

Utopía y Praxis Latinoamericana

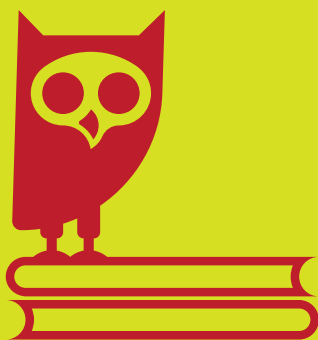
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°75

Octubre-Diciembre

2 0 1 6



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 59-71
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Del socialismo indio al Reino de la Verdad y la Vida: utopías de Fausto Reinaga

From the Indian socialism to the Kingdom of Truth and Live: Reinaga's utopias

Gustavo R. CRUZ.

CONICET-UNJU y Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Resumen

El objetivo del artículo es reconstruir analíticamente las utopías del indianismo y del amautismo presentes en la obra del pensador quechuaymara Fausto Reinaga. Tomamos la noción de utopía propuesta por un filósofo de Nuestra América para aplicarla al "socialismo indio" en tanto utopía indianista y al "reino de la verdad y vida" en tanto utopía amáutica. Introducimos interrogantes sobre los modos de entender el espacio-tiempo del pensamiento quechuaymara diferentes de una concepción progresista del tiempo. Finalmente, planteamos algunos desafíos a partir de las ideologías y filosofías producidas por sujetos indios de la región andina sudamericana.

Palabras claves: Indianismo; Pachakuti; pensamiento amáutico, utopía.

Abstract

This article aims to reconstruct analytically the utopias of Indianism and Amautism present in the works of the Quechuaymara thinker Fausto Reinaga. We use the notion of "utopia" proposed by a philosopher of Our America to apply it to the "Indian Socialism" as an indianist utopia, and to the "kingdom of truth and life" as an amautic utopia. We will also put forth questions related to the ways of understanding the space-time in the Quechuaymara thought, which differs from a progressive conception of time. Finally, we will propose some challenges based on the ideologies and philosophies produced by Indian subjects of the Andean region of South America.

Key words: Indianism; Pachakuti; amautic thought; utopia.

Los sueños racionales son utopías en tanto productos de la imaginación para proponer sociedades alternativas a las del presente¹. Los sueños del indianismo (que va desde 1962 a 1974 aproximadamente) y del amautilismo (de 1974 a 1994) de Fausto Reinaga (1906-1994) son el tema que me propongo reflexionar. En primera instancia parecen dos momentos antagónicos en el derrotero intelectual del indio letrado². El pensador quechuaymara gestó una obra polémica, fogosa e influente entre los indios politizados de varias regiones del Abya Yala. Indianismo y amautilismo son dos senderos ideológico-filosóficos articulados a los senderos histórico-políticos que el pensador trazó a lo largo del convulso siglo XX en Bolivia. Ambos corresponden a la madurez de su pensamiento (en particular el indianismo) y al horizonte final (el amautilismo)³. Dejo para otro artículo el tratamiento de las utopías del joven Reinaga, que fueron comunes a los leninistas y nacionalistas revolucionarios latinoamericanos de las décadas del cuarenta y cincuenta del siglo XX.

Utilizo el concepto de utopía propuesto por Horacio Cerutti Guldberg, quien recupera la dimensión utópica de la trivialización que reduce a la utopía a mera fantasía⁴. Cerutti distingue tres niveles del significado de utopía: el cotidiano (fantasía), el literario (género literario) y el filosófico. A nivel filosófico la utopía se entiende como operante en la realidad histórica puesto que “lo real” no sólo se constituye por lo que “es”, sino por “lo que debe ser”. El deseo de lo posible e imposible, que se prescriben el “deber-ser”, constituye y tensiona lo que es, lo real, hacia otra posibilidad de ser.

El sentido filosófico de utopía advierte sobre el peligro de la idealización de la realidad, de escindir lo que “es” de lo que “debe-ser”. Cuando esto sucede, se cae en la desmesura de construir el cielo en la tierra, lo cual suele terminar en infiernos. La conjura a dicho peligro consiste, siguiendo a Cerutti, en recuperar la tensión del ideal que se enraiza en lo real, en no escindir lo real de lo ideal. Si el pensamiento se queda atado a lo que es, todo se carga hacia el diagnóstico sin propuesta superadora; a su vez, si se omite el diagnóstico para concentrarse sólo en la propuesta, se acumulan fantasías. La tensión utópica supone un progreso desde “lo malo” hacia “lo bueno”, de lo peor a lo mejor. Pero, dice Cerutti, no se trata de incurrir en el mito moderno del progreso, en todo caso se trata de una “voluntad de progreso ético y cualitativo”⁵. Además, la utopía está en el ámbito de la contingencia, no de la necesidad. Es decir, de la voluntad de los sujetos⁶.

Reinaga utilizó poco la noción de utopía, pero no desconoció su relevancia. En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) profundiza su crítica al indigenismo boliviano. Así, objeta a la novela *Raza de Bronce* (1919) de Alcides Argueda porque, bajo un discurso aparentemente exaltador del indio, lo que en realidad hace esmostrar que el destino del indio sublevado es la muerte o la cárcel. Su mensaje es que el indio no puede soñar con la libertad. En ese contexto, Reinaga introduce unas sugerentes ideas sobre los utopistas. Dice que:

- 1 Sigo a RICOEUR, P (2000 [1986], “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, in: *Del texto a la acción*. FCE, México. pp. 349-360.
- 2 El indianismo posee muchos representantes y se plasma en diversas organizaciones. Incluso existen algunas versiones sobre el indianismo que omiten a Reinaga como uno de sus forjadores, lo cual es llamativo. Ver SALADINO GARCÍA, A (2015). “Indianismo”, in: BIAGINI, HE (Director) (2015). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Adenda. Editorial Biblos, Buenos Aires. pp. 126-129.
- 3 Esos períodos son seguidos con algunas variantes por algunos estudios y reinterpretados por otros. Ver REINAGA, H (2004). *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. Edición Mallki, La Paz. TICONA ALEJO, E (2015). *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullausuyu-Bolivia*. Producciones Cima, La Paz. MACUSAYA CRUZ, C (2014). *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento de Fausto Reinaga*. MINKA, La Paz. A los que sumo mi aporte: CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA y Plural Editores, La Paz.
- 4 CERUTTI GULDBERG, H (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. CRIM y CCyDEL-UNAM, México. pp. 171-173.
- 5 *Ibid.*, p. 173.
- 6 También ver CERUTTI GULDBERG, H (2012). *Utopía es compromiso y tarea responsable. (Ensayos de Utopía IV)*. REUN, NEU, Universidad Nacional de San Luis, San Luis-Argentina.

La República de Platón, la Utopía de Thomas Moro, la Armonía o Falansterio de Francisco María Carlos Fourier, etc., han sido cual maná del cielo en el devenir del pensamiento y en el proceso social del hombre. Es cosa sabida que el propio materialismo dialéctico fue descubierto gracias a la obra de los "utopistas". Los utopistas fueron los precursores del marxismo⁷.

El indianismo de Reinaga, previo a devenir radicalmente anti-marxista, valoró positivamente la función del "utopismo" como habilitador de ciencia, puesto que entendió así al marxismo-leninismo: como la ciencia de la época.

No obstante de esta consideración, también se encuentra en Reinaga el sentido negativo de utopía. En *El indio y los escritores de América* (1968), asume la crítica de J. C. Mariátegui a la utopía de la raza cósmica de José Vasconcelos⁸. El peruano comenta que Vasconcelos esboza una utopía en un sentido positivo. Pero, al mismo tiempo que busca predecir el porvenir, ignora el presente. Evita la crítica de la realidad. Esa utopía es el mestizaje como fusión acrisoladora de las razas para que nazca la "raza cósmica". No se trata del mestizaje existente, que es sólo la promesa de la raza cósmica. Reinaga añade que esa "pura utopía" fue designada por Vasconcelos como "monismo estético". Y concluye:

La importancia del contradictorio espíritu de Vasconcelos radica en la pugna india de su psique. Lo indio que quiere salir desde lo profundo de su ser, hace que Vasconcelos, en una u otra forma se afane inconscientemente en oponer el espíritu autóctono de América al espíritu de Occidente⁹.

Importa la referencia a Vasconcelos puesto que el indianismo critica radicalmente al mestizaje como utopía de superación del conflicto "racial" en toda América. La Revolución mexicana, reflexionó Reinaga, intentó infructuosamente realizar la utopía del mestizaje. Y la revolución nacionalista boliviana del '52 se inspiró en esa "revolución mestiza". El indianista consideró que el mestizaje era una utopía fallida para la América india, de ahí que postuló otro sueño diurno para la liberación india.

EL SOCIALISMO INDIO: UN SUEÑO RACIONAL INDIANISTA

El indianismo de Reinaga posee al menos dos dimensiones centrales: histórica y política¹⁰. Lo que denomino, con recaudo, "utopía indianista" se puede reconstruir considerando ambas dimensiones. Reinaga propone una relectura de la historia india contra las historias pensadas desde los sujetos mestizos y blancos de Bolivia. Esa relectura fue realizada con un explícito sentido de combate ideológico político. Por ello, su visión de la historia articula algunos procedimientos historiográficos y otros afines a una filosofía de la historia.

Entre las tesis indianistas algunas postulan un mundo nuevo. El procedimiento de Reinaga fue proponer que el mundo nuevo que surgiría tras la revolución india provendría de la reconstrucción del mundo destruido por los invasores españoles y luego por los republicanos bolivianos y latinoamericanos. El Tawantinsuyu-Kollasuyu es entendido como la máxima realización de la civilización india de la región andina e interpretado como "comunismo incaico"¹¹. En plena modernidad capitalista, Reinaga retoma aquella construcción socialista no-occidental y la propone como horizonte histórico con raíces en el

7 REINAGA, F (1967). *La intelligentsia del cholaje boliviano*. PIB, La Paz, p. 137.

8 MARIÁTEGUI, JC (2005 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Gorla, Buenos Aires, pp. 260-261.

9 REINAGA, F (1968). *El indio y los escritores de América*. PIB, La Paz, p. 124.

10 Ver CRUZ, G (2014). "Indianismo: historia, tesis, desafíos", in: MONDRAGÓN, R & FUENTES, D (Ed.) *Pensar crítico y crítica del pensar*. Cuaderno de Consideraciones, México. pp. 133-169.

11 Tawantinsuyu es el nombre del estado incaico, que se organizó en cuatro grandes sectores regionales: Kollasuyu (sur), Kuntinsuyu (norte), Antisuyu (este) y Chinchaysuyu (oeste). La región de la actual Bolivia, junto al noroeste argentino y norte chileno, era el antiguo Kollasuyu.

Tawantinsuyo. Hubo una época civilizatoria feliz para el indio, previa a lo que se conoce como América: “El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra”¹².

Si el Inkario constituyó una sociedad perfecta, lo que sucedió luego fue “la barbarie occidental”, que es el *continuum* desde la Conquista, pasando por la República, incluida la Revolución boliviana de 1952. Aquí radica la filosofía de la historia de Reinaga: a una edad feliz y de libertad le sucede una edad de opresión y exterminio del indio. Pero no acaba ahí la historia, vendrá una nueva edad (*JachaUru*: el gran día) iniciada con la revolución india, la del “socialismo indio”. Este modo de explicar la historia fue asumido, con algunas variantes, por indianistas-kataristas contemporáneos como Felipe Quispe¹³.

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla interpretó que, bajo la fórmula de la “vuelta al pasado”, los indianistas planteaban un “nuevo proyecto de sociedad futura”. Ante la denigración del pasado indio realizada por los intelectuales eurocéntricos, que lo consideran una etapa de barbarie o semi-barbarie, el indianista opuso la exaltación de un pasado grandioso e incomparable¹⁴. Bonfil Batalla opina que se trata de una historia idealizada y acrítica del pasado precolonial, pero la justifica explicando que su significado no radica en una “reconstrucción del pasado” tal cual fue, sino en la propuesta de un futuro que se arroja en un discurso restaurador, acudiendo al argumento de la “edad de oro”. Dice: “Restaurar no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de postular una sociedad ideal para el futuro, en las que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial”¹⁵.

Valorar la interpretación de Bonfil porque buscó entender el sentido de ese uso del pasado, que aún hoy, con cierto apresuramiento, algunos descalifican como un restauracionismo romantizador¹⁶.

Ahora bien, ¿es adecuada la idea de “edad de oro” aplicada al pensamiento de Reinaga? Para explicar las diferencias entre las utopías y los usos del pasado del pensamiento occidental y la noción de tiempo en el pensamiento indio se suele recurrir a la distinción de que en Occidente el tiempo es pensado como unilineal y progresista, mientras que en el pensamiento indio el tiempo es cíclico, con constantes renacimientos¹⁷. Esta distinción, clara en un primer nivel, debe ser analizada a profundidad para no incurrir en meras oposiciones estereotipadas de “lo occidental” y de “lo indio”. Por ahora, cabe indicar que en el indianismo operaron tensamente dos ideas del tiempo: una que concibe a la historia como un *continuum* de opresión, donde una especie de necesidad dialéctica obligaría al imperativo de la revolución india por él propuesta; y otra noción del tiempo entendida como “volver”, “reconstruir”, “restituir” una sociedad perfecta que fue y puede volver a ser. En el primer caso, habría una variante del progresismo desde una periferia de la modernidad occidental: un progresismo indio. Del otro lado, se puede entrever la idea de Pachakuti (*pacha*: espacio-tiempo, *kutiy/kutyña*: dar vuelta, volver), esto es, una “lógica desordenadora”

12 REINAGA, F (2001 [1970]). *La revolución india*. PIB, La Paz. p. 394.

13 QUISPE HUANCA, F (2006). “Dos repúblicas en Bolivia”, In: GUTIÉRREZ, R & ESCÁRZAGA F (Coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol II, Casa Juan Pablos, C.E.A.M, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. pp. 54-59.

14 En su primera obra, *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga discute con autores marxistas, como Engels y Bujarin, que situaban al incario como una etapa de semi-barbarie de la humanidad.

15 BONFIL BATALLA, G (1988). “Historias que no son todavía historia”, In: AAVV (1988 [1980]). *Historia para qué*. Siglo XXI, México. p. 237. Ver también BONFIL BATALLA, G (Comp.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.

16 Valoración de H. Díaz Polanco sobre el “indigenismo etnicista”, en alusión al pensamiento de Bonfil Batalla y por extensión de los indianistas. DÍAZ POLANCO, H (2009). “El indigenismo: de la integración a la autonomía”, in: DUSSEL, E; MENDIETA, E & BOHOQUEZ, C (Edit.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México. pp. 647-658.

17 Por ejemplo, se considera al “principio de ciclicidad” como propio del pensamiento quechua. Ver ESTERMANN, J (2009). “La filosofía quechua”, in: DUSSEL, E; MENDIETA, E & BOHÓRQUEZ, C (Ed.). *Op. cit.*, pp. 36-40.

de “revolvimiento del espacio-tiempo”¹⁸. En este sentido, “volver” o “reconstruir” no equivale a “restaurar” una edad de oro, suponiendo que ésta es una idea afín a una concepción lineal del tiempo. Se trata de un movimiento desordenador-reordenador del espacio-tiempo, que trasciende la sola decisión humana, pues forma parte del ritmo del espacio-tiempo, de la Pacha.

La utopía indianista se expresa en el *socialismo indio* cuya base es el *comunismo incaico*¹⁹. En *Tesis india* (1971), Reinaga refiere a la obra de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, para indicar que los utopistas (incluye entre ellos a Saint-Simon, Fourier, Owen, Moro, Kant) tuvieron como modelo para sus utopías la “realidad inka”, a la que llama “la primera república socialista del mundo”²⁰. Pero no brinda demostración alguna de tal afirmación. En la misma línea, reitera un argumento utilizado por primera vez en *El indio y los escritores de América* (1968): que Marx tomó de Dionisio Inka Yupanqui el principio de que “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre” según lo indica “la antorcha luminosa de la sabiduría”. Se trata de un discurso de Yupanqui expresado en las Cortes de Cádiz, en 1810, para referirse a la situación de América respecto de España. Esta idea la asume de *Historia de la nación latinoamericana* (1968) de Jorge Abelardo Ramos, quien afirma que, en 1850, Marx se deslumbró ante el principio enunciado por el Inka Yupanqui cuando estudiaba los discursos de las Cortes de Cádiz. Y lo adoptó para el estudio del problema entre Irlanda e Inglaterra²¹.

Para Ramos, el Inca Yupanqui aludía a la emancipación de la *Nación hispanoamericana*, según Reinaga se trata de la emancipación de la *Nación india*. Ramos plantea la dialéctica *nación oprimida* versus *nación opresora*, que Reinaga reinterpreta de un modo distinto: la nación oprimida es la *Nación india* y la nación opresora es la *Nación mestiza* conjuntada con el imperialismo: “imperialismo y Nación mestiza, oprimen a la Nación india. Es esto lo que no quieren o no pueden ver los famosos ‘marxistas de Latinoamérica’”²². Para Ramos, los marxistas latinoamericanos aprendieron los análisis sobre la cuestión nacional de Marx, quien lo tomó de un análisis de Dionisio Inka Yupanqui. Esa lógica le interesa a Reinaga en función de su crítica a los “marxistas blanco-mestizos” de América india.

Reinaga teje con el siguiente hilo lógico: los utopistas parten de la realidad del antiguo inkario, Marx también asumió de un Inka un principio político fundamental para “tejer su sueño del socialismo científico”. Es decir, el “comunismo de Occidente” es un sueño que parte de una realidad inconfesada por sus gestores: la “comunidad” india y su macro organización en el “comunismo inkaico”. Para Reinaga esa comunidad india no es sólo del pasado, sino que sobrevive en el Siglo XX²³.

No pretendo debatir aquí la corrección, o no, de las interpretaciones de Reinaga sobre los utopistas y Marx-Engels. Sólo deseo mostrar cómo buscó vincular al comunismo occidental con lo que entendió fue el comunismo inkaico ayer y el socialismo indio por venir. Para Reinaga, el “comunismo inka” es la

18 Ideas tomadas de MAMANI, P (2013). ‘*Todos somos presidentes*’. *El otro poder*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, México. p. 176.

19 Reinaga tomó diferentes obras para argumentar a favor del comunismo inkaico. Algunas son: L. Baudin, *El imperio socialista de los Inkas* (1943), I. Magaloni Duarte, *Educadores del mundo* (1969), E. Trujillo y Bravo, “El grado de adelanto de la ingeniería inkásica” (en *Revista El Rotario peruano*, n° 37, enero de 1936), L. E. Valcárcel, *El imperio de los Inkas y la Unidad de la Cultura Andina* (1954) y el “El imperio de los Inkas: una nueva visión (en XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, separata del Vol. 2, Sevilla, 1966); J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1944), G. Camero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia* (1968), A. Métraux, *Los Incas* (s-d).

20 REINAGA, F (1971). *Tesis india*. PIB, La Paz. p.19.

21 RAMOS, JA (2011) [1968]. *Historia de la nación latinoamericana*. Peña Lillo y Ed. Continente, Buenos Aires. pp. 128-132.

22 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.*, p. 165.

23 Otro argumento utilizado en el *Manifiesto del Partido Indio* (1970) y *Tesis india* (1971) por Reinaga para reafirmar la función modélica de la “comunidad india” está referido al “*callpulli azteca*”, que serviría de inspiración a Mao Tse Tung para su revolución cultural. Reinaga refiere a una obra, muy difícil de encontrar, del mexicano Ignacio Romero Vargas Yturbe, comentada en “Organización política de los pueblos de Anahuac. China callpullizada”, *El Nacional*, México, 28 de octubre de 1969.

base de la utopía del “comunismo occidental”. El indianismo fue pensado por Reinaga como alternativo al liberalismo y comunismo occidentales. No obstante, se colocó ante el comunismo como un adversario que le disputaba el sujeto de la revolución y la construcción de una sociedad sin opresión. El comunismo, pensó Reinaga, no se opone a Occidente, sino que es parte de él. En cambio, el indianismo se opone a Occidente.

La crítica a los marxistas mestizos de América es que niegan la realidad del comunismo inka y, a su vez, copian al comunismo europeo. Pero sin saber que Marx y Engels “copiaron nuestro comunismo inka, que crepita en la carne y el espíritu del indio de Bolivia”.²⁴ Es decir, el comunismo latinoamericano es copia de copia. Contra esta posición, Reinaga entiende que lo racional es remitirse al “comunismo inka”.

¿En qué consiste para el indianista el “socialismo indio”? Retomo las tesis indianista del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). Reinaga afirma que el indio ha vivido y vive en una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama khella* [no seas flojo], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza²⁵.

En la sociedad india, dice Reinaga, se vive la solidaridad y no hay corrupción. El “cholaje blanco-mestizo” es el culpable de contagiar al indio la “corrupción física y moral del Occidente”, que sucede cuando lo integra a la sociedad “civilizada”. Así se opone a las utopías indigenistas que intentan asimilar al indio al mundo occidental.

Reinaga utiliza los tiempos verbales pasado y presente (nunca futuro), propios de la lengua castellana, para referirse a lo que fue-es la sociedad india.²⁶ Esto no impide vislumbrar una utopía, en tanto “deber-ser” con raíces históricas, puesto que la realidad presente es de opresión. Así lo expresa en la tesis siguiente: “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”.²⁷ Sin embargo, a pesar de ser mayoría, los indios están sojuzgados por la “minoría étnica” de blancos y mestizos. El socialismo indio, propio de la “nación india”, está subyugado por la Bolivia republicana y capitalista, por la “nación boliviana blanca-mestiza”, y por el imperialismo occidental encabezado por Estados Unidos. El socialismo indio es el deseo de lo (im)posible.

El indianista propuso también una especie de vanguardismo indio tercermundista para la construcción de un socialismo anti-occidental. Otra tesis dice: “Ni el Partenón, ni la Diosa Razón, ni la Dictadura Proletaria lograron la plenitud del hombre. Por tanto, los negros del África, los amarillos de Asia y los indios de América se levantaron contra Occidente y proclamaron la ‘Revolución del Tercer Mundo’”²⁸.

La utopía indianista se realiza con la “conquista del Poder” para edificar una “nueva sociedad”. Más aún: “una nueva naturaleza humana, un Nuevo Hombre, mejor que el que ha hecho Occidente”²⁹. Para Reinaga todos los perseguidos por una causa racial (por “causa del color de la piel”) son bienvenidos al Kollasuyu, para construir allí “un bastión inexpugnable de la Revolución del Tercer Mundo”. Tuvo familiaridad con otras tradiciones críticas contra Occidente, como fueron el pensamiento de Frantz Fanon

24 REINAGA, F (1971). *Op. cit.*, p. 19.

25 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.*, p. 440.

26 Es fundamental señalar que Reinaga reflexionó sobre una tensión (¿contradicción?) epistemológica: pensar en los idiomas indios pero expresarse en castellano, la lengua del opresor. La lengua materna de Reinaga fue el quechua. Entonces, mucha luz arrojaría un estudio que parta de la construcción gramatical del quechua nor-potosino para entender los usos del pasado-presente-futuro en castellano.

27 REINAGA, F. (2001 [1970]). *Op. cit.*, p 433.

28 *Ibid.*, p. 384.

29 *Ibid.*, p. 387.

y con los intelectuales del movimiento *Black Power* en Estados Unidos³⁰.

El núcleo político del indianismo fue *la revolución india*. Su finalidad era construir una *Nación india*, que es la que liberará a Bolivia del “cholaje cipayo blanco-mestizo” y del “imperialismo de las ‘fieras rubias’ de EE.UU. y Europa”³¹. La revolución india no aspira a regenerar un sistema occidental. La visión de la historia mundial de Reinaga estuvo permeada por la idea de la decadencia inexorable de Occidente. Consideró que “la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente”³². La *revolución india* es la conquista del Poder por el indio con un propósito: “la reinstauración del socialismo indio”. Dice Reinaga: “Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la Historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz”³³.

Esta postulación de una sociedad a reconstruir como horizonte revolucionario no negó un tipo de aporte occidental: su tecnología. Allí se encuentra un sesgo moderno indudable en el pensador indio, quien considera que, si bien el socialismo indio está en contra de los criterios morales y políticos occidentales, lo aconsejable consiste -por ejemplo- en insertar en la economía de la Bolivia india lo mejor de la tecnología agrícola y ganadera, venga de Occidente o no. Expresa: “queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y milenarista”³⁴. A su vez, “queremos que los supremos dones del humanismo, sean la levadura para el renacimiento de nuestra cultura”³⁵. La “república socialista india” se reconstituirá a través de un plan racional, al que llama “plan científico”, y una fuerte moralidad fundada en el *ama súa, ama llulla, ama khella*, que hará de la República una “escuela del bien”: “para la República India el hombre será el valor supremo de la vida. El objeto primero y último... Oprimirlo y esclavizarlo [será] un crimen de lesa-patria”³⁶. Humanismo indio más socialismo ancestral más cibernética occidental, esas son las mixturas de la utopía indianista de Reinaga. No se trata de un conservadurismo cultural, sino de un especie de progresismo que indianiza a la ciencia y técnica, no las rechaza.

La apelación a la ciencia no es nueva. Desde su juventud marxista-leninista, Reinaga se deslumbró por ciertos logros científicos tecnológicos: el lanzamiento exitoso del satélite soviético Sputnik³⁷, la llegada del “hombre a la luna”³⁸; la televisión como medio masivo de comunicación³⁹. Si bien estos son logros del comunismo y del capitalismo, ambos “hermanos siameses” occidentales en la visión de Reinaga, eso no impidió que los valore como logros “de la humanidad”. No obstante, su optimismo científico no le impidió realizar una crítica radical a partir de las atroces bombas atómicas lanzadas contra Hiroshima y Nagasaki. Para Reinaga fueron el índice indudable de que Occidente llegó a su máxima decadencia⁴⁰.

30 Ver CRUZ, G (2015). “Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”, *ICONOS*. Revista de Ciencias Sociales. FLACSO Ecuador, Quito, pp. 29-46.

31 REINAGA, F. (2001 [1970]). *Op. cit.*, p. 391.

32 *Ibid.*, p. 435.

33 *Ibid.*, p. 444.

34 *Ibid.*, p. 445.

35 *Ibidem*.

36 *Ibid.*, p. 447.

37 REINAGA, F (1960). *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. Ed. Sindicato de Escritores Revolucionarios, La Paz-Bolivia, pp. 53, 97, 120, 137, 161, 165, 185-187.

38 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.*, pp. 64-67.

39 REINAGA, F (1967). *Op. cit.*, p 215.

40 REINAGA, F (1974). *América india y Occidente*. PIB, La Paz-Bolivia, pp. 196-203

SAK'ABAMBA: EL REINO DE LA VERDAD Y DE LA VIDA

Con el amautismo se evidencia una tensión filosófica presente en el pensamiento de Reinaga desde sus orígenes, pero que nunca antes había podido ser tan explícita debido a la impronta política de su indianismo. En cambio, en la etapa amáutica Reinaga, hombre ya entrado en años, está poco comprometido con la acción política directa. Incluso a fines de los setenta del siglo XX se distanció de las organizaciones indianistas que se fueron consolidando en Bolivia. El amautismo de Reinaga adquirió un giro filosófico teñido de mesianismo y con una persistente pretensión de cientificidad. El universalismo del amautismo conllevó una des-indianización del lenguaje, además de una llamativa preocupación por la geopolítica mundial acompañada paradójicamente con una ausencia (¿indiferencia?) de referencias sobre la política boliviana⁴¹.

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, el pensador indio no fue un filósofo profesional o académico. Lo suyo fue el combate ideológico, la impugnación a todos los filósofos occidentales y también latinoamericanos no viene de un estudio erudito de las teorías filosóficas, sino de una posición ideológica anti-occidental.

La obra *América india y Occidente* (1974) representa una bisagra del derrotero intelectual reinaguiano, pues con ella se fue cerrando su sendero indianista e iniciando el sendero amáutico. Aun no es clara la distinción entre uno y otro, pero se percibe un desplazamiento de lo indio hacia la humanidad toda, desde lo político hacia lo moral y desde la postulación de una revolución india hacia una revolución amáutica.

En esa obra, Reinaga presenta un relato atípico en su discursividad, que interpretamos como un explícito discurso utópico titulado Sak'abamba, con el que cierra su libro. Al relato le da fuerza utópica a su llamado a la juventud para que asuma la revolución amáutica. La lógica es semejante a la ya indicada respecto del socialismo indio -el modelo del futuro está en el pasado indio previo a la conquista-, pero ya no utiliza este concepto. Por ejemplo, para argumentar sobre el Tawantinsuyu como "sociedad perfecta" ahora recurre a la poética del nicaragüense Ernesto Cardenal. Reinaga transcribe una versión "editada" del poema "Economía del Tahuantinsuyu" de Cardenal, y lo titula "La sociedad perfecta"⁴². El pensador indio construye una oposición radical entre mundo-conciencia-india y mundo-conciencia-occidental. Así llegamos a Sak'abamba.

Sak'abamba es una "comunidad inka" protegida por "poderes cósmicos", a la que ni los españoles, en la Colonia, ni los criollos con la República pudieron dominar ni destruir. Reinaga describe la abundancia y belleza de su geografía y la armonía de su organización social. Es una comunidad donde no existe moneda, ni propiedad privada, ni hambre, ni mendicidad, ni prostitución. En Sak'abamba hay tractores, bombas de agua, trilladoras, máquinas de hilar y de tejer, molinos mecánicos, "en una palabra, la Comunidad está en posesión de la técnica de nuestro tiempo"⁴³. La moral viene del inkario y la técnica es moderna, lo cual posibilita que todos tengan pan y casa: "En el Inti Raymi [Fiesta del Sol], se siembra colectivamente. En el Inti Raymi hay comida, bebida, música y amor. El banquete dura hasta el día en que se cubre de tierra la última semilla, del último surco"⁴⁴.

41 Varios entienden que es el momento decadente de Reinaga, por ejemplo MACUSAYA CRUZ, C (2015). *Del indianismo al amautismo: la decadencia de Fausto Reinaga*. Minka, La Paz. No obstante, prefiero no utilizar calificativos taxativos ni suponer que existe una linealidad de progresividad-decadencia en las trayectorias de indios letrados como Reinaga.

42 Digo "editada" puesto que el poema de Cardenal en su totalidad desmiente el título que Reinaga le coloca: "sociedad perfecta". Reinaga transcribe solo lo que permite afirmar la perfección del inkario. Si bien es cierto que Cardenal elogia la grandeza del "comunismo incaico", también dice: "Y no todo fue perfecto en el 'Paraíso Incaico'. Censuraron la historia contada por nudos... ¿Y las purgas de Atahualpa? ¿El grito del exiliado en la selva amazónica? El Inca era dios, era Stalin (Ninguna oposición tolerada)", CARDENAL, E (1972). *Homenaje a los indios americanos*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, p. 42.

43 REINAGA, F. (1974). *Op. cit.*, p. 257.

44 *Ibid.*, p. 257.

La misma plenitud se vive en la fiesta del *Khapaj Raymi*, que celebra la recolección de los frutos. En la utopía de Sak'abamba se produce el encuentro de todas las razas y lenguas: negros de África, amarillos de Asia, blancos de Europa y Estados Unidos se unen a qheswas, aymaras, mayas, guaraníes: "El ser humano que llega a Sak'abamba, por el hecho de pisar la tierra de la Comunidad, no sólo que es un hermano; sino, porque es humano, es miembro de ella"⁴⁵.

Si en la utopía indianista el indio era el sujeto primero, que convocaba a negros y asiáticos para enfrentar al occidente blanco, ahora existe un desplazamiento hacia un sujeto universal y abstracto: ser humano es la única condición para ser hermano en la comunidad de Sak'abamba. Miles de jóvenes universitarios de todo el mundo, científicos, filósofos, ancianos y niños, viven y encuentran en Sak'abamba al "hombre pleno y total" y rinden culto al Padre Sol y a la Madre Tierra, que son dioses visibles. "La Comunidad no tiene ningún temor. Como nunca ha pecado, no espera castigo de nadie. Aquí no hay curas católicos ni protestantes. Ni policías, no hay sotana ni bota militar de ninguna clase"⁴⁶.

Las únicas autoridades, "guardianes de las conciencias", son los Amautas, "seres privilegiados por su capacidad cerebral, su humanismo y su facultad de entendimiento ante los fenómenos naturales y cósmicos"⁴⁷. Ellos dirigen esa sociedad. Advierte que la comunidad Sak'abamba no es un lugar, puesto que existe en toda la América india: "Late en las venas de cada indio, sea de piel de color Tierra (color indio) o de color Sol (color rubio); vale decir, ¿de color de su Madre Tierra o de su Padre Sol!"⁴⁸. Es notoria la intención de des-racializar la condición india, ya no definida por el color de la piel. Un rubio es indio viviendo en Sak'abamba.

En conclusión, el camino de la humanidad se debe dirigir hacia Sak'abamba, "por aquí" le grita Reinaga a toda la humanidad. Considera que los científicos, filósofos e ideólogos de Occidente (entre los que menciona a Kant, Einstein, Hegel, Marx, Tolstoi, Lenin) nunca vieron que la nueva sociedad está fuera de Occidente. Todos aúllan en el desierto y son "amargos utópicos" pues soñaron dentro de las márgenes de Occidente. El discurso utópico gira hacia lo profético. Desde la milenaria Puerta del Sol de Tiwanaku, con el rugir del Pututu, el Amauta anuncia una nueva aurora. Ese amauta es él mismo. Sak'abamba no será vuelta a mencionar por Reinaga en toda la obra posterior al libro de 1974, sin embargo se puede considerar una anticipación del "reino de la Verdad, la Libertad y la Vida", que será la nueva formulación que adquirirá su utopía ahora amáutica.

Si el indianismo tuvo como meta el "socialismo indio", el amautilismo se desplazó hacia otra utopía expresada en la metáfora del "reino de la Verdad y la Libertad"⁴⁹, que desde *Sócrates y yo* (1983) se reformuló como el "reino de la Verdad y la Vida". Desde inicio de los años ochenta, Reinaga criticó amargamente a las organizaciones indianistas, entre otras razones porque operaban bajo otros liderazgos y no el suyo. Pero la crítica se dirigió también hacia el indianismo como pensamiento, lo llegó a entender como otra expresión del pensamiento occidental, pese a su declarado antioccidentalismo. Reinaga se fue distanciando paulatinamente de su propia creación y de las organizaciones indianistas. Y buscó otros interlocutores, por ejemplo entre europeos interesados por el mundo indio y por su pensamiento.

Fruto de ello fue su nueva propuesta: conformar una Comunidad Amáutica Mundial, con al menos tres dimensiones utópicas: científica, moral y cosmopolita. Científica porque se trata de "cambiar el cerebro" de todo ser humano, lo que supone quitar el "pensamiento socrático" -expresión equivalente a "pensamiento occidental"- y sustituirlo por uno nuevo: el "pensamiento amáutico". Digo científico

45 *Ibid.*, p. 258.

46 *Ibidem.*

47 *Ibidem.*

48 *Ibid.*, p. 257.

49 Entre otras obras, REINAGA, F (1978). *La razón y el indio*. Imp. Litografías e Imp. Unidas S.A, La Paz. pp. 195, 204.

porque Reinaga entendió que una nueva ciencia surgió con Einstein y que el amautismo venía a ser el complemento de esa nueva ciencia. Por otra parte, un sentido *moral* puesto que esa Comunidad Amáutica Mundial se debe regir por lo que denominó el “imperativo categórico amáutico”, que consiste en “ser verdad y vida”. Y, por último, la propuesta utópica se corona con una tesis cosmopolita:

*Todo el planeta Tierra, y todo el Cosmos Solar deben 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!*⁵⁰.

El “reino de la Verdad y Vida” será “una sociedad sin hambre, sin esclavitud, sin guerra, done el hombre sea amo, señor y conciencia del Universo”⁵¹.

¿En qué se diferencia el “reino de la verdad y vida” del “socialismo indio”? Una diferencia radica en los modos de argumentar. Al postular el “socialismo indio” acudió a diversas fuentes, desde su constatación experiencial hasta autores diversos, incluso occidentales, como ya lo indiqué. En cambio, a la hora de explicar el amautismo y su utopía, Reinaga procede con oposiciones de corte lógico. Concentró su esfuerzo en delinear las diferencias entre el mundo y pensamiento occidental y lo que denominó como mundo y pensamiento amáutico. La lógica de construcción de las diferencias fue de oposición, que él mismo llamó “antinómica”. A esto se añade un interrogante inquietante: ¿cuánto de las ideas sobre lo amáutico de Reinaga fueron compartidas por los amautas coetáneos de su época?

Considera que el pensamiento socrático u occidental es en última instancia teológico; por el contrario el pensamiento amáutico es científico⁵². Si para el pensamiento occidental el hombre es creatura de Dios y Dios es amo del hombre; para el pensamiento amáutico el ser humano ha creado a Dios y es libre, sin cadenas, sin dioses ni amos. El pensamiento occidental niega al Cosmos y lo opone al ser humano; mientras que el pensamiento amáutico es cósmico, entiende al ser humano como parte del Cosmos. Esta idea la resume en una célebre síntesis: “el hombre es Tierra que piensa”. El tiempo occidental es “rectilíneo”, el tiempo amáutico es “circular”. Además, concluye que existen dos imperativos opuestos: uno el imperativo amáutico, que consiste en un deber-ser orientado por la verdad-vida-libertad, versus el imperativo socrático que rige a Occidente guiado por una trinidad perversa: mentir-matar-esclavizar.

Reinaga adopta el lenguaje nietzscheano para hablar del súper-hombre, en este caso uno occidental y otro amáutico. Entre los súper-hombres occidentales, el primero es Sócrates, y lo siguieron Cristo y Marx. Considera que estos tres “súper-hombres” son las columnas de Occidente. A diferencia del indianismo, el amautismo decantó hacia un radical anti-marxismo. Por tanto, si se trata de enfrentarse a Occidente se trata de superar a Sócrates-Cristo-Marx. Ahora bien, ¿quién es el super-hombre amáutico? Reinaga sugiere que es él mismo, él es el Amauta. La radicalidad de su crítica se troca en la desmesura de su sueño: ser el fundador de un nuevo mundo.

Me refiero a desmesura porque los sueños amáuticos de Reinaga también tienen un reverso problemático: su fe en que las fuerzas armadas realizarían la revolución amáutica⁵³. Tras décadas de crueles dictaduras militares, esta fe no sólo es problemática, sino que es difícil de explicar (que no es lo mismo que justificar). Se percibe en Reinaga, no solo la persistencia de una confianza básica en ciertos militares emblemáticos del siglo XX boliviano (sobre todo en Gualberto Villarroel en los años cuarenta),

50 REINAGA, F (1984). *Europa prostituta asesina*. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz. p. 62

51 *Ibid.*, p. 61

52 Utilizo como fuente principal REINAGA, F (1981). *El hombre*. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz.

53 Realizo un abordaje detenido a la cuestión en CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA y Plural editores, La Paz. pp. 290-298.

sino una idealización de ese ejército, que también lo persiguió a él y a su círculo más íntimo (en los años setenta Hugo Banzer apresó a Reinaga y a su sobrina Hilda Reinaga). Esa idealización le hizo ver en el general Juan José Torres y, luego, en el dictador Luis García Meza a los posibles ejecutores de una revolución que no fue: la amáutica. La problematicidad de esta cuestión, analizada en otro lugar, puede ser auscultada desde la visión de la historia que tuvo el Reinaga amáutico, donde la utopía amáutica adquiere sentido lógico, lo cual no significa necesariamente que adquiera algún sentido histórico.

También en la filosofía de la historia que atraviesa al pensamiento amáutico se percibe otro modo de entender el tiempo, como una “suerte de Pachakuti”, según lo advierte Silvia Rivera Cusicanqui⁵⁴. Para Reinaga, cada cincuenta años se produce en la historia boliviana un vuelco. Ocurrió con Belzu, a mediados del siglo XIX, con Pablo Zárate Willka, en 1899, y la posibilidades abiertas, aunque frustradas, por la revolución del ‘52. Rivera añade dos datos relevantes: en 1981 habían pasado 50 años de la fundación de la escuela de Warisata (1931) y de la guerra del Chaco (1932-1935). Y más importante aún, se cumplían doscientos años de la “revolución india” de los Katari y Amaru. Fue en 1981 cuando Reinaga confió que un militar como García Meza realizaría la revolución amáutica. Esperaba un vuelco del espacio-tiempo, que no se dio en el sentido que él deseaba.

La filosofía de la historia que subyace al amautismo opera con una lógica: la relación entre Saber y Poder posee una regularidad histórica. Así entendió el vínculo entre el filósofo (el que piensa) y el guerrero (el que ejecuta lo pensado). Reinaga 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 en *Así habló Zaratustra*: el filósofo piensa, el guerrero ejecuta ese pensamiento. Él mismo se situó como filósofo en busca de guerreros, con un sesgo autoritario imposible de negar.

En *La era de Einstein* (1981d) se encuentra la filosofía de la historia a la que referí, explicada a través de “eras históricas”. Su tesis central es que hay dos grandes eras de “la humanidad”: la Occidental, ahora denominada “era greco-romana-europea cristiana”, y la “era einsteiniana”. Dos acontecimientos son puestos como fin de la primera e inicio de la era de Einstein: las bombas atómicas lanzadas a Hiroshima y Nagasaki, en 1945, muestran el fin de la “era occidental”, mientras que la llegada del hombre a la luna, en 1969, revela el inicio de otra era: “la einsteiniana”, coincidente –según su planteamiento– con el inicio de la “era amáutica”. El correlato entre la era de Einstein y la era amáutica es central para entender el derrotero de su pensamiento.

En la era greco-romana-cristiana todo se rige, según la visión moralista de Reinaga, por una trinidad perversa: mentir-matar-esclavizar (otras veces afirma que consiste en egoísmo – propiedad [privada] – dinero). En cambio, la nueva era nacida con Einstein y él mismo se guiaría con una nueva trinidad: *verdad-libertad-vida*.

Estamos ante una visión de la historia que se concentra en los grandes hombres (no hay grandes mujeres, excepto su madre, en la visión patriarcal de Reinaga). Cuando afirma que de Sócrates “sale” Occidente se puede pulsar el modo de entender los procesos históricos: del pensamiento de los grandes hombres “salen” grandes procesos históricos. Así, de Cristo (el gran hombre mesiánico) “sale” el cristianismo, de Marx (el gran hombre revolucionario) “sale” el comunismo soviético, de Nietzsche “sale” el nazismo. Y, así también, del Amauta Rupaj (nombre que se da a sí mismo Reinaga) “sale” el amautismo. Cabe aclarar que Reinaga pensó, bajo la lógica de la guerra fría, que Cristo representa al Occidente capitalista, mientras que Marx es el gran hombre del Occidente comunista.

Reinaga creyó tanto en el poder del pensamiento como creador y organizador de la sociedad, que

54 Tomo estas ideas del “Prólogo” de Silvia Rivera Cusicanqui a CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA y Plural Ed., La Paz. pp. 15-27.

quizá del tamaño de su fe en la razón fue el tamaño de su equívoco. En *Sócrates y yo* (1983), Reinaga expresa una acendrada *afirmación de sí mismo*. 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. La utopía amáutica se caracteriza por un énfasis racionalista, moral, científico y salvacionista. Esto último significa que Reinaga pensó en que su misión amáutica era salvar a la humanidad de la perversión de Occidente, ahí radica su mesianismo.

CONCLUSIONES

I. ¿El concepto de utopía -de raíz griega- es compatible con la idea de tiempo-espacio quechuaymara? ¿El Pachakuti supone utopías? La utopía está en el ámbito de la contingencia y de la voluntad humana. En cambio el Pachakuti no se piensa de un modo antropocéntrico. Utilizando el concepto de Cosmos – también de origen griego– utilizado por Reinaga, podemos situar al Pachakuti dentro de una comprensión cosmocéntrica del universo y del ser humano. Reinaga no utilizó el concepto Pachakuti en el sentido aquí usado, pero se encuentra subyacente en su modo indio de entender la historia⁵⁵. La sola voluntad humana no explica los vuelcos del espacio-tiempo, habría ritmos cíclicos del Pachakuti, ritmos cósmicos diría Reinaga.

Llegado aquí, el concepto de utopía, también en su sentido filosófico, no sería adecuado para profundizar en esta noción quechuaymara del devenir del tiempo-espacio. Otro tanto se puede decir del concepto “revolución”, de innegable raigambre moderna occidental. Reinaga estuvo apegado a él desde su juventud marxista leninista hasta el final de su vida. Es uno de los rasgos típicamente modernos que tensionaron su pensamiento indio. Hoy en día la idea de revolución está siendo revisada de un modo fecundo desde el concepto de Pachakuti⁵⁶. Lo cual supone una necesaria crítica a la visión lineal y progresista de la historia, ¿lo que conduce el abandono del concepto de revolución? El debate está abierto.

II. En la discursividad política contemporánea de indianistas y kataristas la idea de “reconstitución” del Kollasuyu o del Tawantinsuyu continúa vigente aunque con reinterpretaciones importantes respecto de las que hizo Reinaga. Como vimos, él pensó que el inkario brindaba un modelo organizativo macrosocial comunista. Pero hoy se ha producido una “desinkianización” de ese modelo social. Las razones deben investigarse a profundidad, una posible explicación es la crítica al inkario, que surge desde diversos pueblos indios por considerarlo otro modo de dominación. Desde los aymaras y quechuas (en la actual Bolivia) hasta los omaguacas (en el actual noroeste argentino) no se reivindica al inkario, pero sí la soberanía sobre los territorios previos al dominio incaico. Así, los nuevos indianistas-kataristas lo expresaron en la reconstitución simbólica, ritual y política de los cuerpos descuartizados de Tupaj Katari (en 2006) y de Bartolina Sisa (en 2008); símbolos duales varón-mujer del territorio llamado *Qullasuyu*⁵⁷. Tampoco se utiliza el concepto “comunismo” para referirse al modelo organizativo propuesto por el mundo indio, pero sí se afirma centralmente el “comunal”. La reconstitución de los territorios indios y de los sistemas culturales-políticos-económicos de nuestras sociedades sigue siendo el horizonte del plural movimiento indio. Lejos está de un “restauracionismo” romántico del pasado como opinan ciertos progresistas. Ahí radica uno de los problemas centrales para el pensamiento crítico de Nuestra América.

55 Reinaga utiliza el término “Pachakuti” en: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), pero lo hace a partir del escritor Fernando Diez de Medina y lo utiliza con ironía para referirse a su adversario indigenista.

56 Tres obras, entre otras, de perspectivas muy distintas lo evidencian: *El Pachakuti ha empezado* (*Pachakutixa Qalltiwa*) (2006) compilada por Esteban Ticona. *De la Revolución al Pachakuti* (2008) de Filemón Escobar y *Los ritmos del Pachakuti* (2009) de Raquel Gutiérrez.

57 Ver MAMANI, P.; CHOQUE HUARIN, L. & DELGADO MANCILLA, A. (2010). *Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*. Willka, Pez en el Árbol y Textos rebeldes, El Alto-Bolivia y México.

III. Por otra parte, nociones como *Suma Qamaña* (en voz aymara) o *Sumak Kawsay* (en voz quechua), traducidas como Buen Vivir, se generalizaron en las últimas décadas a lo largo de Abya Yala. En ello mucho tienen que ver la asunción de dicha noción en las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), como orientadora de la organización estatal. Ambas tienen elementos comunes con la utopía del “reino de la verdad y la vida” postulada por el amautismo de Reinaga. Sobre todo, el eje descentrador del antropocentrismo occidental para reubicarlo en el eje de la Pachamama, donde el ser humano es parte de ella y no su amo. En eso, Reinaga fue un adelantado, aunque el pensador indio acudió al concepto “cósmico”, al que usó análogamente al de “amáutico”.

Hoy en día llama la atención que la idea del “Buen Vivir” adopte muchas veces un tono romántico. Posición criticada como “pachamamista”⁵⁸. El amautismo de Reinaga, quizá escindido de los amautas contemporáneos, contiene un germen moralista y mesiánico que genera en muchos rechazos en la línea de la actual crítica al pachamamismo. Se demanda una propuesta económica, además de cultural y política. Esto es central y tiene que ver con una tensión al parecer hasta hoy irresoluble: la concepción de la Pachamama (espacio-tiempo) como sujeto dador de vida y de los proyectos industrialistas deudores de una noción objetual de la naturaleza. Reinaga intentó resolver la tensión distinguiendo entre la moralidad-cultura-civilización india posible de articularse con la tecnología occidental. Pero, ¿la tecnología es pura herramienta o conlleva inevitablemente un modo de entender el mundo contrario a una visión “amáutica”?

IV. Por último, si hay algo común entre las utopías indianista y amáutica es su posición anti-occidental. Se pensaron como horizonte civilizatorio de un ser humano y un espacio-tiempo social nuevo. Ambas parten de la negación de un mismo mundo: el occidental. Ambas son utopías anti-occidentalistas. A pesar de ello, como se mostró, en Reinaga la ciencia y técnica moderna fueron valoradas positivamente, siempre que su uso fuera liberador del ser humano. En ese sentido, existe una tendencia general a reivindicar los aportes tecnológicos occidentales pero junto a la recuperación de los saberes indios, incluso se habla de un saludable pluralismo epistemológico, a pesar del racismo que se cuele en las epistemologías occidentales. Mirando al indianismo y amautismo de Reinaga, se puede postular que son expresiones de un tipo de racionalidad moderna-india en una de las periferias del sistema mundo moderno capitalista. La mordiente política del indianismo, en tanto pensamiento crítico producido por sujetos indios, permite evitar la escisión entre el ser y el deber-ser. El giro mesiánico universalista del amautismo permite aperturar la utopía indianista, con el riesgo de incurrir en esa escisión, que puede devenir en utopías frustradas, pues también los sueños de la razón pueden crear monstruos. La tensión entre los Andes y el Olimpo, metáfora utilizada por Reinaga, forma parte nuclear de nuestra modernidad, tensión que expresa quizá una dialéctica sin síntesis.

58 Un ejemplo de la discusión se puede ver en RECASENS, AV (2014). “Discursos ‘pachamamistas’ versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes”, *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*. N° 48, FLACSO-Ecuador, Quito. pp. 55-72.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve