentar algunos textos, que muestran cómo el obrero blanco es racista con el obrero negro. Aquí, abre un paréntesis para criticar a Marx por no haber estudiado la "sociedad pre-capitalista" (crítica que fue realizada por Fanon). Dice que Marx no imaginó los estragos raciales a los que condujo el capitalismo "en su etapa imperialista", no imaginó los extremos a los que llegaría la "civilización occidental blanca" ante los hombres de otro color de piel, como el exterminio de judíos en Alemania y el racismo contra el negro en Estados Unidos.

Retoma los planteos de Carmichael, quien afirma que es imposible que los negros unan su lucha con los trabajadores blancos de Estados Unidos, pues su racismo subconsciente hace que se consideren superiores a los trabajadores negros. Considera que la clase trabajadora blanca es una

> parte integral de la sociedad capitalista norteamericana, y es una parte integral de esta sociedad porque, cuando la clase trabajadora blanca de los Estados Unidos organizó su lucha no fue por el control de los medios de producción, ni por la redistribución de las riquezas en los Estados Unidos: su lucha fue simplemente para obtener más dinero (Carmichael citado por Reinaga, 2001 [1970]: 118).

Ante esto –dice Carmichael– el capitalismo decidió explotar al Tercer Mundo, en particular a la mano de obra del negro. Estos conformaron una sociedad colonial dentro del capitalismo norteamericano. Por ello, los trabajadores blancos

> no trabajarán conjuntamente con nosotros [los negros] hasta tanto no desarrollen una conciencia revolucionaria y comiencen a luchar para cambiar el sistema; pero nosotros no podemos esperar a que esto suceda, y por lo tanto, debemos luchar –los negros– solos (Carmichael citado por Reinaga, 2001 [1970]: 118).

Carmichael propone aliarse a los pueblos del Tercer Mundo, llama a internacionalizar la lucha negra para enfrentar al imperialismo internacionalizado. Por todo ello, los negros en Estados Unidos ya no luchan por la supresión de la segregación racial, para estar incluidos en la sociedad blanca, sino que luchan por el Poder negro.

Es indudable la comunión ideológica que se percibe entre los planteos de Carmichael y los de Reinaga. Si tomamos en cuenta las ideas sobre el problema de la "raza y nación" india expuestas desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964), previo a la publicación en español de la obra *Poder negro* (1967), es evidente que Reinaga no tuvo una influencia inicial de los intelectuales negros, pero también es claro que al conocer los textos de Carmichael y Hamilton, encontró una interlocución que confirmó sus planteos indianistas. Por ello, el Poder negro tiene su correlato andino en el Poder indio y viceversa. Aquí, otra vez, se abre un interesante campo de investigación sobre los procesos geohistóricos comunes que tuvieron el indianismo y el movimiento negro. Por otra parte, también es importante rastrear la influencia de Fanon en el movimiento negro estadounidense y en el indianismo en general, más allá del indianismo de Reinaga.

Luego de recogidas las ideas sobre el Poder negro, Reinaga apela a la ciencia, que es "el conocimiento de la realidad, el conjunto de principios y leyes que expresan una verdad" (Reinaga, 2001 [1970]: 121). Así, concluye que sostener la existencia de la lucha de clases sociales en Bolivia no es acorde a la ciencia, es una alucinación anticientífica. Por ello, propone doce enunciados, a los que confiere estatus de científicos, que sostienen la tesis del conflicto racial-nacional-cultural como el central y estructural de Bolivia y de la América india.

Los enunciados se sintetizan en estas ideas: en Estados Unidos y Europa existe una unidad "racial, lingüística y religiosa" entre los blancos. En Bolivia, Perú y Ecuador no existe una unidad semejante. En Europa y Estados Unidos hay tres

clases sociales: burguesa, obrera y campesina; pero, en Bolivia, sólo hay una sub-burguesía ante una "clase obrera inestable y sin conciencia de sí, y menos para sí". En el campo boliviano, la "clase campesina" es una alucinación pues allí no hay una burguesía rural a la que se oponga la clase campesina. Para Reinaga, "al indio lo explota una casta, una sub-raza, una cultura, no la clase burguesa rural". Esa "sub-raza" es el "criollo-mestizo-cholo": "Bolivia [chola] es una Nación, el indio es otra Nación: he ahí la certeza, he ahí la ciencia" (Reinaga, 2001 [1970]: 122).

Entonces, el indio es una raza enfrentada a la sub-raza chola-mestiza, pero también es una Nación. Esta idea es fundamental para el indianismo. La tesis es la siguiente: a pesar de la dominación, en la Colonia y en la República, el indio no dejó de ser Nación, con su cultura, su historia, su espíritu, su raza y su pueblo. Con esto, se puede entrever la idea de "nación" que tiene Reinaga, a la que se debe añadir el territorio, que fue el Kollasuyu (donde se constituyó Bolivia) dentro del Tawantinsuyu.

Para el indianista, la Nación india está doblemente oprimida: primero, por la Nación boliviana y, tras ella, por el imperialismo de Estados Unidos, el cual es la expresión acabada de Occidente. El imperialismo es occidental, por eso –afirma contundente– el problema indio no se soluciona con la *asimilación* de la "Nación india" a la "Nación boliviana", sino con la *liberación* de ella. Incluso, la liberación de la Nación india supone liberar a la Nación boliviana de sus amos: el imperialismo occidental.

"El indio quiere vivir, debe vivir de la verdad y en la verdad, no en la alucinación" (Reinaga, 2001 [1970]: 122) y esa verdad es que "somos raza antes que clase" (Reinaga, 2001 [1970]: 123). El indio es la "presencia vital histórica", una Nación con personalidad histórica: "Somos tierra hecha hombre; y espíritu hecho tierra" (Reinaga, 2001 [1970]: 123). Por ello, sólo el indio liberará al indio, nunca lo harán el "mestizo blancoide", ya sea falangista o nacionalista o comunista.

Concluye que llegó la hora de que el indio "vuelva al Poder". Y de hacer de Bolivia una Nación con *conciencia de sí* y *para sí*, esto es, una Nación india. Para ello creó el Partido Indio de Bolivia, el cual guiará al indio para construir una nueva sociedad, con una "moral social" y una religión inka, sustentadas en el imperativo *ama llulla*, *ama sua*, *ama khella*. Eso significa Poder indio y se realiza a través de una Revolución india.

Con lo dicho hasta aquí, queda expuesta la compleja noción de "indio" que Reinaga fue desarrollando en su obra indianista. El indio, en el pensamiento de Reinaga, es una noción relacional, pues se define en función de su opuesto dialéctico, que –según lo propone Reinaga– es el cholo o mestizo y, tras él, el hombre occidental. Ahora me detendré en esa cuestión.

***El cholo o mestizo:*** Desde *Mitayos y yanaconas* (1940), aparece la idea de "cholo", pero en un sentido algo distinto del que adquiere en la etapa indianista. Allí, Reinaga la utiliza como sinónimo de mestizo, para brindar datos

estadísticos sobre la demografía boliviana (sobre un total aproximado de 2,321 millones de bolivianos) delimitados con un criterio "racial", que muestran que en la Bolivia de los años treinta había aproximadamente 1 millón 250 mil "indios puros" (54%), 696.500 (25 a 30%) de "mestizos o cholos" y 375.000 blancos (16%).[99] Este dato es relevante: la mayoría demográfica de Bolivia fue india en los treinta, en los sesenta y continúa siéndolo en la actualidad. El argumento de la mayoría demográfica del indio y de la minoría chola es fundamental para comprender el surgimiento del indianismo. Reinaga nunca pensó el "problema indio" como el problema de una "minoría étnica". Por ello, recurrirá una y otra vez al dato demográfico.

En *Tierra y libertad* (1953a) se puede encontrar el uso profuso del término "cholo", pero aun no tiene la fuerza "dialéctica", que adquiere desde las obras indianistas. Durante la primera etapa, Reinaga trabajó con otra dialéctica: indios y cholos versus "Rosca minera y casta gamonal" (en siglo XX) o bien sólo criollos y "gamonales" (en el siglo XIX), por ejemplo en *Belzu* (1953b). No es raro encontrar en sus análisis histórico-político-sociales a indios y cholos juntos en la lucha contra la dominación de los "blancos", dicho en términos pigmentocráticos. La palabra "cholo" designó al "intermedio racial" entre los indios y los blancos. Pero, también posee un sentido político, en cuanto designa a los sujetos que enfrentaron a la casta gamonal, por ejemplo Isidoro Belzu, "aliados" a los indios (según la perspectiva pre-indianista de Reinaga). Entonces, si en la primera etapa de su pensamiento habló de *indios-cholos o cholos-indios* versus *casta gamonal-Rosca*, desde los primeros textos de la etapa indianista el cholo pasó a designar el polo opuesto del indio (Reinaga, 1964, 1967 y 1968), para luego resaltar la idea de "mestizo" o "blanco-mestizo" (Reinaga, 1970a, 1970b y 1971). Ahora bien, ¿qué más supone la noción de cholo? Veamos los argumentos.

En *El indio y el cholaje boliviano* (1964) plantea que el cholo es conocido como "k'ara, k'ala, mussu, misti, mestizo, criollo, huiracocha, caballero, etc." (Reinaga, 1964: 11). Supera a mi conocimiento realizar un análisis sobre cada uno de estos nombres, que Reinaga recoge del uso cotidiano. Sólo puedo indicar que, aún hoy, algunos de esos términos siguen vigentes en la vida cotidiana de la Bolivia urbana, tales como "k'ara, misti, mestizo y caballero". Vale destacar que la palabra "*k'ara*" adquirió una fuerte connotación negativa, en voz del indio sobre el no indio.[100] En

99 Los datos brindados no tienen precisión, como señala el propio Reinaga, debido a lo difícil que fue realizar censos. La fuente que utiliza es un estudio de la estadounidense Margarita Alexander Marsch, *Nuestros banqueros en Bolivia*: *un estudio de la inversión de capital norteamericano en el extranjero*, Madrid, Ed. M. Aguilar, 1928.

100 El término *k'ara* o *q'ara* es aymara. Hoy, su uso es masivo y su significado complejo. La traducción primera, y quizá menos correcta, es "blanco". De hecho, se suele aplicar el término *q'ara* en un sentido parecido a "gringo". Pero su contenido, crítico y peyorativo, se vincula con la crítica al poder. El sociólogo aymara Pablo Mamani sostiene que el término *q'ar*a no

la obra previa, nunca aparece el término *k'ara*. Desde 1964, se lo puede encontrar en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 209, 223) y sobre todo en *La revolución india* (2001 [1970]: 52, 53, 101, 129, 181, 200, 279, 294, 319), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (2001 [1970]: 338, 358) y *Tesis india* (1971: 35, 58, 59, 77). El último libro en que es utilizada es *Indianidad* (1978c: 118). Esto muestra que la noción de "*k'ara*" aplicada al cholo, o blanco-mestizo, es propia del lenguaje indianista de Reinaga. El potosino no se detiene en explicar su sentido. Creo, que se debe a que da por sentado que sus lectores indios bolivianos lo entienden. En sus libros, "k'ara" es un término indio para referirse al cholo o al "mestizo híbrido y putrefacto" (Reinaga, 2001 [1970a]: 358-359). A pesar de que no se explicita su sentido, es perceptible su contenido peyorativo contra el cholo o mestizo.

En *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga realiza un rastreo somero sobre el origen de la palabra "cholo".[101] Acude al estudio *Vida social en el coloniaje* (1958) del boliviano Gustavo Adolfo Otero (1896-1958), quien, en el capítulo I referido a "La raza", afirma que la palabra "cholo" surgió con un uso despectivo en Guatemala, durante la Colonia, para designar a los perros feos y sucios. Pero, que también se usó para designar al mestizo.[102] El término "cholo" tendría su pariente en la palabra "chulo", con que en Madrid (España) se designa a las personas de los "bajos fondos". Por último, según Otero la pirámide social del Alto Perú va desde "el mestizo psicológicamente inferior hasta llegar a la cumbre de la aristocracia intelectual o ét[n]ica" (Otero citado por Reinaga, 1964: 12). La cita copiada por Reinaga llega hasta aquí. Haré dos observaciones a la misma. En primer lugar, puse "ét[n]ica" porque existe un problema importante. Reinaga, en su texto, dice "aristocracia intelectual o *étnica*", pero en el original de Otero dice "aristocracia intelectual o *ética*". Evidentemente, no es lo mismo decir étnico que ético. ¿A qué se debe la confusión de Reinaga? No creo que haya manipulado

es racial. Afirma que el término significa literalmente "pelado". Esto tendría un sentido básicamente económico y cultural: pelado es el que no tiene riquezas y a la vez es inculto. Por eso, el término *q'ara* es también usado contra algunos indios. No obstante, el término expresa la visión aymara sobre los conquistadores de antaño y los dominadores de ahora. Mamani explica: "Desde la lengua aymara a estos (los explotadores) se los define, en cuanto gozan de privilegios… como *q'ara*, que quiere decir que es alguien que no tiene nada o no tenía, literalmente *es/era pelado*, pero siendo originalmente así ahora viven como señores gracias a la explotación económica, apropiación, expoliación y usufructo del poder público y privado" (P. Mamani, 2008: 32). Por tanto, el término *q'ara* sería un concepto económico y cultural, no racial.

101 Según el Diccionario de la Real Academia Española, "cholo" designa a: 1. "Mestizo de sangre europea e indígena" y 2. "Dicho de un indio: que adopta los usos occidentales".

102 Reinaga trabaja con la segunda edición de *Vida social en el coloniaje* (1958). La primera es de 1942. El primer capítulo, dedicado a analizar la "raza" en la etapa colonial, es muy interesante para reconstruir los modos de entender la complejidad del mestizaje o cholaje en el Alto Perú. Otero brinda una visión pro-mestiza, más anti india que anti española.

el texto. Pero, es todo un indicativo el equívoco, pues Reinaga mismo piensa el problema del cholaje a partir de su supuesta superioridad étnica o racial respecto del indio. Hay equívocos que expresan una convicción no dicha, quizá sea el caso del texto mal copiado de Reinaga. A esto, añado otra cuestión, pues es interesante ver cómo sigue el texto de Otero:

> … pasando [la pirámide social] por los elementos de los supervalorados, de los superiores, de los mediocres y de los submediocres. No existe, pues, el cholo con una psicología determinada, invariable, permanente y fija, sino simplemente cholos, y si hay ingleses pérfidos y falsos, alemanes estúpidos y españoles intrigantes, lo hay también entre los mestizos, pero no como monopolizadores de estos defectos humanos. El hombre eterno vive en el cholo como vive en el estudiante de Harvard o de Oxford. Tratar de imprimirle un temperamento psicológico exclusivo y el monopolio de las taras humanas, sería algo así como buscar al chivo propiciatorio del rito israelita para cargarle con todas las culpas y las miserias de la historia boliviana (Otero, 1958: 26).

Completo la cita, pues Reinaga no siguió toda la reflexión de Otero. Aquí surge un interrogante sobre el nivel de abstracción con el que se trata al cholo. Otero conduce la cuestión al nivel más abstracto de análisis, cuando considera al cholo como un hombre más. Y en esto tiene razón. Pero, Reinaga sitúa la reflexión en otro nivel, menos abstracto y más político o, si se quiere, dialéctico: el cholo como dominador del indio. En esto, su argumento va cargado de razón. Ahí surge la pregunta: ¿Reinaga busca un chivo propiciatorio para explicar la miseria del indio en Bolivia? ¿Reinaga deposita en el cholo el "monopolio de los defectos humanos"? Veamos.

Las críticas de Reinaga al cholo o el cholaje tiene una impronta política central: el cholo creó una República defectuosa y, luego, fue incapaz de reparar sus fracasos históricos. Como estrategia para fundamentar su crítica, Reinaga cita un párrafo extenso de *La dramática insurgencia de Bolivia* (1956) del historiador estadounidense Charles W. Arnade. El párrafo transcrito habla del mestizaje como un proceso surgido durante la Colonia entre el indio y el hispano. No obstante, la visión de Arnade no es absolutamente negativa sobre el mestizaje, es ambigua. Dice que el mestizo es un "ser en perpetua contradicción consigo mismo […] es un espíritu vital, un anhelo de síntesis, una planta indócil mal comprendida y peor manejada en trance de superación …" (Arnade citado por Reinaga, 1964: 62). Distingue entre la "inocencia de la mirada india" y la "malicia de la mirada mestiza", pero a la vez añade que:

> La colonia humaniza al indio, españoliza al mestizo, americaniza al íbero. Bolívar encarna y resume en toda su grandeza la triple peripecia: idealismo hispano, estoicismo indígena, fuerza, locura y contradicción (Arnade citado por Reinaga, 1964: 62).

Para Arnade, el "genio mestizo" hará del "choque de dos mundos la esencia y la presencia de un tercero" (Arnade citado por Reinaga, 1964: 63). Por otra parte, afirma que el "indio es una esfinge" hermética al blanco y mestizo. Por eso, considera que ni el "sociólogo ni el narrador" (incluido él mismo) pueden comprenderlo. Según Arnade, ningún no-indio entiende al indio, ni siquiera Franz Tamayo lo pudo hacer. No se conoce –opina Arnade– al indio como "factor-masa de la nacionalidad": "el indio no se deja entender, no desea comunicación. Hosco, silencioso, inmutable, habita un mundo cerrado. El indio es un enigma" (Arnade citado por Reinaga, 1964: 63). Todas estas afirmaciones de Arnade son transcritas y no comentadas por Reinaga. ¿Son asumidas sin más? Al no comentarlas, deja en la penumbra su posición ante afirmaciones duras de Arnade –por ejemplo sobre Tamayo o sobre que la "colonia humaniza al indio", idea que difícilmente pudo haber compartido Reinaga–. En esto, como en otras cuestiones, se percibe en Reinaga, a veces, una preferencia por el uso de estudios de autores no bolivianos antes que de sus connacionales.

A partir del texto de Arnade, Reinaga rechaza la propuesta de cholificar o mestizar al indio.[103] El cholo fracasó políticamente y la razón sería que:

> el cholo fue y siempre será lo que es ahora. Lleva un fondo perverso en la sangre. ¿Acaso no veis? Un sentimiento deshumanizado rezuma por los ojos. En materia y espíritu es un costal de vicios y de maldades. De generación en generación la sangre ha impuesto su ley ineluctable. En el cholo la cultura y la ciencia se convierten en instrumentos viles, y sirven para fines adversos a los de su misión esencial; la cultura y la ciencia en el cerebro y las manos sirvieron para remachar los grilletes de la esclavitud india, y para encajar en la mente popular la mentira por la verdad y el caos por la razón (Reinaga, 1964: 65).

La cultura chola de la Colonia y la República –concluye– es "cipaya de esclavizamiento y opresión" y posee "maldad espiritual y sanguínea". Por ello, esperar que el cholo brinde la solución del problema del indio es una ingenuidad. Para Reinaga, el fracaso político del cholo tiene una explicación compleja y, por cierto, discutible: un supuesto fondo perverso en su sangre. Ronda en Reinaga una idea del cholo asociado a la "degeneración". Eso lo veremos con más detenimiento en seguida, cuando se explicite la dialéctica indianista entre una raza fuerte (el indio) y una raza débil o sub-raza (el cholo).

---

103 La crítica al cholo o mestizo tiene como eje la impugnación a la obra de F. Diez de Medina. Autor que merece un estudio particular, que no puedo realizar ahora. Por ello, sólo indico que Reinaga recoge una idea del libro *Thunupa*, de Diez de Medina, en el que se afirma que el indio será levantado al nivel de civilizado y afirma "la fe en el mestizo desordenado de hoy, que será la fuerza disciplinada de mañana" (Diez de Medina citado por Reinaga, 1964: 64). Con esta idea, dice Reinaga, el cholaje quiere disciplinar, pero en el sentido de la conservación del *statu-quo* de la sociedad chola.

Reinaga considera que el "típico cholo", en la Bolivia decimonónica, fue el político y militar Casimiro Olañeta (1796-1860).[104] Junto a él, los cholos intelectuales y políticos del siglo XIX fueron: José María Linares, Mariano Baptista, Agustín Aspiazu, Daniel Salamanca, Ismael Montes, Bautista Saavedra, Daniel Sánchez Bustamante, etcétera. Reinaga no explicita que de los nombrados cinco fueron presidentes de Bolivia y dos connotados intelectuales.[105] Y los intelectuales cholos de los sesenta del siglo XX son: Alberto Ostria Gutiérrez, Guillermo Francovich, Fernando Diez de Medina, Abelardo Villalpando, Luis Peñaloza, Fernando Ortiz Sanz y otros. Para Reinaga, el "típico cholo" de los años sesenta es Fernando Diez de Medina (1908-1990), quien en su obra *Sariri* (1956) se reivindica explícitamente como tal:

> Y en vez del antiguo desprecio con que oíamos decir "es un cholo boliviano", para significar el complejo de inferioridad racial, debemos gritar al mundo con voz nueva y orgullosamente: "¡soy un cholo boliviano!" (Diez de Medina, citado por Reinaga, 1964: 13).

Reinaga dedica su libro *El indio y el cholaje boliviano* a hacer un proceso contra Fernando Diez de Medina, porque lo considera el más genuino representante del cholaje boliviano:

> y porque es el escritor más prolífero y el político más activista, pero sobre todo porque, gracias a la propaganda tarifada, ha devenido como el 'escritor indigenista' de 'reputación universal' (sic)" (Reinaga, 1964: 13).

No es un detalle menor que considere al cholo F. Diez de Medina como un "escritor indigenista". Diez de Medina se reconoce "cholo", contra el sentido negativo que también se le dio al término y contra el "complejo de inferioridad racial" que alberga, tema axial en todos estos intríngulis. Es decir, Reinaga se enfrenta aquí ante un "cholo indigenista". Por ello, es importante la distinción entre indigenismo e indianismo, tanto como la distinción entre indio y cholo. Si la primera tiene un rango ideológico, la segunda distinción es más problemática: ¿es racial, es socio-cultural, es biológica, es "clasista", es "ontológica"?

Pues bien, en la primera obra indianista de Reinaga creo que queda explicitada su idea de cholo: como el polo opuesto del indio. En un sentido genérico, se

104 Se basa ahora en otro texto de Otero: *Figuras de la cultura boliviana* (1940). La figura de Casimiro Olañeta es recurrente en la obra de Reinaga, por ejemplo en *Belzu* (1953b: 13, 63, 73-74, 116).

105 Presidentes de Bolivia: José María Linares (1857-1861), Mariano Baptista [Caserta] (1992-1996, Daniel Salamanca (1931-1935), Ismael Montes (dos gobiernos: 1904-1909 y 1913-1917), Bautista Saavedra (1920-1921 y 1925). Intelectuales: Agustín Aspiazu y Daniel Sánchez Bustamante.

puede decir que la idea de cholo es sinónimo de mestizo. Reinaga prefirió usar el término "cholo" en los primeros textos indianistas. Ejemplo evidente de ellos es que tituló dos obras suyas usando dicho término: *El indio y el cholaje boliviano* (1964) y *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Mientras que nunca utilizó la noción de mestizo para titular algunos de sus libros.[106] En *El indio y los escritores de América* (1968) las ideas de cholo, cholaje y cholaje intelectual siguen teniendo vigencia, pero frente a esto la noción de mestizo, como sustantivo y como adjetivo, fue adquiriendo relevancia. En la siguiente trilogía indianista, de acción política (como la califica Reinaga), se percibe un creciente avance del término mestizo sobre el de cholo, sin cambiar sustancialmente los sentidos políticos, culturales y raciales, que Reinaga les otorga. Así, en *La revolución india* (1970a) y en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) persiste el término cholo, con una relativa preeminencia de lo mestizo. Pero, en *Tesis india* (1971) lo mestizo se impone. Queda como tarea investigar las razones de ese desplazamiento del cholo al mestizo. La razón del cambio no está explicada en sus textos. Sin tener pleno conocimiento del contexto boliviano de los sesenta, especulo que Reinaga prefirió utilizar un término popular en el habla cotidiana boliviana de entonces. Pero, a medida que avanzó la década del setenta, el término cholo fue perdiendo fuerza en sus libros, mientras que el de mestizo se impuso, siempre para designar el polo opuesto y adversario del indio. En ese sentido político, cholo y mestizo son nombres intercambiables para designar al adversario del indianismo, ideología que se define por lo que afirma (el indio) y sobre todo por lo que niega (al cholo o mestizo). El indianismo es una ideología anti-chola o anti-mestiza.

En conclusión, es fundamental indicar que no existe una esencialización metafísica de lo indio y lo cholo o mestizo, sino una politización histórica de ambos términos. Si el nombre auténtico del ser humano tahuantinsuyano es "inka", para recuperar la autenticidad (que expresa ese nombre) no alcanza con sólo usarlo nominalmente, sino que se trata de liberarse de la esclavitud como raza-nación-pueblo-cultura. Para Reinaga, mientras haya dominación, es racional seguir usando el nombre indio. En ese sentido, lo racional es liberarse de la esclavitud, luego de eso "recuperaremos el propio nombre": inkas. Una cuestión pendiente, que no abordaré en este estudio, es entender por qué "inka" es para Reinaga el nombre que expresa la autenticidad humana de los indios de la región andina o del antiguo Tawantinsuyu. La cuestión tiene que ver con su visión del pasado, con su filosofía de la historia. Para él, el Tawantinsuyu inka expresó la alta humanidad (cultural

106 La última vez que aparece la idea de cholo en la obra de Reinaga es en *El pensamiento amáutico* (1978b: 125). Mientras que en el mismo libro se encuentra un uso profuso del término "mestizo" (pp. 21, 46, 47, 58, 78, 79, 157, 82, 85, 97, 103, 104, 105, 110, 112), "mestizaje" (p. 101), "mestizo latinoamericano" (pp. 16, 18, 19, 20, 82, 92, 93), "mestizo blanco" (p. 92) y "mestizo indio" (p. 92). Luego de este libro, el término "cholo" desaparece en su uso, pero "mestizo" pervive hasta en la última obra de Reinaga, *El pensamiento indio* (1991: 19, 20 y 34).

y civilizatoria) a la que llegó el hombre andino. Aquí se abren a discusión las mediaciones que utilizó Reinaga para conocer sobre el Tawantinsuyu y la evolución que hubo en la comprensión del pasado previo a la Conquista.

Volviendo al tema central planteado, interpreto que la "condición india" es una condición política, que refiere al sujeto esclavizado por el español, primero, y luego por el cholo-mestizo. El indianismo, como ideología, hace pie en la dialéctica indio-cholo. Según mi interpretación, lo valioso de ella reside en el siguiente argumento: si todo indio es esclavo del cholo y si el indianismo propone la lucha por la liberación de esa esclavitud, entonces todo indio que lucha por la liberación es indianista. Se deduce de este razonamiento que no todo indio *per se* es indianista. El indio no indianista sería aquel que no asume su proceso de liberación y que desea asimilarse al cholo, a la sociedad chola. Esto es, que busca cholificarse o mestizarse. Entonces, ser indio puede tener una doble acepción política: "ser indio-en-sí", que es una forma de ser esclavos en América, desde 1492 hasta hoy. Y "ser indio-para-sí", que es constituirse como sujeto en lucha contra la esclavitud y para la liberación. Este "indio-para-sí" es indianista.

Ahora bien, presenté mi interpretación política de la dualidad indio-cholo/mestizo, con la cual me siento identificado. Pero, eso no resuelve algunos problemas importantes, que llevan a tener reparos en la dialéctica planteada. Se trata de si la condición de indio viene dada de una "raza", entonces ¿cómo entender la noción política de liberación de la esclavitud? ¿Es factible hablar de "raza-en-sí" y "raza-para-sí"? Lo mismo se puede reflexionar a partir de los conceptos de nación y pueblo, pero la diferencia es que éstos son eminentemente políticos, en cambio, la idea de "raza" pretende otras bases, de corte biológico y cultural. Hoy en día, el concepto de etnia buscó superar la problematicidad epistemológica de "raza". Algunos estudiosos de la cuestión, como Guillermo Bonfil Batalla, interpretan al indianismo como una rebelión étnica (ver Bonfil Batalla, 1981). Reinaga conoció la noción "etnia" desde su primera obra, *Mitayos y yanaconas* (1940), pero siempre mostró reparos con ella. La usó para hablar positivamente de "fuerza étnica" en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 5 y 86). Pero, también aplicó la idea de etnia negativamente, para criticar al "indianismo étnico".[107] Nunca se detuvo a debatir su pertinencia teórica para entender a los indios como etnia. Es evidente, que prefirió comprender al indio como una raza, antes que como una etnia.

Por otra parte, queda por explicar en qué consiste la idea de liberación. Una cuestión es decir "liberación nacional" en el sentido de liberación de la nación india y, otra, es decir "liberación racial". Si se trata de lucha de razas, la chola-mestiza es pensada por Reinaga como una sub-raza. ¿Qué significa esto? Aquí se abre toda una discusión sobre el mestizaje como factor de "degeneración" de las razas. La

107 Ver *¿Qué hacer?* (1980: solapa, 48, 101, 102,104-105), también usa despectivamente la idea "etnia cavernaria" (1980: 35, 45-48, 100, 104). También *El hombre* (1981b: 13).

idea de "degeneración" estuvo presente en Reinaga. Su propuesta de indianizar a Bolivia y a la América toda, supone indianizar al cholo o mestizo y también al blanco europeo. En ese sentido, caben estas alternativas: la indianización supone la asunción de una visión de mundo, una filosofía, una ideología, una cultura: la india. En ese caso, la transformación tiene que ver con una cuestión de conciencia y sentimientos. Pero, si indianizarse equivale a cambiar la piel, no en el sentido metafórico, se trataría de resolver la cuestión racialmente. Estamos entonces en otro nivel: el biológico. Aquí, la política entra en un terreno complejo. No me pronunciaré ahora sobre esta cuestión. No por evasión, sino porque considero conveniente indagar más aún en las consecuencias de la racialización de la política realizada por el indianismo. Reinaga hizo esto con el objeto de mostrar que no bastaba el análisis de clases sociales para explicar la dominación del indio. Pero, eso sucedió, no porque haya sido un racista anti-cholo o anti-blanco, sino porque comprendió que la organización racial de la sociedad colonial-moderna boliviana y andino-sudamericana es de tal magnitud, que si no se enfrenta tal problema no hay posibilidades de liberación de la mayoría que fue signada como "india". En ese punto, considero que Reinaga nos abrió caminos fundamentales.

Por ello, sugiero entender la racialización que hace Reinaga del problema indio como un procedimiento quizá necesario para explicar la dominación de una mayoría social en toda región de América poblada de "indios". Quiero decir que, si bien el potosino recurrió a un concepto sumamente problemático, como es del de "raza india", no lo hizo como una estrategia para distraerse de los problemas centrales. Por el contrario, buscó comprender mejor, más a fondo, la explotación clasista que se hizo (¿desde cuándo?, ¿desde la Colonia, desde la República o desde 1952?) sobre la mayoría boliviana, pero perfectamente extendible a todos los países indoamericanos. Es decir, Reinaga buscó ampliar la comprensión de la dominación para superarla. Lo hizo con los conceptos disponibles de su momento y lugar.

Todo lo dicho hasta aquí se centró en las ideas de indio y cholo/mestizo, ambas usadas relacional o dialécticamente por el indianismo. Pero, no he reflexionado aún sobre el indianismo en cuanto tal, que se presenta como una ideología y filosofía para la liberación del indio, esto es, una ideología y filosofía para la liberación de una raza-nación-pueblo-cultura llamada "india". Pero, ¿liberarse de qué y para qué? Responderé al interrogante analizando qué es el indianismo para Reinaga.

### b. El indianismo como superador del indigenismo

Indicada la confrontación entre el indio y el cholo, estoy en condiciones de distinguir entre indigenismo e indianismo. Recordemos que el concepto "indianista" apareció en *Mitayos y yanaconas* (1940) para referirse a la Revolución india de 1780-1781. Aparece como "ideología incano-indianista", equiparada a la "ideología "indoamericanista", que habría orientado a los rebeldes indios (Reinaga, 1940:

112). Luego, es utilizada como adjetivo para calificar la acción de los Catari y Tupac Amaru como "formidable concusión neoindianista" (Reinaga, 1940: 116). Posteriormente, en la obra que va de 1949 a 1963, la noción "indianista" o "indianismo" desaparece.

En el artículo "El Cuzco que he sentido" (1963), el concepto indianista reaparece, pero ahora para diferenciarse del indigenismo. Entre otras cuestiones, Reinaga se refiere a que en Cuzco pudo encontrar "escritores indigenistas", pero "no he conocido a un escritor indio y menos a un escritor indianista" (Reinaga, 1963: 2). El comentario es muy indicativo, pues para Reinaga ya está definida la diferencia entre indigenista e indianista, aunque aquí no explique dicha diferencia. Sólo indica, a modo de crítica, que los escritores indigenistas hicieron suyos a "los héroes de la raza india", en el sentido de que se apropiaron de esos héroes.[108] Si, en el texto de 1940, Reinaga consideró al indianismo como una ideología del pasado. Ahora, en 1963, recupera la noción para buscar a los escritores indianistas de los sesenta del siglo XX. Eso mismo sucederá con la idea de Revolución india, que es utilizada, primero, en un sentido historiográfico para designar un acontecimiento pasado y, desde los sesenta, cambia ese sentido para convertirse en un "imperativo categórico" político ha realizarse en el presente.

En *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), se explicita por primera vez la noción del indianismo contrapuesta al indigenismo (ver Reinaga, 1964: 13, 72, 73, 117). El indigenismo –dice Reinaga– es una corriente literaria y política

> producida y salida de la pluma del cholaje intelectual boliviano acerca del indio. Los indigenistas de cualquier ángulo y latitud ideológica se sitúan en un punto de vista PRO-INDIO (Reinaga, 1964: 13, resaltado en el original).

Considerando al escritor y político Fernando Diez de Medina, concluye Reinaga que su posición es anti-india. Por ello, su indigenismo es una aberración. Esto nos conduciría a debatir la pertinencia de considerar a Diez de Medina como indigenista o no (Reinaga no lo considera como tal), lo cual nos llevaría a otro estudio particular, que no realizaré aquí. Para Reinaga, el indigenismo es pro-indio y el sujeto productor del indigenismo es el "cholaje intelectual", es decir, *no es el indio*. Hasta ahora, el indigenismo es una posición intelectual de no indios a favor del indio o desde un "punto de vista pro-indio", que no es igual a un "punto de vista indio".

Por otra parte, Reinaga considera:

---

108 Menciona como indigenistas a los peruanos Jorge Cornejo Bouroncle, Luis A. Pardo, Pilade Tupayachi y Nicanor Jara.

> La *literatura india* o *indianismo* [es] la literatura producida por el *intelectual auténticamente indio*. Conociendo y comprendiendo la razón de la causa india, el cholaje intelectual puede crear y hacer una literatura india (Reinaga, 1964: 13, resaltado mío).

La cita copiada posee ambigüedad. ¿Sugiere acaso que el cholaje intelectual puede ser indianista? O bien ¿es lo mismo "literatura india" que "indianismo"? Lo claro es que el indianismo (equiparado a la literatura india) tiene como su productor al sujeto "intelectual auténticamente indio". Creo que, tanto la condición de "intelectual", como la "autenticidad india" son igualmente relevantes para Reinaga. Es decir, el indianismo no sería producto directo del pueblo indio, sino del intelectual indio. Por ello, Reinaga se refiere a la "literatura india", es decir, a un producto cultural elaborado por el intelectual o, mejor, por el escritor. La importancia del tema se evidencia en el primer capítulo de *El indio y el cholaje boliviano*, donde responde a la pregunta "¿qué es un escritor?", sobre todo, ¿qué es un escritor revolucionario? Allí se encuentran afirmaciones de un acendrado elitismo ilustrado, tales como:

> La burguesía y las masas no elaboran el pensamiento; ellas sienten, se orientan por impulsos. Sus pensadores que tienen la misión sagrada de iluminar el alma y de colmar las ansiedades del corazón, de predicar y enseñar a meter los puños en la tierra del trabajo o de crisparlos de santa cólera en la pelea; tales pensadores ahora cuando aparecen, aparecen para mentir, engañar o devorar (Reinaga, 1964: 19).

Se trata de una crítica a los escritores o pensadores de su época, sobre todo a los cholos, hecha en nombre de la "misión sagrada" del escritor, que consiste en pensar y orientar el impulso de la burguesía (los escritores de la derecha) o de las "masas" (los escritores de izquierda). Reinaga no abandonó esta concepción ilustrada y elitista: por ello su indianismo es propuesto como luz, guía, de las "masas indias". Creo que este tópico vanguardista y elitista –nada nuevo en Reinaga– puede ser fácilmente referido al elitismo ilustrado occidental, pero también es necesario indagar si tiene alguna raigambre india. No puedo concluir nada al respecto, pues no tengo un conocimiento fundado. Tiendo a pensar que el vanguardismo originado en su etapa marxista-leninista es que el prima, suponiendo que el comunalismo indio impediría vanguardismos intelectuales. Pero, se trata de una opinión, sin mayor sustento que mis percepciones.

Por otra parte, surge un tema compartido por diversas corrientes de pensamiento filosófico de América: la autenticidad del sujeto. En el caso de Reinaga, la autenticidad del indio. El potosino considera que sólo el "auténtico indio" puede producir al indianismo. En ese sentido, sería contradictorio afirmar la posibilidad de que el "cholaje intelectual" pueda producir "indianismo", a menos que "literatura india" no equivalga a "indianismo". Entonces, nos queda por tarea delimitar cómo evoluciona la idea de "indianismo" en relación a la "literatura india". Para

ello, aclaro un tema que puede generar cierta confusión. Reinaga muchas veces identifica "indio" o "pensamiento indio" a "indianista" o "pensamiento indianista". Esta identificación nunca será reflexionada a fondo en su etapa indianista. Habrá que esperar a su momento amáutico, para vislumbrar una reflexión al respecto. Por eso demoraré ahondar en esta cuestión. Aquí es importante indicar que, para el Reinaga indianista, "ser indio" y "ser indianista" es generalmente equivalente. Aunque en rigor de verdad, no lo es. Existen sujetos que "son indios" y, a la vez, "son comunistas" o "nacionalistas". Esto también lo señala Reinaga, quien a sí mismo se consideró, desde sus primeras obras, como "indio", aunque fuera marxista-leninista, nacionalista revolucionario e indigenista. Esta disquisición lleva a una distinción de niveles: una cuestión se refiere a la "identidad ontológica" (ser indio) y otra a la "identidad ideológica" (ser indianista).[109] Por eso, puede haber equivalencia entre ser indio e indianista, pero no es necesaria. No todo indio *per se* es indianista. La ambigüedad arriba señalada, sobre si el cholaje puede ser o no ser indianista, aquí tiene un viso de clarificación. El cholo (identidad "ontológica") puede ser indianista (identidad ideológica), pero queda la duda sobre si puede producir literatura indianista. La idea esbozada por Reinaga sobre la "autenticidad del indio", como condición necesaria para producir al indianismo, lleva a considerar que el cholo no puede producir indianismo, a lo sumo, quizá, pueda adoptarlo como una ideología. Esta cuestión se puede aclarar con la politización de la noción indianista. Veamos.

Volviendo a los argumentos expuestos en *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga afirma que el indigenismo, en Perú y Bolivia, sólo quiere la

> integración del indio en el cholaje, desindianizar al indio para acholarlo; que la sub-raza chola asimile a la raza india; que el indio se diluya en el cholaje. Ningún indigenista desea la liberación del indio, de la raza india (Reinaga, 1964: 14).

En esta consideración existen elementos importantes para politizar el análisis. Por un lado, tenemos la delimitación política y social del horizonte del indigenismo: integrar al indio a la sociedad chola. Para ello, el proceso de integración supone que el indio se achole, es decir, deje de ser indio. El indigenismo es paradójicamente pro indio, porque en realidad sería pro-cholo, en tanto desea cholificar al indio. En última instancia, el indigenismo rechaza la "condición india", pero no al sujeto "poseedor" de esa condición. Por ello, busca integrarlo cholificándolo.

Los conceptos fuertes son "integración" o "asimilación". Frente a éstos, Reinaga propone con claridad el de "liberación india". Entonces, el indigenismo será asimilacionista o integracionista del indio, proceso que se puede identificar con la cholificación del indio. En cambio, el indianismo es liberador de la sociedad

109 Las nociones de "identidad ontológica" e "identidad ideológica" son propuestas mías. No son utilizadas por Reinaga.

chola dominadora. Su horizonte es la indianización, siempre y cuando ésta sea liberadora. O, para decirlo de otro modo, el indigenismo pretende liberar al indio integrándolo al cholaje. Pero, visto desde la perspectiva del indianismo, el indigenismo no es liberador, sino que la integración o asimilación es un modo más de dominación del indio. El indianismo, por el contrario, pretende liberarlo fuera del modelo del cholaje, es decir, indianizando. En suma, para el indigenismo integrar es cholificar, para el indianismo liberar es indianizar.

Reinaga considera que, desde Fray Bartolomé de Las Casas hasta el peruano José Carlos Mariátegui y el boliviano Carlos Medinaceli, el indigenista sólo desea asimilar al indio a la sociedad chola, a través, primero, de la cristianización (Bartolomé de Las Casas) y, luego, de la "civilización occidental" (Mariátegui y Medinaceli) (ver Reinaga, 1964: 14). Aquí tenemos un dato importante. Así como Fernando Diez de Medina es repudiado por Reinaga como "falso indigenista", eso no obsta que otros indigenistas sean valorados de otro modo; es el caso de Bartolomé de Las Casas, J. C. Mariátegui y C. Medinaceli. Los tres son indigenistas, uno cristianizador y los otros dos civilizadores occidentalizantes. Reinaga dedica varias páginas de sus libros a tratar sobre Mariátegui y Medinaceli, lo cual permite ver la relevancia que tuvieron ambos para el potosino.

Otro elemento que brinda Reinaga en su delimitación del indigenismo, es la consideración de su sujeto productor –el cholo– como una "sub-raza". Esto es muy importante. El tema del cholo ya lo abordé en el punto anterior. Pero, lo retomo porque adquiere otra relevancia cuando se vincula al sujeto cholo con su producto intelectual: el indigenismo. Para impugnar al indigenismo, Reinaga no sólo acude a las ideas indigenistas, sino al sujeto que las produce. Veamos.

El indianista formulará ahora la confrontación entre una "sub-raza" (la chola) y una "raza" (la india). Si antes había indicado que Reinaga define al indio como "pueblo, raza, Nación, cultura", estas caracterizaciones no son válidas sin más para el cholo. Es decir, no se trata de que haya un "pueblo-raza-Nación-cultura *chola*" enfrentada al "pueblo-raza Nación-cultura *india*". Esto sucedió en el enfrentamiento del europeo conquistador frente al indio conquistado. Pero, ahora el cholo no tiene el estatus de "raza", sino de "sub-raza". ¿También de sub-pueblo, sub-Nación, sub-cultura? ¿De dónde proviene esa valoración negativa del "cholo" como sub-raza?

Reinaga hace la siguiente disquisición: desde el siglo XIX, el cholaje se fue convirtiendo en el enemigo del indio (aunque no siempre, como lo indicarían las alianzas del cholo con los indios para derrocar al español y, luego, a los gamonales y a la Rosca). Desde entonces, fue "segregador racialmente". No obstante, no es absolutamente lo mismo el "cholaje colonial", que el "cholaje republicano". El cholo de la República –advierte Reinaga– es peor que el de la Colonia, pues éste debía "respetar" al rey y a Dios. En cambio, la "sub-raza" del cholaje republicano o boliviano no debía respeto a nada, se burló de Dios y ya no tenía rey:

> El cholaje republicano corrió a campo traviesa, libérrimo, incrédulo e impertérrito en la satánica tarea de esclavizar, asaltar y asesinar indios (Reinaga, 1964: 14).

Incluye como cholos republicanos a quienes adoptaron diversas ideologías europeas, tales como la liberal, la republicana, la nacionalista, la socialista, la fascista y la "comunista" (es la única puesta por Reinaga entre comillas). Y aun más, las ideologías parecen perder relevancia, puesto que todos los cholos –dice Reinaga– gobernaron la República con las "tripas, el falo y la vagina". Esta "trinidad perversa" es usada por Reinaga como símbolo de la corrupción moral y política del cholo. La historia del cholaje boliviano consistió en oponerse y oprimir al indio, siempre disputando el "Poder" con hambre y crimen. Eso –concluye Reinaga– llevó a la situación espiritual actual (en los sesenta): nihilismo y desesperanza. El "progreso de la nacionalidad" propuesto por el cholaje es una farsa, con lo cual, Reinaga está indicando que la "sub-raza" chola tampoco pudo construir una "Nación". Si bien Reinaga no lo afirma, se puede deducir de sus argumentos, que no existe una Nación boliviana en cuanto tal, sino una "sub-Nación" hecha por una sub-raza. Desde su posición de indio indianista, concluye:

> He ahí la vida nacional que se nos ha impuesto. Por ello Bolivia está llegando al borde del precipicio abismante de su liquidación. Y a este caos y tragedia sólo la congestión de estupidez y la criminalidad sin entrañas del cholaje, puede llamar "progreso de la nacionalidad" (Reinaga, 1964: 13).

Hasta aquí tenemos que: el indigenismo es sostenido por un sujeto llamado "cholo"; el cholaje es considerado una "sub-raza", cuyo proyecto consiste en cholificar al indio para asimilarlo a su sociedad. En cambio, el indianismo es creado por el sujeto auténticamente indio, que es considerado como una "raza", cuyo proyecto político es liberarse del cholaje (sin decir nada aún sobre qué hacer con el cholo: ¿asimilarlo, expulsarlo, exterminarlo?). En términos políticos, considero que es convincente la distinción entre "asimilación" (posición indigenista) versus "liberación del indio" (posición indianista). Pero, la distinción entre "sub-raza chola" versus "raza india" es sumamente problemática. Aquí, no sólo no es convincente, sino que Reinaga puede incurrir en un error, que repite justamente un tópico sostenido por sus adversarios, los cholos. Es decir, así como el cholaje consideró al indio como un ser inferior, ahora, Reinaga invertiría la relación diciendo que la raza fuerte, por tanto superior, es la india. Y la sub-raza sería la chola. Si se llega a este punto, creo que se corre el riesgo de esterilizar el pensamiento político del indianismo. Por otra parte, el indigenismo estaría condenado al fracaso, pues tiene como horizonte la integración del indio a un proyecto cholo fracasado: la "sub-Nación". En esta consideración, creo que se abren caminos fecundos para continuar, pues pone en evidencia que la ecuación Estado + Nación, que pretendió implantarse desde el siglo XIX en América, está atravesado de contradicciones

que, al parecer, continúan aun irresueltas. ¿Qué significa sino el ensayo actual de Estado + Plurinaciones en Bolivia?

En el capítulo IV, "Franz Tamayo. El hechicero del Ande y la Revolución india", de *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga vuelve a tratar la cuestión del indigenismo y del indianismo. Lo hace para introducir y fundamentar el primer enunciado de principios políticos indianistas, denominado "Decálogo", que sustentaron a su organización política, el Partido de Indios Aymara y Keswas (PIAK, en 1962), luego Partido Indio de Bolivia (PIB, en 1966). Considero ésta como la primera definición del *indianismo político* de Reinaga (ver Reinaga, 1964: 74-78).[110] Me interesa reflexionar sobre la fundamentación del Decálogo, mostrando por qué el indianismo (de los sesenta) es el superador del indigenismo (de la primera mitad del siglo XX).

Reinaga discute con el indigenismo existente en Bolivia. Un aporte suyo fue mostrar la importancia del "Franz Tamayo indigenista". Según Reinaga, el indigenismo del siglo XX nació en Bolivia con la obra *Creación de la pedagogía nacional* (1910). Explica ese surgimiento con un dato histórico-político y demográfico central: el indigenismo surgió ante el fracaso de la política de exterminio del indio, intentada por las élites blancas gobernantes, en la Bolivia del siglo XIX. Por eso –arguye Reinaga– se pasó de la "exterminación del indio" hacia una inevitable (e indeseada) "indianización del país". Cita en apoyo de su afirmación cuatro estudios (los ordeno según aparecen en la obra de Reinaga): de Jorge Ovando, *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* (1961); de Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956); de J. C. Mariátegui, *Siete ensayos* (1958 [1928]) y de Carlos Medinaceli, *Estudios críticos* (1938).

Me parece muy sugerente el aporte contextualizador de Reinaga, que reitero: el indigenismo, en Bolivia, surge ante el fracaso de las políticas de exterminio del indio. ¿Es extendible esta consideración al indigenismo del resto de América? Además, me es inevitable pensar en el éxito relativo que tuvo la política de exterminio del indio en Estados como el argentino, lo cual –siguiendo el argumento de Reinaga– explicaría que allí no exista mayoría demográfica india ni indigenismo. Hubo, con todo, escritores indigenista (sería el caso de Rodolfo Kusch). México es el otro Estado americano donde el indigenismo formó parte central de las políticas estatales. Aquí, fue el mestizaje el procedimiento por medio del cual se buscó la "asimilación" del indio. En fin, ni el blanqueamiento a "lo argentino", ni la mestización "a lo mexicano" fueron efectivos (lo cual no supone mi adhesión ni a uno ni a otro) en Bolivia y, quizá, en toda la región andina sudamericana. Por ello, el indigenismo andino sería una respuesta ante la preeminencia de la mayoría india, que a su vez, sería la piedra de toque de su fracaso. De ahí, el surgimiento del indianismo.

110 Por razones metodológicas, escogí exponer una versión resumida del Decálogo en la primera parte de este capítulo, pues allí expongo la dimensión más política de la producción del autor.

Volvamos a los argumentos de Reinaga. Para ello, es interesante considerar lo que toma del filósofo G. Francovich (1956) y del crítico literario C. Medinaceli (1938). Lo reconstruiré brevemente, teniendo como fuente la versión de Reinaga.

Francovich caracteriza al indigenismo del siguiente modo: a) el indigenismo (boliviano o andino) aspira al renacimiento de la "cultura aymara y sobre todo inkaica"; b) estudia al indio actual en su propio medio social y cultural, para incorporarlo a la cultura del país; c) el "indigenismo político" considera que, mientras se explote al indio, el país no llegará a su plenitud. Y, por último, d) tiene como imperativo la incorporación del indio a la "civilización" (ver Reinaga, 1964: 70-71). Reinaga no comenta la caracterización de Francovich. Según lo anteriormente indicado, encuentro plena coincidencia entre lo que dice Reinaga sobre el indigenismo y lo que dice Francovich (en los puntos b y d). Pero, en relación a la primera caracterización del indigenismo hecha por Francovich (punto a: referido al renacimiento de la cultura aymara y sobre todo inkaica) creo que es aplicable también al indianismo de Reinaga. Si hay algo que definirá su argumentación histórica (mezcla de historiografía y filosofía de la historia) es no sólo la afirmación de la grandeza del Tahuantinsuyu, sino su pervivencia soterrada en el indio y la posibilidad de su resurgimiento en el siglo XX. La importancia de la caracterización del indigenismo hecha por Francovich se puede constatar en que Reinaga vuelve a recurrir a ella en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967).[111] A su vez, la idea del indigenismo político (punto c) como contrario a la explotación del indio tendría en Reinaga un fuerte opositor. Por el contrario, él consideró que *todo* indigenismo era otro modo de explotación del indio. Aquí, es preciso indagar a qué indigenista se refiere Francovich. Por otra parte, éste no menciona la producción de Reinaga. ¿No la conocía?[112]

Además, Reinaga toma una cita de Carlos Medinaceli –considerado por Francovich como el más serio indigenista boliviano, cuestión que destaca Reinaga– sobre cómo el indigenismo no responde a una mera moda literaria, sino a la "vuelta a la realidad propia" y a "la angustia de todos los días, a lo profundamente de nuestro vivir y a un legítimo sentimiento de reivindicación social" (Medinaceli citado por Reinaga, 1964: 71). Lo dicho por Medinaceli fue publicado en 1938.

111 Allí, otra vez recurre a *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956) de G. Francovich. Casi repitiendo lo dicho en *El indio y el cholaje boliviano*, aunque con alguna variación, Reinaga dice que el indigenismo consiste en: a) aspiración romántica por el renacimiento de la cultura inkásica, b) valoración del indio en su realidad actual y c) reivindicación económica, social y política. Reinaga afirma que la última característica se desarrolla en "tonalidades" propias de los partidos afines. Lástima que no indique a cuáles partidos se refiere. Lo importante es que se distingue entre un indigenismo romántico y otro indigenismo político.

112 Consulté tres textos de Francovich: *La filosofía en Bolivia* (1945), *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956) y *Los mitos profundos en Bolivia* (1980). En ninguno existe alusión alguna a Fausto Reinaga. Sí a su hijo, Ramiro Reynaga, en particular a su obra *Tawantinsuyu*, en *Los mitos profundos de Bolivia* (1980).

Es decir, expresa otras razones del surgimiento del indigenismo de las primeras décadas del siglo XX. Reinaga tampoco comenta la cita, lo cual permite deducir que la asume, al menos en parte. No obstante, señala una crítica y un elogio a Medinaceli. Le critica que se considere a sí mismo como un "elemento civil" de Bolivia, pues Reinaga entiende, ahora, a Bolivia como la "Nación opresora de la raza india". Con lo cual, Medinaceli formaría parte de esa nación. Reconoce que Medinaceli tiene un sincero deseo de "indianización del país". Pero, le objeta que su idea última sea que el indio se civilice y se asimile al país, "por consiguiente, [que] desaparezcan los aymaras y khesuas como raza" (Reinaga, 1964: 71). En ese sentido, la indianización indigenista, como ya lo mencioné, conduce a la desaparición del indio. Hecha esta critica, Reinaga valora algo fundamental: "Medinaceli intuye genialmente la Revolución india" (Reinaga, 1964: 71). En sus *Estudios críticos* (1938), Medinaceli vislumbró que el "indigenismo" poseería una "palingenésica trascendencia social revolucionaria" (Medinaceli citado por Reinaga, 1964: 71). En la interpretación de Reinaga, el indigenismo no podía llevar adelante esa revolución, en esto se abría equivocado Medinaceli, pero no en su percepción de la urgencia de una Revolución india, que el indianismo sí estaba en condiciones de asumir como desafío histórico.

A partir de todo lo comentado, el potosino sintetiza sus críticas generales contra el indigenismo.

a) El "indigenismo literario" es un artificio que no llega al indio como "esencia vital e histórica". Sólo vislumbra, entre nebulosas, la "fuerza vital india, como la desnudez cultural chola, y pretende cubrirla a ésta con elementos usurpados de aquélla" (Reinaga, 1964: 70).
b) El indigenismo político lucha para que el indio se incorpore y asimile a la Nación boliviana por medio de la "civilización occidental" (Reinaga, 1964: 71).
c) El indigenismo de F. Tamayo y C. Medinaceli no posee el "espíritu de la Revolución socialista del que se halla saturado el indianismo de nuestro tiempo" (Reinaga, 1964: 71). En cambio, Reinaga admite que el indigenismo de Mariátegui sí tiene el espíritu de la Revolución socialista. Pero, no como "Revolución de una raza o una Nación oprimida". La de Mariátegui, es una revolución del "proletariado" e indigenista. Por eso –concluye–, esperó a su Lenin. Alusión a las consideraciones de Mariátegui en el Prólogo al libro de Luis Eduardo Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1927).

Son interesantes los deslindes y las filiaciones que hace Reinaga: se distancia del indigenismo por su propósito integracionista o asimilacionista del indio a la civilización occidental. A su vez, se distancia del indigenismo no socialista, que sería el de Tamayo y Medinaceli, acercándose a la idea de revolución social de

Mariátegui. Pero, también rechaza el indigenismo socialista de Mariátegui. Si bien comparte con él la noción de Revolución socialista, la comprende desde categorías distintas: Mariátegui es marxista y piensa una revolución proletaria. Mientras que Reinaga la piensa como una revolución de una raza y Nación oprimida. El Reinaga leninista, de los cuarenta y cincuenta, ya no espera a "su Lenin". En otro lugar, dirá que espera ahora a sus Kataris y Amarus. La lógica argumentativa no deja de ser afín a la de Mariátegui, sin embargo, cambia el contenido. Por tanto, el indianismo posee el espíritu de una "Revolución socialista" del indio como raza o Nación.[113] Reitera así su idea del indio:

> El indio no es proletario; es una raza esclavizada; una Nación oprimida; por tanto, su insurgencia será la de una raza, la de una Nación; la insurgencia india tendrá ahora autonomía y fisonomía propia y personalísima. No deberá ser un movimiento acholado, bastardo. El cholo no deberá ni tendrá por allá que asomar las narices. Ni protectorado ni tutelaje cholo, sino el indio puro y desnudo deberá dirigir y conducir su movimiento de liberación (Reinaga, 1964: 72).

Reinaga venía de la experiencia de la Revolución del '52 y de doce años de gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, que llegaban a su fin en 1964. Por tanto, el "tutelaje cholo" sobre el indio tiene ese referente histórico ineludible. De ahí que el indianismo de los sesenta se entienda como respuesta al fracaso de la Revolución del '52. La liberación del indio no pudo ni puede ser dirigida por el cholo. Una de las razones es la *fuerza vital india* versus la *debilidad cultural chola*. El indigenismo –dice– vislumbra la "fuerza vital india, como la desnudez cultural chola, y pretende cubrirla a ésta con elementos usurpados de aquélla". Esta idea es fundamental: para Reinaga el cholo carece de cultura propia, por ello busca cubrir su debilidad en la cultural occidental (el cholo occidentalizado) o en la cultura india (el cholo indigenista), más no tiene autenticidad. El indigenismo

113 Reinaga tuvo cuidado de no desvincularse absolutamente de la izquierda revolucionaria. De ahí, concesiones como la siguiente: encuentra en un discurso de Fidel Castro (*II Declaración de La Habana*, 4 de febrero de 1962) el anuncio, la "intuición", de una pronta Revolución india. Transcribe un párrafo del mismo, donde Castro habla de la historia de la independencia de América Latina. Sólo alude al final que "hoy" las masas, los pueblos asumirán su protagonismo, y la epopeya será escrita ahora por las "masas hambrientas de indios" y se corta el párrafo. En el discurso de Castro nunca aparece la idea de "*Revolución india*" en cuanto tal, sí de Revolución o "Revolución socialista" o "Revolución cubana". Reinaga hizo una interpretación libre. De todos modos, de las afirmaciones de Castro sobre el indio existe una llamativa, que habría llevado a Reinaga a encontrar afinidad ideológica. Dice Castro: "Treinta y dos millones de indios vertebran –tanto como la misma Cordillera de los Andes– el continente americano entero. Claro que para quienes lo han considerado casi como una cosa, más que como una persona, esa humanidad no cuenta, no contaba y creían que nunca contaría. Como suponía, no obstante, una fuerza ciega de trabajo, debía ser utilizado, como se utiliza una yunta de bueyes o un tractor" (Castro, 1962).

busca cubrir la desnudez del cholo acudiendo al indio. Pero allí radica su fracaso. Será el indianismo el que afirme la fuerza india develando la carencia cultural del cholo. Por ello, el débil cultural (cholo) no puede conducir al fuerte cultural (el indio). En realidad, no "debe", pero sí pudo (eso Reinaga no lo explicita). Ahí persiste un problema político-cultural fundamental, que formulo con la pregunta siguiente: ¿por qué la mayoría fuerte (la raza y nación india) pudo ser dominada y liderada por una minoría débil (el cholo, "sub-raza" y Nación boliviana)? Existe una posible respuesta, desde Reinaga: por el colonialismo mental.

La crítica contra el "colonialismo intelectual" la explicitó por vez primera en *Franz Tamayo* (1956: 33, 130). También llamó al problema "colonialismo espiritual y cultural".[114] En las obras indianistas lo planteará como "colonización y colonato mental", por ejemplo en *El indio y los escritores de América* (1968: 9, 46, 109) y en *La revolución india* (2001 [1970a]:15, 157, 185).[115] En esta obra aludirá también al "colonialismo ideológico" (2001 [1970a]: 11). Señalo esto, pues el problema del colonialismo es profusamente mencionado por Reinaga, pero tuvo especial cuidado en especificar un tipo de colonialismo: el intelectual o mental o ideológico. Su actividad de escritor estuvo dirigida contra ese colonialismo. De ahí, que proponga al indianismo como un crítico acérrimo al colonialismo intelectual que maniató y maniata al mismo indio. El indianismo se propone, así, ser una ideología anticolonialista:

> El indianismo se levantará como Tomás Katari, Tupac Amaru y Tupac Katari en el siglo XVIII, con una ideología social clara y a través de un Partido político indio férreamente organizado por un Programa científico, los indios conquistarán el Poder y organizarán una República de trabajo, justicia y libertad: su República"! (Reinaga, 1964: 72).

Se percibe la persistencia de cierto lenguaje de cuño marxista en la explicación del indianismo ("ideología social", "programa científico"). Pero, existe un evidente desplazamiento de lo clasista a lo racial y lo nacional. No es difícil imaginar que el discurso nacionalista revolucionario de los años cuarenta y cincuenta le influyó de tal modo a Reinaga, que ahora sigue utilizando la noción de "Nación oprimida", pero ya no para hablar de la "Nación boliviana", sino de la "Nación india"

114 Ver *Revolución, cultura y crítica* (en *Franz Tamayo* (1956: 232, 234, 237) y *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a: 8, 189).

115 Un dato relevante es que en *El indio y los escritores de América* (1968: 46), Reinaga señala que la noción de "colonato mental" la toma de la obra de Jorge Abelardo Ramos, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina* (Buenos Aires, Amerindia, 1957). La interlocución con Abelardo Ramos data de *Franz Tamayo* (1956), sigue en *Revolución, cultura y crítica* (1956b), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *La revolución india* (1970). Luego vuelve a reaparecer, por última vez, en *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981).

o la "República india". La racialización de su pensamiento, como lo indiqué en el capitulo precedente, tiene entre sus raíces la recepción que hizo de *Creación de la pedagogía nacional* (1910) de Tamayo. Entonces, el indianismo consiste en una novedad que rearticula tres tendencias: la marxista-leninista, la nacionalista y la indigenista. La menos tematizada por Reinaga es la nacionalista, mientras que se percibe en las primeras obras indianista (Reinaga, 1964, 1967 y 1968) una apertura a la relación del indianismo con el marxismo, mientras que piensa al indianismo como superador del indigenismo. Con esta rearticulación de ideas e ideologemas, Reinaga está en camino de precisar al indianismo como superador del indigenismo. Afirma Reinaga:

> el indianismo de hoy ha superado al indigenismo de la primera mitad del siglo XX. El indianismo es nada menos que la Revolución social india…" (Reinaga, 1964: 73).

Reinaga se refiere a dos hechos históricos de los sesenta, que le permiten confiar en la inminencia de la Revolución india. Uno es la movilización de los "indios aymaras y kheshuas del sur del Perú", quienes demandan la devolución de la tierra y proponen una "República india". De ellos, dice que "son los vigías de la tempestad de los Andes que se avecina" (Reinaga, 1964: 73). No brinda más datos. El segundo es el resultado negativo de la Reforma agraria realizada por el MNR en Bolivia. A diez años de ella (1963) –dice– Bolivia es un "mar revuelto, minado de huracanes", pues las "masas indias" se movilizan tras "caudillos del cholaje". Advierte que "las masas ya esculpirán … ya encontrarán a su propio caudillo, el caudillo de su raza, a los Amaru y a los Katari del siglo XX…" (Reinaga, 1964: 73). Otra vez, la cuestión política central radica en liderar a "las masas indias" movilizadas. El Pacto Militar-Campesino vino a sellar históricamente el liderazgo cholo (militar) del campesinado indio. Reinaga, con el indianismo político, pretendió constituirse en su líder indio. No fue el caso.

El siguiente libro donde Reinaga plantea la distinción entre indianismo e indigenismo es *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Le dedica el capítulo "El indigenismo", que es breve, pero importante (Reinaga, 1967: 105-109), pues le permite sugerir los antecedentes bolivianos de su indianismo. Continuando con el tenor ya planteado en *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga afirma:

> El indigenismo es la literatura producida por el cholaje intelectual. No es una literatura india, producida por el indio; es una literatura chola producida por el cholo. Es el **cholismo literario** que toma para su quehacer al indio y sus cosas (Reinaga, 1967: 105, resaltado en el original).

Como Bolivia es el "país más indio de América", su literatura se ha teñido de lo indio: "lo indio se ha impuesto en el color, la forma y el fondo de la literatura boliviana" (Reinaga, 1967: 105). Para Reinaga, el indigenismo no sería fruto de

la decisión del cholo por ir hacia el indio, sino más bien producto de la fuerza de éste, que se impuso (hasta a pesar del cholo) en su literatura.

Destaca que en el "indigenismo cholo" no se asomó, ni siquiera teóricamente, la idea de una Revolución india, a la que define como "la toma del poder por el indio organizado en *partido político de corte moderno*" (Reinaga, 1967: 105. Cursivas mías). Por el contrario, como ya fue argumentado, el indigenismo es asimilacionista del indio a la sociedad chola. La alusión a la modernidad, como rasgo de un partido político indianista, no es común en la obra de Reinaga. Existe la intención de presentar al indianismo como afín a la modernidad. Este elemento se diluye rápidamente en la oposición de Reinaga contra todo Occidente, como veremos más adelante. Sin embargo, persistirá una constante en el cuidado de no plantear al indianismo como opuesto a la modernidad científica o tecnológica. Esto debe ser bien ponderado en el pensamiento de Reinaga: ¿es una contradicción o una articulación coherente del mundo indio y la modernidad científico-técnica? La pretensión de cientificidad que tuvo Reinaga está muy presente en su concepción del indianismo, al punto de que a veces sugiere la idea de "indianismo científico" (casi como un eco del "socialismo científico"). Esta pretensión se expresará con fuerza inusitada en su etapa amáutica.

Volviendo al indigenismo, lo interesante del tratamiento de Reinaga radica en la distinción entre dos tipos de indigenismo:

1. El indigenismo "folklórico, pintoresco, festinatorio [apresurado]", que se contenta con escoger nombres indios para sus libros. Sería una especie de literatura con retórica india, pero sin contenido indio. Incluye aquí las obras: *Wata Wara* y *Raza de bronce* de Alcides Arguedas (1879-1946); *Supay* y *Pachamama* de Guillermo Francovich (1901-1990); *Nayjama*, *Thunupa* y *Sariri* de Fernando Diez de Medina (1908-1990); *Harahuy. Harahuico*, *Surimi*, *Yanacuna*, *Yawarininchij* de Jesús Lara (1898-1980)[116] y *Julián Tupaj Katari* de Alipio Valencia Vega (1908-¿?). Por la relevancia que tiene la figura de Tupaj Katari en el indianismo, es importante destacar que Reinaga realiza un comentario despectivo sobre *Julián Tupaj Katari* (1950) de Alipio Valencia. Indica que la escribió para no quedarse atrás ante el cochabambino Augusto Guzmán, quien en 1943 publicó *Tupaj Katari*. Además, le critica que no considere al indio como una "raza" ni como un "pueblo con cultura propia". La visión del indio de Valencia, como la de todo indigenista, sería asimilacionista del indio a lo boliviano, por eso no entiende la Revolución india.
2. El "indigenismo nativista" propulsor del "neo-indianismo": Reinaga no lo caracteriza, aquí se limita a mencionar a sus representantes, que son: Jaime

116 Reinaga tiene el cuidado de aclarar que no incluye a la obra de Lara, *La poesía Quechua* (1947), reeditada como *La literatura de los Quechuas* (1961). Sin embargo, no da las razones, ¿acaso la considera como una obra indianista?

Mendoza (1874-1939), Ignacio Prudencio Bustillo (1895-1928), Carlos Medinaceli (1898-1949) y Roberto Prudencio (1908-1975). No obstante, en el resto de *La intelligenstia y el cholaje boliviano* (1967) le dedica un capítulo a cada uno de los cuatro indigenistas nativistas.

La distinción es importante, pues Reinaga se sitúa, en algún sentido, como heredero del "indigenismo nativista". Por ello, cuando dice "propulsor del 'neo-indianismo'", se está ubicando él como neo-indianista. Como aludí anteriormente, la noción de indianismo ya existía, quizá por ello, aunque sin explicar la cuestión, Reinaga utiliza la idea de "neo-indianismo". Aquí, se abre un muy rico campo de estudio sobre los cuatro indigenistas bolivianos arriba nombrados, que influyeron en Reinaga, en diferentes aspectos y niveles. Tarea para futuras investigaciones.[117]

Con respecto al "indigenismo literario", Reinaga tiene un claro reparo y distancia. Y es que no sólo es un indigenismo literario, sino también político. Esto se evidencia en el comentario que hace el potosino contra el indigenismo de Jesús Lara. Dice que su indigenismo tiene como meta una "Revolución bolchevique" y le objeta a Lara por trasladar esa revolución a "una tierra y sociedad ajenas y extrañas a Rusia". Lara estuvo vinculado primero al Partido de Izquierda Revolucionara (PIR) y, luego, al Partido Comunista Boliviano (PCB), del cual posteriormente se distanció. Para Reinaga, Lara sería uno de los "comunistas indigenistas" de los sesenta. Por ello, concluye que Lara no desea la liberación del indio, sino que busca su asimilación al cholaje comunista boliviano. En ese sentido, expone con claridad una tesis indianista, que cada vez se irá haciendo más radical: así como un sector del cholaje quiere "norteamericanizar" al indio, el otro lo quiere "rusificar"; uno quiere que el indio se asimile al capitalismo y, el otro, al comunismo soviético. Pero ambos –según Reinaga– coinciden en negar la pertinencia de una Revolución india.

La "tercera posición" de Reinaga, quizá heredera del "tercerismo nacionalista", se va abriendo camino a partir de una antigua posición anti-norteamericana y desde su entusiasmo de juventud por la Revolución rusa. Por ello, no es igual el tenor de la oposición de Reinaga a ambos "modelos", a los que el cholo busca asimilar al indio. No concluye que abría un indigenismo de derecha y otro de izquierda. Quizá sea pertinente considerarlo, pues él mismo brinda pistas para situar a Franz Tamayo como un indigenista de derecha y a José Carlos Mariátegui o Jesús Lara como indigenistas de izquierda. La cuestión es que el indianismo de Reinaga, a medida que avanza la década del sesenta, va rompiendo marras con el indigenismo izquierdista, hasta transformarse en su gran adversario. Opino que esto se debe, más que a razones teóricas, a razones prácticas, debido al derrotero político de la izquierda boliviana en los sesenta y setenta.

117 Un texto de referencia es el de Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956* (1997).

La preocupación de Reinaga por deslindarse del indigenismo se reitera en *El indio y los escritores de América* (1968). Ahora, es interesante reflexionar en torno de la valoración que hace sobre el indigenismo peruano. Recordemos, que en esta obra se ocupa de indagar en la posición ante el indio de los escritores, que considera relevantes, de Argentina, Perú, Ecuador, México y Bolivia (en ese orden de exposición). Mientras en Argentina no encontró ningún tipo de indigenismo, sí lo hizo en Ecuador y México.[118] Pero, Reinaga no expresó opiniones favorables sobres estos indigenismos, a diferencia del peruano. Con respecto al breve capítulo dedicado a Bolivia, Reinaga vuelve a tratar sobre Franz Tamayo, pero esta vez para romper con él. El indianismo se convirtió en radicalmente anti-tamayano desde *El indio y los escritores de América* (1968).

Referido al siglo XX peruano, Reinaga trata de los "mayores escritores indigenistas de Indoamérica": Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), José Uriel García (1884-1965), Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y, sobre todo, José Carlos Mariátegui (1894-1930). Los cuatro, aunque en distintos niveles de relevancia, tienen una presencia destacada en la obra de Reinaga, desde *Mitayos y Yanaconas* (1940). Ahora, también se ocupa del movimiento indio de Hugo Blanco Galdós (1934), no tanto por su influencia literaria, sino por la relevancia política que tuvo, a fines de los sesenta, un levantamiento indio liderado por Blanco. La primera consideración general de Reinaga dice:

> el cholismo intelectual de la cuna de Atahuallpa y de Tupaj Khatari [hoy Bolivia] no ha aportado nada, al indigenismo nacido y elaborado en el solar de Tupaj Amaru y Micaela Bastidas [hoy Perú] (Reinaga, 1968: 61).

Se trata de un claro elogio al indigenismo peruano, en contraposición a su crítica al indigenismo boliviano. A partir de allí, particulariza su análisis. Creo importante destacar la valoración que hace Reinaga de los dos indigenistas peruanos más importantes en su obra: Luis E. Valcárcel y José C. Mariátegui.

Reinaga valora la obra *Tempestad en Los Andes* (1927), de Luis Eduardo Valcárcel, porque lo inició en el indigenismo.[119] Esta obra es receptada por Reinaga

118 En Argentina el indigenismo no se constituyó en una corriente de pensamiento. Sin embargo, Reinaga mismo refiere, en otras obras, a algunos textos que bien pueden ser considerados indigenistas. Me refiero a la obra *Eurindia* (1924) de Ricardo Rojas. Y, más cercanamente, la obra de Rodolfo Kusch, conocida por Reinaga. Por ejemplo, en *El pensamiento amáutico* (1978), se refiere críticamente a *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) de Kusch. Es el único libro que cita. Pero, me consta que en su biblioteca personal se encuentran leída, subrayada y con anotaciones, las obras de Kusch *América profunda* (1962), *Indios, porteños y dioses* (1966), *De la mala vida porteña* (1966) y *Geocultura del hombre americano* (1976).

119 En *El indio y los escritores de América* (1968) compara a Manuel González Prada con L. E. Valcárcel. El primero –dice– es europeizante como el argentino Domingo Faustino Sarmiento. En cambio, Valcárcel dirige su atención al mundo indio, al mundo inkaico.

con una rara distancia. En ningún momento se opuso explícitamente a Valcárcel, pero tampoco expresó un gran entusiasmo por él. Por ejemplo, en sus primeras obras Reinaga se refiere más al "Prólogo" de *Tempestad en Los Andes*, cuya autoría es de J. C. Mariátegui, que al contenido de la misma. Del "Prólogo" Reinaga gusta citar que el "nuevo indio" espera su revolución por ello "el proletariado indígena espera su Lenin" (Mariátegui citado por Reinaga, 1968: 61).

En *El indio y los escritores de América* (1968), transcribe un extenso párrafo de *Tempestad en Los Andes* (Reinaga, 1968: 61-66), donde Valcárcel reflexiona sobre la "perduración de la raza" a pesar de las invasiones que sufrió en la región de los Andes. Considera que el indio se puede vestir a la europea, pero no por ello deja su raza: las razas no mueren –afirma Valcárcel–, pero las culturas sí. Además, anuncia que se producirá la armonía entre la sabiduría de Oriente y la ciencia de Occidente: "… se producirá la armonía de Oriente y del Occidente, cerrando la curva abierta milenios atrás. Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana" (Valcárcel citado por Reinaga, 1964: 63). Ambas ideas perdurarán en el pensamiento de Reinaga. La primera, referida a la potencia de la "raza india", casi como invencible, se convierte en un eje del indianismo. En cambio, la segunda idea tiene una presencia algo oculta en la obra indianista. Veamos.

La posibilidad de armonizar lo indio con lo Occidental jamás fue adoptada por Reinaga en esos términos. El indianismo se constituyó como anti-occidentalista. Luego, su amautismo será furibundamente antioccidental. Pero, existe una paradoja. Reinaga no dejará de brindar guiños positivos a la ciencia y la técnica, que son de origen occidental. En ese sentido, su indianismo no estará tan alejado de la idea de que la sabiduría india pueda y deba armonizarse con la ciencia y técnica occidental, planteada por Valcárcel a fines de los años veinte.

Por otra parte, Valcárcel critica a los blancos y mestizos por su soberbia pro-europea y por su ideología que hunde raíces en Ginés de Sepúlveda, quien negó la humanidad de los indios. Considera que los países atravesados por los Andes (Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y Argentina. Es curioso que no nombre a Chile, país andino si lo hay) participan de un mismo problema. Dice: "viven estas repúblicas en el desdoblamiento insalvable de los dos mundos disímiles: la minoría europeizante, la mayoría autóctona-india" (Valcárcel citado por Reinaga, 1968: 63). Esta idea, es coincidente con lo que será la tesis central del indianismo sobre las "dos Bolivias".[120] La dualidad del mundo andino (entre una minoría blanca y mestiza europeizante y una mayoría india) no es nueva. Valcárcel, en

120 Valcárcel refiere la idea al escritor Rudyard Kipling (inglés nacido en la India, 1865-1936). Kipling será citado varias veces por Reinaga. Una de las ideas importantes que toma de él, es el fenómeno de escribir en el idioma del dominador (el inglés para Kipling y el español para Reinaga), pero pensar con la lengua materna dominada (la india para Kipling, la quechua para Reinaga).

1927, la expresó a su modo. Reinaga seguirá sosteniendo dicha idea en los sesenta y setenta, aunque de otro modo. Lo que busco señalar es que existe una especie de consenso entre los indigenistas peruanos, de los años veinte y treinta, y el indianismo de Reinaga (y el que lo trasciende) en la idea de la coexistencia de dos mundos. El indianismo de Reinaga propone "unir" los dos mundos, a través de una revolución india que indianice al mundo cholo. En cambio, el indigenismo pretendió unirlos des-indianizando.

Ahora bien, esa constatación histórica, sociológica, política y cultural de los "dos mundos" ¿es una ideologización o bien una constatación veraz (iba a decir, científica)? Fue una constante en el análisis del problema andino boliviano-peruano (extendible al mundo andino argentino-chileno y, quizá, a la región andina ecuatoriana-colombiana). Además, sigue siendo hoy, con sus matices de cambio de época, un tópico de análisis desde diferentes perspectivas. El hecho de que sea una constante, no la convierte en una verdad. Pero, se puede dudar de que una larga producción de conocimiento se equivoque tanto. Esa dualidad, cuando es entendida de forma maniquea, apelando a argumentos metafísicos, es absolutamente infecunda. Pero, tanto el indigenismo de inicios del siglo XX, como el indianismo desde los sesenta, dieron con un problema de orden estructural, económico-político-cultural. No hay lucidez en repetir análisis ya hechos. Se trata de avanzar en la cuestión superando sus límites, desde las huellas abiertas, en este caso, por Reinaga. En ese sentido, el estudio de la tesis de las "dos Bolivias" (la blanca-mestiza y la india), sostenida por el indianismo político de Reinaga, es importante. Se puede imaginar que existan dos polos opuestos e incontaminados, pero en la vida geohistórica eso no se encuentra. La lucha política siempre se da en los intermedios de los polos. Se trata, entonces, de repensar los dos polos de la dialéctica (entre el indio y el cholo-mestizo, o la dialéctica entre la América india y Occidente), quizá a partir de un tercero (no sé si es adecuado llamarlo intermedio).

Retomando las ideas de Valcárcel, éste critica la actitud paternalista y filantrópica ante el indio, pues considera que parte de un supuesto denigrante: que el indio es un ser incapaz, un menor al que se debe brindar amparo. Así como antes refirió a Ginés de Sepúlveda, ahora se puede remitir dicha posición ideológica a su representante del pasado, Fray Bartolomé de las Casas. Esa actitud produjo una literatura indigenista lacrimosa, que –según Valcárcel– es rechazada por el indio. Dice:

> El indio de los Andes desprecia las dulces palabras de consuelo… Están hartos de palabras dulces. Están hartos de conmiseración. Prefieren un garrotazo a una palmadita cariñosa a las espaldas. Todo esto es ofensivo para ellos. Apiadándose de su opresión, lo saben perfectamente, no hacen sino despreciarlos (Valcárcel citado por Reinaga, 1968: 64).

Esta afirmación de Valcárcel, conciente o inconscientemente, se convirtió para Reinaga en un principio estilístico, del cual fue un cultor de excelencia: el discurso polemista de Reinaga, presente desde sus primeras obras, se convirtió durante la etapa indianista en garrotazos verbales, para hundir al cholo o mestizo y para despertar al indio. De ahí, lo pasional de su discurso y lo pasional de las reacciones ante su obra.

Por último, sintetizo algunas ideas de Valcárcel citadas por Reinaga, con la finalidad de mostrar las influencias de ese indigenismo en el indianista. Aquél afirma que el indio entendió que el blanco es un explotador insaciable, por ello su estrategia fue encerrarse, ser silencioso. A su vez, el indio conforma las bases de los ejércitos y de la policía y brinda las fuerzas de producción económica. Destaca el problema del alcoholismo; pero, a su vez, valora la fuerza de su idioma, la "fuerza del andinismo filológico" y de la "cultura india" creada por "el esfuerzo de milenios". El indio de ayer creó una cultura milenaria, que el conquistador poco pudo cambiar. La fuerza de la raza india se ve en la mayoría demográfica. Pero, ese indio mayoritario nunca empuñó el fusil para su propia causa, "fue un autómata". Sin embargo, Valcárcel entiende que "el fusil indio" está en camino de dejar de ser un autómata del mestizo y de encontrar su "Espartaco indio". Ese será un nuevo indio. Y concluye: "la dictadura indígena busca su Lenin" (Valcárcel citado por Reinaga, 1968: 66). Estas ideas, expuestas en 1927, fueron casi todas asumidas por Reinaga. Claro que hizo una reinterpretación de todas ellas para el contexto boliviano de los sesenta y setenta, desde la perspectiva indianista. No por ello dejó de ser original.

En *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga considera que el "evangelio indigenista" de Valcárcel fue pionero al revindicar al indio. Pero, expresa su desacuerdo en que haya usado equívocamente los términos "indígenas" y "nuevo indio". Entiende que el sustantivo adecuado es "indio" por ser "claro, preciso y lógico". Si Valcárcel hubiera adoptado dicha noción, Reinaga le concede que podría haberse convertido en el "ideólogo de la Revolución india de América". Pero no fue así, con lo cual sugiere que ese ideólogo es él mismo. La idea de "nuevo indio" también le parece confusa, pero no brinda las razones. Ambas –dice– "dan ocasión a una nebulosa confusionista, totalmente dañina para la pureza ideológica de su evangelio revolucionario" (Reinaga, 1968: 66). Considera que los equívocos de Valcárcel encubren los siniestros fines del cholaje.

En síntesis, Reinaga presenta al indigenismo de Valcárcel para diferenciarse de él. Pero, es innegable que existen puntos de continuidad y de quiebre entre aquel indigenismo y el indianismo. Como lo fui indicando, varias ideas son continuadas por Reinaga bajo la óptica indianista. En ese sentido, creo que un estudio pormenorizado de la obra de Valcárcel, en particular de *Tempestad en Los Andes* (1927), conducirá a ver con más nitidez las continuidades, más que las rupturas,

como se suele tender hoy. No digo esto para quitar originalidad a Reinaga, sino para comprender con más cabalidad cuál fue la suya. Hasta ahora, se puede concluir que el indianismo se postuló como superador del indigenismo. Desde la afirmación del sujeto indio como productor del indianismo, creo que sí lo es. Pero, no se puede negar que no podría haber llegado a su radicalidad política sin el sendero ya trazado por el indigenismo. Y en particular, como lo reconoce el mismo Reinaga, del indigenismo peruano.

La relación del indigenismo de Mariátegui con el indianismo de Reinaga ameritaría un capítulo aparte. La producción del amauta peruano es una de las más estudiadas en nuestra América. Creo, que no sucede lo mismo con las obras de Valcárcel. Fue esa una de las razones por las que preferí concentrarme en la recepción que hizo Reinaga de él. Además, la relación entre ambos autores fue tan importante, que Valcárcel escribió el Prólogo de *La revolución india* (1970).

La influencia de Mariátegui fue igual de relevante para el indianismo. Recordemos que desde sus primeros textos, Reinaga valoró a Mariátegui como el "más grande marxista de Indoamérica". En la obra indianista su presencia es también fundamental.[121] De toda la obra de Mariátegui, Reinaga receptó fundamentalmente dos textos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y el "Prólogo" a *Tempestad de Los Andes* (1927). En un grado menor de relevancia, Reinaga se refiere a *Defensa del marxismo* (1928-1929)[122] y al "Prefacio" escrito por Mariátegui para al libro de Ernesto Reyna, *El Amauta Atusparia* (1930).[123] Reinaga expresó algunas críticas a Mariátegui en *El indio y los escritores de América* (1968), para lo cual le fue útil el artículo de W. Miroshevsky, W, "El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano" (1942).[124] Por razones metodológicas, opté sólo por mencionar los textos, que permiten profundizar la influencia de Mariátegui en Reinaga. Ahora, continuaré con la exposición de la distinción entre el indigenismo y el indianismo, donde nuevamente surgirá la figura de Mariátegui.

En *La revolución india* (1970), Reinaga vuelve a dedicar unas páginas a la distinción entre el indianismo y el indigenismo (Reinaga, 2001 [1970a]:145-164), a lo que añade la oposición al hispanismo (Reinaga, 2001 [1970a]:145-160). La

121 Ver: *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 14, 70, 72, 81, 95, 117, 224), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967:115, 120, 132, 158, 163, 196, 222), *El indio y los escritores de América* (1968: 22, 39, 57, 61, 68, 72-77, 80-81, 90, 109, 117, 124, 139, 142), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b: 401), *La revolución india* (2001 [1970a]: 77-78, 114, 135, 140, 158, 308), *América India y Occidente* (1974:13, 46-47, 97, 101-102, 103, 117, 128, 167). En la etapa amáutica casi desaparecen totalmente las referencias a Mariátegui. Sólo es mencionado en *El pensamiento amáutico* (1978b: 93 y 99) y *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981a: 18).

122 Reinaga trabaja con la edición Cultura, Santiago de Chile, 1934.

123 Reinaga trabaja con el texto de Ediciones de Frente, Lima, 1932.

124 Publicado en *Revista Dialéctica*, La Habana, mayo-junio, 1942.

cuestión del hispanismo no es tan importante como el indigenismo. De hecho, en sus obras indianistas se ocupa de tratar la cuestión sólo en *La revolución india* (1970). En la obra previa, no aparece el tema y tiene poca presencia en la obra posterior.[125] Por ello, no abordaré la cuestión en este estudio.

*La revolución india* es el texto más combativo de Reinaga, pues con él, el indianismo llega a su culmen en su voluntad de superar al indigenismo. Retoma la distinción que ya planteó entre indigenismo e indianismo (Reinaga, 1964, 1967, y 1968). Otra vez, el *indigenismo peruano* es su referente y brinda algunas precisiones más, que conviene tener en cuenta. En 1926 –dice Reinaga– inició el indigenismo como *movimiento literario*, aunque no justifica por qué ese año y no otro.[126] La lista de indigenistas es ahora más amplia que la brindada en sus textos previos. Incluye a: Alejandro Peralta, J. Mario Chávez, Emilio Armaza, J. Uriel García, Luis E. Valcárcel, Adalberto y José Varallano. Reinaga distingue aquel indigenismo literario del *indigenismo político* de José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre.

El indigenismo peruano –analiza Reinaga– tuvo repercusión en escritores como Guillermo Humberto Mata, "el más grande abanderado del indigenismo" en Ecuador. Y, en Bolivia, en el grupo "Gesta Bárbara", sobre todo en Carlos Medinaceli y Gamaliel Churata (pseudónimo de Arturo Peralta).[127] Siguiendo la distinción de Reinaga, ahora se puede concluir que él receptó con mayor interés el "indigenismo literario" de L. E. Valcárcel y el "indigenismo político" de J. C. Mariátegui.[128]

Cita un artículo de la *Revista Oiga* (Lima, 27 de setiembre de 1968) donde se considera que el indigenismo peruano fue producto de la combinación entre la

125 Ver *El pensamiento amáutico* (1978b: 80 y 82) y *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b: 5-14).

126 Según Eugenio Chang-Rodríguez, en "El indigenismo peruano y Mariátegui" (1984), la importancia de 1926 radica en que en ese año se publicaron varias obras fundamentales del indigenismo peruano, tales como: el poemario *Ande* (1926) de Alejandro Peralta (1899) y *Ccoca* (1926) de J. Mario Chávez (pseudónimo de Mario Chabes). Entre 1926 y 1928 aparecieron las siguientes revistas indigenistas en Perú: la famosa *Amauta* de Mariátegui, *Attuspari* en Huaraz, *Boletín Kuntur* y *Vórtice* en Sicuani, el *Boletín Titicaca* en Puno, *Chirapu* y *Wanka*, en Arequipa, *Inti* en Huancayo, *La Sierra* y *La Región* en Lima y *Serranía* en Huánuco. A estos valiosos datos, añado la publicación de *Tempestad en Los* Andes (1927) de J. L. Valcárcel y de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de J. C. Mariátegui.

127 Es la primera y única vez que habla de "Gesta Bárbara", movimiento literario fundado en 1918, en Potosí, por Carlos Medinaceli, Gamaliel Churata y José Enrique Viana. En la década del cuarenta, una segunda generación retoma "Gesta Bárbara". Si bien dicho movimiento no tiene una presencia explícita en la obra de Reinaga, sí la tienen dos de sus mentores: Medinaceli y Churata.

128 También incluye dentro del "cholismo indigenista" la novelas *Raza de bronce* (1919) del boliviano A. Arguedas, *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano J. Icaza y *El mundo es ancho y ajeno* (1941) del peruano Ciro Alegría.

exaltación del indio y las técnicas vanguardistas de Europa. A esa opinión, Reinaga añade su crítica ya muy tratada en su obra previa: la reivindicación indigenista del indio encierra un sofisma, que es la integración del indio al "movimiento revolucionario del cholaje de izquierda" (Reinaga, 2001 [1970]: 136). Ahora, precisa que la política del APRA en Perú, del MNR en Bolivia y del comunismo en Indo-américa coinciden en proponer la asimilación del indio a su proyecto político de "corte occidental".

Para la distinción entre indigenismo e indianismo, sigue siendo fundamental la cuestión de la asimilación del indio a la sociedad occidental (posición indigenista) a diferencia del "movimiento de liberación del indio" (posición indianista). Pero, con más fuerza que antes, Reinaga delimita que se está refiriendo al indigenismo de izquierda. Es decir, aquel que propone asimilar al indio al socialismo y comunismo occidental. Este dato, antes no tan explícito, será muy definidor del indianismo de los setenta. Además, es claro que lo político se impone ante lo literario, pues a Reinaga le interesa ahora, más que la literatura india, la "fuerza política de liberación" que contiene el indianismo:

> El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie; se propone, liberarse (Reinaga, 2001 [1970]: 136).

Contra la asimilación del indio a la sociedad blanco-mestiza del indigenismo, Reinaga propone la Revolución del indio. El potosino es poco afecto a llevar la discusión política a la diferencia entre "reforma" y "revolución", pero es evidente que subyace a su distinción entre indigenismo (que sería reformista) y al indianismo (que sería revolucionario). Reformar significa aquí *integrar* al indio, mientras que *revolucionar* significa liberarlo. No obstante, en esta distinción se traslapan dos niveles de análisis: la sociedad realmente existente (la sociedad que es) y el horizonte o utopía social (la sociedad que debería ser). Considero que no se puede afirmar que el indigenismo de izquierda desee integrar al indio a la sociedad realmente existente, sino a una sociedad posible. Aquí, creo que la diferencia entre indigenismo e indianismo debe considerarse en el nivel de proyectos y utopías enfrentadas, antes que como experiencias históricas consumadas. Esto lo digo, sobre todo pensando en el indigenismo socialista (a lo Mariátegui), pues no se puede considerar que en Bolivia se haya realizado históricamente. Con ello, dejo abierto el problema sobre si al indigenismo del MNR, que fue el que sí se realizó históricamente (entre 1952 y 1964), le cabe en sentido pleno la calificación de indigenismo de izquierda. Además, se debe considerar que *La revolución india* (1970) fue escrita durante los gobiernos militares de Barrientos y Ovando, los cuáles no pueden ser considerados como izquierdistas, aunque en algún sentido quizá sí indigenistas. Prefiero dejar la cuestión enunciada, pero

no resuelta, pues me conduce a tratar temas históricos, que no son el objeto de este apartado.

A fines de los sesenta, el indianismo de Reinaga se encaminó a objetar a la izquierda política su pertenencia a un mundo común al de la derecha política: Occidente. Ayer, fue el *liberalismo positivista* y, en los sesenta y setenta, el *nacionalismo socializante* y el *comunismo cholo*, los que buscaron asimilar al indio. Por el contrario, el "indianismo revolucionario" propone liberar al indio de Occidente a través de la Revolución india. Reinaga usó pocas veces en su obra el concepto "indianismo revolucionario", no obstante, se puede extender dicha idea a todo su indianismo, pensado siempre desde la noción de "revolución india", que se propuso como anti-occidental. Aquel concepto, como si fuera un eco corregido del "nacionalismo revolucionario", aparece por primera vez en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (2001 [1970]: 423), aunque no tiene mayor uso en el resto de la obra.

Retomando la cuestión del indigenismo, veamos la definición que proponer Reinaga:

> Lo más que se han propuesto y querido es asimilarlo al Occidente. Civilización del indio es sinónimo de occidentalización del indio. Por consiguiente, el indigenismo es una subideología que va contra el indio. El indio por naturaleza, principio y acto es, debe y tiene que ser no sólo anti-indigenista; sino el indio tiene que ser enemigo del indigenismo. Porque el indigenismo, como literatura, es una literatura sentida, pensada y escrita por mestizos y cholos y para mestizos y cholos. El indigenismo es una literatura del mestizo occidentalizado, para el consumo, no de los indios que ignoran el castellano (Reinaga, 2001 [1970]: 138).

Una vez más, la impugnación del indigenismo articula dos cuestiones: el proyecto político (civilizar = occidentalizar) y el sujeto productor (el cholo o "mestizo occidentalizado" hispanohablante). Este argumento es claro, pero puede ser vuelto contra el mismo Reinaga, pues él también escribió toda su obra en español. Aquí radica uno de los problemas típicos de la lucha ideológica: suponer que el sujeto, que denuncia a la ideología enemiga, está absolutamente fuera o inmune con respecto a lo que critica. El indianismo de Reinaga se escribió en español, como la literatura indigenista. Por ello, cuando Reinaga afirma que "en puridad de verdad el indigenismo es puro cholismo" (Reinaga, 2001 [1970]: 138), el argumento no pudo tener fácticamente al idioma como eje central (Reinaga podría haber escrito su obra en quechua). Reinaga combatió al sujeto que produce el pensamiento y que se define (auto-definido y hetero-definido) como indio o como cholo. Y se concibió a sí mismo como indio escribiendo en español.

Hasta aquí, presenté la noción de indianismo propuesta por Reinaga. Como se ve, es una noción relacional (como quizá todas) y dialéctica: surgió en relación y en oposición al indigenismo. Con lo expresado en *La revolución india*, se cierra lo fundamental de la discusión con el indigenismo. Creo que allí Reinaga lo dio

por superado con su indianismo.[129] Sin embargo, no se cierra aquí su tratamiento del indianismo, que será reconsiderado en la etapa amáutica.

***El indio y el indígena:*** ya me referí a la idea de "indio", que Reinaga fue exponiendo desde su primera obra indianista. En ocasión de la distinción con el indigenismo, es de esperar que se pronuncie sobre el concepto "indígena". Pues lo hace en *La revolución india* (1970), oponiendo el concepto indio al concepto indígena. Respecto a lo indio, no innova en sus razones de fondo: el indio no es una clase social sino "una raza, un pueblo, una nación, una civilización y una cultura" (Reinaga, 2001 [1970]: 136). Como ya lo indiqué, consideró que cuando se aplica el término "campesino" al indio, se omite o minusvalora la condición de raza-pueblo-nación-civilización-cultura. Ahora bien, junto con la idea de "campesino", Reinaga objeta el uso del concepto "indígena".

Según Reinaga, la noción de "indígena" es fruto de la división del mundo, que hizo Occidente, entre dos especies: los hombres (o, mejor, seres humanos) y los indígenas (los sub-humanos). En esa distinción, los seres humanos son los "europeos y yanquis". El resto, son seres "naturales" o "indígenas". Reinaga no profundiza en la cuestión de la "substracción de humanidad" (como diría Leopoldo Zea) que opera en la idea de "indígena". Pero, Reinaga se dirige a señalar el sentido etimológico de "indígena", según el cual toda la humanidad es indígena.

Ante la operación occidental de "indigenizar" a los no-occidentales, Reinaga recurre al sentido etimológico del término indígena: significa "nacer en una región tal o cual". Por tanto, todos los seres humanos son indígenas de la región en donde nacen. Cita como referencia al Congreso Indigenista Interamericano de México de 1940.[130] Irónicamente –dice– tanto Churchill como Paz Estenssoro

129 El indigenismo es vuelto a mencionar brevemente en *El pensamiento amáutico* (1978b). Reinaga se refiere allí a que durante el siglo XX el indigenismo se inspiró en "rótulos" como el de "Euroindia", "Indoamérica" e "Indología". Los tres términos aluden a conceptos utilizados en diversos contextos por personas distintas, pero curiosamente en la misma época. Reinaga sabía de esto, pero no le interesó destacarlo. Así, *Euroindia* se vincula con *Eurindia: ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas* (1924), obra del argentino Ricardo Rojas. Indoamérica es un concepto utilizado centralmente por el APRA peruano, que dio nombre al órgano de expresión de la célula del APRA en México en 1928. Mientras que *Indología* (1927) es una obra en la que el mexicano José Vasconcelos recoge varios ensayos. De los tres conceptos, el más influyente en Reinaga fue el de Indoamérica. Por otra parte, en *El pensamiento amáutico* (1978b), Reinaga recoge la opinión que vertieron sobre él en el documento titulado *Historia de los indios en Bolivia* (1975), escrito por la Comisión de Justicia y Paz. Allí, distinguen entre un "indigenismo histórico" (de los años treinta y cuarenta del XX) y un "indigenismo radical" (de los sesenta y setenta del siglo XX). A Reinaga lo sitúan como representante del "indigenismo radical" (ver Reinaga, 1978b: 107). Por último, en *¿Qué hacer?* (1980) sólo menciona a los "Congresos indigenistas" como parte de las farsas que se construyeron para engañar al indio (ver Reinaga, 1980: 111).

130 Como lo señalé anteriormente, según Reinaga dicho Congreso fue en 1946. Pero, no se realizó ningún Congreso Indigenista Interamericano en México en ese año. El evento fue en 1940 (Pátzcuaro, México) y se trató del Primer Congreso Indigenista.

son indígenas. Por ello, todos son-somos indígenas y tienen derecho de llamar a su literatura como "indígena".

De ahí, se puede, concluir dos cuestiones: Reinaga no adopta el nombre "indígena", porque su origen radica en la división que hace el hombre occidental entre "ser humano" (occidental) y ser natural (indígena). Y, en segundo lugar, porque el sentido etimológico de indígena, en contraposición de lo que dice el punto de vista occidental, se aplica a todo ser humano: el originario de alguna región. En el primer caso, no hallo gran diferencia entre el concepto indígena y el concepto indio. Reinaga no profundizó esta cuestión. Pero, como precisaba distanciarse del indigenismo, que hace pie en el concepto indígena, prefirió el nombre de "indio". Ahora bien, el argumento dado por Reinaga no alcanza para oponer radicalmente ambos conceptos. Aquí, creo, se debe recurrir al sentido social que ha tenido y tiene el término indígena e indio. Interpreto que Reinaga vio la poca potencialidad política del término indígena. La noción de "indio" tenía mayor vigencia social que la de "indígena". Tanto por la larga historia de su uso, como por la densidad significativa que le otorgó el indianismo. Además, Reinaga percibió que si "todo son indígenas", no todos son "indios". ¿En qué sentido? En el de la explotación.

El indio –según Reinaga– nombra al que fue dominado en América ("oprimidos, pero no vencidos", como reza la consigna combativa de origen katarista). El indio fue asaltado y esclavizado por el no-indio. Si se quiere, el indígena de América fue dominado. Pero, así también, se puede concluir que fue el indígena de Europa el que lo dominó. De ahí que, lo que define al indio no es su origen regional (que significa "indígena"), sino su condición de esclavo. Por ello, optó por una interpretación política de la idea de "indio", que es el nombre de los explotados en América. Claro, no son los únicos, pero en la región del antiguo Tawantinsuyu son los mayoritarios y los secularmente explotados. De ahí, que el término indígena no contenga la misma carga política que la idea de indio. Lo indígena aparece como edulcorado y, quizá, hasta impolítico para el indianismo. Ahora bien, con una interpretación política de la idea de indio, no desaparece su problematicidad: el indio es una raza, pueblo, Nación, civilización y cultura, dirá Reinaga. Todas esas categorías, ¿se pueden aplicar al término indígena? Por otra parte, ¿el término indio contiene en sí todas esas dimensiones socio-históricas? Pues, se debe estudiar cada caso. Por lo menos, se puede afirmar que el contenido que busca darle Reinaga al término indio es complejo y muy extenso. Por ello, la noción de indio está sobredeterminada de sentido. Dado este rodeo, es curioso que Reinaga no haya argumentado que el indigenismo es una literatura de indígenas (no de indios). Lejos de hacerlo, optó por categorizar a sus productores como "cholos" o "mestizos". Es decir, el indianismo no puede oponerse al "indígena", en tanto todos somos indígenas (nacidos en alguna región del mundo). Sino, se opone a la negación de lo indio, que –siguiendo los argumentos del potosino– es lo opuesto, por ser el dominador. La dialéctica amo-esclavo subyace a esta

cuestión. El indianismo, entonces, es una ideología y filosofía de los esclavos en lucha por su liberación. Ahora se pude ver por qué –para Reinaga– "el indio" debe tener una literatura distinta a la indigenista, ¡debe ser indianista! De hecho, la trilogía indianista (*La revolución india*, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* y *Tesis india*) fue pensada con esa función: empujar a la realización de la "revolución india". La vigencia contemporánea de dichas obras, dentro del plural movimiento indio andino, indica que lleva verdad en sus argumentos (aunque no todos sean correctos).

### *b.1 Un interlocutor indianista*

Hasta ahora, indiqué las relaciones y distinciones con los indigenistas. Pero, ¿existen autores indianistas interlocutores de Reinaga? En *La revolución india* (1970), Reinaga dedica un apartado a oponer "indianismo" e "hispanismo", dentro del capítulo primero "El mundo y Occidente" (ver Reinaga, 2001 [1970a]: 145-160). Allí, valora cinco libros que han abordado el problema del indio y del mestizo. Uno es la clásica *Creación de la pedagogía nacional* (1910) de Franz Tamayo, sobre la cual ya se pronunció en diferentes momentos. Pero, los otros cuatro textos son nuevos y 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, por último, *El Perú. Mestizo triunfante* (Lima, 1967) del peruano Antonio Centellas Chura. A esas obras, añade sus libros: *La intelligentsia del cholaje boliviano* y *El indio y los escritores de América*. Se trata de las obras que tuvieron recepción en Reinaga, a fines de los sesenta e inicio de los setenta. De las cuatro, la obra de Carnero Hoke tuvo mayor impacto, luego, la de Ignacio Magaloni Duarte. Una cuestión, sobre la que Reinaga nunca se pronuncia, es si considera a todas o algunas de ellas como indianistas. La cuestión no es menor. Creo, que la afinidad ideológica con ellas, sobre todo con Carnero Hoke y Magaloni Duarte, nos llevaría a considerar que sí. No obstante, el tema amerita una investigación específica sobre dichas obras y su vínculo con el indianismo de Reinaga. Por ejemplo, partiendo de si Carnero se adscribe como indianista. La obra de Magaloni Duarte no, como lo pude comprobar.

Por su importancia, ya me referí a la recepción del pensamiento de Guillermo Carnero Hoke (1929-¿?), a propósito de las nuevas redes ideológicas que tuvo Reinaga desde fines de los sesenta. Su presencia es relevante en *La revolución india* (2001 [1970a]), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b), *Tesis india* (1971) y *América India y Occidente* (1974). En las obras amáuticas, continúa la presencia de Carnero Hoke. Pero, ya no tanto sus ideas, sino más bien sus opiniones sobre la obra de Reinaga y algunos documentos sobre su participación en el Consejo Indio

de Sud América (CISA).[131] Aparece referido hasta en la última obra de Reinaga, *El pensamiento indio* (1991: 16), donde se recurre nuevamente a su visión sobre la grandeza civilizatoria de "Pre-américa".

Reinaga no emite opiniones sobre la personalidad o las obras de Carnero Hoke. Simplemente, toma varias ideas de sus obras, incluso transcribiendo extensos párrafos de ellas. La comunión ideológica indianista entre las citas transcriptas y las ideas de Reinaga es evidente. La obra más referida de Carnero Hoke es *Nueva teoría para la insurgencia* (Ed. Amerindia, Lima-Perú, 1968). Otros textos utilizado son: "¡Esta son nuestra Banderas! (publicado en *Ñoqanchis*, Boletín Nº 1 del ININPRE, Lima 14 de julio, 1969), *Apuntes para una reestructuración de la historia de América y el Perú antiguos* (s/datos), *Plan de gobierno comunero* (s/d), "El poder indio" (en *Cuadernos Políticos*, Nº 2, Lima, 8 de julio de 1973), "Rectificación necesaria" (s/d), "Ciencia Solar" (s/d) y "Matemáticas Universales" (s/d).[132]

Veamos su recepción en *La revolución india* (1970a), primer texto donde Reinaga asume ideas de Carnero Hoke. La importancia de *Nueva teoría para la insurgencia* (1968) se percibe desde el inicio, pues Reinaga escogió para la introducción de su obra *La revolución india* (1970: 15-17) un fragmento de la misma. Allí, Carnero plantea el antiimperialismo indio como anticolonialista global o mundialmente, no sólo contra el imperialismo de Estados Unidos. Ser anticolonialista –afirma Carnero– es barrer con todo vestigio de la "Europa usurpadora". Por ello, critica a todo "colonialismo mental" en el que incurren tanto el liberalismo como el marxismo-leninismo. Critica a la URSS por haber hecho una revolución altamente industrializada, pero de espaldas a la "vida fecunda de la Naturaleza" (concepción que es referida al indio). Para Carnero, el antiimperialismo verdaderamente emancipador es aquel que evidencia al criollismo (lo que Reinaga diría "cholaje") como un gendarme del imperialismo. Por ello, plantea como proyecto "volver" al socialismo preamericano, es decir indoamericanizar a las instituciones existentes a través de una Revolución india. Advierte, que la ciencia y técnica, producto de la "revolución capitalista", debe ser usada, no negada. Comenta aquí algo extraño:

> Tal como lo hicieron los preamericanos al perfeccionar su comunismo primitivo y llevarlo hasta el socialismo científico sin pasar por las violentas etapas del feudalismo y de la burguesía (Carnero citado por Reinaga, 1970: 16).

Entonces, el de Carnero, es un anti imperialismo opuesto a "toda penetración extracontinental" cuyo horizonte político consiste en "volver a las formas

131 Ver: *La razón y el indio* (1978a: 29-30), *El pensamiento amáutico* (1978b: 124, 155), *Indianidad* (1978c: 13), *¿Qué hacer?* (1980: 8/144, 68-69), *Bolivia y la revolución de las fuerzas armadas* (1981a: 92, 93, 98, 99), *El hombre* (abril, 1981b: 156-157), *La era de Einstein*, 1981d: 90-92), *Sócrates y yo* (1983: 101-102, 103-105).

132 La mayoría de estos títulos son citados en *América india y Occidente* (1974: 215-223).

comunales" pero, usando la ciencia y técnica. No desconoce que el socialismo de la URSS y de la China popular sean guías para efectuar esta revolución india, pero indica que el modelo principal es el socialismo pre-americano, que tendría ocho mil años de vigencia. Dice Carnero:

> El futuro de la humanidad será comunitario, comunal, idealmente idéntico al de nuestras antiguas comunidades indígenas. Socialismo muy nuestro por ser producto y elaboración paciente de nuestra terca y adorable realidad continental (Carnero en Reinaga, 1970: 16).

Por último, considera que el socialismo indio es un socialismo previo al de Marx, Engels y Lenin. Esta idea será muy recurrente en Reinaga, para indicar que Marx y el marxismo no fueron originales con su idea de socialismo y comunismo, pues habrían sido una realidad en "Pre-américa".

Por otra parte, en el apartado titulado "Filosofía", del capítulo primero de *La revolución india* (1970), Reinaga inicia con una cita de Carnero Hoke, en la que éste destaca la proeza intelectual de los inkas; las virtudes de la comunidad pre-americana, como la unidad básica social y que hayan logrado construir un "Estado-ético", guiado por la tríada moral: no mentirás, no robarás, no serás ocioso. Las ideas de "Estado [inkaico] ético" y "Poder [inkaico] ético" serán recurrentes en la obra indianista de Reinaga, quien los propuso como proyecto histórico a realizarse a través de la Revolución india.

En el capítulo segundo, "El problema nacional", de *La revolución india*, Reinaga abre con un apartado fundamental titulado "Dos Bolivias" (Reinaga, 2001 [1970]: 163-171), que es la aplicación de la dialéctica indio versus cholo o mestizo al problema de la nación boliviana escindida: la Bolivia india versus la Bolivia chola o mestiza. Dice Reinaga:

> En Bolivia hay dos Bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india. Bolívar fundó una República con esclavos, una República con indios (Reinaga, 2001 [1970]: 174).

Ahora bien, Reinaga tuvo el cuidado de no arrogarse originalidad en la formulación de la "tesis de las Dos Bolivias". Para mostrar que no está solo, cita párrafos de diferentes autores, quienes analizan la confrontación histórica entre los blancos minoritarios y los indios mayoritarios, en Bolivia y Perú. Sobre Bolivia refiere a: José Vicente Dorado, *Indicaciones económico-políticos o sean cuestiones bolivianas* (Imprenta de Beeche, Sucre-Bolivia, 1859);[133] Hebert Klein, *Orígenes*

133 Destaca que J. Vicente Dorado, en *Indicaciones económico-políticas o sean cuestiones bolivianas* (1859), consideró ya en el siglo XIX que en Bolivia hay un Estado de la "raza blanca" y otro del indio. No abundan las citas de este autor, pero es indicativo de la larga historia que tendría la "tesis de las dos Bolivias", que ahora es propuesta desde el indianismo.

*de la Revolución nacional* (Librería Editorial Juventud, La Paz, 1968)[134] y Stephen Clissold, *El perfil de la cultura latinoamericana* (Ed. Labor, Calabria-Barcelona, 1967).[135] Sobre Perú, refiere a G. Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia* (Ed. Amerindia, Lima-Perú, 1968). Excepto este último, el resto de autores no comparten la posición indianista de Reinaga, no obstante él retoma algún análisis de ellos para sostener su tesis de las "dos Bolivias".

Reinaga muestra que comparte con Carnero Hoke la cuestión formulada como "dos Perú" (Carnero, 1968: 183-187) y, parafraseando, la llama "dos Bolivia" (Reinaga, 1970). Una, es europeizante fundada en la propiedad privada y, la otra, es del indio, sustentada en la propiedad comunitaria. Otra idea compartida por Reinaga es la del anti-occidentalismo, sobre todo contra la castellanización del indio. Lo que Carnero Hoke (1968) plantea para el Perú, Reinaga (1970) plantea ahora para Bolivia.

Si bien Carnero Hoke le precede en dos años a Reinaga en la formulación del problema nacional como enfrentamiento de "dos Perú", el indio y el mestizo, opino que ambos llegaron a la misma tesis (una aplicada a Perú, otra a Bolivia) por caminos paralelos. Me refiero a que Reinaga esbozó con claridad, desde su obra *El indio y el cholaje boliviano* (1964), la dialéctica entre indios y cholos o mestizos, como lo demostré anteriormente. Por ello, no "calcó" las ideas sobre los "dos Perú" de Carnero. Cuando llegó a la formulación de Carnero, Reinaga no se encontró con una novedad absoluta. Halló en Carnero un interlocutor, que le proporcionó el nombre para un tema que ya había desarrollado por su propio camino.[136]

Por último, en el capítulo cuarto, "La Reforma Agraria", de *La revolución india* (1970), Reinaga asume otro análisis de *Nueva teoría para la insurgencia*. Allí,

---

134 De las citas que toma de la obra de H. Klein, aparece explícitamente la existencia de "una doble sociedad" o "subsociedad": una conformada por la minoría élite-blanca y otra constituida por la mayoría india aymara y keswas.

135 Clissold, por su parte, alude al incipiente "nacionalismo político indio", a la vez que considera que el "problema indio" consiste en "el problema de la actitud del blanco hacia el indio" (citado por Reinaga, 2001 [1970]: 173).

136 Tanto V. Alvizuri (2009) y A. Quispe (2011) hacen bien en señalar que Reinaga recibió el influjo de Carnero Hoke. Pero, creo que el tono en que lo hacen no es justo con el derrotero intelectual de Reinaga. Dice Alvizuri: "especialmente la idea de las "dos Bolivias" que es prácticamente calcada de las reflexiones que Carnero hacer sobre el Perú en su libro *Nueva teoría para la insurgencia*…" (Alvizuri, 2009: 104). Por su parte, Quispe afirma: "Muchas de las ideas de él [Carnero Hoke], como la teoría de "Los dos Perú", mostradas en su libro *Nueva teoría para la insurgencia* (1968), han sido tomadas por Fausto Reinaga Chavarría, para luego convertirlo en "Las dos Bolivias", demostrándose así, que los planteamientos políticos e ideológicos de Carnero Hoke, fueron de imponderable valor o de gran relevancia para los intelectuales y dirigentes indios (o indianistas) de otros países coloniales" (Quispe, 2011: 35). Ambos autores no se percatan de que los caminos por los que Carnero llegó a la tesis de los dos Perú y Reinaga a las dos Bolivias pudieron ser paralelos, hasta que se encontraron a fines de los sesenta, acorde a los contextos geo-históricos.

Carnero Hoke critica a la Reforma agraria realizada en Perú, por haber roto el "sistema comunal" o la "comunidad indigenal" con la implantación de la propiedad privada. Con ésta –afirma Carnero– se destruyó el socialismo tradicional indio, la "raza y pueblo socialista" (Carnero citado por Reinaga, 2001 [1970]: 299). A partir de allí, Reinaga opone dos concepciones sobre la tierra y la propiedad. La concepción del cholaje, que repite la concepción occidental, y la del indio. Esto es, la propiedad privada occidental versus la propiedad colectiva india. Dice Reinaga:

> El cholaje es propiedad privada; el indio propiedad colectiva. Aquél bajo la inspiración del Occidente por reforma agraria no admite ni concibe sino la propiedad privada. En cambio, el indio desde hace 10.000 años no conoce más que la propiedad colectiva. Para el cholaje blanco-mestizo la tierra es cosa, objeto; en tanto que para el indio la tierra es la Pachamama, madre de todos los hombres: una comunidad (Reinaga, 2001 [1970]: 299).

La recepción de las tesis de Carnero Hoke es central, pues forma parte de varias tesis fundamentales del indianismo de Reinaga. Aquí, sólo me detuve en *La revolución india* (1970). Están señalados los otros textos donde se puede seguir el estudio de dicha recepción. Por otra parte, es muy difícil encontrar libros de y sobre Carnero Hoke. Por ello, creo que existe allí un campo importante de investigaciones futuras. Por ejemplo, para indagar si Reinaga tuvo influjo en Carnero Hoke. Los textos elogiosos de éste sobre aquél hacen pensar que sí.[137] Esto lleva a un tema más general e igual de relevante: la presencia de un indianismo en el Perú, durante los años sesenta. La tradición indigenista que ostenta la producción peruana hace pensar que estaban dadas las condiciones para el surgimiento de posiciones indianistas, semejantes al indianismo de Reinaga. En ese sentido, es sintomático que Guillermo Bonfil Batalla (1981) haya tomado como referentes indianistas de Bolivia a Fausto Reinaga y Ramiro Reynaga, mientras que del Perú a Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. Un punto inicial sobre la relación entre el *indianismo andino* (de Bolivia y Perú) lo dio el mismo Reinaga en su obra. ¿Hubo un indianismo semejante en el resto de la región andina (el norte argentino-chileno, en Ecuador o el sur colombiano)?

### *b.2 ¿Un indianismo marxizado?*

A lo largo de esta exposición mencioné que el indianismo de Reinaga, postulado como superador del indigenismo, tuvo un tipo de apertura hacia el marxismo, a

137 Ver G. Carnero Hoke, Guillermo, "Un mandato histórico: la revolución india" (1971, en F. Reinaga, *Tesis india*, 1971: 9-12), "¿Dónde está Fausto Reinaga?" (en *Revista Época*, Nº 55, Piura-Perú, Noviembre de 1971, p. 6). G. Carnero Hoke, y G. Humberto Mata, "América india y Occidente", en F. Reinaga, *América india y Occidente* (1974: solapa), *¿Qué hacer?*, (1980: 66-67) y *Sócrates y yo* (1984: 103-105).

la que denominé "indianismo marxizado". Propongo entenderlo como el rechazo de Reinaga al marxismo en manos del mestizo o al "marxismo mestizo". Se trata del momento de transición entre la primera etapa del pensamiento de Reinaga y la gestación del indianismo. Me parece importante destacar la cuestión, aunque sólo enuncio el tema sin exponerlo en toda su complejidad, pues creo que allí se encuentran tesis importantes para repensar actualmente.

En los primeros libros indianistas de Reinaga no se encuentra una ruptura total con el marxismo. Incluso, se hallan ideas que sugieren la posibilidad de un indianismo marxizado. Veamos un caso. En el Prólogo a *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Reinaga se refiera al marxismo y al indio en estos términos:

> **Los indios no somos adversos al marxismo**, todo lo contrario, **creemos y pensamos que el marxismo en Bolivia no tiene otro objeto que la liberación de la raza india***;* puesto que el indio en este país es el único ser esclavizado, oprimido y explotado. Esclavizado, oprimido y explotado en cuanto indio; no solamente como clase social propicia a la extorsión, sino en su situación y por su condición de indio (Reinaga, 1964: 15, resaltado mío).

Luego, transcribe unas frases entrecomilladas (sin brindar las referencias de la fuente) donde dice que la "raza oprimida" debe tomar "conciencia de su raza", que es necesario que el indio se piense como indio y "la conciencia de raza se centre ante todo en el alma india". El revolucionario –añade Reinaga– es el "anunciador del alma india" (Reinaga, 1964: 15). Con lo dicho, parece muy claro que para Reinaga, en 1964, el indianismo coincidía en un sentido con el marxismo: la liberación del explotado. Sólo que él propone un añadido no marxista a la comprensión del problema de la dominación: el indio es explotado por *ser indio*, no sólo por ser una clase social dominada (campesina o proletaria). Para explicar esto, recurre al término de "raza" como alternativo al de "clase social", pero no los opone. Eso es importante. La "dominación de raza va junto a la dominación de clase", dice Reinaga. Uniendo esto con las reflexiones anteriores sobre el cholo, tenemos que éste es la "sub-raza" y clase social dominante, mientras que el indio es la raza y clase dominada.

En el artículo "No es verdad" (1965), Reinaga considera que el indio es explotado como clase y como raza, ambas formas.[138] En esa articulación de la dominación de clase y la dominación de raza, también se percibe la marxización (clave clasista) de su propuesta indianista (clave racial). Incluso, considera allí que la "clase obrera" es la vanguardia de la "raza india". Aunque, ahí radica el problema, en los hechos esa clase obrera fue, a su vez, acaudillada por la clase

138 En *Revista Cultura boliviana*, Oruro, Nº 9, 1965, p. 10-12 y en *Vistazo*, de La Paz, 1965, p. 20-21.

media. Si aplicamos el análisis indianista hasta ahora expuesto, el liderazgo recayó en el cholo. Entonces, la raza india fue vanguardizada por la clase obrera, que fue acaudillada por el cholaje. La constatación socio-política de Reinaga no significa que acuerde con lo que sucedió. Por ello, el indianismo propone que el indio indianista (no es una redundancia) sea quien acaudille al indio y al obrero. Esta es una conclusión algo apresurada, pero que adelanta el problema: ¿quién vanguardiza al indio, desde la concepción indianista de la revolución?

Retomando la cuestión del "indianismo marxizado", propio de la etapa de la "emergencia del indianismo", creo que Reinaga sugiere (y se adelanta) a algunos planteos contemporáneos, que reconocen que el capitalismo articuló la dominación de clase y de etnia. Hoy no es fácil hablar con pertinencia científica de razas, por ello se suplantó ese concepto con el de etnia. En los años sesenta, Reinaga ya había visto la centralidad del problema. Considero que la afirmación de Reinaga sobre que el indio no es adverso al marxismo habla a las claras de que su indianismo proviene de su interpretación contextualizada del marxismo, qué él aprehendió desde los años treinta. Hasta ahora, su idea de Revolución india no abandona a cierto tipo de marxismo (leninista). Pero, no se trata de un "marxismo indianista", sino de un "indianismo marxizado", debido a que Reinaga suplanta la centralidad de la dialéctica de clases sociales por una dialéctica de razas, también de "pueblo-Nación-cultura". Como está dicho, el escritor indianista piensa la posibilidad de articular marxismo e indianismo, siempre que aquél acepte la dimensión racial de la dominación.

El "guiño" pro-marxista en el Prólogo de *El indio y el cholaje boliviano* (1964), su primer libro indianista, quizá fue un modo de llamar la atención de los indios sobre Marx. Lo cual, también explica que siga siendo Mariátegui el referente marxista indigenista más cercano al indianismo de Reinaga. La posibilidad de un indianismo marxizado, tomará forma más clara con una idea posterior: el "marxismo mestizo". Con este marxismo rompió el indianismo.

En el libro *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga precisa con más claridad su crítica al "marxismo-cholista" o "marxismo mestizo" (ver Reinaga, 1968: 79, 85, 91, 200). Por ejemplo, cuando analiza al indigenismo peruano, en particular un movimiento indio liderado por Hugo Blanco, realiza un breve repaso de las diversas organizaciones marxistas, que se conformaron en Perú a inicio de los sesenta: el "APRA rebelde", escindida del APRA; el Movimiento Izquierdista Revolucionario; el Ejército de Liberación Nacional, surgido del Partido Comunista Peruano y, por último, el Frente de Izquierda Revolucionario. Pero, Reinaga entiende a todas esas organizaciones como representantes del marxismo mestizo o cholo. Dice que:

> el marxismo cholista del Perú, se metió en la conmoción rebelde del indio. Y cada quien quería dirigirla de acuerdo, no a la **verdadera doctrina marxleninista**, sino

> a sus conveniencias de persona y grupo. El **marxismo mestizo** se volvió una olla de traidores y de alacranes. Nadie pensaba sincera y desinteresadamente en la liberación del indio; todos miraban alucinados el Poder, el indio era para todos sólo un trampolín (Reinaga, 1968: 85, resaltado mío).

A partir de allí, considera que el levantamiento indio liderado por Hugo Blanco logró conmover a "la raza": "millones de indios le miran como al Inka redivivo", los indios creyeron y siguieron a Blanco. Cuenta Reinaga que Blanco proclamó la Reforma agraria y transcribe cinco puntos del decreto. Lo llamativo del mismo es que nunca habla de "indios", sino de "campesinos". Reinaga no comenta esto, siendo que se opuso a la idea de "campesino". Concluye que, a diferencia de Valcárcel y Mariátegui quienes pensaron que sólo el indio podrá liberar al indio, Hugo Blanco lo olvidó. Quiso liberar al indio con el "marxismo mestizo europeizante" o el "marxismo occidental". Para Reinaga:

> El marxismo dogmático de Europa, será para Europa; no es para el Tahuantinsuyu indio de América. Un marxismo así (y en todas sus gamas: comunismo, leninismo, trotskismo, castrismo, maoísmo, etc.) rebota en la cabeza del indio (Reinaga, 1968: 90).

Lo dicho contra el marxismo mestizo de Perú, también se aplica al marxismo mestizo de Bolivia, aunque la diferencia es que Reinaga reconoció algo de valor al primero y ninguno al segundo. Pero, eso no significa que Reinaga haya abjurado del método "marx-leninista". Aún en su etapa indianista, la ruptura con el marxismo fue realizada con el cuidado de distinguir entre el "verdadero marxismo" y el marxismo en manos del mestizo. Nunca formuló la idea de un marxismo indio o indianista, pero no creo equivocarme al considerar que su indianismo fue pensado, al inicio, como una aplicación no dogmática del marx-leninismo para la región andina.

En *El indio y los escritores de América* (1968), luego de criticar a Bolívar como el fundador de las Repúblicas mestizas del continente –por cierto, usando los argumentos de Marx contra Bolívar– Reinaga plantea un breve punto llamado "Marx y el indio" (Reinaga, 1968: 199-203). Abre con una frase enigmática: "el contacto del indio con Marx es casi personal" (Reinaga, 1968: 199). El argumento para tal afirmación es que Marx recogió una tesis del "indio Inka Yupanki", que dice: "un pueblo que oprime a otro, no puede ser libre" (Reinaga, 1968: 199). ¿Cómo conoció Marx la idea del Inka Yupanki? Cuenta Reinaga que dicha frase la expresó Yupanki en 1810, siendo diputado representante del Perú en las Cortes de Cádiz (España). Sin explicar más, cuenta que Marx accedió a dicha idea y la incorporó como un principio en su doctrina y concluye: "he ahí el origen del abrazo ideológico del indio con Marx" (Reinaga, 1968: 200). Considera que, después de un siglo y medio, Marx devuelve lleno de vitalidad el pensamiento del "indio Dionisio Inka Yupanki". Es por ello –dice– que los indios de Bolivia, Perú y el

Ecuador plantarán la Wiphala invencible en los Andes y resucitarán el Tahuantinsuyu "al calor del espíritu y la fuerza de la verdad que entraña el pensamiento de Marx" (Reinaga, 1968: 200). Es decir, Reinaga pensó la unidad del indio con el pensamiento de Marx. ¿De esa unidad surge el indianismo?

Ahora bien, ¿de dónde toma Reinaga el argumento de la relación entre Marx y el indio? Cita la obra de Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la Nación Latinoamericana* (1968), quien expone este vínculo entre Marx y el Inka Yupanki con mucho más detalle y argumentos sorprendentes.[139] Reinaga sólo toma esa idea del texto de Ramos, pues a continuación inicia un breve debate con él respecto al marxismo en América.

La crítica de Reinaga al "marxismo mestizo" y "marxismo latinoamericano" continuó en *La revolución india* (1970), *Tesis india* (1971) y *América India y Occidente* (1974). La impugnación mayor no fue teórica, sino a la condición mestiza o chola de quienes sostuvieron la teoría e ideología marxista. A partir de allí, Reinaga no los consideró "verdaderos marxistas" y les criticó por sostener un "marxismo sin revolución". Luego, en la posterior etapa amáutica, se produjo la ruptura con todo lo referido a Marx, al que puso –junto a Cristo– como símbolo de Occidente. En síntesis, hay bases para considerar que en los años sesenta Reinaga pensó en "sacar" a Marx de las manos y cabezas mestizas para "ponerlo" en manos y cabeza indias. Por ello, pienso que hubo un indianismo marxizado. El sendero que hizo Reinaga fue herético. El indianismo en su momento final y, sobre todo, el amautismo se tornó anti-marxista. Será el nuevo sendero que emprendió el potosino.

139 Ver J. A. Ramos, "Del Inka Yupanqui a Carlos Marx" y "Marx estudia España" en *Historia de la nación latioamericana*, Peña Lillo, Buenos Aires, 2011 [1968], pp. 128-132.

CAPÍTULO III

# En el horizonte: el amautismo

## 1. Los senderos vitales-ideológicos

### a. Segunda "crisis de conciencia": de lo Indio a lo Amáutico (1974-1981)

A inicios de la década del setenta, avanzada la dictadura banzerista, Reinaga cuenta que fue a la Puerta del Sol en Tiwanaku donde tuvo una iluminación:

> Cuando me vi sin biblioteca y sin pan ni techo; en "Campos de Concentración" y cárceles; cuando me vi con la espalda rota arrastrándome en pos de una limosna…. Desde este mi Cáucaso y mi Gólgota llegué otra vez a "La Puerta del Sol" de Tiwanaku. Estuve sentado mucho tiempo, siglos de tiempo, estuve hasta sentirme roca, roca de Tiwanaku… un día al rayar el alba desperté de mi meditación. Salió el Sol; el Sol de la Libertad y de la Verdad. Se iluminó mi cerebro; se iluminó mi conciencia. Esta Libertad y esta Verdad eterna la Libertad y la Verdad de la Epopeya de los Andes (Reinaga, 1978a: 120).

El relato lo hizo en 1978. Tiene un claro contenido de revelación mística, por ello lo intemporal (estuvo "siglos de tiempo") en un lugar de poderoso simbolismo indio: la Puerta del Sol de Tiwanaku. Dice que volvió allí con muchas dolencias físicas, económicas y, me atrevo a afirmar, ideológicas. Recordemos que la fundación del PIAK, en 1962, se hizo en Tiwanaku. Luego, el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) lleva en su tapa una fotografía de Fausto en La Puerta del Sol. Años después recuerda que "desde 'La Puerta del Sol' de Tiwanaku yo llamo a la Libertad" (Reinaga, 1978a: 119). No puedo establecer con precisión cuándo estuvo nuevamente allí, el arco temporal posible es amplio (entre abril de 1972 y 1978). Creo que lo importante del relato es que brinda una clave hermenéutica para

comprender el proceso vital de Reinaga que, según mi interpretación, expresaría una especie de segunda crisis de conciencia, ahora de "conciencia indianista". A partir de allí inició los senderos amáuticos.

Si bien considero que a fines de los setenta vivió una "segunda" crisis (la primera fue a fines de los cincuenta), la de ahora tendrá menor grado de angustia existencial, pero igual problematicidad política. Evidentemente, no se puede precisar la exactitud de las fechas de una crisis, pues éstas son procesos lentos de inicio y resolución, si se resuelven. A riesgo de ser simplista, propongo entender el proceso vital de Reinaga en la segunda mitad de la década de los setenta como un momento de pronto desencanto político con el "indianismo existente", acompañado de un sentimiento de soledad creciente. Esto podría explicar su cambio del concepto *indio-indianismo* al de *amauta-amautismo* y además su "mal" paso político al creer en la potencialidad "revolucionaria" del último gobierno militar de la historia boliviana del siglo XX. Veamos.

En 1974 Reinaga logró publicar el libro *América india y Occidente*, que tuvo también otro título: *Poder indio y Occidente* (1974). La razón –dice Hilda Reinaga– es que Fausto decidió publicar el mismo libro con distinto título (500 ejemplares como *América india y Occidente* y 500 como *Poder indio y Occidente*) como estrategia para que "el indio acceda al texto" siguiendo el consejo del mecenas que brindó el dinero para su publicación.[1] Ambos fueron editados a nombre del Partido Indio de Bolivia. El libró contó nuevamente con la adhesión del peruano G. Carnero Hoke, G. y del ecuatoriano G. Humberto Mata.[2]

Con el pasar de los años, dirá Reinaga que con este libro cerraba su etapa indianista para caminar por los senderos amáuticos. No hay duda que la obra expresa otra vez la audaz crítica de Reinaga. Sobre todo considerando que lo escribió en un contexto de gran inestabilidad política, ilusiones frustradas, golpizas, prisiones y limitaciones económicas. *América india y Occidente* es un gran esfuerzo de Reinaga para sintetizar las tesis centrales que vino sosteniendo desde los sesenta. Pero también contiene el embrión del pensamiento amáutico. En ese libro Reinaga se autoconcibió así mismo como "Amauta Rupaj" y, un dato no menor, el concepto indianismo no aparece. No quiero decir que el texto no sea en nada indianista, sino que se percibe en él cierto desplazamiento hacia lo amáutico.

En 1975 se publicó, en México, un comentario elogioso sobre su obra *América india y Occidente* (1974).[3] Fue realizado por Marcos Alarcón en el periódico *Tierra y Libertad* (Nº 375, año 22, México, 17 de mayo de 1975, p. 3). En el mismo número,

1 Se trata de Sergio Huguet.

2 Ver el comentario en F. Reinaga, *América india y Occidente* (1974: solapa), *¿Qué hacer?*, (1980: 66-67) y *Sócrates y yo* (1984: 103-105).

3 En 1974, Vicente Mengod escribió sobre F. Reinaga (s/d) en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 15 de diciembre. No pude acceder a la publicación.

en página 5, se publicó el texto "A estos indios", que es introductorio de *América india y Occidente* (1975: 6-9). Reinaga recibió esta publicación mexicana durante por lo menos doce años (desde 1972 hasta 1984). Usó mucho de sus artículos para sus argumentos. Es curioso que a pesar de su oposición a la izquierda, Reinaga haya sido elogiado en ese periódico de origen anarquista y, además, él haya asumido muchos de sus artículos, sobre todo de análisis político.

Además, la importancia que adquirió *América india y Occidente* (1974) se puede indagar y valorar en el "Primer Congreso Internacional de Pueblos Indios del Mundo" realizado en 1975 en Canadá, donde –según Reinaga– su obra fue influyente.[4] Dicho Congreso se trató de un encuentro de pueblos indígenas fruto del cual se fundó, como organización no gubernamental, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). El vínculo de Reinaga con tal organismo fue corto. El CMPI creó en 1980 una sede en América del Sur con el nombre de Consejo Indio de Sudamérica (CISA), con el cual Reinaga rompió desde el inicio. Volveré a esto.

Otro hecho que revela el impacto de *América india y Occidente* es que fue la única obra que tuvo dos traducciones. En 1978 se la tradujo y publicó al francés como *L'Amerique Indienne et l'Occident* (Edición de la Comunidad India Mundial, Lyon, 1978).[5] La traducción fue realizada por Carmen Fuentez-Hernández. Dos años después se la tradujo al alemán y se publicó como *America India un das Abendland* (Trikont Dianus, Auflage, München, 1980). La traducción fue realizada por Otto Weerth, autor también del prólogo a la edición alemana.[6] Esto muestra que a fines de los setenta Reinaga tuvo recepción entre lo que llamará "indianismo gringo" o "indianismo europeo".

A mediado de los setenta su obra llamó la atención de diversos sectores. Prueba de esto es un japonés que visitó a Reinaga y escribió un texto breve y lúcido sobre *La revolución india* (1970) y *América india y Occidente* (1974). Se trata de Masakuni Ota, autor del texto "Fausto Reinaga" (1975).[7] M. Ota es presentado como profesor de historia de la Universidad de Tokio. Fue muy elogioso con la obra de Reinaga, aunque también le señala algunos puntos de crítica. Por otra parte, en Bolivia llamó la atención de un grupo de estudio social organizado como Comisión de Justicia y Paz, de origen católico. Dicha Comisión (no se indican los nombres) publicó en 1975 el texto *Una historia de los indios en Bolivia* (Cuadernos Justicia y Paz, Nº 1, La

4 Ver *Sócrates y yo* (1983: 95).

5 Hilda Reinaga cuenta que la traducción alemana fue posible por gestión del músico Mario Gutiérrez del grupo *Ruphay*.

6 Otto Weert, "Vorwort für den Deutschen Leser", *¿Qué hacer?* (1980: 7-14).

7 Publicado en F. Reinaga, *¿Qué hacer?* (Ed. CAM, La Paz, pp.171-177). Vuelve a aludir al artículo en *Sócrates y yo* (1983: 93-94). Una entrevista a Ota se puede ver en Javier González Luna y Sandra Morales Muñoz (editores), *Koten. Lecturas cruzadas Japón-América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2004.

Paz, 1975, 84 pp.).[8] En el capítulo IV "En pos del reencuentro" le dedican un lugar particular a Reinaga bajo el título "El indigenismo radical". Aquí, los autores dan por superado el indigenismo boliviano que se produjo entre 1930 y 1940. Esto les permite aclarar que Fausto Reinaga no debe confundirse como un escritor indigenista. En todo caso –dicen– sería un "indigenista radical" distinto de los indigenistas de la primera época. Destacan que sus libros son importantes (no mencionan ninguno aquí y en la bibliografía brindan como referencia sólo a *La revolución india*) y que su influencia llegó a "círculos de indígenas del campo y de la ciudad", con un mensaje "iconoclasta y utópico". Concluyen:

> Más allá de su agresividad verbal y conceptual, Reinaga pasará sin duda a la Historia de los indios de Bolivia y a la Historia boliviana como el profeta agrio que ha llamado la atención sobre la anormalidad de la constitución nacional del país. Y digamos de paso que la interesada y superficial acusación de "racista" que se la ha hecho, no merece otra explicación que el nerviosismo de algún género de "patriotas" que no soporta se aireen ciertas realidades (Comisión de Justicia y Paz, 1975: 61-62).

Estas apreciaciones elogiosas fueron conocidas por Reinaga, pero eso no le impidió continuar su crítica contra la religión, en particular la católica.[9]

Deduzco que Reinaga, quien se acercaba a los setenta años, ya no pudo estar inmerso en la vorágine social y política, como lo había hecho en las décadas pasadas. De todos modos, tomó nota de las acciones políticas del indio. Por ejemplo, reparó en que a inicios de 1974 hubo un levantamiento indio en Cochabamba y le interesó ver que el "indio qheswa pide a bala" la Vicepresidencia de Bolivia.[10] Su mirada empezó a interesarse cada vez más por lo que sucedía en el mundo. En julio de 1974 se reunieron en una cumbre Nixon (presidente de EEUU) y Breznev (presidente de la URSS), es decir, los jefes de las mayores potencias occidentales. Reinaga se informó sobre ese hecho para continuar construyendo sus argumentos contra Occidente. Se percibe que sus libros estuvieron inmersos en la atmósfera de la Guerra fría.

Una cuestión que persistió en Reinaga fue su idea de que el pensamiento político debía unirse al brazo militar para poder realizar una revolución. No cambió la idea estratégica, sino que se desplazó su contenido. Desde mediados de los setenta, Reinaga fue delineando al "pensamiento amáutico" como el que podría dirigir a

8 El texto es breve y muy ambicioso en su contenido. Contiene siete capítulos: I. Oscuros orígenes, II. Escalando conquistas, III. Sangre y llanto, IV. Rebeldes con causa, V. Buscando la aurora, VI. En pos del reencuentro y VII. Interrogantes definitorios. Es posible que el antropólogo Xavier Albó sea uno de los mentores de dicho texto.

9 Reinaga transcribe parte del texto *Historia de los indios en Bolivia* en su libro *El pensamiento amáutico* (1978b: 106-107).

10 Ver *América india y Occidente* (1974: 245) e *Indianidad* (1978: 55).

las "Fuerzas Armadas". Recuerdo al lector que me baso en los textos publicados de Reinaga. Mi visión al respecto intenta solamente reconstruir la vida y obra del potosino, a partir de lo que él mismo dejó escrito. Así, en *Indianidad* (1978c) brindará un relato que fundamenta lo que dije.

Cuenta Reinaga que en 1976 él vio la posibilidad de la unión del pensamiento amáutico con el fusil militar en dos "acontecimientos de rutina", a los que considera "piedra de toque". Uno es que el capitán Adel Montero, por entonces jefe de la Policía Militar de Bolivia,[11] junto con otros jóvenes militares, estudió su obra *América india y Occidente* (1974). Luego lo buscaron para preguntarle qué hacer. Reinaga les propuso crear la Universidad India de Tawantinsuyu (UTA), lo que habría entusiasmado al grupo de militares. Pero al parecer no se intentó efectivizar el entusiasmo.[12]

Otro hecho, sucedido el 20 de agosto de 1976, consiste en que Reinaga, en compañía de unos militares (nombra otra vez al capitán Montero y otros) e Hilda Reinaga, fueron a su terreno "*Musuj-Pacha*" situado en Aranjuez (sur de La Paz) pues al parecer habrían intentado robar el lugar (Reinaga no lo explicita claramente). Dice que "apresamos a los sacrílegos". Y brinda la siguiente confesión: "En el trayecto de La Paz a Aranjuez, yo pensaba en Sócrates, Cristo, Marx, Lenin… en Alejandro, Napoleón, Mahoma, Hitler, Stalin…" (Reinaga, 1978c: 15). La reflexión es decidora: Reinaga se pensaba como Sócrates, Cristo, Marx, Lenin y a los militares los veía como Alejandro, Napoleón, Hitler, Stalin.[13] Más adelante dirá que Sócrates *se hizo* Alejandro y César. Se trata "del pensamiento hecho fusil" o "hecho poder". Propongo esa idea como una clave para entender cómo concibió Reinaga la praxis histórica en los setenta. Según el Reinaga amáutico:

> Yo era el pensamiento amáutico. El Cap. y el Tte. y los soldados eran el ejército, Antonio Merlo, Secretario de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), era el indio aymara. Hilda y Zelaes eran el indio qheswa.

11 Se trataría de Adel Montero Cortéz, quien fue el primer Comandante del Batallón de Escuela Política Militar creada en enero de 1975. Montero llegó a ser Comandante General del Ejército en 1994, bajo el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997). Luego, durante la presidencia de Hugo Banzer (1997-2001) fue designado como Prefecto del Departamento de Tarija en marzo de 2000. Fuente:
http://www.ejercito.mil.bo/ejercito/index.php?option=com_content&view=article&id=192&Itemid=85
http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/verGratis/17770
http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/verGratis/12988

12 Ver *Indianidad* (1978: 17), *Revista Amauta I* (1980). Y entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 27 de enero de 2011.

13 En esa lista menciona a Mahoma. No lo incluyo pues no es adecuado para la analogía que propongo.

> Pensamiento Amáutico, Ejército e Indio. ¡Qué símbolo! Era la trinidad, la sacra trinidad que salvará Bolivia, América y el mundo! (Reinaga, 1978c: 15).

El lenguaje religioso-político emerge con claridad, existe una "sacra trinidad" (Pensamiento Amáutico-Ejército-Indio) con la meta de la salvación del hombre y el horizonte de un "Reino de la Verdad y la Libertad": "yo vi a los hombres organizados viviendo como las aves, los tigres, los árboles… las estrellas de las galaxias; los hombres viviendo en paz y armonía (Reinaga, 1978c: 16). Para Reinaga, el "Pensamiento Amáutico hecho Poder" se concretaba en la unión del pensamiento amáutico con el ejército y el indio.

En noviembre de 1977, Banzer anunció el fin de su régimen y convocó a elecciones. Fue luego de una huelga de "mujeres comunistas" –al decir de Reinaga– en la mina Siglo XX. El escritor criticó esa huelga por considerar que estaba "tomada" por comunistas y cristianos (Reinaga, 1978: 66). Esto no debe tomarse como una defensa del régimen de Banzer, que como mostré lo persiguió y al que él consideró fascista. Pero a la vez es un indicativo de la distancia que fue adquiriendo de las organizaciones políticas existentes. Su oposición a todo aquello que fuera "izquierda" se profundizó, lo que por esos años incluía desde las clásicas organizaciones marxistas, comunistas y trotskistas, hasta las nuevas posiciones cristianas de la teología de la liberación. Reinaga dedicará duras críticas en sus obras a los "curas del tercer mundo", quienes habían intentado unir a Cristo con Marx.

Entre 1976 y 1977, inició el contacto vía epistolar con algunos intelectuales extranjeros. En su libro *La razón y el indio* (1978a) Reinaga se interesó por dar a conocer sus nuevas redes. Publicó cuatro cartas elogiosas hacia él, todas elogiosas: una de un jesuita que firma como "Guru", fechada en Santiago de Chile el 13 de setiembre de 1976 (en Reinaga 1978a:10-11). Otra de un belga, Ivon Sondag, fechada en Bélgica el 12 de marzo de 1977 (en Reinaga 1978a 11). La siguiente carta es del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, fechada en Distrito Federal, México, el 9 de setiembre de 1977 (en Reinaga 1978a: 11).[14] Y, por último, de Jean Loup Herbert, fechada en Francia el 14 de diciembre de 1977 (en Reinaga 1978a: 12).[15] Por el contenido de las cartas se deduce que Reinaga les

14 La carta de Bonfil Batalla lleva un membrete del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Le dice a Reinaga 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). Además, le envió la Declaración de Barbados II, que Reinaga reproduce en la nota 3.

15 La carta es muy breve, dice: "Acabo de leer las páginas de Introducción de "La razón y el indio". Son páginas de fuego; fuego salido de la entraña de Los Andes; fuego acumulado,

envió dos libros suyos: *La razón y el indio* y *El pensamiento amáutico*, que fueron publicados en febrero y marzo de 1978 respectivamente. *Indianidad* es el título del otro libro que publicó en mayo de 1978.

*La razón y el indio* (1978a) es un libro de clara impronta filosófica donde Reinaga busca clarificar por qué la lucha india es un combate racional, de pensamiento. En cambio *El pensamiento amáutico* (1978b) e *Indianidad* (1978c) son dos libros que no difieren mucho entre sí. En términos muy generales *El pensamiento amáutico* (1978b) es un texto que evidencia el paso de un eje *político indianista* a un eje *místico-moral-científico amáutico*, aunque Reinaga siguió hablando desde el "indio". Fue el último libro editado como Ediciones del PIB. Con ello, se puede concluir que en 1978 el PIB dejó de tener relevancia para Reinaga, quizá para la realidad social y política boliviana había dejado de tenerla antes. Por último, *Indianidad* (1978c) es una publicación algo extraña pues es muy dependiente de *El pensamiento amáutico* (1978). Se encuentran en ella pocas innovaciones ideológico-filosóficas y se afirma un lenguaje mesiánico. A su vez, Reinaga ofrece material de alto valor autobiográfico e histórico sobre un periodo casi contemporáneo a la edición de la obra: entre 1964 y 1977. Por ello, como se habrá notado, es uno de los textos que más utilicé como fuente para narrar la vida y obra de Reinaga, hasta 1977. También se publicaron algunos reconocimientos a parte de su producción con valoraciones distintas, incluso por parte de antiguos enemigos políticos.[16]

---

concentrado desde casi cinco siglos y de repente estalla… Para su venida en mayo a París, hemos empezado ya "a preparar terreno", lo vamos a recibir muy bien. Hasta pronto y un muy respetuoso saludo y caluroso abrazo" (en Reinaga, 1978a:10).

16 En 1976 se publicaron dos libros de historia que mencionan a Reinaga: de Mariano Baptista Gumucio, *Historia contemporánea de Bolivia* (Los amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, primera edición 1976. Sólo pude acceder a la tercera edición de 1978). Baptista enumera a los cultores del ensayo en Bolivia más contemporáneos. En una lista de más de treinta autores incluye a Fausto Reinaga. En la misma aparecen muchos autores criticados duramente por Reinaga como Carlos Montenegro. Pero, también otros como Mario Miranda Pacheco y René Zavaleta (Baptista, 1978 [1976]: 336). El otro libro es de un antiguo rival de Reinaga: José Fellman Velarde, *Historia de la cultura boliviana: fundamentos socio-políticos* (Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, primera edición, 1976, p. 444). El encono de Fellman se percibe cuando presenta la producción de la biografía histórica bajo el nacionalismo revolucionario en Bolivia. Allí distingue entre las de alto vuelo y las de bajo vuelo. Entre las segundas menciona la obra *Belzu* (1953) de Reinaga con el comentario de que la escribió "sin otro justificativo que la figura del biografiado" (Fellman Velarde, 1976: 444). No hace otra valoración. Por último, en 1979 Luis Raúl Durán incluirá a Reinaga como uno de los "Veinte nombres en la bibliografía boliviana. Los setenta" (en *Última hora*, La Paz, 28 de diciembre de1978, pp. 14-15). Durán dice: "Aunque contradictorio para unos, y discutido para otros, Fausto Reynaga, "el único escritor indio de Bolivia", como asimismo se titula, incuestionablemente constituye más que curiosidad literaria un temible adversario ideológico y lo dicen la acogida de sus tres últimos libros, "La razón y el indio", "El pensamiento amáutico" e "Indianidad" (1978)…" (Durán, 1979: 14).

En 1978, Reinaga tenía setenta y dos años. Su experiencia vital empezó a tener una notoria impronta mística. Esto se lee en las tres obras publicadas en 1978, en particular *Indianidad*. Por ello, adelanto un tema que será analizado en otro lugar, que es el lenguaje salvacionista o mesiánico (tomo con sumo cuidado ambos términos, que ahora son meramente descriptivos y no pretenden tener carga valorativa) del pensamiento amáutico propuesto por Reinaga. Eso debe tenerse en cuenta para entender su crisis de conciencia indianista ligada a su decepción sobre las posibilidades de la Revolución india, su lejanía de los movimientos indios indianistas y kataristas que se habían constituido en esa época, además de su distancia total del sistema partidario boliviano. A esto hay que añadir un nuevo vínculo con los militares. Su confrontación ideológica frontal contra el marxismo y el cristianismo, contra Cristo y Marx, tiene más visos moralesmísticos que políticos. A fines de los setenta, esa posición lo llevó a proyectos organizativos nuevos, aunque efímeros. La creación de la Comunidad India Mundial es uno de ellos.

### *a.1 Comunidad India Mundial (CIM)*

Entre los años 1977 y 1979, Reinaga se abocó con entusiasmo a la creación de un nuevo proyecto que se denominó Comunidad India Mundial (CIM). Al parecer, el entusiasmo fue tanto como su brevedad. Desde 1980, Reinaga cambió el nombre de la CIM por Comunidad Amáutica Mundial (CAM). Pero no fue sólo un cambio de nombre (de "india" a "amáutica"), sino también de concepción (de indianismo a amautismo). Veamos algo de sus vicisitudes.

La CIM surgió a partir de la relación que Reinaga empezó a tener con lo que llamó el "indianismo gringo". En *¿Qué hacer?* (1980: 82), Reinaga reflexiona sobre la CIM como una continuación de su *Partido Indio de Bolivia* (PIB). Afirma, con lenguaje triunfalista, que el PIB fue una organización política de la "raza india" de los cuatro millones de indios que enfrentó a 50 partidos mestizos (a fines de los sesenta). Luego, otra vez con triunfalismo, afirma que la "fuerza política" del PIB llegó a Europa (menciona a Inglaterra, Suiza, Francia, Alemania, Bélgica y Dinamarca). Según Reinaga, con esa propagación del PIB, o al menos de su pensamiento, en Europa se produjo la fundación de la Comunidad India Mundial. Ésta –dice– sale del "cerebro y el corazón del PIB". Como prueba alude a las adhesiones que llegan de todo el mundo (remite a su *América india y Occidente*). Cuenta que la CIM fue fundada el 7 de setiembre de 1977 en su casa particular, a la que llamó "La Casa del Indio Tuphaj Katari". En *El pensamiento amáutico* (1978b) Reinaga publica el documento fundacional de la CIM.[17] Se basan –dice el documento– en el Artículo 20 inciso 1° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

17 Vuelve a publicarlo en *Indianidad* (1978c: nota 18, p. 124).

El objetivo de la CIM es "salvar al ser humano del planeta Tierra, que por los crímenes que a cada minuto perpetra Occidente, en todos los países del Orbe y el holocausto de la Guerra Atómica, se halla en peligro de desaparecer" (en Reinaga, 1978b: 175). A continuación, se enumeran tres principios (ver Reinaga, 1978b: 175): a) el hombre es tierra e hijo del Sol, b) el imperativo amáutico es "conócete a ti mismo" (de origen Socrático), que luego corregirá como "seamos lo que somos: cosmos" y c) el principio ético inkaico es "*ama llulla*, *ama súa*, *ama qhella*", al que traduce como "no mientas, no robes, no explotes". El objetivo y los principios son parte nuclear del pensamiento amáutico. La publicación del acta no lleva firmas.[18]

La nueva organización tuvo la participación de europeos y bolivianos. Diversos documentos de la CIM llevan los siguientes nombres: Nils Franke, Heike Franke, Angelika Schreiber, Helge Schreiber (todos ellas/os alemanas/es).[19] Y los bolivianos Fausto Reinaga, Mario Gutiérrez, Kolla Reinaga, Ricardo Mendoza, Hilda Reinaga, Wali Ibañez y Manuel Ernesto Mariaca.[20] En otros documentos aparecerá la firma del francés Parrenin Georges.[21] Muchos de los alemanes y alemanas firmantes formaban parte de una organización, al parecer de origen cristiano evangélico, llamada "Asociación para la defensa de los pueblos amenazados". Es decir, la CIM fue fundada por Fausto Reinaga y un grupo de seguidores bolivianos articulados con dicha Asociación de origen alemán.

Para reconstruir la relación de la "Asociación para la defensa de pueblos amenazados" y Fausto Reinaga es útil la versión que él presenta en su obra *¿Qué hacer?* (1980: 70-82). Uno de los vínculos por los cuales Reinaga conoció a los europeos fue el músico boliviano Mario Gutiérrez (1945-1994) radicado, en los

18 Luego se realizó el Primer Congreso de la CIM entre el 27 de noviembre al 28 de diciembre de 1978 en La Paz. La sede fue la casa de Reinaga. Remite a la cobertura que se hizo en *Amauta 1* (La Paz, 1979), publicación del CIM.

19 El entusiasmo que habrían tenido por la personalidad de Reinaga se muestra en una Declaración a favor de Reinaga con el título "La desintegración atómica y el pensamiento amáutico", publicada en *Revista Amauta* (1979: 31-32) y en *¿Qué hacer?* (1980: 78-79). El texto posee el estilo de Reinaga, pero es suscrito por varios autores. Llaman a Reinaga "Inka Ruphaj". Comparan a Einstein con Reinaga: "Este Inka Rupahj, es en el plano del pensamiento lo que Einstein en el plano de la ciencia nuclear" (Reinaga, 1980: 78). Declaran que así como el "Nuevo Mundo" salvó de su hambre a Occidente, ahora el pensamiento de "Ruphaj salvará de "su" Bomba Atómica a Occidente, y al hombre del planeta Tierra" (citado en Reinaga, 1980: 79). El texto está firmado en La Paz, el 20 de diciembre de 1978 por ciudadanos de cuatro países europeos. De Alemania: Heike Franke, Nils Franke, Helen Washington, Helge Schreiber, Agelika Schreiber, Liobar Rossbach; de Francia: Parrenin Georges; de Polonia Román Sansel; de Inglaterra Winston Moore. Y de Bolivia: Kolla Reinaga, Manuel Ernesto Mariaca, Hilda Reinaga, Waly Ibáñez y Andrés Huarayo.

20 Nombres firmantes de un documento elaborado por el Congreso de la Comunidad India Mundial el 14 de diciembre de 1978. Ver *Revista Amauta 1*, 1979: 29.

21 Ver *¿Qué hacer?* (1980: 79).

setenta, en Francia.[22] Algunos proyectos que tuvieron en conjunto con la Asociación fueron: la realización de un Congreso Panindio en Alemania, en mayo de 1978, al parecer propuesto por la Asociación y con una invitación especial a Reinaga, quien no concurrió al evento;[23] la realización del Primer Congreso de la Comunidad India Mundial (CIM), que sí se realizó en La Paz entre el 27 de noviembre al 28 de diciembre de 1978;[24] la creación de la Universidad India Amáutica en 1978, proyecto que quedó frustrado.[25] Y la publicación de la *Revista Amauta* editada por la CIM y (al parecer) financiada por la Asociación. Pudo ser editada sólo un número en mayo de 1979.[26]

Otra actividad que se impulsó desde la CIM fue la traducción de *América india y Occidente* al francés y al alemán. Menciona que hubo el proyecto de una traducción al italiano, pero todo indica que no se concretó. La traducción al francés se hizo bajo el nombre de Ediciones de la CIM. Reinaga alude a que "el personero" de la CIM (no da el nombre en ningún momento) viajó a Europa para difundir el proyecto de la nueva organización. Quizá se haya tratado de Mario Gutiérrez, quien sí fue uno de los responsables del vínculo con los traductores europeos de la obra de Reinaga. La edición francesa fue publicada y presentada el 25 de enero de 1979 en Paris.[27] Mario Gutiérrez le escribió a Reinaga desde Europa contándole que, con su grupo *Ruphay*, participó en dicho evento. Cuenta:

---

22 Hilda Reinaga comenta que el músico Mario Gutiérrez fue inspirado en su creación musical por la obra de Reinaga. Gutiérrez creó el grupo *Ruphay*, conformado además por Agustín Mendieta, Gober Muñoz, Omar Hoyos y Hervi Cortéz. Una de sus creaciones es la canción en ritmo de "Ayarichi" titulado *Jacha Uru* (que se puede traducir como "El Gran Día"), cuyo tema es el gran día de la liberación india (ver disco *Nosotros: el quinteto Ruphay*). Según Hilda Reinaga, dicha composición fue inspirada por *La revolución india* (1970) (entrevista a Hilda Reinaga, 3 de Febrero de 2011).

23 La invitación tuvo eco en la prensa escrita con el título "El escritor Reinaga viajará a la República de Alemania" (en *El Diario*, La Paz, domingo 22 de abril de 1979, p. 23) y publicada en *Indianidad* (1978: 10-12) y *¿Qué hacer?*, (1980: 80). Al parecer Reinaga aceptó la invitación pero no hay datos de que haya ido a Alemania.

24 Ver *¿Qué hacer?* (1980: 72), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981: 40) y *El hombre* (1981: 78-82).

25 Para ver su relevancia ver "Génesis de la Universidad India" en *Revista Amauta* 1 (1979: 7-12). En *¿Qué hacer?* (1980) publica el acta de fundación de la Universidad India Amáutica (UIA), que se hizo en el primer Congreso de la Comunidad India Mundial realizado en La Paz entre el 27 de noviembre y 28 de diciembre de 1978 (Reinaga, 1980: 72-73). El documento está fechado en La Paz el 14 de diciembre de 1978. También publica la escritura de compromiso para la creación de la UIA, que firmaron Fausto Reinaga y Angelika Schreiber (por la Asociación).

26 Luego de la muerte de Reinaga, Hilda Reinaga intentó revivir la *Revista Amauta*. Sólo pudo publicar un número en 1995 bajo su dirección en conjunto con Luis Lanza y Elizabeth Orihuela.

27 En *Revista Amauta 1* (1979: 32-33) se comenta la presentación de la edición francesa en París el 28 de enero de 1979. Se publican cartas referidas al evento de Nicolás Chomel, Jean-Loup Herbert y Mario Gutiérrez.

> … El 25 de enero, a horas 20, en la gran Sala *Sainte Elenne*, hemos presentado ante un público que colmaba el enorme local. Cuando escucharon su voz que salió del cassete de la grabadora, la concurrencia se puso de pie y aplaudió con gritos intensos; luego hubieron discursos; después se leyeron páginas y páginas del libro. Amenizando esta gran fiesta intelectual, la música india del Conjunto *Ruphay*, resonó haciendo vibrar el recinto, a tal punto que una atmósfera de sublimidad estelar se apoderó del ambiente. Hemos dado un paso firme en el pensamiento de Europa; hemos plantado nuestra tienda. Debemos seguir adelante; hasta cumplir nuestro destino cósmico: la Comunidad India Mundial (CIM). Somos la luz en la tiniebla de Occidente… Un gran abrazo (Mario Gutiérrez, Hamburgo, 12 de febrero de 1979, publicada en *Revista Amatua* 1, 1979: 33).

Un dato importante es que el antropólogo francés Jean-Loup Herbert participó de la presentación de *L'Amérique Indienne et l'Occidente*.[28] No sé si en calidad de organizador, de presentador o de mero participante. Lo cierto es que en *Revista Amauta* se publica una carta suya dirigida a Reinaga (fechada en Firminy, 31 de enero de 1979) donde lo elogia y le dice "estoy convicto, que ahora realmente, hemos comenzado sin manipulaciones la difusión del pensamiento indio" (Herbert en *Revista Amauta* 1, 1979: 35).

La *Revista Amauta* fue un proyecto que se vio frustrado apenas inició. Se publicó el único número en 1979. La dirección de la misma fue encargada a René Pomarino. El pensamiento de Reinaga es prácticamente el único referido en la misma.[29] En *¿Qué hacer?* (1980) Reinaga cuenta sobre la corta vida de la Revista. Considera que cuando su pensamiento amáutico salió al público, oponiéndose al pensamiento socrático-cristiano-marxista, los europeos lo abandonaron. Una de las consignas polémicas que Reinaga propondrá a fines de los setenta dice: para liberar al indio se debe sacar a Cristo y a Marx de su cerebro.

Comenta que un "gringo indianista" venido a Bolivia desde la República Federal de Alemania, en nombre de la Asociación, vio la Revista y la repudió. Reinaga distingue aquí entre un "indianismo gringo" y un "indianismo mestizo", que se enfrentó al "indianismo reinaguista". Es decir, a su indianismo. "Gringos y mestizos" rechazaron su propuesta de sacar a Cristo y a Marx del

---

28 Reinaga intercambió correspondencia con J.-L. Herbert. En sus obras cita dos textos del antropólogo francés: Jean-Loup Herbert y Carlos Guzman Bockler et Julio Quan, *Indianité et lutte des classes* (10/18, "7" collection dirigée par Robert Jaulin, 1972) y con Carlos Guzmán Boeckler, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México, Siglo XXI, 1970).

29 La revista cuenta con una Editorial y los textos: "Dialéctica", "Génesis de la Universidad India, "La historia de Musuj-Pacha" y "Congreso de la CIM". Ninguno tiene firma, pero hay indicios de que son de Reinaga. Se incluye "La desintegración atómica y el pensamiento amáutico", documento firmado por varios europeos y bolivianos en homenaje a Reinaga. Una "Nota bene" que incluye breves noticias sobre la CIM y, por último, publican una entrevista que realizaron Haroldo e Flávia de Faria Castro a Fausto Reinaga para el *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro, quinta Feira, 20 de marzo de 1979).

cerebro humano. Él aclara que su propuesta no excluye al gringo ni al mestizo, puesto que la tarea es por igual para el "gringo, mestizo e indio": construir y ser el "hombre amáutico" (Reinaga, 1980: 81). Acusa a los "gringos cristianos" de la "Asociación para la defensa de pueblos amenazados" de volver sobre sus pasos y abandonar los acuerdos que habían suscrito en torno a la CIM. La "luna de miel" entre "indianismo gringo" e "indianismo reinaguista" duró desde diciembre de 1977 hasta mayo de 1979. La "iglesia de Cristo y de Marx" –afirma– se vio amenazada con su pensamiento:

> Querer sacar a Cristo y a Marx del cerebro de los indios y mestizos de América, es nada menos que un puñete indio en el ojo del cristianismo y del marxismo: ¡los dueños del mundo! Por eso [la revista] Amauta fue repudiada (Reinaga, 1980: 82).

Ese fue su sacrilegio. En *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) considera que el fracaso de la CIM se debió a la "Iglesia de Cristo" y la "Iglesia de Marx", que se levantaron contra la CIM. No explica con más detalle la cuestión, sólo dice que hubo una disputa por el término "indio" lo que condujo a la CIM (o mejor, a él) a "enarbolar la grande y luminosa palabra AMAUTA" (Reinaga, 1981a: 59). Con eso indica el origen del cambio de la Comunidad *India* Mundial a Comunidad *Amáutica* Mundial.

Luego de la ruptura con la Asociación, cuenta que el General David Padilla Arancibia (presidente de facto de Bolivia en 1979) anuló un título ejecutorial, el 23 de mayo de 1979, donde se le había cedido un terreno destinado a la edificación de la Universidad India Amáutica.[30]

El problema central –siguiendo la opinión de Reinaga– fue con la "Asociación para la defensa de pueblos amenazados". Reinaga la acusó de haber traicionado al indio. Contra la Asociación afirma que "la justicia amáutica les castigue, porque ustedes nos han engañado tan cruel e inhumanamente" (Reinaga, 1980: 86). La razón de su engaño –dice– es que son alemanes seguidores de Cristo y Marx. No obstante, excusó al "grupo de gringos" que pensaron y obraron con "honestidad y sinceridad" al crear la CIM e iniciaron los trabajos de la UIA. El escritor distingue a la "fiera rubia-blanca", que odia al indio, de aquellos otros gringos que "aman intensamente igual que nosotros la Vida, la Verdad y la Libertad…" (Reinaga, 1980: 87).

***Comentario sobre los cambios práxicos de Reinaga:*** En 1962 Reinaga fundaba el Partido de Indios Aymaras y Keswas del Kollasuyu-Bolivia (PIAK), que en 1967 se transformó en Partido Indio de Bolivia (PIB). Diez años después –en 1977– Fausto fue gestor y fundador de la Comunidad India Mundial (CIM). La acción fundadora de Reinaga no cambió, pero sí el tipo de organización y el

30 En *Revista Amauta* (1979) publica un documento donde el Estado reconoce la indemnización por su biblioteca robada y otro de la creación de la Universidad India Amáutica.

pensamiento inspirador de las organizaciones fundadas. Genéricamente se puede decir que el pensamiento/ideología indianista fue el que configuró el PIAK, luego PIB; y a fines de los setenta será el pensamiento/ideología amáutico en gestación el que configuró la CIM.

Las dos primeras son organizaciones evidentemente políticas, son partidos políticos. Pero la CIM ¿qué tipo de organización es? Ya no es político su rasgo fundamental. En ese sentido ¿el hecho de que una sea "partido político" (el PIB) y la otra una "comunidad" (la CIM) tiene que ver con el cambio del rango del proyecto: desde la política hacia el pensamiento, la moral y la mística? Lo indio sigue siendo el rasgo distintivo de la nueva organización comunitaria, pero con una variante fundamental: si antes lo indio se acotaba a lo aymara y keswas dentro de Bolivia, con la CIM la cuestión india se mundializa. Este es un rasgo muy distintivo del cambio en el pensamiento y en la acción de Reinaga. Por último ¿qué relevancia socio-histórica tuvo la CIM en Bolivia? Tengo la sospecha de que, así como fue con el PIB al inicio de los sesenta, a fines de los setenta la CIM tampoco tuvo gran reconocimiento en el medio boliviano. El hecho de que Reinaga se refiere amargamente al "cerco del silencio" sobre su obra escrita quizá pueda extenderse a su nueva "obra política" (en sentido amplio, no partidista), la CIM, que tuvo vida muy corta.

Estamos al inicio de otro momento de la historia política de Bolivia donde Reinaga tendrá una posición muy problemática, que merece ser considerada. Como lo mencioné, en 1977 Banzer se vio obligado a convocar a elecciones presidenciales a realizarse en 1978. Ante la presión de las organizaciones sindicales y políticas tuvo que dimitir y pasar el gobierno al general Juan Pereda Asbún. Las internas militares hicieron que durara poco. En noviembre de 1978 tomó el poder otra junta militar presidida por el general David Padilla. Éste convocó a elecciones libres, que se realizaron en 1979. Los candidatos más votados fueron los antiguos líderes del MNR: Víctor Paz Estenssoro por el MNR y Hernán Siles Zuazo por la Unión Democrática Popular (UDP). Como en Bolivia las elecciones las dirimían hasta hace poco en el Congreso, donde las dirigencias partidarias negociaban generalmente a espaldas de la voluntad popular, se nombró presidente a Walter Guevara, otro antiguo nacionalista revolucionario, quien presidía el Senado. Pero, en noviembre de 1979, Guevara también fue derrocado por un nuevo golpe de Estado. Sin embargo, los militares no contaban con el apoyo de los partidos políticos, por ello accedieron a que asumiera la presidencia un civil. Le correspondió a Lidia Gueiler (del MNR), quien gobernó desde noviembre de 1979 hasta julio de 1980. En junio de 1980 se realizó otra elección presidencial. Ahora obtuvo el triunfo Hernán Siles Zuazo por la UDP. Los militares tampoco acordaron con este resultado y encabezados por Luis García Meza tomaron el poder en julio de 1980, antes de que asumiera el presidente electo. Se inició el último gobierno militar del siglo XX boliviano, conocido hoy como una "narcodictadura" de efímera

vida (julio de 1980 a agosto de 1981).[31] Pues bien, a inicio de los ochenta y en esa complejidad política, Reinaga vivió dos relaciones problemáticas: con el Consejo Indio Sudamericano (CISA) y con el gobierno de García Meza.

En febrero de 1979, Reinaga escribió un libro polémico al que tituló *¿Qué hacer?* (La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1980). El título remite inevitablemente a su pasado leninista, pero su contenido no lo es. La respuesta sintética a la pregunta es:

> La cuestión no es cambiar el cuero, ni la fisonomía del indio; no. La cuestión es sacar "las cadenas" de su cerebro. Sacar a Cristo y a Marx. Si el indio no saca, de su mente; si el indio no arranca de raíz, y arroja lejos de sí, a Cristo y a Marx, el indio no será libre jamás! (Reinaga, 1980: 46).

El libro tuvo un destinatario especial, un "Congreso Indio" que estaba por reunirse en Ollantaytambo (Cuzco-Perú) a fines de febrero de 1980. Para ello, Reinaga escribió el siguiente mensaje al Congreso Indio de Cuzco-Perú:

> "Señor Presidente del Primer Encuentro de los Movimientos Indios del Cono Sur: Pongo en vuestras manos el libro "¿Qué hacer?", expresamente escrito para este acontecimiento.
> En consecuencia, pido al Congreso: CONSTRUIR UN TRIBUNAL que pronuncie la sentencia pertinente.
> Con todo mi Respeto
> Fausto Reinaga (La Paz, Kollasuyu-Bolivia, 22 de febrero de 1980)".

Cuenta Hilda Reinaga que el libro fue enviado con Ramiro Reynaga –hijo de Fausto–, quien ya era también un reconocido indianista de la nueva generación.[32] Ramiro Reyanga concurrió al congreso como representante de la organización indianista MITKA-1 (ver Pacheco, 1992: 119). Pero *¿Qué hacer?* fue silenciado, no se lo discutió en el Congreso. Las razones no son claras aún (merecen un estudio particular que no puedo hacer aquí). Pero no hay duda de que, por su contenido, el libro habría generado polémica y hasta rechazo.

---

31 Esta enumeración casi cronológica de lo acontecido políticamente entre 1978 y 1980 se basa en la obra de H. Klein, *Historia de Bolivia* (2008 [1991]: 262-267). No tengo conocimiento suficiente para hacer un juicio sobre la complejidad de los hechos.

32 Ramiro Reynaga (¿1938?) había regresado en 1977 a Bolivia de su exilio en México, luego de la frustrada experiencia guevarista en los sesenta. En México entabló contactos con Ignacio Magaloni Duarte, Iván Illich, Guillermo Bonfil Batalla, entre otros. Ya era autor de dos libros: *Ideología y raza en América Latina* (La Paz, Ediciones Futuro, 1972) y con el pseudónimo Wankar, *Tawantinsuyu: 5 siglos de guerra Qheswaymara contra España* (La Paz-Bolivia, Litografías e Imprentas Unidas, 1978), que también se publicó en 1981 en México como quinto volumen de la "serie interétnica" a cargo de G. Bonfil Batalla de la Editorial Nueva Imagen.

Según Diego Pacheco (1992: 116-127), el CISA se fundó como consecuencia del Simposio "Barbados II", realizado en julio de 1977, donde diversos antropólogos y dirigentes indios convocaron a reuniones regionales para crear un organismo unitario que sea representativo de Sud América. El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), creado en 1975, jugó un papel central en la creación del CISA.[33] El indianismo fue la ideología central del CISA, por ello se puede considerar que Reinaga tuvo allí su influencia clara. No obstante, su derrotero ideológico a inicio de los ochenta ya no era "tan" indianista.

*¿Qué hacer?* (1980) plantea dos cuestiones problemáticas: la posición crítica y negativa de Reinaga ante el "indio" o el "pensamiento del indio" o el "indianismo étnico" (dice Hilda que en *¿Qué hacer?* Fausto se "estrelló contra el indio"). Esto permite explicar su silenciamiento por parte de CISA. El otro problema es su tesis de la unión del indio o del pensamiento "indianista-reinaguista" con el brazo militar como condición de posibilidad para realizar una "Revolución amáutica". Como se vio, esto no es nada nuevo en su pensamiento. Pero, el problema está en que sus "esperanzas" fueron a contra mano de las diversas fuerzas sociales y políticas que empujaban hacia la democratización. Hoy se puede ver que era el final de una larga etapa de gobiernos militares (que fue de 1964 a 1982). García Meza fue el último dictador militar boliviano de la historia contemporánea (hasta hoy). Tomó el poder en julio de 1980, cinco meses después de publicado *¿Qué hacer?* Pero, en marzo de 1981 Reinaga publicó el libro que terminó de "sepultarlo" políticamente: *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), adonde planteó que el gobierno de García Meza podría (en condicional) realizar su propuesta de "Revolución amáutica", ya no "Revolución india".

Su enfrentamiento con CISA y su acercamiento a García Meza precisan una explicación muy documentada, que supera mi trabajo atenido sólo a los textos de

33 Pacheco (1992) reproduce varios documentos del CISA. Uno de ellos plantea los objetivos del encuentro de Ollantaytambo: la creación del Consejo Indio de Sud América (CISA) y "la instauración del TAWANTINSUYO, como modelo de organización de la sociedad colectiva y comunitaria del futuro" (Resolución del I Congreso del CISA, citado en Pacheco, 1992: 117). Según Pacheco, el Consejo Directivo del CISA estuvo compuesto por delegados titulares y alternos de pueblos indios de ocho países latinoamericanos. Sólo nombro a los delegados titulares: Trino Morales (Guambiano de Colombia), Nelí Pocaterra (Gaujira de Venezuela), Marco Barahona (Quechua de Ecuador), Salvador Palomino (Quechua de Perú), Julio Tumiri A. (Aymara de Bolivia), Melillan Painemal (Mapuche de Chile) y Eulogio Frites (Colla de Argentina). Y por designarse Daniel Matenho (Parixi de Brasil). Sin embargo existe una imprecisión importante. Según se deduce de los Documentos que publica Reinaga en sus libros, el Coordinador General fue Ramiro Reynaga. Incluso el mismo Pacheco, luego de enlistar al Consejo Directivo de CISA. Dice: "Como Coordinador General del CISA fue elegido Ramiro Reynaga como miembro del MITKA-1, sin embargo este presenta su renuncia al MITKA-1 al principio del año de 1981 y como tal el cargo que venía ejerciendo en el CISA. Por tal motivo asume la coordinación general otro representante del MITKA-1" (Pacheco, 1992: 119). La fuente de Pacheco es la obra de F. Reinaga, *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981: 98).

Reinaga, es decir, a su versión de los hechos. Creo que, por lo menos, se deben indagar dos vetas de análisis: la posición de las diversas organizaciones indianistas entre los convulsos años 1978 a 1981[34] y la situación existencial de don Fausto, que me atrevo a considerar como una segunda crisis de conciencia. La primera fue su crisis de "conciencia marxista-nacionalista" en los cincuenta. Ahora, a sus setenta y cuatros años, habría tenido una crisis de "conciencia indianista". Esto se puede ver, por ejemplo, en la propia interpretación de las etapas de su pensamiento en cinco cortes: el pensamiento del indio, el mestizo-cristiano, el marxista, el indianista y su nueva "etapa amáutica".

¿Qué dice Reinaga de CISA? En la polémica obra *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), en el capítulo III "Revolución amáutica o 'farol' de Villarroel" (pp. 49-65), Reinaga brinda su visión sobre diversas organizaciones indianistas de inicio de los ochenta. Lo hace luego de tratar cuatro puntos: 1) la revolución del hambre, 2) la revolución del pensamiento, 3) invasión india, 4) salvar a Bolivia es salvar al indio, 5) las organizaciones indias (PIB, CIM, CAM, CISA) y 6) utiliza la metáfora del "Farol" de Villarroel para referirse a que si no se asume su pensamiento para la Revolución, ésta terminará una vez más "colgada en el farol", es decir, asesinada.

Es importante mostrar brevemente el contexto intratextual para comprender con cierta cabalidad la posición de Reinaga ante las diversas organizaciones indianistas, sobre todo ante CISA. También se debe considerar, que su propuesta de "pensamiento amáutico" empezó a ser delineada desde *América india y Occidente* (1974). Aquí sólo adelanto algunos elementos, que serán luego explicados a profundidad.

La lógica argumentativa de Reinaga opone la "revolución del hambre" (punto 1) a la "revolución del pensamiento" (punto 2). Con "revolución del hambre" se refiere sintéticamente a toda las revoluciones de Occidente, que en última instancia son "la Revolución de la panza y las tripas, exaltada y justificada por la 'diosa-Razón'" (Reinaga, 1981a: 50). Así como Occidente tiene su pensamiento socrático, su revolución (así, en singular) parte del hambre o de la panza. El producto de esa revolución –dice– es una "sociedad de esclavos y asesinos". Para Reinaga lo central es lo oposición al "pensamiento socrático", que justifica la "revolución del hambre", con el "pensamiento amáutico", que sustentaría a la "revolución amáutica". El *pensamiento socrático* es caracterizado por Reinaga como

34 Por ejemplo, Pacheco afirma que en el Primer Congreso Político Indio del Tawantinsuyu (realizado en Tiwanaku del 14 al 21 de noviembre de 1982) "los delegados del PI [Partido Indio] reiteran sus planteamiento en el siguiente sentido: referencias sobre el apoyo del MITKA al golpe de García Meza. Exilio de los dirigentes de esta agrupación política al exterior (autoexilio), mientras que los dirigentes indios sufrían una persecución. Cuestionamiento por la participación unipartidario del MITKA en CISA" (Pacheco, 1992: 134). Añade "Sobre el apoyo a García Meza, por parte de militantes del MITKA, oradores manifiestan la falsedad de dichas acusaciones y denuncias" (Pacheco, 1992: 136).

antropocéntrico, egocéntrico y etnocéntrico. En su interpretación, desde Atenas hasta el Soviet de Lenin se produjo una sola Revolución, "la del hambre" o "de la panza" legitimada por aquel "pensamiento socrático". Frente a este pensamiento socrático se enfrente el pensamiento amáutico.

Según Reinaga, *el pensamiento amáutico* es propio de una "revolución del pensamiento", no del "hambre". Incluso sostendrá que el pensamiento amáutico "sale de la ciencia nuclear, es lo único que hay, el único que existe para la era atómica de la Humanidad" (Reinaga, 1981a: 50). Asume así una especie de cientificidad del amautismo, casi de tono "positivista". La revolución amáutica –dice– es una revolución del pensamiento, lo que supone sepultar la "concepción teológica del universo" y plantear una "concepción científica del universo, de la vida y del hombre" (Reinaga, 1981a: 50). El pensamiento amáutico propuesto por Reinaga incluye las nociones sobre el "hombre amáutico" y la "comunidad cósmica". En suma, Reinaga postula que el pensamiento amáutico se enfrenta al pensamiento socrático al defender al hombre y a la vida "para edificar en lugar de este mundo de esclavos y asesinos, una Comunidad Amáutica Mundial: el reino de la Verdad y la Libertad…" (Reinaga, 1981a: 53).

Una vez realizada esta disquisición filosófica, Reinaga regresa a la política de los ochenta. Menciona primero a los militares y luego a las organizaciones indias. Considerando el orden expositivo de mi texto, partiré con las organizaciones indias de los ochenta.

### *a.2 Las organizaciones indias en 1980*

En *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) Reinaga plantea la siguiente interpretación de la realidad boliviana en 1980. Continúa con un análisis central de larga data en su pensamiento, que el indio es todo en Bolivia, está presente en la "epidermis, la carne, el hueso, la sangre y el alma de Bolivia" (Reinaga, 1981a: 55). Por otra parte –dice– el mestizo sólo ve "la mugre del indio", huele "la fetidez india". Dice, al parecer con tono despectivo, que:

> La explosión demográfica de indios y perros inunda, como mazmorra; y sepulta y engulle todo, todo. La invasión india sobre la Bolivia mestiza, no se contiene ante nada. Ni el hambre ni la sed ni el frío ni el calor, ni nada, ni nadie puede con el indio que asalta las ciudades mestizas. Para su hambre tiene su phasank'alla o su coca…El indio es mugre: mugre en la carne y en el alma; más en el alma que en su cuero de anta [alce] (Reinaga, 1981a: 55).

¿Quién dice lo que dice del indio? ¿El mestizo o el "Reinaga mestizo" o el "Reinaga indio"? Por el estilo del texto se percibe que el autor reconstruye lo que otros dicen sobre el indio, pero con cierta ambigüedad que mostraría que lo dicho es también lo que Reinaga piensa del indio.

Para Reinaga, luego de la Revolución del '52 se inició la "invasión india" a las ciudades. Se refiere a la creciente urbanización de la sociedad boliviana, que antes del 52 era básicamente campesina. Afirma que si no se resuelve el problema de la esclavitud india "la plaga terminará destruyendo a Bolivia" (Reinaga, 1981a: 55). El lenguaje de Reinaga cambia llamativamente: la Bolivia no india será destruida por la plaga india, pero eso es visto ahora como amenaza, como peligro: ¿acaso él se sitúa ahora como defensor de "Bolivia", si no de la Bolivia histórica, sí de su idea de Bolivia? Reinaga percibe que sus afirmaciones son problemáticas, por eso ensaya esta aclaración:

> No sé si el indio o el mestizo es el peor elemento, el elemento más dañino y destructor de Bolivia; pero si sé, que la salvación de Bolivia está en las manos, mejor, en el cerebro del mestizo; no porque de la noche a la mañana, el mestizo se haya convertido en un Mesías, no; sino por la simple razón de que el mestizo tiene el Poder. Ha tenido siempre el Poder… Lo que no ha tenido es pensamiento, ideología, teoría… El indio nunca ha tenido el Poder. El indio es un esclavo. Siempre ha sido esclavo (Reinaga, 1981a: 56).

Aquí estamos con un cambio importante en los planteos políticos de Reinaga: aunque sea por vía negativa, sería el mestizo el que *puede* salvar Bolivia. Es decir, como el mestizo siempre tuvo el Poder, pues ni modo, será el mestizo el que pueda hacer algo por Bolivia.

Hecha esa interpretación sobre el indio, Reinaga recrudece su lenguaje *anti-comunista*. Reitera un pedido (peligroso) de que se "limpie el campo" de la "inmundicia marxo-comunista y marxo-cristiana". Expresa una especie de repulsión ante los mestizos que "se visten" de indio (con poncho y *lluchu*) para proclamarse líderes campesinos y firmar pactos (en clara alusión al Pacto militar-campesino). Ahora bien, lo extremadamente problemático es que Reinaga pida que se "limpie" a seis organizaciones concretas y conocidas por su valor histórico y varias vigentes, que son: el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA),[35] el Centro de Promoción del Campesino (MINKA), el Movimiento Universitario Julián Apasa (MUJA), la Central Única de Trabajadores Campesinos (CUTC),[36] el Movimiento Indio Tuphaj Katari (MITKA) y el Consejo Indio de Sud América (CISA). Luego añadirá otras organizaciones más, pero son éstas las que principalmente rechaza. ¿Puede ser leído esto como "terrorismo ideológico" considerando que escribió bajo el gobierno dictatorial de García Meza? Es compleja la respuesta. Reinaga se detiene en exponer su visión negativa sobre dos organizaciones "indianistas": el Consejo Mundial de

35 Se gestó desde 1970 por obra de tres jesuitas: Luis Alegre, Xavier Albó y Francisco Javier Santiago. Ver http://www.cipca.org.bo

36 En 1979 la CNTCB cambió de nombre y se refundó como Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) con una fuerte impronta katarista. Reinaga no usa nunca las siglas CSUTCB, que es la arriba referida como CUTC.

Pueblos Indígenas (CMPI) y el Consejo Indio de Sud América (CISA). Trata también sobre el Partido Indio de Bolivia (PIB) y la Comunidad India Mundial (CIM), pero como antecedentes de su accionar político. La Comunidad Amáutica Mundial (CAM) es mencionada, pero no trata de ella por una sencilla razón, era sólo un proyecto.

1. *Consejo Mundial de Pueblos Indígenas* (CMPI): dicho Consejo se fundó en 1975. Reinaga lo llama "Estado Mayor del Movimiento Indio Mundial de Occidente" (Reinaga, 1981a: 58). Acusa que cristianos y marxistas son los que comandan el CMPI y que buscan "conquistar" América para la URSS. Lo califica de la "CIA de Europa" y la "KGB de la URSS". No brinda fuentes ni argumentos para dicha acusación. En ese contexto afirma con cierta equivocidad: "si el indio era un peligro racial, ahora, el indio es un peligro soviético; un peligro comunista" (Reinaga, 1981a: 58). Más adelante afirma que el CMPI realizó Congresos en América (por ejemplo el Congreso Indio realizado en Cuzco en 1980) para expandir sus dólares. Sospecha del origen de los dólares del CMPI. Su misión –dice– es crear sucursales en todo el mundo, como el CISA en América del sur.
2. *Consejo Indio de Sud América (CISA)*: según Reinaga el Consejo Indio de Sud América (CISA), creado en el Congreso Indio de Cuzco en febrero-marzo de 1980, es una creación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). Aquí recuerda que su libro *¿Qué hacer?* fue realizado para tal evento. Dicho Congreso "en lugar de la Comunidad India Mundial (CIM)" creó el Consejo Indio de Sud América (CISA). Con esto se puede entrever una razón de su ruptura con el CISA. Su propuesta era crear la Comunidad India Mundial, más no prosperó. Las razones las sugiere. Considera que tanto cristianos como marxistas, a los que define como enemigos del indio, son los que se apropiaron del CISA: "El Congreso de Cuzco es la más abominable traición a la causa india del hemisferio" (Reinaga, 1981a: 60). No sólo impugna las ideologías cristiana y marxista, sino que sobre todo al uso de los dólares brindados para el financiamiento de la CISA, pues fueron la perdición de los indios allí reunidos: Cristo, Marx y los dólares en el corazón y cerebro del Congreso fueron su perdición, haciendo que los indios bailaran para los "turistas gringos y los latinos comunistas" (Reinaga, 1981a: 61), los "mestizos 'indianistas'" (coloca indianista entre comillas) y los "mestizos comunistas".
   Para Reinaga la perdición del indio no fue ideológica, sino económica: los dólares generaron las disputas y divisiones mayores. Para fundamentar esta crítica publica en un pie de página diversos documentos, que son (ver Reinaga, 1981a: nota 9, pp. 91-99): "Acta de Constitución del Consejo Indio de Sud América" (Ollantaytambo, 3 de marzo de 1980);[37] "Declaración del

37 Afirma que la sede del CISA será La Paz, Bolivia, durante 1980 y 1982 y adscriben al CISA como parte del CMPI.

Chinchasuyu"[38] (Ayacucho, Perú, s/d) firmado por Salvador Palomino Flores, coordinador del Movimiento Indio Peruano; carta de Guillermo Carnero Hoke, (coordinador general del MIP) dirigida a Virgilio Roel Pineda (Lima, 27 de junio de 1980, s/d);[39] "Informe del Coordinador General del CISA" (La Paz, 1 de noviembre de 1980) elaborado por Ramiro Reynaga;[40] carta de Julio Tumiri (coordinador general de CISA desde febrero de 1981), Salvador Palomino y Nilo Cayuqueo dirigida a Ramiro Reynaga Burgoa (Lima, 10 de febrero de 1981, s/d).

Además, el potosino acusa al CISA por tener como objetivo "trabajar en el indio de América una Revolución comunista" (Reinaga, 1981a: 62). Como argumento dice que el coordinador del CISA, puesto por el CMPI, es considerado como "compañero del Che".[41] Dice de ese coordinador: "su facha de guerrillero lo delata. Con o sin lavaje cerebral, el Coordinador, es un

38 En nombre del Movimiento Indio Peruano denuncian que el Primer Congreso de Movimientos Indios de Sud América realizado en Ollantaytambo fue traicionado por intereses de lucro. Recuerdan que fue en 1977, en el contexto del Simposio Barbados II, que se ideó la creación del CISA bajo la égida del CMPI. En particular, acusan que 78.481 dólares dados por CMPI para el CISA fueron depositados a la cuenta de Guillermo Carnero Hoke sin que éste haya rendido cuentas. Incluyen en la denuncia a Virgilio Roel Pineda. Afirman que Salvador Palomino (el firmante) y Ramiro Reynaga también recibieron dinero, pero no es a ellos a quienes acusan.

39 El párrafo transcrito de la carta de Carnero Hoke es una especie de acusación a su destinatario, Roel Pineda, por la duplicidad en los informes de gastos (por impresiones, viáticos para antropólogos y venta de los *Cuadernos indios*). Vale indicar que Reinaga no comenta nada sobre las acusaciones contra Guillermo Carnero Hoke realizada por Salvador Palomino. Recordemos que tuvo una estrecha relación con Carnero, ¿que se resquebrajó en 1980?

40 Es el texto más extenso, aunque se nota que fue resumido por Reinaga. Su hijo, Ramiro Reynaga, informa sobre sus actividades realizadas en Europa, México y Lima, entre el 26 de mayo y 5 de setiembre de 1980, como coordinador general de CISA. Las visitas a diferentes organizaciones de Europa (obispos, Tribunal Russell, WIZA, organismos de diferentes gobiernos de los países recién mencionados) tienen por objetivo la busca de financiamiento. Ramiro Reynaga relata que en una reunión del Comité Ejecutivo del CISA en Lima, a fines de agosto e inicios de setiembre de 1980, se produjo un duro enfrentamiento por el uso del dinero. Acusa a un sector del Comité de pretender convertir al CISA en un ente burocrático con la sola finalidad de cobrar sueldos. En concreto, acusa a Marco Barahona de Ecuador, Nilo Cayuqueo como miembro de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), a Salvador Palomino del Perú y a Constantino Lima Chávez jefe del MITKA en Bolivia, y a Samuel Coronel. Acusa a Cayuqueo de sólo buscar financiamiento para irse a París. Como ya lo mencioné, Constantino Lima Chávez es otro de los iniciadores más importantes del indianismo. Es la primera y única vez en toda la obra de Reinaga que se refieren a Lima, aunque no es Fausto quien lo hace. La distancia entre ambos indianistas se evidencia en el silencio que guardó Reinaga sobre Lima.

41 Cita como fuentes a *Presencia* (La Paz, 22 de abril de 1968), *El Diario* (La Paz, 12 de agosto de 1968) y la obra de Daniel James, *Che Guevara, una biografía* (Ed. Diana, México, 1971: 383-384).

instrumento del CMPI; por tanto, un instrumento de Occidente: un mundo de esclavos y asesinos" (Reinaga, 1981a: 62). El detalle, para nada menor, es que dicho coordinador fue Ramiro Reynaga, hijo de Fausto.
Para Reinaga, CISA es una organización "mestiza", que nada sabe del indio: "nada sienten del indio. Ignoran en absoluto el mundo indio. Ellos buscan dólares; nada más que dólares" (Reinaga, 1981a: 62). Llega a decir que el Congreso del Cuzco es "una fase de la Guerra iniciada por el Che Guevara en América" (Reinaga, 1981a: 62). Eso –advierte– es lo que denunció en su obra *¿Qué hacer?* (1980). En tanto "órgano" del marxismo-comunismo, la misión del CISA es armar al indio e instalar en el gobierno boliviano a organizaciones como el Movimiento Indio Tuphaj Katari (MITKA). Según Reinaga el CISA y el MITKA usarán el odio asesino del indio para apoderase de Bolivia y entregarla al comunismo, para hacer de ella una colonia de la URSS por vía de Fidel Castro.

Pues bien, deduzco de los textos que la oposición de Reinaga ante el CISA tiene que ver con varias causas: el desconocimiento de la organización a su propuesta (la Comunidad India Mundial, que ya venía del fracaso con la Asociación alemana), con cuestiones éticas y económicas (la sospecha de malversación del dinero con que se financió a la CISA) y con cuestiones ideológicas (la crítica al marxismo y cristianismo "infiltrado" en la CISA y contra el "indianismo mestizo" de sus miembros). Además, entre Reinaga y la CISA estuvo el MITKA. Creo que ese es otro elemento a considerar.[42] Ahora bien, Ramiro Reynaga habría sido uno de los delegados del MITKA, junto a Julio Tumiri Apaza, enviado al Congreso en el que se fundó CISA. Aquí se abre un tema más complejo, que es la historia de la relación de Fausto Reinaga con su hijo Ramiro Reynaga, que no sólo tiene que

42 *Sobre la diferencia de Reinaga con MITKA*. El MITKA es mencionado en *¿Qué hacer?* (1980: 8/144) a partir de una discusión divulgada en radio Panamericana (La Paz, 7 de junio de 1978) donde alguien afirmó que la ideología de Reinaga es repudiada por el MITKA. Luego, en una columna editorial titulada "Incitaciones racistas" del periódico *Presencia* (La Paz, 29 de mayo de 1979) se dice que el MITKA pidió no confundir "indianismo" con "reinaguismo". En *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) comenta que el delegado del MITKA (¿Ramiro?) declaró en el Congreso de Cuzco que el MITKA, en Bolivia, estaba listo para "llegar al Poder", eso hizo que el CISA determinara tener su sede en La Paz (ver Reinaga, 1981a: 64). Por último, Reinaga publica un documento firmado por Ramiro Reynaga donde éste acusa a Constantino Lima, jefe del MINKA, de no rendir cuentas ante los jóvenes de esa organización, hecho que produjo un enfrentamiento de tal magnitud que MITKA se dividió. Luego Ramiro Reynaga afirma que en el último golpe de Estado (el texto está firmando en noviembre de 1980, por tanto deduzco que se refiere al de García Meza), Lima no fue perseguido pero aun así, haciendo uso de la viveza del "mestizo indigenista" logró autoexiliarse en Lima (Perú) con apoyo de organizaciones internacionales y religiosas (ver Documentado citado en Reinaga, 1981a: 98). Reitero que es la única vez en toda su obra publicada que Reinaga menciona a Constantino Lima. Tampoco habrá más referencias al MITKA.

ver con una relación filial, sino con una relación ideológica anudada a través del indianismo. ¿Ramiro fue el continuador, el corrector, el superador de Fausto? No tengo conocimiento suficiente para responder.

Hasta aquí presenté una reconstrucción del conflicto de Reinaga con el CISA, según su perspectiva claro está. Otra investigación deberá dar cuenta de qué sucedió con Reinaga desde la perspectiva del CISA. El conflicto con CISA evidencia la ruptura de Reinaga con el indianismo existente en diversas organizaciones, con el "indianismo gringo" (por ejemplo que confluyó en CIM) o el "indianismo mestizo" (como califica la ideología del CISA). Lo problemático del segundo calificativo es que los del CISA difícilmente acepten que son "mestizos", por el contrario se concibieron como indios (por ejemplo Constantino Lima). Como se puede ver, "ser mestizo" se siguió considerando como una condición "ontológica" negativa.

En fin, el indianismo fue más amplio que el pensamiento de Reinaga, aunque éste fue su principal fundador ideológico. Eso explica en parte su nuevo derrotero por los senderos amáuticos. Queda por presentar ahora la otra relación problemática de Reinaga con el gobierno de Luis García Meza. Ya indiqué brevemente cómo llega García Meza al poder. Ahora brindaré algunas pistas sobre cómo llegó Reinaga a García Meza.

### *a.3 Reinaga y el último gobierno militar (1980-1981)*

En 1981, el potosino publicó cuatro libros: en marzo salió *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (La Paz, Ediciones CAM, 1981a), en abril *El hombre* (La Paz, Ediciones CAM, 1981b) y en julio publicó dos libros: *La revolución amáutica* (La Paz, Proinsa, 1981c) y *La era de Einstein* (La Paz, Ediciones CAM, 1981d) también publicada como *Reinaguismo*. De los cuatro, el más polémico políticamente es *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a). Los otros tres libros no contienen referencias a la coyuntura política boliviana, por ello los trato en otro lugar.

Lo problemático de *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* es evidente, surge de las afirmaciones de Reinaga a favor de lo que *debería-ser* el gobierno del general Luis García Meza (reitero que fue del 17 de julio de 1980 al 4 de agosto de 1981), conocido hoy como la "narcodictadura".[43] Diversos autores

43 Según H. Klein: "El nivel de corrupción de las Fuerzas Armadas escaló nuevas cimas con su participación directa en el narcotráfico internacional que nuevamente hacía su aparición. Finalmente el autoritarismo castrense llegó a su punto culminante cuando en enero de 1981 en La Paz asesinó a nueve dirigentes del MIR y organizó escuadrones de la muerte paramilitares según el modelo argentino. El gobierno de García Mesa … y de las juntas que se sucedieron fueron tan extremistas, que recurrieron a conocidos fascistas internacionales como el italiano Pier Luigi Pagliai y el alemán Klaus Barbie ('Altmann')" (Klein, 2008 [1981]: 266). Entre los múltiples asesinatos perpetrados por el régimen de García Mesa, con la participación

contemporáneos aluden a la cuestión para impugnar no sólo su "mal paso" político sino a todo su pensamiento.[44] Y lo hacen partiendo de que Reinaga legitimó a García Meza. Esta cuestión es de indudable importancia para clarificar.

La gran problematicidad política la planteo con algunos interrogantes: ¿porqué Reinaga, luego de la trágica experiencia colectiva y personal bajo la dictadura de Hugo Banzer –que no es mencionado en ningún momento en esta obra–, vuelve a confiar en un militar para ejecutar la Revolución qué el ahora sueña: la Revolución amáutica? ¿Se explicita acaso una especie de posición pro-militarista de larga data en su visión de la política? En ese sentido ¿es explicativo su constante elogio a Gualberto Villarroel, que contrasta con el nulo reconocimiento a los políticos civiles desde 1940 a 1980? No es al azar que en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) recupere un antiguo texto suyo: "Oración a Villarroel" (Reinaga, 1981 a: 42-44), ¡publicado en 1957!

Es constatable que existió en Reinaga una experiencia de desilusión o frustración ante el derrotero de las organizaciones indias suyas, como el Partido Indio de Bolivia (PIB) y la Comunidad India Mundial (CIM). A la vez una distancia confrontativa con otras organizaciones indianistas y kataristas, creadas a fines de los setenta, como el MITKA y la CSUTCB en Bolivia y el Consejo Indio de Sud América (CISA) a nivel regional. Incluida la distancia con las posiciones ideológicas de su hijo Ramiro Reynaga. A su vez, es claro que el amautismo (término que no usa Reinaga pero que entiendo recoge muy bien su idea de pensamiento amáutico) es propuesto como superador del indianismo, en ese sentido podemos encontrar aquí algunas precisiones ideológicas y programáticas de cómo Reinaga imaginó una sociedad amáutica con clara impronta universalista y a su vez anti-comunista (y anti-cristiana), más incluso que anti-capitalista.

Hechas esas precisiones, se puede abordar el problema del vínculo con García Meza a partir una hipótesis: un particular "militarismo" de antigua data reemerge en el pensamiento reinaguista con una especie de *fe* en lo que "pueden hacer" y "deben hacer" las Fuerzas Armadas bolivianas. Su radical anti-comunismo, tan radical como su anti-cristianismo, se entronca problemáticamente con la fe en un "brazo armado" para realizar su pensamiento amáutico. Pero ese "brazo

---

del Ministro del Interior Arce Gómez, están los de Luis Espinal, varios dirigentes políticos reunidos en la COB, entre ellos Marcelo Quiroga Santa Cruz. Ver el gran estudio de Hugo Roda Morales, *Marcelo Quiroga Santa Cruz. El socialismo vivido.* Tomo III, Bolivia, 1978-1980, La Paz, Plural, 2010.

44 Ver V. H. Cárdenas, "Fausto Reinaga", en Josep M. Barnadas (director), *Diccionario Histórico de Bolivia*, Sucre, Grupo de Estudios Históricos, Tomo I, 2002, p. 697. P. Stefanoni, Pablo, "*Que hacer con los indios…". Y otros traumas irresueltos de la colonialidad.* La Paz, Plural, 2010, Capítulo II. Y J. Ferreira, *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes*, El Alto-Bolivia, Ediciones Palabra Obrera, 2010. Sobre todo la tercera parte "Fausto Reynaga: ¿pensamiento indio o ideología burguesa "occidental"?, pp. 97-113.

armado" había abrazado en los setenta la Doctrina de la Seguridad Nacional y era "militantemente" anticomunista tanto como "cristiano y occidental", eso no hay que olvidarlo.

En los ochenta, el anticomunismo de Reinaga es total. Haciendo retrospectiva histórica acusa a los comunistas de haber "colgado" a Mussolini en Italia, y por analogía indica que también fueron los comunistas los que colgaron a Villarroel en Bolivia. Esta analogía es equívoca, pues induciría a pensar que para Reinaga Mussolini (el fascista) es tan grande –para él– como Villarroel (el nacionalista revolucionario). Por ello, es importante considerar que ese no fue su pensamiento en los cuarenta y cincuenta del siglo XX. Acusó a los comunistas de poseer un odio asesino y de gozar con sus asesinatos: "los comunistas aúllan y rugen, cantan y bailan…" (Reinaga, 1981a: 64). Dice que esa es la "ley de los comunistas con sus vencidos", por eso advierte que:

> si los comunistas vuelven y llegan al Poder; si los comunistas triunfan; si los comunistas derrotan a la Revolución del 17 de julio de 1980, ya saben las FF.AA. qué destino les espera (Reinaga, 1981a: 65).

Es decir, para Reinaga en los primeros años de la década del ochenta se encuentra aún vigente la posibilidad de que se realice una "Revolución comunista". Esta idea está muy influida por sus lecturas sobre geopolítica, que se puede estudiar en las otras obras de Reinaga publicadas desde 1981. En todas ellas se encuentra una constante: su convicción de que la Unión Soviética saldría vencedora de la Guerra Fría, esto es, de que el comunismo triunfaría en todo el mundo. Eso, para Reinaga, era una realidad casi tangible. Lo que significaba a su vez el triunfo de Occidente. Por ello, el escritor le advierte a los militares del régimen de García Meza que si ellos no adoptaban su pensamiento amáutico para hacer una Revolución amáutica no podrían enfrentar el avance comunista. Dice desafiante:

> pero si las FF.AA. no hacen la Revolución: la Revolución amáutica; entonces, entonces el comunismo cantará victoria sobre el cadáver de Bolivia. ¡Revolución o "farol" de Villarroel! ¡Ser o no Ser! (Reinaga, 1981a: 65).

Entonces, la revolución amáutica es pensada por Reinaga como la condición del Ser de Bolivia, mientras que el comunismo sería su destrucción. En ese sentido, el amautismo sería el gran contrincante "ontológico" del comunismo. ¿Reinaga se olvidó del imperialismo estadounidense? No tanto, como veremos en otro lugar.

Ahora bien, ¿en concreto qué dice de García Meza o de su régimen? Lo menciona cuatro veces en toda la obra (ver Reinaga, 1981a: 7, 45, 65 y 72) y cuatro veces trata de lo sucedido el 17 de junio de 1980 (ver Reinaga, 1981a: 12, 26, 32, 45). En el "Introito" (firmado en La Paz el 17 de enero de 1981) bajo el subtitulo "El imperativo cósmico es que el hombre haga lo que es su deber" Reinaga alude

al 17 de julio de 1980 diciendo que por ese entonces estaba culminando su libro *El hombre* (publicado en 1981) cuando estalló "la Revolución de las FF.AA.". Menciona entonces el primer discurso del general Luis García Meza, del cual toma una cita breve que dice: "¡El Imperativo Cósmico es que el hombre haga lo que es su deber!" (García Meza citado por Reinaga, 1981a: 7, pero lamentablemente no brinda la fuente).[45] Es innegable la semejanza de esas palabras con los planteos de Reinaga sobre el pensamiento amáutico, quien no explica nada sobre porqué esa semejanza discursiva, pero es evidente que quiere mostrarla sin reparos.

A partir de allí se tejieron varias especulaciones. Una de ellas es de Tomás Molina Céspedes en su libro *Testimonio de un dictador. Habla García Meza* (Cochabamba, Gráfica "J.V.", tercera edición, 2006, pp. 7 y 272-275). En la tercera edición, se incluyen cinco "versiones" sobre García Meza (de Carlos Valverde Barbery, Emilio Lanza Armaza, Luis Arce Gómez, Lidia Gueiler Tejada, Gloria Ardaya Salinas y Fausto Reinaga). Molina considera que:

> el renombrado escritor indígena Fausto Reinaga, ideólogo de los movimientos indígenas de Sud América, autor de una veintena de libros célebres, casi todos ellos traducidos a otros idiomas, quien en enero de 1981 le dedicó un libro al General García Meza titulado: "BOLIVIA Y LA REVOLUCIÓN DE LAS FF.AA.", donde ensalza de la manera más contundente a este gobierno y lo presenta como paradigma de patriotismo y cambio social (Molina, 2006: 271).

Como fundamentación de lo dicho realiza una selección de ocho párrafos tomados de diferentes partes del libro *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a). Molina no cita las páginas de las que tomó los ocho párrafos.[46] Este procedimiento tiene algo de mañoso, pues se presentan todos los párrafos como si fueran parte de un solo cuerpo. Varios de ellos están tomados de contextos intratextuales diferentes, lo que hace que pierdan el sentido que le dio Reinaga en su texto. Con ese proceder, Molina pretende mostrar que Reinaga "ensalzó contundentemente" al régimen de García Meza. Pero, aún aceptando el procedimiento de Molina de recortar frases seleccionadas y presentarlas como un todo, se verá que en los ocho párrafos que seleccionó, en ninguno Reinaga habla de *lo que es* el gobierno de García Meza, sino lo que *debería ser*.

Ejemplos al canto: el párrafo dos dice "la batalla de la Revolución ***debe ser*** una batalla de triunfo… Esta Revolución ***debe ser*** una Revolución amáutica" (Reinaga, 1981a: 26 y en Molina, 2006: 272). En el tercer párrafo dice: "la Revolución del 17 de julio de 1980, tiene el ***imperativo categórico***: sacar del cerebro

45 No pude hallar dicho discurso. Curiosamente, en la Hemeroteca de la Biblioteca y Archivo Histórico del Congreso me dijeron que los periódicos de junio de 1980 no se encuentran pues los dictadores los habrían hecho desaparecer.

46 Que son *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 7-8, 26, 41, 45, 54, 65, 71 y 72).

de Bolivia a Cristo y a Marx…" (Reinaga, 1981a: 41 y en Molina, 2006: 272). El cuarto párrafo dice "Hay que arrancar el comunismo del cerebro y del corazón de la juventud y la niñez… He ahí la misión, ***el deber, el imperativo mesiánico*** de las FF.AA., que ha tomado el Gobierno de la República el 17 de julio de 1980" (Reinaga, 1981a: 45 y en Molina, 2006: 272). En el párrafo quinto afirma: "Las FF.AA. de 1980 tienen que hacer no una revolución del hambre; ***tienen que hacer*** una Revolución del cerebro. La Revolución de Bolivia, de América, de Europa, Asia, África, ***tiene que ser*** contra Occidente: mundo de esclavos y asesinos…" (Reinaga, 1981a: 54 y Molina, 2006: 273). El párrafo octavo (Reinaga, 1980a: 72 y en Molina, 2006: 274) dice: "El pensamiento amáutico, la Revolución Amáutica, ***puede agarrar*** un alemán, un inglés, un chino, un judío, un negro, un mongol, un indio… Ahora García Meza o el que lo reemplace, si se lo reemplaza, ***puede agarrar el pensamiento amáutico***; y ser el Salvador de Bolivia; de América, de Europa y del Mundo" (Reinaga, 1981a: 72 y en Molina, 2006: 274). Molina pone en mayúsculas "si se lo reemplaza", pero no indica que esa es una intervención suya, pues en el original Reinaga no lo hace. El énfasis de Molina habla de su lectura, mas no de lo que creo dice el texto de Reinaga. Con esto, por ahora, basta para preguntarle a Molina: ¿en cual párrafo que él escogió Reinaga dice que García Meza *es* el "paradigma de patriotismo y cambio social"? En todo caso, le sugiero considerar los tiempos verbales pues no es lo mismo decir que García Mesa *es*…, que decir lo que García Meza *debe hacer*.

Lo indicado muestra la facilidad con que se le adjudicó, y adjudica hoy, a Reinaga una legitimación de lo que *hizo efectivamente* García Meza, que por supuesto lo repudio contundentemente. Pero esa misma liviandad puede ser refutada desde los procedimientos poco serios que usa Molina. Su desconocimiento de la obra de Reinaga, le lleva a afirmar falsedades tales como que "casi todas sus obras" fueron traducidas a otros idiomas (esto tiene una clara intención de "engrandecer" al escritor), pues como lo indiqué sólo se tradujo una obra al francés y al alemán. Pero eso no es todo.

Lo más sospechoso de los argumentos de Molina es que concluye diciendo que él tiene varios indicios de que el discurso de posesión como Presidente de la República de García Meza lo escribió Reinaga (¡!). En realidad expone dos "indicios": uno es que Reinaga abre el libro citando ese discurso, lo cual es cierto. Con esto concluye que Reinaga "hace entrever que él tuvo algo que ver en la elaboración del discurso presidencial de García Meza" (Molina, 2006: 274). El otro "indicio" es mucho más dudoso. Molina cita una obra de Daniel Salamanca Trujillo, *Los campesinos en el proceso político boliviano* (La Paz-Oruro, Proyecto Educativo Integrado del Altiplano y Editora Quelco, 1979, pp. 265-280), escrito bajo el régimen de Banzer. Dice Molina que allí hay "un capítulo escrito por Fausto Reinaga, lo que demuestra que su relación con éste [García Meza] y los militares es de larga data" (Molina, 2006: 274). ¿Molina leyó críticamente éste texto?

Salamanca liza y llanamente toma algunos textos de Reinaga sobre la revolución india y los manipula de un modo perverso para legitimar al régimen de Banzer. Para demostrarlo no es necesario un estudio semiótico de gran complejidad, basta con conocer la obra de Reinaga. Lo perverso de Salamanca es que con la manipulación que hace de algunos textos de Reinaga le *hace decir* que Banzer "es" el líder de los indios y que está realizando una verdadera revolución india. Mayor terrorismo ideológico imposible.

Ahora bien, se me objetará por estar defendiendo a Reinaga sin aceptar que éste tuvo una visión favorable de García Meza. Pues no, lo que pretendo es poner en su justo término el problema. Éste radica en que Reinaga puso su *fe* en que el gobierno de García Meza podía realizar su proyecto: la revolución amáutica. Esto no alcanza para decir que legitimó al régimen por lo que hizo, que justamente nada tuvo que ver con una revolución amáutica. ¿Por qué sucedió esto?

En el último capítulo de *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), Reinaga presenta una brevísima visión histórica. Destaca la Constituyente de 1825, la Revolución nacional de 1952 y la "Revolución de las FF.AA. de 1980", que es el gobierno de García Meza. Afirma que ante el fracaso de la "República mestiza" las Fuerzas Armadas *deben* resolver el problema de Bolivia eliminando al "indio esclavo-cristiano" para hacer del indio un hombre libre. Ahora bien, eso significa para Reinaga hacer del indio un "hombre amáutico", superior al "hombre socrático". Por eso convocó a los militares en estos términos

> El militar, cerebro uniformado, tiene en la hora de ahora un imperativo categórico: conocer la realidad; tener un pensamiento nítido, cenital; un pensamiento científico sobre la realidad. Este pensamiento cenital, científico debe convertir en obra. El militar debe tener un pensamiento hecho acto; una idea hecha fuerza. Su pensamiento, su idea deben ser el fuego de la fragua donde se forja la realidad de la vida social amáutica. En suma, el militar debe tener unidad de pensamiento, unidad de idea en el cerebro; y unidad de hecho; unidad de obra en la construcción revolucionaria de la Patria (Reinaga, 1981a: 71).

Ese pensamiento revolucionario –dice Reinaga– es el pensamiento amáutico que hará el "reino de la Verdad y la Libertad" en toda la tierra, no sólo en Bolivia. Una vez más se puede constatar que Reinaga no legitimó lo que estaban haciendo las Fuerzas Armadas, sino que les convocó a asumir un deber-ser, *su deber-ser*: el pensamiento y la revolución amáutica con pretensión universal.

Esto es precisado por Reinaga diciendo que ninguna república de América creó su propio pensamiento e ideología. Por ello, todas sin imitación de Europa, son "excrecencia de Europa, sombra, eco, pedo de Europa" (Reinaga, 1981a: 65). En cambio, su pensamiento amáutico sería el primero surgido de América con alcance universal, por tanto:

> cualquier hombre de genio, de cualquier país del mundo, con cualquier color de cuero, aquí puede edificar la COMUNIDAD AMAUTICA MUNDIAL (CAM)" (Reinaga, 1981a: 65. Mayúsculas en original).

El pensamiento amáutico –confía Reinaga– "puede estar" en un alemán, un negro, un judío o un indio. Incluso en García Meza:

> Ahora García Meza o el que lo reemplace, si se lo reemplaza, puede agarrar el pensamiento amáutico; y ser el Salvador de Bolivia, de América, de Europa… del mundo (Reinaga, 1981a: 72).

Para Reinaga eso significaba la posibilidad de construir una "Bolivia amáutica", mejor que la "Bolivia socrática". Entonces, su visión política ya no dependió de un "sujeto indio" o "mestizo", sino de uno futuro: el "sujeto amáutico". Eso supone –como ya dije– un pensamiento sin Cristo y sin Marx, con lo cual "el mestizo y el indio amáuticos; harán de esta Bolivia infeliz, una Bolivia amáutica, es decir, una Patria Soberana; Soberana y rectora de América y del mundo!" (Reinaga, 1981a: 72). Ya no estamos en los tópicos del indianismo, pues Reinaga reflexiona que mestizos e indios deben fusionarse en

> una sola carne, una sola sangre; pero sobre todo, un solo pensamiento: el pensamiento amáutico; una sola alma, una sola conciencia: alma del Cosmos, conciencia del Cosmos…" (Reinaga, 1981a: 72-73).

Con un lenguaje cuasi-religioso, Reinaga concluye proponiendo un Decálogo ideológico y un Decálogo programático.

Por otra parte, Reinaga brinda un dato biográfico más para la polémica. En un folleto titulado *América. 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b) relata, en un pie de página, que por el robo de su biblioteca en la dictadura de Banzer, se vio favorecido con un dictamen de la justicia que conminó al Estado boliviano a pagarle 2.5000.000 $ bolivianos (Reinaga, 1984b: nota 6, p. 19-20). El 30 de diciembre de 1980, bajo el gobierno de L. García Meza, se dictó una resolución suprema (nro. 193726) para que se efectivice el dictamen. El 21 de enero de 1981 le pagaron 400.000 $ bolivianos. Reinaga se quejó por lo que faltaba, que según sus cálculos, en 1984, equivalían a 84 mil dólares. Nunca le pagaron el restante.

Tuve la oportunidad de entrevistar a Mario Urdininea, quien estuvo relacionado en su juventud con Reinaga y hoy se define como mestizo y katarista.[47] Me comentó de su admiración por Reinaga pero también de sus diferencias con su

47 Entrevista a Mario Urdininea, La Paz, 24 de marzo de 2011. Según D. Pacheco (1992: 185 y 197), Mario Urdininea junto a Juan Rosendo Condori formó el Movimiento Nacionalista Tupac Katari (MNTK).

pensamiento, sobre todo por lo que él entendía era el "racismo indianista". Le consulté en concreto por qué Reinaga creyó en los militares de los ochenta, justo en los de la "narcodictadura". Me dijo Urdininea que don Fausto entendía que para que el indianismo prosperara precisaba dos cosas: organización y disciplina. Eso tenía justamente el Ejército, pues "su análisis era muy lógico". En eso no se equivocaba, pero se equivocaba en algo fundamental, que "la realidad no es lógica, es paradójica" (Urdininea). Reinaga creía –dice Urdininea– que el Ejército se mueve por ideologías, pero no es así. Se mueve por el poder que maneja al Ejército. Y por más ideología indianista que tuviera, el Ejército se movería por el Poder de las "élites birlochas", que son las que manejaron al Ejército.

Estas palabras me abrieron a cierta certeza en una hipótesis: desde los ochenta Reinaga dejó de tener como eje de su pensamiento lo político y se desplazó hacia un ámbito moral y cuasi-místico. Ese desplazamiento hizo que emergiera su fe en la función de los militares en la historia, que va de la mano con una filosofía de la historia que permea su pensamiento. No es casual que reflexione constantemente la relación Platón–Dionisio, Aristóteles–Alejandro Magno, Cristo–Vaticano, Marx–Lenin–Stalin, Nietzsche–Hitler. Es decir, la relación filósofo (cabeza)-guerrero (brazos). No obstante, tampoco se puede decir que Reinaga fuera totalmente indiferente a los crímenes políticos bajo el gobierno de Meza. Así, en *El hombre* (1981: 84) se refiere al secuestro y asesinato del jesuita Luis Espinal, sucedido el 22 de marzo de 1980. Lo nombra como un ejemplo más de otros de América, que son la ocupación por guerrilleros y Quichés de la embajada española en Guatemala (el 31 de enero de 1980), la toma de la embajada española por la Liga Popular en El Salvador (el 28 de febrero de 1980), el asalto a la embajada dominicana por los guerrilleros de M-19 en Colombia (el 27 de febrero de 1980) y el asesinato del Arzobispo de El Salvador Oscar Arnulfo Romero (el 24 de marzo de 1980). Todos esos hechos son para Reinaga una evidencia de la violencia intrínseca de Occidente, que es lo que criticará a lo largo de su obra amáutica.

Con lo dicho, no puedo cerrar la discusión sobre la relación de Reinaga con García Meza. Mi pretensión es brindar elementos para entenderla (no para justificarla) basado sólo en los textos de Reinaga. Los historiadores tienen aquí mucho que aportarnos. Como me lo sugirió doña Hilda, se puede continuar con una entrevista a García Meza, que sigue preso en Bolivia, preguntándole sobre la supuesta asesoría que hizo sobre él don Fausto, quien no se refirió nunca más explícitamente a García Meza en los diez textos que publicó luego de *La revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a). Otras pistas se pueden derivar de estos interrogantes: ¿qué militares buscaron legitimarse con el pensamiento de Reinaga?, ¿porqué, con qué intención?, ¿cuál fue la función de Faustino Rico Toro, quien por esos años se acercó a Reinaga?[48]

48 Aludo a Faustino Rico Toro pues Hilda Reinaga comenta que éste buscaba seguido a Fausto. Aclaro que Reinaga nunca lo menciona en toda su obra. Rico Toro fue, durante la gestión

Ateniéndome a lo obra escrita de Reinaga y poniéndola en perspectiva, se debe recordar lo importante que fue para él, en su juventud, la figura de un militar como Villarroel. Dicha figura siempre estuvo presente en su obra (no siempre con la misma valoración). Lo cual es fundamental para entender las posteriores relaciones con algunos militares, no con todos. Por ello, no es sorprendente que haya buscado vincularse con el general Juan José Torres entre 1970-1971, a través de lo que llamó Unión Militar-India. Y, a mi pesar, no sorprende que su nuevo y último intento de influir en el ejército haya sido bajo el régimen de García Meza en 1980. Claro que esta vez su análisis político no sólo fue erróneo, sino que lo incriminó con un gobierno deplorable. Una declaración autocrítica posterior hubiera sido importante, pero Reinaga no la hizo.

### b. Los senderos amáuticos (1981-1994)

Entre 1981 y 1986, Reinaga no cesó en su trabajo de publicación. Como lo mencioné, en 1981 publicó tres libros más: *El hombre* (1981b), *La revolución amáutica* (1981c) y *La era de Einstein* (1981d). En 1982, publicó *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (La Paz, Ediciones CAM). En 1983, *Sócrates y yo* (La Paz, Ediciones CAM). En 1984, *Europa prostituta asesina*, (La Paz, Ediciones CAM) y, en 1986, *Crimen. Sócrates*, *Cristo*, *Marx*, *Churchill*, *Roosevelt*, *Stalin*, *Hitler*, *Reagan*, *Gorbachov* (La Paz, Ediciones CAM).[49] A excepción de *La revolución amáutica*, todos los demás libros fueron editados bajo el nombre de Ediciones de la Comunidad Amáutica Mundial (CAM). Ese fue su "sello editorial", que en realidad expresó su proyecto en los ochenta, luego de fracasada la Comunidad India Mundial. Pero esta vez, ya no hubo una organización formalmente constituida, como en el caso de las anteriores. Las razones de su no concreción son difíciles de establecer a partir de sus textos, pues allí planteó con insistencia sobre qué es la Comunidad Amáutica Mundial en un nivel utópico, pero no se encuentran datos de que se haya efectivizado en alguna organización. Primero eligió la metáfora del reino de la Verdad y la Libertad para indicar qué es la Comunidad Amáutica Mundial, por

---

de Juan Pereda Asbún, Ministro de Interior (1978) y en el gobierno de Luis García Meza trabajó en el sistema de espionaje político y en la casa de gobierno presidencial. En 1991, el presidente constitucional Jaime Paz Zamora lo designó comandante de la Fuerza Especial de Lucha contra el Narcotráfico. Pero la Embajada norteamericana lo acusó de narcotráfico. Fue extraditado a EEUU y condenado a cuatro años de reclusión. Cumplió dos y regresó a Bolivia. Allí fue enjuiciado por estar implicado en el asesinato de Marcelo Quiroga Santa Cruz. Actualmente está acusado por la justicia boliviana de violación a los derechos humanos. Fuente: "Detienen a Rico Toro y lo trasladan a San Pedro", en *El Tiempo*, Cochabamba, 9 de abril de 2011. Ver:
http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20110409/detienen-a-rico-toro-y-lo-trasladan-a-san-pedro_120758_241011.html

49 De ahora en más *Crimen*.

ejemplo en *La razón y el indio* (1978a: 195, 204). Desde *Sócrates y yo* (1983: 1983: 9, 10, 11, 62, 71, 75, 80, 82, 113) prefirió hablar del reino de la Verdad y la Vida.

El contenido que Reinaga le dio a la Comunidad Amáutica Mundial articula varias dimensiones: científica, moral y cosmopolita. *Científico* porque se trata de "cambiar el cerebro" lleno de pensamiento socrático, y sustituirlo por el pensamiento amáutico, entendido como acorde a la nueva ciencia surgida de Einstein. *Moral* pues su eje explicativo es el "imperativo categórico amáutico", que consiste en "ser verdad y vida". Y *utópico* pues consiste en edificar "el reino de la Verdad y Vida" equivalente a edificar la Comunidad Amáutica Mundial (CAM): "una sociedad sin hambre, sin esclavitud, sin guerra, donde el hombre sea amo, señor y conciencia del Universo" (Reinaga, 1984a: 61). Sepultar a Occidente para edificar la CAM es la síntesis programática de Reinaga, que corona con una tesis cosmopolita:

> Todo el planeta Tierra, y todo el Cosmos Solar debe ser una sola Patria; una Patria en que los hombres sin hambre ni esclavitud ni masacre; en que los hombres de todos los pueblos y todas las razas del orbe, sin miedo ni odio existan para la Verdad y para la Vida!!! (Reinaga, 1984a: 62).

Pero, Reinaga ya no aludirá a la busca de una concreción histórica. Quizá luego de su frustrada y trágica esperanza en los militares de 1980, derivó en cierto retraimiento de la realidad política boliviana. Las enfermedades, para un hombre de más de setenta años, tampoco le permitieron el activismo de antaño.

Sin embargo, Reinaga no cesó en convocar a una Revolución amáutica, cada vez más intelectualizada. Así, el 1 de enero de 1982 envió un "Mensaje" esperanzado a la juventud del mundo para crear el "Consejo de la Comunidad Intelectual Amáutica" (ver Reinaga, 1982: 110 y Reinaga, 1983: 110-111). El Mensaje contiene cinco puntos: 1) que EEUU y URSS destruyan sus armas convencionales y nucleares, 2) que se destierre el hambre del planeta Tierra, 3) que no se cometan más crímenes de pensamiento en la escuela y la universidad, 4) que se borren las fronteras nacionales e ideológicas (alude a "los Muros de Berlín") y que "el globo terrestre sea una sola Patria: la Patria de la humanidad" (Reinaga, 1982: 111). Y, por último, 5) que el *homos-sapiens* devenido en "feto de antropoide" por obra del pensamiento greco-cristiano se convierta en "conciencia del Cosmos, y haga de este mundo de esclavos y asesinos el reino de la Verdad y la Libertad (Reinaga, 1982: 111).

Planteados estos puntos "programáticos", convoca a los jóvenes a un "Congreso Mundial de intelectuales amáuticos". Firmó y se autodesignó en la convocatoria como Presidente de dicho Congreso. Ahora bien, ¿si convoca a los jóvenes porqué el Consejo es de "intelectuales"? Es importante destacar que Reinaga empezó a hablar de "intelectuales amáuticos" no sólo de "amautas". Este es un

indicio de su autoconcepción como "intelectual" equiparado al de "amauta". A la vez indica que, quizá, los amautas realmente existentes en la región andina no fueron sus interlocutores. Por ello recurre a los "intelectuales" del mundo. Su lenguaje empieza a estar raramente occidentalizado y desindianizado. Hechas estas precisiones, Reinaga convocó a los jóvenes, pero para guiarlos como intelectual amauta. Según consta en sus textos, no tuvo respuesta. Por ello, en 1986 volvió a convocar a un "Congreso Mundial de Intelectuales de Europa, Estados Unidos, URSS, Asia, África y América" para salvar a la humanidad.[50] Tampoco hay evidencias de que haya habido respuestas para dicho proyecto de Congreso.

En julio de 1982, publicó *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, obra donde expresa una visión pesimista sobre el proceso histórico mundial, aunque es optimista con su idea de construir la Comunidad Amáutica Mundial. En esa obra ya no hará ninguna referencia al contexto político boliviano. No obstante, le prestó atención a ciertos acontecimientos internacionales, como por ejemplo a la guerra entre Argentina y Gran Bretaña en abril de 1982 (ver Reinaga 1982: 52-53). Pero su atención no estuvo dirigida a tomar una posición a favor de alguno de los contendientes, sino para analizar las relaciones de los países centrales con los periféricos. La relación Centro-Periferia se transformó en una clave de análisis importante en sus obras amáuticas, junto con la consolidación de la "prostitución" como criterio moral-político para juzgar a Europa y a sus metrópolis. Tampoco dejó de prestarle atención a los logros de la "carrera espacial", así destacó que, en 1982, el hombre estuvo por 211 días en el "espacio cósmico".[51] Recordemos que Reinaga fue muy sensible a lo logros de la ciencia y tecnología en la "conquista del espacio".

La tesitura de las obras que publicó en los ochentas es más filosófica, en el sentido de que se ocupó de confrontarse con Sócrates y "todos" los filósofos occidentales. La obra *Sócrates y yo* (1983) expresa a cabalidad cómo Reinaga se autoconcibió como un "anti-Sócrates" indio-amáutico. Pero, un fundador a semejanza de aquél Sócrates griego. Si éste fundó Occidente, Fausto sería el fundador de la Comunidad Amáutica Mundial, un nuevo mundo y nuevo hombre pos-Occidente. Lo que puede generar una sonrisa irónica ante "la desmesura" o "la inocencia" de un escritor indio boliviano debe ser cuidadosamente valorado, por ejemplo atendiendo al siguiente evento.

Reinaga narra en *Sócrates y yo* (1983: 107-109) el encuentro que tuvo a lugar en su propiedad de Aranjuez (sur de La Paz), el 29 de mayo de 1983, con un griego de nombre Demetrio Spentzos. El relato de Reinaga está cargado de épica. Cuenta que estaba en su "cueva Jalancha de Aranjuez" cuando apareció un hombre en harapos, casi desnudo: "Era el vivo retrato de Sócrates. En el pecho

50 Ver *Crimen* (1986: 59-61).
51 Ver *Sócrates y yo* (1983: 17).

descubierto flotaba una larga barba blanca con irisaciones rojizas… Erguida la frente como un dios del Olimpo. Y lo que más llamaba la atención, eran sus pies, que estaban descalzos" (Reinaga, 1983: 107). Cuenta que ese hombre fue a buscarlo pues quería conocer al autor de *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), obra que le había impactado. Hablaron sobre Bolivia y Europa, que comieron juntos y luego fueron a la biblioteca de Fausto. Recrea un diálogo breve entre él y el griego, donde éste le invitó a viajar a Grecia. El griego le dijo (ver Reinaga, 1983: 108):

> *Griego*: "En Grecia quedan estatuas y restos de monumento. La religión oficial es ortodoxa. Pero se adora a Zeus y a Falo. Existe en Atenas una imagen enorme del dios Falo. Cuando Ud. llegue a Atenas, iremos a la casa de Sócrates y veremos muchas cosas del filósofo. Lo veremos a Sócrates bajo los truenos y rayos de Jantipa y las dulces caricias de Mirto… Y Ud. y Sócrates se mirarán. Se mirarán el uno al otro: Sócrates y Ud.!"
>
> *Fausto*: "Sócrates y yo! –exclamé– ¡Sócrates y yo! Será el título de la obra que estoy a punto de terminar.

En el relato se puede ver la fuerte impronta simbólica con la que Reinaga interpretó un hecho que seguramente fue real. Lo que importa ahora es que Reinaga vio en el griego Spentzos una especie de encarnación de Sócrates. Como si Sócrates lo buscara a él y no a la inversa. La mirada de "tú a tú" con la que Spentzos se refiere a lo que sería el encuentro de Sócrates y Reinaga, puede interpretarse como una estrategia del escritor amáutico para mostrar que la autoridad de Reinaga es reconocida no sólo por un europeo, sino por Sócrates.

En fin, la épica de los relatos autobiográficos de Reinaga permiten aproximarnos a la compleja fe en si mismo con la que anduvo todos sus senderos. Esa autoestima de sí impregnó sus textos, por ejemplo cuando relata, también en *Sócrates y yo* (1983: 112-113), que en 1982 fue a Bolivia el filósofo Manuel Sarkisyanz, "emisario de la Universidad de Heidelberg" de Alemania, a quién desafió a discutir su libro *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. Reinaga propuso la polémica. Sarkisyanz la aceptó en primera instancia y le invitó a que fuera a la Universidad alemana para realizar el debate. Pero luego la propuesta se diluyó y Reinaga concluyó que "Europa" no tiene autoridad para juzgar su obra.[52]

52 Reinaga narra con cierto detalle el desafío en un folleto titulado "Polémica" (1983: 7-10). El desafío de Reinaga se publicó en el periódico *Hoy* (La Paz, 1 de octubre de 1982). Sarkisyanz aceptó el desafío públicamente en el diario *Última hora* (27 de diciembre de 1982). Le invitó a Reinaga a sostener la polémica en la Universidad de Heidelberg, donde era profesor. Pero no se realizó el debate. M. Sarkisyanz publicó el artículo "Indianismo e indigenismo en Bolivia (hasta 1982)" (en *Revista Historia Boliviana*, La Paz, Nº 1-2, 1987, pp. 85-97), con vuelo erudito sobre la producción indigenista e indianista en Bolivia hasta 1982. Al no indicar nunca la diferencia entre indigenismo e indianismo, para Sarkisyanz es igual de indianista un Fernando

Reinaga tuvo un particular malestar por el no reconocimiento a su pensamiento amáutico. Eso le llevó a proponer una periodización de su obra a partir de ese criterio. La que fue elogiada (la marxista e indianista) y la que fue silenciada (la amáutica). Dice que las obras que van de *Mitayos y Yanaconas* (1940) hasta *América india y Occidente* (1974), a la que considera "teoría y acción del indianismo" (Reinaga, 1983:106), recibieron aplausos en América y Europa. Pero, desde que salió *La razón y el Indio* (1978) hasta *La era de Einstein* (1981), y se puede incluir *Sócrates y yo* (1983), "Europa no dice una palabra. Escritor ni periodista no pronuncian una palabra ni escribe una letra" (Reinaga, 1983:106). Reinaga percibió que luego de *La razón y el indio* (1978) el silencio en torno a su obra se inició y empezó a crecer. El dato no es menor. Sus obras amáuticas no generaron la repercusión que él deseaba, todo lo contrario. A esto creo significativo añadir dos cuestiones más: por una parte extiende el indianismo hasta su primera obra. El otro dato llamativo es que cuando hace la lista de sus obras amáuticas omite el libro *¿Qué hacer?* (1980). Quizá se trate sólo de un descuido, pues la lista no era exhaustiva, pero otra cosa sería que Reinaga prefiere excluirlo, quizá por su problematicidad política.

En *Sócrates y yo* (1983), luego de reseñar los homenajes a su obra, Reinaga se refiere a la "lápida de silencio" con que le sepultaron en Europa y América. Varios reconocimientos (indicados a lo largo de este trabajo) le dieron entusiasmo, pero un "entusiasmo ingenuo". Confiesa acremente que:

> Con la ingenuidad, mejor, estupidez de los intelectuales de Asia, África, América, es decir, la Periferia, que creen en la Metrópoli, que Europa es la encarnación de la diosa Minerva, que Europa es la sabiduría y ética, verdad y justicia, modelo y ejemplo de todo quehacer intelectual del mundo; yo en esta creencia seguí publicando libro tras libro y realizando actos de lucha política (Reinaga, 1983:106).

Es una confesión muy importante, pues por un lado sugiere que él mismo esperó el reconocimiento de la Metrópoli, justo de aquello que criticó hasta su muerte, pues creyó que Europa era la Razón. Aquí se evidencia uno de los conflictos nucleares del escritor indio, mismo que es un espejo para quienes aún creen en las periferias, que Europa es la Razón. Opino que la enunciación "creer en la

---

Diez de Medina que un Fausto Reinaga. Además, sitúa a Reinaga muy tendenciosamente en un lugar poco relevante de la historia del indianismo. Ignorando la producción de Reinaga de 1940 a 1960 (con la excepción del libro *Belzu* al que le dedica un despectivo comentario), lo presenta como un "indianista comunista", en los setenta, devenido en publicista de García Meza y "odiador monótono" de Europa en los ochenta. No fundamenta su opinión de "publicista del garciamezismo". Es llamativo que Sarkysyanz se ocupe de mostrar a un Reinaga derechizado con García Meza, mientras que en alusión a otros autores silencie sus implicancias políticas. No hay datos de que Reinaga haya conocido este (y otros) textos de Sarkisyanz.

Metrópoli" da con un problema central, que es previo o base del pensamiento: la *fe* en la "razón europea". Reinaga es un ejemplo de incredulidad radical en dicha razón.

Retomando la cuestión del silencio sobre su obra, dice que como la periferia hace lo que hace Europa, cuando Europa calló también América calló. Se confiesa sorprendido: "Europa, Asia, América, que sin tasa ni medida me hicieron homenajes, ¿por qué ahora este silencio sepulcral?" (Reinaga, 1983: 106). Se responde:

> porque mi indianismo se convierte en pensamiento amáutico, y se enfrenta y ataca a la filosofía, la religión y a la revolución de Europa; porque me enfrenté a Sócrates, a Cristo y a Marx. Europa muerde sus dientes, traga su saliva, aprieta sus puños de indignación. Europa se convierte en agresión asesina contra mi persona… (Reinaga, 1983: 106).

Con esto explica el "muro de silencio" al rededor suyo. Por ser radicalmente anti Occidental, el precio que tuvo que pagar fue el silencio ("de Occidente" y su periferia). Hay que notar que nunca dudó de que haya algún equívoco en su posición anti-occidental-europea. Lo llamativo es que Reinaga no aluda a su posición política en Bolivia en 1980, que le acercó a las Fuerzas Armadas cuando el país ingresaba en una nueva etapa política. Eso también puede explicar el silencio que generó su obra amáutica, pues la democratización era el proceso que convocaba a las fuerzas sociales y políticas en 1982.

Sin embargo, Reinaga sí estuvo interesado en retomar algunos contactos políticos, por ejemplo con Hernán Siles Zuazo, un viejo conocido suyo que había vuelto por segunda vez a la presidencia del país, en octubre de 1982, con la Unión Democrática Popular (UDP). Así lo testifica en "Polémica" (1983: 13-14), donde cuenta que el 6 de diciembre de 1982 tuvo una entrevista con H. Siles Zuazo, donde le entregó la versión almena y francesa de su libro *América india y Occidente* y una carta.[53] Reinaga reiteró su propuesta de crear una Universidad Amáutica con un objetivo político:

> yo abro las aulas de la Universidad Amáutica, y en dos meses entrego estadistas. ¡ESTADISTAS! que sepultando la crisis destierren el hambre de Bolivia, de América, del mundo; y planten una PAZ PERPETUA en toda la faz de la Tierra (Reinaga, 1983b: 14, resaltado en el original).

53 Fragmentos de la carta son publicados en "Polémica" (1983: 11). Dice: "Usted [H. Siles Zuazo] y yo soñamos y trabajamos la Reforma Agraria. La dedicatoria, como las líneas finales del prólogo de mi libro BELZU, son la expresión granítica de la hazaña. En aquella época nadie pudo saber **lo que es el indio**; porque en el cerebro del MNR, de los partidos políticos y de los escritores, el pensamiento europeo era una dictadura de hierro… El capitalismo y el marxismo, es decir Europa, ha convertido a Bolivia en lo que es ahora … Y el milagro surge de esta pobre Bolivia, el milagro del pensamiento amáutico, que es el salvador del hombre y de la vida del planeta Tierra…" (Reinaga, 1983: 11, resaltado en el original).

Todo indica que no obtuvo el apoyo del gobierno. Este objetivo político contrasta con el silencio, en los libros de Reinaga, sobre la realidad política boliviana de los ochenta. Este silencio es más sorprendente cuando se percibe el claro interés que tuvo por los análisis geopolíticos del conflicto entre EEUU y la URSS.

En 1984, Reinaga publicó un libro breve titulado *Europa prostituta asesina* (1984a) y un folleto, pensado como separata, titulado *América: 500 años de esclavitud, hambre y crimen* (1984b). El escritor amáutico presenta al libro como la tercera parte de una trilogía antecedida por *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982) y *Sócrates y yo* (1983). En ese sentido, la separata sería parte de esa trilogía.

Con respecto a los relatos autobiográficos, en *Europa prostituta asesina* (1984a) se encuentran algunas páginas importantes para reconstruir su vida y pensamiento. A sus 78 años, Reinaga confiesa sus entusiasmos y decepciones. Narra dos momentos: su entusiasmo en 1969 y su decepción en 1984. Me interesa destacar lo segundo. El *entusiasmo*, como lo indiqué pertinentemente, tiene que ver con la revelación que tuvo en 1969, cuando "la ciencia llega a la luna" (Reinaga, 1984a: 50-53). Una vez más se refiere al impacto que tuvo en él la llegada del hombre a la luna. Es muy decidor que titule el evento como "la ciencia llega a la luna", no sólo "el hombre". Reinaga reinterpretó un hecho de 1969, del que fue espectador, para contrastarlo con su estado espiritual en los ochenta, que se puede caracterizar como *decepción ante el silencio*. A renglón seguido del nuevo relato sobre el impacto del hombre en la luna, Reinaga comenta su decepción por la nula respuesta que percibió. Se trató del silencio como respuesta a su convocatoria a la juventud para reunirla en un Tribunal Amáutico Mundial. Recuerda que en 1983 escribió el mensaje con "fervor cósmico" esperando la respuesta de la juventud. Pero

> los acontecimientos han aplastado sin piedad mi estúpida esperanza. Este silencio de tumba es una prueba perentoria. La juventud salida de la prostitución, formada y alimentada por la prostitución, no puede ser sino una juventud prostituta (Reinaga, 1984a: 53).

No pasó un año de la publicación de su mensaje a los jóvenes y Reinaga renunció a seguir convocándolos. Los juzga a todos como prostituidos por la gran prostituta, Europa. De ahí que da por difunto su proyecto de un Tribunal Amáutico Mundial pues lo considera una "ilusión venenosa" (Reinaga, 1984a: 53). Eso le conduce a una nueva propuesta. Otra vez el optimismo de Reinaga pudo más que sus desilusiones y convocó a un Congreso Mundial de los Intelectuales del Tercer Mundo (Reinaga, 1984a: 53-60). Cambió a los jóvenes por los intelectuales del Tercer Mundo, con una misma "pulsión" por intervenir en la historia, ahora a nivel mundial. Su adhesión a posicionarse así mismo como un intelectual del Tercer Mundo no fue la misma a lo largo de su vida. En las obras indianistas ya se percibe esa posición tercermundista, aunque no fue del

todo entusiasta. A mediados de los ochenta resurge con fuerza, quizá como resabios tercermundistas en su pensamiento. En el último capítulo, "Congreso Mundial de los Intelectuales del Tercer Mundo" y en la Conclusión de *Europa prostituta asesina* (1984a), aparecen varios elementos que parecen novedosos pero sobre una continuidad: la apuesta por un Congreso Mundial de intelectuales para enfrentar los desafíos mundiales. Se recupera así una antigua categoría usada por Reinaga: *intelligentsia*. En ella emerge un elitismo vanguardista, que no es nuevo en su pensamiento. Las cuestiones programáticas que propone se refieren a la política mundial (crear la "Unión de Asia, África y América"), la "educación científica" (cambiar el "cerebro socrático" por un "cerebro amáutico") y al horizonte utópico (construir la Comunidad Amáutica Mundial) (ver Reinaga (1984a: 53-60).

Otro relato autobiográfico es presentado por Reinaga en *América: 500 años de esclavitud, hambre y crimen* (1984), separata con la que se adelanta a las discusiones que se darían en 1992 en ocasión del "V Centenario de Conquista/Descubrimiento de América". Allí, brinda un valioso testimonio titulado "Europa me mata" (Reinaga, 1984b: 15-17). Reinaga expone lo que interpreta como la persecución que realizó "Europa" contra él. Lo hace a partir de un paralelismo nunca antes hecho en su obra. [54] Así como la Inquisición católica y calvinista persiguió a Miguel Servet (1511-1551) en el siglo XVI europeo, ahora en el siglo XX americano la "Inquisición europea" lo persigue a él:

> Europa me mata peor que a Servet. No me reduce a ceniza, me deja cadáver. Un cadáver andante, sin ropa, sin comida, sin techo. El 9 de abril de 1972, Europa me rompe la espalda, y asalta mi biblioteca de 14000 volúmenes. Europa deja sin sangre, es decir, sin vida a las neuronas de mi cerebro. Yo que existo de mi cerebro, por mi cerebro y para mi cerebro, quedo muerto, quedo cadáver sin mi biblioteca. La muerte que me da Europa es peor que la de Servet (Reinaga, 1984b: 15).

El relato es sabroso. Nuevamente alude a su preciada biblioteca robada en 1972 y a los golpes que sufrió. Lo que es llamativo es que ahora acuse de esos hechos a "Europa" y no a la dictadura de Banzer. Reinaga hace otra vez un relato épico de su vida, donde ya no importa quien sea quien ejecutó la orden, pues la responsable última será Europa o el pensamiento europeo. Ahora bien, ¿esto alcanza para dar por explicada la ausencia a cualquier referencia concreta contra Banzer y sus esbirros? Pues no. Para Reinaga ahora todo se explica desde el mandato que impone Europa: "no pensarás es el sacro mandamiento del Dios de Europa para América…" (Reinaga, 1984b: 16). Y al que piensa, "Europa" lo asesina.

54 No es nueva la alusión a Servet en la obra de Reinaga, pero sí su comparación con él. Servet es nombrado desde *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953: XVI).

Reitera aquí un juicio hecho en *¿Qué hacer?* (1980), que se vuelve no sólo problemático sino contradictorio: el indio y el mestizo de América "no tienen pensamiento" desde hace 500 años:

> Desde 1492 a nuestros días en América no hay pensamiento. El indio no piensa. El indio no tiene pensamiento. El mestizo no piensa. El mestizo no tiene pensamiento. Indio y mestizo, mestizo e indio son esclavos; esclavos de Europa. Y Europa al esclavo que piensa, castiga con la pena capital. Europa, al esclavo que piensa mata (Reinaga, 1984b: 16).

Europa –aclara– es Sócrates, Cristo y Marx. Y vuelve a la comparación con Servet, diciendo que

> Europa no sospechaba que yo no era Servet ni España. Yo era América. Yo era indio. Y como América, como indio, me erguí y pensé (Reinaga, 1984b: 16).

El relato épico llega a un culmen: Reinaga es America india enfrentada a Europa o a Sócrates que es Europa. Pero, también aquí se asoma la contradicción: dice que no hay ningún pensamiento en América y a renglón seguido dice que él sí es pensamiento, *el pensamiento* de América. Afirma que arrancó de "la entraña de la ciencia el pensamiento amáutico. Bajé de sus tronos a Sócrates, Cristo y Marx" (Reinaga, 1984b: 16). Considera que por su pensamiento el indio de América "dejó de estar de rodillas". Otra vez la contradicción: dice que todos son esclavos y a renglón seguido que el indio se levantó contra la esclavitud. Incluye a los pieles rojas de EEUU, los mayas de México y Centro América, y a los inkas de Sud América. Dice que todos ellos rugieron: "Revolución india" "Poder o muerte". Y en apretada y fogosa síntesis expresa:

> Yo, indio de carne y hueso, sangre y alma, conocía la esclavitud india y conocía la esclavitud mestiza. Llegué al fondo del crimen del pensamiento europeo. Arrojé mis cadenas de esclavo y erguido **pensé**… y pienso y ataco y destrozo al pensamiento de Europa. Derrumbo los tronos de sus dioses del pensamiento. A Sócrates, a Cristo y a Marx arrojo a la cloaca de la inmundicia (Reinaga, 1984b: 17, resaltado en el original).

Reinaga es el pensador indio de América, que de esclavo se irguió para ser libre. Una clara definición iluminista anti-europea de su vida: de la noche de la esclavitud hasta la luz de la libertad. Así se puede resumir la autoconcepción de Reinaga, que se afirmó año tras año. En este relato existe un extraño pasaje de su etapa indianista, la de la Revolución india, hacia la del pensamiento amáutico. Reinaga ofreció en varios textos precedentes interpretaciones de los cortes de su pensamiento, pero ahora se percibe una delgada línea de continuidad. Es como si fuera un mismo proceso el que va de la Revolución india hasta sacar de

su pensamiento a Sócrates, Cristo y Marx. Y quizá sí, se trata de lo mismo. No obstante, en los ochenta no hay en Reinaga una recurrencia al "indianismo" (nunca mencionado en *América: 500 años de esclavitud, hambre y crimen*) sino al "pensamiento amáutico" (ver Reinaga, 1984b: 15, 17-18). Se percibe un hilo de continuidad (*ser indio*) dentro de la novedad (*pensamiento amáutico*).

La misma "identidad" de Reinaga no cesó de reinterpretarse casi a sus ochenta años. Evidentemente, no es una reinterpretación meramente intimista, sino muy vinculada a su contexto histórico. En los relatos de los ochenta, su percepción es de un contexto social indiferente a su pensamiento –sobre lo que no hay elementos para dudar, aunque sí se puede matizar–. Hay una especie de estrategia "psíquica" que tuvo Reinaga para enfrentar la vida: a mayor silencio ante su pensamiento y carencias económicas, mayor afirmación de sí mismo.[55] Quizá así pudo enfrentar la decepción histórica que se percibe en Reinaga, quien no abandonó una apuesta utópica, que por desmesurada no es menos real.

Esa "desmesura" puede verse en un hecho que el mismo Reinaga cuenta y que habla de su autoconcepción. En 1985, intentó influir en los líderes de las dos potencias mundiales, nada menos que en R. Reagan (presidente de Estados Unidos entre 1981 y 1989) y M. Gorbachov (Secretario General del Partido Comunista Soviético entre 1985 y 1991). En el capítulo IV de su penúltima obra, *Crimen* (1986: 54-55), Reinaga sorprende una vez más. Luego de brindar su análisis geopolítico sobre lo que considera la falacia pacifista de EEUU –representado por Reagan– y de la URSS –representada por Gorbachov– cuenta que el 21 de noviembre de 1985 llegó a las manos de ambos presidentes reunidos en Ginebra un documento suyo, al cual transcribe (ver Reinaga, 1986: 54-55). Reinaga escenifica allí el encuentro entre Reagan y Gorbachov como si cada cual tuviera una bomba atómica en la mano, mientras que la Humanidad

> impotente, inerme, de rodillas, con el sollozo en la garganta le implora: Reagan no me quites la vida. Gorbachov no me quites la vida (Reinaga, 1986: 54).

La Humanidad "les pide" que no conviertan al planeta en una "Noche eterna". Advierte que el Olimpo "afirma" que se debe matar y mentir. Y les dice que ambos, Reagan y Gorbachov, tienen en su cerebro ese mandato olímpico. Sin embargo, Reinaga les pide a ambos jerarcas que "pongan en el cerebro de la Humanidad"

55 Reinaga nunca cesó de reclamar el pago de la indemnización por la biblioteca que le robaron. Ver *América. 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984: nota 6, 19-20). Esto no sólo indica su amor a sus libros, sino también las necesidades económicas que vivió. Testimonio de ello son los relatos de Hilda Reinaga sobre la situación económica siempre endeble de Reinaga. A esto se debe añadir la gran crisis económica que vivió Bolivia bajo el gobierno de Hernán Siles Zuazo, misma que le llevó a renunciar a la presidencia y adelantar las elecciones para 1985.

la *verdad suprema* de que *el hombre es tierra que piensa* y que el *destino humano es la verdad y la vida*. Cierra diciendo: "Y la Humanidad agradecida les besará la frente; y les bendecirá por toda la eternidad" (Reinaga, 1986: 55).

Hasta aquí el documento que le habría hecho llegar Reinaga a Reagan y Gorbachov. Añade como comentario que ambos lo leyeron y se rieron, "estallaron en carcajada". Con esto adquiere sentido la fotografía de la tapa de *Crimen*, donde se ve a Reagan y Gorbachov dándose la mano y riendo. El diseño de la tapa logra mostrar que es una risa siniestra. Y dice con dolor:

> Al pedido de la humanidad responden con una carcajada… Esta carcajada, ante el pedido de la Humanidad del Planeta Tierra, es, es… no hay adjetivo para calificar el crimen…
>
> ¡¡NO HAY!! (Reinaga, 1986: 55, resaltado en el original).

Más adelante vuelve a aludir a lo mismo, pero más sosegado:

> Y los hombres del planeta Tierra, acaban de ver con sus ojos a Regan y Gorbachov dándose la mano; y acaban de oír con sus oídos la retumbante carcajada que Reagan y Gorbachov han largado ante el sollozo de la Humanidad (Reinaga, 1986: 59).

Reinaga habla en nombre de la Humanidad, en su lógica Reinaga *es* la Humanidad. Se ríen los jerarcas de Occidente. Es decir Occidente se ríe de la Humanidad.

¿Ingenuidad? ¿Mitomanía? ¿Confianza de si mismo desmedida? ¿Audacia de Amauta o delirio de anciano? ¿Verdad histórica o verdad fantástica? ¿Es pertinente indagar si fue real el envío del documento? ¿Cómo interpretarlo? Reinaga sorprende con su audacia y con su honestidad intelectual, pues expone su acción e intención dejando abierta la posibilidad de éstas y más preguntas. Una cuestión es cierta: Reinaga, a sus ochenta años, siguió buscando los cauces para incidir en la realidad mundial. Siguió creyendo que su filosofía amáutica "haría" una revolución amáutica, *su* revolución. Llegado aquí, no dejo de pensar que la razón puede crear monstruos, pero tampoco dejo de pensar que el servilismo apoca nuestro deseo, pero cuando se libera, como fue en el caso de Reinaga, explosiona cual energía atómica.

Ahora bien, ¿Reinaga dio un salto al "mundo" ante su ineficacia política en "su" mundo, el boliviano? El escritor amáutico ya tenía definida una tesis central contra Occidente: su imperativo fue, es y será matar y mentir. En 1986, publicó su penúltimo libro: *Crimen* (La Paz, Edición CAM, 1986). En él no hace más que "actualizar" la evidencia de su tesis histórica: así como desde Sócrates el asesinato y la mentira iniciaron su derrotero histórico, pasando por Cristo y luego Marx; a mediados del siglo XX serán Churchill-Roosevelt-Stalin la trinidad criminal que se guió por el "imperativo socrático". Y ahora, en su contemporaneidad, Reagan

y Gorbachov, es decir, Estados Unidos y la Unión Soviética se guían por el mismo mandato. El hecho narrado anteriormente de la carta de Reinaga enviada a Reagan y Gorbachov se puede entender ahora como un dato más de que su tesis histórica pretende ser infalible.

Ahora bien, su pesimismo nunca derivó en nihilismo. A sus ochenta años Reinaga insistió con su propuesta de realizar un Congreso Mundial de Intelectuales de todo el Mundo, ya no sólo del Tercer Mundo. En dicha propuesta se destaca un cambio de lenguaje, pues pasó de hablar de *Comunidad Amáutica* a *Humanidad amáutica*. De su obra *Crimen* (1986) se desprende lo que denomino el pesimismo geopolítico (aludido con las realidades-metáforas "bomba atómica", "hecatombe nuclear", "noche eterna") y un escepticismo epistémico ante el pensamiento socrático u occidental. Esto no derivó en nihilismo; sino en una fe acendrada en el *amautismo como ciencia.* Sí, un raro "positivismo" amáutico acompañó a su pensamiento de los últimos años, junto a un profundo pesimismo sobre el acontecer mundial –razones no le faltaban–, casi como una filosofía de la historia de la decadencia de Occidente en una versión amáutica. Eso mismo, quizá, lo alejó de la realidad política de Bolivia, en particular del derrotero del indianismo y del katarismo. Ambas ideologías indias aymara-quechuas empezaron a disputar el poder político dentro del proceso de democratización boliviano. Reinaga, ahí, ya no estuvo vitalmente presente.

### *b.1 Reinaga y el indianismo de los ochenta en Bolivia*

Un dato importante que Reinaga nunca menciona en su obra es que en 1983 se fundó el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyo (FIAT), creado bajo la influencia del indianismo y amautismo de Reinaga. Recordemos que el indianismo se constituyó en una corriente ideológica más amplia que el pensamiento de Reinaga. Iniciado a principios de los sesenta, se había difundido y ramificado durante los años ochenta en diversas organizaciones sociales, sindicales y políticas. El katarismo, que es la otra corriente ideológica surgida en los setenta y que puede considerarse como "hermana" del indianismo, en tanto su origen también se dio en el seno indio aymara, pero con ejes ideológicos algo distintos al del indianismo. También había logrado desarrollarse en diversas organizaciones y líneas políticas. Indianismo y katarismo, desde el inicio, hicieron su camino a veces articulados pero muchas más separados. Así, en 1978 se produjo una escisión en el seno del Sindicato de Trabajadores Campesinos, de la cual surgieron dos organizaciones. Una identificada como *katarista*, el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) liderado por Genaro Flores. Y el otro sector identificado como *indianista*, el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), liderado por Constantino Lima. No hubo presencia de Reinaga en ninguna de las organizaciones, aunque sí algunos tópicos ideológicos suyos habrían sido asumidos o discutidos. En 1980,

aproximadamente, el MITKA se dividió en dos sectores. Constantino Lima formó MITKA-1. El otro sector continuó con el nombre de MITKA y fue liderado por Luciano Tapia. Ambos se postularon como candidatos a Presidente de Bolivia en las elecciones de 1980, con magros resultados. Pero, lo importante es que el indianismo (reitero que más amplio que el pensamiento indianista de Reinaga) continuó en la disputa política por las vías de la democracia representativa. El indianismo, en 1982 logró obtener dos curules en el Parlamento boliviano con Luciano Tapia (por el MITKA) y Constantino Lima (por el MITKA-1).

A modo de ejemplo, indicaré las siguientes organizaciones indianistas y kataristas que se fueron creando entre los años 1980 y 1990 (sigo a Pacheco, 1992). El indianismo compuesto por nueve organizaciones indianistas (su siglas son PI, PIL, PIK, MITKA-1, MITKA-U, FIAT, MRRK, FLITKA, AYLLUS ROJOS),[56] tres organizaciones indianistas-kataristas (PIL, MIL WIPHALA, UKAI-WHIPALA)[57] y cuatro kataristas (MRTK, MRTKL con tres subdivisiones, MKL y FULKA).[58] Es innegable que un rasgo característico del indianismo y katarismo fue su divisionismo interno, a veces al extremo. Algunos lo han analizado como el "faccionalismo aymara", que va de la mano con la solidaridad comunal.[59]

Bien, todo este rodeo es para mostrar que Reinaga se desvinculó de las organizaciones indianistas en los ochenta (ya vimos su opinión sobre CISA en 1980) lo que explicaría parte de su ruptura con el indianismo existente. El katarismo no fue una realidad que atrajera a Reinaga. En su obra una sola vez se refirió a los "tupajhaktaristas". Fue en *¿Qué hacer?* (1980: 88, 90, 101 y 102) donde tomó distancia de lo que llamó "indianismo étnico" al que consideró una "abigarrada gama de muecas que incluye tuphajamarismo, micaelabastidismo, tuphajkatarismo, bartolinicismo, franztamayismo". Los llamó "cuadro cavernario del indianismo étnico (Reinaga, 1980: 102). De ahí en más se percibe en sus textos un gran silencio sobre el katarismo.

Ahora bien, el tema que me interesa es que el FIAT, fundado en 1983, no sólo se inspiró en el pensamiento de Reinaga, sino que a fines de los ochenta lo propuso como su candidato a presidente de Bolivia, ni más ni menos. El FIAT fue formado por dirigentes provenientes de tres organizaciones indianistas (MITKA, MITKA-1

56 Partido Indio (PI), Partido Indio de Liberación (PIL), Partido Indio del Kollasuyo (PIK), Movimiento Indio Tupaj Katari 1 (MITKA-1), Movimiento Indio Tupaj Katari Unido (MITKA-U), Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyo (FIAT), Movimiento Revolucionario Restaurador del Kollasuyo (MRRK), Frente de Liberación India Tupaj Katari (FLITKA), Ofensiva Roja de Ayllu Tupajkataristas (AYLLUS ROJO).

57 Partido Indio de Liberación (PIL), Movimiento Indio de Liberación Wiphala (MIL WIPHALA), Unidad Katarista e Indianista Wiphala (UKAI-WHIPALA)

58 Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), Movimiento Revolucionario Tupaj Katarista de Liberación (MRTKL), MKL y Frente Único de Liberación Katarista (FULKA).

59 Ver X. Albó, *Pueblos indios en las política*, La Paz, CIPCA, 2002.

y del Frente Universitario Indio del Kollasuyo o FUIK). Un documento del FIAT, firmado el 15 de diciembre de 1984, planteó como sus objetivos principales:[60] 1) fundar una Universidad Amáutica India del Tawantinsuyu, 2) cambiar el "pensamiento socrático de la humanidad" por el pensamiento "amáutico indianista", 3) edificar el Primer Parlamento y Tribunal Indio mundial y realizar un Congreso Mundial de Intelectuales del Tercer Mundo y 4) buscar y analizar la unidad total de toda la comunidad indianista.

Es clara no sólo la influencia de Reinaga, sino el lenguaje reinaguista en los enunciados del FIAT. Pacheco menciona que Víctor Machaca (uno de los fundadores del FIAT) tuvo varios encuentros con Reinaga para discutir si era pertinente o no el término "amáutico": "incluso ahí analizamos la palabra amáutico y él [Reinaga] aceptaba que pudiéramos manejar la palabra amáutico" (Machaca citado por Pacheco, 1992: 103)[61]. Ahora bien, al parecer sólo existieron influencias de parte del pensamiento indianista y amáutico de Reinaga, pero él no fue un dirigente del FIAT. Así lo sugiere Pacheco cuando cuenta que el FIAT adhirió a la

60 Las firmas son de Honorato Sánchez, Víctor Machaca, Pedro Manzano Q., Delma Cusicanqui, Julio Limachi, Eleuterio Copa, Felipe Machaca, José Montes, Casildo Quispe. Ver Pacheco (1992: 101-102).

61 Pacheco recurre a cuatro obras de Reinaga para mostrar el significado del término "amauta" y "pensamiento amáutico". Cita a *¿Qué hacer?* (1980), *La revolución amáutica* (1981), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981) y *Europa prostituta asesina* (1984). Además comenta que tuvo una comunicación personal con Reinaga (ver nota 148, p. 104). Es importante el rastreo de Pacheco, aunque debo observar que lo hace con tal brevedad que le impide mostrar la diferencia que hay para Reinaga entre Comunidad *India* Mundial y Comunidad *Amáutica* Mundial, misma que no sólo es conceptual como lo demuestro en este capítulo. Otra crítica que señalo a Pacheco es imprecisión cronológica. Una vez que presenta los documentos de la fundación del FIAT en 1984, alude a un Primer Congreso Jurídico Indio del Tawantinsuyu realizado en Puno (Perú) en octubre de 1983. Y luego, concluye que es innegable la relación del FIAT con el pensamiento de Fausto Reinaga pero "las consecuencias también son inimaginables. La obra de Fausto si bien constituye un soporte ineludible para la reflexión indianista en sus primeros tiempos, tiene un desenlace un poco incierto en la época del Garciamecismo con la publicación del libro: *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*, duramente criticado por los sectores progresista y jóvenes del indianismo" (Pacheco, 1992: 106). El anacronismo de su reflexión es evidente. La obra aludida fue publicada en 1981, pero la fundación del FIAT fue en 1984. Es decir, no puede tener un desenlace incierto en 1980-181 (la época del "Garciamecismo") la relación con el FIAT, creado en 1984. De todos modos, Pacheco realiza una conclusión más cuidada. Afirma que seguramente Reinaga consideró que no había mejor momento para instaurar su proyecto de la Comunidad Amáutica Mundial bajo el gobierno de García Meza. Pero "Esto crea un estigma insuperable para la consideración de Fausto Reynaga [sic] como el indianista ejemplar y se lo homologa con el pensamiento derechista del indianismo. El FIAT sin embargo recupera el pensamiento de Fausto Reynaga y la nominación del Amauta y Amáutico, no podemos desprender de lo anterior si estuvieron o no de acuerdo con los métodos y con la persona propuesta por Fausto Reyanga, equivocado categóricamente en la interpretación de la realidad boliviana. De igual manera se recupera un elemento central de la obra de Reynaga" (Pacheco, 1992: 107).

organización indianista regional CISA, la cual como vimos fue repudiada agriamente por Reinaga. El FIAT tuvo autonomía en su accionar respecto a Reinaga. Esta organización buscó participar en las elecciones presidenciales de 1985, pero no le fue concedida la personería jurídica para hacerlo (ver Pacheco, 1992: 109). Hubo otro intento en octubre de 1988, cuando el Fiat proclamó a Reinaga como su candidato a Presidente de Bolivia para las elecciones de 1989. Dicha candidatura fue hecha pública en el artículo "Actualidad política" (en *El Diario*, La Paz, 23 de octubre de 1988, p. 7), donde se dice:[62]

> El Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu –FIAT–, proclamó como su candidato a la Presidencia de la República en las elecciones de 1989 al conocido escritor Fausto Reinaga, a quien lo consideran "líder del indianismo" (en *El Diario*, La Paz, 23 de octubre de 1988, p. 7).

Todo indica que dicha candidatura no tuvo ninguna repercusión especial, pues no se la comenta en sus círculos cercanos, ni siquiera entre sus críticos. De acuerdo al estudio de Pacheco (1992), el FIAT no pudo ni siquiera lograr ser reconocido por la Corte Electoral de Bolivia como partido político contendiente en las elecciones nacionales de 1989. No obstante, sí hubieron dos partidos políticos indianistas-kataristas que se presentaron a las elecciones: el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), cuyo candidato a presidente fue Víctor Hugo Cárdenas, y el Frente Único de Liberación Katarista (FULKA), cuya candidatura recayó en el histórico sindicalista Genaro Flores.[63] Pero, Reinaga no estuvo vinculado a ninguno de los dos partidos.

Por ello, es una sorpresa el hecho de que Reinaga, a sus ochenta y dos años, haya aceptado entrar a una lid política de la envergadura de la presidencia de la república. Él mismo sólo la menciona en *El pensamiento indio* (1991), pero no hace ninguna valoración de la misma ni relata nada en particular. ¿Indicio de que tampoco fue un hecho relevante para él? Por el contrario, le interesó destacar otras vivencias particulares, que serán las últimas de su vida autobiografiada.

### *b.2 Recepciones e influencias de Reinaga en los años 80*

Reinaga entendió que un muro de silencio lo rodeó en los años 80. Sin embargo, tampoco hubo un absoluto silencio ante su obra. Cuatro ejemplos lo muestran. Uno de ellos fue ya aludido, se trató de Guillermo Bonfil Batalla, quien desde

62 Ver también *El pensamiento indio* (1991: 6).

63 D. Pacheco sí se ocupa del FIAT y su relación con Fausto Reinaga, pero cuando trata de las elecciones nacionales de 1989 ni siquiera menciona al FIAT y mucho menos a Reinaga. Ni el FIAT ni Reinaga formaron parte de las alianzas que conformaron los dos partidos kataristas-indianistas o indianistas-kataristas en 1989: MRTK y FULKA.

México receptó y valoró la importancia de las *obras indianistas* de Reinaga en los artículos "El pensamiento Político de los Indios en América Latina" (1980)[64] e "Historias que no son todavía historia" (1980)[65] y sobre todo en una obra muy importante que coordinó: *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981) En ésta se publicaron algunas páginas de cuatro obras de Reinaga: *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), *América india y Occidente* (1974) y *La Razón y el Indio* (1978) (Ver Bonfil, 1981: 60-86).[66] Se receptó la obra de los setenta de Reinaga. En *Utopía y revolución* dice Bonfil Batalla que Reinaga, "escritor, ensayista e historiador", "es seguramente el intelectual cuya obra ha tenido mayor repercusión en la gestación del pensamiento político [indio] contemporáneo" (Bonfil, 1981: 58) y que sus obras expresan la "ideología india antioccidental".[67] El potosino conoció la obra coordinada por Bonfil Batalla, pues la cita en *Sócrates y yo* (1983). Y aunque no se refirió explícitamente a él, cuando Reinaga rompió con el indianismo, lo situó a Bonfil Batalla como parte de "indianismo mestizo".

Algo semejante sucedió con Ángel Rama, quien también tomó nota de la obra de Reinaga en *Transculturación narrativa en América Latina* (México, Siglo XXI, 1982, p. 78). En el capítulo dedicado a "Regiones, culturas y literaturas" trata de la producción literaria a partir del conflicto entre regionalismo y modernización. Sólo menciona a Reinaga como un ejemplo, pero no se detiene en él. Plantea cómo lo habitual en la producción literaria india fue el uso del español, antes que los idiomas originarios:

> … Aunque más habitual fue la [literatura] que se hizo en el español americano, sobre asuntos sociales, políticos y literario correspondientes al ancho cauce de la cultura criolla nacional. El más visible y productivo de sus representantes ha sido el aymara Fausto Reinaga, uno de los orientadores del Partido Indio de Bolivia, sobre quien ha ejercido influencia el modelo de intelectual revolucionario e indigenista del área andina (Rama, 1982: 78).

Rama refiere a tres obras de Reinaga, todas del sesenta: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La "intelligenstisa" del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores*

64 En *Anuario Antropológico* 79, Río de Janeiro, UnB/Tempo brasileño, 1981.

65 En AAVV, *Historia para qué*, México, Siglo XXI, edición de 1988 [1980]: pp. 229-245.

66 Se reproducen: "Mi palabra" (en *La revolución india*, 1970: 45-55), "Es nuestra Patria" (en *La revolución india*, 1970: 428-434), "El pensamiento del nuevo Mundo" (en *América india y Occidente*, 1974: 215-228) y tres puntos del capítulo I de *La Razón y el Indio* (1978: 31-35).

67 A inicio de los ochenta, Bonfil Batalla propuso una periodización del pensamiento de Reinaga en dos etapas: la de "intelectual boliviano" dentro del "nacionalismo no indio", desde *Mitayos a Yanaconas* (1940) hasta *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Y la del "escritor indio" en el indianismo, desde *El indio y los escritores de América* (1969) hasta *Indianidad* (1978) (ver Bonfil, 1981: 58). Bonfil conoce la obra de Reinaga, sin embargo ya mostré que las obras indianistas de Reinaga se inician con *El indio y el cholaje boliviano* (1964).

*de América* (1968) Es decir, tampoco conoce o menciona la obra de los ochenta de Reinaga. Eso muestra qué de la obra de Reinaga llamó la atención fuera de Bolivia desde los ochenta.

Ahora bien, existen dos ejemplos, que son bolivianos. El impacto que fue adquiriendo la obra de Reinaga a mediado de los ochenta se puede sopesar a partir de dos proyectos de tesis de licenciatura dedicadas a su obra. Ninguna llegó a ser defendida ni publicada, pero fueron escritas. En la Biblioteca de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga pude hallar, gracias a la generosidad de Hilda Reinaga, dos copias de los originales. La primera es de autoría de Eduardo Kilibarda titulada *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano* (Villazón, 1986, 60 pp.). Fue escrita para obtener la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica de Cochabamba. La otra tesis es de Emilio Herrera Atora con el título *América India y Occidente*, la escribió para obtener la licenciatura en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Técnica de Oruro. Está fechada en Oruro el 12 de enero de 1987 (129 pp.). Son los primeros textos académicos dedicados en su totalidad a estudiar el pensamiento indianista de Reinaga. Por ello demandan un especial estudio, que haré en otro lugar.

No pude conocer a Herrera Atora, pero sí a Eduardo Kilibarda, quien actualmente es profesor de filosofía en el nivel secundario en la ciudad de Villazón, fronteriza con Jujuy (Argentina).[68] Cuenta que el libro *La razón y el indio* (1978a) "me dejó temblando, me cambió la visión del mundo…". Lo conoció de casualidad, cuando era estudiante de teología y filosofía, entre 1980 y 1981, en la Universidad Católica de Cochabamba. Entonces vio el libro en la biblioteca personal de uno de sus profesores de teología. Le llamó la atención y se lo pidió prestado. Pero el profesor le dijo a Kilibarda que no iba a entender el libro. Igual pudo leerlo. Desde entonces –dice– "me puse a escarbar todas las raíces, todo lo nuestro. Yo vivía en el mundo de Occidente, como dice Reinaga, al cien por cien".

Narra lo difícil que era en los ochenta dedicarse a estudiar la obra de Reinaga, pues cuando usaba sus textos los profesores lo rechazaban pues era visto como un renegado que no decía nada: "Nadie lo valoraba, como ahora". Ese rechazo incrementó cuando decidió hacer su tesis sobre Reinaga. La escribió pero –lamenta– "nadie le tiró pelota". A eso se sumaron dificultades económicas, por lo cual abandonó la tesis. Con el pasar de los años y por necesidad laboral intentó retomarla, pero su director le hizo cambiar totalmente el tema de acuerdo al pensamiento católico. Además, él cree que había una orden de que dicha tesis no prospera. Pero no se arrepiente de ella, por el contrario, dice que sus tesis sobre Reinaga fue la principal en su carrera.

68 Entrevista a E. Kilibarda, Villazón, 12 de marzo de 2011.

Kilibarda recuerda que cursó la materia de filosofía latinoamericana y allí tuvo la intuición de que podría trabajar sobre el proceso histórico de redescubrimiento de "lo nuestro". Entre las lecturas que hizo –cuenta– le influyó mucho José Vasconcelos (y recuerda el apotegma "por mi raza hablará el espíritu"). Así vio que era importante estudiar la filosofía de la historia de Reinaga. Incluso, eso hizo que él actualmente se dedicara a trabajar en "el campo histórico".[69] En la materia de Gnoseología escribió un texto utilizando *La razón y el indio* de Reinaga. A su profesor le gustó y le alentó a seguir, fue entonces que decidió trabajar el pensamiento de Reinaga para su tesis de grado, que abre diciendo:

> El presente trabajo nació con una idea simple, mostrar a quienes se interezan [sic] por la fascinante, nueva y poco estudiada, en nuestro país, problemática de la filosofía latinoamericana, a quien considero una de las figuras más singulares de nuestro pensamiento y porque no a uno de los primeros auténticos filósofos latinoamericanos Don Fausto Reinaga (Kilibarda, 1981: 1).[70]

Dice que terminada su tesis quiso profundizarla en diálogo con el escritor y se la llevó. Lo fue a buscar a su casa a La Paz y pudo verlo dos o tres veces, en 1986. Reflexiona :

> quizá debido a su temperamento era muy sucinto en sus textos, muy lúcidos pero no ampliados, no explicados. Yo le llamo intuicionismo. Quería que me explique, pero tampoco. Especial era don Fausto. Me hablaba de todo menos de lo que yo le preguntaba. Bueno, también el estudió Derecho, entonces era más práctico y no era tan sesudo en filosofía, por ello en su diálogo se iba por muchas reflexiones prácticas. Yo quería sacar los aspectos filosóficos de sus intuiciones, pero él no se movía en esos marcos. Y también estaba un poquito amargado, pues nunca fue reconocido y fue combatido. Él ha estado en toda la historia nacional con una vida comprometida… pero la incomprensión. Recién ahora estamos comprendiendo lo que dijo… (entrevista a E. Kilibarda, Villazón 12 de marzo de 2011).

Reinaga –recuerda Kilibarda– se sintió muy contento de que alguien reconozca su obra, pero le advirtió que a él nadie le iba a reconocer su trabajo: "decía –relata Kilibarda– que los gringos sabían apreciar mejor que los bolivianos las cosas que se hicieron". Añade que vio a un hombre muy apasionado de lo que pensaba y

69 E. Kilibarda es autor de *Apuntes para una historia de Villazón* (1998). Y publicó una cronología de Villazón en http://cronologiadevillazon.blogspot.com/

70 El texto de Kilibarda se organiza en dos grandes capítulos. En el primero Kilibarda realiza una apretada síntesis del pensamiento latinoamericano donde busca "explicar como el pensamiento latinoamericano fue avanzando hacia el nacimiento de lo nuevo representado en Reinaga". El segundo capítulo trata de la vida y obra de Fausto Reinaga. Cierra el trabajo con las conclusiones del autor.

hacía. En su último encuentro con Reinaga le convocó a construir la Comunidad Amáutica Mundial.

Hasta aquí el testimonio de un hombre ahora maduro, que en su juventud le dedicó sus mejores esfuerzos para pensar la filosofía de la historia de Reinaga. Kilibarda no se olvidó de Reinaga, como lo atestigua su artículo "Fausto Reinaga: un espejo donde mirarnos" (en el periódico *Opinión*, Cochabamba, 1992).

### *b.3 Los últimos acontecimientos*

Como lo mencioné, en las obras publicadas de Reinaga de los años ochenta no existen análisis políticos referidos a Bolivia. No obstante, Reinaga toma nota de algunos eventos para mostrar su posición crítica. Por ejemplo, en mayo de 1987 el rey de España –esa extraña reliquia medieval/moderna europea– visitó Bolivia. Da cuenta de este hecho en su último libro *El pensamiento indio* (1991: 20). Reinaga se refiere en varias obras con duros términos contra el rey español, pero sobre todo contra los mestizos que lo adulan en América.[71] En 1988 pudo palpar de cerca la adulación mestiza al rey, pero también el rechazo indio. Tomó nota de que una "india en Plaza Murillo", con una Wiphala en mano, se enfrentó al rey de España y le increpó:

> "Qué quiere Ud. acá. A qué ha venido. Esta es mi tierra. Aquí Ud., nada tiene que hacer". Y le escupe. Momento en que los soldados le tapan la boca. Y a golpes la llevan a la prisión (Reinaga, 1991: 20).

No brinda fuentes ni más datos de lo sucedido.[72] En su relato contrasta la rebeldía de una mujer india con la servidumbre del mestizo. Recordemos que en 1987 gobernaba el país nuevamente Víctor Paz Estenssoro (asumió el poder en agosto de 1985). Acusa:

> Estas fétidas ladillas del pensamiento criminal europeo, aplastan y chupan la sangre del indio de América. Estos seres han recibido de rodillas a los Reyes de España. En el mes de mayo de 1987, estos mestizos no han permitido que los Reyes de España vean al indio, ni han permitido al indio ver a los Reyes (Reinaga, 1991: 20).

En su último libro, Reinaga volvió a ciertos tópicos indianistas, que se muestran en una mujer india rebelde en oposición al (varón) mestizo sumiso a España.

---

71 Ver *El pensamiento amáutico* (1978b: 77, 78, 80, 82, 83, 90, 103), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 17, 18, 20, 25/86), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b: 9, 11,13) y *El pensamiento indio* (1991: 20).

72 Hilda Reinaga cuenta que la mujer india es Martha Orozco, quien tenía relación cercana con Fausto y era miembro del MUJA. De ahí que se puede deducir que Reinaga conoció el hecho por testimonio directo de la implicada.

No se puede decir que Reinaga esté pensando en una reivindicación femenina del indianismo, sin embargo es interesante que haya sido una mujer india la que desafió al rey español y que Reinaga lo haya notado.

La beligerancia de Reinaga contra España se repitió ahora contra la Iglesia Católica. Del 9 al 14 de mayo de 1988, el Papa Juan Pablo II visitó Bolivia. Reinaga, anti-cristiano por convicción, aludirá a él en varias de sus obras. Pero, aquí me interesa destacar un acto que lo tuvo como protagonista. Cuenta Reinaga que un grupo de universitarios rechazó la visita del Papa:

> los universitarios ponen en el frontispicio de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), mi nombre, mi retrato y mi pensamiento: "Fausto Reinaga. Ni Cristo ni Marx. Poder Indio" (Reinaga, 1991: 6).

Esto lo puede corroborar por las fotos existentes.[73] Allí se ve un cartel con el nombre "Fausto Reinaga", debajo una afiche donde está pintado su rostro de perfil y al lado la inscripción aludida. Lo que no menciona Reinaga en su texto es que fue el Movimiento Universitario Indianista del Kollasuyu (MUIK) –como consta en la foto– el que organizó la protesta. El MUIK era parte del FIAT. El hecho es significativo tanto por la fuerza simbólica de un anciano Reinaga enfrentando a un Papa anciano, como por el hecho de que fue realizado en la principal casa universitaria de Bolivia junto a jóvenes universitarios indianistas.

Por último, en *El pensamiento indio* (1991) Reinaga narra otro hecho llamativo de su vida. Lo titula "ataque criminal". Cuenta que:

> En el mes de febrero de 1989, en la Plaza Murillo de La Paz, a pocos pasos del Palacio de Gobierno, del Poder Legislativo y de la Catedral, un golpe de manopla en mi espalda me tendió muerto. Yo conversaba con un causídico[74]. En el lugar había mucha gente. Y más de diez gendarmes levantaron mi cadáver para conducir a la Policía o el Hospital (Reinaga, 1991: 14).

Relata además que "los médicos" pidieron a "los policías o gendarmes" que le llevaran a una farmacia cercana, donde efectivamente le practicaron primeros auxilios. Luego le llevaron a su casa donde "resucité rugiendo de dolor" (Reinaga, 1991: 14). Le dolía todo el cuerpo. Cuenta que al sujeto que le golpeó le llevaron a la policía pero luego nada se supo del "criminal". El causídico también "desapareció", no lo pudo ver más. Y concluye: "Periodistas, diputados que presenciaron el ataque, no dijeron una sílaba. El silencio siniestro tapó, tapó todo…" (Reinaga,

73 Hilda Reinaga tuvo la generosidad de mostrarme un álbum de fotografías, de los varios que existen.

74 Según el Diccionario de la Real Academia Española "*causídico*" significa: "1. m. y f. Der. Procurador o representante de una parte en un proceso".

1991: 14). El breve relato deja un halo de incógnita sobre las razones del ataque que recibió. Reinaga prefiere no especular en nada al respecto. Pero sí indica su valoración: el "silencio siniestro" cubrió el hecho. Una vez más constato que Reinaga fue muy explícito en expresar lo que más le dolía en los últimos años de su vida: el muro de silencio que lo rodeó. Es el último hecho autobiográfico narrado por Reinaga.

En 1991, Reinaga publicó su último libro: *El pensamiento indio* (La Paz, Ed. CAM, 1991). En realidad se trata más bien de un artículo publicado en forma de libro. Es un texto breve (34 páginas), que de hecho se convirtió en el último de su extensa obra escrita. El texto es sorprendente. Por una parte son pocas las novedades teóricas, ideológicas, conceptuales, pero sorprende en cuanto "rompe" el sendero amáutico que había iniciado Reinaga desde mediados de los años 70. No lo niega, pero cambia algo. El texto bien podía haberse llamado "el pensamiento amáutico" pero lo tituló "el pensamiento indio". Como lo sugerí, con el amautismo Reinaga buscó superar al indianismo en los tópicos que consideró inadecuados. El amautismo fue propuesto como un tipo de universalismo. Pero en su última obra Reinaga retomó la categoría central de su derrotero existencial: el indio. ¿Por qué lo hizo? Tenía por entonces ochenta y cinco años. Era un escritor anciano que ya nada tenía que perder. Su vida estaba hecha. Por tanto, esta breve obra, desde su título, muestra que "lo indio" o su "ser indio" fue un eje existencial de su historia. Ese "ser indio" que buscó traducirse en "pensamiento": primero marxista-leninista, nacionalista-revolucionario, luego indianista y, por último, amáutico. Su último texto se llamó sin más "el pensamiento indio". Reinaga inicia su texto de este modo:

> El pensamiento indio es el pensamiento de América. El pensamiento indio sepulta al pensamiento de Europa. El pensamiento indio no sale como el pensamiento europeo de una mitología. El pensamiento indio nace de la ciencia y salva a la humanidad (Reinaga, 1991: 5).

Tendré ocasión de profundizar esta cuestión más adelante. Sólo lo adelanto para mostrar que Reinaga, quizá, murió con una convicción raigal: él fue el creador del pensamiento indio. Y como para Reinaga cada "nación" o "región" se expresa en sus grandes hombres, América se expresó en él. América es Reinaga, pero no cualquier América. Es la América india la que se expresa en el indio escritor. Esa fue su convicción, mezcla de desmesura y de audacia pasional por la liberación del indio.

Entre 1992 y 1993, Reinaga fue homenajeado varias veces. Por ejemplo, la Asociación Cultural Quechua Aymara "Munay Marka" (el 24 de junio de 1992) le confirió un diploma de honor por considerarlo un guía espiritual. Luego, la Alcaldía de La Paz, gobernada entonces por Julio Mantilla del partido Conciencia de Patria (CONDEPA), le otorgó un Diploma de Honor (el 1 de mayo de 1993) por

su aporte cultural y humanístico "a favor de la América India y su Pensamiento de Verdad y Vida".[75] Por último, en el "Primer Encuentro de Apus, Amautas, Mallkus, T'allas 'Wiñay Pachacuti'" (el 15 de setiembre de 1993) se le otorgó un "Diploma Amáutico Tiwanacota" en reconocimiento por su lucha a favor los hombres y mujeres del Tawantinsuyu.[76] Quizá eso mitigó su dolor expresado en los textos. Aunque Hilda Reinaga cuenta que

> los últimos años fueron difíciles para él. La salud se le agravó, no había ingresos económicos, de sus libros no entraba mucho dinero. Me vi obligada a pedirles a los hijos para que le ayudaran… (entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 17 de marzo de 2011).

Los últimos que estuvieron junto a él fueron hombres y mujeres indianistas, como Víctor Machaca, quien había sido miembro del FIAT, y siempre Hilda. Incluso, por solicitud de Hilda Reinaga, Diego Pacheco realizó una entrevista a Reinaga para elaborar un documental.[77] Luego de publicado *El pensamiento indio* –cuenta Hilda– el potosino pensó en escribir otra obra: "Un día me dijo, quiero hacer esto… pero –le dije– va ser repetir pues eso ya lo dijiste en ese libro o en este otro… pero el tenía ganas de escribir".[78] Los temas sobre los cuales pensaba seguir escribiendo eran la cultura y filosofía del indio.

En la primera mitad de los noventa, el neoliberalismo en Bolivia estaba en pleno proceso de afianzamiento a costa de la vida de indios, obreros y campesinos. La crisis del capitalismo boliviano (y sudamericano) había puesto también en crisis a la histórica Central Obrera Boliviana (COB). La Confederación Única de Trabajadores Bolivianos (CSUTCB) se consolidaba como actor principal de la política. En el oriente boliviano el movimiento indígena empezaba a cuestionar el "andinocentrismo" (incluso el andinocentrismo indianista) con una "Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad" (1992) hacia La Paz, que fue fundamental en los noventa. El Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), una guerrilla indianista-katarista unida a mestizos marxistas, hacía su breve experiencia en el altiplano (en 1992), siendo Felipe Quispe uno de sus líderes más importantes. Fue Quispe, con *La revolución india* entre sus manos, uno de los que lideró el sindicalismo campesino y enfrentó con mayor vigor y radicalidad al neoliberalismo

75 Todos los datos sobre los homenajes fueron tomados de Luis Oporto Ordóñez e Hilda Reinaga, "Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994", en *Presencia Literaria*, 2 de Octubre, La Paz, pp. 13-14.

76 Apus, Amautas, Mallkus y T'allas refiere a las autoridades comunarias aymaras-quechuas, masculinas y femeninas.

77 Afirma Hilda Reinaga que prefirieron no divulgarlo pues necesita ser mejor trabajado. Sólo se publicaron algunas partes de la entrevista en la Web.

78 Entrevista a Hilda Reinaga, La Paz, 17 de marzo de 2011.

y al colonialismo anti-indio del Estado boliviano. Mientras que en los valles de Cochabamba los cocaleros sindicalizados iniciaban su proceso de politización hasta la conformación del Movimiento al Socialismo (MAS). Cuenta Hilda que Fausto vio esos hechos y los consideró importantes. Pero no hay testimonios escritos.

Fausto Reinaga ya había vivido. El 19 de agosto de 1994 José Félix Reinaga o Fausto o Rupaj Katari, el amauta, murió. Nació bajo el régimen liberal oligárquico y murió bajo el neoliberal neo-oligárquico. Son los giros de la historia. Como intenté mostrar, la Revolución para quebrar la dominación sobre el indio se transformó en su eje vital e ideológico, aunque entendió de modos distintos a la "Revolución". Y si algo quedó de ese hombre macheño (de Macha), como el mismo lo señaló de otros, fue su pensamiento. En ese sentido: ¡Reinaga vive! Pero vivió más "un Reinaga", el que trazó el sendero indianista. Los otros, el marxista-leninista y nacionalista-revolucionario quedó casi olvidado y el "Reinaga amáutico" es el molesto y el objetado.

## 2. Ideas: tópicos amáuticos

En el último apartado de la exposición de mi investigación, presentaré algunas ideas nucleares de la última etapa del pensamiento de Reinaga. Me concentraré en las siguientes cuestiones: *a. La idea de "amauta" del Amauta Rupaj*, donde reconstruyo la idea de "amauta" en la obra de Reinaga, con la cual el escritor no sólo designa a su nueva etapa de pensamiento, sino que se afirma a sí mismo como Amauta Rupaj. Luego, *b. El amautismo, ¿superador del indianismo?*, donde indago desde cuándo y porqué razones Reinaga abandonó el indianismo y propuso al "pensamiento amáutico" como su nueva apuesta "revolucionaria". Allí destaco dos tipos de críticas. En primer lugar, la crítica política contra algunas versiones indianistas tipificadas como los indianismos gringo, mestizo y étnico. Y, en segundo, la crítica y autocrítica epistemológica que plantea Reinaga a las mediaciones del conocimiento histórico, que usó el indianismo. Por último, *c. la antinomia Amáutico versus Occidente*, donde me ocupo de reconstruir la oposición fundamental entre lo "amáutico y lo "occidental", para aproximarme a qué entiende Reinaga por "amáutico", considerando los diferentes niveles que atraviesa dicha noción (desde el moral hasta el científico, desde el filosófico hasta el mesiánico) y la problematicidad política que supone.

En el desarrollo de cada tema haré referencias a las interlocuciones relevantes que tuvo Reinaga. Debido a que muchos de los cambios en su pensamiento se explican correctamente a partir de los acontecimientos histórico-políticos que vivió Reinaga, este análisis supone el derrotero histórico expuesto en la primera parte del capítulo.

En la etapa amáutica incluyo los libros que van desde *La razón y el indio* (1978a) hasta *El pensamiento indio* (1991). Debido a que *América india y Occidente* (1974) es un libro de transición entre indianismo y amautismo, también lo añado en mis análisis por la importancia de algunos argumentos allí expuestos. Anteriormente, incluí dicho libro como parte de la etapa indianista, pues expresa aún dicho momento de Reinaga. Pero, es uno de esos textos que cierran etapas y vislumbran otras, aun sin tener definido lo nuevo. Como lo expresa su autor, ya contenía los gérmenes amáuticos. En mi lectura, privilegié los aspectos de síntesis del indianismo, por ello lo situé en el capítulo precedente. Sin embargo, ahora volveré a ocuparme de él, para analizar los gérmenes amáuticos, que luego se consolidaron.

A inicio de los ochenta, Reinaga propuso una nueva periodización de su pensamiento. En *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 12) ubica como el nuevo punto de partida a *América india y Occidente* (1974). Luego, vino un momento de "delineación de la forma y contenido", cuyo producto fue la trilogía: *La razón y el indio* (1978a), *El pensamiento amáutico* (1978b) e *Indianidad* (1978). Y por último, considera que la "delimitación del cuerpo, perfil y espíritu" del pensamiento amáutico se dio en *¿Qué hacer?* (1980), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), *El hombre* (1981b) y *La revolución amáutica* (1981c).[79] Reinaga da pie para considerar a estas obras breves como una sola, en cuyas secciones se acentúan aspectos diversos.[80] Me permito incluir allí una obra más, publicada durante 1981: *La era de Einstein* (1981d). Reinaga no la mencionó en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) debido a que no estaba aún concluida, como las otras dos (Reinaga, 1981 b y c). Pero, no por ello deja de formar parte del mismo *corpus* de definición del pensamiento amáutico, donde la figura y la "ciencia de Einstein" tienen mucho de iluminador para adentrarse en lo que entiende Reinaga por pensamiento amáutico. Luego, el potosino publicó dos libros más: *Crimen. Sócrates*, *Cristo*, *Marx*, *Churchill*, *Roosevelt*, *Stalin*, *Hitler*, *Reagan*, *Gorbachov* (1986)[81] y *El pensamiento indio* (1991). *Crimen* forma parte del pensamiento amáutico, sin embargo *El pensamiento indio* tiene una particularidad llamativa, pues reincorpora una valoración positiva del pensamiento indio, diferente a lo que hizo en los textos amáuticos previos.

79 La distancia entre las publicaciones es sólo de meses.

80 *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) es explícitamente política. *El hombre* (1981b) posee un fuerte cuño filosófico antropológico. *La revolución amáutica* (1981b) es una rara mixtura entre lo moral-mesiánico, lo geo-político y lo ideológico-filosófico. Esta obra es una especie de eco de *La revolución india* (1970), pero no se le parece en su extensión (*La revolución india* cubre más de 373 páginas, sin contar el cuarto capítulo ni las notas, mientras que *La revolución amáutica* sólo ocupa 83 páginas incluidas las notas) ni en su impronta política. Son semejantes en su sistematicidad, pues ambas están pensadas como un todo orgánico. Pero, es importante indicar que sólo *La revolución india* desarrolla a plenitud esa sistematicidad, mientras que en *La revolución amaútica*, la cuestión es más bien enunciada, pero no desarrollado a fondo.

81 De ahora en más *Crimen.*

Pues bien, guiado por la distinción que hace Reinaga, propongo comprender al amautismo en dos momentos: el primero es su surgimiento dentro del sendero indianista y, luego, un segundo momento de ruptura con el indianismo. Teniendo en cuenta estos dos momentos, reconstruiré qué entiende Reinaga por amauta y pensamiento amáutico o amautismo. Aclaro que el autor no usa el término "amautismo". Lo propongo, sin originalidad por supuesto, para sustantivar su nueva etapa de pensamiento, de un modo análogo a como funciona el término indianismo.

**a. La idea de "amauta" del Amauta Rupaj**

Presento a continuación una reconstrucción de la idea de "amauta" y "amáutico", que Reinaga asumió como central para designar a su pensamiento y –aun más importante– para presentarse a sí mismo como Amauta Rupaj. Parto de los textos previos a los considerados amáuticos, para indicar que el concepto no es nuevo en el pensamiento de Reinaga. Esto permite reflexionar sobre las inflexiones que fue dando Reinaga, quien primero consideró como amauta al sujeto que expresó la cumbre del saber o pensamiento inkaico del Tawantinsuyu. También a dos grandes personalidades indias de la primera mitad del siglo XX las consideró amautas: a J. C. Mariátegui y a F. Tamayo. Luego, Reinaga entendió por amauta al sujeto creador del indianismo, contra el usufructo del término que harían ilegítimamente los indigenistas. En ese sentido, él mismo se concibió como Amauta Rupaj, hasta que llegó a concebir a su nueva etapa de pensamiento como amáutica, no sólo como pos-indianista, sino en algún sentido también anti-indianista.

Amautismo o pensamiento amáutico viene del término *amauta*. La idea "amauta" posee una gran densidad semántica. Hoy, el término fue asumido en diversos textos. Por ejemplo, se encuentra definido en el *Diccionario de la Lengua Española* (2001) de la Real Academia Española: *amauta* viene del aimara "*ama uta*", traducido como "casa del saber". Y posee dos significados: "en el antiguo imperio de los incas, sabio o filósofo" y, en Bolivia y Perú, designa a "la persona anciana y experimentada que, en las comunidades indias, dispone de autoridad moral y de ciertas facultades de gobierno". Ambas definiciones, a pesar de su brevedad, recogen parte de la densidad semántica del término desde la "perspectiva española", claro está.

Otro texto, ahora filosófico, en el que el término "amauta" posee una entidad específica, es el editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)* (2009). Allí, el filósofo suizo (residente en Bolivia) Josef Estermann publica un breve artículo sobre el término "Amauta" (Estermann, 2009: 702-703). Dice, que la palabra española "amauta" viene del quechua *hamaut'a* o *hamawt'a*. Y en aymara, se expresa como *amawt'a*. Además de la diferencia gráfica, en aymara

el significado *amawt'a* sería sólo el de "hábil". Pero, indica que dicho término, en el Tawantinsuyu o "imperio incaico", adquirió el significado de "maestro" o "sabio". El amauta principal (*batun hamawt'a*) formaba parte del gobierno del Tawantinsuyu. El sentido quechua de "*amauta*" –siempre según Estermann– fue traducido al español como "filósofo" y "científico". Dice que hoy en día (2009) el término amauta se aplica a "especialistas en rituales (*yatiri* o *paq'u*), que llegan a un "grado superior de experiencia y sabiduría". En síntesis, para Estermann el amauta es el conocedor de los "misterios del cosmos (pacha)", el intérprete "destinado" a "explicar la sabiduría milenaria andina" (Estermann, 2009: 702). El término "destinado" se debe explicar. ¿El amauta nace o se hace?

Según Silvia Rivera Cusicanqui y Pablo Mamani el amauta surge de una experiencia comunal aymara-quechua, en el sentido de que es nombrado o destinado por la comunidad para constituirse como amauta. Las bases para destinar a un miembro de la comunidad en su "función" de amauta posee diversos indicios, desde las virtudes personales hasta las señales de la naturaleza (por ejemplo, alguna deformación física específica o alguna manifestación de la naturaleza –como cuando cae un rayo en una persona y sobrevive– son señales, que confirmarían que un comunario está destinado a ser amauta). En ese sentido, el amauta está "destinado" por la comunidad. Eso, explica que Estermann afirme que "uno no puede aspirar a ser amauta, tal como uno puede formarse filósofo", pues está "predestinado a asumir el papel de "sabio" y "maestro", cuando se le reconoce su carisma específico" (Estermann, 2009: 702).[82] Con esta explicación, se puede concluir que el "amauta" es destinado por una comunidad india, pues no se trata de una profesión originada en la elección individual. Estermann señala que existen algunos proyectos encaminados a realizar una "carrera de amautas", en tanto una escuela para "formar sabios andinos". No explica más.

Para Estermann existen tres referentes representativos de lo "amauta": José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga y Valentín Mejillones Akharapi. El filósofo suizo no brinda ninguna valoración sobre el aporte del "amauta boliviano" Reinaga, se limita a reproducir una definición del "pensamiento amáutico".[83]

Tras esta breve introducción, que muestra la centralidad del concepto *amauta*, me avocaré a las ideas de amauta y pensamiento amáutico que tuvo Reinaga. En la primera etapa de su pensamiento, Reinaga usa pocas veces la palabra "amauta".

---

82 El término "carisma", que usa Estermann, nos remite a un lenguaje algo extraño al mundo andino. Creo que viene de la noción cristiana de "vocación" dada por Dios a quienes poseen los "carismas" para ejercer una función en la Iglesia.

83 El tercer amauta considerado por Estermann es Valentín Mejillones Akharapi. Aquí se evidencia lo problemático de los procesos actuales, pues Mejillones fue apresado en julio de 2010 acusado por narcotráfico. Entre muchos medios de información ver *La Prensa*, La Paz, 29 de julio de 2010. Disponible en http://www.laprensa.com.bo/noticias/29-7-2010/noticias/29-07-2010_1623.php

Lo hace en tres obras. En *Mitayos y Yanaconas* (1940), presenta algunos estudios sobre el alto desarrollo de la sociedad inkaica. Destaca el avance de las ciencias, entre ellos la botánica. Y afirma: "**los amautas** tenían poderes mágicos extraordinarios por el sólo conocimiento de la Botánica y su utilización en bien de la salud pública" (Reinaga, 1940: 41, resaltado mío).

Por otra parte, en el folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1949), Reinaga realiza una caracterización de los que considera los cuatro líderes más importantes de América Latina en los cuarenta: Vicente Lombardo Toledano, Víctor Haya de la Torre, Juan Carlos Prestes y Juan Domingo Perón. Entonces usa el término amauta para calificar sólo al peruano. Dice que es un "indio de sangre y de carne, de pupila y de palabras esencialmente peruano" (Reinaga, 1949: 20). Por su visión, es el "Cóndor de los Andes" con "voluntad hercúlea y un heroico sacrificio de asceta". Como "hombre y espíritu es un auténtico y alto valor indoamericano" (Reinaga, 1949: 21). Su pensamiento es ecuménico y cosmopolita. Es la síntesis de escritor y orador, "señor de la elocuencia". Y concluye el elogio a Haya de la Torre diciendo que es el "**Amauta resurrecto** en un pueblo incaico del siglo XX" (Reinaga, 1949: 21, resaltado mío). Es la única vez, en toda su obra, que Reinaga considera a Haya de la Torre en tan alta estima.

El siguiente texto es *Tierra y Libertad* (1953a: 39), donde Reinaga recurre a diversos autores para argumentar a favor de la vitalidad del indio. Destaca algunas ideas de Franz Tamayo (*Creación de la pedagogía nacional)* y José Carlos Mariátegui (*Siete ensayos*). Considera que ambos son "indios de carne y sangre" y "**amautas** redivivos de la Corte de los Hijos del Sol" (Reinaga, 1953a: 19, resaltado mío). Aquí, se expresa la alta consideración que tuvo por Tamayo (al que también considera "aymara y humanista burgués") y por Mariátegui ("quechua y humanista proletario"). Más adelante, presenta una breve historia de los grandes movimientos indios de los siglos XVIII, XIX y XX. Cierra el relato con una referencia elogiosa al Congreso Indigenal y a la Concentración de Kollana, ambos realizados en 1945, durante el gobierno de G. Villarroel. Afirma que, en ese contexto, el indio despertó y se "desplazó" en todos los

> campos de la vida nacional. Para tras de una meditación, **estilo amauta incaico**, entender y adherirse al final al corazón y voluntad de Villarroel, que es el impulsor y el mártir de la rebelión india (Reinaga, 1953a: 39, resaltado mío).

Por último, el término aparece en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956: 62, 128) nuevamente para calificar a Tamayo, como "el viejo amauta" (Reinaga, 1956: 62), pero ahora en un contexto de crítica por su posición reaccionaria ante la Revolución del '52. Dice de Tamayo: "el viejo amauta que actúa en campo contrario a los intereses de su raza, despliega actitudes y gestos sabios y paternales. Se siente y casi se le siente un Sócrates; un Sócrates con Platones y Alcibiades

de alcornoque" (Reinaga, 1956: 62). Y, también, para calificar a Mariátegui, en contraste con Tamayo, como "ese indio sublimable, este Amauta genial" (Reinaga, 1956: 127), que si viviera estaría a la cabeza de la Revolución boliviana. En este libro también alude a la *Revista Amauta* de Mariátegui, que Reinaga conoció, pero utilizó poco para construir sus argumentos.

En los tres textos, "amauta" es usado por Reinaga como un sustantivo elogioso y un calificativo que enaltece al calificado. En el pasado, el amauta fue un sabio y científico inka. En el siglo XX, considera como nuevos amautas a J. C. Mariátegui y F. Tamayo. También, entiende que el pensamiento político indio reflexionó al "estilo amáutico" para apoyar a Villarroel, en los años cuarenta. De ahí, lo amáutico está referido al pensamiento, al conocimiento o meditación, que va desde lo científico (la botánica) hasta lo político.

El concepto de "amauta" y "amáutico" fue usado por Reinaga desde su primer libro. A medida que fue elaborando el indianismo, ambas nociones fueron más recurrentes en su obra. Veamos algunos ejemplos. En "El Cuzco que he sentido" (1963), Reinaga alude, al parecer irónicamente, a dos indigenistas peruanos. Son Luis A. Pardo y Nicanor Jara, que se "sienten" legítimos herederos de "los Amautas". Es una clara alusión a los antiguos Amautas inkas y a los indigenistas del siglo XX, que recurren a esa tradición para legitimarse. Aquí se abre un tema a dilucidar: ¿cuál fue la idea de "amauta" para el indigenismo, sobre todo el peruano? Lo claro es que a los indigenistas y al Reinaga indianista les importó reivindicar la tradición amáutica para sí, como un modo de legitimarse en la historia andina.

En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: solapa y 59), como lo hizo anteriormente, considera a Franz Tamayo como "Amauta" (Reinaga, 1967: 40). Luego, Reinaga toma algunas reflexiones del filósofo boliviano Roberto Prudencio (1908-1975), creador de la *Revista Kollasuyu* en 1939. Cita un artículo (publicado en *Revista Kollasuyo*, Nº 12, 1939), donde Prudencio considera que el imperio inkaico fue la "prolongación de Tiahuanacu", ese "primitivo imperio montañés" (Prudencio citado por Reinaga, 1967: 56). Y –afirma Prudencio– que el aymara fue la lengua de los sacerdotes y *amautas* y que la cultura aymara fue influyente decisivamente en el "organismo" del Inkario. Reinaga no comenta las afirmaciones de Prudencio. Por ejemplo, es llamativo que considere al aymara como una lengua propia de la élite ritual (de sacerdotes) y de sabios (amautas). Estas son cuestiones a dirimir en una discusión historiográfica y lingüística, que no puedo resolver aquí.

En *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga recurre al concepto "amauta" e "indio-amauta" para referirse, nuevamente, a Mariátegui. La novedad radica en que reflexiona, a la vez, crítica y elogiosamente sobre una contradicción interna en Mariátegui, pues conviven en él un occidental y un amauta. Reinaga afirma de Mariátegui:

> En Mariátegui, el más grande escritor del Perú y de Indoamérica, conviven dos pensamientos, dos ideas, dos sentimientos. Dos mundos y dos culturas. Mariátegui lleva en su cerebro y corazón al Occidente y a América en constante pugna. Junto al europeizante marxista se halla el más esclarecido indio-amauta, a quien Henry Barbusse rendía fervorosa admiración. En la sangre y la conciencia de Mariátegui hay átomos y lampos de luz de dos culturas, y no en un connubio de paz y amor, sino en batalla sin tregua. La tesis y la antítesis en Mariátegui no llegan a la síntesis. Ni el Olimpo domina al Ande ni el Ande se rinde al Olimpo. Ni Europa conquista y asimila a América, ni América vencida entrega su sangre y su espíritu. En Mariátegui revienta la sangre india como una rosa roja, a la que el brillo ígneo del pensamiento europeo no llega a contener o marchitar porque corre con el caudal y la fuerza de los ríos que bajan de los Andes nevados. Mariátegui es una frustración trágica del choque entre el "blanco" heleno-cristiano y el indio inka-sabeísta (Reinaga, 1968: 72).

La fuerza retórica y reflexiva del texto es impactante. Lo que me interesa es destacar cómo Reinaga fue delineando su noción de "amauta" y "amáutico" como opuesto a "occidental", sinónimo de "europeo". Para demostrar que Mariátegui posee la contradicción entre el europeizante y el amauta indio, Reinaga transcribe dos extensos párrafos que toma del Prólogo de Mariategui a *Tempestad de los Andes* de Valcárcel y de *Siete ensayos*. Cabe advertir que Reinaga selecciona los párrafos que a él le interesan y los transcribe uniéndolos e indicando los cortes sólo con tres puntos. Hace una especie de *colage* de párrafos estableciendo el sentido que él busca darle.

Así, Reinaga plantea una idea clara: la oposición entre el Olimpo (símbolo de Occidente) y el Ande (símbolo del mundo indio andino). Se trata de la oposición entre el pensamiento-sentimiento europeo occidental y el pensamiento-sentimiento indio-amáutico. A propósito de su opinión sobre Mariátegui, se puede concluir que en América el occidentalista no habla el idioma materno (por ejemplo, Mariátegui no habla el idioma qeshwa) y afectivamente escoge (el varón) a una mujer no india (Mariategui –dice Reinaga– tuvo por esposa a una italiana). Ahora bien, la otra diferencia, quizá más fundamental, radica entre el pensamiento occidental y el pensamiento "indio-amáutico". Veamos.

Con respecto al pensamiento europeísta u occidentalista de Mariátegui, Reinaga destaca las ideas marxistas (entendidas como parte del pensamiento occidental) expresadas en su "Prólogo" a *Tempestad en los Andes* (1927) y en su libro *Siete ensayos* (1928). Del primer texto, resalta las siguientes ideas: concebir que "el pensamiento revolucionario" no es otro que el socialista; considerar que en Perú existe una burguesía progresista con sentido nacional; vincular al movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias del mundo, suponiendo que ambas poseen "fuerte consanguinidad"; comprender y valor lo "indígena" por la vía del socialismo y considerar que el "proletariado indígena espera su Lenin".

De *Siete ensayos* (1928), Reinaga destaca como occidentalistas las siguientes ideas: la critica a la República y a los partidos políticos por haber aletargado las

"energías de la raza" india. Pero, a su vez, la opinión de que por la propagación de las ideas socialistas occidentales se produjo un fuerte movimiento de reivindicación indígena, que se expresó en la literatura y el arte. También es occidental entender el "problema indígena" en términos sociales y económicos.[84] Afirma Mariátegui: "la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios…" Y, por último, entender que los indios como "masa orgánica" no podrán definir su rumbo histórico. Por eso, la necesidad de un Lenin para el movimiento indígena.

Hasta aquí, Reinaga presenta lo que considera las ideas europeístas de Mariátegui. Como se ve, no se encuentran alusiones o elogios a Europa o al pensamiento europeo en cuanto tal. A lo que se refiere Reinaga es al uso que hizo Mariátegui, en la década del veinte (no hay que olvidarlo), del marxismo para explicar la realidad india. Entonces, para Reinaga el pensamiento marxista o socialista de Mariátegui es occidental o europeísta. Expresa al Olimpo y no a los Andes.

A continuación, el potosino transcribe varios párrafos de los dos textos ya señalados de Mariátegui, donde –según su parecer– se encuentra expresado el "indio-amauta". Creo que no fuerzo la interpretación al considerar que estamos ante una primera definición del "amautismo" de Mariátegui no reñido con el "indianismo" de Reinaga. Veamos. Según Reinaga, el "amauta-indio" Mariátegui, en el Prólogo a *Tempestad en los Andes*, se expresa en la siguiente idea:

> La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de las tierras qeshwas. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución –india– (Mariátegui dice "socialista")… (Mariátegui citado por Reinaga, 1968: 75).

El hecho de que Mariátegui considere al "problema indígena", contra toda mistificación del mismo, como consecuencia del régimen económico y social, primero del feudalismo y luego del gamonalismo; no obsta para que rechace la "occidentalización" como el camino adecuado para su solución. Pero, a Reinaga no le convence la idea de "Revolución social" (que considera occidental), por eso se permite intervenir en el texto de Mariátegui escribiendo "revolución india" y aclarando que Mariátegui dice "revolución socialista". Así, Reinaga "corrige" al Mariátegui occidental para reconducirlo a la posición india-amauta. Por otra parte, el peruano considera que los descendientes del "pueblo inkaico", creador del "más desarrollado sistema comunista", no serán insensibles al proceso de la historia universal, que está marcado por las revoluciones sociales. Es decir, sitúa

84 Con ello, Mariátegui critica los movimientos y organizaciones filantrópicas peruanas, que pretende solucionar el problema indio con "fórmulas humanistas", como las Asociación Pro-Indígena y personas como Pedro S. Zulen y Dora Mayer.

la posible revolución social en Perú de acuerdo a su lectura del proceso mundial. En la etapa indianista, Reinaga hará lo mismo, pero sin tener a las revoluciones sociales europeas como modelo.

Luego, el potosino transcribe algunos párrafos de *Siete ensayos* (1928). Entre la ideas "indias amautas" de Mariátegui, destaca que el indio "representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu" (Mariátegui citado por Reinaga, 1968: 75). Esa "raza autóctona" es mayoritaria en el Perú y busca "posicionarse" en la historia. Por otra parte, afirma Mariátegui que el indigenismo literario es diferente al criollismo, pero no lo reemplaza ni subroga. Se trata de una tendencia característica de una época, afín a la "orientación espiritual de las nuevas generaciones" condicionadas por las necesidades del desarrollo económico y social. Pero, el indigenismo es una literatura escrita por mestizos: "la literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarla y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos" (Mariátegui citado por Reinaga, 1968: 76). Reinaga ingresa, entre paréntesis, al lado de "mestizos" el término "cholos".

En 1928, Mariátegui concluye que la literatura indígena (Reinaga corrige y pone "literatura india") vendrá a su tiempo. No obstante su crítica, Mariátegui no deja de valorar que la literatura indigenista aportó un tipo de reivindicación del indio, que, evidentemente, será mayor dentro de un programa revolucionario. Reinaga aprovecha nuevamente para intervenir el texto y entre paréntesis y mayúsculas añade "una Revolución India". Por último, dice Mariátegui que no se trata de ocuparse del pasado, sino del futuro (del Perú, para Mariátegui). Del antiguo Tahuantinsuyu lo único que sobrevive es el indio:

> la civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tahuantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte inmutable (Mariátegui citado por Reinaga, 1968: 76).

Esta idea será muy preciada por el Reinaga indianista, pues se convirtió en parte central de su argumentación. Por último, Reinaga advierte que surge el Mariátegui indio-amauta o indio-inka:

> cuando da rienda suelta a su alma india, hija del Ande, a su espíritu inka que echa fuego cósmico. En el horizonte mental de Mariátegui desaparece en este instante el indio, como clase (clase campesina), para erguirse y afirmarse como raza, como pueblo, como espíritu (Reinaga, 1968:76).

Ya expliqué sobre la oposición de Reinaga a la idea de "clase social" como explicativa de todo lo indio. Ahora, Reinaga reitera esto para afirmar que en realidad Mariátegui no debió decir que el "proletariado indígena" espera su Lenin, sino que "la raza india, el pueblo indio, el espíritu indio espera su Inka; o bien,

el indio espera su Tupaj Amaru de nuestro tiempo" (Reinaga, 1968: 77). ¿Por qué Mariátegui no dijo aquello? Por esa presencia marxista europeizante, que le llevó a "reducir" al indio a una clase social. En suma, la postulación de una *Revolución socialista* expresa al Mariátegui europeizante, mientras que la *Revolución india* expresa mejor al Mariátegui indio-amauta. La revolución socialista –critica Reinaga– supone una liberación a la europea o, mejor, a la bolchevique.[85]

Con todo lo dicho, Reinaga busca demostrar su tesis sobre la tensión entre un Mariátegui europeizante y un Mariátegui indio-amauta. La valoración última sobre Mariátegui es positiva, pues Reinaga considera que fue un revolucionario de verdad. Así lo evidencia su "martirologio de la persecución" hasta su muerte, con la que rindió homenaje al "Ideal".

Me detuve en la cuestión –reiterando muchos aspectos sobre el indianismo– pues busco mostrar cómo Reinaga entendió la idea de "indio amauta" aplicada a Mariátegui. Entendió que convivían conflictivamente en el escritor peruano una posición occidental con una posición india-amáutica. Es importante aclarar que Reinaga, en *El indio y los escritores de América* (1968), no está interesado en explicar qué es el amautismo, sino qué es el indianismo, su indianismo. A partir de allí, opino que Reinaga pensó al amautismo (de Mariátegui) como un antecedente compatible con algunas ideas del indianismo, siempre que se quite el elemento occidental socialista y marxista, entendido como mera copia de Europa. Evidentemente, aquí sólo está presente la visión de Reinaga sobre Mariátegui. Deben estudiarse y realizarse otras investigaciones sobre el pensador peruano, para evaluar la tesis reinaguista sobre su contradicción interna entre el *occidental* versus el *indio-amauta*. Además, ¿es sólo una contradicción de Mariátegui?, ¿acaso el mismo Reinaga no vivió esa contradicción, expresada en el primer Reinaga y en el segundo?, ¿se trata acaso de una "proyección" de Reinaga en Mariátegui?

Puedo concluir que, hasta fines de los sesenta, la antigua noción de "amauta" fue utilizada por Reinaga, no sólo para aplicarla a Mariátegui o a Tamayo, sino para nombrar una posición epistemológica que define al "pensamiento indio" contemporáneo, referido y enfrentado al pensamiento de Occidente. El "indio-amauta" es un indio particular: es el que piensa desde lo indio contra Occidente y propone una Revolución india. Eso pudo haber hecho Mariátegui, pero no lo hizo.

85 En *El indio y los escritores de América* (1968), se refiere a las críticas soviéticas contra Mariátegui: la Academia leninista de Moscú (s/f) lo consideró un idealista pequeño-burgués y reformista. Toma la opinión de V. Miroshevky, en "El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano" (en *Revista Dialéctica*, La Habana, mayo-junio, 1942). Más allá de la condena soviética sobre Mariátegui, dice Reinaga que aquel siguió siendo el guía de las "diferentes etapas" de la "Revolución latinoamericana": inspiró la Revolución Nacional de 1952 en Bolivia, la rebelión campesina de 1962 y 1964 en el Perú y hasta a las guerrillas del Che Guevara.

Veamos algunos aspectos más del derrotero de la idea de "amauta" en la obra indianista. En la obra fundamental *La revolución india* (1970a), la noción de amauta no tiene relevancia alguna, salvo tres excepciones. La primera está expresada por Luis Eduardo Valcárcel en el "Prólogo" a *La revolución india* (1970a). En él, Valcárcel valora a Reinaga por seguir la senda que él planteó en su *Tempestad en los Andes* (1927). Opino que más que introducir a la obra de Reinaga, Valcárcel hace un elogio de sí mismo, incluyendo a Reinaga como uno de sus seguidores. Entre varias reflexiones interesantes sobre la historiografía y la historia del Tawantinsuyu, cuenta Valcárcel que está abocado a investigar la "filosofía de los amautas", por ello está estudiando las lenguas nativas. Pone como ejemplo el término "*Pacha*", que significa "Tiempo y Espacio", o "*Mallki*", que significa "momia y almácigo", lo cual refiere al círculo vida-muerte-vida (ver Valcárcel en Reinaga, 2001 [1970a]: 10).[86] Es decir, Valcárcel se presenta como un estudioso de la filosofía de los amautas o de la filosofía amáutica. Es llamativo que Reinaga nunca haya considerado (en su obra escrita) a Valcárcel como "amauta", término que reservó para Mariátegui y, en un primero momento, para F. Tamayo.

Por otra parte, el término amauta aparece sólo una vez en el cuerpo de *La revolución india.* Es utilizado como calificativo:

> en los 190 años que han transcurrido desde la grandiosa Revolución del siglo XVIII [de Tupaj Amaru], no ha habido una **pluma amauta**, para aquella epopeya libertaria que, tuvo por escenario el estupendo paisaje de los Andes y el Sacro Lago de los Inkas" (Reinaga, 2001 [1970a]: 230, resaltado mío).

Con ello, Reinaga no está diciendo que no existan otros estudios sobre el levantamiento de Tupaj Amaru, de hecho abre con una cita de *La rebelión de Tupaj Amaru* (1957) de Boleslao Lewin. Reinaga se refiere a una perspectiva de conocimiento, la "pluma amauta", que –en su opinión– no habría dado cuenta de ese acontecimiento magno. Esta afirmación, evidentemente, debe ser corroborada extratextualmente. Aunque no aparezca más en *La revolución india* (1970a), es muy importante no olvidarla, pues en el momento de ruptura con el indianismo, cuando se produce el giro amáutico de su pensamiento, la ausencia de una perspectiva amáutica para comprender el pasado indio se convertirá en un argumento central de su crítica y auto-crítica al indianismo. Volveré a esto.

Por último, existe una tercera alusión a lo amauta, bajo la forma de "indio-amauta", en un texto de particular contenido autobiográfico: "Mi palabra", presentado a modo de preámbulo en *La revolución india* (2001 [1970a]: 45-55 y notas 452-456). Allí, Reinaga expresa una radical afirmación de sí, dice que a fines de los sesenta no encuentra a ningún escritor que le suscite consideración alguna. Con

86 Valcárcel propone crear una nueva semántica para nombrar a la cultura andina india. Dice que es mejor hablar de "Gran Comunidad" en vez de "Imperio" y de "Ayllu" en vez de "behetría".

alta autoestima, asegura que aun entre la juventud india, sobre todo entre "sus discípulos", no ha brotado alguien que lo supere. Por eso: "en tanto tenga hálito en mi pecho iré a la cabeza de ellos. Es mi deber" (Reinaga, 2001 [1970a]: 454). Para reforzar su compromiso de Maestro, cita a Mahatma Gandhi (sin fuentes) y a Gorgias (sin fuentes). Dice que él, como Gorgias, en su última hora de vida levantará una

> copa burbujeante de vino inka: 'líquido sol y luz cuajada', por el **indio amauta**, que después de mi muerte dé el primer paso hacia delante; por aquel indio que después de mi muerte me supere en conciencia, pensamiento, pasión y acción, para edificar sobre los escombros de esta comunidad boliviana, una refulgente sociedad del Tercer Mundo! (Reinaga, 2001 [1970a]: 455, resaltado mío).

Es la primera vez que Reinaga sugiere elípticamente que él es un "indio amauta". Aquí se refiere a su sucesor. En los términos planteados, si el discípulo será un "indio amauta", es porque el maestro también lo es.

Entonces, en *La revolución india* (1970a) se encuentran tres alusiones a la noción de "amauta": una hecha por Valcárcel sobre la filosofía amauta, otra sobre una perspectiva de conocimiento o el "pensamiento amauta" ("pluma amauta") y la autorreferencial, a partir de su posible sucesor: el indio-amauta. También aparece aludida como "Consejo Supremo de Amautas", en tanto órgano de gobierno del Inkario, o bien como organización –al parecer– existente en los setenta.[87] Dicha idea es importante, pues le servirá de referente a Reinaga para proyectar un futuro gobierno indio, en caso de realizarse la Revolución india.

Hasta aquí, no existe una diferencia fundamental entre el indianismo y la idea de amauta. "Indio-amauta" designa al sujeto que produce al indianismo. En el resto de la obra indianista se encuentra esta tesitura: poca presencia de la idea de amauta, aunque no por ello sea menospreciada, siempre unida a la de indio e indianista sabio.

El primer lugar donde se menciona explícitamente a Reinaga como amauta es un breve texto firmado por Cristina Virreira, donde se afirma:

87 En *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b), Reinaga considera que la "Nación inka" poseyó territorio, lengua, religión y gobierno sabio. El gobierno fue "paternal" y la "dirección ideológica del Imperio se halla a cargo del Consejo de Amautas" (Reinaga, 2001 [1970]: 397). En *Tesis india* (1971) dedica un capítulo a analizar a las organizaciones sindicales de trabajadores (COB) y de campesinos (CNTCB) a inicio de los setenta. En ese contexto, Reinaga habla de la importancia del ejemplo personal en la lucha de los trabajadores y cita un comunicado del Partido Indio, en el que se menciona la tríada ética (*ama llulla*, *ama sua*, *ama khella*). Y, por primera vez, menciona al Consejo Supremo de Amautas (COMSA) como representativo del ejemplo moral. En *Indianidad* (1978c) vuelve a aludir al Consejo Supremo de Amautas. Dice: "Del Ayllu-Comunidad sale el Consejo de Amautas, y del Consejo de Amautas sale el Inka. Inka y Consejos de Amautas constituyen el Poder Indio" (Reinaga, 1978c: 100). Y sobre el presente, sin explicar a quienes en concreto se refiere, dice que en los setenta los "líderes [indios] y Consejos Supremos de Amautas, tienen que sacarse de sí a Europa…" (Reinaga, 1978c: 68), con lo cual indica que existía en la década de los setenta una organización con ese nombre.

> Ni Tupaj Amaru ni Tupaj Katari en la Colonia, y en la República ni Pedro Pablo Atusparia ni Zárate Willka ni José Carlos Mariátegui, con todo lo grandes mártires que han sido en el epopeya libertaria del indio, no llegan hasta donde ha llegado el **Amauta Reinaga**" (Virreira en Reinaga 1970b: 94, resaltado mío).[88]

La originalidad que se le atribuye a Reinaga, con respecto a los otros líderes nombrados, es la de haber creado el indianismo como ideología de la Revolución india. Fue en *América india y Occidente* (1974) donde el concepto "amauta" empezó a adquirir mayor presencia y una relevancia más específica. La principal es de orden autorreferencial: Reinaga se presenta a sí mismo como "*Amauta*" o "*Amauta Rupaj*". En la introducción, Reinaga se erige a sí mismo como Amauta, en tanto "voz de la América India":

> Aparezco en estas páginas como el **Amauta**. Si no soy yo el **Amauta**, entonces, ¿quién es el **Amauta**? ¿Garcilazo de la Vega, José Carlos Mariátegui? No tal. Estos son híbridos colonos de Occidente. En alma, lengua, forma de vida; pensamiento, sensibilidad y conciencia son Occidente. Y esta América es india; y mi voz la voz de ella…" (Reinaga, 1974: 13, resaltado mío).

Reinaga se presenta como "Amauta Rupaj" en dos ocasiones muy significativas. Una, cuando plantea la diferencia entre los filósofos platónicos y los antiplatónicos. Se ubica entre los segundos con el nombre "*Amauta Rupaj*" (ver Reinaga, 1974: 71). El amauta es pensado como un filósofo antiplatónico y, a la vez, "la voz" de la América india. Luego, Reinaga menciona a los escritores "indianistas", que él considera relevantes.[89] Finaliza incluyéndose: "y para terminar esta nómina incompleta, el Amauta Rupaj[90] de América" (Reinaga, 1974: 246). Cabe destacar que a ninguno de los escritores nombrados los califica como amautas.

---

88 En la edición autónoma de *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) se publican, en un apéndice titulado "La voz de América", textos breves de adhesión al *Manifiesto*. Entre ellos está el texto firmado por C. Virreira.

89 Por cierto, menciona una lista bastante ecléctica de autores, tales como: el indio Sioux Vine Deloria Jr., los redactores de "Indígena" (publicación de Berkeley, Estados Unidos), Eugene Mcmechen, Robert Cohen. Incluye también al "iluminado poeta maya" Ernesto Cardenal, al indio "escritor analfabeto en cultura occidental" Manuel Quintín Lame de Colombia; al kolla jujeño Eulogio Fritez y José Diego Lanusse Condorcanqui, ambos de Argentina. También al filósofo argentino Mario Casalla, al "ecléctico escritor" ecuatoriano Humberto Mata, la "luminosa pluma india del Perú" de Guillermo Carnero Hoke. Y, por último a su hijo, Ramiro Reynaga, "prístina conciencia india de Bolivia".

90 "Ruy Ripaj" fue el primer seudónimo de F. Reinaga, usado por única vez en *Nacionalismo boliviano* (1952). Luego usa "Rupaj Katari" en el *Manifiesto del Partido Indio* (1969) y *La revolución india* (1970). Comenta Hilda que la voz quechua "Rupaj" significa "quemar o quemante o arder".

Es importante advertir que no es la primera vez que Reinaga utiliza el nombre "Rupaj", pero sí el de "Amauta Rupaj". Anteriormente, utilizó el nombre de "Rupaj Katari" de un modo –si se quiere– revelador. Ya aludí a la construcción genealógica que hace Reinaga de su origen en Tomás Katari. En *La revolución india*, cuenta que él mismo se fue afirmando como indio a lo largo de su vida, por ello:

> arrojaré, como oprobio mi europeo nombre Fausto Reinaga, y en su lugar me pondré Rupaj Katari, el propio y genuino patronímico mío; el que he heredado del grande y glorioso Tomás Katari, mi padre… (Reinaga, 2001, [1970a]: Reinaga, 45).

No es exagerado afirmar que el nombre indianista de Reinaga no fue Fausto, sino Rupaj Katari. Así firmó el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (Reinaga, 2001, [1970b]: 447). Sin embargo, siguió publicando sus libros con su nombre europeo y, además, tampoco volvió a utilizar el nombre Rupaj Katari. Las razones no están explicitadas en su obra. Ahora, lo que me interesa es rastrear el origen del nombre amauta que se atribuyó a sí mismo. Así llegamos a *América india y Occidente* (1974), donde conserva el nombre "Rupaj", pero reemplaza el de "Katari" por "Amauta". Allí, sólo una vez alude a sí mismo como "Rupaj", en un pasaje muy decidor sobre la densidad que le otorga al nombre:

> Así como Gandhi es la voz de Asia, Fanon de África, mi voz es la voz de la América india. Si Gandhi es Asia; y Fanon, África; **Rupaj es América**. Desde el indio piel roja de Norteamérica, hasta el indio gaucho-patagonés [sic] de la Argentina, claman por mi garganta: ¡JUSTICIA! (Reinaga, 1974: 85, mayúsculas en el original y negrillas mías).

Desde sus primeros textos, Reinaga consideró que había grandes hombres, hombres guías, que lideraban y expresaban a los movimientos liberadores (como los Katari y Amaru). Ahora, llega a identificar a continentes enteros con esos grandes hombres (nunca mujeres). La idea que subyace a afirmaciones tales como "Fanon es África", es que los grandes hombres expresan el pensamiento y sentimiento de sus pueblos. Aquí están tomados en un nivel de tal unidad, que incurre en una generalización excesiva. Así, Reinaga va expresando una tendencia a la universalización a través de simplificaciones. Toda la América india –dice– se expresa en su voz, la voz del Amauta Rupaj. Curiosamente, la densidad del nombre Amauta Rupaj contrasta con su total ausencia en los posteriores textos amáuticos. Las razones no son fáciles de dilucidar, el autor tampoco las expone. Sólo en *América india y Occidente*, Reinaga se consideró "Amauta Rupaj".

Otra auto-asignación como "amauta", siempre en *América india y Occidente* (1974), la encontramos en ocasión de una "Profecía", donde dice que el amauta (es decir, él mismo), "hijo del Tawantinsuyu", anunció desde la Puerta del Sol de Tiwanaku la nueva "vida cósmica" (Reinaga, 1974: 260). Vincula dicha Profecía con otra antigua, atribuida al amauta "Inka Ripaj" (Reinaga, 1974: 134-136). Es

la primera y única vez en toda su obra que Reinaga se refiere a tal figura. Brinda pocos datos sobre ese amauta. Comenta que el Inka Ripaj profetizó sobre

> la resurrección del Imperio Maya, Azteca, Tawantinsuyu. Y los anuncios cósmicos ahí están: terremotos, huracanes, inundaciones diluviales, guerras, sequías, hambrunas, secuestros, golpes de Estado, masacres exilios, cárceles, asesinatos (Reinaga, 1974: 13).

Esas conmociones naturales tienen un correlato político en los sesenta y setenta: el Poder indio despertó y el indio de América ya no está de rodillas. Según Reinaga, dicha profecía se realizará pronto: "siete años faltan para que se cumpla la profecía del Inka Ripaj" (Reinaga, 1974: 13). Es decir, entre 1980 y 1981, aproximadamente. ¿Por qué esa fecha? Más adelante lo aclara.

Cuenta que cuando fueron asesinados Tupaj Amaru y Tupaj Katari, en 1781, el Inka Ripaj, que fue un Amauta de "extraordinarias facultades cósmicas", profetizó que la raza de asesinos morirá y que pasados doscientos años renacerá el Tawantinsuyu. Dicha profecía habría sido hecha en 1781. Lamentablemente no brinda fuente alguna.[91] Reinaga asume dicha profecía para continuarla en 1974. Advierte que en 1981 se cumplirían los doscientos años, por eso él da su profecía: "ha llegado el tiempo de la resurrección del Tawantinsuyu Inka" (Reinaga, 1974: 135). Los cuatro Suyus del Imperio Inka (que comprende la mitad de la "Gran Colombia", Ecuador, Perú, Bolivia y "la mitad de Chile y Argentina") se unirán en el nuevo Tawantinsuyu. Será una nueva sociedad con "unidad telúrico-cósmica", constituida como modelo para la época que denomina "era nuclear". La resurrección del Tawantinsuyu será posible por la Revolución india, que es la alternativa salvadora ante la eminencia de una Guerra Atómica. Por último, en el capítulo final de la obra vuelve a referirse al Inka Ripaj. Dice que en la conciencia india está viva su profecía sobre el "renacimiento del Tawantinsuyu" (Reinaga, 1974: 246). ¿Qué sucedió "realmente" en Bolivia en 1981? En julio de 1981 se realizó el golpe de Estado liderado por Luis García Meza. Recordemos las esperanzas desmesuradas que le produjo a Reinaga tal militar. Teniendo en cuenta esta profecía de Inka Ripaj, a la cual Reinaga le otorgó credibilidad en 1974, me pregunto: ¿Reinaga estuvo condicionado por la expectativa de la realización de dicha profecía cuando se produjo el golpe de García Meza? Si es sí, entonces eso explica, por otra vía, el mal paso político que realizó el potosino. Su fe no estuvo dada en el militar, sino en la realización de la profecía de Inka Ripaj. En todo caso, Reinaga acomodó la realidad histórica a la realización de una profecía, que evidentemente no fue tal.

Por otra parte, al finalizar *América india y Occidente* (1974), Reinaga realiza un relato, que considero propio del género utópico, titulado "Sak'abamba" (Reinaga,

91 Luis E. Valcárcel, en *Historia del Perú Antiguo*, *Tomo IV* (Editorial Juan Mejía Baca, Lima 1978, 3ra. edición), relata sobre la profecía de "Inca Ripac Yupanqui", pero situado en el siglo XVI. Se trata de otro Inca Ripac.

1974: 256-259). Allí alude a los amautas (Reinaga, 1974: 258) como "seres privilegiados por su capacidad cerebral, su humanismo y su facultad de entendimiento ante los fenómenos naturales y cósmicos" (Reinaga, 1974: 258). Y añade un comentario sorprendente: que fue un amauta quien le puso un *lluchu* o *chullu* (gorro indio) y ungió con "hálito cósmico" a Neil Armstrong, el astronauta que pisó la luna. Dicho evento, habría ocurrido en la Puerta del Sol de Tiwanaku.[92] No es mi interés aquí indagar sobre la veracidad de los datos y profecías relatados por Reinaga, sino mostrar el significado que le otorga al término "amauta".

En conclusión, desde *América india y Occidente* (1974), Reinaga se autoconcibió con claridad como un amauta, heredero de la tradición amáutica del inkario. El amauta posee varios rasgos: es un sabio conocedor de los misterios de la naturaleza y del ser humano, con ello se asemeja a la idea occidental de filósofo y de científico. Pero, también es un previsor y anunciador del futuro, con lo cual se aproxima a la figura del profeta (¿bíblico?). El amauta también es una especie de profeta del antiguo inkario. Reinaga parece asumir también esa función, de ahí que ensaye algunas profecías.[93] Ahora bien, sigue habiendo en Reinaga un horizonte político: el amauta también es un sabio político, que sigue alentado a la Revolución india (ver Reinaga, 1974: 134, 136, 189, 246, 247) sustentada en una profecía amáutica de antigua data: la resurrección del Tawantinsuyu.

Por todo ello, se puede concluir que hasta *América india y Occidente* (1974) el indianismo de Reinaga no está reñido con su autoconcepción de amauta, pero –y no es menor– en toda esa obra ya no utiliza el término "indianismo". El más cercano es "indianidad" (Reinaga, 1974: 92), que no posee la fuerza semántica que tuvo en su obra previa el término indianismo. Dice: "El indio, la **indianidad**, por esencia humana y por milenaria presencia histórica no es racista. Raza es odio. Raza es robo. Raza es guerra. Y el indio, el constructor de Tiwanaku y el Tawantinsuyu, es todo lo contrario. El indio es amor total…" (Reinaga, 1974: 92. Negrillas mías). Reitero que *América india y Occidente* (1974) es una obra bisagra, tiene aún tópicos indianistas mientras avanza hacia tópicos amáuticos.

***Ruphaj Katari, ¿destinado a ser amauta?*** Como lo mencioné, una condición fundamental para ser amauta viene del "destino comunitario" que una persona india aymara-quechua recibe. En ese sentido, así como algunos negaron (y niegan) que Reinaga haya sido indio, otros niegan que haya sido amauta. La cuestión es compleja en muchos sentidos.[94]

92 Sólo brinda como referencia un artículo de Ramón Sender, "El culto irracional en la novela contemporánea" en *Presencia*, La Paz, 19 de abril de 1974.

93 Reinaga añade una "profecía" más: la inminencia de una guerra entre Chile y Perú, en la cual desaparecerá Perú. Con lo cual –dice Reinaga– Brasil llegará a extenderse hasta el Pacífico.

94 Doña Hilda Reinaga corrobora la cuestión refiriéndose a *El pensamiento amáutico* (1978), donde Fausto cuenta que en un Cabildo realizado en la comunidad de don Fausto, los comunarios determinaron su destino para estudiar y defender a la comunidad. De ese cabildo, dice doña Hilda, surge el nombre Rupaj Katari (entrevista a Hilda Reinaga, 3 de Febrero de 2011).

La riqueza autobiográfica desperdigada a lo largo de la obra de Reinaga (aludida abundantemente en la primera parte de cada capítulo) brinda algunas pistas para responder a la duda sobre si Reinaga fue destinado comunalmente a ser amauta o en realidad se autoasignó tal estatus, lo cual le quitaría legitimidad. En *El pensamiento amáutico* (1978b) Reinaga abre con un capítulo autobiográfico muy interesante titulado "De una choza a la universidad" (pp. 61-62). Allí, relata sobre varios momentos de su vida: su ascendencia en Tomas Katari y Curusa Llabe, su lugar de nacimiento, la lucha de sus padres en los movimientos indios de los años veinte del siglo XX, sus hermanos, su paso por la escuela y la universidad. En ese contexto, brinda una explicación del origen de su nombre "Ruphaj".

La cuestión del nombre no es menor. Así como Reinaga informa por primera vez que el origen de su nombre José Félix no proviene de su familia inda, sino que fue puesto por un cura católico, relata también cómo surgió su nombre "Ruphaj Katari", al cual considera su auténtico nombre indio. Recordemos que firmó el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1969) como Rupaj Katari (1970b: 447) y en *La revolución india* (1970a: 45) asume orgullosamente su nombre indio. Aquí escribe "Rupaj" y no "Ruphaj". En *Tesis india* (1971: 6) aparece con el nombre Inka Rupaj. En *América India y Occidente* (1974: 71 y 246) como "Amauta Rupaj", además de Inka Rupaj (1974:13, 85). Desde *La razón y el indio* (1978) Reinaga escribe Inka "Rup*h*aj".[95] En *El pensamiento amáutico* (1978b), ofrece la explicación del origen del nombre.

Cuenta que fue en un "cabildo de Caciques reunidos en Quillacas [población situada en Oruro]" donde se le asignó su auténtico nombre y su destino. Primero, los allí reunidos decidieron que estudiara su secundaria en Oruro: "en aquella ocasión salió por primera vez el nombre de Ruphaj de la boca de Santos Tola, descendiente del 'temible Willka'" (Reinaga, 1978b: 64). Reinaga transcribe lo que sería el discurso de Santos Tola, en el cual se dice que "Dios Inti" manda a que una "excelsa cabeza" como la de Fausto no vaya a Sucre, pues ahí asesinaron a los Katari. De ahí, que optaron por enviarlo a estudiar a Oruro "bajo nuestra vigilancia". Tola concluye:

> Y 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 (Santos Tola citado por Reinaga, 1978b: 64).

Reinaga no brinda la fuente de donde toma el discurso. En el relato no existe ninguna alusión a "amauta". Pero sí a que consideraron a Reinaga como una "excelsa cabeza" y que su pensamiento será heredero de los Amaru y Katari para

95 Ver también *La razón y el indio* (1978a: 7, 8 y 10) y *¿Qué hacer?* (1980: 78-79).

rebelar al indio. Ideas que bien se pueden identificar con la función del amauta. Además, el hecho de que sea Santos Tola un heredero del combativo Zarate Willka, el líder indio de la Revolución de 1899, tiene una gran relevancia política. Santos Tola es mencionado sólo en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 109) y luego en la obra citada.[96] No es considerado por Reinaga como una figura muy relevante dentro de las diversas movilizaciones indias, pero sin duda su importancia radica en que fue quien lo nombró con su verdadero nombre. ¿Cuándo sucedió esto? Reinaga no brinda una fecha exacta, pero habría sucedido antes de su ingreso a la escuela en Oruro. Por tanto, aproximadamente antes de 1924, quizá entre 1921 y 1923. ¿Se trata del momento en que Reinaga fue destinado comunalmente a su misión de amauta? Quizá sí. Para responder fehacientemente a esto es necesario recurrir a fuentes extra-textuales del corpus reinaguiano, lo que supera el objetivo de este trabajo.[97]

### b. El amautismo, ¿superador del indianismo?

¿El amautismo es superador del indianismo? Dicha pregunta va de la mano con otra: ¿por qué Reinaga dejó el indianismo, por él mismo creado, y gesta el amautismo como una nueva etapa de su pensamiento? ¿El amautismo representa un momento de continuidad o de quiebre con el indianismo? ¿En qué sentido? Tengo una hipótesis al respecto, que se puede expresar en dos órdenes distintos: uno político y otro epistemológico.

El amautismo surgió como una respuesta ante el fracaso político del indianismo. Dicha hipótesis la explico del siguiente modo: luego del fracaso del gobierno de Juan José Torres (1970-1971) y la posterior dictadura de Hugo Banzer (desde 1971), Reinaga percibió la inviabilidad política del indianismo debido al contexto político de los setenta. Como lo demostré en la primera parte de este capítulo,

96 En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 109) aparece la figura de Santos Marca Tola, pero no es relevante. A propósito del escritor Jaime Mendoza, dice Reinaga que su literatura no fue hipócrita sino "filantropía apostólica" (Reinaga, 1967: 109). Y valora la protección que le brindó al cacique kehshua Agustín Saavedra y al aymara Santos Marca Tola. Pero, no explica en qué contexto. Es la primera vez en toda su obra que nombra a ambos líderes indios.

97 ¿Santos Tola es el mismo que Santos Marka T'ula (como se escribe hoy)? Santos Marka T'ula (1879-1939) es uno de los "caciques apoderados", que se levantaron contra el régimen de explotación en la primera mitad del siglo XX. Ver: Taller de Historia Oral Andina (THOA). *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* (La Paz, Ediciones del THOA, 1984). Dicha obra nunca es citada por Reinaga, sin embargo se encuentra en su biblioteca personal. Ver también Silvia Rivera Cusicanqui, "La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia",en *Revista Aportes Andinos*, Ecuador, octubre de 2004 (disponible en http://www.uasb.edu.ec/padh/revista11/articulos/silvia%20rivera.htm) y R. Choque, "Santos Marka T'ula" (en Barnadas, 2002).

los intentos de internacionalizar el indianismo a través de la Comunidad India Mundial (CIM) se frustraron en 1979. Y, por último, el vano intento de Reinaga por incidir con su propuesta indianista, e incipientemente amáutica, en el Consejo Indio de Sud América, creado en 1980, terminó por quebrar sus esperanzas de concreción de una revolución india. A inicio de los ochenta, el indianismo era más amplio que el pensamiento de Reinaga. Por ello, postulo que el fracaso político de su indianismo le llevó a ensayar otra posición ideológica, que reavivara el horizonte revolucionario del indianismo, pero apartándose de las nuevas corrientes indianistas, en las cuales Reinaga vio sólo traición al indio. El surgimiento del proyecto de una Comunidad Amáutica Mundial, en 1980, vino a sellar ese nuevo derrotero con pretensión política. Digo pretensión, pues no se plasmó en una organización política, como había sido el caso del indianismo con el Partido Indio de Bolivia. Por todo ello, el amautismo surgió desde las sendas indianistas, pero Reinaga llegó a plantearlo como un quiebre y corte con el indianismo, aproximadamente entre 1978 y 1980.

Ahora paso a la hipótesis epistemológica. El amautismo expresa la tensión filosófica que hubo en el pensamiento de Reinaga desde sus orígenes, pero que nunca antes había podido ser del todo desarrollada debido a las otras improntas, sobre todo histórico y política, que adquirió su obra. En cambio, en la etapa amáutica hay un Reinaga menos comprometido con la acción directa. El amautismo de Reinaga adquirió un giro filosófico teñido de mesianismo y con una pretensión de cientificidad. Por ello, la universalidad del amautismo conllevó una des-indianización del lenguaje, además de una llamativa preocupación por la geopolítica mundial, junto a una ausencia (¿indiferencia?) de la política boliviana.

El amautismo fue pensado por Reinaga como un anti-socratismo, bajo la premisa de que todo el pensamiento occidental hunde sus raíces en Sócrates. Decir pensamiento occidental y pensamiento socrático es –para Reinaga– lo mismo. Ahora bien, Reinaga no fue un filósofo profesional. Cualquier conocedor de filosofía europea se da cuenta del poco cuidado que tuvo en el tratamiento específico de cada uno de los filósofos que criticó Reinaga. La impugnación a todos ellos no viene de un estudio largo y erudito de las teorías filosóficas, sino de una posición ideológica anti-occidental. En ese sentido, su obra puede ser fácilmente desestimada.

Sin embargo, arriesgo la opinión de que la mayor hondura epistemológica a la que llegó Reinaga fue su crítica a la "fe epistemológica", que en América se le otorgó y otorga al pensamiento europeo. Por el contrario, Reinaga le quitó toda credibilidad a la razón occidental sobre que aportara algo positivo a la humanidad entera. Cuando expresa que el pensamiento socrático "miente y mata", está indicando su conclusión práctica, histórica-política y filosófica-ideológica. Por ello, Reinaga se erige como un gran escéptico y radical incrédulo en la "razón occidental". Sabemos que razón y fe no están reñidas. Me refiero a la fe epistemológica,

que supone una fe antropológica, al creer en la voz del otro. Reinaga consideró que el *logos* (la razón y la palabra) del hombre occidental no es creíble, pues sólo trae mentira, odio y asesinato para el indio y para todo ser humano. Ahí su audacia, pero quizá ahí también su desmesura. Pues bien, en este apartado trataré de fundamentar ambas hipótesis sobre el surgimiento del amautismo. Lo haré en dos momentos: *1. La crítica a los indianismos gringo-mestizo-étnico* y *2. La (auto) crítica epistemológica al indianismo.*

### *b.1 La crítica a los indianismos gringo-mestizo-étnico*

No me centraré aquí en las razones histórico-políticas por las cuales Reinaga abandonó el indianismo, sino en la justificación ideológica que dio a la cuestión, que evidentemente no se entiende sin el contexto de fines de los setenta. En *¿Qué hacer?* (1980) Reinaga ensaya una caracterización del indianismo, para separarse de él. Es importante indicar la estructura general del texto para entender cómo situó al indianismo desde los ochenta. Se compone de tres capítulos. El primero se llama "Cristianismo, marxismo y reinaguismo". Luego, la obra se organiza con una lógica de oposición simple: Occidente, como un mundo de esclavos y asesinos (cap. II) y, contra éste, la Comunidad Amáutica Mundial (cap. III), como un proyecto para crear un mundo de hombres libres y llenos de vida. En ese sentido, cristianismo y marxismo son considerados por Reinaga como parte de Occidente. Pero –aquí lo importante–, el indianismo también. Éste es tratado en el capítulo dedicado a criticar a Occidente. Es decir, desde 1980, para Reinaga el indianismo pasó a formar parte del pensamiento de Occidente, a excepción de un tipo de indianismo: el suyo, al que llamó reinaguismo y, luego, amautismo. Veamos sus razones.

En el punto "indianismo" (Reinaga, 1980: 101-111), Reinaga realiza una breve caracterización de tres tipos de indianismo de la década del setenta: "*indianismo étnico*", "*indianismo gringo*" e "*indianismo mestizo*". Estos tres –dice– son parte de Occidente, porque no buscan verdaderamente superar la esclavitud y/o asesinato del indio. Contra ellos propone su pensamiento, al que llama "reinaguismo", como el auténtico indianismo, pero para diferenciarlo de los demás. Por razones expositivas, prefiero dejar para el final el tratamiento del "indianismo étnico", pues es el que demanda mayores precisiones, debido a la problematicidad de las consideraciones allí expresadas por Reinaga.

***Indianismo gringo:***[98] sitúa como representante típico de dicho indianismo al francés Jean-Loup Herbert (1941-2005). Cita dos obras: de Jean-Loup Herbert, Carlos Guzmán Böckler y Julio Quan, *Indianité et lutte des classes* (1972) y de Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler, *Guatemala: una interpretación histórico-*

98 Ver *¿Qué hacer?* (1980: 81-82, 96, 101-102,105-111).

*social* (1970), que en realidad son la misma obra con distinto título.[99] Reinaga no expresa ninguna opinión sobre Böckler ni Quan. Afirma que el "indianista gringo" Herbert fue quien tradujo su obra *América india y Occidente* al francés.[100] Le acusa de haber omitido algunas páginas (pp. 142 a 144 y 171 a 175), donde Reinaga critica a Mao Tse Tung, Cornelio de Pauw, Buffon, Kant, Schopenhauer y Hegel. Esta mutilación –dice Reinaga– se debe a que Herbert defiende a esos pensadores. Por ello, el indianismo de Herbert es occidental.

Además, cita un párrafo breve de una carta de Herbert a Reinaga (fechada el 22 de diciembre de 1979), donde aquél comenta sobre la importancia del Imán Khomeini en Irán. Reinaga opina que Khomeini, al igual que el presidente estadounidense J. Carter, no tiene ética, pues sólo ofrece guerra. Entiende que el enfrentamiento de Irán contra EEUU es una guerra occidental. Reinaga da a entender que Herbert apoya a Irán contra Estados Unidos. Por el contrario, Reinaga no apoya a ninguno. Se trata –afirma– de cambiar Occidente organizando una Comunidad Amáutica Mundial.

Reinaga cita también varias ideas atribuidas a Herbert (sin fuente), con las cuales está en desacuerdo, tales como: que es necesaria la constitución de una burguesía india y que sus hijos deben llegar a la universidad mestiza, pues de allí saldrán los ideólogos del movimiento indio; y que la educación mestiza posibilita producir una filosofía y teoría de la Revolución india. Estas ideas –dice Reinaga– provienen del marxismo de Herbert y son inviables para producir una verdadera Revolución india. A partir de allí, discute la cuestión educativa. Según Reinaga, Occidente –desde Atenas en adelante– sólo educa a los seres humanos para ser esclavos y asesinos. Como prueba señala los asesinatos de Sócrates, Cristo, Juana de Arco, Servet, Tuphaj Amaru, Julián Apasa o Tuphaj Katari, Gualberto Villarroel, Carlos Condori y Narciso Torrico. Todos ellos, por haber buscado la verdad y la libertad, fueron ejecutados:

> De Sócrates a Villarroel, fueron asesinados, por querer hacer otro hombre, otra sociedad; por querer meter en el cerebro humano otro pensamiento, quizá otro Dios… distinto al Dios que adora Occidente (Reinaga, 1980: 108).

---

99 Debo la información a la antropóloga guatemalteca Gabriela Escobar, quien me explicó que en realidad *Indianité et lutte des classes* (1972) es la traducción francesa del libro *Guatemala: una interpretación histórico-social* (1970), sólo con otro título.

100 Aquí existe una inexactitud. Según la información de la edición francesa *L'Amerique Indienne et l'Occident* (Edición de la Comunidad India Mundial (CIM), Lyon, 1978), la obra fue traducida por Carmen Fuentez-Hernández. En *¿Qué hacer?* (1980), Reinaga se la atribuye a Herbert ¿Por qué? En la *Revista Amauta* (1979: 33) se publica otra carta de Jean-Loup Herbert, fechada en Firminy el 31 de enero de 1979, dirigida a Reinaga. En ella, cuenta entusiasmado sobre la presentación de la edición francesa de *América india y Occidente*. Dice: "Nos sentimos felices los escritores que hemos ayudado a la edición francesa de 'América india y Occidente'" (Herbert en *Amauta*, 1979: 33). Entonces, Herbert sí ayudó en la edición francesa de *América india y Occidente*, pero eso no significa que haya sido el traductor.

Incluso, Reinaga se pone a sí mismo como ejemplo de esa persecución, cuya responsabilidad última por los sufrimientos padecidos la adjudica a Occidente. Interpreta que "padecía y padezco todo esto, por poner otro pensamiento en la cabeza del hombre, por sacar a Cristo y a Marx del cerebro humano" (Reinaga, 1980: 108-109).

Llama la atención la ambivalencia respecto a Sócrates: por un lado, lo valora por ser una víctima o mártir de Occidente; pero, por otro lado, considera que el "pensamiento socrático" es el representativo de Occidente. En síntesis, a partir de la crítica al indianismo gringo de Herbert, Reinaga concluye que educar al indio al estilo de Occidente supone convertirlo en esclavo y asesino. De ahí en más, enfila sus dardos contra el mestizo, cuestión que es mejor tratar a propósito de su crítica al "indianismo mestizo".

La primera vez que Reinaga se refiere al antropólogo Herbert es en *La razón y el indio* (1978a: 10), donde publica parte de una carta dirigida a él, firmada en Francia, el 14 de diciembre de 1977. Allí, Herbert elogia al escritor indio por su obra *La razón y el indio*. Al parecer, Reinaga le envió un ejemplar. Allí, sólo considera que Herbert es un "escritor indianista". Los datos expuestos en la obra de Reinaga indican que hasta 1979 hubo relación epistolar entre ambos. Reinaga cuenta, en *¿Qué hacer?* (1980), que Herbert visitó Perú y Bolivia en 1979, pero no es explícito sobre si tuvieron un encuentro personal. Creería que sí, pues Herbert le manifestó en una de sus cartas el interés por conocerlo. No existen más referencias sobre el antropólogo en las obras de Reinaga. Por tanto, el vínculo con el "indianismo gringo" duró sólo dos años, entre 1977 y 1979. No encontré más datos sobre las razones de la ruptura de Reinaga con Herbert.

La impugnación al "indianismo gringo" implica también el conflicto que tuvo con la Asociación para la Defensa de los Pueblos Amenazados en torno a la constitución de la Comunidad India Mundial. Sin embargo, Reinaga no brinda información sobre qué vínculos pudo haber habido (si los hubo) entre J.-L. Herbert y dicha Asociación. El "indianismo gringo" también incluye a los europeos (sobre todo de la Asociación alemana mencionada) que se acercaron a Reinaga para trabajar en conjunto. La *Revista Amauta* fue la concreción de esa experiencia. Pero, su vida efímera (se publicó un solo número en 1979) muestra su pronto fracaso. Reinaga brinda una razón ideológica central de esa ruptura. El indianismo gringo –dice– se conformaba de una mezcla de cristianismo y marxismo.[101] Peyorativamente, les llama "iglesia de Cristo" e "iglesia de Marx". El

101 Dicha relación fue característica en algunos sectores de la Teología de la Liberación, la cual nunca es mencionada por Reinaga. Sin embargo, sí alude críticamente a una expresión de la misma en su vertiente católica: el movimiento de Curas por el Tercer Mundo (ver *El pensamiento amáutico*, 1978b: 48, 86, 91, 92 y 157; *Indianidad*, 1978c: 66; *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*, 1981a: 7, 18, 40; *La revolución amáutica*, 1981c: 48, 49, 79; *La era de Einstein*, 1981d: 39; *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, 1982: 135). Por otra parte, según

indianismo gringo fue entonces una especie de pro indianismo de origen europeo, con pensamiento marxista y cristiano, nacido a fines de los setenta. La posición ideológica de Reinaga se expresó justamente contra los dos pilares del marxismo y el cristianismo:

> Querer sacar a Cristo y a Marx del cerebro de los indios y mestizos de América, es nada menos que un puñete indio en el ojo del cristianismo y del marxismo: ¡los dueños del mundo!" Por eso [la revista] Amauta fue repudiada (Reinaga, 1980: 82).

En futuras investigaciones, a esta visión de Reinaga sobre los indianistas gringos se debe añadir la visión de los europeos por él cuestionados, a cuyas fuentes no pude acceder. ¿Por qué buscaron a Reinaga? ¿Fue su propuesta de "sacar a Cristo y a Marx" del pensamiento de los explotados lo determinante en la ruptura con el indianismo gringo? Es importante señalar que Reinaga inició la crítica articulada contra Cristo y Marx desde *Indianidad* (1978c). Por ejemplo, allí considera que el fracaso de la revolución india, en 1970-1971, por él propuesta a los militares Juan José Torres y Luis A. Reque Terán, se debió a que el primero fue "tomado" por Marx y el segundo por Cristo (ver Reinaga, 1978: 63-64). Es decir, la idea de "sacar a Cristo y a Marx" no surgió a partir de su repudio al indianismo gringo. Si bien en *Indianidad* (1978c) Reinaga formula por primera vez la consigna "sacar a Cristo y a Marx" del pensamiento indio, no se debe olvidar que anteriormente su posición se definió como anti-cristiana. Se puede remitir esta posición a mediados de los años treinta, cuando abrazó el marxismo-leninismo. En cambio, es distinto con el marxismo. Por ello, no tiene la misma densidad el rechazo a Cristo (que viene desde los años treinta), que a Marx (que surge recién en los años setenta).

Por último, es un dato importante que Reinaga haya confiado en algunos "gringos" europeos para construir juntos el proyecto de la Comunidad India Mundial, que se expresa por primera vez en *El pensamiento amáutico* (1978b: 145, 174, 147). Esto mostraría que no tuvo una lectura absolutamente negativa sobre todos los europeos. Ahora bien, el pronto desencuentro que tuvo con ellos, también permite especular sobre una posible posición intransigente frente a ese indianismo gringo, lo que también habría conducido a la ruptura. En sus textos, siempre se percibe que Reinaga asumía una especie de liderazgo centralista, ante el cual los europeos indianistas se deberían haber sometido. Pero, no fue el caso. Las razones de ellos no las conozco. En el resto de su obra nunca más hará alusión alguna al "indianismo gringo", a lo sumo reiterará algunas cuestiones contra la Asociación alemana y contra Herbert.

---

los datos que encontré sobre la Asociación para la Defensa de los Pueblos Amenazados, ésta sería una organización cristiana de origen alemán cuya tradición es protestante.

***Indianismo mestizo*** (Reinaga, 1980:102-104): Reinaga plantea ahora su distancia total respecto de lo que llama "indianismo mestizo". No es nueva su impugnación de todo lo mestizo. Por ejemplo, en el inicio de la etapa indianista se enfrentó a lo que llamó "marxismo mestizo". Pues ahora hace algo semejante con el indianismo, que se habría salido de los cauces indios, para ser asumido por algunos mestizos. Es decir, el "indianismo mestizo" refiere sobre todo a los sujetos mestizos, antes que a ideas que puedan ser calificadas de "mestizas". De ahí, que toda su antigua crítica contra el cholo-mestizo se aplica nuevamente, diría que sin innovaciones. La única novedad es que habría mestizos que se consideraron indianistas. Veamos los argumentos.

El mestizo –opina Reinaga– es producto de la educación occidental: un "muladar de la especie humana". De allí, no puede salir una Revolución india. Pero, el énfasis está puesto en la formación, en la educación, en la ideología. No en la biología o la raza. Reinaga utilizó en su momento indianista una fuerte impronta racial para analizar y criticar al mestizo. Recordemos, por ejemplo, que en *¿Qué hacer?* (1980) Reinaga no usa el concepto "raza". Elige el término "pueblo" o "etnia" para referirse al indio. Estamos ante el abandono de la idea de raza como categoría central para analizar el problema de la dominación. En la etapa amáutica esa impronta se mitiga considerablemente, dando mayor relevancia a lo ideológico como definidor del mestizo. Para Reinaga, la historia muestra que todo indio que pasa por la "educación mestiza" occidentalizadora se vuelve mestizo: "mestizos de ínfima calidad". Por ello, los "doctores indios" son los peores enemigos del indio:

> El indio alfabeto, el indio doctor, el indio rico; el indio alfabetizado, "campesinizado", doctorado, aburguesado, es un muladar mestizo… La escuela rural, la universidad y la fuerza económica de la pequeña burguesía india, no han dado más que muladar mestizo (Reinaga, 1980: 110).

El mestizo le dio al indio Reforma agraria, voto universal, educación rural. Clara alusión a los efectos de la Revolución nacional de 1952. Con ello, el indio se hizo maestro, profesor, cura, pastor y diputado:

> Y en toda esta faena el indio deja de ser indio; el indio se ha vuelto mestizo. El indio viste como mestizo, piensa como mestizo y obra como mestizo" (Reinaga, 1980: 102).

Es notorio que Reinaga utiliza diversos aspectos para referirse al indio vuelto mestizo. Desde la alfabetización hasta la especialización académica producen un tipo de mestizaje. Él mismo se consideró autocríticamente como amestizado, luego de su paso por la escuela y la universidad. Además, la constitución del indio como clase social, campesina o burguesa, también hace del indio un mestizo. Reinaga no niega la existencia de una "burguesía india", pero sí parece negarle que sea "realmente" india, pues un indio aburguesado sería, en realidad, un mestizo.

Reinaga no se detiene en argumentar estas cuestiones, sólo las afirma. Lo cual, indudablemente, nos deja con problemas irresueltos: ¿por qué un indio burgués o un indio doctorado en alguna universidad deja de ser indio?, ¿cómo utilizar el criterio de pertenencia a una clase social o a un nivel de instrucción académica para distinguir entre mestizo e indio?, ¿se refiere a que el ascenso de clase social o el ascenso en la formación académica, en Bolivia y América, conlleva un inevitable proceso de amestizamiento?

Reinaga brinda una especie de definición de mestizo, que dice: es un "simio encadenado a Occidente", mientras que el indio es "una rata de albañal" (Reinaga, 1980: 110). ¿Por qué una afirmación tan cruda contra el indio, luego de la esperable contra el mestizo? El mestizo no tiene personalidad: "es un simple reflejo, un eco, una sombra de Europa" (Reinaga, 1980: 102). Es un instrumento del gringo. Por ello, considera que el indianismo mestizo sólo busca hacer del indio un esclavo. Por qué el indio es mal valorado lo veremos a propósito del "indianismo étnico".

Adjudica al "indianismo mestizo" algunas ideas que anteriormente situó como parte central del indigenismo (por ejemplo, la concepción del indio como un "campesino", una clase social). Esto, debido a que no asume en serio que el indio es un "pueblo esclavo; es una clase explotada de la nacionalidad mestiza" (Reinaga, 1980: 103). A diferencia del indianismo gringo, al que valora porque por lo menos "sabe a dónde va", considera que el indianismo mestizo posee una ideología caótica. Otra vez, utiliza una antigua crítica contra el "confusionismo ideológico". Por ello, los mestizos no tienen "grandes hombres".[102] El problema de fondo es que el mestizo no tiene pensamiento propio.

¿A quiénes aplica Reinaga la crítica de "indianismo mestizo"? A dos grupos: los indios "tuphajkataristas" y a los científicos sociales que se expresaron en las Declaraciones de Barbados I (1971) y II (1977). Veamos algunos detalles:

*a)* *Los "indios amaestrados"* son aquellos que participaron en los partidos políticos, en las elecciones presidenciales y legislativas de 1978-1979. Incluye a todos los partidos mestizos con ideologías de derecha (falangistas), centro (nacionalistas y socialcristianos) e izquierda (comunistas, estalinistas, trotskistas, maoístas, guevaristas). La excesiva generalización que hace Reinaga le lleva a incluir en esta posición al abanico que va desde el fascismo, pasando por el nacional-socialismo y nacionalismo, hasta el comunismo maoísmo, guevarismo, etc. Todos estos, serían así ¡parientes del indianismo mestizo! Es una

102 Reinaga nombra a las siguientes figuras: Mahoma, *Juana de Arco*, Descartes, Hegel, Marx, Lenin, Hitler, Gandhi. La lista no es exhaustiva. En ella, destaco que ingrese a una "gran mujer", aunque la subsuma entre los "grandes hombres". Juana de Arco aparece valorada (a veces positivamente, otras negativamente, pero siempre entre los grandes) en varias obras amáuticas. ¿Por qué ahora y no antes en su obra se refiere a Juana de Arco? No hay razones explicitadas en su obra. Quizá se deba a las lecturas nuevas que fue realizando.

antigua crítica indianista, que ahora tiene la particularidad de dirigirse contra los "indios amaestrados", que participaron en esos partidos. Aquí, Reinaga no brinda datos concretos sobre a qué indios se refiere. Pero, en otra parte de *¿Qué hacer?* (1980) sí critica a los "indios *tuphajkataristas*". Lo hace de un modo despectivo. Dice que los "tuphajkataristas" se han incorporado a la política mestiza procediendo como cualquiera de sus partidos tradicionales (Reinaga, 1980: 88 y 102). Comenta que, en las elecciones de 1978 y 1979, cada partido político mestizo tuvo un grupo de "líderes campesinos tuphajkataristas" (Reinaga, 1980: 101) entre sus filas. Además, acusa a la "iglesia cristiana" y la "iglesia marxista" por haber logrado el apoyo de indios traidores (los llama "Malinches y Filipillos"), que son muchos de los "dirigentes campesinos" o líderes políticos aymara y qheswas de Bolivia, Perú y Ecuador (Reinaga, 1980: 87 y 160). Señala que los seducen con dólares y prostitutas; así, buscan incorporar al indio a la política mestiza. Concluye: "el indio se ha convertido en todo, menos en indio; el indio se ha olvidado de sí" (Reinaga, 1980: 88). Páginas más adelante, se refiere a los "inefables 'indianistas-tuphajkataristas'" convertidos en diputados traidores del indio, por lo tanto, devenidos en "ex-indios" (Reinaga, 1980: 90).

Entonces, para Reinaga los indios que participaron en los partidos políticos mestizos dejaron su indianitud y se amestizaron. Pero, dentro de ellos, hay unos particulares: los tupajkataristas o "indianistas-tupajkataristas". La ruptura de Reinaga con el "indianismo-tupajkatarista" se hizo pública en 1980. Ahora bien, ¿a quien se refiere en concreto? ¿Al indianismo de Luciano Tapia, de Constantino Lima y otros que crearon el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), en 1978, y postularon candidatos a nivel nacional para la Presidencia y la legislatura boliviana[103]? ¿Se refiere al katarismo organizado en el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), creado también en 1978, que se lanzó como partido político con el liderazgo de Jenaro Flores[104]? Reinaga refiere, en *¿Qué hacer?* (1980), el rechazo de MITKA a su ideología. Dice: "La Radio Panamericana, de 7 de junio, 1978, emite: '… Reinaguismo viene del escritor Fausto Reinaga, cuya ideología repudia MITKA'" (Reinaga, 1984: 144). Vuelve a opinar contra el MITKA en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), pero en el contexto de su crítica al Consejo Indio Sudamericano (CISA), donde el MITKA envió a sus representantes. Por lo cual, la noción de "indianismo mestizo" puede hacerse extendible al mismo CISA. Al MRTK sólo se refiere en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 57) como una de las organizaciones "infiltradas" por el marxismo-cristianismo. Esto da bases para concluir que Reinaga rechazó por igual a

103 Ver Pacheco, 1991: 56-86.
104 Ver Hurtado, 1986: 107-203.

ambas organizaciones. Pero, quizá fue el MITKA –que también se reivindicó indianista– su principal objeto de crítica.[105] El MRTK se concibió katarista, no indianista, por ello no sería del todo correcto aplicarle la caracterización de "indianismo mestizo". Pero, Reinaga tampoco tuvo ningún aprecio por dicha organización, a la que consideró cooptada por el "marxismo-cristianismo". El escepticismo de Reinaga por la viabilidad de la "vía democrática" en la que ingresó el "indianismo mestizo", para lograr incidir en la política nacional, puede interpretarse como parte de su crisis de conciencia indianista, que derivó en su confianza en la vía militar para realizar su idea de "revolución amáutica", ya no "revolución india".

*b) La "grey académica" de los científicos sociales*. No sólo las organizaciones políticas indias de fines de los setenta merecieron el apelativo de "indianismo mestizo", sino los diversos antropólogos, arqueólogos, filólogos "gringos y mestizos", que investigaban el mundo indio, reivindicándolo. Reinaga aplicó la caracterización de "indianismo mestizo" a la ideología de la Declaración de Barbados II, realizada en julio de 1977.[106]

En *Tesis india* (1971: 43) cita la *Declaración de Barbados I* (1971) (Reinaga escribe "de los Barbados"), donde se comenta que es urgente detener la actividad misional de las Iglesias para el bien de los indios, idea con la cual Reinaga estuvo de acuerdo.[107] No se referirá más a esta Declaración. La *Declaración de Barbados II* (1977) es citada por primera vez en una elogiosa carta de Guillermo Bonfil Batalla dirigida a Reinaga, publicada en *La razón y el indio* (1978a: 9). El antropólogo mexicano le envió dicha Declaración. Reinaga no hace ninguna valoración sobre ella, sino que se atiene a presentar un resumen de algunos aspectos que le interesaron, tales como la dominación física y cultural del indio y algunos puntos programáticos allí expuestos.[108] En *Indianidad* (1978c)

105 Todos los indicios muestran que Reinaga estuvo en desacuerdo con el indianismo del MITKA. Esta organización se formó a partir de otra llamada MINK'A, creada en 1969. Para ampliar este estudio ver MIN'KA, "La liberación del indio", en *Reunión de Antropología de los Países del Área Andina*, La Paz, setiembre de 1975, Instituto Nacional de Antropología, pp. 92-99. Y "Bolivia: informe resumido de actividades de Mink'a" (1978), en N. J. Rodríguez, y S. Varese, *Experiencias organizativas indígenas en América Latina*, México, SEP, 1981.

106 Fuente del documento utilizado por Reinaga: *Unidad indígena. Unidad, Tierra y cultura*, Nº 24, Popayán, Colombia, setiembre de 1977.

107 Reinaga menciona a los firmantes en nota al pie de página: el argentino Miguel Alberto Bartolomé, el mexicano Guillermo Bonfil Batalla, 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 italo-peruano Stefano Varesse.

108 Dichos puntos son: la necesidad de una organización política india, la necesidad de una ideología y la necesidad de un elemento aglutinador que perdure en el movimiento de liberación india (Reinaga, 1978: 221-222).

se vuelve a referir al Congreso de Barbados (no especifica cuál), pero ya de un modo crítico. Dice que dicho Congreso de indios y otros son "apéndices de Europa, de Occidente, apéndices infestados de cristianismo y marxismo" (Reinaga, 1978c: 75). Por otra parte, en *¿Qué hacer?* (1980) impugna al Instituto Lingüístico de Verano[109] y a los "encuentros de movimientos indios" del Cono Sur. Todos ellos –dice– están dirigidos por científicos sociales, que no buscan la Verdad ni la Libertad.

Por última vez, refiere al "Simposio de Barbados II" en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 92), donde cuenta que fue en dicha reunión donde se planeó el encuentro organizado el año 1980 en Ollantaytambo (Cuzco, Perú), en el que se creó el Consejo Indio Sudamericano (CISA). Otra vez, Reinaga expresa su impugnación a todo aquello que tenga vínculo con CISA. No se encuentran más razones por las que Reinaga generalizó su crítica contra la *Declaración de Barbados I y II*.

Una tarea pendiente es indagar en las diferentes posiciones expresadas en los encuentros de Barbados (en el primero de 1971 y el segundo de 1977), para ver cuánto de certero tienen los juicios de Reinaga.[110] Como sea, todo aquel científico social y organización india vinculados a las dos reuniones realizadas en Barbados fueron considerados por Reinaga como representantes del "indianismo mestizo". Luego de *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981) no hará más alusión a esto.

***Indianismo étnico***: por último, Reinaga critica a otro sector indianista al que califica de "étnico". Dice que es una "abigarrada gama de muecas que incluye 'tuphajamarismo, micaelabastidismo, tuphajkatarismo, bartolinicismo, franztamayismo'" (Reinaga, 1980: 102). Estos nombres aluden evidentemente a organizaciones que reivindicaron a los grandes líderes indios como Tupaj Amaru y Micaela Bastidas, Tupaj Katari y Bartolina Sisa. Es llamativo que incluya a Franz Tamayo entre ellos, debido a que el indianismo se tornó anti-tamayano. Además, no sin contradicción –o, al menos, falta de precisión–, alude nuevamente a los "tuphajkataristas", que antes incluyó como parte del indianismo mestizo. Reinaga no se detiene en brindar mayores datos específicos de cada cual, sino que se dirige a la impugnación global de su ideología. A todos descalifica por ser el "cuadro cavernario del indianismo étnico (Reinaga, 1980: 102):

109 Con seguridad se refiere al Instituto Lingüístico de Verano fundado en 1936 por el indigenista Guillermo Townsend en México. Existen acusaciones de que dicho Instituto encubre al imperialismo estadounidense (en particular a la CIA). Ver "El instituto lingüístico de verano, instrumento del imperialismo" en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Nº 9, 1978, pp. 116-142.

110 Ver varios autores, *Indianidad y descolonización en América Latina: Documentos de la segunda reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen, 1979.

> El indianismo de la etnia es terreno incógnito. Para asomar al cerebro del indio étnico, digamos al indio aymara o qheswa por ejemplo, es necesario haber conocido, acaso nacido y crecido dentro de su comunidad, y luego, haber llegado al dominio de la cultura de Occidente; sólo de este modo se puede aprehender el grado de animalidad que conlleva el indianismo étnico (Reinaga, 1980: 104).

Nunca antes, en toda su obra, se encuentra una afirmación tan problemática, ambigua y dura sobre el indianismo y sobre el "indio étnico". Ya mostré que no se puede confundir el pensamiento indio con el indianismo sin más. Aquí, es importante sostener dicha diferencia. Por una parte, Reinaga afirma que el "indianismo étnico" es incognoscible ("terreno incógnito"), luego que es animal o primitivo ("cavernario"). Por otra parte, dice en otras palabras que para conocer al "indio étnico" es necesario ser "indio étnico"; pero, además, haber pasado por una formación intelectual hasta "dominar la cultura occidental". Reinaga se está refiriendo elípticamente a sí mismo, para darse así la autoridad de quien sabe realmente lo que es el "indio étnico". Él fue "indio étnico", él se educó en la "cultura occidental", él sabe qué es el indio.

Ahora bien, ¿de dónde proviene la idea de "indio étnico", concepto tan poco usual en su pensamiento? En su obra anterior fue mucho más relevante el concepto de "raza" para hablar del indio, que el de "etnia". Veamos cómo usó la noción de "etnia" en las obras previas al amautismo, para derivar en lo que ahora llama "etnia cavernaria" (Reinaga, 1980: 7, 43-48).[111]

La idea de "etnia" (o como calificativo "étnico-a") fue utilizada con cierta centralidad por primera vez en *Tierra y libertad* (1953a) en tres sentidos: como "*unidad étnica*" vinculada a la cuestión nacional, en el sentido de que la "unidad étnica" –junto al territorio, la lengua, la cultura, etcétera– posibilita la unidad nacional (ver Reinaga, 1953a: 60). A inicio de los cincuenta, Reinaga consideró que el problema nacional de Bolivia radicaba en la falta de "unidad étnica", refiriéndose a la exclusión de "la etnia" (en singular), es decir del indio, de la nación boliviana.[112] Otra idea es "*raíz étnica*" como sinónimo de "raíz india" (Reinaga, 1953a: 59). Según Reinaga, cualquier extranjero que conoce Bolivia la ve "transparente y lúcidamente india. India desde su más profunda *raíz étnica*, su proceso histórico y su presente trágico" (Reinaga, 1953a: 59. Cursivas mías). Aquí lo étnico es pensado como "raíz india". Por último, siempre en *Tierra y libertad* (1953a), lo

111 Reitera la idea en *El hombre* (1981b: 13).

112 Uno de los problemas que Reinaga deja abierto en *Tierra y libertad* (1953a) ronda a su idea de que la "unidad nacional" fue posible por la "unidad étnica" en países "no indios" como Argentina y Uruguay. En cambio, opina Reinaga que en los países indios, como Bolivia, Perú y México, no hubo tal unidad nacional, por no haber unidad étnica. Supone que la no existencia de indios en algunos países hizo que no existieran problemas étnicos ni problemas de integración nacional. Lo cual, para el caso argentino, considero como un prejuicio infundado.

étnico es pensado como una *potencia*. Dice que la "potencia étnica" es la potencia del indio, a la par que la fuerza biológica y del sistema socio-económico incaico, del cual proviene el indio (Reinaga, 1953a: 61). En un sentido semejante al de potencia étnica, Reinaga tomará una idea de F. Tamayo sobre la "*superioridad étnica y biótica*" del indio en su libro *Franz Tamayo* (1956: 138). En los tres casos, lo étnico tiene un sentido positivo y está vinculado con la fuerza y tradición india. Una sola vez, Reinaga habla de lo étnico como legitimador de la desigualdad, pero no explica cómo opera dicha legitimación. En ningún caso habla en plural de "etnias", siempre es una etnia: la india.

Por primera vez, aparece la idea de etnia asociada a un sentido negativo en el opúsculo *Alcides Arguedas* (1960b). Recordemos que dicho texto está dedicado a una crítica sin concesiones contra ese escritor e historiador boliviano. A propósito de su obra historiográfica, dice Reinaga que Arguedas sólo relató la historia de la "clase dominante" (blancos, criollos y cholos), que dominaron a la "raza incaica" o "raza india". Afirma:

> A lo largo y a lo ancho del tiempo y del espacio colma tierra y cielo la *raza incaica*. Dominaron esta raza, primero los españoles, después los mestizos. Mas, unos y otros no constituyeron sino una *isla en un océano indio*. *Pequeños grupos étnicos* de advenedizos en posición de la cultura y la riqueza explotaron por siglos, explotación que no alcanzó felizmente anular las excelsas virtudes del hombre incaico (Reinaga, 1960b: 13, resaltado mío).

Existe un pequeño "grupo étnico", que subsiste como una isla rodeada de un "océano indio". Pero, Reinaga advierte que "la raza india, el pueblo indio, gracias a su instintiva dinámica social y a la reciedumbre de sus instituciones, ha resistido a las más funestas asechanzas y adversidades" (Reinaga, 1960b: 13). Aparece la noción de "etnia" asociada a la dominación blanca-criolla-mestiza, pero destacando su "debilidad" y minoría, opuesta a la raza india, fuerte, mayoritaria, "oceánica". Ese tópico se transformó en una constante en su pensamiento, hasta la etapa amáutica. Esto da bases a pensar que Reinaga consideró a la idea de "raza" como más pertinente que la de "etnia" para hablar del indio, pues le otorgó un sentido de fuerza y potencia que no encontró en la noción étnica.

La idea de "etnia" vuelve a aparecer en las obras indianistas. En *El indio y el cholaje boliviano* (1964) aparece como "fuerzas étnicas" análoga a "fuerza de las razas" o "lucha de razas": la etnia-raza india versus la etnia-raza chola. Abre diciendo que su libro "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. Cursivas mías). No obstante, Reinaga utilizó con preferencia ostensiva la idea de "raza" antes que de "etnia". También se reitera la

idea de unidad étnica, pero en palabras de Fernando Diez de Medina, citado por Reinaga, cuando elogia al mestizaje como una "síntesis étnica y social" (Diez de Medina citado por Reinaga, 1964: 58). Reinaga no estuvo para nada de acuerdo con esa valoración del mestizaje. Luego, en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) reitera la idea de "minoría étnica", junto a la minoría lingüística, religiosa y cultural, referida al cholaje (Reinaga, 1967: 12, 34, 194).[113] Frente a esa "etnia minoritaria" está la raza india, que persistió a pesar de la dominación, entonces alude a la "mayoría étnica" india (Reinaga, 1967: 52). En *La revolución india* afirma:

> La *raza india*, no es de ningún modo un *grupo étnico minoritario*, una "nacionalidad" oprimida y desahuciada de la lucha por su propia liberación; pequeño "grupo étnico", "nacionalidad" de paupérrimas dimensiones, que esperó y confía liberarse por obra y gracia de la Nación opresora: la Bolivia chola (Reinaga, 2001 [1970]: 117, resaltado mío).

Vinculado a esto, reaparece la idea de la "fuerza étnica" del indio (Reinaga, 1967: 52).

Como se puede ver, la idea de minoría étnica aplicada a los blancos-mestizos o cholos se opone a la de mayoría india. En relación a ésta, Reinaga prefirió hablar de "raza india" antes que de "etnia india", aunque algunas veces sí uso este concepto. Esto se expresa con una nitidez única en la formulación que hizo, en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b), de la fundamental tesis indianista de las "dos Bolivias":

> En Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. En Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. *El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación.* Y con relación al "puñadito de blancos-mestizos", con relación a ese 5 % de la población de la República, con relación a esa mismísima *minoría étnica*, *minoría lingüística*, *minoría religiosa*, *minoría cultural*, el indio constituye el 95% de la población del país" (Reinaga, 2001 [1970]: 433, resaltado mío).

Del recorrido presentado por el uso de la idea de "etnia" en la primera y segunda etapa del pensamiento de Reinaga, queda claro que prefirió aplicarla al blanco-mestizo en tanto "minoría étnica". Y, para referirse al indio, lo hizo aludiendo a la "fuerza o potencia étnica", aunque prefirió hablar del indio como raza, pueblo, cultura y Nación, antes como una mera etnia. Desde 1970 hasta 1978, la ideas de etnia o étnico/a no vuelven a aparecer en las obras de Reinaga.

En la breve obra titulada *Indianidad* (1978c) se percibe con claridad la inflexión negativa que adquiere la noción de etnia aplicada a los indios. En el capítulo II,

113 Se reitera en *El indio y los escritores de América* (1968: 224), *La revolución india* (2001 [1970]: 95).

Reinaga expone su versión sobre la derrota de la Revolución india en la experiencia de gobierno de Juan José Torres. En ese contexto, realiza una breve valoración sobre el "movimiento indio americano" en los años setenta del siglo pasado (ver Reinaga, 1978c: 67-70). Dice:

> El *movimiento indio americano* y los *conglomerados étnicos*, con su nebulosa y entreverada autóctona-marxo-cristiana ideología, van por el camino mas infame de la traición a la causa india (Reinaga, 1978c: 67).

Aquí distingue entre el "movimiento indio americano" y los "conglomerados étnicos", pero no aclara a qué se refiere con cada cual. Añade a su crítica la influencia de la ideología "marxo-cristiana", que ingresó en el movimiento indio a través de sus líderes, generando caos ideológico: "El caos colma y maneja el cerebro, las pasiones y los actos de los pensadores y líderes del movimiento indio americano" (Reinaga, 1978c: 67). El "movimiento indio" y los "conglomerados étnicos" van hacia la traición de la "causa india", debido a la influencia ideológica marxista y cristiana.

Ahora bien, esos líderes ¿son indios o mestizos? Reinaga concluye que el movimiento indio está influido por la "fatalidad mestiza", por eso considera que el Occidente mismo palpita en él. Acusa a los líderes del movimiento indio por "enloquecerse" por conseguir títulos académicos, por ejemplo por ser antropólogos. Además, los acusa de la *etnización* del indio. Dice que los intelectuales "mestizos marxo-cristianos":

> han reducido la Revolución India a un *mero movimiento étnico*. Los 20 millones de indios qheswas, para la nauseabunda literatura mestiza cristero-marxista, son apenas una etnia; y su lengua el RUNA-SIMI, un dialecto; por ello es que usa de claro en turbio, y a troche y moche, saboreando como caramelo el inefable terminejo "Dialéctica" (Reinaga, 1978c: 69, cursivas mías).

Califica al pensamiento de izquierda de "delirio dialéctico", de "nauseabunda marxología ultra izquierdista". Esa izquierda –dice– ignora la lengua del indio (menciona al qheswa) y además ignora que Hegel y "su pupilo Marx" están fuera de la ruta de la Revolución india. Reinaga dice que la "dialéctica" es un "dogma rojo" al que esos líderes mestizos atribuyen poderes mágicos. En suma, la crítica es importante porque explica su nueva posición amáutica. Dice:

> El movimiento indio americano es Sócrates, es Cristo, es Marx. No ha llegado al pensamiento amáutico. No es pensamiento, sentimiento y acto amáuticos, cósmicos. Está empapado del pensamiento de Europa… El movimiento indio americano es Europa, y lo peor, una Europa mestiza. Una entelequia mestiza" (Reinaga, 1978c: 68).

En *Indianidad* (1978c) se expresa con claridad el problema. Reinaga entendió que, durante los setenta, el "movimiento indio" fue influido por sectores marxistas y sectores cristianos a través de los liderazgos. Aquí, no los considera indianistas. Se percibe que Reinaga repudia la "etnización" del movimiento indio, en el sentido de que considera como una desvalorización entender al indio como "etnia". No es al azar que mencione a la antropología como la disciplina a la que acuden los líderes del movimiento indio[114]. También es notorio que Reinaga se abstenga de considerar a los dirigentes o líderes como "indios", prefiere entenderlos como mestizos. Eso le permite impugnarlos no sólo por marxistas y/o cristianos, sino por mestizos, lo cual es una estrategia argumentativa común y antigua en su pensamiento. Pero, con ello también desliza una crítica al movimiento indio por "dejarse confundir" por tales dirigentes. Por esto, cuando habla de "conglomerados étnicos", "grupos étnicos", "etnias", Reinaga parece aludir también, irónicamente, a los indios que se dejan reducir a etnias y abandonan la "causa india". Recordemos que para Reinaga lo importante radica en la dirigencia, en la conducción ideológica de las "masas".

Ahora bien, Reinaga inicia su rechazo de lo "étnico" ligado al rechazo a diversos Congresos "indígenas" que se realizaron en los años setenta sobre los "pueblos indígenas". El objeto central de sus críticas son los Congresos sobre pueblos indios organizados en Barbados, Ginebra, Asunción, Canadá, Suecia (ver Reinaga, 1978c: 75). A todos por igual, los considera apéndices de Europa y Occidente. En esos Congresos –dice– no se habla de "la amáutica concepción filosófica, del sentir comunal telúrico y de la energía cósmica del acto" del indio (Reinaga, 1978c: 71). Para ellos, los indios: "no pasan de ser 'cosas' de pueblos 'indígenas', 'cosas folklóricas' de *exóticas etnias indígenas aculturadas*, *colonizadas*, *subdesarrolladas*…" (Reinaga, 1978c: 71. Cursivas mías). Reinaga le atribuye a esos congresos "marxistas y cristianos" una visión exotista y etnicista del indio. Opina que son las "sectas de Cristo y Marx" las que cooptaron y financiaron dichos Congresos: "en estos Congresos, los cristianos con la Biblia, los marxistas con Das Kapital, piensan y pasan por encima del indio" (Reinaga, 1978c: 71).

Hasta aquí, en *Indianidad* (1978c) la responsabilidad última de la "etnización" del indio recae en no indios (por mestizos marxistas y cristianos). Pero, en el mismo texto, Reinaga realiza una especie de revisión de su visión sobre el pasado indio utilizando la noción de "explosión étnica" para indicar una causa de las derrotas de la Revolución india. Reitera que el indio sostiene a toda la sociedad mestiza, en

114 Es necesario aclarar que no poseo formación disciplinar en antropología, por lo cual no tengo elementos para pronunciarme a favor o en contra de los juicios que hace Reinaga sobre la misma. No obstante, la generalización que hace Reinaga contra la antropología –como con cualquier otra disciplina del conocimiento– debe ser matizada, pues ninguna disciplina científica es homogénea.

particular a su economía. A su vez, destaca que el indio ha resistido por siglos a la dominación debido a su amor a la libertad: "la libertad arde en su alma y su sangre" (Reinaga, 1978c: 76). Hasta aquí no hay nada nuevo respecto a la posición indianista. Pero, afirma a continuación que el indio tuvo muchas derrotas en su historia. Y la razón de ello es que "no tiene armas en su cerebro, no tiene armas en sus manos… el indio no tiene a Cristo en su cerebro ni fusil en sus manos" (Reinaga, 1978c: 76). Siendo que el indio está en una constante "guerra india" desde la conquista, sus derrotas se deben a su estado inerme en lo ideológico y en lo militar. Referido al pasado dice: "El indio no tuvo ideología ni tuvo cañones. Ideológicamente y carnalmente el indio no tuvo brújula, meta ni faro" (Reinaga, 1978c: 76), por eso todas sus "rebeliones, levantamientos, alzamientos" (nótese que no dice "revoluciones") desde Manco II (1536) hasta la Reforma agraria de 1953, no fueron más que "explosiones étnicas" o "estallidos de conglomerados esclavos":

> Es el esclavo que rompe su cadena, y con su cadena coléricamente cruza el rostro, golpea o mata a su amo… Y, ahí queda el acontecimiento, ahí termina el suceso, ahí se apaga el incendio; ahí se extingue la colérica reacción; luego el esclavo vuelve a sus cadenas; y se entrega con pasiva resignación a la vindicta de justicia blanca de su amo… (Reinaga, 1978c: 76).

Entonces, la "explosión étnica" no es aún "revolución india", incluida la de Tuphaj Amaru y Tuphaj Katari. Para nada niega que el amor a la libertad moviera a dichas explosiones, pero sugiere que eso no alcanza si no se cuenta con armas ideológicas ni con fusiles. El Poder indio no fue posible por esa doble carencia, en cambio el Poder blanco –dice– tuvo a Cristo y balas: "Cristo aprieta el cerebro del indio como anillo de hierro y el cañón de fusil le apunta al pecho" (Reinaga, 1978c: 77). Frente a esto, el indio tiene en su cerebro un lejano "Dios Inti" y sólo una honda. Sugiere aquí –a la inversa que en su etapa indianista– que el indio es débil, ni su dios ni su tecnología guerrera pudieron con el dios y el armamento español. La "explosión étnica" es una categoría que, según mi interpretación, indica la debilidad de las revueltas indias. Reinaga se abstiene de dar un paso escéptico sobre el indio, por ello finaliza diciendo: "sin embargo, hay dos hechos reales, graníticos: la resistencia india y su inextinguible amor a la Libertad" (Reinaga, 1978c: 77). No obstante, deja expuesta aquí una sospecha sobre por qué el Poder indio no se realizó aún como tal. Lo hace con ambigüedad, pues se atreve a expresar esas explicaciones sobre la debilidad india junto a exaltaciones sobre lo que pudo ser. Así se refiere a la Revolución india de 1971, con Torres, que según su interpretación rompió "esta tragedia muda de cinco siglos, la Revolución India de 1971 es la excepción. ¡Luminosa excepción! ¡Ejemplo fulgurante!" (Reinaga, 1978c: 78). Aunque, como ya lo indiqué, dicha Revolución no fue una realidad, sino un proyecto prontamente fracasado.

Entiendo que Reinaga, a fines de los setenta, comenzó a tener profundas dudas sobre el "Poder indio". En *Indianidad* (1978c), en cierto sentido, empezó a reflexionar sobre las causas. Las del pasado tienen que ver con la debilidad de una ideología revolucionaria y la falta del armamento. Los levantamientos indios fueron "explosiones étnicas", no revoluciones plenas. Y la debilidad en el presente se debería a la etnización del indio realizada por sectores cristianos y marxistas, ambos mestizos. Por eso, Reinaga empieza a dudar del potencial indio. ¿Empieza a dudar del indianismo? En esa obra ya no habla de "indianismo", sino de "indianidad", pero en un sentido particularmente no-indianista.[115]

Así, llegamos a la crítica de Reinaga al "indianismo étnico" expuesta en *¿Que hacer?* (1980). Allí afirma que:

> 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 bestia que humanos. El pasado de la etnia científicamente hablando, es leyenda, mito. No hay certeza; no hay verdad. (Reinaga, 1980: 104).

Equipara a la etnia con las organizaciones matrices del pueblo indio andino ("ayllu") y mesoamericano ("calpulli, pop-wuh"), pero ya no consideradas como expresión del alto desarrollo civilizatorio, como lo hizo en su etapa indianista. Incluso, Reinaga pone en duda lo que él mismo afirmó sobre el pasado "de la etnia india". Por ejemplo, considera ahora que nadie sabe a ciencia cierta qué fue Preamérica, que es lo mismo que decir que el pasado de la "etnia" es leyenda y mito. Pone en duda los textos escritos por los españoles de la Colonia, pues los considera como analfabetos, sin "gota de ciencia". Los cronistas eran "supersticiosos, pusieron y dejaron en el papel nada más que imaginación y dislate" (Reinaga, 1980: 104). A esto añade la persecución de la Inquisición. Invalidando esas fuentes, Reinaga invalida a quienes las usan:

> El indianismo étnico que arranca "sus valores propios" de esa morbosa fantasía, no contiene ni va a ninguna realidad. El indianismo étnico es puro sueño, pura ilusión; y lo peor, sueño venenoso e ilusión de vindicta. El indianismo étnico al final es nada más que pasto para las fauces del mestizo y del gringo" (Reinaga, 1980: 105).

115 La idea de "indianidad" empezó a ser usada por Reinaga en *La revolución india* (1970: 77, 145-160), aunque nunca con mayor relevancia que la de "indianismo". Vuelve a aparecer, también sin gran relevancia, en *América India y Occidente* (1974: 92). En *La razón y el indio* (1978a: 201, 211, 216, 217) se encuentra con mayor presencia que en *El pensamiento amáutico* (1978b: 20). Eso muestra que el concepto fue oscilando. En el libro *Indianidad* (1978c) dicha idea adquiere igual relevancia que indianismo. Hasta ese libro, indianismo e indianidad no son conceptos alternativos, sino que son dos modos de expresar lo mismo. Sin embargo, en *Indianidad* (1978c) se percibe un desplazamiento del sentido hacia una posición no-indianista. Postulo que la idea "indianidad" fue un concepto intermedio entre el indianismo y el amautismo. ¿Qué significa? Dice Reinaga: "'Indianidad' es pensamiento, fe y praxis. 'Indianidad' es el evangelio de salvación del hombre y de la vida en el planeta Tierra" (Reinaga, 1978c: 81). El término "indianidad" contiene un sentido salvacionista y universalista.

A continuación del juicio recién emitido, Reinaga dirige una sentencia contra el "cerebro indio", porque está ocupado "en su totalidad" por el pensamiento de Occidente:

> El cerebro del indio de la Conquista, de la Colonia y de la República, ha sido ocupado en su totalidad por el gringo de Europa. Es el gringo quien piensa y siente dentro del cerebro y dentro del corazón del indio … Y el esclavo piensa lo que su amo piensa, siente lo que siente su amo y obedece lo que manda su amo… (Reinaga, 1980: 105).

Llegados aquí ¿es lo mismo el "indianismo étnico" al "pensamiento del indio"? A veces parece que sí, otras que no. Veamos el texto con el cual abre la obra *¿Qué hacer?* (1980), "Pórtico":

> La *etnia cavernaria* de Malinches y Filipillos, no es el indio. Tampoco el "campesino", que de rodillas besa los pies del mestizo.
>
> El *indio* es el conceptor y constructor de la Comunidad Amáutica Mundial: el reino de la Verdad y la Libertad (Reinaga, 1980: 7, resaltado mío).

No sería escandaloso que Reinaga, tan acostumbrado a la polémica ideológica, se lance contra algunos sectores indianistas (que serían la "etnia cavernaria" de traidores al indio), pero sí que impugne al mismo indio. Esa nunca fue su tesitura en las obras anteriores. Al abrir su libro distingue entre una "etnia cavernaria" y el "indio", pero en la cita antes anotada es innegable que se está refiriendo al indio como un ser esclavo dominado por Occidente y no al indianismo. Al igual que su juicio sobre el *ayllu* como "petrificación de un conglomerado rudimentario". A su vez, su modo de reivindicar lo indio es doble: por un lado niega la condición de indio a la "etnia cavernaria", que serían los "indianistas étnicos". Y, por otra parte, identifica al indio como al creador de la Comunidad Amáutica Mundial (CIM). Es decir, con él mismo. De ahí que restrinja la "condición de indio" a la adhesión a un (su) proyecto. ¿Estamos ante un exceso desmesurado de Reinaga? ¿Existen más afirmaciones y contradicciones de este tipo? Sobre la caracterización que hace del "indianismo étnico", en *¿Qué hacer?* (1980), no se encuentra más.

### *b.2 La (auto)crítica epistemológica al indianismo*

Partiré de lo que creo más relevante al respecto: la autoperiodización de su pensamiento. Reinaga expone en el Prólogo de *¿Qué hacer?* (1980) una severa y radical "autocrítica", que indudablemente es polémica. Realiza un breve recorrido autobiográfico, como estrategia para argumentar que se puede construir un nuevo pensamiento radicalmente distinto al pensamiento de Occidente. Parte de una cita de Einstein (s/f), quien afirma la necesidad de cambiar "los modos de pensamiento". Reinaga acuerda en parte, pero le objeta a Einstein el querer conservar

el "pensamiento de Occidente". Contra esto, dice, hay que hacer "otra filosofía, otra religión, otra revolución, otra sociedad; otro hombre" (Reinaga, 1980: 11). Con "otro/a" se refiere a fuera y contra Occidente. Él mismo se presenta como ejemplo de que se puede cambiar el pensamiento o, mejor, la filosofía-religión-revolución y la sociedad-hombre. Para ello, a los setenta y cuatro años de edad (no hay que olvidarlo), reinterpreta el derrotero de su pensamiento en cuatro momentos: el "pensamiento indio", el "pensamiento mestizo cristiano", el "pensamiento marxista" y el "pensamiento indianista". Todos ellos –dice ahora– están dentro del pensamiento occidental. Por eso, el pensamiento amáutico sería el primero en surgir fuera del pensamiento de Occidente. Veamos.

*Pensamiento de indio:* desde su nacimiento hasta sus 15 años –dice Reinaga– fue indio y su pensamiento era indio: "era yo la Comunidad petrificada, el ayllu petrificado" (Reinaga, 1980: 12). Comenta que su padre y madre no tenían conciencia de su esclavitud, ser esclavos era natural para ellos, no tenían historia, ni lengua, incluso su música era angustiosa:

> Nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro no eran más que analfabetismo, hambre, esclavitud y asesinato. Historia no teníamos. Dios no teníamos. Alma no teníamos. Nuestra lengua, una especie de gruñido gemebundo, es una lengua esclava. Nuestra música, un sollozo matizado con alaridos de dolor. Nuestro baile, torpe y arrítmico, era una danza macabra de la Parca con su guadaña (Reinaga, 1890: 12).

*Pensamiento mestizo cristiano:* desde 1923 inició su etapa escolar (primero en la escuela de la mina de Colquechaca y luego en el Colegio Bolívar de Oruro). Entonces, dejó de ser indio y se convirtió en mestizo y cristiano: "mi pensamiento indio se desvanece. Yo dejo de ser indio; me convierto en mestizo. En mestizo cristiano" (Reinaga, 1980: 12).

*Pensamiento marxista:* desde que ingresó a la Universidad en Sucre (a inicio de la década del '30) y desde que asumió una cátedra de filosofía en el Colegio Junín, en su mente se instaló Marx junto a Cristo. Triunfó Marx y se convirtió en un marxista mestizo:

> Entonces, dentro de mi cerebro comenzó la lucha entre Cristo y Marx y pronto, queda dueño Marx de mi pensamiento (Reinaga, 1980: 12).

*Pensamiento indianista:* cabe indicar que Reinaga no menciona aquí el término "indianismo", pero no es difícil interpretar que se refiere a él. En esa etapa –dice– construyó una "teoría india", creó un Partido Indio y propuso una Revolución india. Realiza entonces una aclaración por lo menos sorprendente:

> 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).

Incluso, pone en entre dicho las fuentes históricas de su obra indianista, donde tanto escribió sobre Preamérica. Dice ahora que tuvo como fuente principal lo producido "por Europa" o el pensamiento occidental. Por ejemplo, en su argumentación a favor de la Revolución india tomó al Tawantinsuyu inka como uno modelo de sociedad, referencia fundamental del socialismo indio. Pero, ahora entiende que ese modelo fue en realidad ideado y pensado por Occidente. Así, parece admitir que fuera de la imagen occidental del Tawantinsuyu no habría otra. No existiría una idea de lo que fue el Tawantinsuyu propiamente india. Invalidar esto equivale a quitarle sustento histórico a gran parte de las tesis indianistas.

Pero, por otra parte, dice que descubrió que el "tétrico y trágico Occidente, era un mundo de esclavos y asesinos" (Reinaga, 1980: 13). Considera que Cristo y Marx, por igual, "son" Occidente. Ellos esclavizaron al hombre y amenazan, en 1980, con destruir a la humanidad con sus bombas atómicas. Esta consideración, sería el punto de partida de ruptura con el indianismo y el surgimiento del nuevo pensamiento: el amáutico.

Esta auto-reinterpretación de la historia de su pensamiento merece ser analizada. En primer lugar, se destaca su visión negativa del pensamiento indio, del cual él mismo proviene. Más adelante, dirá que ahora (en 1980) en su pensamiento no existe huella ni sombra de "cuanto había en la mente de mi madre y de mi padre, de mi ayllu y de mi comunidad; y mucho menos existe algo de las cosas que habían y que llenaban mi cerebro de indio esclavo" (Reinaga, 1980: 14). Incluso –dice– toda relación con su origen indio se ha roto, pues ahora él se considera un nuevo hombre y como tal ¿no indio? El pensamiento indio (previo al pensamiento indianista) es considerado como equivalente a "pensamiento de esclavo".

Luego, el pensamiento "mestizo cristiano" o pensamiento lleno de Cristo, indica su amestizamiento. En ese sentido, ser mestizo es entendido como cuestión ideológica, cultural, antes que biológica. Aquí se puede entrever, antes que una confesión de fe en Cristo, una caracterización del influjo de la educación cristiana, que recibió en sus años escolares en Potosí. En cambio, en Sucre se produce su giro hacia el marxismo-leninismo. Indiqué oportunamente su origen leninista. Reinaga no alude aquí a la cuestión, pero Lenin sigue presente en su obra. Recordemos que el título *¿Qué hacer?* le hace honor a la obra homónima de Lenin, pues –según Reinaga– la pregunta hecha por el revolucionario ruso, a inicios del siglo XX, quedó abierta. La ausencia de respuesta se debe al "vacío ideológico "que, por una parte mató a Lenin" y, por otra parte, se profundizó desde la muerte de Lenin (ver p. 9). Se trata de un esquivo, pero real, elogio al revolucionario ruso.[116]

116 Lenin aparece varias veces a lo largo de *¿Qué hacer?* (1980): en la lista de los grandes hombres (pp. 78, 102), pero de los hombres que están en el error de Occidente (pp. 26, 97, 135), que construye hombres esclavos (pp. 79, 109). Además, lo incluye como algunas de la víctimas de su propia revolución (p. 136). También alude a una crítica más específica sobre el "Lenin hegeliano" (pp. 120-121), tomada de la obra de Raya Dunayevskaya, *Filosofía y revolución* (1977).

Por otra parte, es más que llamativa la ausencia de cualquier referencia al nacionalismo revolucionario. Quien sólo leyera *¿Qué hacer?* (1980), quedaría con la idea equívoca de que Reinaga fue un marxista pleno hasta la creación del indianismo. Pero no fue así. Ahora bien, ¿por qué no alude a su paso por el nacionalismo revolucionario? No creo que se deba a alguna posición política particular, que le llevara a ocultar su pasado. Más bien, Reinaga está aludiendo a las referencias más fuertes de su pensamiento. Según mi interpretación, Reinaga se concibió como marx-leninista en ideas y método aunque militara en el nacionalismo revolucionario. Aquí, vería nuevamente corroborada tal hipótesis.

Ahora bien, existe una razón más, propia de su nueva posición amáutica para presentarse a sí mismo como indio, mestizo-cristiano y luego mestizo-marxista. Como lo señalé, la posición amáutica se definirá por un rechazo radical a Cristo y a Marx como las máximas expresiones de Occidente. Desde la perspectiva que vengo analizando, sería un rechazo también a su propio pasado. Reinaga mismo se pone como objeto de su crítica. Él tuvo también un pensamiento occidental (a Cristo y a Marx). Pero, sobre todo, es su modo de mostrar que es posible "sacar a Cristo y a Marx" del "cerebro". Ahora bien, ¿su "pensamiento indio" fue también occidental? Eso no está expresado, sólo sugiere que en realidad fue un "pensamiento de esclavo", que es quizá análogo a decir que fue alineación o el momento de la noche de la inconsciencia o ignorancia. Recordemos que en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) sugirió que el ingreso a las instituciones educativas había significado el paso del "estado de naturaleza o inocencia" al "estado de la cultura" (ver Reinaga, 1967: 19), sólo que allí lo dice con el orgullo de afirmarse indio. Ahora, es otra la tesitura.

Así, llega a plantear que su indianismo tampoco se liberó de Occidente. Esto puede ser evaluado de varios modos: como una simple contradicción de Reinaga, que desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964) empezó a hacer énfasis en el indianismo como contrario a Occidente. Otro modo es interpretar que Reinaga esboza una autocrítica ante lo que considera fue una intención fallida: plantear al indianismo como contrario a Occidente, pero dentro de sus límites. El fracaso de la realización de la Revolución india le habría llevado a evaluar sus propios condicionamientos. En ese sentido, si existen contradicciones (por ejemplo, entre la exaltación del Tawantinsuyu y –ahora– la puesta en duda de todo lo que se sabe de él), se explican porque estaríamos ante una revisión profunda, no sólo de orden político, sino también epistemológico, de lo que se "**sabe**" del pasado indio.

Por otra, parte, como ya lo indiqué, su opinión en contra de los indianismos (gringo, mestizo y étnico) le llevó a deslegitimarse a sí mismo, quizá a sabiendas de que dichos indianismos usaban (y usan) algunas de sus obras indianistas (sobre todo *La revolución india*) como fuentes ideológica-filosóficas fundamentales. Si el autor de las mismas las consideró como parte del pensamiento occidental, ¿cómo no considerar a los seguidores de las tesis indianistas, allí expresadas, como

occidentales? Reinaga nunca se retractó públicamente de las obras mencionadas, pero afirmar que la idea de Revolución india fue pensada dentro de los cánones occidentales no es poca cosa. Es autocriticar la apuesta fundamental que hizo desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964).

Postulo que Reinaga realizó una profunda revisión de sus propios postulados aproximadamente entre 1978 y 1981. Lo hizo luego de tres décadas de escribir y participar en el combate ideológico. La realización de sus ideas en la realidad histórica fue muy esquiva. Desde fines de los setenta, Reinaga reinterpretó radicalmente las ideas de "Revolución india", "indio" y "pensamiento indio". Lo hará en *¿Qué hacer?* (1980), a propósito de la reinterpretación de la historia, en particular de la "revolución india" (ver Reinaga, 1980: 43-49) como un fracaso en su acción política (ver Reinaga, 1980: 91). Claro que en dicha obra existen tensiones y hasta contradicciones, por ejemplo cuando afirma que el triunfo de la revolución india era viable o perceptible con el gobierno de Juan José Torres (1970-1971). Considera que sí pudo realizarse la Revolución india (ver Reinaga, 1980: 52-59, 65, 88, 95). Pero, de esa certeza pasa a la explicación de su fracaso. Ésta es la cuestión central, que viene a explicar el surgimiento de su amautismo, como un intento de superar el indianismo. Para ello, Reinaga articula explicaciones confluentes en un solo culpable último: Occidente. Por un lado, los marxistas y cristianos impidieron la Revolución india (ver Reinaga, 1980: 111). Por otro lado, el indio no "quiso" abandonar su condición de esclavo. Y, por último, su indianismo tendría límites por estar dentro de los cánones occidentales. A esto, añade que los otros indianistas se convirtieron en traidores del indio. ¿Cuál de todas esas explicaciones es la más relevante en su pensamiento? Ya indiqué las causas "externas", que Reinaga adjudica a Occidente y a los diversos indianismos (étnico, gringo y mestizo), como problemas de orden político-ideológico. Pero, a esto se debe añadir las causas epistemológicas, que sin lugar a dudas se evidencian en su revisión de lo que "se sabe" de "Preamérica" y de la comunidad india. Con ello se da una reconsideración radical de lo que es el pensamiento indio y la revolución india. Veamos.

Es importante señalar que en el capítulo II, "Occidente: un mundo de esclavos y asesinos" de *¿Qué hacer?* (1980), Reinaga expone su visión histórica-política retomando el esquema histórico utilizado en *La revolución india* (1970a): Preamérica-España-República-Revolución india. Pero, lo hace reinterpretándolo casi radicalmente. La clave reside –según mi parecer– en la persistencia invencible de Occidente en esa historia. Respecto a España o la Colonia y a la República boliviana hasta la Revolución de 1952,[117] no presenta interpretaciones nuevas, de

117 A la crítica ya hecha a la Revolución del 52 en sus obras anteriores, Reinaga sólo añade que hubo dos acontecimientos fundamentales para Bolivia: la Revolución rusa, que inspiró la Reforma agraria y la Guerra del Chaco, que desembocó en la Revolución nacional del 52.

las distintas ya realizadas durante la etapa indianista. Pero, sí respecto a Preamérica y a la Revolución india. De acuerdo a mi objetivo, que es mostrar por qué Reinaga abandonó el indianismo y se lanzó a los senderos amáuticos, considero pertinente analizar lo que dice ahora sobre esos dos momentos: el inicio ("Pre-américa") y el horizonte (la Revolución india).

***Preamérica:*** ya indiqué que Reinaga parece volver sobre sus pasos fundamentales, pues considera ahora que la certeza que tuvo sobre Preamérica, como la sociedad perfecta, en realidad no tiene bases científicas. La razón –también ya indicada– es que considera que lo que se sabe de Preamérica viene dado sólo por la interpretación occidental de ese pasado. Además, no habría otra. En realidad, considera que la "ciencia europea" no ha llegado a descubrir nada de la sociedad de Preamérica, ignora la verdad sobre el pasado del indio y lo que sucede en el fondo del indio. Es decir, lo que se escribió sobre el pasado americano es invento, leyenda. ¿Incluye en esta consideración las obras de Luis Eduardo Valcárcel y Guillermo Carnero Hoke? No se pronuncia sobre ellos en particular, pero no hay razones para pensar que no los implica. Sin embargo, Reinaga prefiere poner en duda lo que se sabe, antes que negarlo absolutamente. Por ello, ahora afirma que si algo real y útil existe de Preamérica quizá sirva de abono y faro para edificar la Comunidad Amáutica Mundial. Pero lo que "se" dijo (también lo que él dijo) del Tawantinsuyu no es real. Incluso, recurre a la idea de "mudez" (reiterada varias veces), que encuentra en las ruinas y monumentos antiguos (Reinaga, 1980: 35). Sobre el Tawantinsuyu, antes tan elogiado, dice ahora que seguramente existió y quizá desde Alaska a la Patagonia (primera vez que extiende la noción del territorio a tal magnitud, lo que es evidentemente inverosímil). Pero, que luego de la destrucción española no quedó nada de él. El Tawantinsuyu desapareció, a semejanza de otras culturas, como la cultura mesopotámica del "antiguo oriente".[118]

A partir de allí, Reinaga plantea su escepticismo respecto de cinco temas axiales del indianismo: la comunidad india, la lengua india, la religión india, la filosofía india y el principio moral "*ama súa*, *ama llulla*, *ama qhella*". Cabe aclarar, que los saltos desde el pasado hacia el presente son dados de un modo abrupto, sin solución de continuidad. Este es un rasgo típico de una filosofía de la historia que opera soterradamente en el pensamiento de Reinaga.

*La comunidad india:* ahora dice que, si bien la Comunidad existió (el *ayllu* para los inkas, el *callpulli* para los aztecas y el *pop-wuh* para los mayas), ha desaparecido en el presente: "ha sido reducida a un conglomerado instintivo donde se respira rutina y agresión sanguinaria de etnia contra otra" (Reinaga, 1980: 35). Situado en el siglo XX boliviano, responsabiliza a la Reforma agraria mestiza (realizada en

Pero no argumenta esto. Evalúa que luego de casi treinta años de la Revolución del '52 el indio sigue siendo esclavo y los mestizos buscan dar la "estocada final a Bolivia".

118 Reinaga refiere al texto de David G. Bradley, *Las religiones en el mundo*, Ed. Mediterránea, Madrid, 1973.

1953) de haber despedazado a la comunidad al implantar el egoísmo, la propiedad privada y el dios-dinero. Afirma que la "comunidad india" es una "comunidad vegetal y animal", sin consciencia de sí. Por tanto, la comunidad es instintiva: "no ha salido del cerebro, ha salido de la panza; por eso jamás pudo concebir la libertad; la conciencia de la libertad…" (Reinaga, 1980: 36). Y concluye con una suposición: Preamérica *quizá* fue un paraíso, pero no es una certeza, se trata de "una suposición, una leyenda, un mito" (Reinaga, 1980: 36).

*La lengua india:* la lengua india es muda. Menciona, a guisa de ejemplo, al maya, qheswa, aymara o guaraní, como lenguas "que no dicen nada". Sólo son "galimatías de un tenebroso mundo mítico" (Reinaga, 1980: 36). Por el contrario, considera que las lenguas de Occidente (griego, latín, alemán, inglés, francés, ruso, español, italiano, etcétera) "hablan a cabalidad del pensamiento occidental. Lo que no sucede con la lengua india" (Reinaga, 1980: 36). La razón es que no hay un "pensamiento indio", sino sólo un "rechinar de dientes de bestia esclava". En cambio, como exista un "pensamiento occidental", éste se expresa en todas las lenguas europeas mencionadas.

*La religión india:* niega la existencia de una religión india. Considera que el Dios judío o el Dios de España (es decir, el Dios cristiano) existen como Amos. Pero el Dios indio no existe, ni siquiera como esclavo. Brinda como argumento su testimonio:

> Yo que nací de la entraña india y que crecí dentro de su comunidad; yo no sentí, no ví ni supe de ningún Dios indio. Mi comunidad tenía temor y miedo de todo; y por miedo y por temor adoraba a la piedra al árbol, a la montaña a la nube, al Sol, a la luna, a la estrella… El indio tiene ídolos y tótems. La religión india es una idolatría totémica a un totemismo idolátrico. El indio no llegó a la concepción de un ser supremo, de un Dios (Reinaga, 1980: 36).

Más adelante, precisa que la idea de "religión telúrico-sabeísta", que atribuyó antes al inkario, es una mentira. La Tierra y el Sol son "cosas naturales", no son "Poder". Por ello, el culto a la tierra (telurismo) y al sol (sabeísmo) son ineficaces para el indio. Dice: "el alma del indio, es un alma de bestia; adora todo aquello que tiene relación con su panza. Sus dioses: Tierra, Sol, Lluvia, son elementos de su comida" (Reinaga, 1980: 37).

*La filosofía india:* parte de un supuesto, que la filosofía es la expresión del pensamiento de una cultura, así como la "máquina" expresa a la civilización. A partir de allí, considera que España contó con filosofía y máquinas, por ello aniquiló al pensamiento indio. Al punto que afirma: "España ha pensado y ha escrito la historia india" (Reinaga, 1980: 37). A la vez, reitera que España dejó en América su "carne de prostituta y esclavo" y su "alma de rufián y asesino" (Reinaga, 1980: 37). Pero, ahora no sólo el mestizo expresa lo que dejó España, el indio también. Ninguno tiene ética, sino "hábito natural". El indio no tiene historia ni oral ni escrita, no sabe de si mismo ni de otros. En suma, el indio, como el mestizo, es esclavo: "piensa, –si es

que piensa– lo que piensa su amo; luego, no se puede admitir que tuviese filosofía" (Reinaga, 1980: 37). Por tanto, no existe un pensamiento o filosofía india.

*La moral india:* Reinaga realiza otra negación asombrosa, pues afirma que el principio "*ama sua*, *ama llulla*, *ama qhella*", la trinidad ética del inkario, que tanto defendió desde *Mitayos y Yanaconas* (1940), es en realidad una invención occidental:

> El "*ama sua*, *ama llulla*, *ama qhella*" no es del Imperio de los Inkas, es de Europa…Es una monstruosa mentira aquella leyenda de que en el Tawantinsuyu regía el tríptico "*ama sua*, *ama llulla*, *ama qhella*". Esta leyenda es una creación de Europa. Una congénita ley de la sociedad asentada en la explotación del hombre por el hombre… Encierra la catastrófica trinidad: el yo absoluto, la propiedad privada y el dios-dinero (Reinaga, 1980: 38).

La nueva hipótesis de Reinaga es que en el Tawantinsuyu no hubo mercado, es decir, no existía el intercambio de productos, sólo distribución gratuita: "No hay mercado de nada y para nada" (Reinaga, 1980: 38). Tampoco había propiedad privada. Por tanto, si todo era gratuito y todo era común, pues pierde sentido que haya habido una norma que reglamentara "no robar". Para Reinaga, si el Tawantinsuyu fue perfecto, no precisaba de una trinidad ética, es decir, de imperativos que ordenaran la vida individual y colectiva. Supone que una sociedad perfecta prescinde de la moralidad. Aquí recae nuevamente en una idealización mayor que la anterior sobre el Tawantinsuyu. Si existió, era tan perfecto que no precisaba ni siquiera de moral. Lo caracteriza entonces como una "cósmica sociedad amáutica", donde supone que quien no trabajaba no comía y cada cual daba según su capacidad y recibía según su necesidad. Por ello, afirma que la trinidad "no robar, no mentir, no ser holgazán" fue un invento, un "truco psicológico" de los españoles para legitimar luego su dominación. Y el indio mordió el anzuelo, incluido él mismo (aunque no lo aclara). España no sólo llegó con "vino, baraja y berija", sino con una interpretación de la historia de Preamérica funcional a su objetivo de dominación. El escritor amáutico no explica en qué consiste el engaño, pero no es difícil deducir que se trata de que los principios morales, supuestamente del inkario, fueron inventados por los europeos para lograr que el indio se atuviera a las tres normas durante la Colonia: que no robe, que no mienta y que, sobre todo, trabaje.

Más adelante, retoma la crítica a los "*valores propios*" del indio. Siguiendo la tesitura anterior, Reinaga niega que el indio tenga valores propios. Estos son afirmados por la

> intelectualidad indiófila, gringa y mestiza al hablar del indio, lanza la peregrina idea de que: el indio tiene valores propios. Con esta banderola los líderes de la etnia cavernaria se enloquecen hablando de "sus valores propios… (Reinaga, 1980: 45:).

Considera que el valor es "la medida de la cultura de un pueblo" (Reinaga, 1980: 45). Pero, que en el caso del indio no existe esa medida, pues "es un esclavo,

que dudo que sienta el peso de sus misma cadenas. El indio sólo come y procrea, igual que la bestia" (Reinaga, 1980: 45).

En suma, para Reinaga todo lo que se ensalzó y ensalza del Tawantinsuyu inka es una "leyenda tejida por la mente europea o la mente mestiza", pero no por la "mente india", pues considera que todo el pensamiento del Tawantinsuyu fue borrado, por ello nada cierto se sabe sobre él. Y sentencia: el indio es esclavo de esclavo: "el mestizo es esclavo de Europa; y el indio es esclavo del mestizo" (Reinaga, 1980: 39). Como el indio no tiene pensamiento, religión, historia, cultura, pues tampoco tiene valores propios. Reitera el calificativo (o descalificativo) de "etnia cavernaria", hundida en el alcohol y la pasión política.

Además, Reinaga es duro en la crítica contra la vestimenta india usada como mero folklorismo y, de igual modo, con el "bolo de coca bucal" (Reinaga, 1980: 46) del indio. La crítica al uso de la coca fue una constante en su obra, sobre todo porque consideró que facilitaba la explotación del indio. Este tema merece un tratamiento específico, pues como es sabido, la reivindicación de la coca como "hoja sagrada" forma parte central de los discursos actuales del indianismo y katarismo, pero sobre todo del "movimiento cocalero", que se constituyó sindical y, luego, políticamente, desde los años ochenta del siglo pasado. Reinaga nunca hizo un análisis específico sobre la coca, pero la menciona en diversos textos.[119]

Por todo lo dicho, Reinaga considera que el indio jamás puede ser actor de la liberación india. Encontramos aquí amargas expresiones, tales como: "la mirada del indio vomita odio asesino".

Hasta aquí las opiniones de Reinaga sobre la historia india. Lo destacable es que pone en cuestión, de un modo elíptico, las mediaciones que utilizó él mismo para ensalzar al Tawantinsuyu. Se trata de uno de los tantos problemas históricos e historiográficos sobre lo que "realmente fue y sucedió". El objetivo de Reinaga es quitar validez a lo que él mismo sostuvo desde sus primeras obras hasta las indianistas, con lo cual quita validez a los indianistas contemporáneos suyos. No obstante, su visión sobre el Tawantinsuyu no cambia en el sentido opuesto. Es decir, no pasó a considerarlo como un anti-modelo social. Su estrategia fue radicalizar la idealización, pero desde una perspectiva digamos agnóstica: es más lo que no se sabe, que lo que se sabe del Tawantinsuyu. Y si algo se puede decir de él, es que fue mejor de lo que dijeron las fuentes españolas u occidentales. Con ese paso escéptico e idealizador, deja salvada la grandeza posible del Tawantinsuyu. Sin embargo, eso contrasta con su visión sobre el indio desde la conquista hasta

119 Ver *Mitayos y Yanaconas* (1940: 20, 101), *Belzu* (1953b: 16), *Franz Tamayo* (1956: 33), *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960a: 144), "El Cuzco que he sentido" (1963: 1), *El indio y los escritores de América* (1968: 147, 195), *La revolución india* (2001 [1970a]:100, 101, 125, 127, 131, 133, 189, 227, 249, 307), *Tesis india* (1971: 85). Sobre la cocaína se refiere en: *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 27), *La revolución india* (2001 [1970a]: 100, 369), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 55), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 100) y *Crimen* (1986: 33).

su presente. La tesis central se puede resumir en que su condición de esclavo no sólo no cambió, sino que se profundizó. Aquí, sí existe un cambio total en su valoración del indio. La cual se hace más evidente a la hora de hablar del horizonte del indianismo: la revolución india. Veamos.

En *¿Qué hacer?* (1980), la "revolución india" es reinterpretada profundamente a partir de lo que considera ahora que es el indio y los valores indios. Parte destacando que el término "indio" no tiene nada de digno para el ser humano, pues se refiere un ser inferior, casi bestia y casi humano. Ser indio

> inspira sólo sentimiento de autodesprecio o de autoconmiseración, por un lado; y por otro, el indio no tiene para sí sino odio; odio psíquico y físico… Odio a llamarse indio, a su cuero, a su lengua, a su nombre, a su apellido… (Reinaga, 1980: 43).

Contra la idea de indio que revindicó en su pensamiento indianista, Reinaga considera ahora que tratar al "autóctono nativo étnico de América" como indio es denigrarlo y agredirlo, pues el contenido del término indio está lleno de racismo. Incluso más, propone abandonar el uso del término:

> De hoy en adelante, la palabra indio quizá hay que dejar para el uso de la etnia cavernaria, el mestizo y el gringo "científico social" del Tercer Mundo" (Reinaga, 1980: 43).

A eso, añade la crítica contra el indio porque es un servil y esclavo, una "raza inferior". Lo cual, muestra el triunfo de Occidente, quien nombró al "hombre autóctono" como indio para someterlo. Por ello –afirma– triunfó la filosofía de Ginés de Sepúlveda, "que es la que consciente o inconscientemente vibra y palpita en el pensamiento y en el acto de Occidente, con relación al indio de América" (Reinaga, 1980: 44).

Ahora bien, lo dicho sobre el indio no es nuevo en su pensamiento. Reinaga siempre tuvo claridad de que la idea de indio contiene, en la perspectiva occidental, una denigración de los pueblos originarios de América, pues conlleva una valoración negativa de su humanidad al considerarlos "seres inferiores". Pero, lo que cambia es que antes buscó darle otro sentido al término indio, acudió a un discurso del "orgullo indio", argumentando sobre la grandeza del indio como raza-Nación-cultura-pueblo. Esto es lo que cambia ahora. Reinaga ya no considera que haya posibilidad de hablar de un "orgullo indio", sino que sólo queda la condición negativa del indio: como esclavo. Si en la etapa indianista pensó que afirmando la indianidad potenciaba la capacidad revolucionaria del indio, ahora se corrige. Parece que, a inicio de los ochenta, empezó a ver que la condición india no elevaba al autóctono, sino que lo hundía en una constante esclavitud. En mi interpretación, Reinaga termina concediéndole cierta verdad a la perspectiva occidental y blanca-mestiza racista: el indio es un ser inferior. Pero, eso se debería a que consideró fracasada la

apuesta indianista de liberación del indio. Se encontró con el problema de que los indios no quisieron ser indianistas para liberarse y, además, con que los indianistas étnicos-mestizos-gringos no buscaban la liberación del indio. Aquí se entrecruzan inextricablemente la percepción desencantada de Reinaga con la realidad india de los años setenta e inicio de los ochenta. ¿Eso fue lo que sucedió con el indio? No lo sé fehacientemente, aquí sólo es posible analizar lo que Reinaga pensó que sucedió.

Entonces –para Reinaga– la inviabilidad de la Revolución india tiene que ver con que el indio no pudo liberarse, pues no sabe nada de su pasado ni tiene un pensamiento propio. Para el escritor –ahora amáutico–, el indianismo debería haberse constituido con un poder tal como el que "tuvo" el cristianismo y el marxismo. Los considera a ambos por igual como "Poder". En primer lugar, porque son "pensamiento": el cristianismo con su *Biblia* y el marxismo con su *Capital*. Recordemos que para Reinaga, el ilustrado, no habría mayor poder que el pensamiento. Pero, también ambos son un poder organizado: el cristianismo católico con su Vaticano y el marxismo con la Unión Soviética. Ambos con sus ritos y su capacidad de dar unidad a sus integrantes. Afirma:

> Porque el indio no tiene ni Cristo ni Marx, ni Biblia ni El Capital. El indio no tiene pensamiento; y sólo el pensamiento hace la organización y hace el rito (la homilía, el sacrificio, la oración, el culto). Por tanto, ni el indio de Estados Unidos ni el indio de Bolivia llegaron a la Revolución india (Reinaga, 1980: 44).

Reitera que el indio no tiene pensamiento, a lo sumo tiene una "densa nebulosa de mitos, ilusiones y sueños" o folklore. Pero no tiene una doctrina clara. Aquí, Reinaga no alude al indianismo, pero no es difícil interpretar que está en proceso de revisión y abandono de dicho proyecto ideológico, por considerar que no logró adquirir el poder necesario para realizar una revolución.

En ese sentido, es sintomático que el pensamiento de Reinaga haya llegado, por un lado, a una posición anti-Cristo y anti-Marx. Pero, por otra parte, encuentra en el cristianismo y marxismo una especie de modelo en los modos de constituirse como Poder, con sus libros y sus organizaciones estatales, no en su contenido. Pienso que Reinaga no abandonó esa idea formal del poder basado en un pensamiento y una organización. Primero, intentó darle un contenido indianista, el cual entiende ahora como inviable. Por eso, el amautismo es pensado contra el Poder (el cristianismo y el marxismo), pero teniendo como referencia esa formalidad del poder.

Por otra parte, para Reinaga el problema radica en que el indio tiene en su pensamiento a Marx y a Cristo:

> Desde que llegó Cristo a América, el indio es cristiano; y cuando llega Marx, también se ha metido dentro del indio. El indio, igual que el mestizo, es cristiano y marxista; igual que el mestizo, su amo, el indio es esclavo y asesino; el indio es Occidente…

> La cuestión no es cambiar el cuero, ni la fisonomía del indio; no. La cuestión es sacar "las cadenas" de su cerebro. Sacar a Cristo y a Marx. Si el indio no saca de su mente; si el indio no arranca de raíz, y arroja lejos de sí, a Cristo y a Marx, el indio no será libre jamás! ¡Jamás! (Reinaga, 1980: 46).

Cristo y Marx –afirma– significan esclavitud y asesinato para el indio. Considera que gringos, mestizos y "etnia cavernaria" no pueden zafar de Occidente, aun cuando se pongan máscaras de "indianismo e indianidad, son socráticos". Reinaga culpa al gringo y mestizo de que el indio no tenga "Nación, Dios, cerebro, conciencia o libertad, historia, derecho, pueblo" (Reinaga, 1980: 48). En algunos casos precisa algo más: que no tiene Dios, sino "tótems y tabús"; que no es pueblo, sino etnia y ayllu. En suma, el "indio no es hombre es cosa", "no sabe nada: su ignorancia es supina, su analfabetismo absoluto… El indio es Occidente y es esclavo" (Reinaga, 1980: 48).

¿Por qué una mirada tan amarga sobre el indio? ¿Reinaga terminó adoptando la visión anti-india típica del "cholaje blanco-mestizo", que fue su enemigo desde siempre?, ¿siempre pensó eso del indio, pero se lo reservó, hasta ahora? Indudablemente, son impactantes las afirmaciones sobre el indio-cosa del Reinaga amáutico. La única explicación que encuentro para entender tal giro es el profundo sentimiento de decepción que tuvo Reinaga ante el fracaso de su proyecto indianista con la Revolución india y, luego, con la Comunidad India Mundial.

En *¿Qué hacer?* (1980), a continuación de su visión sobre el indio, Reinaga brinda un gran resumen sobre las razones por las que buscó liberar al indio a través de la revolución india: por su condición de mayoría numérica en Bolivia (el indio es "mayoría nacional"), por ser el indio el único que trabaja y produce y por haber construido el antiguo Tawantinsuyu. Por todo ello, desea una Bolivia sin hambre ni esclavos. Aquí, Reinaga expresa dos opiniones recién negadas por él mismo: que el Tawantinsuyu "fue la única sociedad perfecta que conoce la humanidad" (Reinaga, 1980: 49) y que el pensamiento del indio es "superior al pensamiento individualista de Europa, Occidente, su pensamiento es cósmico" (Reinaga, 1980: 49). Son flagrantes contradicciones, a menos que entendamos tal resumen como la posición que tuvo en su etapa indianista, no la actual. Sin embargo, la redacción es ambigua.

Junto a estas razones, Reinaga expresa una duda íntima: quizá el indio haya oído su voz indianista. Pero es una duda contradictoria, al menos en su expresión:

> Ante este fuego incendiario [su indianismo], ante este verbo hablado y escrito, el indio de Bolivia y de América despertó bruscamente. *Sintió, y quizá llegó a tener conciencia de sus cadenas de esclava*, pero supe que sintió en todo su cuerpo, en toda su carne y en su alma, un resplandor de la Libertad. …Vio salir de mis ojos relámpago y rayos. Y leyó en mis libros, verdades de piedra de toque, verdades de luz ígnea. La fuerza física de mi pensamiento, fundió, derritió las cadenas de su esclavitud! (Reinaga, 1980: 48, resaltado mío).

No sin contradecirse –otra vez– afirma que el indio dejó de estar de rodillas y rugió la "Revolución india" ¿Pero entonces, el indio pudo o no con su Revolución india? La duda está dirigida a que el indio no parece haber *tomado conciencia* de la condición de esclavitud y de la liberación, pero sí de que su sensibilidad estuvo atravesada por el deseo de libertad. ¿Cómo sabe esto Reinaga? La respuesta es clara (no por ello verdadera): el gringo, el mestizo y la "etnia cavernaria" están aprisionados bajo el "pensamiento socrático", continuado en Cristo y en Marx. El problema sigue siendo de *conciencia*, de pensamiento, ideología y filosofía. Pero, Reinaga ya no propone al indianismo como superador del "pensamiento socrático", sino al pensamiento amáutico.

En síntesis, considero que Reinaga, en *América india y Occidente* (1974), inició la delineación del pensamiento amáutico, en primer lugar, como una continuación del indianismo, sin intención de poner una distancia radical entre ambos. Incluso, en las obras *La razón y el indio* (1978a) y *El pensamiento amáutico* (1978b) no se explicita una ruptura particular con el indianismo. Pero, desde *Indianidad* (1978c) sí se inicia tal quiebre con la crítica al "indio étnico". En *¿Qué hacer?* (1980), como queda demostrado, Reinaga inicia una ruptura radical con el indianismo de los "otros" (la etnia cavernaria, los gringos y mestizos indianista) pero, también con el propio indianismo, aunque no lo afirme explícitamente. Muchas de las revisiones que hizo de las tesis indianistas (por ejemplo, sobre la potencia de la Revolución india en el modelo social del antiguo Tawantinsuyu, o la capacidad del indio como raza fuerte y Nación fuerte, o la existencia de un pensamiento indio superior expresado en el indianismo, etcétera) son indudables auto-críticas. A partir de entonces, entiendo que Reinaga inició un nuevo derrotero, des-indianizando su discurso y pensamiento. Terminó identificando a lo indio con la esclavitud dura y plena, con el triunfo de Occidente en Bolivia y América.

Por ello, opino que el amautismo, desde *Indianidad* (1978c) y, sobre todo, desde *¿Qué hacer?* (1980) fue propuesto como una ruptura total con el indianismo. ¿Por qué sucedió esto, si entre 1974 y 1978 se percibe que Reinaga estaba ensayando una continuación del indianismo menos rupturista con el amautismo naciente? Supongo que las vicisitudes existenciales y los fracasos políticos que tuvo en torno al intento de Revolución india en 1970-1971, con Juan José Torres y Reque Terán, más la frustrada constitución de la Comunidad India Mundial, proyectada con el "indianismo gringo", explican una parte fundamental de ese cambio. Ante eso, la conformación del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), en 1978, fuera de la influencia de Reinaga, quizá le mostró que el indianismo ya no estaba sólo en sus manos. Era plural y tenía nuevos bríos en otras organizaciones.

A todo esto, recordemos que el libro *¿Qué hacer?* (1980) fue enviado con un mensaje específico al Congreso de pueblos indios realizado a inicio de ese año en Ollantaytambo-Cuzco (Perú). No se puede decir que su rechazo al indianismo (étnico-gringo-mestizo) provenga de que hayan ignorado allí su obra. Su posición

anti-indianista estaba definida antes de la constitución del futuro Consejo Indio Sud Americanos (CISA). Por otra parte, conociendo el contenido de *¿Qué hacer?* (1980) no es difícil imaginar que los indianistas del CISA hayan rechazado su propuesta. Aunque, quizá sí aceptaron las obras indianistas de Reinaga, como *La revolución india* (1970a). No puedo aventurar más opiniones, pues desconozco las vicisitudes de la obra de Reinaga en el seno del CISA.

Como sea, de ahora en más Reinaga inició un derrotero más solitario con su amautismo. Tiendo a pensar que, entre 1978 y 1981, sufrió una crisis respecto a su propio hijo: el indianismo. El dolor y la rabia se entremezclaron con la argumentación, audaz a veces y otras veces contradictoria. *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981) vino a "coronar" esa crisis con un mal paso político: su fe en las posibilidades de militares como Luis García Meza. Pero, no es raro que haya llegado allí, luego de las revisiones profundas que había iniciado a fines de los años setenta. A lo que se suma, como lo propuse antes, su visión favorable de los militares Gualberto Villarroel (en los cuarenta) y Juan José Torres (en los setenta) en la historia boliviana e india, más la profecía sobre la reconstitución del Tawantinsuyu, que se realizaría en 1981. En fin, una vez mostrado por qué y contra qué surgió el amautismo de Reinaga, estoy en condiciones de analizar qué tópicos configuraron su amautismo. Ello supone analizar la respuesta que dio al interrogante ¿qué hacer?:

> Sacar a Cristo y a Marx de la mente del hombre. Sacar a Cristo y a Marx del cerebro humano, y poner otro pensamiento (Reinaga, 1980: 13).

## c. La antinomia entre lo Amáutico y Occidente

### *c.1. ¿Por qué "amáutico"?*

Me ocuparé ahora del pensamiento amáutico en las obras de Reinaga, que corresponden a la etapa homónima. Dos libros expresan la centralidad de lo amáutico desde sus títulos: *El pensamiento amáutico* (1978b) y *La revolución amáutica* (1981c). A esto, se debe añadir la *Revista Amauta* (1979), proyecto que quedó trunco, pues sólo pudo editarse el primer número. Desde fines de los setenta, Reinaga propuso como horizonte de su proyecto político-moral y mesiánico-científico la "Comunidad Amáutica Mundial", que además se convirtió en el nuevo sello editorial de Reinaga.[120] Tampoco es al azar que haya cambiado la idea de una "Comunidad *India* Mundial" por una "Comunidad *Amáutica* Mundial".

120 La primera obra publicada con ese nombre editorial fue *¿Qué hacer?* (1980) y fue utilizado hasta la publicación de su última obra, *El pensamiento indio* (1991). Cabe aclarar que entre ambas, la mayoría fue publicada como Comunidad Amáutica Mundial, pero no todas.

Las ideas relevantes en las obras de su última etapa fueron: "amauta"[121], "pensamiento amáutico" [122] o "razón amáutica"[123], "revolución amáutica" y "comunidad amáutica"[124]. Pero, no fueron las únicas. A medida que fue abandonando el discurso indianista, Reinaga lo fue "amautizando", en el sentido de aplicar el calificativo de "amauta" o "amáutico/amáutica" a diversas nociones. Las agruparé de acuerdo a lo que considero las diversas dimensiones en las que Reinaga desplegó su amautismo[125]: nociones *epistemológicas* ("pensamiento amáutico", "concepción cósmica o amáutica del universo", "conciencia del Cosmos/cósmica/amáutica", "filosofía o idea amáutica" e "ideología cósmico-amáutica"), *antropológicas* ("hombre amáutico" y "Superhombre amáutico"), *mesiánicas* ("evangelio amáutico", "fe amáutica" y "religión amáutica"), *morales* ("imperativo categórico amáutico" y "libertad amáutica"), *políticas* ("revolución amáutica", "República amáutica", "Bolivia amáutica", "América amáutica", "sociedad amáutica/cósmica", "mundo amáutico"), *ontológicas* ("ser amáutico" y "ser cósmico del indio") y *científicas* ("tiempo circular o amáutico" o "era amáutica" como análoga a la "era de Einstein") .

Reinaga fue delineando poco a poco la noción de *pensamiento amáutico* como el representativo de su propio pensamiento. En *La razón y el indio* (1978a) habló por primera vez de "pensamiento amáutico" como un modo indio de calificar al "pensamiento cósmico". Cósmico y amáutico son conceptos que no refieren a lo mismo, pero pueden ser intercambiables. Es decir, el pensamiento amáutico es un pensamiento cósmico y viceversa, como explicaré en seguida. En *El pensamiento amáutico* (1978b) la noción adquirió carta de ciudadanía, siendo hasta hoy el único libro que se ha escrito con un título semejante. Lo primero, en la obra de Reinaga, fue el uso del concepto "pensamiento amáutico" como un modo de distinguirse y oponerse al "pensamiento occidental". Como en la dialéctica indio versus cholo o mestizo, ahora también lo amáutico se entiende de acuerdo a una antinomia (quizá dialéctica), en algún sentido nueva, entre lo amáutico/cósmico y lo socrático/occidental. La explicaré más adelante.

Recién en la polémica obra *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981), el potosino ofrece una justificación explícita de por qué recurrió al término "amauta" y por qué consideró a su pensamiento como amáutico, ya no indianista. Se trata de la primera autorreflexión de Reinaga sobre la cuestión, por ello partiré de allí, para brindar una interpretación de lo que se propuso con el *pensamiento amáutico*.

---

121 Ver, entre otras obras, *La razón y el indio* (1978a: 20, 35, 41, 204-205, 215) y *El pensamiento amáutico* (1978b: 22, 58, 153, 75, 90).

122 Ver *La razón y el indio* (1978a 12, 14, 20, 22, 23, 24 39, 90, 91, 193, 196, 204, 205-208, 217) y *El pensamiento amáutico* (1978b: 21, 23, 24, 26-27,30, 32, 33, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 98, 105, 111, 115, 124, 125, 126, 129, 144).

123 Ver *La razón y el indio* (1978a 206, 211) y *El pensamiento amáutico* (1978b: 29).

124 Ver *La razón y el indio* (1978a: 195, 204).

125 En función de agilizar la lectura omitiré la cita de los textos de Reinaga donde aparecen las ideas aquí recogidas.

En el extenso y desigual "Introito" a *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981), Reinaga incluye un apartado titulado "el pensamiento amáutico" (Reinaga, 1981: 12-14). Con ello, busca delimitar cuál es la "ideología", "filosofía", "pensamiento" que él propuso a las Fuerzas Armadas bolivianas para realizar una "Revolución amáutica", ya no una "Revolución india".

Es muy importante recordar que fue a propósito del golpe militar de Luis García Meza (realizado el 17 de julio de 1980), que Reinaga escribió el libro indicado. La complejidad de las circunstancias históricas fue señalada en la primera parte de este capítulo. Por ello, aquí sólo me concentraré en la idea de pensamiento amáutico, sin con ello ocultar ni desconocer su problematicidad política en el contexto boliviano de fines de los años setenta e inicio de los ochenta. Atendiendo a la necesaria historización, es innegable que el surgimiento de la idea del pensamiento amáutico fue previo al gobierno militar de García Meza. Se dio bajo la dictadura de Banzer, con la cual Reinaga tuvo sobrados rechazos y reparos. El pensamiento amáutico estuvo teñido de un creciente escepticismo político, junto a una creciente fe en la potencialidad mesiánica, moral y científica, que Reinaga le otorgó al pensamiento amáutico y a la organización que pensó podía viabilizarlo: "los guerreros" (en términos abstractos) o el ejército boliviano (en términos concretos).

En función de la claridad expositiva, partiré de la explicación que hace Reinaga en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) del uso del término "amauta" y de lo que entiende por "pensamiento amáutico". Es llamativo que la justificación del uso de "amauta" sea dada por Reinaga en una nota al pie. La hace a partir de la delimitación de lo central (la "esencia") de su "pensamiento amáutico", que resume en la idea: "el hombre **para ser lo que es,** tiene que ser Comunidad Cósmica" (Reinaga, 1981a: 13. Negrillas del original). Lo "comunitario cósmico" es pensado por Reinaga como la plenitud del ser humano. Algunas preguntas que suscita dicha idea son: ¿por qué usó el término Amauta para designar a su pensamiento, en lugar de Cósmico? ¿O acaso es intercambiable "cósmico" y "amáutico"? ¿"Cósmico" es el nombre occidental de lo mismo que designa "amáutico" para el indio andino?

Reinaga hace (reitero, en una nota al pie) la siguiente aclaración:

> Es preferible el uso, el empleo del término AMÁUTICO 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 de la sociedad humana (Reinaga, 1981a: 81, resaltado en el original).

Reinaga le atribuye un origen griego a la idea de "cósmico", que refiere a algo externo al ser humano. Mientras que "amauta" –dice aquí– es el "cerebro

pensador", cuyo origen es "Pre-américa", otro modo de referirse al Tawantinsuyu.[126] Tenemos entonces dos conceptos, uno de origen griego otro inkaico. A su vez, designan objetos distintos: cosmos designa al universo, amauta al "cerebro pensador". Esta idea es vinculada a la metáfora "cerebro de la sociedad humana". Reinaga entendió a la sociedad como un organismo vivo guiado por su cerebro, pues abría unidad vital entre Cosmos-Cerebro-Sociedad. Hasta aquí, no habría contradicción entre ambos términos (cosmos y amauta), pues en realidad refieren a cuestiones distintas y poseen orígenes geo-históricos distintos. La siguiente consideración permite entender el vínculo entre cosmos y amauta: el amauta "posee" el conocimiento de las leyes del cosmos, se sujeta a ellas y organiza "el cerebro" de la sociedad humana de acuerdo a las leyes del cosmos. De ahí, que el amauta sea el que conoce al cosmos. Existe una idea "legalista" del mismo, pues lo fundamental que conoce el amauta son las leyes cósmicas. Y el amauta, cual gran legislador, organiza la sociedad humana de acuerdo a dichas leyes. Es decir, el amauta es un organizador social basado en el cosmos (¿cómo llamarlo?, ¿"demiurgo social", "legislador cósmico", político, estadista, científico social, ingeniero social?).

A lo largo de *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a), Reinaga se ocupa de hacer algunas precisiones sobre el "cerebro humano" y la "comunidad cósmica", a partir del vínculo entre el cerebro humano y la "Galaxia Solar". Afirma que "las neuronas son [como] una Comunidad Cósmica", pues así como alrededor del sol giran los planetas, análogamente alrededor del cerebro giran los pensamientos. Creo que la analogía no es muy feliz. No obstante, le permite a Reinaga indicar lo fundamental: con "Comunidad Cósmica" se refiere a un tipo particular de organización de la "galaxia solar" y del "cerebro humano". Y, más importante aún, a partir de *lo que es* la Comunidad Cósmica, Reinaga extrae un *deber ser*:

> el hombre **para ser lo que es**, tiene que ser [debe ser] Comunidad Cósmica… esta es la presencia y la esencia de mi pensamiento; este es el reinaguismo…" (Reinaga, 1981a: 13, resaltado en el original).

De ahí, que decir "pensamiento amáutico" sea análogo a decir "pensamiento cósmico". Ahora bien, volviendo a la misma nota, Reinaga añade una segunda razón por la que escogió el término "amauta". Por razones "semánticas", "fonéticas" y "estéticas":

126 El término "Pre-américa" es usado para designar la región previa a la Conquista, por primera vez en *La revolución india* (1970). Hay indicios para pensar que dicho término es tomado por Reinaga de autores peruanos, por ejemplo de L. E. Valcárcel (en Reinaga, 1970a: 11) y Carnero Hoke (Reinaga, 1970a: 16).

> Como Occidente de Sócrates a Sartre es **pensamiento socrático**; y como en la era nuclear, debe haber o debe ser, otro pensamiento, es entonces por razón **semántica, fonética y estética,** [que] viene como anillo al dedo, el **vocablo amáutico** en oposición al **vocablo socrático** (Reinaga, 1981a: 81, resaltado mío).

Hubiera sido enriquecedor que Reinaga explicara en qué consiste esa triple razón semántica-fonética-estética para usar el término "amauta". Pero no lo hizo. Tampoco volveremos a encontrar en su obra una justificación explícita de las razones por las que acudió a dicho vocablo. Por ello, no queda otro camino que interpretar lo que afirma. Como lo mencioné, lo amáutico se va definiendo "dialécticamente" a medida que va negado a su opuesto: Occidente. En la cita copiada brinda un dato más: el pensamiento de Occidente es el "pensamiento socrático". Para Reinaga, desde Sócrates hasta mediados del siglo XX (específicamente hasta Sartre) no habría más que una constante para Occidente: el pensamiento socrático. Si bien, en *América india y Occidente* (1974) distinguió entre filósofos occidentales platónicos y anti-platónicos, esa distinción pronto despareció en las obras amáuticas, pues a todos los filósofos incluyó como parte del pensamiento socrático. Otra vez, su tendencia a la simplificación va acompañada de la generalización (indebida, dirán con razones legítimas los especialistas en filosofía europea). Con ello, Reinaga da por sentado que Grecia es el origen de Occidente, cuestión que fue objetada por varios estudios críticos al eurocentrismo.[127] Pero, Reinaga no los conoció.

Además, dice algo relevante: la "era nuclear" demanda otro pensamiento. Es decir, el pensamiento amáutico –para Reinaga– sería el propio y adecuado para una nueva era, a la que llamó "era nuclear". Emerge nuevamente una filosofía de la historia universalista, según la cual la historia de la humanidad se divide en dos eras: la era occidental o socrática, que estaría en su finalización, y la era amáutica, que estaría en su etapa de inicio. Volveré a esto.

Sólo queda la duda de si lo "semántico-fonético-estético" de "amauta" es una cuestión de fondo o superficial para Reinaga. Debido a que el término se convirtió en el eje conceptual de su pensamiento, es evidente pensar que con estética no dice mera cosmética. Lo amáutico refiere a algo de fondo. Pero, me pregunto si los amautas existentes de su tiempo y los actuales considerarían que Reinaga recoge

127 Me refiero a las críticas que hacen diferentes autores sobre cómo el pensamiento europeo, en particular alemán, realizó una construcción ideológica sobre sus orígenes en Grecia, hasta considerarla como la cuna de Occidente. Según José Luis Romero, la idea de "cultura occidental", en el sentido de la cultura superior, nació en el siglo XVIII en Europa (ver *La cultura occidental*, 1953). Ver también: L. Zea "Cultura occidental y culturas marginales" (1998), Martín Bernal, *Atenas negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica* (1987), Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología* (1989), Enrique Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo" (2000).

correctamente la noción "amauta" o "amáutica" propia del Tawantinsuyu, o bien, opinarían que es una mera retórica amáutica sin contenido amáutico? ¿Cómo acceder a otra perspectiva amáutica para evaluar lo que Reinaga considera como amáutico? La cuestión no es menor, pero no tengo los conocimientos suficientes para clarificarla, por lo que la dejo abierta.

A esto, añado otra duda, que se desprende de su afirmación: "en el mundo de Preamérica, el Amauta –**verdad o mito**– es el cerebro…". ¿Qué significa "verdad o mito"?, ¿acaso Reinaga tiene dudas de que sea verdad lo que se afirma sobre los amautas? Ya mostré que tiene sobradas dudas. Sin embargo, en el caso de que fuera un mito (en el sentido reductivo de contrario a la "verdad"), esto no impidió que adoptara el término, pues le vino como "anillo al dedo" para oponerse fonética y estéticamente a Occidente. A esto creo pertinente añadir que, como Reinaga estaba distanciándose del indianismo, tuvo problemas para encontrar en la noción de "indio" lo opuesto a Occidente. Por eso también le vino como "anillo al dedo" la idea "amauta". Entonces, lo opuesto del pensamiento amáutico es el pensamiento occidental, que se resume en el pensamiento socrático. Con lo cual, Reinaga opone lo amáutico a lo occidental. Es decir, construye dos totalidades enfrentadas, en un combate de carácter épico, donde Reinaga se concibe como el Amauta, pensador guerrero, destinado a destruir a Occidente.

El pensamiento amáutico es equivalente al pensamiento del Reinaga pos-indianista. Por eso, también lo definirá como "reinaguismo". La idea de "reinaguismo" aparece por primera vez en *¿Qué hacer?* (1980). La define aquí como otro "pensamiento, religión y revolución": *pensamiento cósmico*, *religión galáxica* y *revolución amáutica*. En *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981) avanza con una idea por lo menos audaz:

> [El] Reinaguismo emerge, sale de la ciencia nuclear, y camina del brazo de la ciencia nuclear. El pensamiento socrático es teológico: sale de Dios y termina en Dios. El pensamiento amáutico, sale de la ciencia y va en pos de la ciencia. El hombre no es microcosmos, es la conciencia del Cosmos (Reinaga, 1981a: 13).

Reinaga explicita con claridad la pretensión científica de su pensamiento amáutico. Desde el inicio, hubo tal pretensión científica en Reinaga, creo que heredera del "socialismo científico", que había conocido en los años treinta. Esa antigua pretensión de cientificidad emerge con fuerza en la etapa amáutica, por cierto de un modo para nada ortodoxo (alguno dirá: ecléctico) ¿El amautismo es un tipo de cientificidad no-occidental o anti-occidental o pos-occidental? Como se ve, es muy difícil reducir el amautismo a una sola dimensión, por ejemplo la política. El indianismo tiene una clara definición política (como ideología, filosofía e historia). En cambio, el amautismo se despliega en diversas dimensiones, a veces confundiéndolas: *epistemológica* (ideología, filosofía, pensamiento cósmico),

*mesiánica-moral* (religión galáxica), *política* (revolución amáutica) y *científica* (correlato de la "ciencia nuclear"). Como en tantas cuestiones, "amauta" y "amautismo" se dice de muchas maneras.

### *c.2 La crítica a "Occidente"*

Propongo entender la delimitación de lo amáutico a partir de la confrontación de Reinaga con "Occidente". Por ello, es conveniente explicar cómo Reinaga elaboró una oposición de carácter antinómica, que posee los rasgos de una filosofía de la historia, entre el "pensamiento amáutico" y el "pensamiento de Occidente u occidental", y que expresó en varios símbolos: por ejemplo los Andes versus el Olimpo, América india-amáutica versus Occidente, la Humanidad amáutica versus la Humanidad occidental, el imperativo amáutico (verdad-vida-libertad) versus el imperativo socrático (mentir-matar-esclavizar) y Amauta Rupaj [Fausto Reinaga] versus Sócrates. En sus textos amáuticos, Reinaga llegó a plantear que para liberar al indio y a todo hombre colonizado por Occidente se debe sacar a Cristo y a Marx del cerebro humano. Dicha consigna radicalmente audaz y polémica –y no menos original– puede entenderse a partir de esa especie de "dialéctica antinómica", con visos esencialistas, entre "lo amáutico" y "lo occidental". Veamos.

Partiré del esbozo que hace del tema en *América india y Occidente* (1974). Como lo indiqué, la importancia de dicha obra es que, en ella, Reinaga se concibe a sí mismo como Amauta. Pero, ¿plantea algo relevante conceptualmente respecto de lo amáutico? Se refiere al "amauta" en cinco ocasiones (Reinaga, 1974: 13, 46, 134, 258, 260), pero sólo en una brinda una definición de los amautas como "seres privilegiados por su capacidad cerebral, su humanismo y su facultad de entendimiento ante los fenómenos naturales y cósmicos" (Reinaga, 1974: 248). Esta definición es importante en cuanto expresa la idea fuertemente racionalista y moral con la que entendió al "amauta". Incluso, casi análoga a la idea occidental de "genio", en cuanto es un "ser privilegiado por su capacidad cerebral". Ahora bien, con esta idea no se avanza mucho en la explicación del amautismo, a menos que consideremos la dialéctica base con la que Reinaga fue esbozándolo: la America india versus Occidente. Esto me permite postular que lo amáutico se fue definiendo a partir de la negación de Occidente. La obra *América india y Occidente* contiene en germen la antinomia Amauta versus Occidente, pero lo amáutico aún está implícito en la idea de "América india", que es pensada por Reinaga a partir de los amautas, "seres privilegiados", que expresan y son (yo diría la "flor y nata") de la América india, y no de las "masas" indias politizadas a fines de los años setenta y ochenta del siglo pasado.

Esto se puede explicar desde otra perspectiva: cuando Reinaga alude a Occidente, está aludiendo sobre todo a los "grandes hombres" (nunca mujeres) de Occidente, con los cuales se enfrenta. Y esos grandes hombres son: Sócrates,

Platón, Cristo, Marx, Kant, Hegel, Nietzsche, Sartre, Mao Tse Tung y Solzhenitsyn. Sólo menciono a quienes trata en *América india y Occidente* (1974). Pero, a lo largo de su obra amáutica son criticados otros "grandes hombres" de Occidente. Además, no olvidemos que se enfrenta a los mestizos como la mala copia de Occidente en América. Por ello, considera como parte del "bloque occidental" a todos los que en Bolivia y América desean asimilarse a él. En *América india y Occidente* incluye a los escritores latinoamericanos de inicios del siglo XX, tales como E. Rodó, J. Ingenieros, J. Vasconcelos y J. C. Mariátegui (Reinaga, 1974: 97-105). Y al "marxismo mestizo" de mediados del siglo XX, donde incluye a F. Castro, S. Allende, P. Neruda, M. Vargas Llosa, G. García Márquez y J. Cortázar (Reinaga, 1974: 107-137).

Lo importante ahora es indicar que la antinomia planteada será entre dos razones o dos pensamientos: de los amautas contra los "genios" (termino mío) occidentales, que son: filósofos (como Sócrates, etcétera), mesías (como Cristo), revolucionarios (como Marx), científicos (como Einstein) o poetas (como Neruda). Esto indica, a su vez, la alta estima que tuvo Reinaga por la figura del filósofo y la del escritor. El mesías y el mesianismo también están presentes solapadamente en su obra, con menos énfasis cuantitativo, pero con una relevancia cualitativa que se debe considerar. No por nada tituló a uno de sus mejores libros como *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960). También es importante señalar que, en los textos de Reinaga, no se evidencia la existencia de una "comunidad de amautas" enfrentados a los pensadores occidentales, sino que él mismo se presentó como el Amauta enfrentado a Occidente. Ello no niega que Reinaga tuviera como meta la construcción de la Comunidad Amáutica Mundial. Pero, ésta fue un proyecto a realizar. Mientras tanto, fue él quien se enfrentó a Occidente.

Ahora bien, ¿de dónde proviene su crítica a Occidente? ¿El amautismo innova respecto al antioccidentalismo del indianismo? ¿Hasta dónde llega su crítica a Occidente? ¿Es una crítica relevante para el indio andino? Aquí brindaré una panorámica general sobre el tratamiento que hizo sobre Occidente antes de su etapa amáutica. Esto, para indicar que Reinaga no inicia la crítica contra Occidente con el amautismo, pero sí la redirecciona.

Desde el primer libro de Reinaga se encuentra la alusión a Occidente. En *Mitayos y yanaconas* (1940) habla de la civilización occidental (Reinaga, 1940: 122). Encontramos allí la siguiente afirmación:

> No es cierto que el indio habíase convertido en un pueblo vencido, de resignación de ilota o de asno. Un pueblo muerto económica, política, espiritual y moralmente. No. El indio, como antes, ahora [1940], en el siglo XX, el indio sigue siendo un incano repleto de energía y optimismo. Incano de carne y alma. La **civilización occidental** no ha roto la virginidad india. Si ha habido algo, es apenas un roce epidérmico (Reinaga, 1940: 122, resaltado mío).

La cita está tomada del capítulo donde Reinaga relata la potencia vital del pueblo indio, que resistió en la historia de dominación española, en particular se está refiriendo a la Revolución india de 1780-1871. Esto muestra que la idea de Occidente enfrentado al Indio le acompañó desde su juventud. Cambió de contenido (del indigenista al indianista, del indianista al amáutico), pero no en su lógica fundamental: el indio "vivo y "virgen pura" (en femenino) enfrentado a la civilización occidental invasora y violadora (pensado en masculino). Aquí se exhibe un lugar común compartido por muchos críticos americanos de Occidente en la interpretación de la relación de Europa (como varón violador) y América (como mujer violada), lo cual alude a una problemática metáfora sexista.[128] Pero, aún así, para el Reinaga pre-indianista se trataba de tomar lo bueno que tiene la civilización de Occidente para "traerlo" hacia el mundo indio, que es una posición a tono con las tendencias indigenistas de la primera mitad del siglo XX.

En la obra *Tierra y libertad* (1953) vuelve a plantear la distinción entre el indio y el Occidente. Al modo de un "Rodó indio", Reinaga valora sólo el aporte tecnológico de Occidente, que llama "civilización mecánica", pues considera que es un aporte necesario, un medio más que un fin, para la liberación india. Pero, a su vez, plantea que el mismo Occidente necesita del indio. Propone abrir

> las compuertas egoístas que lo aíslan [al indio] de la civilización occidental, o a ésta de aquella raza conceptora y constructora de Tihuanacu y el Imperio Incaico (Reinaga, 1953a: 57).

Entiende que la "fortísima personalidad histórica" del indio y el "gigantesco vuelo de pensamiento" de la cultura europea pueden y deben unirse, en "función de la simbiosis" para tallar "de un mazaso [sic] la personalidad auténtica de Bolivia" (Reinaga, 1953a: 57). En los cincuenta, lejos de Reinaga están los planteos que piensan a lo indio como algo inferior a lo occidental o europeo. Plantea la relación entre dos potencias, aunque de diferente orden: la potencia de la personalidad-moralidad india y la potencia del pensamiento-ciencia-técnica occidental, de cuya fusión saldrá lo mejor para Bolivia. ¿Esto significa mestizaje? Pues no, sino una especie de mixtura ente lo indio y Occidente: un indio con "máquina occidental", un ¡indio moderno!

Esto supone una indianización de la modernidad y una modernización de lo indio. De Europa –afirma Reinaga– hay que tomar la "civilización maquinista". Pero, en "su pensamiento, moralidad y arte; el indio acaso en vez de recibir, pueda que más bien enseñe a la engreída cultura occidental" (Reinaga, 1953a: 57). En ese sentido, el Occidente aporta la técnica, pero el "espíritu" que moverá a esa

128 El tema es señalado por Marcia Stephenson, "El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discursos indianista de Fausto Reinaga" (2003).

técnica sería el espíritu indio. Cabe destacar que existe una tensión entre el elogio al "alto vuelo" del pensamiento europeo y, luego, la exaltación del pensamiento-moralidad-arte indio. En realidad, creo que sería válida aquí la distinción entre la ciencia-técnica occidental y la moral-arte-cultura india. En algún sentido, en *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953b: 80) Reinaga valora a Belzu, entre otras razones, por haber realizado esa fusión en sí mismo, aunque no fuera indio. Belzu es "el hombre americano que reclama su derecho en la cultura y la civilización de la Humanidad, concentradas, entonces como ahora, en el occidente europeo" (Reinaga, 1953b: 80). En los años cincuenta, Belzu representó para Reinaga el modelo del gran hombre caudillo de cholos e indios, y como tal "esencia y carne de la americanidad". Subrayo que en la afirmación de Reinaga se percibe una cierta posición, que hoy se puede calificar de eurocéntrica, en tanto sugiere que "la Humanidad" se hallaba "concentrada" en el occidente europeo.

En el libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956), Reinaga critica a Tamayo por su conservadurismo en tanto "quiere que el mundo siga como está el Occidente, esto es, el mundo capitalista; quiere que sea eterna e inmutable la sociedad burguesa" (Reinaga, 1956: 38). De esta apreciación se deduce que para Reinaga, a mediados de los cincuenta, el Occidente equivale al mundo capitalista e imperialista. Este tópico luego será ampliado al "mundo occidental comunista", como veremos en seguida.

En "Revolución, Cultura y Crítica" (1956: 186) afirma que "El crítico de la hora, el crítico de la revolución, debe ayudar a rebelarse contra la pedagogía social imperialista de *occidente*. Debe erguir la bandera de la liberación nacional del pensamiento; la liberación del arte. Rebelarse contra la esclavitud del espíritu, contra la esclavitud de la inteligencia. En suma, romper las cadenas que aherrojan las potencias del alma del pueblo al yugo de la cultura europea" (Reinaga, 1956b: 186.Cursivas mías). En ese sentido, Occidente es el imperialismo liderado por Estados Unidos, ante el cual se plantea la liberación nacional como horizonte revolucionario. Este tópico se adscribe a la tradición nacionalista de izquierda, por cuya senda anduvo Reinaga en los cincuenta.

Por otra parte, en el opúsculo *Alcides Arguedas* (1960b), además de criticar a Arguedas, Reinaga valora a dos humanistas, a los que considera modélicos y los caracteriza de acuerdo al criterio de distinción entre Oriente y Occidente. Se trata del Mahatma Gandhi, el "humanista del Oriente", y Romain Rolland, al que califica como el "Mahatma de Occidente" (Reinaga, 1960b: 15). Rolland (modelo occidental) y Gandhi (modelo oriental) son puestos por Reinaga como los modelos de humanismo, que reúnen la cualidad de escritores y moralistas en un sentido preciso: *viven lo que escriben*. Ambos son los modelos de Reinaga, sobre todo R. Rolland. La distinción entre el gran hombre Occidental y el Oriental se reitera a lo largo de su obra, por ejemplo en *La revolución india* (1970a: 87-88). Tomo este dato, pues Reinaga, en su etapa pre-indianista, no fue absolutamente

impugnador de Occidente. No sólo valoró su ciencia y técnica, sino también a algunos de sus hombres por ser modelos de humanismo.[129] Pero, esta valoración cambió radicalmente en la etapa amáutica, donde el escritor potosino ya no vio nada bueno en Occidente.

***Desde la crítica indianista a la crítica amáutica contra Occidente:*** hasta aquí expuse someramente la noción de Occidente, expuesta por Reinaga en sus obras pre-indianistas. De ahora en más, me centraré en *La revolución india* (1970a), la obra indianista emblemática, pues permite comprender cómo la idea de Occidente fue adquiriendo mayor relevancia, desde las primeras obras indianistas, convirtiéndose en un eje troncal de su crítica indianista, hasta adquirir una oposición radical en la obra *América india y Occidente* (1974), que continúa en toda la obra amáutica. Partiré reconstruyendo la crítica a Occidente presente en *La revolución india* (1970a) por ser la obra más representativa del indianismo. Esto, me permitirá mostrar que el amautismo continuó esa crítica. Por ello, cuando lo creo oportuno, me desplazo hacia algunas obras amáuticas. La hipótesis que sostengo es que la crítica a Occidente iniciada en el indianismo no cambió sustancialmente en la etapa amáutica. Lo que cambió fue el polo antinómico que Reinaga opuso a Occidente: de lo Indio pasó a lo Amáutico.

***Occidente como una totalidad conquistadora*:** en el capítulo introductorio a *La revolución india* (1970a), titulado "A la juventud"[130] (Reinaga, 2001 [1970a]: 19-43), se encuentra una crítica contra lo que Reinaga llama "Occidente". Con un discurso semejante a los de la "tercera posición" nacionalista, pero en este caso indianista, Reinaga pide a la juventud que rechace todo lo que "se importa de las naciones imperialistas o socialistas" (Reinaga, 2001 [1970a]: 20). Ambas son englobadas en la idea de Occidente. Considera que éste se expresa fundamentalmente en la "religión blanca [cristianismo]" y el "comunismo". Los entiende a ambos como "opio para los jóvenes". Aquí se encuentra el germen de lo que luego, en la etapa amáutica, se transformará en la consigna del amautismo: sacar a Cristo (o al cristianismo) y a Marx (o al comunismo) del pensamiento indio y de la humanidad. La misma –opino– se explica correctamente considerando la percepción que tuvo Reinaga del mundo dividido bajo la llamada "Guerra Fría". "Cristo" fue su modo de referirse al "occidente capitalista" y "Marx" de referirse al "occidente comunista".

---

129 La figura y obra de Romain Rolland fue de gran importancia para Reinaga, sobre todo en su etapa indianista, lo que merece un estudio particular.

130 Se trata de un mensaje dirigido a la juventud de las colonias y semicolonias explotadas por el imperialismo de las "fieras rubias"; a los jóvenes indios de Bolivia –a los que considera en cuanto insurgen junto a "su raza y a su pueblo en conmoción universal" por la Revolución india "vanguardia del Tawantinsuyu del siglo XX"– y a la a juventudes de Asia, África y América. El mensaje es extenso, pues abunda en una historia del cholaje blanco-mestizo boliviano y del indio, y, por otro lado, el análisis sociológico de las estatuas en La Paz.

En los años 70 –para Reinaga– el comunismo, como potencia mundial (es decir la URSS), se redujo a negociar con la otra potencia mundial capitalista (Estados Unidos) el dominio de la Bomba Atómica: "La ideología y la técnica del imperialismo y del comunismo han devenido en un asqueroso concubinato para dominar a los pueblos de la tierra" (Reinaga, 2001 [1970a]: 21). Como prueba de lo afirmado refiere a Vietnam, Checoslovaquia, Israel y el mundo árabe, pero no explica a qué se refiere en cada caso ni brinda fuentes. Lejos de la defensa de la "civilización de la máquina", como en su etapa pre-indianista, ahora Reinaga critica a la industrialización (la llama "abalorios industriales"), impulsada en América como estrategia de dominación (no alude específicamente a ningún país).

Además, considera que Occidente fue y es un ladrón del pensamiento y del oro de Asia, África e "Indoamérica". En contraparte, sólo ofrece el nihilismo de su pensamiento, una religión de un "dios rubio" y asesino: "porque en los hechos, Cristo no lleva a los hombres de las Colonias o semicolonias al 'camino de Dios', sino al camino de la 'fiera rubia' (Reinaga, 2001 [1970a]: 21).[131] Luego, realiza una crítica a la filosofía de Occidente, comentando que el

> sacro templo de los valores universales se ha derrumbado. El paganismo con su Sócrates, Platón y Aristóteles… como la Europa cristiana con su Santo Tomás de Aquino, Kant, Rousseau, Comte, Spencer, hasta su racista esotérico Unamuno… se han convertido en una atmósfera intoxicada por la radioactividad; sutil e impalpable polvo nuclear, que fulmínea y lentamente carboniza la vida del hombre, los animales y los vegetales (Reinaga, 2001 [1970a]: 21).[132]

Occidente ofrece la "desintegración atómica" y la "desintegración espiritual", que es otro modo de decir nihilismo. Además, Reinaga entiende que Occidente tuvo etapas distintas: una pagana (representada en Sócrates, Platón y Aristóteles) y otra cristiana (de Santo Tomás a Unamuno). En las obras amáutica distinguirá estas etapas de una nueva era, la "era de Einstein", a partir de la cual postula que inicia una posible etapa pos-occidental. Volveré a esto.

Entonces, Occidente es representado por Reinaga como una totalidad conquistadora de toda la humanidad, que tiene una larga duración. Piensa a Occidente como originado en la Grecia Antigua que, sin solución de continuidad, pasó por la Conquista de América –hasta los años 70 del siglo XX– con la "misma" pasión y acción conquistadora y destructora:

---

131 Esta idea está inspirada en una afirmación semejante de F. Fanon en *Los condenados de la tierra* (1963 [1961]).

132 Destaco que no siempre tuvo Reinaga una opinión negativa sobre Unamuno. Por ejemplo, en *Franz Tamayo* (1956a) lo considera un maestro de la libertad (Reinaga, 1956a: 83, 86-87). Desde *La revolución india* (1970a) se encuentra con claridad el cambio de opinión, ahora negativa, sobre Unamuno.

> El Occidente en su conquista de los pueblos del mundo ha seguido una norma: el despojo de las riquezas materiales y espirituales y la destrucción de los dioses de la raza conquistada. Exactamente esto es lo que va aconteciendo con el indio en Bolivia (e Indoamérica). Europa, Norteamérica y el cipayaje blanco-mestizo, han puesto en marcha una enorme maquinaria de una nueva conquista del indio (Reinaga, 2001 [1970a]: 36).

El capítulo primero de *La revolución india* se titula "El Mundo y el Occidente" (pp. 81-160). Allí, Reinaga plantea la cuestión del "mundo occidental", al que se enfrenta el indianismo en conjunto con el Tercer Mundo (América india es puesta junto a Asia "amarilla" y África "negra"). Se trata de una construcción ideológica-filosófica sobre el contexto geo-político en el que se halla Bolivia a inicio de los setenta. La revolución india es propuesta contra Occidente en general y contra la Bolivia occidentalista –la República chola blanca-mestiza– en particular. En ese sentido, la Bolivia blanca-mestiza es pensada como un reflejo o copia de Occidente. Reinaga opone el indio o el "hombre-inka" a Occidente, al que define como "la cultura y la civilización del hombre blanco de Europa" (Reinaga, 2001 [1970a]: 82).

De ahora en más, haré algunas distinciones temáticas en la interpretación que hace Reinaga de Occidente, que son: las interclusiones, la filosofía de la historia anti-occidental, la filosofía occidental y la religión occidental. Reinaga también concentra su crítica contra el racismo occidental. Pero, dada la extensión de este trabajo, prefiero dejar la cuestión –que amerita un capítulo aparte– para profundizarla en otro lugar.

***Interlocuciones en la crítica a Occidente*:** en *La revolución india* (1970a), Reinaga recurre a algunos pensadores occidentales para reafirmar su crítica contra Occidente. Otorga importancia a las voces de Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*) y Arnold Toynbee (*El mundo y el Occidente*).[133] No se detiene a analizar sus obras, sino que le interesa destacar que ambos "profetizan el fin de este Occidente" (Reinaga, 2001 [1970a]: 82 y 89) y a la vez buscan un "milagro" ante el fin pronosticado. Reinaga "les advierte" que no hay tal. De Spengler le interesa destacar su idea de decadencia inevitable de Occidente. De Toynbee, destaca su visión sobre la "crisis espiritual" del Occidente y de la necesidad de un "nuevo Cristo".

También toma la palabra de Tagore (s/f) y Gandhi (s/f), "dos espíritus geniales del Oriente", y de R. Rolland (s/f) y J. P. Sartre (Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon), dos "hijos genialmente honestos del Occidente", porque aun siendo occidentales lo maldicen (Reinaga, 2001 [1970a]: 88-89). De todos ellos transcribe un párrafo, siendo el de Sartre el más extenso. Allí, éste reflexiona sobre lo que generó la "violencia colonial" del hombre blanco y critica la justificación de esa

133 No es la primera vez que se refiera a O. Spengler, lo hace desde *Franz Tamayo* (1956: 22, 144). Por otra parte, las referencias a A. Toynbee aparecen desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 161).

violencia. Tagore se refiere a la "civilización occidental" como una "máquina de torturar". Gandhi habla contra el "Imperio británico" y la "civilización occidental", declarando un combate contra ellos para que "salgan" de la India. Rolland reflexiona sobre el fin de Occidente (= de Europa) como guía de la humanidad, por ser el responsable de grandes crímenes.

Por otra parte, para la crítica al cristianismo, recurre a algunas ideas de Marx sobre Feuerbach y a Frantz Fanon (*Los condenados de la tierra*). Para la crítica al cristianismo católico recurre a Miguel de Unamuno y a Germán Arciniegas. Además, inicia su texto con una extensa cita de Luis Eduardo Valcárcel, *El imperio de los Incas y la Unidad de la cultura Andina* (1955). Valcárcel analiza allí la grandeza de lo que fue el inkario y critica la negación racista que hizo Europa del mismo, en nombre de su supuesta superioridad racial y cultural.

***Una filosofía de la historia anti-occidental:*** Reinaga menciona la tesis de Toynbee (*El mundo y Occidente*) según la cual la cultura occidental tiene sus raíces en el "Oriente y el Egipto", no en Grecia o Roma. Lo curioso es que, posteriormente, no reflexiona este dato, sino que vuelve a centrarse en una especie de "helenocentrismo", propio de las visiones eurocéntricas de la historia. Para Reinaga, Occidente inicia en la Grecia Antigua. Hace un breve recuento de la historia de Occidente, destacando siempre su lado negativo. Plantea que Occidente (=Europa) es el responsable de la conquista de América, Asia y África. En el caso de América, el Occidente equivale a España (entre los siglos XVI y XVIII), luego a Inglaterra y Francia (entre los siglos XIX e inicio del XX) y, por último a Estados Unidos (en el siglo XX). Argumenta siguiendo la lógica de la hegemonía de los centros imperiales: de España, en primer lugar, luego de Inglaterra para llegar hasta el Imperialismo Norteamericano. No obstante, la explicación bajo la lógica de Centro-Periferia no será explicitada por Reinaga hasta –posteriormente– en la obra amáutica.[134] La interpretación histórica que hizo de Occidente tiene los rasgos de una filosofía de la historia anti-occidentalista. Por ello, Reinaga buscó un origen: Grecia, personalizándolo en Sócrates. Lo cual es afín a su modo de entender la historia de acuerdo a los "grandes hombres". A partir de allí, encuentra una continuidad conquistadora y destructora, que en América inicia en 1492 y se extiende hasta el siglo XX. Por ello, concluye que en los sesenta del siglo XX "el Occidente" dividió a la humanidad en dos partes: "la que dispone de la Bomba Atómica y la que carece de ella" (Reinaga, 2001 [1970a]: 83).

El tema de la "bomba atómica" como culmen de la capacidad destructora del "hombre occidental", expuesto en *La revolución india* (1970a), le permitirá a Reinaga plantear –una década después, en el libro *El hombre* (1981b)– su visión

134 Si bien la lógica de centro-periferia se puede encontrar a lo largo de toda la obra de Reinaga, nunca es explicitada hasta recién en *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982) con los conceptos "Metrópoli-Periferia".

del amautismo como nueva etapa de la historia de la humanidad. Allí, Reinaga reinterpretó el significado del lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki como un "fin de época", vinculado a la llegada del hombre a la luna como "inicio de una nueva época". Las bombas atómicas lanzadas en Japón en 1945 causaron en Reinaga gran horror y, a la vez, constituyeron la base para su certeza sobre el poder destructor de Occidente. La atención que prestó a tan macabro acontecimiento data de *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956: 15, 16, 27, 103, 156, 167). Veinticinco años después, siguió siendo el eje de su análisis geopolítico. La única innovación que percibo es que Reinaga continuó rastreando los informes en la prensa escrita sobre las secuelas de aquellas bombas.[135] Existe en él una especie de obsesión con la guerra nuclear, que amenaza a la humanidad. Ahora bien, la crítica (¿dolida?) de Reinaga se dirigió no sólo contra EEUU, sino también contra la URSS. Por ejemplo, en *El hombre* (1981b) comenta una imagen publicada en la *Revista FDGB* (editada por el Comité Confederal de la Confederación de Sindicatos Libres Alemanes, marzo de 1980) y la *Revista Ogonyok* (Moscú, Nº 51, 1980) en la que se muestra un cadáver vestido de soldado norteamericano, que sostiene en su mano una bomba atómica. Reinaga "invierte" la imagen poniendo, en vez del estadounidense, un soldado soviético. Su análisis es:

> La URSS y EEUU en su locura asesina exhiben el arma que ha de dar muerte al hombre y la vida del planeta" (Reinaga, 1981b: 124).

Reitera su interpretación de la causa del problema: el pensamiento socrático que anida en ambos (URSS, representado por Breznev, y EEUU, representado ahora por J. Carter) y origina el culto al Dios occidental, conformado por la perversa trinidad occidental: individualismo-propiedad-dinero. He ahí "la esencia del Poder" de Occidente. Carter y Breznev –dice Reinaga– están dominados por el pensamiento socrático, es decir, son esclavos del dios occidental. Usa una metáfora interesante para explicar esto:

> El pensamiento de Carter y de Breznev es el fruto de 6000 años de Occidente; es algo así como la espuma en el oleaje oceánico de 60 siglos que va de Grecia a nuestro tiempo… 60 siglos de pensamiento se han petrificado en el cerebro del hombre del planeta tierra. La manera de ser o de manifestarse de este pensamiento pétreo es la sacra trinidad: individualismo, propiedad y dinero. Trinidad que tiene como esencia, aureola y "soplo vital" a Dios. Los tres elementos hacen un solo absoluto, un solo Ser: Dios, el Poder de Dios, hecho substancia y espíritu del pensamiento de los hombres, maneja a los hombres, como la ola a la espuma, el huracán a la brizna" (Reinaga, 1981b: 126).

135 En *El hombre* (1981) transcribe dos artículos publicados en 1980 sobre Hiroshima: en *El Diario*, 7 de agosto de 1980 y en *Presencia*, 9 de agosto de 1980. Reitera unos breves análisis al respecto ya expuestos en *América india y Occidente* (1974; 196-199, 201-204, 215).

Cabe advertir que es la única vez que Reinaga afirma que Occidente posee una historia de seis mil años. No brinda fuentes ni argumentos para tal afirmación. Una vez más, se constata la poca rigurosidad historiográfica tensionada con una filosofía de la historia anti-occidental.

La línea argumentativa es la siguiente: el pensamiento socrático produjo hombres esclavos y asesinos. Eso dio origen a Occidente, que es una sociedad de esclavos y asesinos. Lo cual explica la creación de la Bomba Atómica. Para Reinaga, toda filosofía, religión y revolución que provengan de Occidente comparten la misma matriz: el pensamiento socrático. Por ello, para él, no habría diferencias entre las diferentes filosofías occidentales. De ahí que:

> Ningún pensamiento, ninguna religión y ninguna revolución salvan al hombre. La filosofía, la religión y la revolución habidas y por haber en el seno de Occidente, son por así decir, lobos de la misma madriguera (Reinaga, 1981b: 127).

Con lo dicho, está planteado que Reinaga entendió –en su etapa amáutica– que las bombas atómicas lanzadas contra Japón constituyeron el límite insuperable de Occidente: su voracidad destructora. En ese sentido, sería una especie del "fin de la era Occidental", no tanto porque no habrían otras masacres, sino porque seguir el camino occidental sería repetir más de lo mismo. Frente a esto, el pensamiento amáutico fue postulado por Reinaga como "la salvación" de Occidente.

***Los "hermanos siameses" de Occidente y la bomba atómica:*** el desarrollo de la energía nuclear occidental y su aplicación bélica (sobre todo con la Bomba Atómica, que destruyó a Hiroshima y Nagasaki en 1945) le causó tal impresión a Reinaga, que se convirtió en un argumento central y reiterado para impugnar a Occidente:

> La Bomba Atómica en manos del Occidente, no es ni progreso ni libertad ni vida; es todo lo contrario, regresión, esclavitud y muerte. La humanidad nada ya puede esperar del Occidente, como no sea su muerte (Reinaga, 2001 [1970a]: 82).

En *La revolución india* (1970a), Reinaga considera que Estados Unidos de Norteamérica es la "encarnación contemporánea más feroz del Occidente" (Reinaga, 2001 [1970a]: 85). Para demostrarlo, se refiere a las intervenciones de Estados Unidos en Corea, Argelia, Chipre, Vietnam, Egipto, Guatemala, Perú y Bolivia. Estados Unidos, contando con su bomba atómica, "encubierta con el cristianismo", ha "resuelto dominar y colonizar a toda la humanidad" (Reinaga, 2001 [1970a]: 85). Acusa entonces a los científicos de Occidente porque avalaron el proyecto armamentista estadounidense.[136]

136 Como ejemplo, Reinaga cita un artículo de Jame Bonner publicado en *El Diario*, La Paz, 9 de marzo, 1967.

Por otra parte, Reinaga añade también a la Unión Soviética como parte del Occidente dominador. Cabe destacar que esta idea está presente con claridad desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964). Por ejemplo, allí esboza una especie de teoría de "los dos demonios" (según mi parecer), según la cual tanto la URSS (un demonio) como Estados Unidos (otro demonio) persiguieron a los pensadores y al pensamiento, uno en nombre de la Revolución comunista, otro en nombre del anti-comunismo (ver Reinaga, 1964: 18).[137] Es evidente que Reinaga se distancia amargamente de la Unión Soviética, luego de su viaje místico-político a Moscú en 1957. Esa distancia se expresa levemente en la obra *El indio y el cholaje boliviano* (1964) y se convierte en parte central de su crítica contra Occidente en *La revolución india* (1970a). Si bien, es claro que la crítica va contra el régimen estalinista, Reinaga no se ocupó de precisarlo, sino que tendió a la generalización de su opinión a toda la URSS, sin matices. En cuanto situó a la URSS como parte de Occidente, la generalización se hizo total, pues concibió que todo comunismo es occidental.

La visión geopolítica de Reinaga en su etapa amáutica no cambió sustancialmente. Consideró que los hermanos siameses occidentales –EEUU y URSS– seguirían en puja por repartirse la humanidad del Tercer Mundo. Incluso, llegó a afirmar que en esa puja, la URSS llevaba las de ganar. En los textos amáuticos se percibe una visión del proceso político mundial donde no se asoma la sospecha de la crisis definitiva del socialismo soviético. Hoy, caída la Unión Soviética en 1989, dicha visión nos parece absurda. Pero antes de 1989, ¿lo era? Esa visión se expresó hasta en su penúltimo libro: *Crimen* (1986). En las reuniones entre Reagan y Gorbachov, Reinaga no vio más que la continuación de la historia de Occidente. No se interesó por las especificidades del capitalismo neoliberal o por la crisis del socialismo soviético, sino de encontrar realizados sus supuestos sobre la historia de Occidente.

***Crítica a la "filosofía occidental" o a la "naturaleza humana occidental":*** en *La revolución india* (1970a), Reinaga sostiene la tesis de que Occidente creó un hombre de una "naturaleza cruel":

> El "hombre blanco" del Occidente lleva en su substancia esencial, como cosa innata de su ser: la mentira, el robo, la explotación y el fratricidio. Cuenta además en su haber con el asesinato de sus Superhombres y sus Dioses: Sócrates y Jesús (Reinaga, 2001 [1970a]: 84).

En ese sentido, critica la división que realizó Occidente entre dos tipos de hombres: los "blancos sobrenaturales" y los no-occidentales, los llamados "indígenas" o naturales. Dice:

137 La crítica contra la Unión Soviética y al comunismo en general se explaya en toda la obra indianista por ejemplo en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 23, 234), *El indio y los escritores de América* (1968: 109, 203).

> El Occidente no permite al "indígena-natural" mirar de frente al "blanco". Cuando los "indígenas-naturales" les miran a los ojos, las "fieras blancas" matan (Reinaga, 2001 [1970a]: 84).

Esta reflexión tiene como referencia la cuestión de la mirada del esclavo al amo, que se encuentra en el prólogo de Sartre a la obra de Fanon, *Los condenados de la tierra* (1963 [1961]), de gran influencia en Reinaga, como ya se dijo.

Occidente –dice Reinaga– mata cruelmente a los no-blancos. Por eso, comenta que no es casual que Estados Unidos no haya lanzado sus bombas atómicas contra la Alemania de Hitler o la Italia de Mussolini, pero sí contra Nagasaki e Hiroshima (Japón):

> Sencillamente porque éstas [Alemania o Italia] eran las Metrópolis de los hombres "blancos"; en tanto que aquellas eran ciudades de "indígenas" japoneses. Entre las "fieras blancas", claro que se guerrean y se matan. Pero cuando tienen al frente a los "indígenas"; los "blancos se dan la mano para exterminar a los "indígenas" (Reinaga, 2001 [1970a]: 85).

Más adelante reitera el argumento de que para Occidente los ricos son blancos: "son blancos porque son ricos. La consecuencia es la causa". Se trata –ahora– de la articulación entre la condición de "raza" y la condición de clase, que sería propia del Occidente racista y clasista.

Para Reinaga existe una diferencia radical entre la "filosofía de Occidente" y la "filosofía del indio-inka" o la filosofía del Tawantinsuyu. Ahora bien, con filosofía se refiere fundamentalmente a una cuestión: *la noción sobre la naturaleza humana*. Acudiendo a la distinción intradisciplinar de la filosofía, se trata de una cuestión de antropología filosófica, distinción que Reinaga nunca hace y, quizá, no sea del todo relevante.

Para Reinaga es un engaño pensar a la "naturaleza humana" como un "poder absoluto, unitario, eterno; morando en un lugar recóndito, metafísico…" (Reinaga, 2001 [1970a]: 90). Contra esa noción de naturaleza humana, plantea que no hay una, sino que son varias las "naturalezas humanas", aunque en rigor de verdad, existen dos naturalezas humanas enfrentadas, como veremos en seguida. Su variedad depende de que sean:

> amasadas, formadas por las fuerzas sociales externas e internas, en ésta o en aquella latitud terrestre y en ésta o aquella etapa histórica. La "naturaleza humana" es forjada con el hierro, por la infra y superestructura de la sociedad (Reinaga, 2001 [1970a]: 91).

Emerge en *La revolución india* (1970a) una posición propia del marxismo que aprendió Reinaga, quizá de manual, pero marxismo al fin. A partir de esta posición "materialista", considera que la naturaleza humana de Occidente se expresa en

la "fiera blanca" europea, esto es, la naturaleza humana occidental reside en su ferocidad colonizadora. Mientras que la "naturaleza del colonizado" (en la que incluye al negro, al "amarillo" y al indio), al que Occidente llama "indígena-natural", consiste en la lucha por su libertad. Más adelante, afirma que ésta naturaleza del indio colonizado es la naturaleza del "hombre-inka". Es decir, Reinaga vincula la "naturaleza humana" del hombre colonizado contemporáneo suyo (del Tercer Mundo) con la "naturaleza humana" del hombre inka del antiguo Tawantinsuyu. Ambas son explicadas a partir de la afirmación y lucha por la libertad. En ese sentido, parece que Reinaga entiende el problema "de la naturaleza humana" de acuerdo a una distinción base entre amo (la naturaleza del colonizador) y esclavo (la naturaleza del colonizado). Esto tiene lógica, si se considera al indio y a todo ser humano del Tercer Mundo del siglo XX, pero se torna problemático al referirse a la "naturaleza del hombre" del Tawantinsuyu, pues en ese pasado interpretado por el indianista no habría una dialéctica amo-esclavo. ¿O sí?

Entonces, la cuestión es indagar qué entiende Reinaga por "naturaleza inka". Para ello, es importante considerar que, contra la idea de que el Inka es un ser muerto y de museo, afirma que:

> El Inka para nosotros es el reconocimiento de la unidad de nuestra sangre, de nuestro espíritu y de nuestra cultura milenaria; que Europa en cuatro siglos no ha podido destruir, ni con el arcabuz de la Colonia, ni con el cañón y la metralla de la República, ni con la cruz de Cristo, ni con el "Contrato Social" de Rousseau, ni con "Das Kapital" y el "Manifiesto comunista" de Marx (Reinaga, 2001 [1970a]: 91).

Por eso, propone "volver al Inka" y abandonar al hombre construido por Occidente, es decir, abandonar la naturaleza humana occidental: "volver al Inka para iluminar de fe y esperanza nuestro porvenir; fe y esperanza en la reconquista de nuestra patria" (Reinaga, 2001 [1970a]: 91). Para Reinaga, no sólo la Revolución india, sino toda Revolución del Tercer Mundo no debe tener como núcleo la lucha de clases ni el "comunismo blanco", pues considera que éstas son también "experiencias ígneas de engaño y fraude" producto de la "naturaleza humana" de Occidente. Con lo cual, está suponiendo que la "naturaleza humana", que sustentaría al comunismo, es la misma que la del capitalismo. No brinda argumentos específicos al respecto.

***Naturaleza humana y ética****:* siempre en *La revolución india* (1970a), entiende que la naturaleza del hombre-inka se guía por la ética social del Inkanato, que "salía del Cosmos" y se resume en el *ama llulla*, *ama súa*, *ama khella*. Según Reinaga, esa trilogía ética sería la prueba de que el hombre-inka no sabía explotar y fue la base del Imperio de los Inkas. Pero, no explica más. Ahora, la "naturaleza inka" es explicada moralmente, pues dicha naturaleza moral expresaría la naturaleza del hombre inka, la cual le imposibilitaba aceptar el hambre, la desnudez

y la explotación del hombre. Por el contrario, la "naturaleza humana" occidental consiste en el robo, la explotación, el asesinato:

> La libertad y la justicia para el Occidente tienen por base la conquista, el robo y el asesinato de los pueblos "indígenas" del globo terrestre. Europa al conquistar el Asia, África y América, roba y asesina, asesina y roba. La libertad y la justicia para Europa era –y es ahora– asaltar y matar, matar y asaltar (Reinaga, 2001 [1970a]: 92).

Acusa a "Jehová" de ser el dios del odio, el dios de los ejércitos de Occidente, negando así las "Tablas del Sinaí", que mandan no matar. Dice que desde Abel hasta Kennedy han muerto por mano de Caín: un ejemplo fue Atawallpa. Cita, para afirmar esta idea, a Freud (sin fuente) y a Sartre (sin fuente). Ambos indican que el asesinato es parte de la condición del hombre. Reinaga entiende que sí, pero del "hombre occidental". Por tanto, Reinaga considera que se debe liberar a la "naturaleza humana inka", presente en los indios contemporáneos, de la naturaleza humana europea u occidental. Argumentado esto, considera que se puede "armonizar" el nivel material y el espiritual para crear un "nuevo hombre", el que Occidente no pudo hacer. Entre paréntesis, aclara que con Occidente se refiere a la "Europa capitalista, socialista y comunista".

La moral social del Inka era optimista, no tenía el "pesimismo nihilista" del actual Occidente. El bien –dice– salió del "dios Inti", que se personificaba en el Inka y era "la presencia física y la acción permanente del bien. El bien colectivo era lo primero y estaba por encima del interés individual" (Reinaga, 2001 [1970a]: 94). Curiosamente, entreveo en los argumentos sobre el Bien nacido de Inti y "personificado en el Inka" una especie de eco de la idea de Bien y la del filósofo rey de Platón. Aún negado al platonismo, ¿el Reinaga indianista recae en él?

De todo lo dicho, extraigo un esquema de oposición entre lo Indio y lo Occidental. Lo presento para mostrar que el contenido de la columna correspondiente a Occidente no variará sustancialmente en la etapa amáutica, más sí la columna dedicada a lo indio:

| Lo indio | Occidente |
|---|---|
| Moral inka:<br>ama llulla, ama súa, ama khella<br>no robar-no mentir-no explotar | No-moral occidental:<br>libertad y justicia basada en<br>robo, explotación y asesinato |
| Pensamiento optimista | Pensamiento pesimita y nihilista |
| Prima el interés colectivo | Prima el interés individual |
| Socialismo inka (ayer) base del socialismo indio (hoy) | Capitalismo (EEUU) y Comunismo (URSS) hermanos siameses occidentales |

***La religión occidental:*** Reinaga entiende que, en Occidente, filosofía y religión van juntas. Si bien una "trata del pensamiento" y la otra "sobre Dios",

ambas "aparecen en la evolución social del Occidente, unidas como dos hermanas siamesas" (Reinaga, 2001 [1970a]: 93). Para Reinaga, la filosofía occidental propone una "naturaleza humana inalterable" y la religión occidental (sin precisar ahora que se trata del cristianismo) propone un sólo Dios. Ambas –dice– están en el error. Ya mostré en qué consiste la "naturaleza humana" de Occidente según Reinaga y su objeción a la misma. Aquí, sólo cabe indicar que atribuirle sin más la condición de "inalterable", sin precisar a qué filosofía de Occidente se refiere, conduce a Reinaga a un apresuramiento indebido. Se pueden encontrar sobradas críticas en la misma filosofía moderna europea a la noción metafísica de naturaleza, que es la que la considera inalterable. Por ejemplo, el historicismo –en un sentido– y el marxismo –en otro sentido– han avanzado en esto. Pero, Reinaga parece desconocer esta cuestión, a menos que por filosofía entendiera sólo a la metafísica occidental, pero no es el caso.

Veamos ahora qué dice de la religión occidental. Esto se encuentra en el apartado "Religión" del capítulo primero de *La revolución india* (1970a: 97-106). Se trata de una crítica radical al cristianismo –otra vez deudora en parte de la crítica marxista a la religión– en sus dos tradiciones: la católica y la protestante. La tesis central de Reinaga es que el cristianismo es la religión de la dominación del indio. Parte de la "negación del valor de la vida terrenal" y, a la vez, la exaltación de la vida celestial: "condenando la carne, sublima el paraíso ilusorio del alma" (Reinaga, 2001 [1970a]: 97).[138] Hasta Feuerbach –afirma– el cristianismo se metió en la "estructura del pensamiento occidental" (Reinaga, 2001 [1970a]: 97). No abunda en esta afirmación. Creo que no se trata de una afirmación referida a la historia de cristianismo (que llegaría hasta Feuerbach), sino más bien es un indicio que muestra de dónde abreva su crítica a la religión, que no parece ser del mismo Feuerbach, sino de la crítica de Marx a Feuerbach.

Pues bien, considera que la función del cristianismo fue inducir a aceptar la dominación de Occidente durante "veinte siglos". Con esto, Reinaga incurre en una imprecisión historiográfica importante, pues identifica al cristianismo con Occidente desde su origen. Esta cuestión es objetable. Aquí se percibe la operación generalizante que realiza Reinaga, sin precisar matices, que son importantes de hacer. Sólo señalo la cuestión, no la profundizo, pues trasciende el objetivo de este texto.

Reinaga propone la "filosofía india" como crítica superadora de la religión occidental. La función de la filosofía, en particular de la *filosofía india*, reside en combatir a la religión de Occidente:

> La filosofía tiene un deber: romper las cadenas de la esclavitud religiosa y la esclavitud ideológica del hombre (Reinaga, 2001 [1970a]: 97).

138 Cita en su apoyo a Will Durant, *César y Cristo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1948.

Ahora bien, Reinaga habla en nombre de una "filosofía india", pero en realidad asume la crítica a la religión del marxismo, cuando afirma que el hombre creó a los dioses y no los dioses al hombre:

> El hombre no es la obra de Dios; es al revés, Dios es la hechura del hombre. El destino del hombre es nacer en la tierra y morir en ella… y la gloria del hombre es humanizarse y humanizar la naturaleza; elevar al hombre allá, más allá, siempre más allá (Reinaga, 2001 [1970a]: 100).

Para humanizar –dice Reinaga– está la filosofía, cuya misión es transformar el mundo, no interpretarlo. Reinaga no cita fuente alguna, pero es un evidente eco de la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach. Esa misión de la filosofía se realiza aniquilando los fetiches que, cual tumores malignos, están en el cerebro del hombre:

> La misión de la filosofía es la máxima dignidad del homo-sapiens; la transformación del hombre fragmentado y alienado en un ser humano, dueño de sí mismo (Reinaga, 2001 [1970a]: 101).

Considera que la Revolución se hace primero en "el cerebro del filósofo", por ello éste debe elevar al "trono de la máxima dignidad humana al hombre de carne y hueso, al hombre real" (Reinaga, 2001 [1970a]: 101). Se evidencia, una vez más, la noción racionalista que tiene Reinaga de la Revolución: la revolución primero es de ideas, luego se "hace social". La filosofía "eleva" al "hombre real". Reinaga le otorga a la filosofía la tarea de "alumbrar, parir al ser humano sin cadenas ni dogmas; un ser humano total, pleno y libre" (Reinaga, 2001 [1970a]: 101). Para ello, la filosofía debe sacar del "cerebro indio la idea de Dios, del Dios occidental", impuesto a sangre y fuego por la España católica y el EEUU protestante. Cita a Fanon, quien afirma: "La iglesia en las colonias es una iglesia de blancos, una iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del blanco, del amo, del opresor" (Fanon, *Los condenados de la tierra*, 1963: 36). Reinaga interviene en el texto introduciendo junto al "hombre colonizado" al indio. Sobre la idea de Dios occidental, Reinaga realiza dos precisiones críticas:

*Contra el "Dios Creador"*: Dios –dice Reinaga– es un fetiche que el cholaje incrustó en el indio. La religión occidental le dice al indio que Dios creó todo, también el infiero y el mal, el sufrimiento y la explotación para los pobres. Pero, para los ricos creó las bendiciones. Concluye: "este Dios es un Dios injusto y perverso que ha creado el dolor para gozar de los pobres indios que se retuercen en este "valle de lágrimas"" (Reinaga, 2001 [1970a]: 102).

*Contra el "Dios invisible"*: Reinaga considera que la idea de un Dios invisible forma parte de un argumento fetichista, pues la invisibilización de Dios es útil para una justificación de la dominación. Argumenta que la afirmación de la existencia de algo invisible no se puede refutar, puesto que la invisibilidad sería una

especie de "parapeto intangible, inexpugnable", que impide contrastar o refutar la afirmación. (¿Se puede deducir de aquí que –para Reinaga– sólo lo visible o comprobable es lo verdadero? Si es sí, ¿estaríamos ante la expresión de un "materialismo vulgar"?). Pues bien, volviendo al Dios invisible, su invisibilidad es parte de su fetichización.

Por otra parte, Reinaga critica a la religión cristiana, destacando dos cuestiones:

*Contra el catolicismo y el protestantismo*: para criticar al catolicismo, Reinaga cita a Miguel de Unamuno ("Carta a Luis E. Azarola Gil", en *La Nación*, 1 de noviembre de 1964) y a Germán Arciniegas (s/f). Concluye que el catolicismo lleva 400 años en el Kollasuyu explotando al indio. Pero, también el protestantismo llegó a la conciencia del "hombre andino" para transformarlo en un rebaño de "ovejas paralíticas", en "seres castrados" y a merced de la voluntad de los "gringos yanquis". Dice:

> La Biblia predicada por la "fiera blanca" le ha caído al indio peor que la coca y el alcohol; la palabra del Cristo "protestante" en la raza india es un instrumento de avasallamiento y esclavitud material y espiritual (Reinaga, 2001 [1970a]: 100).

Más adelante, el indianista reitera la idea de que la religión bestializa al indio, igual que el alcohol y la coca (ver Reinaga, 2001 [1970a]: 101). Con esto, no sólo critica a la religión, sino también al indio cristianizado, al alcoholismo y –más problemático– al consumo de la hoja de coca.

*Contra la "religión blanca":* como parte de la dominación –dice Reinaga– se encuentra fundamentalmente la discriminación racial (tema al que dedica gran parte del capítulo primero de *La revolución india*). Y la religión occidental tiene su función allí, pues destina una religión, un templo, una iglesia para los negros y otra para los blancos. Este argumento es tomado de la obra de Fanon, *Los condenados de la tierra* (1963 [1961]). Más adelante añade una crítica a lo que se puede denominar la "estética blanca" del cristianismo. El Dios cristiano es blanco, Cristo es blanco y sus santos blancos. Pero, el Cristo del catolicismo y del protestantismo –advierte Reinaga– es un fetiche empapado de sangre, "y no precisamente la sangre de Cristo, sino la sangre del indio, hecho bestia-esclava" (Reinaga, 2001 [1970a]: 104).

No obstante lo argumentado sobre la religión, en determinado momento Reinaga parece volver sobre sus pasos, pues si antes expuso la función dominadora de la religión, ahora indica que toda la prédica cristiana en última instancia fue inútil. Si el indio la asumió, fue por temor y contra su voluntad. Pero:

> El indio jamás fue ni será cristiano y menos católico o protestante, por la simple razón de que su estructura psíquica formada en varios milenios, no admite; repele a toda otra religión adversa a la suya. A ello hay que añadir el descocado mercantilismo, la

> hipocresía y la inmoralidad del catolicismo y del protestantismo bolivianos (Reinaga, 2001 [1970a]: 104).

Cita como demostración de su afirmación el caso de un indio Bororó, que se educó como sacerdote cristiano en Roma, pero que volvió a su comunidad en Brasil y retomó su religión no cristiana.[139] Ante todo ello, el deber de la

> filosofía india es arrancar del cerebro del indio a ese fetiche-dios: y arrojar al fuego, al fuego purificador. Lo primero que debe hacer el indio para ser libre, es arrojar lejos de sí al Dios de los europeos; y si le queda ganas de tener un Dios, si tiene Hambre de Dios, entonces el indio debe tornar a su propio dios, debe tornar a su Dios INTI (Reinaga, 2001 [1970a]: 102).

¿Reinaga propugna el ateismo? A veces parece tímidamente que sí. Pero, aquí sugiere una especie de resignación ante la necesidad de Dios, que tendría el indio. Ante el hambre indio de Dios, propugna la creencia en el Dios indio. No obstante, no muestra confianza en la religión, sino más bien en la "filosofía india". A su vez, percibe que el indio "tiende" hacia la religión, ante esto propone reemplazar al *dios cristiano* por el *dios indio*: Inti y, luego, añadirá a la diosa Pachamama. Recordemos que desde su primera obra, *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga caracterizó a la religión inkaica como "sabeísta" y "misticismo terrígena". No abandonó la idea de una religión sabeísta y telúrica como superior a la cristiana, ni en su etapa indianista, ni en su etapa amáutica, pero en ésta con un lenguaje desindianizado, como veremos en seguida.

En ese sentido, Reinaga tuvo una idea ambigua sobre la "religión" sin más, no sobre el cristianismo. A ésta, como religión de Occidente, lo concibió como dominadora del indio y de todo ser humano colonizado (aunque, a veces, valora a su fundador como una especie de héroe sacrificial). En cambio, no sólo plantea una concesión a la religión india, sino que entendió a la ciencia como una especie de "religión científica". En *La revolución india* (1970a) se puede encontrar esta idea en una cita extensa que recoge una reflexión de Juan Luis Velásquez sobre la evolución de la religión (expresada en "Perfil: vida y obra de Einstein").[140] Pero, Velázquez no critica a la religión, sino que explica la "evolución de la religión cósmica", que se expresaría en tres "religiones": la religión de Buda, que es "poesía inmortal"; la "religión fraternal" de Jesús y, por último, el "conocimiento científico y triunfo definitivo de la conciencia humana", con Einstein. Todas ellas serían –según Velásquez– "religiones cósmicas". Lo curioso es que Velázquez

139 Utiliza como fuente el artículo de Wanda Hanke, "La mentalidad del indio, medios educativos", en *Revista de la Universidad Tomás Frías*, Potosí, 1954.

140 Publicada en *Revista Combate*, Nº 24, S. José de Costa Rica, setiembre-octubre, 1963. Es la única vez que Reinaga menciona a Juan Luis Velásquez en toda su obra.

entiende que Einstein propuso una "pensamiento religioso", el cual sospecha que tendrá la misma envergadura que el budismo y el cristianismo. Al introducir esta reflexión, Reinaga incurre en un salto argumentativo, pues de criticar a la religión ahora afirma que la ciencia de Einstein también es un "pensamiento religioso". Reinaga no debate el tema, lo deja allí sólo mencionado. Me detengo en la cita, pues Reinaga adoptó parte de este argumento. Así, su posición ante la religión se torna ambigua: considera al cristianismo como la religión de la dominación occidental sobre la América india y el Tercer Mundo, pero a su vez entiende que la ciencia de Einstein es una especie de religión, que inicia una nueva era. La diferencia entre ciencia y "pensamiento religioso" parece diluirse Además, ¿también Einstein vino a legitimar o propugnar la dominación del indio o del no-occidental? Esta cuestión, ahora sólo esbozada, se expresa con claridad, por ejemplo en *La era de Einstein* (1981d).

***El "sentimiento cósmico": de religión india a amáutica.*** Para Reinaga, en *La revolución india* (1970a) el "sentimiento religioso" (idea que él remite a Einstein y Unamuno) es una fuerza impulsora que lleva a reconocer la

> unidad del cosmos y sus leyes generales; nosotros creemos que tal sentimiento es la manifestación del profundo sentimiento cósmico del indio, en el tramo evolutivo de nuestro tiempo… (Reinaga, 2001 [1970a]: 98).

En nombre de ese sentimiento religioso, que Reinaga le atribuye al indio, declara la guerra a muerte a la religión cristiana, la de la España católica y de Estados Unidos protestante. Ayer España, hoy Estados Unidos, propagaron y propagan por Indoamérica la "politización religiosa" para imponer el catolicismo y el protestantismo, con el fin de eliminar el "sentimiento del indio sabeísta" (Reinaga, 2001 [1970a]: 99). Contra esa religión occidental de la dominación, Reinaga opone la *religión india*:

> Si el indio quiere dioses, el INTI y la PACHAMAMA que sigan siendo "sus" dioses; porque estos dioses indios, no sólo que son buenos, sino que son mejores que los dioses "blancos"… (Reinaga, 2001[1970a]: 100).

Entonces, así como Reinaga argumenta contra la filosofía occidental planteando una filosofía india, lo hace ahora contra la religión occidental planteando una religión india. A cada negación de Occidente, Reinaga le contrapone una afirmación en la que articula la misma "formalidad" (filosofía y religión) con distinta "materialidad" (filosofía *india* y religión *india*). Esta es una estrategia argumentativa en parte simple y en parte desafiante, en cuanto obliga a pensar si "lo indio" también se expresa (necesariamente) como filosofía y religión. La cuestión se pude esquematizar del siguiente modo:

| Religión india | Religión de Occidente |
|---|---|
| Sabeísmo y telurismo | Cristianismo: católico y protestante |
| Dios: Inti y Pachamama | Cristo y "Trinidad":<br>dinero – propiedad – individualismo |

Esa apuesta por una filosofía y religión superadora de la "filosofía del occidente" y del cristianismo continúa en las obras amáuticas. Sólo que ya no afirmando a la filosofía india o al indianismo, sino al amautismo como la filosofía y "religión científica" superadora de Occidente.

Hasta aquí, presenté algunos de los antecedentes relevantes del antioccidentalismo indianista, que continúa en el amautismo de Reinaga. Me detuve en ellos para demostrar que dicho amautismo no cambió el objeto central de su crítica indianista. Como suele suceder en su pensamiento, la crítica se desarrolla a partir de la negación de algo (Occidente) para realizar la afirmación de lo otro (lo indio en la etapa indianista). En la última etapa de su pensamiento, Reinaga no cambió esa lógica argumentativa, sino el contenido de lo que afirma ante y contra Occidente: de lo indio pasó a lo amáutico. El amautismo continúa siendo un antioccidentalismo, pero con particularidades nuevas respecto a lo que propuso como alternativa a Occidente en su etapa indianista. Veamos.

### *c.3 Lo Amáutico versus Occidente*

Para comprender el amautismo, me concentraré en la oposición fundamental que atraviesa toda las obras amáuticas de Reinaga entre *pensamiento amáutico* y *pensamiento occidental o socrático*. Sugiere, casi al azar, que se trata de una antinomia. Pero, creo que es más que azaroso, pues permite comprender a la "antinomia" como lo característico de la lógica argumentativa de Reinaga. Éste en ningún momento ofrece una reflexión sobre la noción de "antinomia", sólo la enuncia. Soy yo quien la adopta. Con esto, no pretendo subscribir a Reinaga en alguna corriente filosófica occidental, ni tampoco aplicar al pensamiento de Reinaga una noción filosófica específica de antinomia (por ejemplo, tomada de las famosas antinomias kantianas). Con antinomia me refiero aquí a una lógica argumentativa de Reinaga, que consiste en oponer a un término (Occidente) otro término, que lo niega (Amauta). Dicha oposición no parece tener solución más que en la negación de Occidente y la afirmación (y creación) de lo no-occidental, ahora sería la Comunidad Amáutica o "lo amáutico".

La antinomia es tan fundamental, que *El hombre* (1981b) se organiza en dos grandes partes según el criterio de "el pensamiento socrático" (pp. 19-104)[141]

141 Se organiza en seis temas: el hombre, Sócrates (en tres momentos: la mentira, la esclavitud y el asesinato); filosofía, religión y revolución; Gandhi, Rolland y Sartre; nuestros días; el becerro de oro y Occidente.

versus "el pensamiento amáutico" (pp. 105-145).[142] Posteriormente, el contenido más extenso del libro *Sócrates y yo* (1983) también se organiza de acuerdo a la distinción entre "el imperativo socrático" (capítulo II) y el "imperativo amáutico" (capítulo III). De hecho, el mismo título de éste libro expresa la antinomia, pues a Sócrates, como "fundador" de Occidente –según Reinaga–, se opone el Amauta Reinaga cual fundador de una nueva era anti y pos occidental: la era amáutica.

En *La razón y el indio* (1978a), aparece por primera vez la distinción entre el "pensamiento amáutico" y el "pensamiento socrático" o "pensamiento occidental". Continúa en *El pensamiento amáutico* (1978b) e *Indianidad* (1978c). Como ya lo señalé, en *¿Qué hacer?* (1980) se produce la ruptura de Reinaga con el indianismo en conjunto con una revaloración negativa del "pensamiento indio". Si hasta esa obra, en algunos casos, el pensamiento amáutico fue identificado con indianismo y "pensamiento indio", de ahora en más ya no; con la sola excepción del último libro de Reinaga: *El pensamiento indio* (1991). A partir de *¿Qué hacer?* (1980), la idea de pensamiento amáutico adquiere mayor especificidad. La oposición entre pensamiento amáutico y pensamiento socrático/occidental sigue en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a) y en *La revolución amáutica* (1981c).

Desde *La era de Einstein* (1981d) se percibe un cambio terminológico, más no un cambio de lógica. Seguirá distinguiendo entre el "pensamiento amáutico" y el "pensamiento occidental", pero diferencia con mayor énfasis al "pensamiento pagano o greco-romano" (de Grecia y Roma) del "pensamiento cristiano" (del llamado "medioevo europeo" y moderno), aunque ambos forman parte del pensamiento occidental. La razón de esta distinción radica en que Reinaga plantea una explicación histórica, propia de una filosofía de la historia, organizada en dos grandes "eras históricas". En *La era de Einstein* (1981d), la tesis central es que hay dos grandes eras de la humanidad: la era occidental, que ahora es denominada "era greco-romana-europea cristiana", y la "era einsteniana". El correlato entre la era de Einstein y la era amáutica es planteado como central y casi "necesario".

En *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982) continúa la oposición entre "pensamiento greco-cristiano" o "pensamiento europeo", con un menor énfasis terminológico en el "pensamiento occidental" y la misma tesitura histórica de la anterior obra. En *La podredumbre*, considera que el pensamiento europeo se resume en "media docena de genios": tres "genios del paganismo" (Sócrates, Platón y Aristóteles) y "tres genios del cristianismo" (Descartes, Kant y Hegel). Un dato no menor es que concentra su crítica "a Dios" o a la religión. Además, junto a los "genios", sitúa dos pares de "guerreros" de Occidente: dos guerreros "paganos" (Alejandro Magno y César) y dos guerreros "cristianos" (Napoleón y Hitler).

142 Incluye nueve puntos: la ciencia; la edad de la Tierra y la vida; del antropoide al *Homo Sapiens*; Hiroshima y la bomba atómica; otro pensamiento; imperativo amáutico; el hombre y su destino y la comunidad amáutica como reino de Verdad y Libertad.

Un dato llamativo es que, a partir de *La podredumbre*, el uso del término "Occidente" empieza a perder relevancia frente al nombre "Europa". Lo evidencia el título mismo de la obra. Este cambio de lenguaje se consolida en los siguientes textos amáuticos: *Europa prostituta y asesina* (1984a) y el folleto *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984b). En ningún libro Reinaga reflexiona sobre el cambio de terminología. Tampoco antes, en la obra pre-amáutica, se encuentra un tratamiento sobre la pertinencia del uso de la noción de Occidente como sinónimo de Europa. Aquí, sólo dejo constancia del giro terminológico. No obstante, según mi interpretación, en las últimas obras amáuticas no habría un cambio sustantivo en el sentido del uso de Occidente y Europa. El cambio quizá se deba a las lecturas que Reinaga incorporó en sus últimos escritos.

En su penúltimo libro, *Crimen* (1986), Reinaga presenta una nueva terminología para referirse a la misma oposición entre lo amáutico y lo occidental/europeo: la *humanidad socrática* versus la *humanidad amáutica*. Se trata de una novedad discursiva, que permite entrever una especie de humanismo amáutico. Además, se clarifica la pretensión científica de su amautismo. Por ello, la idea de pensamiento amáutico enfrentado al pensamiento socrático o greco-cristiano, tiene atisbos del enfrentamiento entre una "ciencia amáutica" y una "mitología y religión europea".

*El pensamiento indio* (1991) es un texto breve y particular. De pronto, sin solución de continuidad, Reinaga deja de hablar de pensamiento amáutico o de amauta. Se restituye, desde su título, la noción de "pensamiento indio" en un sentido muy distinto, sino contrario, al que le dio en sus obras amáuticas: de ser el pensamiento indio el pensamiento de esclavo, ahora se transforma en el pensamiento salvador de la humanidad. ¿Qué sucedió? Existe una clara ruptura discursiva con lo que vino argumentando en sus obras amáuticas.[143]

Para presentar en qué consiste la oposición entre lo amáutico y Occidente tomaré como referencia dos obras amáuticas, *El hombre* (1981b) y *Sócrates y yo* (1983), pues en ellas la antinomia se explaya en diversos niveles complejos. Iniciaré explicando por qué, para Reinaga, el "pensamiento socrático" es equivalente a "todo" el pensamiento occidental, cuya antinomia es el "pensamiento amáutico".

***Sócrates según Reinaga: delincuente de lesa humanidad.*** Para Reinaga, el pensamiento socrático nace evidentemente en Sócrates y "llega" hasta Sartre. Esta afirmación conlleva a una generalización sin ningún matiz: desde Sócrates todos los filósofos son esclavos de Occidente. Si bien, hará mayores precisiones sobre los filósofos que conoce, Reinaga no tuvo reparos en incluir a todos como "socráticos".[144]

143 La cuestión amerita un análisis específico de *El pensamiento indio* (1991). Por razones metodológicas, no lo incluyo en este trabajo.

144 Las referencias a Sócrates se remontan a las primeras obras de Reinaga. Desde *Tierra y libertad* (1953a: 51) se pueden rastrear y reconstruir sus ideas en torno a Sócrates.

El potosino no fue un especialista en filosofía griega o medieval o moderna. Sus afirmaciones sobre Sócrates y el pensamiento socrático provienen más de su posición contra Occidente, que del estudio erudito de las obras filosóficas. No obstante, Reinaga estudió algunas obras sobre el tema. En el caso de Sócrates, a quién dedica gran parte de *El hombre*, Reinaga se atiene a transcribir, casi sin comentario alguno, extensas partes de la obra de René Kraus, *La vida privada y pública de Sócrates* (1976) (ver Reinaga, 1981b: 19-32).[145] Otra obra usada es *El Anticristo* (1977) de F. Nietzsche.[146] Las ideas que toma de Nietzsche se refieren a la "diosa razón" que domina a los instintos desde Sócrates, al que denomina el "salvador racional" contra los instintos, considerados como enfermedad. Otra idea es que Sócrates quería morir, por ello se condenó a beber la cicuta y no fue Atenas la responsable de su muerte. Esto le sirve a Reinaga para oponerse a la moralidad y la racionalidad socrática. Asume la crítica nietzscheana (de *El Anticristo*) para oponerse a Sócrates. Pero, eso no derivará en una posición irracionalista del amautismo, por el contrario.

Añade a las citas de Kraus y Nietzsche algunas conclusiones suyas, tales como que Sócrates se ríe de los dioses y que miente cuando afirma que "Dios es el amo y propietario del hombre" (s/f). Le atribuye a Sócrates una plena conciencia del poder de su pensamiento:

> De rodillas toda la sociedad de Atenas le obedece. Por eso, Sócrates vive sin trabajar y hace lo que quiere, lo que debe y lo que no debe (Reinaga, 1981b: 36).

Presenta a Sócrates como una especie de superhombre dominador de Atenas basado en el poder de su pensamiento. Considera que Sócrates es un glotón sin virtud alguna y su peor mentira fue afirmar que la verdad está en el seno de los dioses. Con base en esto, caracteriza al pensamiento de Sócrates como teológico. Y –para Reinaga– la teología, como la religión, sólo conduce al error y a la esclavitud: "el pensamiento teológico es pensamiento esclavo. La esclavitud de pensamiento aplasta a Sócrates como a un sapo" (Reinaga, 1981b: 38).

Otra idea que rechaza de Sócrates es la de "libertad interior", que Reinaga vincula con la noción de "libre albedrío" de la "escolástica".[147] Según Reinaga,

---

145 Reinaga trabaja con la tercera edición de *La vida privada y pública de Sócrates* (Sudamericana, Buenos Aires, 1976), obra utilizada desde *La razón y el indio* (1978). Un dato llamativo es que en *El hombre*, además de lo referido a Sócrates, Reinaga toma de Kraus una reflexión sobre que el hombre creó a Dios a su propia imagen, por ello los dioses de Grecia tenían las virtudes y vicios humanos (Reinaga, 1981b: 47). Este dato es importante, pues Reinaga asume esta idea para sostener su crítica a la religión.

146 Reinaga trabaja con la edición de EDAF, Madrid, 1977. Hasta *El hombre* (1981b) no había utilizado antes *El Anticristo*.

147 Lo hace tomando un párrafo de la obra de Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura* (Americalee, Buenos Aires, 1954 [1937]). Es la primera vez que cita a Rocker. La obra también es utilizada en *El hombre* (1981b). En todos los casos, Reinaga asume como válidas las afirmaciones de Rocker.

para Sócrates sólo existe la "libertad interior". Sitúa la cuestión en el dualismo materia-alma, a partir del cual concluye que sí se puede creer que Sócrates haya dominado los apetitos y las pasiones (en referencia a la materia); pero, no que haya sido libre interiormente. La razón: "Sócrates no es materia ni carne… es pensamiento; no es carne. Y es aquí donde radica la cuestión del problema de la libertad de pensamiento en Sócrates" (Reinaga, 1981b: 39). El supuesto de Reinaga es que el pensamiento es libre si no tiene amos, pero no sería el caso de Sócrates, pues sería esclavo de Dios. Por ello, puede ser que Sócrates sea amo de su propio cuerpo; pero, su pensamiento está dominado por Dios:

> sale de Dios y acaba en Dios. El pensamiento de Sócrates es pensamiento teológico. Por tanto, la esclavitud de pensamiento en Sócrates es una realidad de piedra de toque. Sócrates es un esclavo de pensamiento. Y como el hombre no es más que su pensamiento, Sócrates es esclavo y piensa, cree y hace todas las cosas que hacen los esclavos (Reinaga, 1981b: 39).

Añade una última crítica: Sócrates es "asesino". Le atribuye la idea de que se debe matar a los enemigos de Atenas (cita un texto pero sin fuentes). Sócrates –dice Reinaga– es un asesino de los enemigos de su patria. Añade a esto la idea de Nietzsche sobre la muerte de Sócrates, que fue él quien "se asesinó" a sí mismo: "es Sócrates quien asesina a Sócrates, a Sócrates de 'carne y hueso'" (Reinaga, 1981b: 41). Si bien no utiliza la idea de suicidio, es evidente que se refiere a ella. Pues bien, si Sócrates impulsa o legitima la muerte de los enemigos de Atenas y luego él mismo se "asesina", entonces Sócrates es "delincuente de lesa humanidad y lesa vida".

El lenguaje polemista de Reinaga no cesa. Con él busca encontrar una especie de "mal original" en Occidente y lo encuentra en *su Sócrates*. Por ello, da el salto argumentativo desde Sócrates hasta el Occidente. De Sócrates "sale Occidente: un mundo de esclavos y asesinos" (Reinaga, 1981b:36). "Sócrates es Occidente, es Europa, es Comunidad socrática… es la arcilla, el ladrillo y el edificio de Occidente" (Reinaga, 1981b: 41). Desde allí, hasta Sartre y el Che Guevara –dice Reinaga– son todos socráticos. Por tanto, se puede concluir que Reinaga entendió a Sócrates como el origen del pensamiento legitimador del asesinato y de la esclavitud, que le sería intrínseco a Occidente. Pensamiento socrático significa pues, pensamiento asesino (de seres humanos) y esclavo (de Dios).

¿Por qué Reinaga parte desde Sócrates y no desde antes? ¿Homero, Heráclito, Parménides o los llamados "filósofos presocráticos", están excluidos de esa "raza" de pensadores asesinos y esclavos? ¿Tiene fundamento alguna apreciación de Reinaga sobre lo que fue y pensó Sócrates?

Partiré del supuesto antes mencionado: Reinaga no fue un estudioso erudito de la filosofía griega antigua. Por ello, es fácil encontrar los flancos débiles o

insostenibles de sus críticas a Sócrates. Pero, el valor que tiene su visión de Sócrates (*su Sócrates*) es que habla más del mismo Reinaga, que de Sócrates. Es decir, en Sócrates, Reinaga deposita lo que él rechaza de Occidente desde su etapa indianista: su hegemonía fundada en el asesinato y en la esclavización. Reinaga tuvo la intensión de combatir a Occidente desde su raíz, desde lo que él entendió era su mentor. Opera así en Reinaga una lógica típica de la filosofía de la historia: a partir del presente del Occidente colonizador (re)construye su pasado para combatirlo. Además, estamos ante una visión de la historia que se concentra en la historia de los grandes hombres. De Sócrates "sale" Occidente es una metáfora, pero también es su modo de entender los procesos históricos: de los grandes hombres "salen" grandes procesos históricos: de Sócrates todo Occidente, de Cristo "sale" el cristianismo, de Marx "sale" el comunismo soviético, de Nietzsche "sale" el nazismo. Y, así también, del Amauta Rupaj "sale" el amatuismo.

Para Reinaga se trata de pensamientos (filosóficos/teológicos como el de Sócrates, religiosos/mesiánicos como el de Cristo, revolucionarios como el de Marx), que son proyectos orientados a la realización histórica. Reinaga creyó tanto en el poder del pensamiento como creador y organizador de la sociedad, que quizá del tamaño de su fe en la razón fue el tamaño de su equívoco. El cara a cara de Reinaga con su Sócrates, que se muestra en su libro *Sócrates y yo* (1983), expresa la extraordinaria *afirmación de sí* del escritor amauta, que es argumentada a través del enfrentamiento entre el "imperativo socrático" y su "imperativo amáutico". Con ello, Reinaga sugiere que si de Sócrates "salió" Occidente, pues entonces de él mismo (especie de anti-Sócrates) saldrá la negación de Occidente, el nuevo mundo Amáutico. No fue el caso.

***Filosofía, religión y revolución amáuticas, ¿también ciencia?*** En *El hombre* (1981b), Reinaga organiza con precisión una distinción, que en su obra previa amáutica estaba presente de un modo disperso, entre la *filosofía occidental* (Grecia: Platón, Aristóteles. Roma: Marco Antonio, Catón, Séneca, Cicerón. Europa: Descartes, Kant, Hegel), la *religión occidental* (Grecia: Diopeites. Roma: casta sacerdotal. Europa: Cristo, Vaticano católico, Erasmo y Lutero) y la *revolución occidental* (Grecia: Cleón. Roma: Espartaco. Europa: Marx, Lenin, Mao, Che). Las tres (filosofía, religión y revolución) son entendidas por Reinaga como socráticas. Las tres –interpreta Reinaga–, condujeron a un punto último de destrucción de la humanidad: la bomba atómica. Las tres (filosofía-religión-revolución) se habrían coludido en una lucha intra-occidental, entre el bloque capitalista y el bloque comunista, para dominar a todo el Tercer Mundo. Según Reinaga, ¡la guerra nuclear tiene en su trasfondo al "pensamiento socrático"! A partir de este análisis, Reinaga realiza la negación de Occidente, pero distinguiendo entre lo que llamo un nivel "formal" y otro "material". Es decir, Reinaga niega la filosofía-revolución-religión en su materialidad occidental (o contenido: socrático, cristiano, marxista), pero afirma una formalidad igual (filosofía-revolución-religión) de materialidad distinta: amáutica.

Ahora bien, Reinaga enfrenta también a Occidente desde dos niveles, menos tematizados por él pero evidentes en su obra amáutica: el moral y el científico. Por ello, también se puede entender al amautismo como una moral y con una pretensión de "cientificidad amáutica". Veamos algunos elementos de cada cual.

Si bien *El hombre* (1981b) está organizado en dos partes (el "pensamiento socrático" y el "pensamiento amáutico"), es más lo que dedica a la crítica a Occidente, que a la proposición del pensamiento amáutico. Incluso en el apartado dedicado al "pensamiento amáutico", le dedica más espacio a la crítica al pensamiento socrático que al mismo amautismo. Esa será una tónica común a toda la obra amáutica, lo cual no deja de ser llamativo. ¿Acaso no tuvo delineada su propuesta amáutica? ¿Por qué se concentró más en la crítica del pensamiento socrático, occidental o europeo, que en la construcción y proposición de lo que entendió como amáutico, pensamiento y revolución amáutica, moral y política amáutica, ciencia y mística amáutica? No es fácil dar una respuesta.

En *El hombre* (1981b), Reinaga asume explícitamente las reflexiones sobre el *pensamiento amáutico* y el *imperativo amáutico*, que ya realizó en sus obras *Qué hacer* (1980) e *Indianidad* (1978). El apartado referido al pensamiento amáutico inicia con un punto denominado "ciencia". Aunque se trata de un punto de partida "occidental", permite entrever lo que entiende por amautismo: una "ciencia" o bien una "filosofía-religión-revolución" científica. Al viejo estilo positivista, Reinaga opone "verdad" a "fe", conocimiento y "ciencia cierta" a "fe, creencia y dogma". Dice: "Dios no es ciencia, es creencia" y como tal una "ilusión venenosa" (Reinaga, 1981b: 115). Entonces, sugiere que su pensamiento amáutico equivale a una ciencia enfrentada a la teología o religión o fe (Reinaga no reflexiona sobre las diferencias epistemológicas entre las tres expresiones de la creencia). Ante esto, propone al "Cosmos" como alternativa de "Dios". Según su lógica, más que de una nueva fe cósmica, se trataría de una ciencia cósmica, la "ciencia amáutica". Considera que la verdad se funda en la certeza del Cosmos, la Galaxia Solar, la Vida. Dice –otra vez al viejo estilo positivista–: "son cosas que ven nuestro ojos, que tocan nuestra manos, que como hecho concreto pesan en nuestra conciencia" (Reinaga, 1981b: 115). A esa totalidad visible y sensible, Reinaga la llama Cosmos: "fuera del Cosmos, fuera del hombre, no hay Dios; o Dios es el Cosmos, el hombre…" (Reinaga, 1981b: 115). Así, Reinaga reinterpreta "científicamente" la idea de Dios como Cosmos. En ese sentido, el amautismo es una "fe científica" en el Cosmos. Pero, como el mismo autor no es riguroso a la hora de precisar las diferencias de niveles, también se encuentra en su pensamiento la idea de lo amáutico como religión cósmica. Ya sea como ciencia o religión, el objeto central de saber y creer es el Cosmos.

La pretensión científica de Reinaga no es nueva. Así, en *Indianidad* (1978c) realiza consideraciones como la siguiente: la indianidad es una "concepción científica del Universo cósmico y del hombre", una filosofía que estudia que

es y para qué es el hombre y una religión que venera al Padre Sol y a la Madre Tierra. Como religión india, advierte, no se trata de "cuestión de Fe", sino de ver, comprender, venerar y amar: "La religión cósmica no cree; ve, contempla, comprende, venera y ama" (Reinaga, 1978c: 94). A su vez, afirma que Dios es el Cosmos: "Dios-Cosmos reina en el mundo y en la vida" (Reinaga, 1978c: 94). De ahí se puede deducir que la *indianidad* es pensada como una religión cósmica, que Reinaga la presenta como "análoga" a una concepción científica del universo.

***Los imperativos del pensamiento amáutico.*** En *Indianidad* (1978c), Reinaga plantea lo que llamo el imperativo antropológico-ontológico y el imperativo cognoscitivo del amautismo. Si bien, en este texto aún persiste la idea de indianidad, ésta se decantará hacia el amautismo. Por eso, Reinaga no tiene reparos en retomar lo planteado en *Indianidad* (1978c), reiterarlo en *¿Qué hacer?* (1980) y volverlo a asumir en *El hombre* (1981b). Un dato importante allí expresado es la consideración sobre de dónde extrae Reinaga su saber respecto al amautismo:

> Gracias a mi pensamiento y conciencia, he llegado a saber, a conocer, a hacer y a ser. Gracias a mi pensamiento, a mi ciencia he llegado a saber que soy la conciencia del cosmos; que soy el Cosmos consciente; y como tal digo al hombre del planeta Tierra: sé lo que eres: Cosmos. Cosmos en perpetua búsqueda de la Verdad y la Libertad (Reinaga, 1981b: 136).

Reinaga realiza una vehemente afirmación de sí ("gracias a mí"), que por un lado le conduce a considerarse creador-fundador del amautismo, pues no sólo sabe, sino que en sí mismo realizó lo que manda el imperativo amáutico: Reinaga se presenta como un ser humano que *es Cosmos y es conciencia del Cosmos.* Si bien apela a la ciencia, su consideración sobre el origen del conocimiento, sobre el ser humano y el Cosmos tiene visos de una revelación. La revelación viene de sí mismo y se dio en un lugar sagrado: la Puerta del Sol de Tiwanaku. Volveré a esto. En lo que sigue, analizaré los dos imperativos amáuticos que propone Reinaga.

***El imperativo antropológico-ontológico del amautismo****:* Reinaga lo formula así: "hay que ser lo que se es". La argumentación de Reinaga toma como modelo al "cosmos", que ahora es presentado como análogo al "sistema solar" y su réplica en el cerebro del ser humano. Son los dos polos que muestran el modelo cósmico: los planetas –dice– están organizados comunalmente, como lo estarían las neuronas. Más adelante, incluye un ejemplo de la naturaleza: la "sociedad de las hormigas".[148] La organización cósmica, que es igual a decir organización comunal, tiene su origen y modelo en el cosmos. Entonces, para Reinaga *ser* consiste en *ser cósmico* o *ser comunitario*. Ésta sería la "naturaleza" del universo, del cerebro

148 La alusión a las hormigas –a veces, en relación a las estrellas– es planteada por Reinaga desde *La razón y el indio* (1978a: 20 y 22, 190, 191, 209-210) y sigue en diversas obras.

humano y del mundo natural (como la sociedad de las hormigas). Como un eco de Kant, Reinaga afirma que se admira ante las estrellas de arriba y las hormigas de abajo, pues éstas edifican la sociedad perfecta en la Tierra, la que forman las estrellas en el cielo:

> Estrellas y hormigas organizadas cósmicamente, cósmicamente viven… Arriba las estrellas. En mi senda, a mis pies, una comunidad de hormigas. Las estrellas, soles de galaxias se pierden en la infinitud… Las hormigas, seres que edifican una sociedad perfecta sobre la faz de la Tierra" (Reinaga, 1978c: 95).

Lo extraño es que afirme que las estrellas y las hormigas existen fuera del tiempo, antes del inicio de los siglos. En ese sentido, para Reinaga el Cosmos sería intemporal (¿acaso como la materia para el materialismo occidental?).

La noción cosmológica sobre el ser humano es particularmente racionalista, pues Reinaga centra la relación entre el Cosmos y el pensamiento. Afirma que el Cosmos es el *origen* del pensamiento. Esto es así porque:

> sin la pulsación del Cosmos no hay pulsación en el cerebro, y sin la pulsación del cerebro no hay pensamiento… Cuando el cerebro vibra al ritmo del Cosmos, el pensamiento es Cósmico; pero cuando se aparta, deja de ser pensamiento cósmico; entonces, el hombre incurre en la "catastrófica equivocación" (Reinaga, 1978c: 95, 1980: 26).

En *Indianidad* (1978), añade que el pensamiento es una bendición que surge de la energía solar, el pensamiento "es una nota del conjunto armónico del Sistema Solar". A su vez, considera que el Cosmos es Comunidad, y el hombre que es imagen del Cosmos es también Comunidad: "el hombre como ser físico y síquico, valor entitativo, ético y social, es Comunidad". Entonces, la equivocación catastrófica consiste en apartarse del Cosmos. Es la equivocación en la que incurrió el pensamiento occidental. En suma, el imperativo ontológico del amautismo también es pensado como el "destino del hombre". Dicho de otro modo, el destino humano consiste en "ser lo que se es: Cosmos. Su norma, el bien; su misión, en el planeta Tierra y más allá, es la Verdad y la Libertad" (Reinaga, 1978c: 96).

Como se percibe, Reinaga pasa del orden ontológico (ser Cosmos) al orden moral (el bien) y a lo que interpreto como un orden utópico, por ello mismo, de contenido político: la "misión de ser" Verdad y Libertad equivale a construir el "reino de la verdad y la libertad". Reinaga no suele utilizar la forma verbal "deber ser", que es prototípica de un imperativo. Prefiere usar el "es" pero, lo hace en el sentido del "deber ser". ¿Se debe a que en su escritura se tensionan su lengua quechua con el idioma español? Lo aclaro, pues esto permite investigar si Reinaga incurre en lo que se denominó en la filosofía occidental como "falacia naturalista". Esto es, pretender deducir de la "naturaleza" prescripciones de

orden moral. Sin ser conclusivos al respecto, Reinaga sí opera bajo la lógica de poner como base ontológica al Cosmos, del cual se deduce el *deber ser* cósmico de la sociedad humana.

***El imperativo cognoscitivo del amautismo.*** El "conócete a ti mismo" o "*nosce te ipsum*" (ver *Indianidad*, 1978a), imperativo que propongo llamar "cognoscitivo", acompañó íntimamente a Reinaga y explícitamente desde *La razón y el indio* (1978c).[149] Se trata del famoso mandato dado a conocer por Sócrates, que estaría en el Templo de Delfos, según lo narra Platón. Pues bien, dicho mandato es reinterpretado por Reinaga. Cabe destacar, una vez más, que su antioccidentalismo no le impidió asumir ciertos tópicos de raíz socrática. Lo cual evidencia que la negación radical realizada por Reinaga, está acompañada de una afirmación de parte de lo que niega. Me explico: Reinaga utiliza un argumento llamativo para "desocratizar" el principio enunciado. En *La razón y el indio* (1978a: 79-82), destaca –a propósito de Sócrates– que el principio "conócete a ti mismo" estaba inscrito en el Templo de Delfos, pero nada más. En cambio, en *Indianidad* (1978c) afirma que ese imperativo está grabado en la Puerta del Sol de Tiwanaku (Reinaga, 1978c: 98). No fundamenta esta afirmación, por cierto sorprendente.[150] Recordemos que la Puerta del Sol de Tiwanaku posee una centralidad simbólica fundamental para el mundo andino en general y para Fausto Reinaga en particular. Aquí se abre otra veta de investigación sobre el posible origen tiwanakota del imperativo, que en primera instancia considero poco verosímil. La razón dada por Reinaga contrasta con la formulación del imperativo, pues escoge el latín ("*nosce te ipsum*"[151]) y no –por ejemplo– el aymara o quechua. Lo cual evidencia no sólo otro origen (¿el griego de Sócrates?) y otra mediación (¿el latín de la filosofía escolástica?) del principio del autoconocimiento, sino que tal vez es una confesión de parte sobre de dónde lo toma.

El racionalismo de Reinaga tampoco es absoluto, pues le otorga al "sentimiento" una función particular. Es el sentimiento quien revela la grandeza del pensamiento amáutico:

---

149 La última vez que lo menciona es en *Sócrates y yo* (1983: 22, 84).

150 Dicha afirmación la hace por primera vez en *El pensamiento amáutico* (1978b). En otras obras, Reinaga argumenta cuestiones semejantes, otorgando a la Puerta del Sol el estatuto de una fuente de sabiduría. Así, en *La razón y el indio* (1978a) afirma que en el "calendario maya" está presente como "testimonio estelar" de la unión del pensamiento y del Cosmos. Y que dicho calendario está grabado en la Puerta del Sol de Tiwanaku (ver Reinaga, 1978a: 215). Tampoco brinda argumentos para esta afirmación. Incluso, afirma que en Tiwanaku apareció por primera vez el hombre y la sociedad en la Tierra. La única prueba que brinda es lingüística. La toma del "filósofo aymara" Emeterio Villamil de Rada (¿1804-1880?), *La lengua de Adán* (1888), donde dice que el aymara fue la lengua de Adán. Reinaga concluye que la humanidad surgió del Tiwanaku. Aunque parece dudar de esta inferencia, pues afirma que "lo real" es que de la Isla del Sol del lago Titikaka y de Tiwanaku salió Manco Kaphaj y Mama Ocllo para edificar el Tawantinsuyu inka.

151 Así titula el apartado que trata del principio "conócete a ti mismo" en *Indianidad* (1978c: 96-98).

> siento que esta bendición, que se llama el pensamiento, sale de la carne al influjo de la energía solar; y veo y siento que este pensamiento al hacerse verbo y acto, reproduce, o simplemente es una nota del conjunto armónico del Sistema Solar (Reinaga, 1978c: 97. Lo reitera en *¿Qué hacer?*, 1980*:* 26).

Pues bien –según Reinaga– el pensamiento del hombre sería la expresión del pensamiento del Cosmos: "en una palabra, yo soy Cosmos; la conciencia del Cosmos". La idea del ser humano como "conciencia del Cosmos" es muy recurrente en su obra amáutica, desde *La razón y el indio* (1978a: 203). En ese sentido, Reinaga reinterpreta el "conócete a ti mismo" griego, que significa ahora "conoce el Cosmos", pues el ser humano *es* Cosmos. Añade que conocer el Comos es equivalente a conocer el bien, la verdad y la libertad. Y con rasgos ficcionales y proféticos o "evangélicos" afirma:

> A la luz y al calor de este evangelio tomo a 5, 10 o miles de niños, niños de todo color… Nos embarcamos en un aeronave, un Skaylab… salimos de la Tierra, contemplamos todos los astros que giran en rededor de Sol (Reinaga, 1978c: 97; 1980: 27).[152]

El escritor amáutico sugiere que la pedagogía amáutica dirigida a todos los niños (advierte que se refiere desde el niño indio hasta al niño rubio) es análoga a viajar en una nave espacial para, fuera de la tierra, contemplar la maravilla del cosmos y así cambiar el pensamiento occidental por un pensamiento amáutico. En la imagen se entrecruzan contenidos místicos (la revelación de un nuevo pensamiento) con mediaciones técnico-científicas (la nave espacial) y universalistas (todos los niños-as contemplando el "todo"). Para Reinaga no hay duda de que se puede y se debe cambiar al "hombre occidental", pero partiendo desde los niños. Por ello, recurre a un relato ficcional (¿para niños?), que a la vez expresa la fascinación que tuvo él por las galaxias y por el cerebro humano.[153] Además, utiliza en su argumento el nombre "Skaylab". Nunca explica su origen, pero no es difícil inferir que se refiere al satélite y estación experimental de Estados Unidos,

152 Reinaga cita dos textos, que relatan cómo se ve el planeta tierra desde el espacio (sin fuente). Su contenido sugiere que se trata del relato de un astronauta. Esto es ya citado en *La revolución india* (1970: 64).

153 El interés de Reinaga por la constitución del cerebro humano se evidencia en que buscó argumentos provenientes de la ciencia. Entre los textos que asumió destaco la obra de Paul Chauchard, *El cerebro y la conciencia* (Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1968), utilizada desde *El pensamiento amáutico* (1978b) y el de Mario Bunge y Rodolfo Llina, "The mind-body problems. In the Light of neuroscience" (Congreso Mundial de Filósofos, en Düsseldorf, Alemania, 27 de agosto al 2 de setiembre de 1978, pp. 131-133), que lo cita en tres obras amáuticas desde *¿Qué hacer?* (1980). También los artículos de divulgación científica de Emilio Villadino, "¿Cómo funciona el cerebro?" (en *El Diario*, 4 de enero de 1981) y sobre el cerebro (sin autor ni título, en *Revista Despertad*, ¿lugar?, 8 de marzo de 1980).

que orbitó en el espacio entre 1973 y 1979. Reinaga pasa de la argumentación al relato ficcional sin advertirle al lector. ¿Cómo entender este "salto argumentativo"? ¿Le quita fuerza a su reflexión o muestra su autoconciencia de los límites racionales de su propuesta, por eso mismo "salta" hacia la ficción? ¿Cuánto hay en su pensamiento de mesianismo, de ciencia y de ciencia ficción? Cabe advertir que, cuando digo "ficción" o "ciencia ficción", no estoy realizando un juicio valorativo sobre las estrategias argumentativas de Reinaga, sólo las indico como una característica de lo que él llama "pensamiento amáutico". En los años cincuenta, Reinaga expresó su admiración por el satélite *Sputnik* de la Unión Soviética, en los setenta le impactó la estación espacial *Skaylab* de Estados Unidos. La admiración que tuvo por la ciencia y tecnología es evidente. Aquí se percibe una tensión contradictoria entre su rechazo a Occidente y su aprecio por la ciencia "occidental". Un modo de resolver esa contradicción es considerar que criticó el uso que hace "Occidente" de la ciencia. Este es el camino rápido, pero no sé si el mejor.

En suma, Reinaga vincula de un modo "esencial" el conocimiento del yo con el conocimiento del Cosmos. La idea base que atraviesa dicha noción es que todo es comunidad: el sistema solar, el cerebro humano, la sociedad de las hormigas. Considero que ese es el supuesto máximo del pensamiento amáutico. Sin embargo, dicho supuesto es ejemplificado más no argumentado, como lo exigiría la reflexión filosófica o científica, misma que parece exigir Reinaga. Pero, como él mismo sitúa la cuestión "fuera" del pensamiento occidental (suponiendo que exista "tal afuera" epistémico) y dentro de lo que nomina como "pensamiento amáutico", queda por tarea –ingente, sin duda– indagar sobre otras fuentes del pensamiento amáutico existentes en la región andina. Así se podrá conocer, a partir de otros Amautas, la pertinencia de las ideas, intuiciones, "revelaciones" de Reinaga.

***¿Un imperativo ecologista?*** En *Indianidad* (1978c), Reinaga concluye la exposición del "imperativo amáutico" realizando una aproximación a lo que se podría considerar un "imperativo ecologista": el deber de defender y proteger la "naturaleza" o –siguiendo el lenguaje amáutico de Reinaga– el Cosmos. Considera que el imperativo amáutico consiste en una:

> defensa a sangre y fuego de los Poderes telúrico-cósmicos de la montaña, el bosque, los ríos, los mares y los animales (Reinaga, 1978c: 99).

Reinaga generalmente escribió "Poder" con mayúsculas. Lo cual evidencia la densidad que tuvo el concepto y el problema del poder en su obra, sobre todo cuando se refirió al "Poder indio" en su etapa indianista.[154] Ahora califica al Poder como "telúrico-cósmico". A esto añade que "la Ecología antes que ciencia es una

154 La primera vez que utiliza la idea de Poder indio es en *La revolución india* (1970a]: 170, 304, 305, 346, 373) y la última en *El pensamiento indio* (1991: 6).

religión" (Reinaga, 1978c: 99), pues se trata de venerar a la "flora y a la fauna". De ahí que el imperativo amáutico sea propuesto para la lucha contra el "ecocidio":

> Defender y conservar a toda costa, a vida y muerte, a la Comunidad de la Tierra y del Ayllu. La Comunidad, el Calpulli, el Pop Wuh, la Tribu, etc., son para nosotros, los indios, seres sagrados; el ataque y su destrucción, son crímenes de lesa-humanidad (Reinaga, 1978c: 99).

Como se ve, Reinaga no distingue entre "naturaleza" y "cultura", como lo hizo el pensamiento moderno occidental. Por ello, el ecocidio incluye a la Comunidad humana. Es la única vez en toda su obra que Reinaga vincula al indio, al amautismo y a la ecología. No existen razones explícitas por las cuales abandonó dicha relación. Recordemos que en *Indianidad* (1978c) aún no realizó el quiebre total con el indianismo y con el pensamiento indio. Por ello, el imperativo amáutico también incluye la defensa del indio:

> Defender a sangre y fuego la pureza de nuestro pensamiento indio, de nuestra lengua india, de nuestra historia, de nuestro arte indio, de nuestra ciencia india; en suma, nuestra vida india" (Reinaga, 1978c: 99).

Esta defensa del indio y la concepción "telúrico-cósmica" es contrastante con lo que afirmará en *El hombre* (1981b) sobre lo que significa "conocer el Cosmos". Cuando identifica el imperativo antropológico-ontológico ("deber ser Cosmos") con el imperativo gnoseológico ("conócete a ti mismo" equivalente a "conoce al Cosmos"), Reinaga recurre a un lenguaje llamativo para indicar qué es conocer: se trata de conocer el Cosmos conquistándolo. El conocimiento supone dominar y poseer el entorno del ser humano (ver Reinaga, 1981b: 112). Más adelante, dirá que el imperativo humano es conocer, lo cual supone:

> Conocer el Cosmos. Conquistar el Cosmos. Dominar el Cosmos. Ser el Cosmos. Ser la conciencia del Cosmos (Reinaga, 1981b: 135).

El pensamiento –dice– es el que conquista y domina el Cosmos. ¿Se trata de la asunción del principio moderno occidental de que "conocer es dominar"? O bien, ¿cuál es el sentido amáutico del conocimiento como conquista? Quizá, la respuesta pueda encontrarse en que el sujeto de dicho conocimiento es lo que Reinaga denomina el "hombre amáutico" y, más aún, "el Superhombre amáutico, que salvando al hombre del planeta Tierra; conquiste y domine el Cosmos…" (Reinaga, 1981b: 136). Aquí, Reinaga amautiza al superhombre de Nietzsche, pues propone un *superhombre amáutico*, que salve a la tierra. Pero, no brinda una distinción precisa entre el sentido moderno-occidental y el sentido amáutico de dominar el Cosmos. A lo más, si una dominación llevaría a la destrucción del ser

humano y del cosmos (la occidental) la otra dominación llevaría a la salvación. Esa distinción, que sí es clara, no alcanza como argumentación. Es como afirmar que el superhombre nietzscheano es el destructor del Cosmos, mientras que el superhombre reinaguiano es su salvador. Con lo cual, la lógica de oposiciones podría llevarse casi al infinito, sin por eso sustentar las razones por las cuales la dominación y conquista amáutica no serían destructoras. Esto conduce a la pregunta sobre la idea amáutica de ser humano.

### *c.4 Ser tierra y deber ser amáutico*

En *El hombre* (1981b), Reinaga parece adherir a una visión evolutiva del ser humano. Así lo expresa en un título llamativo: "del antropoide al *homo sapiens*" (Reinaga, 1981b: 111-116). Reinaga no deja de sorprender. Presenta allí el tema de la evolución del hombre recurriendo a C. R. Darwin, *El origen del hombre* (s/d) y a Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Taurus, Madrid, 1974, 6° edición). Le interesa indicar de ambas obras, por primera vez citadas en todos sus escritos, que la particularidad que nos hace humanos es el "sentido moral y la conciencia" (Darwin) y que somos el único animal que "sabe que sabe" (Chardin). Las referencias están orientadas a sostener una posición racionalista sobre el ser humano:

> La diferencia abismal entre el hombre y la bestia radica en el cerebro. El cerebro de la bestia no produce pensamiento. El milagro del pensamiento se opera en el cerebro humano (Reinaga, 1981b: 112).

Más adelante dirá: "el fuego cerebral es el fuego creador; la fragua de la creación" (Reinaga, 1981b: 138). En esto, Reinaga no se diferencia de la tradición humanista racionalista occidental.

Al final de *El hombre* (1981b), brinda algunas respuestas más a la pregunta antropológica ¿qué es el hombre? Nuevamente me sorprende, pues introduce con cuatro epígrafes de diferentes autores: Thomas Hobbes, Samael Aun Weor,[155] Alexis Carrel[156] y Martín Heidegger. Es la primera vez que cita a los tres últimos. No brinda bibliografía alguna. ¿Por qué junta a autores heteróclitos tales como un escritor gnóstico colombiano-mexicano con un científico francés, un filósofo como Hobbes junto a otro como Heidegger? Todos los epígrafes se refieren al hombre y son considerados por Reinaga como definiciones socráticas del hombre. Sin suscribir a ninguno –al parecer– Reinaga propone una *definición amáutica* del hombre.

155 Pseudónimo del colombiano-mexicano víctor Manuel Gómez Rodríguez (1917-1977). Se lo presenta como gnóstico.

156 Alexis Carrel (1873-1944), médico, científico y escritor francés. Premio Nobel de Medicina en 1912.

Afirma que el hombre "es pensamiento" con un destino: edificar la comunidad amáutica, entendida como reino de la Verdad y la Libertad. Reitera que el pensamiento es lo fundamental de lo humano: "es la forma y la substancia; la fuerza física y psíquica; en fin, el pensamiento es la mayor potencia del poder del hombre" (Reinaga, 1981b: 137). El hombre es pensamiento… es conocimiento y acción, conciencia y praxis. El hombre es su pensamiento y su obra, es creador de sí mismo. Hasta aquí, me recuerda a las tesis marxistas sobre el ser humano. Pero, curiosamente Reinaga da un paso más, ¿hacia una especie de idealismo amáutico? Afirma que no existe nada fuera del ser y del pensamiento humano:

> El cerebro humano piensa. El pensamiento es el hombre… Del pensamiento sale el conocimiento. Del hombre sale todo, todo lo que el hombre ve, huele, oye, gusta y tacta… Sólo el cerebro humano produce pensamiento. Nada hay fuera del pensamiento. Nada. El contenido del mundo intelectual es una elaboración, un producto del cerebro. La Tierra, el Sol, las estrellas, como los conceptos: razón, Dios, imágenes, teorías, leyes, etc. … sin un cerebro pensante, cognoscente, no existen… La razón, Dios… no vienen de ninguna parte; no llegan al cerebro de afuera. Salen del cerebro. El hombre es quien hace a Dios y a la razón" (Reinaga, 1981b: 138).

A partir de esta noción, que considero típica del idealismo, Reinaga insiste en su crítica a Dios: "Dios no es pensamiento; Dios no piensa. Dios no existe" (Reinaga, 1981b: 139 y 140). Por el contrario, el hombre fue quien produjo a Dios, en particular fue el hombre de Occidente el que creó a su Dios occidental. Con esa idea de Dios –dice– el hombre occidental destruye al no occidental, lo esclaviza y asesina. Ahora bien, no es lo mismo decir que "Dios sale del pensamiento" (idea de raigambre materialista) a decir que "Tierra y Sol salen del pensamiento" (idea de raigambre idealista). La contradicción parece evidente. Reinaga no se ocupa de aclarar la cuestión. Lo cual, deja abierto otro flanco para la crítica a cierto eclecticismo argumentativo en su pensamiento amáutico.

Como el horizonte del hombre es el "reino de la verdad y la libertad", se ocupa de explicar brevemente qué entiende por *verdad y libertad.* Sobre la *verdad* sólo indica que es "el conocimiento a ciencia cierta". Esta idea, evidentemente, es muy pobre para asomarse a la idea de verdad. Reinaga no se preocupó de reflexionar la cuestión, sino más bien en decir cuál es *su verdad*. No obstante, deja abierta una pista: la verdad está vinculada a la ciencia. Más adelante vuelve a la cuestión. Si bien –para Reinaga– el pensamiento se expresa como filosofía, religión y revolución, parece inclinarse por explicar el amautismo más como una filosofía, que como una religión o una revolución. Pero, entiende que la filosofía es "ciencia del saber" y la "sabiduría es la verdad" (Reinaga, 1981b: 142). La verdad es el pensamiento y acto a "ciencia cierta", entendiendo ésta en un sentido empírico (término mío): "la verdad es aquello que nos entra por los ojos, por la inteligencia, por el corazón, y se hace acto" (Reinaga, 1981b: 143).

Y sobre la *libertad*, considera que consiste en "sacarse de la cabeza y del corazón la última brizna, el último efluvio de Dios" (Reinaga, 1981b: 141). Tanto Sócrates, como Cristo –afirma Reinaga– fueron esclavos de Dios. Y como Occidente está edificado sobre Sócrates y Cristo, se explica que Occidente sea un mundo de esclavos, pero además, asesinos. Nótese la importancia que le otorga a la crítica de la religión: liberarse de Dios es la condición de la libertad amáutica. Dice: "la Verdad proclama: no hay Dios en ninguna parte. Y el hombre es tierra con hálito de Sol" (Reinaga, 1981b: 142). Es decir, estamos ante un humanismo amáutico casi ateo. Digo "casi", pues Reinaga tuvo cuidado de no realizar la crítica a los dioses indios (Inti y Pachamama). Pero, propuso una interpretación empírica de ellos: son visibles, constatables por los sentidos.

En suma, para Reinaga el hombre de Occidente es la negación misma de lo que considera la verdadera condición del ser humano; la condición cósmica:

> El hombre es Cosmos; conciencia del Cosmos. El hombre es Señor del Cosmos, Amo del Cosmos, Dios del Cosmos (Reinaga, 1981b: 142).

Reinaga parece contradecirse nuevamente, pues presenta al "hombre" como amo del Comos. Es, otra vez, un tópico clásico del pensamiento moderno occidental, a menos que la idea de "amo" o "dominio" –para el amautismo reinaguiano– signifique algo distinto o contrario a la noción de dominio occidental. Reinaga no reflexiona esto. Ante eso, por lo menos quedan dos interpretaciones: el amautismo de Reinaga se fue explayando con visibles contradicciones entre materialismo e idealismo, entre ser Cosmos y dominar el Cosmos. O bien, se trata del uso forzado del lenguaje de matriz occidental para superar la tradición occidental del pensamiento. Pero, el lenguaje le juega celadas imprevistas, que parecen delatar en él lo que alguna vez reflexionó sobre Mariátegui: en ocasiones triunfa el Olimpo griego, en ocasiones el Ande indio. En esa tensión se encuentra también el amautismo reinaguiano. Se trata del problema epistemológico sobre las condiciones de posibilidad de situarse totalmente fuera de una totalidad que se critica y niega. ¿Es posible ese "afuera" de Occidente, en tanto totalidad dominadora? ¿Cuán afuera de Occidente está el amautismo de Reinaga? A su vez ¿cuán "totalidad" es Occidente? La radicalidad de su pensamiento lleva a ese punto límite de la reflexión, por ello se trata de un problema no resuelto en la obra reinaguiana.

En suma, Reinaga entiende que expresa un "mandamiento cósmico" que dice: "sé lo que eres y haz lo que debes" (Reinaga, 1981b: 142). Realizar en la historia ese mandato es *estar-ser* Verdad y Libertad. El Cosmos es pensado como el gran sujeto vivo, sujeto moral-político-natural, pues de él "emergen" los imperativos. Reinaga se pone a sí mismo como intérprete de ese Cosmos, es "conciencia del Cosmos". Él sólo explicita lo que es/ordena el Cosmos.

Para conquistar la Verdad –dice– es necesaria la Libertad. Y, a su vez, sin Verdad no hay Libertad. La libertad es "espíritu, conciencia, pensamiento sin cadenas. Un cerebro sin dioses ni amos" (Reinaga, 1981b: 143). El vínculo entre verdad y libertad tiene una fuente particular: los dichos de Jesús, según el cual "la verdad los hará libres" (Evangelio de Juan, 8,32). Reinaga rechazó furibundamente a Cristo y su Iglesia, no obstante aquí se halla una extraña coincidencia, para no decir asunción de un principio cristiano.

Sin embargo, la inflexión que tiene tal principio en el pensamiento de Reinaga se encuentra vinculado a una especie de anarquismo. ¿Un anarquismo amáutico? Advierto que esta es mi interpretación, pues Reinaga nunca habla de anarquismo. A esa idea de libertad emparentada con el anarquismo, se le puede añadir la fuerte critica a la idea de "nación" (a la que llama "diosa nación), que aparece en algunos libros amáuticos, a la vez que afirma la creación de una comunidad humana sin las ataduras nacionales. Entonces, se puede entrever una llamativa cercanía a dos tópicos anarquistas importantes: la crítica a la religión y a la dominación, más la defensa de un tipo de cosmopolitismo (advierto que Reinaga tampoco utiliza la idea del "cosmopolitismo", pero es posible deducirla de su crítica a la "diosa nación") ligado al concepto de "comunidad mundial".[157]

Pues bien, la lógica de oposición dualista se repite: Occidente *es* error y esclavitud. De ahí que la ciencia occidental haya producido la Bomba Atómica, es decir, el crimen. Por el contrario, la Comunidad Amáutica *es* (entendida como) el "reino de la Verdad y la Libertad", de ahí que el pensamiento-ciencia amáutica sea dador de vida. Aquí, subrayo una nota al pie de página en *El hombre* (1981b):

> Como Sócrates es el pensamiento y acto, voluntad y hecho, brújula y faro de Europa, por necesidad semántica y antinómica al término socrático he opuesto el término amáutico (Reinaga, 1981b: 168).

Esto –recordemos– remite a la justificación que hizo Reinaga de la adopción del término "amauta" para razones "semánticas, fonéticas y estéticas" en *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (Reinaga, 1981a: 81). ¿Qué significa ahora "necesidad antinómica"? Propongo entender a la misma como parte de una "lógica antinómica" con la cual Reinaga opera y operó desde su juventud. Si utilicé antes el término complejo de "dialéctica" para nombrar la lógica argumentativa de Reinaga, aquí adquiere mayor precisión dicha noción: la dialéctica de Reinaga fue fundamentalmente "antinómica". En la etapa amáutica, construyó una gran antinomia: *Occidente-Amáutico* (que en la etapa indianista fue formulada como *Occidente-Indio*), pensamiento socrático versus pensamiento amáutico. El contenido

157 La crítica a la "diosa Nación" se expresa en *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982: 27, 35, 71).

de la gran antinomia, presente a lo largo de la obra amáutica, se puede visualizar y resumir en el siguiente esquema:

| **Pensamiento/razón socrático/a** | **Pensamiento/razón amáutico/a*** |
|---|---|
| Es pensamiento teológico. | Es pensamiento científico. |
| Sale de Dios y acaba en Dios. | Sale de la ciencia y va en pos de la ciencia. |
| La verdad está en el seno de Dios.<br>Dios es la razón, el Ser, lo Absoluto | La verdad es pensamiento y acto.<br>Es "ciencia cierta". |
| La libertad es la "libertad interior" o<br>"libre albedrío",<br>en última instancia sujeción a Dios. | La libertad es pensamiento<br>sin cadenas, cerebro sin dioses ni amos. |
| El hombre es creatura de Dios.<br>Dios es amo del hombre. | El hombre es<br>sólo pensamiento. |
| El hombre niega al Cosmos. | El hombre es Tierra que piensa. |
| El gran hombre: Sócrates. | El gran hombre: Amauta Reinaga. |

* Utilizo como fuente principal *El hombre* (1981b). Ver también: *La razón y el indio* (1978a) y *El pensamiento amáutico* (1978b).

En *Sócrates y yo* (1983), Reinaga presenta resumidamente la antinomia entre el "imperativo socrático" y el "imperativo amáutico", la cual supone las siguientes oposiciones (Reinaga, 1983: 72):

| **Imperativo socrático** | **Imperativo amáutico** |
|---|---|
| Dios ha creado al hombre | El hombre ha hecho a Dios |
| Dios es la vida | El hombre es la vida |
| La filosofía es la conciencia de la ciencia | La ciencia es la conciencia de la filosofía |
| La filosofía sale de Dios | La filosofía sale del hombre |
| La verdad es divina | La verdad es humana |
| Dios es la verdad | El Hombre es la verdad |

Otras antinomias que se pueden extraer son:

| **Hombre occidental o socrático** | **Hombre amáutico** |
|---|---|
| Superhombre socrático | Superhombre amáutico |
| Repúblicas occidentales | República amáutica |
| Sociedad occidental | Sociedad amáutica o cósmica |
| Tiempo rectilíneo/occidental | Tiempo circular/amáutico |
| Ser occidental | Ser amáutico |

¿La columna correspondiente a "amauta" contiene meras oposiciones, que son la inversión de lo que Reinaga le atribuye al "pensamiento socrático"? A cada

oposición (negación) del socratismo, el amautismo reinaguiano afirma algo que tampoco parece original, pues si analizamos una a una cada oposición, se verá que tiene algún correlato con las posiciones filosóficas modernas, críticas de la religión y la metafísica. Llegados aquí ¿qué de original tiene el amautismo?

Creo que quedan evidenciados los riesgos de la lógica antinómica: atenerse a invertir y deducir de lo negado su opuesto, presentándolo como propuesta alternativa a lo negado. ¿Se trata de una lógica que puede ser considerada dialéctica? ¿En qué sentido? ¿El pensamiento amáutico pretende ser dialéctico o superador de la dialéctica? No soy especialista en la cuestión dialéctica, pero sospecho que la operación argumentativa de Reinaga es débil en cuanto se atiene sólo a la oposición antinómica. En ese sentido, la dialéctica exigiría una superación lógica, que en el caso de Reinaga se confunde con el momento de la negación de Occidente. Lo dicho es para abrir la investigación sobre el uso que hace Reinaga de las oposiciones fundamentales que articulan su pensamiento. En qué grado son dialécticas es una tarea a dilucidar en futuras investigaciones.

Pero, por otra parte, si Reinaga obtuvo todos los argumentos para negar a Occidente del mundo indio y los expresó en términos amáuticos –por ejemplo, al oponer el individualismo egoísta al comunitarismo colectivista– estaríamos ante una formulación, en términos cuasioccidentales, del pensamiento auténticamente amáutico. Ahora bien, ¿cómo definir esa autenticidad? Pues el camino inicial y obligado es ir hacia el mundo indio andino, hacia su pensamiento, para comprender si existe tal autenticidad en Reinaga. No fue el objeto de mi investigación, por eso queda abierta la cuestión, que de haberla realizado me habría permitido resolver con mejor certeza si la lógica argumentativa de Reinaga se puede explicar sin más como antinómica (¿dialéctica?), o bien, si opera con otra lógica no occidental, sobre lo cual no puedo dar cuenta ahora.

De las varias formulaciones que Reinaga hizo del imperativo amáutico, una de las que mejor sintetiza su propuesta, expresada en *El hombre* (1981b: 7, 134 y 141) dice:

1) Sacar a Cristo y a Marx de la cabeza de los hombres.
2) Edificar la Comunidad Amáutica Mundial: el reino de la Verdad y la Libertad.
3) Ser lo que se es: Cosmos. La conciencia del Cosmos.

Con lo hasta aquí expuesto, puedo concluir que el primer imperativo ("sacar a Cristo y a Marx") es el modo filosófico que tiene Reinaga de indicar a sus rivales contemporáneos. Cristo representa al Occidente capitalista imitado por los mestizos cristianos de Bolivia y Marx representa al Occidente comunista, imitado por los mestizos marxistas de Bolivia. ¿Por qué sacar a Cristo y a Marx de la mente humana? En *Indianidad* (1978c), Reinaga considera que:

> Cristo mata al indio; Marx mata al indio. Si el odio teológico es el peor de los odios, el odio marxista es el peor de todos los odios teológicos. El odio teológico y el odio marxista, son una identidad absoluta (Reinaga, 1978c: 73).

Por ello se trata de "sacar de la cabeza" del indio a Cristo y su *Biblia* y a Marx y su *El Capital* (también añade al Che Guevara). Si bien "los cristianos" realizaron en su historia más asesinatos del indio, Reinaga afirma que "los marxistas" se les unen matando, por ejemplo, a Villarroel, a Carlos Condori en Pocoata, a Narciso Torrico en San Pedro (ver Reinaga, 1978c: 73). También argumenta que "la verdad de fuego", que nadie expresa en los Congresos "indígenas", es que "el indio en esencia, en substancia es anticristiano y antimarxista" (Reinaga, 1978c: 75).

Ahora bien, Reinaga no le otorga el mismo *estatus* a Cristo que a Marx en su combate. Si Cristo es la base de la fe occidental, Marx no es la base del pensamiento occidental, sino que ésta radica en Sócrates. Por eso, es tan fundamental su critica al" pensamiento socrático". Cristo y Marx son para Reinaga las reediciones del socratismo. De ahí, que lo correcto sería interpretar al primer imperativo amáutico como "sacar a Sócrates" o, lo que es lo mismo, "sacar a Occidente" del pensamiento de la humanidad toda, empezando por los "hombres colonizados" por Occidente. Tanto para cristianos como para marxistas, la idea de Reinaga puede ser combatida desde diversos flancos: no entendió a Cristo (dirán los cristianos) o a Marx (dirán los marxistas), no leyó correctamente la *Biblia* (dirán los cristianos) o *El Capital* (dirán los marxistas), o bien preguntarán: ¿a qué cristianismo se refiere o a qué marxismo? Incluso, algún cristiano podrá estar de acuerdo con parte del imperativo: sacar a Marx sí, pero a Cristo no. Y a la inversa, algún marxista puede decir: sacar a Cristo sí, pero a Marx no. Reinaga escogió como objeto de su crítica a dos de los "pilares" de Occidente, no los únicos, por supuesto. Pero, indudablemente, su pretensión fue negar, combatir, "sacar" a Occidente. Si Cristo y Marx (como sujetos históricos) y el cristianismo y marxismo (como fenómenos socio-históricos) realmente son occidentales es un tema no debatido en mi tesis, pero evidentemente amerita tal debate. Reinaga dio aquí un puntapié inicial desde su amautismo.

Por otra parte, el horizonte del amautismo es, según mi interpretación, fundamentalmente moral antes que político: Comunidad Amáutica significa un "reino" de Verdad y Libertad. La pretensión universalista del segundo imperativo (¿a lo kantiano?) conduce a interpretar al amautismo de Reinaga como una moral-ética (no la distingo, no porque ignore la larga discusión filosófica sobre dicha distinción, sino porque Reinaga mismo usa ambas nociones indistintamente, lo cual también es un indicativo de su proceso intelectual. Con ello, no pretendo sostener la ingenua separación radical entre lo moral y lo político, sino indicar que el amautismo tiene un rasgo peculiarmente moral, a diferencia del indianismo, que fue político. El amautismo posee un fuerte contenido moral y "salvacionista", cual mesianismo amáutico. Veamos un ejemplo.

En el Epílogo de *El hombre* (1971b), Reinaga plantea un breve punto llamado "axiología", explicitando la cuestión de la moral/ética amáutica. Parte de un supuesto pertinente: el pensamiento amáutico no pude emplear una axiología socrática. Dice: "en cuanto al valor ético de la persona que crea y enuncia el pensamiento amáutico, debe hacer solvencia total y absoluta" (Reinaga, 1983: 83). Para Reinaga, la cuestión ética fundamental radica en la *conducta moral* del sujeto. En este caso, en *su* conducta personal. Por ello, para sustentar su moral amáutica recurre a su propio testimonio:

> En mi vida y en mi obra no hay brizna de "diablo predicador". La autoridad del ejemplo paradigmático que destella mi persona, por ende, mi obra, no entraña la mínima sospecha de culpa ni mácula de mendacidad y crimen de lesa vida. Mi palabra y mi obra tienen la garantía del hecho real y concreto (Reinaga, 1983: 83).

Entonces, para Reinaga la axiología amáutica se funda en la autoridad de su vida y obra, en su "ejemplo paradigmático". Además de hacer gala de (excesiva) fe en sí mismo, la afirmación muestra que para el escritor amáutico lo ético no se dirime en principios abstractos, que vendrían a reemplazar a los principios socráticos. La axiología amáutica (término también novedoso en su lenguaje) o el imperativo ético amáutico se resume en dos valores: la verdad y la vida. Por ello, Reinaga se ufana de no estar manchado de mendicidad y crimen, esto es, se considera un hombre ético-amáutico a cabalidad. En cambio –dice– Sócrates y sus epígonos (Protágoras, Platón, Aristóteles, Plauto, Cristo, Descartes, Spinoza, Kan, Feuerbach, Hegel) no tienen nada substancial que enseñar. Por el contrario, en *Sócrates y yo* (1983), Reinaga se presenta a sí mismo como quien "edifica, con letras de Sol, la filosofía de la salvación del hombre del planeta Tierra y de la vida que hay en el universo" (Reinaga, 1983: 84).

Los imperativos antropológico-ontológico y cognoscitivo se resumen en "ser lo que se es: Cosmos. La conciencia del Cosmos". Pero, Reinaga brinda otra formulación ontológica de la cuestión, que es fundamental en el amautismo: "el hombre es tierra que piensa". La enunció con precisión desde *La era de Einstein* (1981d), aunque no la fundamentó. La idea, sin embargo, no es nueva. Sus antecedentes se pueden rastrear desde *Nacionalismo boliviano* (1953b), donde afirma que "el indio es la forma y la conciencia de la tierra". Luego, el vínculo entre el hombre y la tierra aparece de un modo claro en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956). Otra idea muy próxima a la que nos ocupa aparece formulada con lenguaje cosmológico en el texto indianista *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b): "el hombre era la conciencia cósmica, el Cosmos pensante; la más alta síntesis del Universo y la naturaleza" (Reinaga, 2001 [1970b]: 445). Desde *América india y Occidente* (1974) se encuentran ideas como ésta: "para el pensamiento del Nuevo Mundo, el hombre es Tierra y Sol. Cuando envejece y termina su hálito

vital, sus restos tornan a la Tierra; y su idea, si no permanece, como luz en el cerebro de otros hombres, vuelve al Sol" (Reinaga, 1974: 223), que se reitera en la obra amáutica.[158] Además, la noción del hombre como "conciencia del Cosmos" fue expresada desde *La razón y el indio* (1978a: 203). En *La era de Einstein* (1981d) toma una forma –si se quiere– más india, en el sentido de que la identidad y filiación del indio se funda en su relación con la tierra (Pachamama) y el sol (Inti), relación que fue argumentada por Reinaga desde los años cincuenta.

Si bien, Reinaga intercambia la noción de Cosmos por la de Tierra, es importante que no haya formulado la idea eje como "el hombre es Cosmos que piensa", sino "es Tierra que piensa". Con esto, recupera un lenguaje telurista indio e indianista, a la vez que abandona, sin explicar por qué, la centralidad del Sol como elemento hacedor del ser humano. Por una parte, le atribuyó el origen de la idea al pensamiento pre-americano. Por otra parte, en *La era de Einstein* (1981) entiende que fue con la llegada del hombre a la luna, que "la humanidad" constató esa antigua verdad:

> El hombre no era el centro del Sistema Planetario, no era hechura de Dios; ni estaba puesto en la Tierra para esclavizarse y asesinarse. El hombre es Tierra, tierra que piensa. La única porción de Tierra dotada de pensamiento" (Reinaga, 1981d: 72).

En otro lugar, Reinaga considera de que esa especie de verdad "revelada" por la llegada del hombre a la luna fue conocida por intelectuales prominentes: "Ellos [se refiere a los premiados con el Nóbel] que saben desde la llegada del hombre a la Luna, que la tierra es Cosmos y el hombre es tierra que piensa" (Reinaga, 1981d: 79).

Ahora bien, ¿se puede concluir que el "hombre es tierra que piensa" del hecho de que "el hombre" haya llegado a la luna? Al menos, no es evidente. En todo caso, para Reinaga la llegada a la luna fue la confirmación de que el hombre no es el centro del universo y no es creado por algún dios. En su perspectiva, la llegada del hombre (aunque sea el "hombre occidental") a la luna significó la constatación del fin del antropocentrismo y del deísmo:

> El deísmo y el antropocentrismo se desvanecieron como sombras maléficas, ante el claror de la verdad científica. Todo el pensamiento de la humanidad greco-cristiana se descubrió; era: ignorancia, una ignorancia total y absoluta (Reinaga, 1981d: 73).

La idea "*el hombre es tierra que piensa*", de raigambre india, posee ahora para Reinaga un estatus de verdad científica, contra el antropocentrismo occidental, que adjudica por igual al paganismo y cristianismo. Dicho antropocentrismo es

158 Ver *La razón y el indio* (1978: 181), *¿Qué hacer?* (1980: 13), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a: 50) y *El hombre* (1981b: 142).

entendido como una "teología" de la muerte, pues los "conductores de la Humanidad", que se guiaron por esa "teología", no hicieron más que cometer crímenes, incluida la bomba atómica. Reinaga opone, una vez más, a la "civilización greco-romana-cristiana", hecha de "bestias asesinas", la civilización por construir, la de la sociedad cósmica sustentada en que el "hombre es Tierra que piensa" (Reinaga, 1981d: 74). En *La era de Einstein* (1981d), considera que el descubrimiento de ésta verdad "determinó una catástrofe sin precedentes". Es como si "un ciego de nacimiento, que toda su vida había vivido en la lobreguez, abriera sus ojos iluminados de intensa luz" (Reinaga, 1981d: 1981d: 73). Que el hombre sea "tierra que piensa" es la consecuencia epistemológica de que "el hombre era/es Cosmos" (Reinaga, 1981d: 73). Pero esto supone algo más, un Cosmos libre de Dios y de Muerte. El Cosmos como energía y vida es aquel sin Dios. De ahí que

> el hombre [también] es energía y vida; el hombre es pensamiento del Cosmos; en suma, es la Conciencia del Cosmos… Si el hombre es Tierra que piensa, o lo que es lo mismo, "pensamiento del Cosmos" o "conciencia del Cosmos", entonces la sociedad humana no puede ser sino Cosmos (Reinaga, 1981d: 74 y 75).

Como síntesis de *La era de Einstein* (1981d), plantea dos preguntas filosóficas: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su destino? Responde someramente: "El hombre es Tierra que piensa. Su destino es la Verdad y la Libertad" (Reinaga, 1981d: 80). Añade que la "Tierra es Cosmos". Por tanto "el destino del hombre es ser pensamiento. Pensamiento del Cosmos. Conciencia del Cosmos" (Reinaga, 1981d: 80). Explica que conocer el Cosmos significa penetrar "la forma y la esencia del Cosmos". Esto es, "poseer la verdad científica sobre el origen de nuestra Galaxia Solar" y de los millones de Galaxias en el Universo. Referido al ser humano, dice que conocer "es ser la verdad y la libertad en el Cosmos", lo cual supone saber "cómo se debe ser, cómo se debe pensar, cómo se debe hacer" (Reinaga, 1981d: 81). Por tanto, se trata de liberarse de Dios y de la Muerte, que son las "creaciones" de la "civilización greco-cristiana", que conducen al "nihilismo suicida" o al "estoicismo pétreo". Liberarse supone poner bien en alto al Hombre [Ser humano] y la Vida y construir la Comunidad Amáutica. Ahora bien, ¿cómo se conoce al Cosmos o la Tierra? Reinaga nuevamente le concede primacía a "la ciencia": "para conocer el Cosmos se requiere millones de años de ciencia". Entonces, el amautismo se puede entender como un "conocimiento científico" del Cosmos o de la Tierra.

La frontera entre filosofía y ciencia se desdibuja, también la distancia entre el amauta y el científico. El faro del hombre amáutico para construir la Comunidad Amáutica Mundial proviene del saber que "viene" del Cosmos o de la Tierra. Por tanto, si el "hombre es Tierra que piensa", entonces lo que debe hacer el ser humano también "proviene" de la Tierra. Reinaga diluye así la distancia y oposición entre

ser humano (historia-cultura) y "naturaleza", oposición típica del pensamiento moderno, que además posibilitó la constitución de la ciencia moderna. Reinaga abandona la dualidad ser humano-naturaleza, pero no la pretensión de cientificidad de su pensamiento. Sólo abandona un supuesto fundamental de la ciencia moderna. Pero entonces: ¿cuál es su idea de ciencia? ¿La ciencia amáutica es pensada como un neo-naturalismo, un neo-cosmologismo? En ninguna obra Reinaga realizó un estudio epistemológico de las consecuencias de su "tesis" antropológica-telúrica. Si el "hombre es Cosmos que piensa", tenemos una pista para indagar sobre el influjo de las filosofías de la naturaleza no modernas (¿metafísicas?) de origen griego. Pero, si el hombre es Tierra que piensa tenemos una pista sobre el origen indio-andino (¿una "pacha-sofía"?) del Cosmos como Pachamama.[159] No soy conclusivo al respecto, sólo indico las pistas para futuras investigaciones.

***El problema: de "ser" cosmos/tierra al "deber ser" político.*** Reinaga concluye *El hombre* (1981b) con un lenguaje vitalista afirmando que la vida *es* el hombre. Y el hombre es el Todo: "Fuera del hombre nada es; nada existe". Entonces expresa una especie de mandato telurista peligroso. A partir de que el hombre *es* pensamiento, concluye que aquel ser que no piensa, que no produce pensamiento "no tiene derecho a la vida, a la vida del ser humano. Sólo los que piensan y los que cuidan el pensamiento tienen derecho a la vida" (Reinaga, 1981b: 145). Lo peligroso de dicho argumento es evidente: establece un criterio para "conceder" el "derecho a vivir", que radicaría en pensar. Claro que se trata de un pensar determinado: pensar según el criterio amáutico. Tiendo a vincular esta idea con la noción del "superhombre amáutico". En esos términos: si el hombre occidental negó la condición ontológica amáutica de "ser Tierra que piensa", entonces ¿el occidental piensa? Si la respuesta es no, ¿pierde el derecho a vivir? Reinaga no analiza las consecuencias de su afirmación. Aquí llegamos, por otra vía, al punto problemático del pensamiento amáutico de Reinaga: una posición intolerante, sino "autoritaria", de la verdad. O se está "con la verdad" o "contra ella". O se está con la Tierra o contra ella. Quienes están contra ella, se tienen que atener a las consecuencias. Aquí hallan pie las críticas a su posición dogmática y "fascistoide". Pero, es importante advertir que el problema, además de político, es epistemológico.

Si Reinaga pone a "los amautas" como modelos de producción del pensamiento, luego coloca a las Fuerzas Armadas como

> celosas guardianas de la comunidad, vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento. Acto y pensamiento de la Comunidad Amáutica: el reino de la Verdad y la Libertad" (Reinaga, 1981b: 145).

159 Con la idea de "pacha-sofía" sólo pretendo recoger la idea de que el "hombre es Tierra [Pacha] que piensa". No tiene ninguna relación intencional con la idea de "pacha-sofía", propuesta por Josef Estermann en su libro *Filosofía andina* (2007, segunda edición).

¡En qué problema ingresa Reinaga! En *El hombre* (1981b), no hace otra referencia a las Fuerzas Armadas, pero no hay duda de que esta obra está vinculada a la anteriormente publicada *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981a). La idea de articular *pensamiento* y *praxis* se traduce en la de articular su pensamiento amáutico con las Fuerzas Armadas bolivianas.

En *El hombre* (1981b) no existe discurso político, pero su reflexión filosófica sí tiene consecuencias políticas temibles. Por eso, no me sorprende que Reinaga, en una nota al pie de página, cite *El Anticristo* de Nietzsche. Transcribe el párrafo que habla de que los "hombres espirituales" son vulnerables pero alegres y gentiles, y les está dado ser los primeros en una sociedad. Mientras que los segundos son "los guardianes del derecho", los "nobles guerreros". La cita es breve, pero si recurrimos a la obra de Nietzsche nos damos con que éste considera que los guardianes o guerreros son los ejecutores de los "hombres espirituales", son su "mano derecha", sus mejores discípulos. Y en esto, advierte Nietzsche, no hay nada de arbitrario, sino que es "natural" que sea así. Pues bien, no es difícil encontrar la analogía entre el "hombre espiritual" de Nietzsche y el "amauta" de Reinaga, y entre el guerrero que ejecuta el pensamiento y los militares, las Fuerzas Armadas, a las que apela Reinaga. ¿Tan nietzscheana es la razón por la que Reinaga va a las FF.AA.? ¿Por qué no citó a Nietzsche en la obra *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*? ¿Desde cuando leyó *El Anticristo*? [160]

Aquí termina *El hombre* (abril de 1981b) dejándonos un problema, que remite a la obra que le antecede: *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (marzo de 1981a). Los militares, con Luis García Meza a la cabeza, seguían en el poder en abril de 1981. Su caída estaba próxima (agosto de 1981). En *El hombre* (1981b), Reinaga no mencionó nada referido a los militares en el contexto boliviano. ¿Eso lo convierte en un llamativo "cómplice del silencio"? ¿Cómo explicar –vuelvo a preguntarme– la articulación de su pensamiento amáutico con la realidad histórica boliviana? ¿El libro *El hombre* es el sustento filosófico de *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*? El silencio y la impronta nietzscheana que adquieren algunos de sus argumentos abren el debate necesario sobre el giro "hacia la derecha" del amautismo. ¿Acaso es el problema estructural de la relación del "Pensamiento" con la "Liberación/Emancipación" y con el "Poder"? ¿Es el lado fascista de (toda) razón, que según mostró Goya también crea monstruos? o bien, ¿se trata de la aporía –según lo expresa W. Benjamin–, de que detrás de la cultura anida

160 La relación de Reinaga con Nietzsche merece un estudio particular, que supera el objetivo de este texto. Es indudable el impacto de *El Anticristo* de Nietzsche en *El hombre* (1981b). Pero, Nietzsche es citado por Reinaga desde *Nacionalismo boliviano* (1953: 15). Sin embargo, allí no alude a ninguna obra específica de Nietzsche y se opone explícitamente al filósofo alemán. El acceso de Reinaga a Nietzsche pudo tener diversas fuentes, tales como las obras de Henri Lefebvre, Franz Tamayo y Carlos Medinaceli. Posteriormente, adonde más se ocupa de Nietzsche es en *La razón y el indio* (1978).

la barbarie? ¿Se aplica, entonces, que detrás del pensamiento amáutico (de Reinaga) también anidó la barbarie militar (boliviana)? ¿O se trata de lo que se ha criticado en ciertas corrientes de la filosofía occidental como "falacia naturalista": que deducir un *debe ser* de lo que *es* la "naturaleza" o el cosmos o la tierra conlleva inevitables e indeseables totalitarismos?

Con todo lo dicho, doy por expuestos los elementos que considero significativos del momento amáutico de Reinaga. No está demás indicar que no son los únicos. Lamentablemente, Reinaga no pudo explayarse más en la argumentación de los tópicos amáuticos, pues abundó más en la crítica a Occidente. ¿Fue pertinente dicha crítica? Creo que sí, no sólo por su vigencia actual, sino por su radicalidad (sin negar, por supuesto, su problematicidad). La idea de Occidente ha perdido relevancia en algunas corrientes de las ciencias sociales y humanas. Pero, se utilizan otras semejantes, por ejemplo: Modernidad. Un lugar común –no por eso equivocado– es hablar de la crisis de la modernidad, o del capitalismo (ya no se habla del socialismo "realmente existente"), o del neodesarrollismo modernizante, etcétera. Reinaga pulsó esa crisis desde su visión desencantada de la política india en los ochenta e inicio de los noventa. Su lenguaje y sus argumentos adquirieron así un tono místico y moral, pero a la vez cientificista y universalista. En ese sentido, el amautismo de Reinaga me recuerda el lenguaje del lejano Augusto Comte, que con su positivismo cientificista no dejó de plantear una "religión de la Humanidad" (*Discurso sobre el espíritu positivo*). Pero, ésta es una asociación mía.

¿Reinaga abandonó lo indio? Si no existiera la obra breve *El pensamiento indio* (1991), que es su último libro, me atrevería a decir que sí. Pero, en ella se lee:

> el indio es tierra. Substancia de su madre Tierra. Desde 1492, el indio es el mismo cerebro, el mismo corazón y la misma lengua. Es una y la misma persona que respira al Sol, su padre. El Ser del indio es Tierra con Sol. En esencia, como ser físico y mental el indio es América. América pura e intangible" (Reinaga, 1991: 19).

Con ochenta y cinco años, Reinaga retomó el lenguaje indio con argumentos amáuticos. El tono ya es "esencialista": el indio, desde 1492 a 1991 (literalmente hace casi cinco siglos), no ha cambiado. Si en *La revolución india* (1970a) criticó a Occidente por afirmarse en una "naturaleza humana inalterable", aquí parece incurrir en lo mismo que critica. ¿Reinaga también fue el mismo desde 1906 a 1991? Pues como hemos podido ver, hay un Reinaga y muchos Reinagas. Durante su obra amáutica, consideró al pensamiento indio sólo como pensamiento de esclavo, en cambio, en *El pensamiento indio* (1991) lo reivindica –con lenguaje salvacionista– como "salvador de la humanidad" (Reinaga, 1991: 34). ¿Por qué ese cambio? No es fácil responder esto sin estudiar en detalle dicha obra (lo haré en otra investigación). Mas, en su reflexión oscilante y de pretensión omnipotente, Reinaga perdió toda fe epistemológica en el pensamiento europeo. Ahí, creo,

radica su máxima lucidez provocadora, pero también –como en toda radicalidad– su piedra para trastabillar. Él afirma que sepultó al pensamiento greco-cristiano, que lo hundió en la tiniebla de la "nada". Opino que esto expresa lo que sucedió en Reinaga: en su pensamiento buscó "sepultar" al dominador. En sus textos, lo hizo con su lapidaria negación de Occidente. Pero, en la afirmación de lo Amáutico, ¿sobrevivió algo de lo que combatía? En ocasiones, parece que sí.

Ahora bien, ¿su amautismo fue y es el "salvador de la humanidad"? Quizá no. Cuando la noción política de liberación (del indio o de la humanidad) se traduce, traslapa, confunde, con la de "salvación" (del indio y de la humanidad), la política se torna mesiánica. Esto no es propio de Reinaga. En las primeras décadas del siglo XX, en América, José Carlos Mariategui vinculaba la revolución, la historia y el mito (en su "El hombre y el mito"). En Europa, Walter Benjamin (en su *Tesis sobre la historia*) puso el dedo en la llaga sobre el vínculo entre marxismo y mesianismo. En los años setenta, en las filosofías de la liberación latinoamericana, surgidas en Argentina, hubo algún sector que pensó a la *liberación* desde posiciones salvacionistas, como lo evidenció críticamente Horacio Cerutti en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983, tercera edición 2006). Por otra parte, en algunas corrientes de la Teología de la Liberación latinoamericana se vinculó mística y política como una relación "necesaria". Con esto, quiero decir que si el amautismo de Reinaga se destacó por su posición "salvacionista", no fue por mero "esoterismo", sino porque dio con un punto problemático y quizá no resuelto en la lucha de los pueblos oprimidos de América o Abya Yala, en particular del "movimiento indio": su tensión mesiánica. Ahora bien, como el mismo Reinaga lo sugirió en su etapa indianista: "sólo el indio libera al indio". De ahí, afirmo que sólo el ser humano se libera así mismo. Lo que supone –a veces– liberarse de "los salvadores".

# Conclusiones

## Reinaga y el filosofar

Para concluir, expondré las razones filosóficas por las que estudié la obra de Reinaga. No por ello quiero convertir a la obra del autor en una obra puramente "filosófica", pues en ella se entrecruzan diversos niveles del conocimiento, siempre abigarrados. En cada libro suyo detecté por lo menos cuatro perspectivas importantes, que se acentúan de acuerdo al tema tratado: la perspectiva política, la histórica (entre filosofía de la historia e historiografía), la sociológica y la filosófica. Lo político es central, pero no exclusivo. La argumentación política de Reinaga recurre a las otras tres perspectivas mencionadas. En ningún sentido pretendo que la filosofía "sobrevuele" o "fundamente" a las demás. Se trata de una perspectiva más, entre otras, que escogí para comprender críticamente una obra compleja, extensa y apasionada.

A inicio de los años setenta del siglo pasado, en Argentina, se lanzaba un proyecto de "filosofía de la liberación latinoamericana", que en realidad está mejor expresado en plural como "filosofías de/para la liberación". Así se indica correctamente la pluralidad de posiciones (y contradicciones) filosóficas y políticas entonces existentes.[1] Los filósofos del grupo inicial expusieron sus propuestas en la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). Allí, en el artículo programático "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig planteó que una filosofía

1 Brindo una panorámica de la cuestión en mi libro *La liberación indígena en la Bolivia contemporánea. Crítica filosófica a la políticas-estéticas racializadoras,* Córdoba-Argentina, EDUCC, 2009, capítulo I.

situada históricamente en su contexto sería liberadora si buscaba en las ideologías emancipadoras, producidas en Nuestra América, las condiciones de posibilidad para ser realmente crítica. Tres décadas después de publicada esta propuesta, aproximadamente, adopté ese principio como guía de mis búsquedas filosóficas. Así "llegué" al indianismo (y también al katarismo). O mejor, el indianismo llegó a mí como ideología de la liberación del indio.

Lo sorprendente, para mí, fue descubrir que ese indianismo había tenido un escritor prolífico: Fausto Reinaga. Por caminos paralelos, en los mismos años en que se iniciaba la plural filosofía de la liberación en Argentina; Reinaga publicaba, en Bolivia, tres de las obras indianistas más influyentes hasta hoy: *La revolución india* (1970a), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b) y *Tesis india* (1971). Allí se articulaban los argumentos centrales del indianismo, que desde 2005 ocupó concientemente mi interés emancipador, político-estético. Al parecer, los filósofos de la liberación no conocieron las obras de Reinaga. Ellos pensaban la "liberación latinoamericana" a partir del contradictorio movimiento peronista argentino, surgido en 1945. Reinaga pensaba la "liberación india e indo-americana" luego del doble fracaso de la revolución nacional en Bolivia, primero en 1943-1945 y luego en 1952-1964. Entre los argentinos, hubo uno que se ocupó del "tema indio", fue Rodolfo Kusch. Pero, este filósofo indigenista no produjo una obra que impulsara a una "revolución india", quizá todo lo contrario. Por eso, la obra de Reinaga me mostró algo no pensado por los filósofos liberacionistas argentinos: lo indio y su revolución.

Busqué entender en qué consiste el "indianismo revolucionario" de Reinaga. Lo expuesto a lo largo de este trabajo permite explicar por qué estuvo atravesado de elementos marxistas (el marxismo-leninismo por él receptado en los años treinta del siglo pasado), de tópicos nacionalistas (que provinieron de su experiencia en el nacionalismo revolucionario de los años cuarenta y cincuenta) y con una clara pretensión de superar todo indigenismo (de derecha y de izquierda). El indianismo se constituyó así como una "razón revolucionaria" potente para los pueblos indios andinos. Luego, Reinaga se posicionó desde el amautismo, que fue tan anti-marxista como anti-cristiano e incluso anti-indianista. El amautismo fue radicalmente anti-occidental.

Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con "la filosofía"? Me interesa el vínculo entre ideología y filosofía. Pero, como no comparto las posiciones des-geo-historizadoras del pensamiento, que además de ser ingenuas, en nuestra región, suelen estar acompañadas de un acendrado eurocentrismo, me ocupé de entender las ideologías producidas por el "sujeto indio", que lucha por su liberación en la región andina sudamericana. Ese "sujeto indio" es el "producto" de una historia larga, que hunde sus raíces en el Tiwanaku y el Tawantinsuyu hasta la conquista europea, a partir del siglo XVI, y de la historia corta de las Repúblicas bicentenarias surgidas en el XIX. El indio, inmerso en una compleja dialéctica entre el blanco/

criollo-mestizo-cholo-indio, es el producto y el productor de dicha geo-historia. Reinaga se constituyó como un "sujeto indio" escritor, crítico de "lo nacional boliviano", contra la Bolivia blanca-chola-mestiza y a favor de la Bolivia india. Entre otras razones, porque pensó el "problema nacional" desde el horizonte de larga duración geo-histórico, que –para Reinaga– fue el antiguo Tawantinsuyu inka. En ese sentido, Reinaga fue un pensador indio-andino, no sólo de Bolivia. Produjo desde una geografía imponente, los Andes, y desde un tiempo histórico que anida en la memoria larga de quienes nacimos entre las laderas y caminamos los senderos andinos, más allá de los límites políticos creados por las repúblicas americanas (desde Colombia hasta Chile y Argentina). Es un tiempo que ahora se piensa como Pachakuti.[2] Reinaga lo pensó con la noción moderna de Revolución, aunque vislumbró una idea "circular" del tiempo (no quiero decir que el Pachakuti significa sin más "tiempo circular") contraria a la linealidad progresiva del "tiempo occidental". En ese sentido, adscribo a las posiciones que valoran y piensan a partir de la "larga duración" geo-histórica, aunque no comparto posiciones conservadoras restauracionistas ni romantizadoras del pasado.

Esa "memoria larga" se siente en los cuerpos que *somos* (no que "tenemos"). Por ello, como lo sugiere Eduardo Kilibarda (1992) –uno de los primeros bolivianos que se ocupó filosóficamente de su obra–, Reinaga es un "espejo" donde mirarnos. ¿Quiénes? Los *sujetos colonizados en la modernidad capitalista periférica (sud)americana*. La idea de "espejo" remite al ver sensible y al ver especulador. Pues bien, considero que el pensamiento de Reinaga es fecundo para un filosofar que no se escinda de lo sensible –en el sentido estético y político– y que tenga potencia "especulativa".[3] Pero, no se trata de una mera especulación idealista o una mera hermenéutica des-geo-historizada. Se trata de realizar teorías, en el sentido de la asunción crítica de nuestra realidad geo-histórica, para transformarla.

Reinaga fue un ideólogo politizador. Mal haría en despolitizar su pensamiento, en lo mejor que tuvo (la apuesta por la transformación radical para liberar al indio y a todo ser humano) y en lo problemático (sobre todo su fe en las Fuerzas Armadas como medio para la realización de sus proyectos políticos). Esto fue ampliamente analizado en el cuerpo del trabajo, pero no está demás reiterar que rechazo las

2 Algunos autores, desde perspectivas diversas, abordan el tiempo histórico contemporáneo con la categoría Pachakuti. Ver: Esteban Ticona (compilador), *El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa Qalltiwa)*, Bolivia, Ediciones Yachaywasi, 2006. Filemón Escóbar, *De la Revolución al Pachakuti. El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indianos*, La Paz, Garza Azul, 2008 y Raquel Gutiérrez, *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, Bajo Tierra Ediciones, ICSH "Alfonso Vélez Pliego", Posgrado en Sociología, BUAP, 2009.

3 La noción de estética como "filosofía de la sensibilidad" vinculada al problema de la dominación, por tanto de la política, la planteo –en conjunto con C. Asselborn, O. Pacheco–, en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba-Argentina, EUCC, 2009.

ambigüedades autoritarias que contienen algunas de su tesis amáuticas. De los tres momentos del pensamiento de Reinaga (a los que califiqué como: el inicial marxista-leninista/nacionalista/indigenista, la cumbre indianista y el horizonte amáutico), sin duda es la obra indianista la que albergó las mayores potencias politizadoras para la praxis indianista y para una filosofía política indianista. La primera etapa de su formación es prácticamente desconocida, pero es fundamental para comprender que el indianismo *no parte de cero*. La tercera etapa es la problemática y la rechazada desde diversas posiciones. Sin embargo, aún siendo problemática políticamente, posee tesis y desafíos muy relevantes para pensar el desafío teórico y práxico de la "liberación de Occidente", como lo plantea Reinaga.

El indianismo de Reinaga es lo más conocido entre el plural movimiento indio-andino sudamericano. Prueba de ello es la recepción que tuvo y tiene sobre todo *La revolución india* (1970a). La quinta edición de la misma (2010) forma parte de una colección editada por "La mirada salvaje", en cuya contratapa se lee: "visiones no domesticadas sobre lo indio en Bolivia".[4] Referido al caso de Reinaga, encuentro gran lucidez en dicho principio explicativo: el indianismo de Reinaga fue y es una visión no domesticada *del indio* sobre *el indio* en Bolivia. ¿En qué sentido? En mi proceso de investigación pudo haber una pretensión totalizadora, quizá propia del estudio riguroso de una "obra completa". Se me puede objetar entonces que tuve la tentación de domesticar al pensamiento de Reinaga. Creo que eso no sucedió. No por lo que sería mi posición autocrítica, que siempre intento sostener, sino por la potencia indomesticable de su pensamiento. Éste entusiasma y otras veces causa rechazo (expresado con rabia o con risas); es agudamente lúcido, otras simplemente ingenuo. Su radicalidad es innegable, tanto como su problematicidad. Su audacia es tal, que se "atreve" a ponerse de igual a igual con Sócrates, para superarlo. Su deseo es tal, que propone al amautismo como correlato de la revolución científica producida por Einstein. Es decir, se lanzó contra Occidente, pero –tal vez involuntariamente– desde uno de sus ejes: la ciencia. Esta "desmesura" ideológica es indomesticable. Por todo ello, me atrevo a afirmar que nadie queda indemne ante la lectura de su obra.

La filosofía que intento practicar se hizo caminando por los senderos histórico-políticos e ideológico-filosóficos andados y abiertos por Reinaga. Senderos

4 Dicha idea y el nombre editorial "La Mirada Salvaje" son de autoría del mexicano Luis Gómez, periodista y editor independiente. Esa idea la viene expresando desde 2003 y remite a la diferencia creada por los evangelizadores coloniales, entre "indios buenos" e "indios malos". Esto es, los indios domesticados y los indomesticables. En palabras de Gómez: "son los indios no problemáticos y los indios estilo Omasuyos o El Alto". Además, Gómez se inspira en las tesis sobre la historia de Walter Benjamin. De ahí, que la obra de Reinaga, como la de otros autores que forman parte de la colección de La Mirada Salvaje, forma parte de los "textos por y para los indios y no textos académicos, puramente 'sobre' los indios" (Comunicación personal con L. Gómez, 19 de octubre de 2011).

que suben y bajan entre cumbres, vallecitos y peñas, que nos llevan al abismo sin ver el horizonte, hasta que se llega a una cima. Y entonces, se ve un horizonte de nuevas cumbres: un Illampu, un Illimani. La experiencia de caminar por los senderos andinos es análoga a la experiencia de leer la obra de Reinaga. Quien la lee, siente un mazazo en su racionalidad "educada", "civilizada", "cultivada".

¿Qué tiene esto que ver con lo que llamo "filosofar"? Suscribo a la noción de *filosofar* que Horacio Cerutti reconstruye y repiensa a partir de la tradición compleja y plural del pensamiento de Nuestra América: "filosofar es pensar la realidad, crítica y creativamente, a partir de la propia historia para transformarla".[5] A diferencia de ese *filosofar*; está "la filosofía" y el "saber filosofía". "Filosofía" es un conjunto de conocimientos y metodologías diversas, que constituyen un producto cultural que, desde la antigua Grecia hasta aquí, se legitimó como "filosofía". Ese producto cultural, que se aprende en las academias filosóficas de nuestra región, es de origen europeo. De ahí el inevitable problema planteado por el filósofo peruano Augusto Salaza Bondy: ¿existe una filosofía de Nuestra América? No entro aquí al debate, que ya dio mucho que decir y escribir. Ni tampoco ingreso a delimitar qué es la filosofía, pues cada corriente filosófica tiene su idea de la misma. Lo que me interesa es la distinción entre "filosofía" y "filosofar", para practicar lo segundo. En nuestras regiones, advierte Cerutti, se puede saber muy bien de "filosofía", pero no por ello producirla. De hecho, se sabe muy bien de "filosofía" y se la reproduce, pero ignorando la propia geo-historia. Ahí radica un problema epistemológico de primer orden, que intento superar: se puede saber filosofía y no por ello se filosofa para transformar la propia realidad geo-histórica.

Dicho esto, aspiro a que mi investigación filosófica de la obra de Reinaga esté en función del *filosofar*. Ahora bien, ésta es más amplia que su producción indianista, como lo demostré. Por ello, mi aporte es fundamentalmente un estudio intra-textual, orientado a explicar al indianismo como parte de la producción intelectual de Reinaga. Esto es, busqué explicar qué es el indianismo teniendo en cuenta lo que le antecedió y lo que le siguió, en la historia intelectual de su productor. Aclarado esto, propongo entender a la ideología indianista como una apuesta racional por pensar la realidad propia con "cabeza propia". De ahí que la producción ideológica sea tan fundamental para el filosofar. Lo ideológico, en algún sentido, antecede y fecunda (aunque también encubre) a lo filosófico. Volveré a esta cuestión. Sostengo que Fausto Reinaga pensó la realidad, a partir de la propia historia india (la de larga duración cuyo horizonte es el Tawantinsuyu), crítica (apasionadamente crítica) y creativamente (con todos los problemas epistemológicos que vienen de sus métodos, por ejemplo más propios de una filosofía de la historia, que de una ciencia, como él quería), para transformarla (por ello

5 Ver H. Cerutti, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM y CCyDEL-UNAM, 2000.

su apuesta "revolucionaria": primero, por una *revolución nacional*, luego por una *revolución india*, más tarde por una *revolución amáutica*).

Ahora bien, ¿toda la obra de Reinaga muestra por igual que lo suyo fue filosofar? Quizá no. Postulo que su etapa inicial y –sobre todo– su momento indianista se caracterizaron por una puesta en práctica del *filosofar*. En cambio, el momento amáutico se caracterizó por un desplazamiento hacia la "filosofía", a costa –quizá– de dejar de filosofar. Es decir, el amautismo de Reinaga se inclinó por discutir e impugnar a "toda" la filosofía de Occidente ("de Sócrates a Sartre"). Sin embargo, no fue un filósofo profesional, "académico". Estudió algunos textos filosóficos, con los cuales buscó darle base erudita a su obra. Pero, sobre todo se lanzó a una radical crítica de toda la "razón europea" o "razón occidental", a la que tuvo acceso. En ese esfuerzo, que considero necesario, quizá dejó de pensar su propia realidad. De ahí que su posición política amáutica, a inicio de los años ochenta, haya sido problemática y poco lúcida. Entonces, la obra de Reinaga, que va desde 1940 a 1974 aproximadamente, puede ser considerada como un *filosofar indio*, en el sentido arriba indicado. En cambio, la etapa amáutica está más próxima a una valoración *sobre* la filosofía occidental, donde Reinaga incluyó a la "filosofía latinoamericana". Buscó saber de la filosofía occidental (y "latinoamericana"), no por afán academicista, sino para combatirla.

En *El pensamiento amáutico* (1978b), Reinaga se refirió a dos de las obras clásicas de la "filosofía latinoamericana": *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) de Augusto Salazar Bondy y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) de Leopoldo Zea. Pero, no las analizó, sino que las impugnó sin más, porque consideró que formaban parte del "pensamiento mestizo", que entendió como el eco del "pensamiento occidental".[6] Por no estudiar la particularidad de cada obra, Reinaga realizó generalizaciones indebidas. De hecho, su tesis sobre la inexistencia de un pensamiento auténticamente americano entre "los mestizos" encuentra un excelente interlocutor en Salazar Bondy y un contrincante en Zea. Ahora bien, eso sucedió porque Reinaga argumentó buscando mostrar que sabía de "filosofía", pero su procedimiento fue de *combate ideológico*. Su debilidad radica en que no sabía rigurosamente sobre "filosofía", pues lo suyo fue el *combate ideológico*, que fue su modo de *filosofar*. Con lo cual, Reinaga pudo pensar su propia realidad, a pesar o gracias a que no sabía tanto de "filosofía". Pero, también allí radican los problemas del mero combate ideológico, que no sólo puede fecundar al filosofar, sino también encubrirlo y llevarlo a posiciones dogmáticas y estériles. Ahora bien,

6 Además, Reinaga se refiere a las obras de dos filósofos argentinos, que formaron parte del grupo inicial de las filosofías de la liberación: Mario Casalla (*Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, 1973) y Rodolfo Kusch (*El pensamiento indígena y popular en América*, 1970). A Reinaga le interesó la obra de Casalla, de la cual adoptó ideas. En cambio, sobre la obra de Kusch tuvo reparos, nunca explicados pero sí explícitos.

¿por qué Reinaga, sin saber eruditamente de filosofía occidental, pudo sin embargo filosofar? Creo que fue posible porque "la filosofía", que generalmente se enseña y reproduce en nuestras regiones americanas, forma parte del discurso de la dominación, del discurso colonial. Incluso, hasta las filosofías críticas producidas en algún centro hegemónico, cuando llegan a las periferias, cual eco, pueden terminar trasvasadas en la matriz colonial de la dominación (se trata de una rara paradoja epistemológica). Reinaga vio la centralidad del problema del "colonato mental", desde los años cuarenta, como parte de la condición "semi-colonial" de Bolivia.[7] Por ello, su pensamiento se construyó como un denodado esfuerzo por combatirlo y superarlo en función de comprender críticamente su realidad.

Hasta ahora vinculé ideología con el filosofar, sin hacer una precisión conceptual sobre la ideología. Es pertinente hacerlo. Considero a la ideología como un tipo de pensamiento social de impronta política, pero no exclusivamente. La complejidad de la ideología supone al menos tres funciones: a) brindar un relato fundador y fundamentador de una praxis (de dominación o de liberación); b) legitimar dicha praxis y el poder (de dominación o de liberación) que de ella devenga; y c) encubrir y distorsionar la comprensión de la realidad geo-histórica (función que opera cuando la ideología está al servicio del interés de la dominación), se trata de la ideología como "inversión de la realidad".[8] Pues bien, Reinaga tuvo a lo largo de su obra una constante: la búsqueda de la liberación del indio (en el sentido político, explicado en el capítulo II) y de todo ser humano (en el sentido universalizador, explicado en el capítulo III). Por ello, fue un ideólogo de la liberación, según la primera y segunda función de la ideología. No obstante, cuando se aproximó al poder estatal a inicio de los ochenta, la función encubridora de su lucha ideológica amenazó asomarse. De todos modos, Reinaga nunca "estuvo" en el Poder (escribo en mayúscula siguiendo su estilo, que por cierto es sintomático) ni se convirtió en escribano del Poder estatal. Tampoco el indianismo ni el amautismo llegaron, en tanto ideologías, a dirigir el poder del Estado. No se si algún día lo harán.

Ahora bien, filosofar también supone teorizar. Y si se trata de transformar liberadoramente –como ya se enseñó–, pues es necesaria la mejor teoría para la

7 Reinaga adscribió al análisis de Bolivia como país "semi-colonial", que significa dependiente en lo económico y cultural aunque independiente en lo político. A propósito de esto, utilizo los conceptos "colonial", "semi-colonial", "colonialidad", "colonialismo", "colonato mental". Aclaro esto, pues hoy en día existen corrientes académicas –como las "pos-coloniales", "des-coloniales" y "de-coloniales"–, que han reinstalado un antiguo discurso. Mi perspectiva de análisis no se nutre de las actuales corrientes *pos* o *de(s)* coloniales. En otro lugar explicaré las razones.

8 Enuncio esta triple función de ideología a partir de la reflexión de P. Ricoeur sobre la relación entre ciencia, ideología y utopía. Sin embargo, aclaro que no comparto la poca centralidad que le otorga a la ideología como factor de dominación. Ver P. Ricoeur, "Ciencia e ideología" e "Ideología y Utopía: dos expresiones del imaginario social" (en *Del texto a la acción*, México, FCE, 2000 [1986], pp. 279-305 y 349-360).

mejor praxis liberadora de toda dominación. Quizá no se trate tanto de "buscar la mejor teoría" ya producida, sino de crearla nosotros mismos. Con esto no quiero decir que no se deba recurrir a las diversas teorías existentes. En mi caso, acudí al método hermenéutico para el estudio de textos, sin por ello suscribir acríticamente a la teoría que lo sustenta. Yo mismo opero conciente e inconcientemente de acuerdo a las teorías que aprendí a lo largo de mi formación filosófica. Pero, el desafío mayor es producir teoría. De ahí, la pertinencia de estudiar a Reinaga como *generador* del indianismo y de su amautismo. Esto supone abordar epistemológicamente el vínculo entre *ideología*, *filosofía y filosofar*, y reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la producción de la teoría crítica. Con Arturo Roig, considero que:

> La filosofía no es ajena a lo ideológico; este hecho no es ilegítimo, ni menos parafilosófico; está en el filosofar mismo la respuesta que se ha de dar a ese contenido inevitable y el filosofar –definido como *exétesis*, como examen, por los antiguos – sólo podrá convertirse en una mirada iluminadora de su propio condicionamiento, en la medida en que pueda asumir de modo consciente su radical ambigüedad y su modo efectivo de inserción en el mundo.[9]

Por ello, mi estudio filosófico intenta asumir esa radical ambigüedad del combate ideológico de Reinaga, a la vez que pretende insertarse efectivamente en nuestra realidad geo-histórica. El mundo de Reinaga, sin negar sus particularidades, también es mi mundo. Por ello, mi pensamiento ahora está engarzado, condicionado, atravesado de la producción ideológica estudiada y de las que operan en mi "inconsciente epistemológico". Mi investigación se ubica así en la frontera difusa entre la *ideología* y la *filosofía* producidas por el "sujeto indio". Esto es, por el conocimiento producido por quienes –como Reinaga– se afirman así mismos desde la condición de "indios" y proponen proyectos liberadores desde dicho sujeto. Mi estudio sólo se refirió a un sujeto concreto. Esto fue posible porque existe un *corpus* elaborado por el sujeto Fausto Reinaga, al cual pude analizar de acuerdo al instrumental que conozco. Allí radican algunos límites, de los cuales señalo dos: el *sujeto indio es comunal*, pero mi trabajo no se ocupa de la comunidad india, sino de la producción intelectual de un sujeto que se afirmó como indio. Segundo, el conocimiento no sólo se expresa en la escritura occidental, sino también en la oralidad o en la escritura de los tejidos. No obstante, me aboqué a estudiar un *corpus* (según el formato occidental) y procedí con el instrumental analítico proveniente de mi formación de "origen occidental". Seguramente he omitido o mal entendido cuestiones del pensamiento indio, que se expresan sutilmente en la obra de Reinaga. Por ello, no puedo decir que conozco el "pensamiento

9 A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza-Argentina, EDIUNC, p. 103.

indio" en su amplitud y complejidad, sino sólo el de Reinaga. Advertidos esos límites, es fundamental indicar que fue el plural *sujeto indio* constituido en la Bolivia contemporánea el que me lanzó a repensar mi propia condición de sujeto *que piensa*, en la historia de dominación bajo el capitalismo occidental en nuestra indo-afro-popular-proletaria América. A partir de esto, en Reinaga encontré un espejo estético-político y epistemológico para pensarnos y transformar.

En ese sentido, por otros caminos, llegué a comprender la importancia del *a priori antropológico*, que antecede y sustenta al *a priori epistemológico*, según lo enseña A. Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).[10] Me refiero a que "ponernos para nosotros mismos como valiosos" (*a priori antropológico*) es la condición de posibilidad para "tener como valioso conocernos a nosotros mismos" (*a priori epistemológico*). Asumo la reflexión de Roig para pensar cómo se plantearon ambos *a priori* en el caso de Reinaga, quien no conoció la obra del filósofo mendocino. ¿Por qué es importante el *a priori antropológico*? Pues porque somos sujetos conflictivamente modernos, por colonizados. Reinaga comprendió la centralidad del problema. Por ello, a lo largo de su obra existe un ir y venir desde el *a priori antropológico*, que él tematizó como el "nosotros indio", justamente porque el indio es uno de los *sujetos negados* de la modernidad como *ser humano valioso para sí mismo* (como lo fueron y son lo/as negro/as, l@s homosexual@s, las brujas y los paganos, lo/as migrantes indocumentados, etcétera). Negados por el poder dominante en su humanidad, pero no en su capacidad de producir plusvalor para las élites de la modernidad capitalista, en el centro y en la periferia. De ahí que exista en el pensamiento de Reinaga una constante afirmación-negación del "ser indio". Así se gestó su pensamiento, asumiendo toda la complejidad de la condición estructural de dominación –que puede categorizarse como "colonialismo interno" o la condición moderna-colonial-periférica– y asumiendo como valioso conocernos a "nosotros mismos". Eso no fue ni es sencillo hoy. Por ello, acuerdo con la idea de Esteban Ticona, a propósito de la obra de Fausto Reinaga:

> Producir conocimiento descolonizador en contextos de colonialismo interno, es altamente conflictivo y a la vez creativo. Las relaciones entre oponentes son tan difíciles, que incluso, a uno no le permiten elegir con quién dialogar y mucho menos con qué conceptos hacerlo (Ticona, 2010: 44).

Reinaga produjo conocimiento con voluntad liberadora, esto es, descolonizadora. El lugar de la producción del conocimiento es también un lugar de poder. La disputa por la producción del saber está atravesada de la disputa por el poder (a "tomar", a "quebrar", a "crear"). A partir de allí, se puede sopesar la

10 Ver también *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, segunda edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Ed. Una Ventana, 2009.

pertinencia y relevancia del conocimiento producido por Reinaga para nuestras realidades geo-históricas. Según mi perspectiva, la fundamental cuestión de producir conocimiento en contextos modernos-coloniales y capitalistas-periféricos, para transformarlos, explica el complejo pensamiento de Reinaga, que surge de su afirmación conflictiva del *a priori* antropológico indio. En nuestros contextos, se trata de un *a priori antropológico descolonizador* como condición de posibilidad de un *a priori epistemológico liberador*. Como Reinaga estuvo inmerso en contextos de "colonialismo interno", la afirmación del "ser indio" y del "saber indianista y amáutico" está atravesada por esa condición colonial ("interna" en lo estructural socio-económico-cultural e "interna" en la "estructura" psíquica afectiva-sensible-racional de cada sujeto). De ahí que no exista una afirmación clara y distinta del *a priori* antropológico; sino que es opaca y abigarrada, a la vez, fogosa y alumbradora.

## Entre la afirmación y la negación del sujeto indio: los nombres mestizo, occidental e indio

Reinaga fue un hombre de pura lucha en un campo de acción particular: la "trinchera ideológica", como él mismo la calificó desde joven. La lucha ideológica fue su gran combate, realizado en la escritura y en el discurso encendido, en su verbo siempre puesto en función de la obra política y moral. Su ensayo prolífico va y viene de lo histórico a lo filosófico, de lo sociológico a lo político, de lo científico a lo moral, de lo místico a lo mesiánico. ¿Qué *fue* Reinaga? No hay calificativo preciso. Si me atengo al campo ideológico, fue sobre todo un *pensador-escritor*, que se autoconcibió como *revolucionario*. Al final de sus días, se posicionó como un amauta, lo que en términos occidentales sería, en algún sentido, un filósofo. Sé que no es lo mismo, pero en su obra se percibe la tensión donde se entrecruzan ambas posiciones intelectuales: primero el "filósofo indio" que se enfrentó a toda la *intelligentia chola-mestiza* de Bolivia y América, para enjuiciarla por ser "lacaya" de Occidente. Luego, el amauta enfrentado a todo Occidente, cual anti-Sócrates, fundador de una nueva era. Se erigió como el Amauta opuesto a la "canalla filosófica" de Occidente para crear lo nuevo, fuera y más allá de Occidente: una Comunidad Amáutica. Fue ese un horizonte, no un proyecto realizado. Siendo ideólogo, filósofo y amauta (prefiero no excluir), su oficio fue el pensamiento.

Considerando su praxis, puede haber algún consenso sobre lo que fue Reinaga, pero no es fácil encontrarlo cuando se aborda su condición antropológica-ontológica: entonces asoma la pregunta ¿fue indio? Muchos se detienen en responder que no lo fue, con lo cual realizan una impugnación *ad hominem*, lanzando opiniones tales como que fue un *mestizo* (muchas veces se añade *"resentido"*) o un *pequeño burgués occidentalizado*. Así, esos "críticos" pretenden quitarle autoridad

intelectual y moral. Quizá no saben de la falacia del argumento *ad hominem*. Pero, debo admitir que tocan una cuestión al parecer inevitable. La condición antropológica-ontológica surge y resurge, como elogio o impugnación. Es un síntoma que hace pensar.

Reinaga tuvo la "cuestión india" como eje vital y reflexivo a lo largo de toda su vida y obra, desde *Mitayos y yanaconas* (1940) hasta *El pensamiento indio* (1991). Lo diré con lenguaje dualista: su *condición corporal-geo-histórico-política* la concibió como *india*, aunque su *posición ideológica* fuera marxista-leninista o nacionalista revolucionaria o indianista o amáutica. En *Tierra y libertad* (1953a), mucho antes de su posición indianista, expresó:

> la causa del indio es sagrada para mí, porque ella es mi propia causa. Por mi ascendencia y cuna: Tomás Catari y Macha, por mi carne y alma, por mi sangre y espíritu, por la sal de mis huesos y lo rojo de mis sueños: *soy tan indio*, *me siento tan indio*, *a tal punto que*, *para mí*, *no hay otro tan hondamente indio*… en esta tierra y en este pueblo de contorno y fondo, de consistencia y substancia indias: BOLIVIA (Reinaga, 1953a: 13, cursivas mías, mayúsculas del autor).

Como lo demostré, la cuestión fue variando de enfoques, pero no cambió su eje antropológico-ontológico. En su obra se expresa una constante: *su pasión por el indio* del Qollasuyu y de América india –también por el *sujeto colonizado* del Tercer Mundo– y por su *condición de varón indio* en particular. Remarco que se trata de la masculinidad, de ser un varón indio nacido en lo que fuera el Tawantinsuyu. Pero, esa condición no fue fácilmente asumible ni sostenible. Antes que con argumentos etnicistas o culturalistas, Reinaga entendió a lo indio como una *condición de esclavo en lucha por su liberación*. Definir lo que "es el indio" supuso definir su propia condición existencial, histórico-política e ideológica-filosófica y, aunque a hurtadillas, su condición masculina. Por ello, junto a su afirmación vehemente como indio, se encuentran sus dudas, sus crisis, sus contradicciones expuestas con alto vuelo autorreflexivo. En ese sentido, su honestidad intelectual a la hora de criticarse a sí mismo es notable. Desde *Mitayos y yanaconas* (1940) se confiesa de "sangre india", pero fue brindando reinterpretaciones –a veces agrias– de su pasaje desde la mentalidad o "conciencia india" hacia una "mentalidad mestiza" (que ideológicamente estuvo signada, primero por "lo cristiano", pero sobre todo por lo marxista-leninista, lo nacionalista e indigenista). Se trata del trágico (en el sentido de "destinal") paso de su mundo *keswaymara* al mundo *mestizo boliviano*. En un primer momento, esto fue interpretado por Reinaga como el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Pero, luego cambió la interpretación. Entendió que ser mestizo era ser una mala copia de Occidente. Por eso, reinterpretó su paso como un vergonzante intento de des-indianizarse. Entonces se afirmó como indio y afirmó al "nosotros indio" como una raza-pueblo-Nación-cultura fuerte y superior a la "sub-raza" mestiza. Para luego, en su etapa amáutica, lanzarse a

una afirmación radical de cuasi-superhombre amáutico, poniendo en entre dicho la potencia liberadora de la condición india.

Estas cuestiones, creo que suficientemente expuestas a lo largo de mi texto, se evidencian en un dato relevante más: los diversos nombres de Reinaga. *José Félix* fue su nombre cristiano-mestizo, *Fausto* su nombre moderno periférico, *Rupaj Katari* su nombre indio, para asumirse luego *Amauta Rupaj*. No se trata de pseudónimos, sino de los múltiples nombres de un hombre nacido en el norte de Potosí. El hecho de que *José Félix* Reinaga fuera también *Fausto* Reinaga y también *Rupaj Katari* es una muestra de la complejidad de la afirmación satisfactoria del *a priori* antropológico de un sujeto constituido en el trauma geo-histórico colonial. Supongo en mi reflexión que la asunción de un nombre expresa una búsqueda identitaria (en el sentido de identidad geo-histórica) y que *ser alguien* (y no algo) es una cuestión vinculada con *ser nombrados* por otros y *auto-nombrarse*. Por ello, reflexionar cuál fue su "verdadero" nombre es también reflexionar a cerca de cuál fue la condición histórico-ontológica de Reinaga. ¿Acaso todos esos nombres expresan *su* verdad histórica-ontológica? Articulo aquí dos categorías problemáticas: lo histórico y lo ontológico. Ambas remiten a lo mismo: "la identidad" o "el ser", pero con presupuestos epistémicos diferentes, que pueden ser contradictorios. No adscribo a las nociones esencialistas que alberga el concepto "ontológico", pero tampoco lo desecho absolutamente. Lo ontológico refiere a la cuestión de "ser alguien" en la historia, por ello prefiero conjuntar y dar prioridad a lo histórico, o mejor, a lo geo-histórico como constitutivo de lo ontológico.[11]

"José Félix" –según narra Reinaga– fue el nombre dado por un cura católico, que lo bautizó en Colquechaca (norte de Potosí). Le interesó evidenciar que "José Félix" ni siquiera fue el nombre que le dieron sus padres. Ese nombre fue el primero en ser negado por Reinaga. Para negarlo, se afirmó con un nombre moderno. ¡Y qué nombre!: Fausto.

En *El pensamiento amáutico* (1978b), Reinaga cuenta por qué eligió autonominarse como Fausto. Su origen fue la admiración del joven Reinaga –en su etapa sucreña en los años treinta– por el *Fausto* de Goethe. Cuenta que, junto a un poeta (Octavio Campero) y a un filósofo (Francisco Lazcano), se sumergió en el "oleaje desbordante" del mundo intelectual. Allí, se encontró con Goethe, leyó su vida y 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 [Margarita] y del viejo taumaturgo, no sólo que yo me creía, sino que me sentía aquel "Fausto" de

11 Sobre los problemas de la "identidad ontológica" en nuestra condición de "dependencia cultural" ver Horacio Cerutti Guldberg, "Identidad y dependencia culturales", en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Ed. Trotta-CSIC, Madrid 1998, pp. 131-141.

> Goethe… Sepulté mi nombre de pila "José Félix", y me puse el nombre de **Fausto** (Reinaga, 1978b: 65, resaltado en el original).

Reinaga eligió un nombre mítico de Occidente para negar su nombre mestizo-cristiano-colonial. Fausto se transformó en su nombre de escritor, de pensador, el nombre por el cual es aun hoy conocido. Pero, en *La revolución india* (1970a) cuenta que su nombre "auténtico" fue "Rupaj o Ruphaj Katari". En una obra posterior se nombra también como "Inka Ruphaj" (Reinaga, 1978a). Pero, Ruphaj Katari no fue el nombre elegido por él, como fue el caso de Fausto. Según cuenta en *El pensamiento amáutico* (1978b), fue nombrado como Rupaj Katari por una autoridad comunaria de nombre Santos Tola (¿Santos Marka Tula?), en un ritual realizado en un "Cabildo en Quillacas". Dijo Santos Tola:

> Y 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 (Santos Tola citado por Reinaga, 1978b: 64).

Deduzco que el hecho habría ocurrido a inicios de la década del veinte, pues con ese nombre también le vino dado su destino: iniciar sus estudios escolares en Oruro y, más importante, asumir la causa libertaria de los Katari. En *La revolución india* (1970a) nos dice:

> Cuando el Partido Indio de Bolivia (PIB) conquiste el Poder y mi raza re-instaure su cultura, mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad. Ondulará la Wiphala, el auténtico estandarte de la Patria, al impulso de mi verbo. Arrojaré, como oprobio mi europeo nombre Fausto Reinaga, y en su lugar me pondré **Rupaj Katari**, el propio y genuino patronímico mío; el que he heredado del grande y glorioso Tomás Katari, mi padre… (Reinaga, 2001 [1970a]: 45, resaltado en el original).

El primer nombre dado fue mestizo: José Félix. En el polo opuesto, está el nombre dado por el comunario Santos Tola: Rupaj Katari. Entre ambos, Fausto es el nombre moderno europeo, que él escogió. Primero, rechazó su nombre José Félix, luego rechazó su nombre Fausto. Aunque cabe advertir que el rechazo al nombre Fausto es puesto en condicional: cuando el pueblo indio sea libre, entonces Reinaga se liberará de ese nombre europeo y asumirá el suyo auténtico, Rupaj Katari. Con ese nombre, firmó el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b). En ese sentido, se esperaría que se afirmara a sí mismo sólo como Rupaj Katari, pero conservó su nombre Fausto. La razón no es expresada, quizá se deba a que no se liberó su pueblo indio.

Además –recordemos– construyó una genealogía para demostrar que su apellido materno Chavarría se deriva de Catari (escribió así en su etapa pre-indianista)

o Katari (escribió así desde su etapa indianista). Más que una genealogía lingüística (que quizá no resista una crítica filológica sobre el origen del nombre Chavarría), se trata de la explicación de la estrategia política de sus ancestros para ocultar el origen Katari, debido a la persecución que vivieron los que se rebelaron con Tomás Katari, contra el poder colonial, entre 1780-1781. Reinaga se enorgulleció de su ascendencia, por vía materna, que hunde raíces en los hermanos Katari, siendo el principal Tomás Katari. Su madre, Alejandra Chavarría o Aleja Katari, lo parió en Chayanta, la cuna de los Katari. Para afirmarse a sí mismo como indio utilizó argumentos regionales (su origen en Chayanta), lingüísticos (fue kechuaymara), lingüístico-políticos (el apellido Chavarría como un derivado castellanizado de Catari o Katari), histórico-políticos (el primer grito libertario contra España fue el de Tomás Katari, seguido por Tupak Amaru y Tupak Katari) y rituales (Santos Tola lo nombró como Rupaj Katari). Por último, en su etapa amáutica se nombró a sí mismo como "Amauta Rupaj" e "Inka Rupaj/Ruphaj".

En síntesis, el nombre José Félix fue negado con el nombre Fausto y éste fue potencialmente negado con el nombre Rupaj Katari. No obstante, Reinaga siguió firmando el resto de sus libros como Fausto, nombre que llevó hasta su tumba, que sin lápida alguna dice: "Fausto Reinaga Ch. Q.E.P.D. 21-XII-02".[12] Entonces, *José Félix-Fausto-Rupaj Katari - Amauta Rupaj*, todos esos nombres revelan su *destino rechazado* (José Félix), su *elección* (Fausto) y su *destino asumido* (Rup[h]aj Katari). Reinaga no eligió el mestizaje –tan propugnado por los sectores no indios, sobre todo desde el poder estatal– para resolver sus conflictos y los del "pueblo indio". Por ello rechazó su primer nombre. Sin embargo, se afirmó como *indio* y como *Fausto*: un indio moderno, de la modernidad-colonial-capitalista-periférica sudamericana.[13]

En todo esto radica la complejidad de *ser*; de *afirmarse como valioso para sí mismo*, en un mundo dual: el mundo indio colonizado y el mundo occidental colonizador, mundos engarzados en el trauma colonial y que no sólo están ahí, "afuera", sino

12 Situada en el Cementerio General de La Paz (Bolivia).

13 La cuestión amerita un estudio más profundo. Una reflexión oportuna la brinda Marshall Berman, quien dice: "Desde que existe una cultura moderna, la figura de Fausto ha sido uno de sus héroes culturales… Aunque la figura de Fausto ha tomado muchas formas, prácticamente siempre es un 'muchacho de pelo largo', un intelectual inconformista, un personaje marginal y sospechoso. En todas las versiones, también, la tragedia o la comedia se produce cuando Fausto 'pierde el control' de las energías de su mente, que entonces pasan a adquirir una vida propia, dinámica y altamente explosiva" (M. Berman, 2011 [1982]: 28). Más adelante afirma: "Los hombres y mujeres modernos que tratan de conocerse a sí mismos bien podrían comenzar por Goethe que, con Fausto, nos proporcionó nuestra primera tragedia del desarrollo. Es una tragedia a la que nadie quiere enfrentarse –ya se trate de países avanzados o atrasados, de ideólogos capitalistas o socialistas– pero que todos continúan poniendo una y otra vez en escena" M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2011 [1982], p. 80.

que nos constituyen en la hondura de nuestra subjetividad, en nuestras entrañas. Estamos ante complejidades que ameritan diversos estudios, iniciando con el pensamiento quechua y aymara, pasando por la lingüística, la hermenéutica, el psicoanálisis, la historia y la filosofía, etcétera. Aquí, sólo me atrevo a considerar que todos esos nombres muestran lo que fue Reinaga: un sujeto consciente del trauma colonial y rebelde contra él. Por eso, un hombre indomesticable. En la afirmación-negación de sus nombres quizá se encuentra la clave de la compleja resolución del *a priori* antropológico de todos los que nacimos en sociedades modernas-coloniales-capitalistas-periféricas.

Con lo dicho, creo que el indianismo contemporáneo no es fecundo si se detiene en impugnar al sujeto mestizo o al *q'ara* por el mero hecho de serlo o parecerlo. Pero, tampoco son fecundas las impugnaciones contra los indios que se contentan con la debilidad del argumento *ad hominem*. En esto, constato una rara constante: los indios (término con el que subsumo a diversos pueblos, que no siempre aceptan el nombre indio) que reafirman su "identidad" con orgullo, lo hacen aludiendo con dureza a los no-indios, sobre todo blancos y mestizos. En Bolivia, el indio se distingue peyorativamente del *q'ara* o del "blancoide". Del otro lado, los mestizos, al ser increpados y mirados de *tu* a *tu* por lo indios terminan rechazando –en algún punto– a lo indio con diversos argumentos (que van desde los típicos argumentos racistas hasta otros que recuren a explicaciones clasistas). ¿Existe un punto de resolución del conflicto? El dualismo *indio – blanco mestizo*, con el que argumentó Reinaga, a veces deviene en posiciones maniqueas y esencialistas, que son improductivas para la lucha por la liberación. Pero, no siempre es así. Ese dualismo expresa (es un síntoma) nuestra condición histórico-ontológica colonial en la modernidad capitalista periférica. Negarlo es una ingenuidad, que Reinaga –entre otros– nos ayuda a evitar.

Contra las tendencias racionalistas, que sostienen que el "color del sujeto" productor de pensamiento es irrelevante a la hora de considerar las ideas, Reinaga nos deja una enseñanza. No se trata sólo del *color del la piel* del sujeto que piensa, sino del *color del pensamiento*, el "color de la razón".[14] Esto, no por cosméticas folklorizantes, sino por razones de política liberadora o emancipadora. Por ejemplo, si el indigenismo es un pensamiento con *color blanco mestizo*, lo es en tanto busca integrar al indio a "la modernidad", pero *blanqueándolo*. Reinaga criticó la pretensión de blanquización de la razón, pues conlleva una repulsión contra el color, el olor, el sabor indio. El "blanqueamiento del pensamiento" es una estrategia de la dominación del indio. La discusión de Reinaga, contra el pensamiento

14 Esta idea está tomada del artículo del filósofo E. Chuwkudi Eze, "El color de la razón. La idea de "raza" en la Antropología de Kant", en W. Mignolo (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ed. del Signo, 2001, pp. 201-256.

blanco-mestizo, permite encontrar un antecedente de primer orden para pensar el problema epistemológico del sujeto que piensa y del color (también el sabor, el olor, la textura, el "sexo") de la razón. En su caso, la cuestión del *sujeto indio* y el color del *pensamiento indio*.

No es raro encontrar –aún hoy– a quienes, "aceptando" que el indio es un ser humano igual a todo ser humano, en su aceptación (a veces solapadamente racista) le va implícita la negación de que piense. No *creen* que el indio *piense* y si piensa, pues lo hace defectuosamente. Este agnosticismo hacia la razón de color indio va acompañado de una, no menos llamativa, fe en la razón blanca. Los planteos de Reinaga conducen a repensar estas cuestiones epistemológicas axiales para nuestros pueblos en lucha por su liberación económica-política-cultural. Considero que no es fecunda la discusión cuando se ancla en la condición "racial" o "étnica" o "cultural". En cambio, sí lo es si se piensa desde la condición política de la dominación. Esto es, el color de la razón tiene que ver con el color de la razón dominadora y de la razón liberadora. Según lo plantea el indianismo: el color de la razón dominadora en América es blanco o blanco-mestizo o mestizo o cholo. Son los varios modos de nominar la negación del color-razón indio. Se trata, pues, del color de la dominación (en mi lenguaje, la estética de la dominación), o mejor, de una estética de la razón para la liberación. En ese sentido, Reinaga creyó en el poder de la razón india para liberar al indio y a la humanidad. A su modo, fue un "ilustrado" anti-occidental.

Lo valioso del aporte de Reinaga no impide que existan límites importantes en su pensamiento. Uno de ellos es su racionalismo vanguardista. A veces, parece que pensó que el mejor poder de una sociedad libre de Occidente radicaría en el poder del amauta, que gobierna y dirige la "nueva sociedad" (¿cuál "rey indio" a lo Platón?). Otro de sus límites es no haber considerado al *sujeto mujer y* al *pensamiento de la mujer india*. De hecho, en sus argumentos se cuelan posiciones que se pueden considerar patriarcalistas. Esta es una piedra de choque que, si no se supera, dejará a medio andar las propuestas indianistas contemporáneas. Aquí, una anécdota decidora.[15]

Un libro que causó impresión positiva en Reinaga fue el de Raya Dunayevskaya, *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao* (1977 [1973]). Cuando vi el libro en la Biblioteca de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga, lo tomé en mis manos y le pregunté a doña Hilda Reinaga sobre cómo había llegado a manos de don Fausto. Ella, espontáneamente, me dijo que no sabía quién era "el autor", pero que sospechaba que era una mujer. Cuando le confirmé que, efectivamente, era una mujer me dijo sonriente: "Yo sabía". Y recordó que ella se lo decía a don Fausto, quien tampoco sabía más sobre ese "autor". Reinaga

15 La tomo de una de las entrevistas con Hilda Reinaga durante los primeros meses de 2011 en La Paz.

pensó que era un varón, pues un buen libro marxista ¿lo podría haber escrito una mujer? En ese sentido, la obra de Reinaga es un espejo para los *varones nacidos* en el mundo moderno-colonial-indio, que pasamos por procesos de "amestizamiento", generalmente por vía de las instituciones educativas y castrenses, y de enrevesados patriarcalismos coloniales.

En Bolivia, dos mujeres me hicieron pensar la cuestión: Hilda Reinaga y Silvia Rivera Cusicanqui. Hilda, indianista consecuente, pero crítica de la ausencia femenina en el indianismo contemporáneo, ideó la tapa de la tercera edición de *La revolución india* (2007), que se reitera en la quinta edición (2010): ya no es la imagen de un indio varón alzando su fusil y tocando el *pututu*, como se ve en la tapa de la primera edición de 1970. Ahora, se ve una mujer india hilando la lana para tejer la urdimbre hermosa, el texto indio, de un poncho o un *awayo*. Todo un símbolo epistemológico para repensar el indianismo y la obra toda de Reinaga. Hilda no sólo fue la asistente de Fausto Reinaga, sino su interlocutora indianista de primera hora (desde los sesenta), con una pluma contenida pero efectiva, con agudeza intelectual, aunque sacrificando su pensamiento para sostener el de don Fausto. Su pensamiento vivo permite acceder al indianismo en una perspectiva de mujer, hija de mineros del norte potosino, tan poco conocida como necesaria.

De otro lado, Silvia Rivera, propone lo "*ch'ixi*" como concepto para repensar el lugar intermedio de los cruces indios y no indios, en crítica al maniqueísmo indio versus blanco-mestizo.[16] Pero, a su vez, critica al mestizaje como un procedimiento disciplinador para la dominación del indio. Ella me mostró la relevancia, para la crítica al colonialismo, de la relación del varón indio amestizado (del *ch'ixi*, diría Rivera) con su madre india. Encuentra en esa relación un complejo colonial, al que postula como hipótesis y llama "complejo del *aguayo* o *awayo*". Yo lo formulo de un modo rudimentario: dicho complejo surge cuando el hija/o india/o ama a su madre, pero cuando descubre, por el racismo-clasismo de su sociedad moderna-colonial, que esa madre es india ("mujer de pollera"), la rechaza por haberle dado un *origen indio*. Así, se podría profundizar en la compleja negación de lo indio en el *sujeto colonial*. A partir de la indicación de Rivera, miré con otros ojos la relación de Reinaga con "Aleja Katari", su madre. Como queda mostrado, esa relación

16 Dice S. Rivera Cusicanqui: "La palabra *chi'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y del negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch'ixi, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario… Así como el allqamari conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo chi'xi, conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él" S. Rivera, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discurso descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, pp. 69-70.

fue fundamental. En su caso, la afirmación de lo indio estuvo acompañada de su amor y reconocimiento fervoroso de su madre, quien no sólo le dio un *origen indio*, sino un *origen katarista*. Pero, en el texto *¿Qué hacer?* (1980), Reinaga también repudió su origen indio y con ello, puso en entre dicho a su madre. Esto puede ser importante para entender al escritor en su "psicología", cuestión quizá inaccesible.[17] Pero, se trata de algo más: de dilucidar cómo se constituye una *subjetividad colonizada* y cuáles son las condiciones de posibilidad de su/nuestra liberación. En esto, nuevamente, Fausto Reinaga es un espejo para mirarnos.

En fin, todo lo dicho está dirigido a una cuestión epistemológica, que considero fundamental: la crítica del *sujeto colonizado* y la producción de un conocimiento liberador desde esos mismos sujetos, pero que luchan por su/nuestra liberación. Ese es el sujeto-indio Reinaga, que produjo ideologías, que filosofó, que escribió abriéndonos caminos para elaborar teorías de resistencia y crítica práxica a la dominación. En el caso de Reinaga, su combate ideológico fue su modo de filosofar. De ahí su relevancia.

En 2008, tuve la posibilidad de conocer por primera vez la casa de Fausto Reinaga ubicada en Killi-killi, Villa Pabón (La Paz). Es de adobe, como la mayoría de las casas indias. Me recibió Hilda Reinaga, generosa para abrirme al mundo del escritor. Mientras ingresaba por un patio, me preguntó qué estudiaba. Para simplificar respondí "filosofía". Entonces dijo: "mire, este pasaje (calle pequeña) se llama Zaratustra. Cuando don Fausto llegó a este lugar aún no estaba urbanizado. Él construyó su rancho, entonces le puso el nombre Zaratustra al caminito que llega a su casa". La dirección oficial de su casa efectivamente es Pasaje Zaratustra 8.[18] Ni ella ni yo mencionamos a Nietzsche. No hizo falta.

Él escogió para vivir el cerro Killi-killi, por una razón simbólica fundamental: allí los españoles clavaron la cabeza de Tupaj Katari, a fines del siglo XIX, como señal de escarmiento por la revolución india que lideró entre 1780-1781 en La Paz. A mediados del siglo XX, Reinaga nombró "Zaratustra" al sendero que llega casi a la cumbre de ese cerro, en cuyas faldas se encuentra el centro estatal boliviano.

Luego de atreverme a caminar (muchas veces a tientas) por los senderos de Reinaga, entiendo que haber recurrido a Nietzsche puede ser una contradicción, o bien –que es lo que creo– un extraño punto de encuentro. El Fausto indio, en su etapa amáutica, escribió contra todo Occidente. Pero, nombró al sendero hacia su casa con un nombre nietzscheano. Fausto o Rupaj Katari subió y bajó al centro estatal del poder político de Bolivia por el pasaje Zaratustra. Se trata de un

17 No está demás aclarar que estamos ante el clásico problema hermenéutico sobre la relación entre el texto y su autor. Yo adscribo, en algún sentido, a la idea de que un texto se independiza de su autor, de ahí que interpretar un texto no supone interpretar linealmente "quién es" el autor o su "perfil psicológico".

18 Los recibos de servicios de gas y luz así lo certifican.

inextricable punto de encuentro entre dos pensamientos furibundamente críticos de Occidente: uno europeo y el otro indio boliviano. En el cruce de senderos, radica lo fundamental y el peligro del pensamiento de Fausto, quien –quizá– liberado de la dominación colonial-moderna-periférica-capitalista será Rupaj Katari.

# Fuentes y bibliografía

## Investigación en Bolivia

**a) Investigación en la sede de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga:** dicha fundación tiene por Presidenta a la Sra. Hilda Reinaga, quien fue asistente personal del escritor desde inicios de los años 60 y es actualmente la custodia de la Biblioteca de la Fundación, que contiene manuscritos, obras editadas e inéditas, diversa correspondencia y documentos de gran valor histórico de Fausto Reinaga. También parte de las obras que usó a lo largo de su producción intelectual. La Biblioteca cuenta actualmente con 2005 obras registradas en su base de datos (el proceso de registro de la totalidad de las obras está aun en proceso).

**b) Entrevistas en Bolivia (ordenadas cronológicamente)**

- Asesoría del *Dr. Esteban Ticona Alejo*, intelectual aymara. Ejerció como director de la Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- A *Pablo Velázquez*, coordinador del Movimiento Indianista y Katarista (MINKA).
- A *Mario Urdininea*, empresario hotelero y fue militante del Partido Indio de Bolivia, a fines de los sesenta.
- A *Eduardo Kilibarda A*, profesor del Colegio 9 de Abril de Villazón y autor de la tesis inédita *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano* (Villazón, 1986, 60 pp.)
- A *René Ticona Condori*, es alumno de la Facultad de Filosofía de la UMSA y autor del proyecto de tesis para obtener la Licenciatura en Filosofía cuyo título es: *El indio como sujeto social en el pensamiento de Fausto Reinaga*.

– A *Luis Antezana Ergueta*, economista e historiador, autor de numerosos libros y miembro numerario de la Academia de Historia Militar. Autor del folleto "El populismo criollo y la necesidad de combatirlo" (La Paz, s/d editorial, 1970), una crítica a F. Reinaga.
– A *Kolla Reinaga*, hijo menor de don Fausto.
– A *Silvia Rivera Cusicanqui*, socióloga. Reconocida intelectual y militante.

**c) Investigación en otras bibliotecas y hemerotecas**: investigación de archivos y bibliográfica en instituciones ubicadas en La Paz: Biblioteca y Archivo Histórico del Congreso, Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Biblioteca del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), Biblioteca "Casto Rojas" de la Fundación del Banco Central, Biblioteca de "Espacio Patiño". En Oruro pude investigar en los archivos de la Biblioteca del Colegio Nacional Simón Bolívar y en los archivos del Periódico *La Patria*.

# Obras de Fausto Reinaga (1906-1994)

**1. Inéditas**

1934 *La cuestión social en Bolivia*. Tesis de licenciatura en Derecho en la Universidad San Xavier de Chuquisaca (Sucre).

s/f *Mi vida*.

**2. Libros**

1940 *Mitayos y Yanaconas*, Oruro, Imprenta Mazuelo, 135 pp.

1953a *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*, La Paz, Ediciones Rumbo Sindical, 88 pp.

1953b *Belzu. Precursor de la revolución nacional*, La Paz, Rumbo Sindical, 126 pp.

1956a *Franz Tamayo y la revolución boliviana*, La Paz, Editorial Casegural, 238 pp.

1960a *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, La Paz, Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios, 218 pp.

1960b *Alcides Arguedas*, La Paz, Impreso en Talleres Gráficos "Gutenberg", 38 pp.

1964 *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, La Paz, Ediciones Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyu, 241 pp.

1967 *La intelligentsia del cholaje boliviano*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 251 pp.

1968 *El indio y los escritores de América*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 265 pp.

1970a *La revolución india*, La Paz, Edición Partido Indio de Bolivia, 510 pp. (reediciones: segunda en 2001, tercera en 2007, cuarta en noviembre de 2010 y quinta en diciembre de 2010).
1970b *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 117 pp. (reeditada como texto autónomo, segunda edición en 2007; como parte de *La revolución india* cinco ediciones).
1971 *Tesis india*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 100 pp., segunda edición en 2006.
1974 *América india y Occidente*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 297 pp.
1978a *La razón y el indio*, La Paz, Litografías e Imprentas Unidas S.A., 247 pp.
1978b *El pensamiento amáutico*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 174 pp.
1978c *Indianidad*, La Paz, Litografías e Imprentas UNIDAS, 125 pp.
1980 *¿Qué hacer?*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 184 pp.
1981a *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 99 pp., abril.
1981b *El hombre*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 168 pp.
1981c *La revolución amáutica*, La Paz, Proinsa, 84 pp., julio, segunda edición en 2001.
1981d *La era de Einstein*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, julio, 94 pp., julio.
1982 *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 140 pp.
1983 *Sócrates y yo*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 126 pp.
1984 *Europa prostituta asesina*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 89 pp.
1986 *Crimen. Sócrates*, *Cristo*, *Marx*, *Churchill*, *Roosevelt*, *Stalin*, *Hitler*, *Reagan*, *Gorbachov*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 72 pp.
1991 *El pensamiento indio*, Bolivia, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 37 pp.

### 3. Folletos y separatas

1949 *Víctor Paz Estenssoro*, La Paz, Publicaciones del CEC, 66 pp., folleto.
1952 *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa*, La Paz, Rumbo Sindical, 27 pp., folleto.

1956b *Revolución cultural y crítica*, La Paz, Ed. Casegural, 55 pp., separata autónoma y como parte del Apéndice de *Franz Tamayo y la revolución boliviana*.
1983 *Polémica*, La Paz, folleto sin editorial, 14 pp.
1984 *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre*, La Paz, separata sin editorial, 18 pp.

## 4. Periódicos y revista

### *Periódico Rumbo Sindical (de 1953 a 1954)*

Ruy Ripac, "Mito, Paladín y Caudillo de la Revolución nacional", en *Rumbo Sindical*, Nº 1, La Paz, octubre de 1952, pp. 8, 9 y 13.
Ruy Ripac, "Literatura proletaria", en *Rumbo Sindical*, Nº 1, La Paz, octubre de 1952, p. 10.
Ruy Ripac, "Nacionalismo boliviano", en *Rumbo Sindical*, Nº 1, La Paz, octubre de 1952, pp. 14-15, sigue en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, 10 y 14, sigue en *Sindical*, Nº 3, La Paz, diciembre de 1952, p. 6 y 7.
Sin nombre (s/n), "Tesis sindical sobre la Revolución Agraria", en *Rumbo Sindical*, Nº 1, La Paz, octubre de 1952, pp. 15 y reiterado en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, p. 5. Se publicó luego como "Conclusiones" de la primera parte de *Tierra y libertad* (1952: 49-52).
s/n, "Paz Estenssoro, el Paladín", en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, p. 3.
s/n (quizá de F. Reinaga), "Casos y cosas de nuestra capital [sobre Villa Pabón]", en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, p. 3.
s/n, "Franz Tamayo, el precursor de la nacionalización de las minas", en *Rumbo Sindical*, Nº 2, La Paz, noviembre de 1952, p. 16.
Reinaga, Fausto, "Carta abierta", en *Rumbo Sindical*, Nº 3, La Paz, diciembre de 1952, p. 3.
Ruy Ripaj, "Te quiero" (Soneto), en *Rumbo Sindical*, Nº 3, La Paz, diciembre de 1952, p. 4.
Ruy Ripaj, "La Revolución Nacional y el Indio", en *Rumbo Sindical*, Nº 3, La Paz, diciembre de 1952, p. 4; n 4, febrero de 1953, p. 12; Es el inicio del capítulo I de *Tierra y Libertad* (1952: 17-19),
s/n, "La segunda masacre de Catavi de 1949", en *Rumbo Sindical*, Nº 4, La Paz, febrero de 1953, p. 3, 11, 14.
s/n, "¡Loor eterno a Villarroel!", en *Rumbo Sindical*, Nº 5, La Paz, abril de 1953, pp. 1-2.

s/n, "La revolución nacional y Franz Tamayo", en *Rumbo Sindical*, Nº 6, La Paz, julio de 1953, 8-11. Luego publicado en Franz Tamayo, cap. 3 (1956: 55-70).

s/n, "El presidente Perón, también debe visitar Bolivia", en *Rumbo Sindical*, La Paz, enero- febrero de 1954, p. 2

s/n, "Destruyendo dos Mitos. No existe ni el nazismo peronista ni el imperialismo argentino", en *Rumbo Sindical*, La Paz, enero-febrero de 1954, p. 2.

s/n, "Amanecer en Bolivia de Alicia Ortiz", en *Rumbo Sindical*, La Paz, enero-febrero de 1954, p. 3.

*Revista Amauta (1979):* 1979, *Revista Amauta*, Nº 1, La Paz, Ediciones de la Comunidad India Mundial. La revista cuenta con una Editorial y los textos: "Dialéctica", "Génesis de la Universidad India, "La historia de Musuj-Pacha" y "Congreso de la CIM". Ninguno tiene firma, pero hay indicios de que su autor es Reinaga. Se incluye además: "La desintegración atómica y el pensamiento amáutico", documento firmado por varios europeos y bolivianos en homenaje a Reinaga. Una "*Nota bene*" que incluye breves noticias sobre la CIM y por último publican una entrevista que realizaron Haroldo e Flávia de Faria Castro a Fausto Reinaga para el *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro, quinta Feira, 20 de marzo de 1979).

Existe un *Amauta Nº 2*, La Paz, 1995, pero se publicó luego de la muerte de Fausto Reinaga bajo la dirección de Hilda Reinaga junto con Luis Lanza y Elizabeth Orihuela.

**5. Artículos**

1946 "La Convención de 1880 y la de 1944-1945. Semejanzas y Diferencias", en *Pregón*, La Paz, 9 de enero de 1946, p. 6.

1946 "¡Viva Belzu!", en *La Calle*, La Paz, 11 de marzo de 1946, p. 3

1946 Declaración: "Diputado boliviano comenta en New York recientes sucesos de su país", en *La Prensa*, New York, jueves 2 de mayo de 1946. Publicado en *Franz Tamayo* (1953: 209)

1952 "Me he equivocado", en *El Diario*, La Paz, 6 de mayo de 1952, p. 4

1953 "La ciencia y la reforma agraria", en *La Nación*, La Paz, 24 de abril. Aparece como Editorial sin autor. Citado en *Franz Tamayo* (1956: 214)

1953 "El orden revolucionario", en *La Nación*, La Paz, 25 de abril. Aparece como Editorial sin autor. Citado en *Franz Tamayo* (1956: 214)

1953 "La raíz del pensamiento boliviano", en *Khana. Revista municipal de arte y letras* Vol. 1, Nº 1 y 2, La Paz-Bolivia, pp. 15-16.

1954 "La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa", en *Revista Abril* Nº 1, La Paz-Bolivia, mayo-junio, pp. 12-14.
1954 "El escritor revolucionario Fausto Reinaga le da a Juan Quirós, una lección sobre la Revolución cultural", en *Revista Abril* Nº 1, La Paz-Bolivia, mayo-junio, pp. 15-28.
1954 sin autor, quizá de F. Reinaga, "A un año y medio de la Reforma Agraria", en *Revista Abril*, Nº 2, La Paz, diciembre 1954 - enero 1955, en pp. 13-14.
1954 "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano", en *Revista Abril*, Nº 2, La Paz, diciembre 1954 - enero 1955, en pp. 18-21. Publicado luego en *Franz Tamayo* (1956: 144-145)
1957 "Mística y remembranza de Lenin", en *Ogonyok* Nº 46, Moscú, 10 de octubre de 1957, p. 8. También publicado en *El sentimiento*… 1960: 77-80.
1958 "El fascismo boliviano", en *La Nación*, La Paz, 15 de julio de 1958, p. 4. También publicado en *El sentimiento*… (1960: 207-209).
1959 "La Revolución boliviana y los escritores", Conferencia dictada en la Universidad de Santiago de Chile en octubre de 1959. Mencionado en *El indio y el cholaje boliviano* (1964: 74).
1959 "Los escritores y la Revolución boliviana", en *Última Hora*, Santiago de Chile, 29 de octubre de 1959, p. 4.
1960 "España", publicado en *El sentimiento*… (1960: 201-211).
1963 "El Cuzco que he sentido", en *La Nación*, Suplemento Dominical, domingo 6 de octubre de 1963.
1964 "Del chico y el mar. 'Revolución moral' a cargo de pasa-pasas", en *La Nación*, La Paz, martes 31 de marzo.
1965 "No es verdad", en *Revista Cultura boliviana*, Oruro, Nº 9, p. 19 y en *Vistazo*, de La Paz.
1971 "El tema de la Universidad", en *Semana de Última Hora*, La Paz, 23 de julio de 1971, p. 9. Es un extracto de su obra *Tesis india* (1971).
1972 "Carta al Sr. Presidente de la República", en *Presencia*, La Paz, 13 de abril de 1972.
1972 "Carta a H. Banzer", La Paz, 21 de julio de 1972, en *El pensamiento amáutico* (1978a: 153-154) *Revista Amauta 1* (1979: 13-14), *¿Qué hacer?* (1980: 147-148).
1979 "La opción india", entrevista realizada a Fausto Reinaga por Haroldo e Flavia de Faria Castro, publicado en *Jornal do Brasil* el 29 de marzo de 1979 (en *¿Qué hacer?*, 1980: 178-184)
1981 "Mi palabra" (de *La revolución india*, 1970: 45-55), "Es nuestra Patria" (de *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, en *La revolución india*, 1970: 428-434), "El pensamiento del nuevo Mundo" (de *América india y*

*Occidente*, 1974: 215-228) y tres puntos del capítulo I. "La comunidad" de *La Razón y el Indio* (1978: 31-35), en G. Bonfil Batalla (director), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen, pp. 60-86.

## 6. Intervenciones de F. Reinaga en la Convención Nacional de 1945

Días y temas en los que intervino Reinaga, las páginas indican solo las intervenciones del diputado potosino.

20 de julio, Reformas constituciones, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Bolivia, Tomo II, pp. 412-414

23 de julio, Protestas por publicaciones de cierta prensa, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Tomo II, p. 447.

30 de julio, Recomendaciones sobre el régimen de la familia, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Tomo II, pp. 706-707.

18 de setiembre, Asuntos de la representación de Potosí, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945. Sesiones ordinarias del 18 al 29 se setiembre*, La Paz, Tomo III, pp. 29-45

27 de setiembre, Asuntos de la representación de Chuquisaca, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945. Sesiones ordinarias del 18 al 29 se setiembre*, La Paz, Tomo III, pp. 68-72

5 de octubre, Mencionan un proyecto de ley sobre vacaciones anuales del personal de las Cortes Superiores de la República, en conjunto Reinaga, Flor Medina y Garnica, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Tomo III, p.221

16 de octubre, Reforma constitucional otorgando al Poder Ejecutivo la facultad de dictar decretos con fuerza de ley durante el receso congresal, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Tomo III, p. 34.

19 de octubre, continúa Reforma constitucional otorgando al Poder Ejecutivo la facultad de dictar decretos con fuerza de ley durante el receso congresal, en *Redactor de la Convención Nacional*, *1945*, La Paz, Tomo III, 179-183.

# Textos sobre Fausto Reinaga

Ordenados cronológicamente. Incluye capítulos de libros, artículos de revista y periódicos.


¿1935? Ramón Chumacero Vargas, *Acción Universitaria*, Sucre, Federación Universitaria Bolivia, Sucre, s/a.

1941 s/a, "Resultado del concurso literario convocado por la Alcaldía Municipal de Oruro", en *La Mañana* de Oruro, 8 de febrero de 1941.

1941 s/a, "José Fausto Reinaga obtuvo el primer puesto en el certamen intelectual de Oruro", en *El Diario*, La Paz, 24 de marzo de 1941.

1941 s/a, en *La Razón*, La Paz, 23 de junio de 1946.

1946 Francisco Pasolargo, "¿?", en *El Nacional*, México, entre abril y mayo.

1953 Dujovne, Carlos, "Opina sobre *Belzu*", en *El Diario*, La Paz, 20 de diciembre de 1953 y *Rumbo Sindical*, enero-febrero de 1954, p. 2. También en H. Mata (1968).

1953 Comité revolucionario de Villa Pabón, "Para la historia. Villa Pabón y la gesta de abril de 1952", en *Rumbo Sindical*, Nº 5, La Paz, abril de 1953, pp. 17 y 19.

1953 Ortiz, Alicia y León M. Loza "Opiniones sobre la obra *Tierra y Libertad*", *Rumbo Sindical*, Nº 5, La Paz, abril de 1953, p. 11.

1954 Quirós, Juan, "'Belzu, precursor de la revolución nacional' de Fausto Reinaga", en "Hoja Literaria" de *La Nación*, La Paz, 25 de enero, p. 6, y 31 de enero, p. 2. Publicada luego en *La raíz y las hojas*, La Paz, Ed. Buri-Ball, 1956, pp. 58-64.

1954 Quirós, Juan, "Réplica a la defensa de Reinaga sobre *Belzu*", en "Hoja Literaria" de *La Nación*, La Paz, 30 de mayo, p. 7, y 6 de junio, p. 7.

Publicada luego en *La raíz y las hojas*, La Paz, Ed. Buri-Ball, 1956, pp. 64-73.

1954 Ocampo Moscoso, Eduardo, "Belzu", en *Revista Abril*, Nº 2, La Paz, diciembre 1954-enero 1955, en pp. 7-8.

1954 Russe, Jean, "Belzu es la piedra fundamental de la historia dialéctica nacional", en *Revista Abril*, Nº 2, La Paz, diciembre 1954-enero 1955, en pp. 8-10

1955 Fellman Velarde, José, *Víctor Paz Estenssoro: el hombre y la revolución*, La Paz, Ed. Burillo, p. 258.

1956 Maldonado, Abraham, *Derecho Agrario*, La Paz, Editorial e Imprenta Nacional, p. 314.

1956 Ostria Gutiérrez, Alberto, *Un pueblo en la cruz*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, p. 266.

1956 Quirós, Juan, "Belzu, precursor de la revolución nacional" de Fausto Reinaga, en *La raíz y las hojas*, La Paz, Ed. Buri-Ball, pp. 58-59.

1958 Marof, Tristán, "Una semblanza. Reinaga, escritor" (1958) publicada en la obra F. Reinaga, *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960: 211-215) y en H. Mata (1968: 173-177).

1962 "Fausto Reinaga escritor y líder del movimiento de liberación de millones de indios de América", en *Expressen*, Estocolmo-Suecia, 1962. Párrafo publicado en F. Reinaga, *Sócrates y yo* (1983: 85).

1963 Peñaloza, Luis, *Historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario*, La Paz, Juventud.

1964 Anónimo, ver Mata (1968).

1964 Pardo Valle, Nazario, sobre *El indio y el cholaje boliviano*: "brote de regionalismo antipaceño", en *Presencia*, La Paz, 4 de mayo de 1964 .

1964 Churata, Gamaliel, "Saludo en Reinaga a un digno sucedáneo del Visorrey de Chayanta", publicado en *La Nación*, La Paz, 16 de julio de 1964 y en Mata 1968: 179-182.

1965 Abecia Baldivieso, Valentín, *Historiografía boliviana* (1965) en Mata (1968).

1965 Solares Durán, Max, "El indio y el cholaje boliviano", en *Revista cultura boliviana*, Oruro, Nº 9, 1965, p. 10.

1965 Marof, Tristán, "La obra del escritor Fausto Reinaga" fechada en La Paz en marzo de 1965, publicado en H. Mata (1968: 183-187).

1966 Castañón Barrientos, Carlos, "Coloquio sobre 'El indio y el cholaje boliviano'" en *Opiniones sobre libros y autores bolivianos*, La Paz, Universo, 1966, pp. 95-103 y 230-231.

1967 Almaraz, Sergio, ver Mata (1968).

1967 López Murillo, René, ver Mata (1968).

1968 Ocampo Moscoso, Eduardo, "Fausto Reinaga, el impugnador apasionado" en *Actual. Revista de la Universidad de los Andes*, Mérida-Venezuela, enero-abril, año 1 nro. 1, pp. 208-212 (digital). A parecer el texto fue publicado antes en *Prensa Libre* el 11 de noviembre de 1967 en Cochabamba. También en H. Mata (1968: 197-203).

1968 Mata, Gonzalo Humberto, *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj [Este sí que es grande]*, La Paz, PIB, 1968

1969 Mata, G. H. en *Manifiesto del PIB*, 1969.

1970 Valcárcel, L. Eduardo, "Prólogo" a *La revolución india* (1970: 9-13) de Fausto Reinaga.

1970 Centellas, Chura, Antonio, en solapa de *La revolución india* (1970).

1970 Antezana Ergueta, Luis, "El populismo criollo y la necesidad de combatirlo", La Paz, s/d editorial. Formato: folleto.

1971 Carnero Hoke, Guillermo, "Un mandato histórico: la revolución india", en F. Reinaga, *Tesis india*, 1971: 9-12.

1971 Carnero Hoke, Guillermo, "¿Dónde está Fausto Reinaga?", en *Revista Época*, Nº 55, Piura-Perú, Noviembre de 1971, p. 6.

¿1971? Mata, G. Humberto, "No morirás Reinaga", en *Revista Cotopaxi*, Ecuador (ver *Sócrates y yo*, 1984: 102-103).

1971 Castañón Barrientos, Carlos, *Sobre literatura*, La Paz, s/d, p. 82.

1972 s/a, "Escritor a la muerte", en *Semana de Última Hora*, 16 de julio de 1972.

1973 Barnadas, Josep M., *La cultura en su historia*, Ed. Juventud, La Paz, 1979, tercera edición: p 187 y 210.

1974 Carnero Hoke, G. y G. Humberto Mata, "América india y Occidente", en F. Reinaga, *América india y Occidente*/(1974: solapa), *¿Qué hacer?*, (1980: 66-67), *Sócrates y yo* (1984: 103-105).

1974 Mengod, Vicente, sobre F. Reinaga (s/d), en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 15 de diciembre.

1975 Alarcón, Marcos, comentario a *América india y Occidente*, en el periódico *Tierra y Libertad*, Nº 375, año 22, México, 17 de mayo de 1975, p. 3.

1975 Ota, Masakuni, "Fausto Reinaga", en Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, CAM, La Paz, pp. 171-177. Vuelve a aludir al artículo en *Sócrates y yo* (1983: 93-94).

1975 Comisión Justicia y Paz, *Una historia de los indios en Bolivia*, Cuadernos Justicia y Paz, Nº 1, La Paz, 1975, pp. 61-62.

1976 Baptista Gumucio, Mariano, *Historia contemporánea de Bolivia*, Los amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, primera edición, p. 564.

1976 Castañón Barrientos, Carlos, "Jóvenes de 1935", en *Presencia literaria*, 5 de setiembre de 1976, p. 1.

1976 director del *Semanario ABC*, 11 de noviembre de 1976.
1976 Fellman Velarde, José, *Historia de la cultura boliviana: fundamentos socio-políticos*, La Paz-Cochabamba, Los Amigos del Libro, primera edición, p. 444.
1978 Revista *Visión*, mayo-junio 1978, Nº 32, p. 5.
1978 s/t, en *Última hora*, La Paz, 23 de febrero de1978.
1978 s/a, "Incitaciones racistas", Editorial, en *El Diario*, La Paz, 8 de junio de 1978.
1978 s/a, "Tribuna política" de *Presencia*, La Paz, 29 de mayo de 1978.
1979 "La opción india", entrevista realizada a Fausto Reinaga por Haroldo e Flavia de Faria Castro, publicado en *Jornal do Brasil* el 29 de marzo de 1979, en *Revista Amauta*, La Paz, 1979: 37-40 y *¿Qué hacer?* (1980: 178-184).
1979 "El escritor Reinaga viajará a la República de Alemania", en *El Diario*, La Paz, domingo 22 de abril de 1979.
1979 Durán, Luis Raúl, "Veinte nombre en la bibliografía boliviana. Los setenta", en *Última hora*, La Paz, 28 de diciembre de1978, pp. 14-15.
1979 s/t, en *Les Mouvements Politiques des Indiens des Ameriques*, Mai-Jilliet, p. 162.
1979 Garaudy, Roger, 1979, *Appel Aux Vivants*, Editions Du Seul, pp. 254 y 255.
1979 Salamanca Trujillo, Daniel *Los campesinos en el proceso político boliviano (Documentos de la C.N.T.C.B.)*, Oruro, Bolivia, Proyecto Educativo Integrado del Altiplano y Editora Quelco.
1980 Weerth, Otto, "¿Qué hacer" de Fausto Reinaga", en F. Reinaga, *¿Qué hacer?*, 1980: solapa. Breve comentario elogioso del traductor de *América india y Occidente* (1974).
1980 Bonfil Batalla, Guillermo, "Historias que no son todavía historia", en AAVV, *Historia para qué*, México, Siglo XXI, edición de 1988: pp. 229-245.
1981 Gantier, Martha, "Mensaje", en Fausto Reinaga, *La era de Einstein*, Ed. CAM, pp. 9-10.
1981 Bonfil Batalla, Guillermo (coordinador) en *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen, pp. 60-86.
1982 Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, p. 78.
1984 Rivera Cusicanqui, Silvia, *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, HISBOL-CSIUTCB, dos ediciones más en 1986 y 2003, p. 43 (2003).

1985 Albó, Xavier, "De miristas a kataristas: campesinado, Estado y partidos (1953-1983), en *Historia boliviana*, Vol. 1-2, 1985, pp. 87-127, p. 99.

1985 Lora, Guillermo, *Diccionario Político-Histórico-Cultural de Bolivia*, La Paz, s/d, voz *Fausto Reinaga*.

1986 Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz, HISBOL, pp. 32-33.

1986 Kilibarda Camargo, Eduardo, *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano*, Villazón, 1986 (60 pp.). Tesis inédita.

1987 Herrera Atora, Emilio, *América India y Occidente*, Tesis para optar por el título académico de licenciado en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Técnica de Oruro, Oruro, 12 de enero de 1987 (129 pp). Inédita.

1987 Sarkisyanz, Manuel, "Indianismo e indigenismo en Bolivia (hasta 1982)", en *Revista Historia Boliviana*, La Paz, Nº 1-2, 1987, pp. 85-97.

1988 "Actualidad Política", *El Diario*, La Paz, 23 de octubre de 1988, p. 7

1991 Rojas-Mix, Miguel, *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*, San José de Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica, pp. 308, 310 y 314-317.

1992 Kilibarda A., Eduardo, "Fausto Reinaga: un espejo donde mirarnos", en *Opinión*, Cochabamba.

1992 Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, HISBOL/MUSEF, pp. 22-24, 29-30, 33-39, 56-57, 91, 103-108

1993 Gamboa, Franco, "Evocación al indio Fausto Reinaga", en *Qhantati*, Revista Municipal de Cultura de la Paz, año I, Nº 1, febrero de 1993, pp. 8 a 11.

1994 Oporto Ordóñez, Fausto, "Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta".

1906-1994 en *Presencia Literaria*, La Paz, 18 de septiembre. También en *Pachamama*, año 1, Nº 1, La Paz, Octubre 1994, pp. 7-11.

1994 Oporto Ordóñez, Luis e Hilda Reinaga, "Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994", en *Presencia Literaria*, La Paz, 2 de octubre, pp. 13-14.

1995 Cárdenas, Víctor Hugo, "En torno al "Amauta del Tahuantinsuyo" Fausto Reynaga. Conversando con V. H. Cárdenas. Entrevista de José Luis Saavedra, en *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1995*, Laz Paz, MUSEF, pp. 127-130.

1995 Tapia, Luciano (Lusiku Qhispi Mamani), *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*, La Paz, Hisbol-Musef, pp. 331-332, 346, 350-352.

1999 Quispe, Felipe, *El indio en escena*, La Paz - Bolivia, Ed. Pachakuti.

1999 Martínez 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, La Paz, MUSEF, pp. 73-76.

2001 Reinaga, Hilda, "Nota a la Segunda Edición de *La revolución india*", en F. Reinaga, *La revolución india*, La Paz, Ediciones Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2° edición.

2002 Cárdenas, Víctor Hugo, "Fausto Reinaga", en Josep M. Barnadas (director), *Diccionario Histórico de Bolivia*, Sucre, Grupo de Estudios Históricos, Tomo I, p. 697.

2002 Albó, Xavier, *Pueblos indios en las política*, La Paz, CIPCA, p. 183.

2003 Stephenson, Marcia, "El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discursos indianista de Fausto Reinaga", en Salmón, Josefa y Delgado Guillermo, ed., *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX. Estudios bolivianos Vol. I*, Asociación de Estudios Bolivianos, pp. 153-161, Plural editores, La Paz, 2003.

2004 Reinaga, Hilda, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. Edición Mallki. La Paz. Disponible en http://www.faustoreinaga.org/home/?page_id=39

2005 Salas, Erick M., *Análisis al pensamiento de Fausto Reinaga.* Edic. "El Amauta". Oruro.

2005 Donna Lee Van Cott, *From movements to parties in Latin America: the evolution of ethnic politics*, Cambridge University Press, menciona a F. Reinaga (como Reynaga) en p. 54, 65, 80 y 276. Parte del libro disponible en: http://books.google.com.mx

2005 Ticona, Esteban, "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia", en *Revista Mallki*, Año 3, Nº 10, Agosto. Disponible en: http://www.faustoreinaga.org/home/mallki/revistas/Jtitu10r10agosto05.htm

2005 García Linera, Álvaro, "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias" (2005), en *La potencia plebeya. Antología*, CLACSO Coediciones – Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2009, pp. 477-500.

2006 Blanco Mamani, Elías, *Enciclopedia "Gesta" de autores de la literatura boliviana*, La Paz, Plural editores, 2da edición, solo mencionado en p. 125.

2006 Molina Céspedes, Tomás, *Testimonio de un dictador. Habla García Meza*, Cochabamba, Gráfica "J.V.", pp. 7 y 272-275.

2006 Landa Vázquez, Ladislao, "Pensamientos indígenas en Nuestra América", en *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-75. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pdf

2006 Escárzaga, Fabiola, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM. Sobre todo "El indianismo de Fausto Reinaga", pp. 255-272.

2007 Reinaga, Hilda, "Nota a la segunda edición de *La revolución amáutica* (1981)", en F. Reinaga, *La revolución amáutica*, La Paz, Impresión Wa-Gui, 2° edición, pp. 5-6.

2007 Bedregal Tarifa, Carlos L., "Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental", en *Pukara*, La Paz, Nº 25, del 7 de noviembre al 7 de diciembre de 2007.

2009 Verushka, Alvizuri, "El indianismo de Fausto Reinaga", en *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, Editorial El País, pp. 83-123.

2009 Borja, Rodrigo, "Ecuador, perspectivas de un expresidente", en *Diplomacia, estrategia y política, Nº 9*, enero/marzo 2009, pp. 96-131. Menciona a Reinaga en p. 107. Disponible en http://www.iadb.org/intal/intalcdi/PE/2010/05091.pdf

2009 Gamboa Rocabado, Franco, "Bolivia y una preocupación constante: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI", en *Revista Aracuaria*, Vol. 11, número 22, Universidad de Sevilla, España, 2009, pp., 125-151. Disponible en http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/282/28211598007.pdf

2009 Quishpe Bolaños, Marcelo, "Educación e interculturalidad en los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana", en Diana Carrillo González y Nelson Santiago Patarroyo Rengifo, *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-UNIJUS, pp. 107-132.

2010 Lazo Zubieta, Jhonny, *Historia del racismo en Bolivia*, Cochabamba, sin editorial, 2010, "El indianismo: Fausto Reynaga", pp. 84-91.

2010 Stefanoni, Pablo, "*Qué hacer con los indios…". Y otros traumas irresueltos de la colonialidad.* La Paz, Plural, Capítulo II.

2010 Ticona Alejo, Esteban, "La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia", en *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*, La Paz, Plural editores y AGRUCO, pp. 35-46

2010 Ferreira, Javo, *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes*, El Alto-Bolivia, Ediciones Palabra Obrera. Sobre todo la tercera parte "Fausto Reynaga: ¿pensamiento indio o ideología burguesa "occidental"?, pp. 97-113.

2011 Quispe, Ayar, *Indianismo*, Qullasuyu, Awqa y Ediciones Pachakuti, sobre todo capítulos 1, 5 y 6.

2011 Poma Laura, Juan Manuel, *Fausto Reinaga o la frustración del programa indio*, La Paz, Textos Marxistas.

# Cronología de Fausto Reinaga

**1906**: Nace José Félix (Fausto) Reinaga el 27 de marzo en el cantón de Macha ubicado en la provincia Chayanta del departamento de Potosí (Bolivia). En otros textos dice que fue parido a orillas del Titikaka, en Huahuanik'ala. Madre: Alejandra Chavarría Pérez o Aleja Katari. Padre: Jenaro Reinaga. Al parecer, es el segundo hijo de cuatro (Rufina, José Félix, Tomasa y Alberto). Su carnet de identidad estatal es Nº 11383 L.P. Lo bautizan en Colquechaca, con el nombre de José Félix (nombre puesto por el cura vicario Serafín Céspedes). Su lengua materna es quechua, pero, luego añade el aymara diciendo que su origen es qhwechuaymara. Trabaja en una mina.

**1922**: a los 16 (17) años aprende el español al asistir a la escuela municipal en la mina de Colquechaca, en la que es alumno durante cinco meses en 1922.
**1923**: en la escuela tiene un percance con un compañero de aula, hecho por el cual debe abandonar el colegio municipal. Continúa los estudios en un establecimiento particular del profesor Alfredo Estivariz, también en Colquechaca.
**1924**: llega a Oruro para terminar su instrucción primaria en el Colegio Bolívar, donde cursará hasta 4° año de secundaria.
**1926**: en Oruro comienza a trabajar y estudiar. Fue reportero del diario *La Vanguardia* (dirigido por Alfredo Alexander) y corrector de pruebas de *La Patria* (fundado en 1919 y dirigido por Demetrio Canelas).
**1927**: cursa el 4° año en el Colegio Bolívar. En un certamen literario gana el primer premio por su texto "Lo tradicional" (perdido), pero le fue entregado el segundo premio. Es uno de los actos de discriminación, por su condición de indio, que más le marcó. Abandona el Colegio Bolívar. En agosto se produce un estallido, "venganza india", en la región qheswa del norte de Potosí, de donde es originario. Valoró la etapa de formación en la escuela mestiza como su paso de "indio católico" a "mestizo católico".

**1930:** asume como director de El Tribuno, órgano del Partido Republicano o del diputado y profesor universitario Emilio Mendizábal.
**1932**: en Sucre, se transforma en militante y "gran orador marxista". El primero de mayo pronuncia un discurso pacifista desde la Casa de la Libertad en Sucre, antes de iniciarse la Guerra del Chaco. Las masas le llevaron en andas, pero el fiscal General de la República, Agustín Iturricha, ordena que le lleven a la cárcel por razones políticas. En la policía, Simón Wayar le corta la lengua. Es miembro del Consejo Supremo de la Universidad Boliviana, dirigente de la Federación Universitaria y como tal ocupa la Secretaría de Cultura en la Federación Obrera de Sucre. Se inicia la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (dura hasta 1935).
**1933**: es nombrado preceptor del Escuela Municipal de Colquechaca, cargo que asume en enero (no hay datos hasta cuando cumplió esa función, quizá hasta 1934).
**1934-1935:** profesor de Filosofía del Colegio Junín de Sucre. En 1934, escribe su tesis de licenciatura con el título *La cuestión social en Bolivia.*
**1936**: luego de cursar la carrera de Derecho en la Universidad San Xavier de Chuquisaca (Sucre), se gradúa de Abogado a los 30 años de edad con la tesis indicada, que luego publicada como *Mitayos y Yanaconas* (1940).
**1937**: quizá se traslada a La Paz. Se casa en la Paz con Delfina Burgoa Peñaloza, de familia "feudo-gamonal" paceña. Busch instaura el día del indio el 20 de julio de 1937.
**1938**: entre 1937 y 1939, la familia se traslada de La Paz a Uyuni y luego a Colquechaca. Allí mueren en un accidente dos hijos del matrimonio (de Delfina, no de Fausto). Se inicia un largo pleito judicial para demostrar la inocencia de Fausto, a quien algunos responsabilizan del accidente.

**1940:** catedrático de Economía Política de la Universidad de Oruro (H. Reinaga cree que fue en 1938). Participa en la fundación del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR). Con el pseudónimo "Ramiro Ripaj", obtiene el Primer Premio del Concurso de Literatura, Pedagogía y Ciencias organizado por la Alcaldía de Oruro. El texto es publicado con el título *Mitayos y yanaconas*. Es el primer libro de Reinaga.
**1941**: Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo y otros fundan el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).
**1941-1942**: Reinaga es catedrático de Sociología de la Universidad de Potosí.
**1943**: el 14 de junio, la corte superior de justicia del Distrito de Potosí, le declara inocente de la muerte de sus hijastros. El 20 de diciembre inicia el gobierno del general Gualberto Villarroel en conjunto con el MNR.
**1944**: en julio es elegido Diputado Convencional en representación del MNR, por la Provincia Chayanta (Potosí), durante el gobierno del general Gualberto Villarroel. Función que ejerce hasta 1946. En el ámbito legislativo conoce a Franz Tamayo (1879-1956). Se destaca como orador en las Convenciones del MNR. Es presidente de la organización política llamada "Bolindia".
**1945**: el 10 de mayo participa en el *Primer Congreso Indigenal* organizado por el gobierno de G. Villarroel. Presenta un proyecto de "Ley de Revolución agraria", no de "Reforma agraria". En octubre se realiza una concentración india en Kollana. El 3 de julio, nace Hilda Reinaga Gordillo, futura asistente de Fausto. Los hechos acontecidos en el mundo que impactan a Reinaga son: febrero cumbre de Yalta entre Churchill, Roosevelt y Stalin. En julio Conferencia de Potsdam, entre Truman y Churchill. El 6 de agosto EEUU arroja las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, hecho que, con los años, será muy relevante para Reinaga.
**1946:** en enero, publica el artículo "La Convención de 1880 y la de 1944-1945. Semejanzas y Diferencias". En marzo, publica "¡Viva Belzu!". En abril, viaja a México como delegado de Bolivia a un Congreso Internacional del Trabajo (de OIT) y otro de Maestros, la "Conferencia Americana de Maestro" (CAM). En el diario *El Nacional* de México, Francisco Pasolargo publica un comentario sobre Reinaga. Se recoge una valoración positiva sobre su participación en México en voz de Carlos Montenegro, publicada en el periódico "La Razón" el 23 de junio de 1946. Luego viaja a New York, donde se entrevista con Hochschild. El periódico *La Prensa* de N. York le dedica "extensas columnas". Asiste en Lima (Perú) al aniversario del APRA donde habla de la revolución india. El 21 de julio derrocamiento y colgamiento de Villarroel. En octubre, Reinaga se exilia en Buenos Aires. En Argentina, llega a tener relación personal con Juan Domingo Perón.
**1947**: exilio por un año y medio (hasta 1949) en Buenos Aires. El 14 de noviembre, muere su padre, Jenaro Reinaga. Expulsan a Fausto del MNR.
**1949**: por razones familiares, regresa a Bolivia clandestinamente. Trabaja en las elecciones de mayo, al lado de Hernán Siles Zuazo (MNR), hecho que determina su prolongado confinamiento en la cárcel ubicada en Coati (isla del Lago Titicaca), que dura seis meses y dieciocho días. Se escapa. Consigue un terreno en el cerro Killi-killi (barrio Villa Pabón de la ciudad de La Paz), donde construye su casa. Escribe el folleto *Víctor Paz Estenssoro,* fechado en marzo en La Paz.

**1950:** el 18 de mayo, su domicilio (Vicente Ochoa, 769, La Paz) es convertido en fábrica de bombas y arsenal preparando la revolución.
**1951:** el 6 de mayo, trabaja apoyando la candidatura a presidente de Bolivia del MNR. Concursa una cátedra de Historia de las Religiones en la Escuela de Filosofía de la UMSA, pero no logra obtenerla.
**1952**: en abril, se produce la Revolución nacional. Participa activamente en ella con un "pequeño ejército" de jóvenes de Villa Pabón (barrio de La Paz), liderando el "Comité Revolucionario de Villa Pabón" "luché sin escatimar sacrificio hasta el triunfo de la libertad del pueblo". Se "rectifica" de lo planteado en el folleto *Víctor Paz Estenssoro* (1979) con el artículo "Me he equivocado". Participa con dos ensayos ("Revolución; no, Reforma Agraria" y "Ministerio de indios; no, Ministerio de asuntos campesinos") en un Concurso científico organizado por el Primer Congreso Boliviano de Sociología. Ambos ensayos son premiados y serán publicados el año siguiente como *Tierra y libertad* (1953). Se dedica a la discusión ideológica a través de la prensa escrita. Es redactor del periódico *Rumbo Sindical* (se publican siete números de octubre de 1952 a febrero de 1954). Publica *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* (1952), primero en varias entregas en *Rumbo Sindical*, luego como folleto autónomo. Comenta que V. Paz Estenssoro tomó, en febrero, el folleto *Nacionalismo boliviano* para discutirlo en la VI Convención del MNR. Asume el gobierno V. Paz Estenssoro, se inicia el ciclo del nacionalismo revolucionario en el poder estatal. Se funda la Central Obrera Boliviana (COB).
**1953**: trabaja como asesor en la Comisión de Reforma agraria. El 2 de agosto, asiste emocionado a la firma de la Reforma agraria proclamada en Ucureña. Publica *Tierra y libertad* (1953) y *Belzu. Precursor de la revolución nacional*, con la cual obtuvo el Primer Premio Municipal de un concurso de ensayos históricos convocado por la Alcaldía de La Paz. Publica el artículo "La raíz del pensamiento boliviano". El 1 de mayo, es detenido por razones políticas. El 9 de abril y el 5 de octubre, la policía ingresa a su domicilio. Se funda la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTCB).

**1954**: es apresado en el primer aniversario de la Reforma agraria. Participa en la publicación de la revista *Abril. Por la revolución nacional* (se editan sólo dos números: de mayo de 1954 a enero de 1955). Entre otros artículos, publica: "La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa (1954), "El escritor revolucionario Fausto Reinaga le da a Juan Quirós, una lección sobre la Revolución cultural" (1954), "Un mensaje al III Congreso Indigenista Interamericano" (1954) y "A un año y medio de la Reforma Agraria". Se realiza el III Congreso Indigenista Interamericano en La Paz.
**1954?**: afirma haber sido Director de la Biblioteca del Congreso.
**1955**: en marzo, concursa por la cátedra de Estructura Económica y Social de Bolivia en la Facultad de Economía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), pero no la obtiene. El 1 de abril, muere su madre en el Asilo de San Ramón. Junto a Neftalí Morón de los Robles (Hilda incluye a Jean Rousse), funda el Sindicato de Escritores Revolucionarios de Bolivia (SER).
**1956**: bajo el gobierno de Paz Estenssoro, es tomado preso, quizá por causas políticas. En agosto, asume la presidencia de Bolivia Hernán Siles Zuazo. El 21 de noviembre, Reinaga propone una tesis sobre el salario justo para la clase trabajadora, ante la inminencia del plan de Estabilización. En diciembre participa del III Congreso de Fabriles de Cochabamba, donde estuvo con Juan Lechín, secretario ejecutivo de la COB. Participa en la Central Obrera Departamental (COD) de La Paz como Secretario de Cultura. Es elegido para participar como delegado de la COD de La Paz en un Congreso de la COB, a realizarse en junio de 1957, pero éste desconoce sus credenciales. Renuncia a seguir participando en la COB. Publica el libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana* y la separata *Revolución cultural y critica*.
**1957**: en agosto, es apresado en Ucureña por confrontar con la dirigencia del MNR. Con una crisis de conciencia revolucionaria, viaja a fines de agosto hacia Leipzig (Alemania oriental) para participar en el IV Congreso Mundial de Sindicatos, organizado por la Federación Sindical Mundial, realizado en octubre. Parte en barco desde el puerto de Buenos Aires. Participa en las celebraciones del 40 Aniversario de la Revolución Comunista en Moscú (Rusia), siendo Nikita Kruschov (Kruschev), Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de la URSS. En octubre, la URSS lanza el Sputnik. Publica el artículo "Mística y remembranza de Lenin" en el periódico *Ogonyok* de Moscú. En noviembre, al regreso de Moscú, pasa por Madrid (España), donde propone la creación de una Casa del Indio. Escribe *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (publicado en 1960). Oscila entre el desencanto y el entusiasmo por el comunismo.
**1958**: escribe "España", artículo donde reflexiona sobre su paso por la España franquista, en 1957. Publica el artículo "El fascismo boliviano".
**1959**: el 26 de octubre, invitado por el Sindicato de Escritores de Chile, dicta la conferencia "Los escritores y la Revolución boliviana" en la Universidad de Santiago de Chile. Publica el artículo "Los escritores y la Revolución boliviana".

**1960**: viaja a Montevideo (Uruguay), donde participa en un Congreso Comunista o "Congreso de Constructores". En Montevideo, es apresado. No son claras las razones, al parecer sería por cuestiones políticas. Allí entabla amistad con el rumano Eugen Relgis (1895-1987), filósofo anarquista radicado en Uruguay, con quien intercambia correspondencia. No habría tenido el apoyo de los comunistas cuando cae preso. Publica su libro *El sentimiento mesiánico del pueblo* ruso y el opúsculo *Alcides Arguedas* (1960). En agosto V. Paz Estenssoro inicia su segunda presidencia de Bolivia.
**1962**: con otros indios, funda el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) en Tiwanaku (s/f), se firma el Acta fundacional en Peñas, el 15 de noviembre de 1962. Este hecho constituye uno de los hitos más importantes de la historia del indianismo. Cada "indio asistente rubrica con su sangre el Acta [fundacional]".
**1963**: el primero de enero, se lanza el primero documento público del PIAK: "El partido de indios aymaras y keswas al pueblo de Bolivia", firmado por Rosendo Condori y Tania Cruz (por el Comité Central). Los indios del PIAK desfilan en Achacachi, a los 10 años de la Reforma Agraria. Entregan a Paz Estenssoro la propuesta de creación de la Universidad India o "Universidad Técnica Agraria". Paz la rechaza. Fausto realiza un viaje a Cuzco y Machu Picchu (no hay fecha precisa). El viaje fue antes del 23 de setiembre, día en que escribe el artículo "El Cuzco que he sentido". Nace su hijo Álvaro Kolla Reinaga.
**1964**: llega a su "plenitud conciencial indianista". Aproximadamente desde ese año, su sobrina Hilda Reinaga lo acompaña como asistente, hasta el fin de sus días. Publica el libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964). Publica el artículo "Del chico y el mar. 'Revolución moral' a cargo de pasa-pasas". Fin del ciclo de gobiernos del MNR, inicia la etapa militar con el golpe de Estado del general René Barrientos Ortuño. Se realiza el Pacto Militar-Campesino.
**1965**: se lanza el Manifiesto "A los indios de Bolivia" a los doce años de la Reforma agraria, firmado por Raymundo Tambo y Rosendo Condori. Publica el artículo "No es verdad".

**1966**: el PIAK se convierte en Partido Indio de Bolivia (PIB), con la siguiente organización: Jefe: Fausto Reinaga, secretario general: Raymundo Tambo, secretario de relaciones: Rosendo Condori, secretario de prensa: Claudio Payi, secretario organización: Manuel A. Suca, secretario de hacienda: Armando Choque, secretaria vinculación femenina: Tania Cruz, secretario de actas: Walter Torres. Se inicia la guerrilla del Che.
**1967**: Ramiro Reynaga Burgoa, hijo de Fausto, se apresta para ingresar a la guerrilla del Che, pero no llega a hacerlo. Ramiro se exilia en México. Aniceto Reinaga Gordillo, sobrino de Fausto, muere en combate junto al Che. Fausto no participa de la euforia por el guerrillero argentino-cubano. Publica su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967). Rechaza, por razones ideológicas, el Premio Nacional de Literatura, que se le habría propuesto por su obra *La intelligentsia del cholaje boliviano*.
**1968**: publica el libro *El indio y los escritores de América* (1968). El escritor ecuatoriano Humberto Mata publica la biografía. *Fausta Reinaga. Akapi Jacha'j*. Mayo francés.
**1969**: en julio, dicta dos conferencias en la Escuela de Altos Estudios Militares del Ejército de Bolivia. El de 16 de julio el hombre llega a la Luna, Reinaga percibe su "ciencia amáutica".

**1970**: publica *La revolución India* (1970) y *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). El 10 de marzo, el Partido *Blak Panthers* de EEUU le pide autorización para traducir al inglés el *Manifiesto del PIB.* El 1 de mayo, el PIB presenta un "Manifiesto del Partido Indio" al IV Congreso de la COB. Pero los indianistas abandonan el Congreso. En junio, se proyecta la publicación frustrada de *El indio* como órgano del PIB. El 20 de julio, la Radio Canadá (Patrick Barnard) le hace un reportaje. En agosto, la Alianza Federal de Pueblos Libres (Albuquerque, Nueva México) le invita a formar parte de un Tribunal Mundial para juzgar a EEUU, no hay datos de que haya participado. El 10 de diciembre, un delegado del PIB participa en un Foro Universitario en la UMSA. En diciembre, la Federación Departamental Campesina de Oruro, en su Congreso de Pazña, aprueba una "Tesis del PIB". Fausto tiene una breve relación con Luciano Tapia. El 7 de octubre, inicia el gobierno del general Juan José Torres.
**1971**: el 14 enero, un Ampliado de la Federación Departamental Campesina de La Paz "aprueba" una "tesis india" del PIB. En marzo, Fausto sufre una parálisis facial derecha. En mayo, publica su libro *Tesis india* (1971). El general Torres la habría adoptado en su discurso al "Sexto Congreso Indio" de la CNTCB, realizado el 2 agosto en Potosí. El PIB envía un *Manifiesto* a dicho Congreso y Reinaga participa como orador. La "tesis india" fue aprobada el 2 de agosto de 1971. Se firma un Pacto y Bases para la unión entre las FFAA y el PIB. En julio, publica el artículo "El tema de la Universidad". El 6 de agosto, el PIB desfila en el acto de aniversario de fundación de Bolivia. El 21 de agosto, se produce el golpe militar liderado por Hugo Banzer: fracaso de la Revolución india. A la semana, aproximadamente, Fausto sufre una golpiza en su propiedad de Aranjuez (sur de La Paz). Toda la dirigencia del Partido Indio de Bolivia es perseguida. Acusa a Víctor Paz Estenssoro de idear la persecución. Entre 1971 y 1972, se corre el rumor de que Reinaga fue asesinado.
**1972**: el 9 (o 12 o 14) de abril Hilda Reinaga, que está con el pequeño Álvaro Kolla Reinaga, es apresada y encerrada en un sótano del Ministerio del Interior del régimen banzerista. Fausto es apresado, pero es liberado a los quince días, aproximadamente. Dicho Ministerio le confisca su biblioteca (de 14 mil volúmenes). Algunas de sus obras son quemadas. Hilda Reinaga permanece presa durante cuatro meses en Achocalla. Reinaga escribe una carta al presidente H. Banzer, "Carta al Sr. Presidente de la República". Manifiesta no estar en ninguna actividad política subversiva y pide justicia. Entre mayo de 1972 y 1977 (no hay fecha precisa), va a la Puerta del Sol, en Tiwanaku, donde tiene una iluminación.
**1974**: Fausto publica su libro *América india y Occidente* (1974), tras el cual inicia su nueva etapa de pensamiento: la amáutica. A inicios del año, se produce un levantamiento indio en Cochabamba. El "indio qheswa pide a bala" la Vicepresidencia de Bolivia. En el mundo, en julio, se reúnen nuevamente Nixon (EEUU) y Breznev (URSS).
**1976**: el 20 agosto, Fausto ve la posibilidad de la unión del "pensamiento amáutico" con el "fusil militar", en particular con el capitán Adel Montero. Junto a unos militares, va a apresar a los ocupantes de su terreno *Musuj-Pacha* (situado en Aranjuez-La Paz), destinado para edificar allí la Universidad India Tawantinsuyu (UTA).
**1977**: se inicia la relación con el "indianismo gringo", que dura hasta 1979. En noviembre, Banzer anuncia el fin de su régimen y convoca a elecciones. El 7 de setiembre, Fausto es mentor de la fundación de la Comunidad India Mundial (CIM), organización en la que intervinieron europeos y bolivianos. En noviembre, se hace una huelga de "mujeres comunistas" en la mina Siglo XX, que Reinaga critica. El 14 de diciembre, la CIM firma un proyecto para crear la Universidad India Amáutica. En diciembre, la "Asociación para la Defensa de Pueblos Amenazados" (Alemania) le invita a un Congreso Panindio, a realizarse en Alemania en mayo de 1978. Reinaga acepta la invitación, pero no viaja.
**1978**: se publican tres libros de Fausto: *La razón y el indio* (en febrero)*, El pensamiento amáutico* (en marzo) e *Indianidad* (en mayo). Se traduce, al francés y al alemán, la obra *América india y Occidente*. En marzo, una "voz aymara", pide la vicepresidencia en el Palacio Quemado. Desde el 27 de noviembre al 28 de diciembre, se realiza el Primero Congreso de la CIM en La Paz. En julio, Hugo Banzer deja la presidencia de Bolivia en manos del militar Juan Pereda Asbún.

**1979**: el Estado le quita su propiedad *Musuj-Pacha* en Aranjuez, destinada a la Universidad India, cuyo proyecto se frustra. Nueva invitación a viajar a la República Federal de Alemania, pero no viaja. Emprende la publicación de la revista *Amauta*, pero sólo sale a la luz un número. Dos periodistas, de *Jornal do Brasil,* realizan una entrevista a Reinaga, que se publica como "La opción india".

**1980**: entre el 27 de febrero y 3 de marzo, se realiza un Congreso Indio en Ollantaytambo-Cuzco (Perú). El 22 de febrero, envía su libro recién publicado *¿Qué hacer?* a dicho Congreso, con una mensaje especial. El texto es silenciado. Surge el Consejo Indio de Sud América (CISA) con orientación indianista. Ramiro Reynaga es nombrado coordinador de CISA. Fausto rompe con CISA. En mayo, publica la revista *Amauta* (nro 1). El 17 de julio, el general Luis García Meza lidera el último golpe de Estado en Bolivia. El 30 de diciembre, el poder ejecutivo (Luis García Meza) dicta la resolución suprema nro. 193726, que manda pagar a Reinaga una indemnización por el robo de su biblioteca, durante el régimen de Banzer. Hechos violentos en el mundo, que Reinaga refiere y critica: ocupación por guerrilleros y Quichés de la embajada española en Guatemala (el 31 de enero de 1980), toma de la embajada española por la Liga Popular en El Salvador (el 28 de febrero de 1980), asalto a la embajada dominicana por los guerrilleros de M-19 en Colombia (s/f), secuestro y asesinato del jesuita Luis Espinal en Bolivia (el 22 de marzo de 1980) y asesinato del Arzobispo de El Salvador Oscar Arnulfo Romero (el 24 de marzo de 1980).
**1981**: el 21 de enero, Fausto recibe el pago de 400mil $ bolivianos, que es parte de la indemnización por su biblioteca. En marzo, publica su libro *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*, con el cual busca incidir en el gobierno de L. García Meza. Se publican tres libros más de Fausto: *El hombre* (en abril), *La revolución amáutica* (en julio) y *La era de Einstein* (en julio). Guillermo Bonfil Batalla, en México, publica extractos de tres libros de Fausto en *Utopía y revolución*: *el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981). En agosto, cae el gobierno de García Meza, acusado de narcotráfico y violación de los Derechos Humanos. Fin del ciclo de las dictaduras militares en Bolivia.
**1982:** con un breve *Mensaje*, el primero de enero de 1982, convoca a realizar un Consejo de la Comunidad Intelectual Amáutica. Fausto destaca que el hombre estuvo por 211 días en el "espacio cósmico". En julio, publica *La podredumbre criminal del pensamiento europeo.* En octubre, desafía a Manuel Sarkisyanz, "emisario de la Universidad de Heidelberg", a una polémica por su obra *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. El 6 de diciembre, tiene una entrevista con el presidente electo democráticamente de Bolivia, Hernán Siles Zuazo. Le entrega la versión almena y francesa de *América india y Occidente* (1974). Reitera su propuesta de abrir una Universidad Amáutica.
**1983**: en mayo, en Aranjuez, tiene un encuentro con un griego de nombre Demetrio Spentzos. Surge el nombre de su nuevo libro, que se publica en agosto con el título de *Sócrates y yo.* Publica "Polémica", un folleto breve, donde relata el desafío a M. Sarkisyanz.
**1984**: publica el libro *Europa prostituta asesina* y la separata *América: 500 años de esclavitud, hambre y crimen*. Convoca a un Congreso Mundial de Intelectuales del Tercer Mundo. Reclama, nuevamente, al Estado boliviano el pago total de la indemnización por su biblioteca.
**1985:** el 21 de noviembre, Fausto cuenta que hizo llegar su proyecto de "revolución amáutica" a Reagan y Gorbachov, ambos reunidos en Ginebra.
**1986**: publica *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin Hitler, Reagan, Gorbachov.* En mayo, se crea la Casa del Indio en Barcelona y mencionan a Reinaga. Vuelve a convocar a un Congreso Mundial, pero ahora de intelectuales de Europa (EEUU y URSS) y América-Asia-África para salvar a la humanidad.
**1987**: en mayo, el Rey de España visita oficialmente a Bolivia. Una india, en Plaza Murillo, se enfrenta al Rey de España con Wiphala en mano y es apresada. Fausto elogia a la india y critica a los mestizos bolivianos por su sumisión a España.
**1988**: del 9 al 14 de mayo, el Papa Juan Pablo II visita Bolivia. Un grupo de universitarios, organizados en el Movimiento Universitario Indianista del Kollasuyu (MUIK), repudia la visita poniendo en el frontispicio de la UMSA el nombre y retrato de Fausto Reinaga con la leyenda "Ni Cristo ni Marx. Poder indio". En octubre, el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu (FIAT) proclama a Reinaga como candidato a Presidente de Bolivia para las elecciones de 1989. La candidatura no tiene repercusión.
**1989**: en febrero, Fausto sufre un ataque en la Plaza Murillo, que lo deja mal herido. No hay razones claras que expliquen el hecho. Su mayor angustia es el "cerco de silencio", que encuentra en torno a su pensamiento.

**1991**: publica su último libro: *El pensamiento indio* (1991).
**1992**: el 24 de junio, la Asociación Cultural Quechua Aymara "Munay Marka" le confiere un diploma de honor por considerarlo un guía espiritual.
**1993**: el 1 de mayo, la Alcaldía de La Paz le otorga un Diploma de Honor por su aporte cultural y humanístico "a favor de la América India y su Pensamiento de Verdad y Vida". El 15 de setiembre de 1993, el "Primer Encuentro de Apus, Amautas, Mallkus, T'allas 'Wiñay Pachacuti'" le otorga un "Diploma Amáutico Tiwanacota", en reconocimiento por su lucha a favor de los hombres y mujeres del Tawantinsuyu.
**1994**: Fausto Reinaga muere el 19 de agosto, en La Paz.

La importancia de este trabajo reside en el tratamiento equilibrado y honesto de la abundante obra de Reinaga, publicada en libros y artículos, y en el hecho de que destaca tanto sus luces como sus sombras. Gustavo Cruz recorre una trayectoria de análisis detallado y valiente de estos altibajos, y no intenta omitir los asuntos difíciles o paradójicos de su obra. Más bien trata de comprender el por qué de las contradicciones y de las insólitas derivaciones políticas a lo largo de la vida y pensamiento de Reinaga. Resulta clave en este sentido la noción de "crisis de conciencia", sustentada en las propias reflexiones autocríticas de Reinaga, que le sirve para interpretar la transición entre la etapa marxista-nacionalista y la indianista, y entre ésta y la del pensamiento amáutico. En este itinerario, Cruz presta la debida atención a las transformaciones de su pensamiento, precedidas siempre por momentos de inflexión histórica y de verdaderas crisis existenciales, que Reinaga sufre de un modo intenso y apasionado.

Silvia Rivera Cusicanqui

CIDES - UMSA

plural EDITORES

ISBN: 978-99954-1-551-8