

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN SOCIAL



Tesis para obtener el título de licenciado en Comunicación Social:

EL INDIANISMO COMO VISIÓN DE MUNDO

Las estructuras significativas en la obra

La revolución india (1971) de Fausto Reinaga

Postulante: Carlos Macusaya Cruz

Tutor: Dr. Marcelo Arequipa Azurduy

La Paz – Bolivia

2019

Dedicatoria:

A mis padres

ÍNDICE

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN	8
1.1. Tema.....	10
1.2. Objeto de estudio.....	10
1.3. Planteamiento del problema.....	11
1.4. Objetivos de la investigación	12
1.4.1. Objetivo general	12
1.4.2. Objetivos específicos.....	12
CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO	14
2.1. Las estructuras significativas	15
2.1.1. Categorías o estructuras mentales	18
2.1.2. Conciencia colectiva.....	19
2.1.3. Visión de mundo	20
2.1.4. Sujeto problemático.....	21
2.1.6. Algunos aspectos a considerar para el estudio	23
2.2. Caracterización general sobre el indianismo.....	25
2.2.1. El indigenismo.....	25
2.2.2. Indianismo	28
2.2.3. Indianismo e indigenismo	32
2.2.4. Katarismo	34
2.2.5. Indianismo y katarismo	36

2.3. Racialización: para un abordaje del indianismo desde las estructuras significativas	39
2.3.1. Trabajo y racialización	40
2.3.2. Racialización y clase en la identificación.....	43
2.3.3. Racialización e indianismo.....	47
2.3.4. Estructuras significativas y racialización	48
CAPÍTULO III: MARCO HISTÓRICO.....	50
3.1. Introducción	50
3.2. Modernización estatal en Bolivia: el “Estado del 52”	50
3.2.1. Las medidas emblemáticas	52
3.2.2. Migración “india” a las ciudades.....	55
3.3. Sumergimiento y desarrollo del indianismo	58
3.3.1 Periodo inicial formativo (1960-1971).....	58
3.3.1.1. <i>El mundo y América latina: breve punteo de hechos</i>	59
3.3.1.2. <i>Bolivia entre 1960 y 1971</i>	60
3.3.1.3. <i>Las primeras organizaciones indianistas</i>	64
3.3.1.6. <i>Cúspide y final de este periodo</i>	67
3.3.2. Periodo de bifurcación (1973-1980).....	70
3.3.3. Periodo de decadencia (1982-1995)	72
3.3.3. Reemergencia: del 2000 al presente	75
CAPÍTULO IV: MARCO REFERENCIAL.....	81
4.1. Introducción	81

4.2. Biografía de Fausto Reinaga	81
4.2.1. De la niñez al bachillerato	83
4.2.2. La vida universitaria	85
4.2.3. En la vida matrimonial	87
4.2.4. Actividad política hasta la “revolución nacional”	88
4.2.5. En el tiempo del MNR.....	90
4.2.6. En el viraje indianista	93
4.2.7. En su u época “post-indianista”.....	95
4.3. Periodización de la obra de Fausto Reinaga	98
4.3.1. Textos de la etapa pre-indianista (1940-1960).....	99
4.3.2. Textos de la etapa indianista (1964-1971)	100
4.3.3. Textos de la etapa post-indianista (1974-1991).....	100
4.4. Estudios y debates sobre el indianismo, Reinaga y <i>La revolución india</i>	101
4.4.1. Estudios específicos	102
4.4.2. Dentro de estudios	108
4.4.3. Artículos académicos.....	111
4.4.4. Alusiones en otros trabajos.....	112
4.4.5. En los debates políticos	116
4.5. Entorno a La revolución india.....	124
 CAPITULO V: MARCO METODOLÓGICO	 127
5.1. Sobre la perspectiva y la estrategia metodológica	127
5.2. De los métodos, técnicas e instrumentos	129
5.3. El trabajo en los momentos operatorios	132

5.3.1. Primer momento: periodización	132
5.3. Segundo momento: comprensión.....	133
5.4. Tercer momento: explicación.....	137
CAPÍTULO VI: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA INFORMACIÓN ...	141
6.1. Periodización de la obra de Fausto Reinaga	142
6.1.1. Periodizaciones de tres entendidos en la obra de Reinaga	144
6.1.1.1. <i>Periodización de Hilda Reinaga</i>	144
6.1.1.2. <i>Periodización de Esteban Ticona</i>	147
6.1.1.3. <i>Periodización de Gustavo Cruz</i>	151
6.1.2. Periodizaciones del propio Fausto Reinaga.....	155
6.1.2.1. <i>En La revolución india (1970)</i>	155
6.1.2.2. <i>En El pensamiento Amáutico (1978)</i>	157
6.1.2.3. <i>En ¿Qué hacer? (1980)</i>	158
6.1.2.4. <i>En 1981, en El hombre, La revolución amáutica, Bolivia y la revolución de las FF. AA. y La era de Einstein</i>	160
6.1.2.5. <i>En Sócrates y yo, 1983</i>	162
6.1.2.6. <i>En 1984, en América</i>	163
6.1.2.7. <i>En 1986, en Crimen</i>	163
6.1.3. Propuesta de periodización (desarrollada).....	164
6.1.3.1. <i>Periodo pre-indianista (1940-1960)</i>	165
6.1.3.2. <i>Periodo indianista (1964-1971)</i>	170
6.1.3.3. <i>Periodo post-indianista (1974-1991)</i>	173
6.1.4. Observaciones complementarias	182

6.2. Comprensión: estructuras significativas de <i>La revolución india</i>	188
6.2.1. Estructura formal: acercamiento descriptivo.....	188
6.2.2. Dos Bolivias: Eje o modelo de análisis	192
6.2.1.1. <i>Sociedades yuxtapuestas</i>	196
6.2.2.2. <i>Sujeto racializado: indio</i>	200
6.2.2.3. <i>Imperativo histórico: Poder Indio</i>	203
6.2.2.4. <i>Contra-historia: Epopeya india</i>	206
6.2.2.5. <i>Revolución del tercer mundo: revolución india</i>	208
6.2.3. Influencias ideológicas	212
6.2.3.1. <i>El influjo del indigenismo</i>	214
6.2.3.2. <i>Resonancias del nacionalismo revolucionario</i>	219
6.2.3.3. <i>Marx y Lenin en el indianismo</i>	222
6.2.3.4. <i>Los pensadores negros: Fanon y Carmichel</i>	226
6.3. Explicación: contexto histórico “post 52”	229
6.3.1. Homología de estructuras	230
6.3.1.1. <i>División racializada del trabajo: estructura homóloga general</i>	231
6.3.1.2. <i>Racialización en la modernización estatal</i>	237
6.3.1.3. <i>Frente a las disputas ideológicas dominantes</i>	244
6.3.2. Grupo social al que corresponde las categorías mentales	249
6.3.2.1. <i>Indios migrantes y letrados</i>	250
6.3.2.2. <i>La impronta indianista en su primer periodo</i>	255
6.3.3. La relación del autor con el grupo identificado.....	264
6.3.3.1. <i>Reinaga entre los primeros indianistas</i>	264

6.3.3.2. <i>Inestabilidad y disputas de liderazgo</i>	269
6.3.3.3. <i>Vínculos con otros intelectuales</i>	273
CAPITULO VII: CONCLUSIONES	285
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	291

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

Según el sitio web del Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia (www.minculturas.gob.bo; 27 de marzo, 2019), dicha entidad habría entregado a estudiantes de nivel secundario del departamento de La Paz, el pasado año (2018), 50 mil ejemplares de *La revolución india*, de Fausto Reinaga. Además, se señala que este año se prevé entregar el mismo libro en similar cantidad. En gestiones anteriores también se hizo entrega de esta obra a estudiantes de diferentes colegios fiscales.

La revolución india se publicó por vez primera en enero de 1970. Es la obra más representativa del indianismo. En un principio su influencia más notoria se expresaba en la formación de una pequeña capa intelectual aymara, entre migrantes en la ciudad de La Paz; sin embargo, esa situación fue cambiando tres décadas después de salir a la luz pública.

Nótese que el año 2005 Evo Morales gana las elecciones nacionales con un 53,4% de los votos y que cuatro años antes, el Censo del 2001 había arrojado el dato de que el 62% de los bolivianos se identificaba con algún pueblo indígena; pero además, dicho Censo, también arrojó el dato de que el 58,6% de los bolivianos vivía por debajo de la línea de la pobreza.

Estos datos, considerados en la situación de crisis política y económica que vivió el país por esos años, permiten ver una correlación entre pobreza, voto del MAS e identificación étnica (Loayza, 2011). Pero además, tienen relevancia, en relación a *La revolución india*, pues este texto señala, entre otras cosas, la posibilidad de que la “mayoría india” del país se constituya en mayoría política, y hace ese señalamiento 35 años antes, cuando el tema ni siquiera era considerado.

Es posible que en *La revolución india* se haya plasmado una lectura de fenómenos que, cuando se escribió el libro, no fueron valorados apropiadamente por la intelectualidad boliviana de ese entonces y que, sin embargo, tuvieron centralidad en las reflexiones de su autor. Pero, ¿se trata simplemente de la perspicacia individual de Fausto Reinaga como escritor? O ¿se trata, más bien, de que este autor plasma una visión de mundo que se estaba formando más allá de su mera individualidad?

La cuestión podría abordarse desde distintas perspectivas y disciplinas, pero acá interesa un abordaje comunicacional, que, sin embargo, no sea convencional. En ese sentido, se puede tomar esta obra no como el simple producto individual de su autor, sino como la expresión de una visión de mundo que fue emergiendo entre un sector social.

Visto de ese modo, la perspectiva teórica de estructuras significativas es la que mejor puede ayudar a abordar el asunto, relacionado la elaboración comunicacional con los procesos ideológicos entre grupos sociales, pues “Existe una relación esencial entre vida social y creación literaria (comunicacional) dada por las

estructuras mentales –estructuras categoriales significativas– que organizan la conciencia de cada grupo social y el imaginario de cada autor” (Torrico, 2004: 132).

1.1. Tema

La delimitación temática de la presente investigación, que se ubica entre los procesos comunicacionales e ideológicos, es la siguiente:

- Las estructuras significativas de la obra *La revolución india* de Fausto Reinaga.

Esta delimitación responde a que la producción de los contenidos comunicacionales implica la existencia de estructuras mentales o visiones de mundo que se forman en las relaciones sociales y permiten al autor de una obra dar sentido a su trabajo. Esas estructuras son, en su conjunto, estructuras significativas que permiten a un grupo social dar sentido al mundo y proyectar sus acciones sobre él (aspecto que se fundamentará en el Marco Teórico).

1.2. Objeto de estudio

La presente investigación plantea como su objeto de estudio:

- Las estructuras significativa en la obra indianista *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga.

Para definir y delimitar al objeto de estudio planteado se parte de que una investigación sobre las estructuras significativas indaga sobre tres aspectos: 1) las estructuras internas de las obras estudiadas, 2) la homología entre dichas estructuras y la situación socio-histórica, tomada como estructura, en la que son producidas las

obras, y 3) los paralelismos entre la evolución de las estructuras internas y las estructuras socio históricas (Goldmann, 1975: 16).

En términos generales se entiende el objeto de estudio que se toma como un producto comunicacional que no responde a la simple individualidad del autor, sino a una situación histórica en la que él está vinculado a un grupo que le ha permitido formar la visión de mundo que su obra registra. En otras palabras, se estudiará dicha obra en tanto producto comunicacional, buscando establecer el eje que organiza y da sentido al libro e identificando la homología de dicho eje en relación a la situación socio-histórica en la que fue producido.

1.3. Planteamiento del problema

Partiendo del objeto de estudio, se plantean los siguientes problemas como guías generales en la investigación que se llevará adelante:

1. ¿Cuáles son las estructuras significativas que articula, organiza y da coherencia a la obra indianista *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga?
2. ¿Cuál la relación entre las estructuras significativas de *La revolución india* y la estructura socio-histórica en la que fue producida (La Paz, 1964-1971)?

El problema uno remite al libro “en sí”, mientras que el problema dos busca ubicar los resultados de las indagaciones en su contexto, para encontrar las relaciones

de homología entre la estructura del libro “en sí” y la estructura socio histórica a la que pertenece.

1.4. Objetivos de la investigación

1.4.1. Objetivo general

- Identificar y explicar la relación entre las estructuras significativas que articulan, organizan y dan coherencia a la obra indianista *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga y la estructura socio-histórica en la que se produce el libro

1.4.2. Objetivos específicos

- Situar el libro *La revolución india* en una periodización sobre la obra de Fausto Reinaga.
- Identificar y caracterizar los elementos que conforman el modelo de análisis a partir del cual se estructura *La revolución india* y como se relacionan los mismos.
- Señalar las principales fuentes teóricas de las que el autor se vale para elaborar su modelo de análisis.
- Caracterizar el periodo histórico en el que se produce el libro *La Revolución India* y los aspectos determinantes que se relacionan a la estructura significativa del libro.
- Establecer y caracterizar cuál es el grupo específico al que responde la visión de mundo plasmada en las obras indianistas de Fausto Reinaga.

- Relacionar la situación individual del autor con el grupo social al que responden su libro.

CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO

Los elementos teórico conceptuales que guían la presente investigación son *estructuras significativas* e *indianismo*. El primero, remite al enfoque teórico que se ha adoptado y es el pilar del marco que acá se propone, asentando la dimensión comunicacional que conlleva. El segundo, refiere al posicionamiento político ideológico en el que se ubica la obra que será estudiada y su tratamiento permitirá no solo delimitar conceptualmente sus rasgos generales sino también sus diferencias respecto de otras corrientes con las que suele ser confundido.

Pero además, en función de relacionar estos dos aspectos para el mejor desarrollo del análisis, se empleará también de modo central el concepto de *racialización* en relación a fuerza de trabajo y división del trabajo. Esta herramienta conceptual permitirá ubicar teóricamente de mejor modo al indianismo en función de poder abordarlo desde las estructuras significativas.

En primer lugar, se expondrán los aspectos teóricos más importantes planteados por Lucien Goldmann sobre las estructuras significativas. Seguidamente, se procederá a ubicar conceptualmente al indianismo en general y a los aspectos básicos que lo definen y lo diferencian de otras corrientes. Finalmente, se expondrá la noción de racialización y se explicará la forma en que se la articula en este trabajo a los anteriores conceptos, señalando su pertinencia para el análisis del objeto estudio planteado en esta investigación.

2.1. Las estructuras significativas

La perspectiva teórico metodológica de las estructuras significativas tiene en Lucien Goldmann¹ a uno de sus principales representantes.² La obra suya de la que se extraen las bases teóricas para la presente investigación titula *Para una sociología de la novela* (1975). Si bien Goldmann concentra su trabajo en las formas novelescas, como resalta en el título de la obra que acá se toma, también aborda un problema comunicacional de suma importancia: la formación de categorías mentales en grupos sociales a partir de las cuales los hechos toman sentido, permitiendo procesos de comunicación.

Desde la perspectiva de lo que Goldmann llama estructuralismo genético, es decir, desde su propuesta teórica, la elaboración de un producto comunicacional implica una relación entre el autor individual y un grupo social. Esta relación se da por medio de categorías mentales que permiten al autor dar sentido y estructurar su obra. Estas categorías tienen su origen en un grupo social, actúan como estructuras significativas

1 Nació en 20 de julio de 1913 en Bucarest (Rumania) y falleció a los 57 años, el 8 de octubre de 1970. Estudió en la Universidad de París, adoptando también la nacionalidad francesa. En su formación teórica fue muy importante la influencia de George Lukacs, muy en especial por su obra *Historia y conciencia de clase* (1923). Las reflexiones filosóficas que Lukacs plasma en su citado libro fueron llevadas a un nivel operativo en el trabajo de Goldman, quien buscó dilucidar la relación entre la lucha de clases y la formación de categorías mentales que permiten a las clases proyectar su accionar, sea en un sentido transformador o de mantenimiento del orden establecido. Llamó a esta perspectiva *estructuralismo genético* en referencia a que se trataría del estudio de las relaciones que dan origen a las expresiones culturales como formas susceptibles de ser estudiadas como cualquier otro ámbito de la vida social.

2 Otros personajes destacados en esta perspectiva teórica son el ya mencionado George Lukacs y Eliseo Verón.

y son la expresión misma de la relación del autor con el grupo al que corresponden.

Es decir, una obra cualquiera no es un producto meramente individual, pues, en tanto el autor hace parte de un grupo, comparte una serie de categorías mentales que le posibilitan dotar de sentido al mensaje que se expresa en su obra, permitiendo además su estructuración y organización.

Por lo tanto, las estructuras significativas permiten explicar el contenido y el carácter formal de una obra, la visión de mundo en ella plasmada, y a partir de ello, permiten “encontrar una relación significativa (homología) entre las estructuras de esa visión de mundo y cierto número de otras estructuras sociales” (Goldmann, 1975 [1964]: 37).

Se trata de la formación de categorías mentales, de modo colectivo, que permiten a dicha colectividad pensar la realidad de alguna manera y comunicarse por medio de categorías generales que son compartidas entre sí. Éstas, a su vez, implican una cierta coherencia que llega a clarificarse hasta cierto punto, nunca de forma acabada, en la obra de un autor:

La relación entre el pensamiento colectivo y las grandes creaciones individuales literarias, filosóficas, teológicas, etcétera, reside no en una unidad de contenido, sino en una coherencia más desarrollada y en una homología de estructuras que puede expresarse por contenidos imaginarios extremadamente diferentes del contenido real de la conciencia colectiva. (Goldmann, 1975: 123)

Pero además, las estructuras significativas pueden ser identificadas como el “eje esencial” (Goldmann, 1975: 78) a partir del cual se organiza la obra y a partir del cual se articulan los diferentes aspectos de la misma. Este eje puede ser un conflicto que atraviesa todo el universo del libro y dota de sentido a las partes involucradas como a sus aspectos característicos en las distintas secciones y pasajes de un texto.

Goldmann indica, además, que no se trata de considerar una obra cualquier, sino una cuya importancia radique en “dar una significación a la vida en el interior de la crisis general de los valores” (Goldmann, 1975: 54) en la sociedad capitalista. Y es en este aspecto que puede buscarse el aporte que brinda y su originalidad, pues en ella se ha plasmado una visión de mundo que ha sido una respuesta a una situación específica que marca una época histórica y por ello expresa un contenido esencial sobre la misma (Ibíd.: 21). Esto implica a un autor que está dentro de un grupo social cuyo accionar colectivo tiende a la mantención o hacia el cambio del orden establecido y por lo mismo la obra del autor, si realmente es significativa, juega un papel en ese proceso que va más allá de lo inmediato o del corto plazo.

Pero además, se entiende que la formación de una visión de mundo es un proceso de carácter colectivo en el que el autor individual tiene un papel pero que no determina el proceso. De tal forma que la creación de una obra rebasa la mera individualidad del autor considerado de manera aislada y más bien refiere al “hecho de que las estructuras del universo de la obra son homologas a las estructuras mentales de ciertos grupos sociales o en relación inteligible con ellos” (Goldmann, 1975: 226).

La formación de una visión de mundo, en tanto tendencia que emergen de las categorías formadas en un grupo, conlleva cierta complejidad “y no sería fácil imaginar que la misma haya podido aparecer un día por capacidad inventiva individual, sin ningún fundamento en la vida social del grupo” (Goldmann, 1975: 23)

2.1.1. Categorías o estructuras mentales

Las categorías mentales o estructuras mentales, en la perspectiva de Goldmann, son ideas generales formadas en las interacciones sociales, son compartidas colectivamente y permiten interpretar la realidad, dando significado a los hechos. Al ser formadas en la interacción de los miembros de grupos, facilitan su inserción y desenvolvimiento como individuos dentro de él. Siendo que las relaciones sociales de trabajo dan lugar a distintos grupos “los mismos hechos pueden tener valores y significados opuestos cuando se integran en estructuras mentales diferentes” (Goldmann, 1975: 50).

Las estructuras mentales que se originan en un grupo llegan a plasmarse como visión de mundo en la obra, lo que da lugar a un movimiento en el que dicha visión de mundo surge de las categorías mentales de un grupo y pasan a ser una visión de mundo que orienta a ese mismo grupo en su accionar colectivo en tanto el autor ha logrado que su mensaje sea entendido en el marco de esas categorías.

Estas estructuras mentales son dinámicas y tienden a una cierta coherencia. Es decir que no son inmutables ni acabadas. Su tendencia a una coherencia puede entenderse como un movimiento que no termina de totalizar el mundo porque éste es cambiante y porque estas ideas generales no llegan a articularse, pues entre ellas, por

la fuerza de lo inmediato, las incongruencias no se resuelven en el ámbito colectivo que está a la vez atravesado por otras formas colectivas. Es decir, en tanto que los individuos forman parte de un grupo también son parte de otro tipo de grupos y las ideas formadas en esos otros grupos, desde su situación específica, impiden que se llegue a una coherencia total y acabada en las categorías mentales.

Sin embargo, a pesar de esta dificultad en la realización de una coherencia, son estas categorías o estructuras mentales las que van dando forma a la conciencia colectiva de un grupo.

2.1.2. Conciencia colectiva

En la dinámica de las relaciones sociales toma realidad la colectividad y no se trata de una mera abstracción o una idea vacía: “la colectividad es un sujeto real, una compleja red de relaciones interindividuales” (Goldmann, 1975: 222). Su caracterización hace necesario precisar su estructura, funcionamiento y la posición de los individuos ella, como la de un escritor. También implica una definición de su naturaleza en relación a su constitución y dinámica frente a otros grupos con los que tienen intereses contrapuestos.

La interacción de los individuos da lugar a identificar diferencias, contradicciones, conflictos, pero también afinidades o intereses comunes. Por lo mismo, en la interacción en las relaciones sociales se va formando grupos diferenciados, en los que además se forma conciencia de ser grupo en contraste con otros. Surge así la *conciencia colectiva*, que “no es ni una realidad primera ni una realidad autónoma; se

elabora implícitamente en el comportamiento global de los individuos que participan en la vida económica, social, política, etc.” (Goldmann, 1975: 27).

La conciencia colectiva es el saberse grupo de un grupo y que surge en su relación, por lo general contradictoria y conflictiva, con otros grupos. Es una saberse a sí mismo colectivo que se piensa con categorías mentales que se han ido formando dentro del mismo grupo en su relación con otros grupos y que permiten dar cierto sentido a su situación. Pero a la vez, esta conciencia está limitada por las propias condiciones del grupo y su relación con otros grupos.

2.1.3. Visión de mundo

Si bien la formación de categorías mentales va dando lugar a la conciencia colectiva, esta formación es, como ya se ha dicho, un proceso que conlleva una tendencia a cierta coherencia pero que no llega a realizarse como tal sino en una visión de mundo que siempre es parcial. En este nivel, las estructuras mentales alcanzan cierta clarificación, se articulan de un modo a partir del cual el mundo es organizado y tiene sentido no solo en su situación actual, en cómo es vivido, sino en un porvenir o en cómo debería ser el mundo. Por lo mismo, permite ubicarse en el mundo social y orientar el accionar individual y colectivo.

Una obra que es realmente importante, portadora de una visión de mundo, ha sido producida a partir de las categorías mentales que tendían a cierta coherencia en la conciencia colectiva de un grupo, las que han adquirido cierta coherencia en la visión de mundo que un autor ha logrado elaborar en su trabajo.

Esta obra, además de llevar la huella de la colectividad en su producción, brinda a la misma un sentido al mundo que vive y un horizonte de acción que surge de la relación del grupo con otros grupos. Por lo mismo, el fundamento de la obra se encuentra en la colectividad. El autor trabaja con los elementos que en ella se han generado (en la colectividad, en el grupo), pero además lleva a otro nivel esos elementos, articulados de una forma tal que lo que era tendencia adquiere cierta coherencia. En esa nueva situación, esa visión de mundo emergida de las categorías mentales colectivas incide o en el mantenimiento del orden establecido o en la desestructuración del mismo en tanto guía el accionar de determinado grupo social.

2.1.4. Sujeto problemático

El accionar transformador de un grupo, guiado por la visión de mundo que hace a su conciencia colectiva, conlleva a que quienes dentro de él hacen producción cultural, los autores, tengan un carácter problemático. Goldman, inspirado en George Lukács, plantea que un autor cuyo trabajo tiende a la transformación del orden es un *sujeto problemático* (Goldman, 1975: 16). Las relaciones en las que la reproducción mercantil es dominante, el autor que plasma una visión de mundo cuestionadora del orden social es “un ser problemático, esto significa crítico y opuesto a la sociedad” (Ibíd.: 35).

Para situar a este tipo de autor se debe considerar, además del grupo al que responde su visión de mundo, el contexto intelectual en el que produce (Goldman, 1975: 60); también implica bosquejar el periodo histórico en que lanza sus ideas para establecer si las características particulares de su trabajo, en relación al papel que otorga en él al sujeto colectivo del que proviene tiene alguna novedad (Ibíd.: 62).

A la vez, se trata de identificar los cambios significativos en su postura y cuál era la relación entre el autor y los demás intelectuales con los que compartió ciertas ideas (Ibíd.: 186). En general, se trata de ver al autor como sujeto problemático en su contexto para establecer, si es el caso, cuál fue el proceso que ha hecho posible el cambio en su perspectiva, cual la naturaleza de las transformaciones que han dado lugar a la necesidad del autor por expresar cierta visión de mundo o por cambiar su perspectiva (Ibíd.: 192).

Pedo además, hay que tener en cuenta que en la sociedad mediada por relaciones mercantiles el trabajo de la producción de mensajes en libros, de una u otra manera y con matices respecto a la naturaleza del trabajo escrito, está ineludiblemente “ligada a las estructuras económicas en el sentido estricto del término, a las estructuras de cambio y de producción para el mercado” (Goldmann, 1975: 193). Este hecho condiciona una relación entre quien escribe y lo escrito en que se produce una

transferencia progresiva de coeficiente de realidad, de autonomía y de actividad del primero al segundo. Se trata de la célebre teoría marxista del fetichismo de la mercancía, o para emplear el término adoptado casi unánimemente en la literatura marxista desde los escritos de Lukács, de la cosificación. (Goldmann, 1975: 193)

En la sociedad contemporánea, en general, las relaciones entre las personas y con las cosas son sustituidas “por una relación mediatizada y degradada: la relación entre los valores de cambio puramente cuantitativos” (Goldman, 1975: 25). En la sociedad mediada por el dinero como capital, y en una situación en la que la conciencia colectiva se diluye y son los objetos los que adquieren vida propia, “el escritor se

encuentra frente a una sociedad que consume” (Ibíd.: 240) y, como sujeto problemático, su trabajo puede llegar a clarificar la visión de mundo que se anida en las categorías del grupo del que es parte.

El proceso de individualización que se vive en las relaciones mediadas por la reproducción del capital incide de modo significativo en que el autor, como sujeto problemático y en relación a la realidad exterior a su obra, sea inconforme e impugnador. Sin embargo, se debe considerar si el desarrollo de los procesos económicos, políticos y culturales pueden hallarse en una situación que aún no permiten una clarificación de alto vuelo intelectual respecto al sujeto que encarna en ella el papel transformador (Goldmann, 1975: 55), aunque este papel ya se perfila así como los aspectos que lo condicionan.

2.1.6. Algunos aspectos a considerar para el estudio

Para el tratamiento de una obra que será objeto de estudio, Goldman señala las siguientes consideraciones:

Teniendo en cuenta que una obra importante por su trascendencia histórica está condicionada por “la necesidad de expresar un contenido esencial” (Goldmann, 1975: 21), expresa, por lo mismo, conciencia de algún problema que puede llegar a constituir el eje que articula los distintos elementos que la componen. En ese sentido, expresa también un tipo de aspiración (Ibíd.: 39) que debe ser identificado en relación al su problema y eje mediante las ideas más importantes del texto (Ibíd.: 42).

Las categorías mentales que tienen un carácter abstracto en el autor adquieren en su obra un sentido práctico en la estructuración del texto y en su estilo (Goldmann,

1975: 22). De tal manera que identificando esa practicidad dentro del mensaje, por medio de los temas más recurrentes (Ibíd.: 57), puede comprenderse el eje que estructura el libro y explicar el mismo situándolo en su época o periodo histórico. Así se logra esclarecer cual es la síntesis que constituye la estructura básica y como determina los demás aspectos, como el sujeto central de sus reflexiones y aquello que a tal sujeto le permite tener una existencia significativa (Ibíd.: 61).

Ello permite ir avanzando de similar manera pero en las distintas partes que componen la obra y definiendo su peculiaridad con respecto a las demás partes y en qué sentido se articulan (Goldmann, 1975: 40). Es decir que permite definir cada parte, que expresa y las oscilaciones que puede tener entre tema y tema (Ibíd.: 135). Entra en juego a la vez aquello que daría autenticidad al sujeto al que hace referencia el texto y cuando se trata de una obra cuestionadora del orden social, esa autenticidad tiene sentido en el papel que juega dicho sujeto (Ibíd.: 60).

En ese sentido, se puede hacer una comparación con las otras obras del mismo autor en las que el mismo sujeto aparece pero sin el mismo papel, sin encarnar “la acción revolucionaria e histórica” (Goldmann, 1975: 61) y así, además, se llega a clarificar los agrupamientos, o parte de ellos, que se habían hecho para estudiar un libro específico. Este trabajo sobre el interior de la obra en relación a los cambios cualitativos de otros trabajos del autor nos coloca frente a “un contenido nuevo que acaba de crear sus propios medios de expresión” (Ibíd.: 53).

2.2. Caracterización general sobre el indianismo

Esta investigación versa sobre la visión de mundo indianista plasmada en *La revolución india* y por ello se hace necesario definir al indianismo. Los aspectos históricos sobre este movimiento y sus periodos serán abordados en el Marco Histórico. Aquí interesa caracterizarlo en términos generales y de forma conceptual. Para ello cabe hacer algunas puntualizaciones y aclaraciones que permitan identificar al indianismo y cómo será entendido en esta investigación. Estas puntualizaciones y aclaraciones tienen que ver con señalar desde qué sector social surge este movimiento y lo que ello significa; pero también tienen que ver con distinguirlo de otras corrientes con las que generalmente se lo confunde: indigenismo y katarismo.

Por orden de aparición, el indigenismo es primero, surgiendo entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, principalmente en México y Perú. Por su parte, el indianismo surge en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX, específicamente en la década de los años 60's; mientras que el katarismo lo hace en la década posterior, en los años 70's, también en Bolivia.

Para los fines señalados es pertinente empezar distinguiendo el indianismo del indigenismo.

2.2.1. El indigenismo

El indigenismo puede definirse como la visión, con fuertes rasgos paternalistas y de asimilación, de los “no indígenas” sobre los “indígenas”. Fue una de las corrientes culturales más fuertes e influyentes de la primera mitad del siglo XX en América Latina y alimentó los nacionalismos de varios países de la región en base a una figura

indígena específica, la cual era tomada como raíz histórica y símbolo de la nación. En México fueron los aztecas; en Perú, los incas, en Paraguay, los guaraníes; y en Bolivia, los aymaras.

Los debates sobre los “indios” que se dieron desde la colonización del “nuevo mundo”, pueden ser considerados como antecedentes del indigenismo en tanto habían posturas de asimilación que buscaban argumentar la humanidad de los indios y su derecho a recibir la palabra del Dios europeo, en contrapartida de quienes justificaban su exterminio. Ejemplo de ello fue la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid (1550 y 1551). Pero fue a finales del siglo XIX que esta corriente emergió y empezó siendo una expresión artística en la que la temática central era la población indígena, población diferenciada por el lugar en el que habitaba, su situación económica, rasgos culturales y somáticos, entre otros.

La adopción del término indígena, en sustitución del término indio, muestra la relación externa de quienes fueron dando cuerpo al indigenismo: indígena entendido como natural de tal o cual lugar en contraste con alienígena, extranjero o foráneo. Considérese que a inicios del siglo XIX y principios del siglo XX (hasta varios años después de la segunda Guerra Mundial, 1939-1945) países como Inglaterra, Portugal, Holanda y España que tenían colonias en lo que se llamó tercer mundo y el término que fue generalizándose para referirse a los colonizados fue el de “indígena” en tanto eran definidos así por los extranjeros, los colonizadores (alienígenas).

En América, este término fue siendo adoptado por los Estados para referirse a las poblaciones que antes eran llamadas indias. Quienes hicieron esta adopción tenían acceso a la educación y a espacios de la administración estatal, además, no eran parte de esas poblaciones “indígenas”. En esa relación, quienes podían plasmar obras literarias o pinturas sobre esas poblaciones eran personas que no pertenecían a las mismas y tenían el manejo de las “artes letradas”. Entre las poblaciones indígenas y entre quienes podían acceder a la educación formal y tener ciertas condiciones materiales para producir obras artísticas había diferencias que condicionaron que el indigenismo sea una expresión de “no indígenas”. Es decir que en el indigenismo se expresa una relación de poder en la que unos, los no indígenas, pueden decir, definir y caracterizar desde esa situación lo que son y no son los “otros”, los indígenas.

A decir de Eugenio Chang Rodríguez (2009): “El indigenismo contemporáneo comenzó a florecer en las ciencias sociales y las artes en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de 1910” (113). Con la revolución mexicana (1910), fue tomando un cariz más político pues la preocupación por los indígenas giraba en torno a cómo integrarlos a la nación. En consecuencia, el indigenismo pasó a ser una política de asimilación estatal que se fue desarrollando en las décadas posteriores.

el indigenismo en países como Ecuador, Perú y Bolivia tiene origen en el romanticismo literario criollo de fines del siglo XIX y que evoluciona en el XX a una política estatal de protección de los indios frente a los abusos del gamonalismo feudal republicano, hasta convertirse en un programa de integración del indio a la vida nacional moderna que en Bolivia aflora en el régimen de la Revolución Nacional del MNR”. (Copari, 2011: 3)

La consideración sobre desde donde emerge el indigenismo y quienes eran los indígenas, en tanto objeto del arte indigenista, permite entender que toda una serie de actividades desarrolladas en la primera mitad del siglo XX, en las que se trataban los problemas relacionados a las “poblaciones indígenas”, hayan tenido un carácter ajeno respecto de estas poblaciones, que hayan estado marcadas de paternalismo y que cuando dieron lugar a políticas estatales éstas haya tenido un carácter de asimilación respecto de quienes las promovían.

En síntesis, se puede decir que el indigenismo es la perspectiva, marcada de paternalismo, que se ha desarrollado desde los “no indígenas” sobre los “indígenas”, en el entendido de que eran el “fondo histórico” de la nación y que debían “civilizarse” para ser parte de la vida de los distintos estados nacionales de América latina.

2.2.2. Indianismo

Si el indigenismo emergió de entre no indígenas, el indianismo lo hizo de entre quienes eran considerados indios, pero además, se trataba de indios que habían migrado a la ciudad de La Paz en la segunda mitad del siglo XX. Se trata de una ideología con distintas facetas pero que en general denunció el racismo, la continuidad de los rasgos coloniales en la sociedad boliviana y el papel del indigenismo en todo ello; pero también enarboló al indio como sujeto político, buscando interpelar a quienes sufrían los problemas que denunciaba.

Si se considera como algunos intelectuales definen al indianismo se pueden encontrar elementos comunes y divergencias pues no existe una forma única de definirlo.

El antropólogo Diego Pacheco (1992) dice lo siguiente: “¿Que el indianismo? Ni derecha ni izquierda. Nacionalismo indigenista. Racismo antiblanco” (17).

El sociólogo Franco Gamboa (2008) relaciona al indianismo con la segregación que sufrían los migrantes aymaras y quechuas en la segunda mitad del siglo XX en las ciudades, pero además lo caracteriza del siguiente modo: “El indianismo es un buen ejemplo teórico del afán de simplificar (...) La lógica dualista del indianismo será siempre discriminatoria ya que la ideología de la confrontación y polarización secante” (8).

Por su parte, la investigadora Verushka Alvizuri (2009) entiende al indianismo “como expresión boliviana de un anticolonialismo que se erigió, a la escala planetaria, como una de las grandes corrientes de pensamiento crítico” (98).

Resalta que el indianismo surge en el proceso de migración del campo a la ciudad pero también que sería una expresión de racismo en contra de los “blancos”. Ello puede enmarcarse en un anticolonialismo, como lo señala Alvizuri en la cita hecha líneas arriba.

Por su parte, Felipe Quispe Huanca, el líder político indianista más conocido y que militó en esta corriente desde los 70, dice del indianismo:

Este movimiento es antiimperialista porque lucha contra la imposición latinoamericana, norteamericana, etc.; es anticolonialista porque rechaza toda intromisión de gente extra continental que cree a Bolivia como una permanente colonia de Europa ; es antioccidentalista porque juzga nociva la imposición de la cultura europea que a despersonalizado a nuestro pueblo y es anti-racista porque no cree en la superioridad ni inferioridad de las razas humanas, pero que actualmente sufre las represiones racistas de los europeos. (Quispe, F. 1978: 2)

La perspectiva de Quispe resume la percepción que muchos indianistas tienen sobre el indianismo y que se sintetiza en su triple “anti”: antimperialista, anticolonialista y antioccidentalista. Sin embargo, la caracterización que hace Quispe no busca avanzar en una clarificación teórica sino en una demarcación política y en ese sentido su limitación es que se queda en lo inmediato.

Por otra parte, cabe resaltar que la asunción del término indio en el indianismo es central en tanto busca resaltar una diferencia que no se reduce a una actividad económica, como en el caso de la categoría de campesino, sino de tipo político en una relación mando-obediencia en la que los indios, sea en la ciudad o en el campo, terminan siendo quienes deben obedecer (ocupar rangos de subordinación) mientras los no indios son los que deben mandar. La palabra campesino no logra expresar esa situación pero si la palabra indio, en tanto refiere a quien estaría inhabilitado para dirigirse y dirigir a otros. En consecuencia, se asume una palabra que nombra una situación desde la que se busca formar un movimiento.

Se puede identificar dos tendencias generales en el indianismo. La primera sería un indianismo con aspiraciones hegemónicas (no en el sentido peyorativo que ha adquirido se terminó, sino en su sentido de articulación de la mayoría posible, no de la totalidad) y la segunda, un indianismo separatista. La primera tendencia buscó articular un movimiento que permita gobernar Bolivia y la segunda, la “reconstitución del Qullasuyu”. Estas tendencias aparecen no como separadas sino como “caras de una misma moneda” y que cada una adquiere mayor relevancia respecto de la otra en situaciones concretas. Así, por ejemplo, en los años 70, cuando el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) terció en procesos electorales nacionales proyectó lo más sustancial de sus elementales ideas y su accionar en función de ser hegemónico pero cuando entró en crisis y ante un escenario desfavorable, en la década de los 80, fue aferrándose a la idea de “reconstitución del Qullasuyu”, la cual tenía apariencia de radicalidad pero era la expresión del fracaso de dicha organización en su aspiración hegemónica.

En este trabajo se entiende al indianismo como un movimiento político ideológico, de varias facetas y periodos, surgido en la segunda mitad del siglo XX en Bolivia entre migrantes aymaras en la ciudad de La Paz. Político porque trabajó en la formación y organización de grupos que buscaron incidir en las relaciones de poder del país e ideológico porque esa organización implicó a la vez la formulación de ideas generales que legitimen y guíen ese accionar. Los aspectos que, en términos generales, definen a este movimiento son: la denuncia de la continuidad colonial en la sociedad boliviana y la afinación de la identidad india en confrontación a lo

blanco-mestizo o *q'ara* (pelado en aymara) como identidad de un sujeto político que hará una revolución que pondrá fin a la continuidad colonial.

2.2.3. Indianismo e indigenismo

A diferencia del indigenismo, el indianismo surge de entre las poblaciones consideradas indígenas o indias en Bolivia. Pero además, su carácter no es literario ni artístico sino explícitamente político e ideológico. Al surgir de entre poblaciones marginadas de los espacios de definiciones del poder estatal y que han sufrido las políticas de ese mismo Estado, el indianismo tiene un carácter de denuncia del racismo que esa población sufría y de confrontación respecto del Estado boliviano, caracterizado como colonial por ser el aparato de poder de una casta que heredo sus privilegios de los tiempos en los que estas tierras eran colonia española (Portugal y Macusaya, 2016: 27).

En ese sentido, es comprensible que en el indigenismo el indígena sea objeto de la obra de los indigenistas pero no sujeto de un accionar transformador. Se entiende que en el indigenismo se haga una revalorización de la cultura indígena destinando a un público “no indígena”. Se trata de una especie de sensibilización hacían quienes, desde su situación de poder sobre los indígenas, podían hacer algo por ellos. En el indigenismo, en su versión cultural, el indio o indígena no tiene un papel político y en su versión de políticas de asimilación estatal es un ser pasivo que se beneficiaría de la labor del Estado. En contraste, en el indianismo, el sujeto que hará una revolución es el indio y el público al que se dirige, que es la población desde la que surge, son los “indios”.

Una distinción sobre indigenismo e indianismo radica en el uso de los términos, indígena en el primero e indio en el segundo. Sobre el uso del término indígena y su difusión Marroquín señala: “con el fin de evitar el acento fuertemente peyorativo de la palabra indio se trató de sustituirla por la palabra indígena; el éxito de la difusión de la palabra indígena por todo el continente, marca el triunfo de la sinonimia que es típicamente americana” (Marroquín, 1989: 35).

Incluso hay quienes identifican indigenismo e indianismo por el uso de las palabras indígena e indio, como es el caso de Marie-Chantal Barre, quien señala que “el indigenismo es la ideología de los no indios, mientras que el indianismo es la ideología de los indios...” (Barre, 1982: 11). En esta misma línea, Ayar Quispe (2011), militante indianista, hace un deslinde entre indigenismo e indianismo de la siguiente manera: “el *indianismo* es el arma que sirve y favorece a los intereses del *indio* oprimido y el indigenismo es el arma que sirve y favorece a los intereses del q’ara opresor” (20).

Esta asunción del término, además de lo ya señalado, está relacionada al hecho de que indica un tipo de dominación y sería a la vez una forma de señalar una condición histórica, como lo habría expresado Domitla Quispe: "Si indio fue el nombre con el que nos ha sometido, indio será el nombre con el que nos sublevamos" (En Quispe, 2011: 25)

Se puede decir también que, considerando el lenguaje de una serie de iniciativas institucionales y proyectos, “el término indígena acentúa el rol de agentes externos

(ONG's o el Estado); el de indio subraya el papel de esos mismos pueblos y de sus organizaciones en las transformaciones políticas” (Portugal y Macusaya, 2016: 62).

2.2.4. Katarismo

El katarismo surgió en Bolivia en la ciudad en La Paz y entre migrantes aymaras, como el indianismo pero en los años 70. Existen elementos que parecen indicar que se trataría de una escisión del indianismo (Macusaya, 2017a: 9), aunque esto es rotundamente negado por militantes kataristas. Representa otra corriente de politización de la identidad entre poblaciones “indias” de la parte andina de Bolivia, aunque en sus inicios tuvo en su perspectiva una acentuación más en lo campesino pero con ciertos toques culturales, en tanto buscaba diferenciarse del indianismo.

Se puede identificar por lo menos tres corrientes kataristas y a sus principales figuras: el katarismo campesinista, representado por Jenaro Flores; el katarismo multiculturalista, representado por Víctor Hugo Cárdenas; y el katarismo “a la francesa” o estructuralista (por su interpretación basada en el estructuralismo francés), representado por Fernando Untoja (quien en los años 70 estudió economía en Paris). La primera tuvo una incidencia fundamental en el sindicalismo campesino (antes y desde la creación de la CSUTCB); la segunda, en políticas estatales (durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, entre 1993 y 19997); y la tercera no ha tenido gran influencia política pero es la que tiene mayor elaboración teórica.

Un documento que se asume como representativo del surgimiento del katarismo es el *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973), y que puede tomarse con representante de la corriente campesinista, dice: “nos sentimos económicamente explotados y cultural y

políticamente oprimidos” (En Hurtado, 1986: 303). Hay quienes señalan que este documento habría sido redactado por Gregorio Iriarte (Portugal y Macusaya, 2016, p. xx) y ello no suele ser mencionado porque le restaría credibilidad (Alvizuri, 209, p. 207). Sin embargo, en él se encuentran ideas que fueron asumidas por los kataristas, representados en una primera etapa por Jenaro Flores, entre los años 70 y 80.

De esta corriente campesinista surge la figura más destaca del katarismo multiculturalista: Víctor Hugo Cárdenas, quien fue uno de los fundadores de la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1979 y militante de la organización katarista Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). En cierto sentido se trata de alguien, como otros, que adoptó las nuevas corrientes que se posicionaban con fuerza desde los 80 con relación a los “pueblos indígenas” y trató de articularlas a ciertos aspectos de lo que ya se había trabajado en el katarismo campesinista. Cárdenas afirma que “El katarismo plantea la construcción de un proyecto político que emerja de la síntesis creativa de la diversidad de organizaciones políticas de los pueblos y culturas del país, en relación con otras latinoamericanas y mundiales” (En Saavedra, 2010: 16).

El katarismo “a la francesa” o estructuralista no se refiere a Tupaj Katari sino a Katari (serpiente), pues según el economista Fernando Untoja (2012): “es el volver de la fuerza del Katari” (71) en tanto este animal sería central en la mitología andina desde tiempos precoloniales y representaría el retorno. Se trata de un katarismo que busca explicar la realidad en función de un principio cultural invariante que sería propio de los aymaras, la rivalidad (no la complementariedad ni la reciprocidad) y que se articularía con la lógica del capital, la competencia (cf. Untoja, 2016). En

síntesis, este katarismo busca afirmar una particularidad civilizacional propia de los aymaras en tanto estructura mental a partir de la cual se organiza el mundo.

2.2.5. Indianismo y katarismo

Para señalar las diferencias entre indianismo y katarismo es bueno indicar que:

La mayor parte de investigadores que han trabajado estos temas en los años 70 y 80 se han interesado en el katarismo, señalando que el indianismo es una corriente minoritaria, marginal y poco representativa. Estas hipótesis de trabajo los llevaron a privilegiar el katarismo y a descuidar el indianismo. (Alvizuri, 2009, p. 33)

Desde los 70, hubo un afán entre indianistas y kataristas por demarcar entre sí fronteras políticas e ideológicas. Esta demarcación tuvo una de sus facetas en el uso del término indio y campesino. Los kataristas criticaban a los indianistas el uso del término indio por ser racista, pero a su vez, los indianistas criticaban a los kataristas el uso del término campesino por ser reduccionista. Por otra parte, las estrategias a desarrollar políticamente eran también divergentes pues los indianistas buscaban independencia organizacional respecto de los no indios y los kataristas buscaban alianzas con algunos sectores de los que los indianistas buscaban tener independencia (algunos grupos de la iglesia y la izquierda).

Vale la pena considerar una afirmación, que puede ser tomada como propia del katarismo campesinista, hecha en un documento de 1978, año en el que toman forma explícita las diferencias entre las corrientes que acá se caracterizan: “Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo” (Tesis del Campesinado Boliviano. En Hurtado, 1996: 322). El indianismo era racista para los

kataristas y, por ende, los indianistas eran racistas. El documento citado muestra que los kataristas reconocían sus inicios en el indianismo, hecho que será omitido en sus posteriores documentos (1979 y 1983), donde se impone lo campesino.

Desde el indianismo, las críticas que se hace al katarismo tienen que ver más con cuestiones prácticas que teóricas pero que son valiosas para señalar que se trata de dos movimientos distintos y enfrentados. Por ejemplo, Felipe Quispe (1999) se refiere al movimiento de Genaro Flores como “Katarismo Amarillo”, “sindicatero, clasista, llunk’ista” (9); también cita a otro militante indianista, Felipe Ichuta, quien dice: “Hermanos y hermanas, hoy en día nomás nos abusan y nos hacen toda clase de abusos los kataristas y los izquierdistas por manejar estas wiphalas. En el futuro cualquier perro y gato flameará nuestra wiphala, haber se acordarán” (Ibíd.: 50). Por su parte, Luciano Tapia, quien fuera candidato del MITKA a la presidencia (1978, 1979 y 1980) y diputado entre 1982 y 1985, apunta un aspecto que él considera el más importante en las tensiones con los kataristas a finales de los años 70:

Es un hecho que el MIR tenía padrinazgo de todo el grupo de Genaro Flores, yo sabía eso desde que estuve en la cárcel con Oscar Eid [...] Eso mayormente perjudicaba en estas reuniones de entendimiento con el grupo de Genaro Flores. (Tapia, 1995: 364-365).

Desde el otro lado, desde el katarismo³, Víctor Hugo Cárdenas (1989) caracteriza al indianismo como “una visión de Bolivia centrada internamente entre una pugna

3 El año 2014 se publicó en La Paz “*Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*” de Nicomedes Sejas. Cabe hacer notar que el libro, llamativo por su título, no ofrece referencias ni precisiones sobre el proceso histórico del katarismo, dejando

entre blancos e indios, sobreestimando la dimensión étnica y racial de la contradicción colonial del país” (285). Haciendo un paralelismo con el “clasismo” señala: “Así como el clasismo es un reduccionismo economicista el indianismo en Bolivia es un reduccionismo etnicista e incluso, racista en algunos casos.” (Ibíd.). Para Fernando Untoja (2012) “el indianismo es la construcción ideológica del colonizado, es una reacción visceral, es la actitud reactiva y es la impotencia frente a las prácticas coloniales” (88).

Moisés Gutiérrez (1993), quien fue militante del MRTK-L, diferencia ideológicamente a indianistas y kataristas como sigue: la característica indianistas sería que entiende básicamente las relaciones sociales como lucha entre invadidos e invasores (indios y q’aras); mientras los kataristas tendrían un enfoque donde se analiza la realidad a partir de dos ejes, el eje nacional y el eje colonial (teoría katarista del colonialismo interno) (10).

El “racismo indianista” y el antirracismo katarista expresan también dos formas distintas de encarar la política pues tiene que ver con su lectura de la realidad y sus

la impresión de ser escrito por alguien que no sabe del asunto. Moisés Gutiérrez (quien a finales de los años 70’s fue uno de los que relanzaron el Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA, en la UMSA y que a inicios de los 80 trabajó con la CSUTCB, dirigida por el katarista Jenaro Flores, haciéndose militante del MRTK-L) aclara que Nicomedes Sejas se sumó al katarismo un par de meses antes de que Víctor Hugo Cárdenas firmará una alianza con Gonzalo Sánchez de Lozada, en 1993 (acuerdo que llevó a Cárdenas a la vicepresidencia de Bolivia entre 1993 y 1997). Es decir que Cejas fue un militante de último momento y del último momento del MRTK-L, y en esa condición llegó a ser Diputado (1993-1997) y Secretario Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales (1997). Gutiérrez también comenta que Cejas solía desacreditar las aspiraciones de que un indio gobierne el país aduciendo que “el indio nunca va ser presidente, a lo mucho que puede llegar es a ser vicepresidente” (conversación personal en el Hotel Torino, 26-07-2017). Esto ayudaría a entender por qué el libro de Sejas no tiene contenido histórico respecto del katarismo.

accionar. La lectura indianista tuvo como eje, como señala Gutiérrez, la relación de dominación entre q'aras e indios y a partir de ello propugnó la organización de los indios de forma independiente respecto de los "no indios", buscando cambios radicales. En ese entendido, "discriminaban" a los q'aras al organizarse. Por su parte, los kataristas entendían que para poder avanzar en su lucha tenían que hacer alianzas con otros sectores "no indios" y que esos avances serían graduales, no cambios radicales y por lo tanto no discriminaban a los no indios (cf. Macusaya y Portugal, 2016).

En resumen, los indianistas buscaron actuar de forma independiente y procurando hacer rupturas mientras lo kataristas buscaron alianzas con otros sectores apuntando a cambios graduales. Unos eran "radicales" y los otros "moderados". Unos, "revolucionarios" y otros, "reformistas".

2.3. Racialización: para un abordaje del indianismo desde las estructuras significativas

El abordaje que se hará en esta investigación sobre la visión de mundo indianista que contiene la obra *La revolución india* requiere de la introducción de una herramienta conceptual que permita hacer operable teóricamente los elementos que Lucien Goldmann plantea. Esta herramienta es la noción general de *racialización* que refiere a la biologización o naturalización de las diferencias sociales en tanto se atribuye a dichas diferencias un carácter de "raza", es decir, una predeterminación a cualquier orden histórico e independiente de las relaciones sociales. Lo que se expresa, por ejemplo, en la identidad india, mestiza y criolla.

Para una comprensión del uso de esta noción en relación al objeto de estudio de este trabajo se expondrá su relación con el proceso de trabajo y la fuerza de trabajo; con la identidad india, asumida por el indianismo, y las diferencias de clase; también se expondrá su pertinencia para tratar el indianismo y la forma en que permite hacer el abordaje que esta investigación se plantea.

2.3.1. Trabajo y racialización

El trabajo es la condición básica para la vida del hombre desde que este apareció y por ello está presente en todas las formas de organización social. Los distintos productos que el hombre necesita para reproducir su vida son obtenidos mediante el trabajo y este se aplica sobre la naturaleza y a su vez sobre productos ya trabajados (Marx, 2010 [1866]: 10). Pero además, el trabajo, en tanto proceso social, implica una división que permite su realización y la misma ha adquirido históricamente una distinción general entre trabajo manual e intelectual y ha alcanzado una multiplicidad de formas debido a la complejidad de los procesos de producción modernos, que además conviven con procesos premodernos.

En la sociedad moderna se instaura las relaciones sociales mediadas por el intercambio de mercancías que son producidas por un trabajo general que es a su vez un tipo de mercancía muy especial: la fuerza de trabajo. Carlos Marx (2010) define a la fuerza de trabajo de la siguiente manera:

Entendemos por capacidad o fuerza de trabajo el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de

un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase.
(121)

Esta mercancía resulta de la disolución de formas sociales agrarias por la generalización de las relaciones mediadas por el capital y en este transcurso quienes hacían parte de los procesos productivos dentro de esas organizaciones agrarias van perdiendo los medios y las herramientas que les permitían reproducir su vida. En esa situación quedan con una sola cosa que pueden ofrecer como mercancía para poder reproducir su vida: su fuerza de trabajo.

Considerando la centralidad que la colonización tiene en la perspectiva indianista es necesario indicar que “La biografía moderna del capital comienza en el siglo XVI, con el comercio y el mercado mundiales” (Marx, 2010 [1866]: 103), es decir que la colonización del “nuevo mundo” da origen a la “biografía moderna del capital”. El mundo empieza a ser redondeado en cuanto a relaciones económico-políticas. El capital comercial, predominante en aquella época, empieza a unificar diferentes espacios en su avance, materializándose en los lugares colonizados como violencia político-militar.

La colonización de América también da lugar a un tipo de división del trabajo entre la población colonizada y los colonizadores, entre los llamados indios y los españoles. Los primeros fueron quienes trabajaron para los segundos, que además de beneficiarse de ese trabajo se dedicaron a administrar la colonia. Ello supone una división básica del trabajo en la que los indios fueron encargados de los trabajos

manuelas y de esfuerzo físico, mientras los “no indos” hacían el trabajo intelectual de la administración.

Ya en la república, Bolivia vivió una serie de medidas que fueron despojando de sus tierras a los indios y muchos de estos se vieron obligados a migrar a las ciudades y ofrecer su fuerza de trabajo. Con el proyecto que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fue desarrollando desde 1952, se dio lugar a un proceso en el que la población que fue migrando del área rural proveía en gran cantidad fuerza de trabajo a las industrias promovidas por el Estado, principalmente la minería.

La división del trabajo que se da con la colonización se fue naturalizando como un fenómeno que respondería a la propia condición biológica de los involucrados, unos como ejecutores de trabajos manuales y otros como administradores y guías de los primeros. Ello alcanzó un nivel de conceptualización en la idea de raza en general, pero en específico, en la idea de “otras razas” en tanto hay una que define la otredad de esas razas. En ese sentido, el carácter histórico de esta división del trabajo fue siendo desplazado de forma ideológica, como legitimación de la misma, a un ámbito fuera de las relaciones sociales, adquiriendo así un sentido racializado.

Es sabido que no existen diferencias biológicas que permitan establecer en la humanidad algún tipo de clasificación en razas. Cuando acá se habla de racialización no se hace alusión a una entidad biológica sino a la biologización de las relaciones sociales por medio de la idea de raza. Se trata de un proceso ideológico que tiene como base la división del trabajo que se estableció en la colonia entre poblaciones cultural y somáticamente diferenciadas. En ese entendido, esas diferencias fueron

adquiriendo un sentido en el que se las atribuían a la sangre, a la “naturaleza” de quienes las portaban. La condición histórica fue tomada como una condición biológica y por ello, como una condición natural ante la cual solo cabía la resignación.

2.3.2. Racialización y clase en la identificación

El hecho de que ciertas poblaciones hayan sido históricamente quienes han ejecutado los trabajos manuales y han sido proveedoras de fuerza de trabajo ha determinado la forma en que se las ha identificado en sentido racializado. Básicamente, los aspectos culturales más inmediatamente percibidos así como los rasgos somáticos de grupos humanos con diferentes roles en la división del trabajo han sido elementos básicos en la identificación de los mismos y por lo tanto en la formación de identidades.

Marx decía (2010 [1866]):

el individuo B no puede asumir ante el individuo A los atributos de la majestad sin que al mismo tiempo la majestad revista a los ojos de este la figura corpórea de B, los rasgos físicos, el color del pelo y mutras otras señas personales del soberano reinante en un momento dado. (19)

Es decir que ambos sujetos implicados en esta relación se perciben y perciben sus características físicas y elementos vestimentales como expresiones naturales de su condición histórica. En el caso que acá se trata esto remite a expresiones históricas biologizadas como raciales.

La diferenciación en las relaciones de poder y en el proceso de trabajo entre indios y no indios da lugar a una esquematización que ha dotado de sentido no solo a la identificación de unos y otros sino a la identidad que suelen asumir, lo que también se relaciona con las aspiraciones de ascenso social entendidas, desde esta situación de racialización, como mejoramiento racial en tanto las jerarquías sociales son asumidas como raciales o naturales.

El sentido racializado que fue adquiriendo la división del trabajo también dio lugar a un fenómeno que puede llamarse racialización de la fuerza de trabajo. Immanuel Wallerstein (1991) plantea la idea de “etnificación de la fuerza de trabajo” refiriéndose a un fenómeno que “tiene como fin hacer posible unos salarios muy bajos para sectores enteros de la fuerza de trabajo” (58). Esto tiene implicaciones:

En primer lugar, permite ampliar o concentrar, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados y menos gratificantes en un espacio-temporal concreto. Por otra parte, hace nacer y recrea permanentemente comunidades sociales que en realidad socializan a sus hijos para que puedan desempeñar, a su vez, las funciones que les corresponden (aunque desde luego les inculcan también formas de resistencia). Por último, ofrece una base no meritocrática para justificar la desigualdad. (Wallerstein, 1991: 57)

Cabe señalar que las diferencias culturales o étnicas son asumidas como naturales de tal o cual grupo, es decir que se las atribuye en última instancia a una condición natural, y por ello es más pertinente hablar de racialización de la fuerza de trabajo

que de etnificación en el caso que acá se trata. Además, considerando la observación planeada, esta última idea está contenida en la primera y por lo tanto la engloba.

Lo impórtate es que, teniendo en cuenta las observaciones de Wallerstein, la racialización opera de tal modo que hace más explotable a quienes son considerados de otra raza, en este caso, los indios. De tal forma que se asume que éstos serían naturalmente hechos para ciertos trabajos, básicamente manuales y de esfuerzo físico, y que además, siendo de una raza “resistente” podría trabajar más y vivir con menos comida y menos salario que la “raza normal”.

En ese entendido, los proveedores de la fuerza de trabajo fueron quienes habían sido racializados en la división del trabajo y por ello, las diferencias de clase social adquirieron un sentido racializado. Es decir que quienes constituyeron la clase obrera en Bolivia fueron personas que venían del área rural, de entre los “indios”, y por lo mismo eran portadoras de una carga simbólica como “seres de otra raza”. Las diferencias de clase se constituyeron sobre la división del trabajo y esta condicionó el sentido racializado que fueron tomando.

Esto da lugar a la forma de identificar la posición socioeconómica de tal o cual sector o individuo en sentido racializado, lo cual muchas veces es el fondo de identificaciones culturales: pobres-indios, clase media-mestizos, ricos-criollos. Nótese que la idea de clase media se relaciona con la mezcla racial y/o cultural, como el “justo medio” entre criollos e indios y es así como se presenta, por lo general, cuando alguien afirma esa forma de identificación, muy en especial en conflictos políticos donde la polarización entre los extremos racializados se

resolvería o anularía en ese “justo medio”. Pero en el fondo, esta supuesta anulación o resolución se refiere a una escala social por sobre el indio. Se trata de una categoría que señala un ideal de superioridad frente a los “racialmente” inferiores y de acercamiento a los “racialmente” superiores “criollos” o “blancos”. No se trata de una superación o anulación de los polos sino de una afirmación de las jerarquías racializadas donde esos polos siguen siendo parámetros de valoración.

El “rostro de la pobreza” representado en algún indígena, a pesar de su “riqueza cultural”, adquiere sentido por la racialización, pues ha existido una “distribución diferenciada racialmente del ingreso (los indígenas son pobres, los blancos son ricos)” (Loayza, 2014: 103). En otras palabras, se han dado condiciones históricas que han adquirido un tipo de legitimación que condiciona el que se identifique a los indígenas o indios como pobres.

En general, los rasgos físicos y socioculturales de grupos diferenciados a partir de la división del trabajo son elementos que se asocian como atributos naturales de una condición histórica pero que es entendida como si fuera determinada biológicamente. Esto va de la mano con los espacios que habitan, la música que escuchan, la comida que consumen, los lugares que frecuentan, etc. La división básica entre trabajo manual e intelectual ha tomado un sentido racializado que da lugar a que las diferencias de clase y jerarquías sociales sean entendidas como raciales, lo que es “consensualmente” asumido por los actores involucrados.

2.3.3. Racialización e indianismo

Como se ha señalado, el indianismo, en general, basa su lectura en la denuncia del racismo y de la continuidad colonial en la sociedad boliviana, para ello asume la identidad india como posicionamiento desde el cual se busca articular un movimiento político. Pero además, cabe recordar que el indianismo surgió de entre migrantes aymaras en La Paz y por lo mismo entre personas que venían del trabajo agrario, un tipo general de trabajo precario y manual en las condiciones históricas de aquel entonces. En otras palabras, su procedencia los ubica entre la población “india” en relación a la división racializada del trabajo.

En consecuencia, el indianismo basa su identidad en la división racializada del trabajo y la racialización de la fuerza de trabajo. Esto tiene que ver con la forma en la que las diferencias de clase han adquirido. A este respecto cabe tomar una observación de Carlos Marx que es aplicable al caso que acá se trata. Marx, al referirse al “secreto” de la determinación de la magnitud del valor por el tiempo del trabajo socialmente necesario dice: “El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material” (Marx, 2010 [1866]: 41), la forma de mercancía que asume.

De lo que Marx señala, y que acá importa, resalta que la *forma* es un problema de suma importancia. Esta breve observación tiene gran valor para esclarecer la relación entre racialización e indianismo. Las contradicciones de clase y su propia constitución no son fenómenos abstractos sino que tiene una *forma* histórica concreta en la que se manifiestan: como clases racializadas. Y esta forma es fundamental en

los procesos de lucha y de organización política del indianismo y en general de lo que se ha llamado “movimientos indígenas”.

En consecuencia, los indianistas, partiendo de la división racializada del trabajo, demarcaban sus ámbitos de alianzas solo entre la población racializada como india y que era proveedora de fuerza de trabajo. En contraste, se confrontaba con la población que ejercía los trabajos intelectuales y que eran quienes dirigían las organizaciones políticas de aquel entonces, entre marxistas y no marxistas.

El movimiento indianista en general, y por lo tanto las ideas que fueron sosteniendo en su proceso, están relacionados a la división racializada del trabajo y al sentido racializado de las clases y las jerarquías sociales. Su formación y emergencia representan la problematización de una condición histórica que era vivida como natural por quienes la sufrían. Pero además, ello se daba en una situación histórica de modernización estatal que se suponía dejaría atrás los lastres heredados de la colonia en la república.

2.3.4. Estructuras significativas y racialización

Las observaciones que acá se presentan serán guías en el trabajo metodológico y en el proceso de análisis de los resultados de la investigación, donde se harán las especificaciones correspondientes. Acá solo se las apunta en su sentido general.

Desde la perspectiva del estudio de las estructuras significativas, como se ha señalado, las categorías metales se forman en un grupo al que el autor está relacionado o del que es parte. En ese entendido, y tomando en cuenta las observaciones planteadas sobre racialización e indianismo, se puede señalar, en

términos generales, el grupo del que surge esta visión de mundo: la población racializada como india. Se puede decir que el grupo del que emerge la visión de mundo indianista es la población racializada pero que a su vez sufría cambios en sus composición pues muchos de quienes hacían parte de esta población fueron migrando a la ciudad, lo que daba lugar a una diferenciación dentro de esa población pero que a la vez implicaba limitaciones en el ascenso social.

Aún más, es posible ya, desde una lectura preliminar de *La revolución india*, señalar el eje que articula el libro como el conflicto entre indio y no indios, lo que remite al modelo de análisis indianista. A este respecto resulta adecuado recurrir a las reflexiones de Michel Foucault sobre “la guerra como modelo de análisis” pues permite operar desde esa idea para establecer la estructura que organiza del libro. Foucault señala que hay discursos que buscan “reencontrar la eclosión de los enfrentamientos y las luchas que los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas se han propuesto enmascarar” (Foucault, 1997: 21) tras el orden de las leyes y el establecimiento y funcionamiento de las instituciones estatales. En el caso del indianismo, ese enfrentamiento que subyace al orden institucional es la colonización y el conflicto desde entonces se habría instaurado funciona como modelo de análisis.

CAPÍTULO III: MARCO HISTÓRICO

3.1. Introducción

El objeto de estudio del presente trabajo se inscribe dentro de un marco histórico signado por los cambios que se dieron con la implantación del proyecto del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) desde 1952. Es decir, la visión de mundo indianista emergió como fenómeno “post 52”. En este entendido, es necesario caracterizar los cambios que se dieron por entonces, ya que condicionaron la formación del indianismo en la ciudad de La Paz.

La exposición se desarrollará considerando: primero, los aspectos fundamentales del proceso de modernización estatal dirigido por el MNR desde 1952; segundo, algunos hechos históricos que se dieron en el país durante el periodo específico que hace a esta investigación (1960-1971), apuntando también hitos en el indianismo durante este periodo y; tercero, y de manera muy general, el recorrido del indianismo hasta el presente, cuando la obra más representativa de esta corriente es tomada como objeto de este trabajo.

3.2. Modernización estatal en Bolivia: el “Estado del 52”

La historia boliviana en el siglo XX tiene un hito que marca un antes y un después, el cual se produjo en abril de 1952 y se ha conocido como la “revolución nacional”. Este hecho dio lugar a que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tomé la conducción del Estado e implante un proyecto de modernización que generó cambios de suma importancia.

El mundo había salido de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y empezaba a vivir la confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética, confrontación que se conoció como “guerra fría” y que marcó la historia del mundo durante casi medio siglo; el Partido Comunista de China había tomado el poder estatal de ese país en 1949 y la guerra entre las dos Coreas (iniciada en 1950) se desarrollaba con la primera intervención militar, a la cabeza de Estados Unidos, de la Organización de Naciones Unidas (ONU), creada en 1945.

En ese escenario internacional tuvo lugar en Bolivia un proceso de luchas sociales que se coronó el 9 de abril con derrota del ejército del “Estado oligárquico” y la ascensión del MNR⁴ al gobierno, posición que dicho partido detentaría por tres gestiones consecutivas, a la cabeza de Víctor Paz Estenssoro (1952-1956), Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y, nuevamente, Paz Estenssoro (1960-1964).

En un inicio, el MNR gobernó con el apoyo de la Central Obrera Boliviana (COB), que había sido fundada pocos días después de la “revolución nacional”, el 16 de abril. Implantó un proyecto que apuntaba a modernizar el aparato estatal del país y que consistía básicamente en ampliar el radio de influencia real del Estado en el espacio territorial, promoviendo la integración económica y política, la formación de un sector burocrático, la reconstitución y ampliación del ejército, la formación de un sector capitalista de Estado y la democratización de la ciudadanía (Zavaleta, 1988: 44-45).

4 El MNR fue fundado el 25 de enero de 1941 por un grupo de jóvenes que habían sido marcados por la guerra del Chaco, entre ellos: Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo, Wálter Guevara Arze, Carlos Montenegro y Augusto Céspedes. Fue parte del gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946).

3.2.1. Las medidas emblemáticas

Cuatro medidas destacan en este proyecto: la nacionalización de las minas, la reforma agraria, el voto universal y la educación universal.

El Estado tomó preponderancia en la economía por medio de la nacionalización de las minas, medida adoptada mediante un decreto del 31 de octubre de 1952, el cual fue firmado por Víctor Paz en el campo de María Barzola en Catavi (Potosí). De esta manera, las instalaciones y yacimientos mineros de los “barones del estaño” (Patiño, Hoschild y Aramayo) pasaron a manos del Estado. La medida dio lugar a la formación de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), entidad que fue creada mediante un decreto el 2 de octubre de 1952 y desde entonces se hizo cargo de las minas nacionalizadas. Durante los primeros años de funcionamiento de la COMIBOL el precio del estaño a nivel internacional bajo (1951-1955), lo que incidió en el alza de los costos de producción.

Por otra parte, la empresa estatal sufrió presiones sindicales y partidarias, incrementado su planta burocrática. Pero además, los recursos generados por la empresa, además de ser usados para pagar a las empresas afectadas por la nacionalización una indemnización, fueron destinados a formar una burguesía agroindustrial en el oriente del país.

El decreto de Reforma Agraria, promulgado el 2 de agosto de 1953 en Urcureña (Cochabamba), fue el resultado que dio una comisión encabezada por el vicepresidente Hernán Siles y significó un cambio en las relaciones de trabajo y propiedad en el agro. Su promulgación se dio en un escenario en el que muchos

campesinos habían hecho tomas de tierras, hecho que tenía antecedentes en la década de los 40. Según Silvia Rivera (2010), quien se basa en el Censo Agropecuario de 1950, antes de la reforma el 95% de la superficie cultivable de tierras en el país estaba concentrada en latifundios improductivos (en manos de aproximadamente 7 mil propietarios) pues de ese total “sólo el 0.8% se hallaba efectivamente cultivada” (134).

Esta medida dio lugar a romper con el sistema de colonato⁵ que hasta entonces se practicaba en las haciendas del país. También dio lugar a la ampliación del universo de consumidores, un aproximado de dos millones de habitantes, dos tercios de la población en aquel entonces. Los más afectados fueron los latifundistas asentados principalmente en los valles y altiplano, aunque, a la larga, fue generado lo que se conoció como minifundio.

Por otro lado, esta reforma tuvo otras características respecto al oriente de Bolivia, donde promovió grandes propiedades, en contraste con el lado occidental del país. Por ello Hurtado (1986) dice que los gobernantes del MNR “al mismo tiempo que con la mano izquierda bastardeaban la consigna de la Reforma agraria, con la derecha estaban levantando la Agroindustria del oriente” (21).

La economía que hasta ese tiempo caracterizó a las haciendas y comunidades fue de autoconsumo pero con la reforma esa situación fue cambiando, pues “se amplió

5 “El colonato fue una relación de renta-trabajo por la cual, a cambio de acceso a la tierra (individual en las *sayañas* o pegujales, y colectivo en las *aynuqas* y pastizales), los peones o (‘pongos’) indígenas incorporados a la hacienda debían trabajar un número variable de días en las tierras del patrón” (Ticona, 2000: 26).

rápidamente el mercado; los propios sindicatos se encargaron de organizar ferias. Luego, la dinámica misma de la circulación de las mercancías creó muchas ferias” (Hurtado, 1986: 30). Ello dio lugar a una mayor interrelación entre pequeños productores y la ampliación de relaciones mediadas por el intercambio de dinero y mercancías.

Se promovió, además, la colonización de tierras en el oriente, ofreciéndolas gratuitamente. Este hecho favoreció a los procesos de desplazamiento poblacional desde las áreas rurales de occidente hacia otras regiones del país, como Alto Beni.

El reconocimiento de los trabajadores del agro como propietarios fue acompañado de la ampliación de la ciudadanía, democratizando la misma: el voto universal. Mediante un decreto del 21 de julio de 1952 se reconoció el derecho a votar a todo boliviano mayor de 21 años (de 18 años en caso de ser casado o casada) independientemente de su sexo, instrucción, ocupación o renta.

Hasta antes de esta medida, la ciudadanía estaba restringida a varones que pudieran demostrar una renta mínima, lo cual significaba a la vez que analfabetos y mujeres quedaban al margen del derecho a votar. Con el voto universal más de dos tercios de la población boliviana empezó a formar parte de los procesos democráticos formales.

La democratización se extendió también al ámbito educativo y para ello el gobierno creó en 1953 la Comisión Nacional de Reforma Educacional. Esta comisión trabajó en la elaboración de un Código de Educación, el cual se puso en vigencia

desde 1955 y estableció que la educación debía ser a la vez obligatoria y gratuita (Alvizuri, 2009: 78).

3.2.2. Migración “india” a las ciudades

Para ubicar mejor el conexo histórico en el que emergió el indianismo cabe señalar algunos aspectos sobre la migración que se dió desde áreas rurales hacia las ciudades, en especial hacia La Paz, lo que además se relaciona con la racialización y las discriminación⁶ que sufrían quienes hacían ese desplazamiento.

En 1950, dos años antes de la “revolución nacional”, la población del país alcanzaba la cifra de 2.704.165 habitantes, de los cuales el 26,2% vivía en áreas urbanas mientras que el 76,8% estaba desperdigada en áreas rurales, fundamentalmente en la parte andina. Se catalogó como al 61.4 % de la población, 1.790.370 de habitantes, mientras el restante 38,9% habrían sido no indígenas (Ovando, 1961: 2). Del total de la población boliviana, el 36. 5% hablaba el quechua, el 24.6%, el aymara; el 2.5% otras lenguas nativas y el 35.9% hablaba el castellano, además de que un 0.5 hablaba otro idioma. Es decir que el 63.6 % hablaba algún idioma indígena (Rivera, 2010: 73).

Es dudoso que en aquel Censo hayan obtenido datos exactos pues no había medios de comunicación que permitieran llegar a todos los espacios habitados del país, por lo que se puede suponer que la población rural era mucho mayor; pero además, respecto de la población considerada indígena, cabe hacer notar que “En 1950 imperaba en el criterio político del Gobierno de Bolivia la tendencia a hacer

⁶ Los aspectos conceptuales sobre racialización ya fueron aclarados en su momento, acá se hará una descripción histórica usando este concepto.

aparecer la población de este país como formada de un gran porcentaje de ‘blancos’ y un número decreciente de indígenas” (Ovando, 1961: 3).

Para 1976, una par de años después del periodo que esta investigación toma, el 41.3% de la población se encontraba en áreas urbanas mientras el 58.7% estaba en áreas rurales; es decir que la población rural iba disminuyendo, aunque aún era mayoritaria en el país, y la urbana iba creciendo. La población total en 1976 era de 4.613.419; de ellos 1.639.504 eran no indígenas y los indígenas eran un total de 2.973.915, es decir el 64.46 % (INE, 2003: 27). Ya para 1992, la población urbana era la mayoritaria en el país con un porcentaje del 57.5%, mientras la rural llegó al 42.5% (INE, 2016: 40).

Siendo que el indianismo emergió en La Paz, cabe señalar también algunos datos sobre este departamento y su ciudad principal. Según el Censo de 1950 el departamento de La Paz concentraba la mayor cantidad de habitantes del país, alcanzando la cifra de 948.446. De ese total, la población urbana era de un 409.711 y la rural, 537.615, pero también se cuantificó población silvícola en un total de 1.200 (Ovando, 1960: 1). En este departamento, la población considerada indígena habría sido de 575.374 habitantes pero a ello se agrega la población considerada silvícola, que era de 1.200 habitantes, haciendo un total de 574.494. (Ibíd.: 2). En 1976, la ciudad de La Paz concentraba un total de 635.283 habitantes, de los cuales el 48 % habría sido aymara (Hurtado, 1986: 13).

En general, se fue dando un proceso paulatino de vuelco poblacional de las áreas rurales a las urbanas. Pero además, los protagonistas de estas migraciones eran los

indígenas, quienes en general pasaron a ser llamados campesinos aunque la designación despectiva de indios siguió siendo usada. A decir de Silvia Rivera (2010): “El término ‘campesino’ oficialmente adoptado en el país a partir de la revolución de 1952, suele enmascarar los contenidos que desarrollaron en su lucha las poblaciones rurales predominantemente indias” (73).

Este proceso de desplazamiento poblacional hacia las ciudades desde las áreas rurales implicó la reproducción del racismo sobre los “nuevos ciudadanos” que llegaban a las urbes y que portaban elementos culturales y somáticos que los hacían ser racializados. Al ir migrando a las ciudades, los “incluidos” en el proyecto nacionalista fueron viendo que esa inclusión implicaba limitaciones.

Las poblaciones que migraban a la ciudad de La Paz provenía en su mayoría, no únicamente, de pueblos aymaras y esto condicionó que sea de entre esta población que emerja un proceso de politización en base a la denuncia del racismo y la afirmación de la identidad “india”. Y es que las diferenciaciones sociales que habían adquirido un sentido racializado se reproducían en nuevos ámbitos y ello dio lugar a que entre la población que sufría esos procesos se dieran ciertas repuestas, en este caso, en La Paz. A ello cabe agregar que esta urbe era la principal ciudad del país, la sede de los poderes del Estado, el espacio que concentraba las principales instituciones estatales y privadas, además de tener a la principal universidad del país.

Es decir que el indianismo surge en la ciudad de La Paz, el lugar que concentraba la actividad política e intelectual del país, y por ello no es de extrañar que la identidad “india” haya sido politizada desde ese espacio. Además, se trataba de un

contexto marcado por una inclusión que implicaba procesos en los que la racialización seguía siendo un factor activo, lo que fue objeto medular de crítica por parte de algunos “indios” en la ciudad.

3.3. Sumergimiento y desarrollo del indianismo

Las posibilidades y limitaciones implícitas en el proyecto de modernización estatal dirigido por el MNR desde 1952 dieron lugar a que entre jóvenes “indios” (que vivían las diferenciaciones racializadas que marcaban sus vidas en los nuevos ámbitos que ocupaban: laborales, sindicales, políticos, estudiantiles, etc.) se formaran dos corrientes político-ideológicas: el indianismo y el katarismo, que desde sus perspectivas dieron inicio al develamiento de las relaciones racializadas y al carácter colonial del Estado.

En forma global se pueden identificar tres periodos en su recorrido histórico: I. Periodo inicial-formativo (1960-1971), II. Periodo de bifurcación (1973-1980) y III. Periodo de decadencia (1982-1997). La periodización no responde a una simple necesidad expositiva sino que conlleva el desarrollo de contenidos específicos que permiten diferenciarlos entre sí.

3.3.1 Periodo inicial formativo (1960-1971)

Este periodo se considera inicial-formativo porque en él emergen las primeras organizaciones que reivindicaron lo indio como identidad política en confrontación al discurso del mestizaje propalado por el Estado. En él se van formando los elementos simbólicos, discursivos, organizacionales y de acciones que darán cuerpo al indianismo.

Tupaj Katari (nombre de guerra de Julián Apaza, quien dirigió dos cercos a La Paz en 1781), como símbolo de resistencia, empieza a ser posicionado en el lenguaje político de migrantes aymaras en la ciudad de La Paz, y por medio de ellos, en el sindicalismo campesino; emerge la wiphala como símbolo de lucha; se comienza a hablar del indio como sujeto político portador de un proyecto que transformará al país (en oposición a la idea de que el indio era el problema para cambiar Bolivia); se forman las primeras organización indianistas y sus militantes, como lo destacan Macusaya y Portugal (2016), van desarrollando sus acciones en distintos ámbitos: político partidario, sindical, universitario, etc.

Este periodo no es considerado por los trabajos consagrados al estudio del katarismo, salvo algunas alusiones en el caso de Javier Hurtado. Empero, para la presente investigación dicho periodo conlleva mayor interés por ser el tiempo en el que se elabora *La revolución india*. Los detalles que a él corresponden se desarrollaran en el Capítulo VI, acá solo se plantearan los rasgos generales del mismo.

Antes de entrar de lleno en este periodo hay que considerar el contexto general.

3.3.1.1. El mundo y América latina: breve punteo de hechos

La guerra fría ya había tomado cuerpo y las dos potencias mundiales se hallaban en medio de una competencia espacial. En 1953 se declaró el cese de fuego entre las dos Coreas. En 1961 se comenzó la construcción del Muro de Berlín y se había formado el Movimiento de Países No Alineados. Años después Francia vivió el Mayo del 68. China detonó su primera bomba atómica en 1964 y un año después

Estados Unidos empezaba su ataque a Vietnam. En 1969 tropas chinas y soviéticas se enfrentaban y el hombre (norteamericano) llegaba a la luna. En América latina, Cuba, donde un grupo de guerrilleros comandados por Fidel Castro tomó el poder en 1959, ya se había posicionada de tal forma que era el referente político ideológico más importante de la región.

Por otra parte, la preocupación de instituciones internacionales por las poblaciones consideradas indígenas empieza a tomar forma y en 1971, cuando se cierra el periodo inicial-formativo del indianismo, se realiza una reunión, en Universidad de las Indias Occidentales de Bridgetown (Barbados), que congregó a una veintena de antropólogos y que es conocida como Barbados I.⁷ Este evento considera un hito ideológico en los lineamientos con respecto a poblaciones consideradas indígenas (Macusaya y Portugal, 2016: 207).

3.3.1.2. Bolivia entre 1960 y 1971

El MNR, al acercarse la finalización en su segunda gestión, en 1960, se dividió. Uno de sus hombres fuertes, Walter Guevara Arce, rompió con el gobierno y formó el Partido Revolucionario Auténtico (PRA). En las elecciones generales de ese año, un 5 de mayo, el partido gobernante obtuvo una victoria aplastante sobre sus adversarios, incluido el PRA. En su nueva gestión, la tercera de forma consecutiva, el gobierno del MNR obtuvo para la COMIBOL un financiamiento de tres instituciones

7 Esta reunión fue auspiciada por la Universidad de Berna (Suiza) y por el Programa de Lucha contra el Racismo del Concejo Mundial de Iglesias. “De este simposio salió ‘La Declaración de Barbados I’, que se considera la guía ideológica no solo de los científicos sociales que giraron hacia los indígenas, sino también de las propias organizaciones indígenas” (Macusaya y Portugal, 2016: 206).

internacionales (International Cooperation Administration, del gobierno norteamericano, el Gobierno Federal de Alemania Occidental y el Banco Interamericano de Desarrollo) mediante la firma de lo que se llamó “Plan triangular”.

Por otro lado, la relación entre los obreros (fundamentalmente mineros) y el gobierno, debido a los planes de racionalización de éste último, se fue haciendo cada vez más tensa, hasta llegar a la confrontación, en medio de huelgas y paros en minas y fábricas. Los mineros, en 1963, “amenazaron marchar sobre La Paz, en respuesta a los planes de racionalización de Víctor Paz, el gobierno aisló las minas con fuerzas combinadas del ejército y los regimientos campesinos” (Hurtado, 1986: 23.). Pero a la vez “El campo era testigo de cruentas luchas al interior de los sindicatos subyugados al poder oficial. Achacachi y especialmente Cliza y Ucureña eran el teatro de esta guerra entre facciones” (Macusaya y Portugal, 2016: 197).

El ejército fue tomando paulatinamente un papel protagónico en la política del país en tanto el MNR se valía de él para enfrentar a las organizaciones de trabajadores que cuestionaban sus políticas. Este papel explica que en las elecciones del año 1964 Víctor Paz se presentará como candidato a una reelección acompañado de René Barrientos Ortuño, entonces jefe de la Fuerza Aérea. Es decir que el nombramiento de un miembro del Alto Mando de las FF. AA. como candidato a la vicepresidencia del MNR expresaba la importancia que entonces tenía el Ejército en la vida política de Bolivia. Un mes después de que el MNR ganó aquellas elecciones el entonces vicepresidente Barrientos dirigió un golpe de Estado y así se hizo cargo

del gobierno. Con este hecho se inauguró un periodo político de dictaduras militares en el país.

Un destacado dirigente minero, Félix Muruchi, recuerda que en aquel entonces se produjo una rebelión campesina en Punata contra el golpe de Barrientos y el dirigente que la encabezaba era Gregorio López (conocido como *Muruloq'o*). López fue apresado y Barrientos se dirigió a Punata para conversar con él:

Pienso que han debido pagarle plata entonces porque después de recibir al presidente en su celda, Muruloq'o llamó una concentración en la plaza principal de Punata (...) El General [Barrientos] habló en quechua en esa misma concentración, y por eso, muchos de los campesinos estaban de acuerdo con su posición y apoyaron a su dictadura. (Muruchi, 2009: 69)

René Barrientos era un cochabambino nacido en Tarata, hablaba el quechua y era conocedor de las prácticas e idiosincrasia de la población rural de su lugar natal. Siendo presidente del país, con el fin de enfrentar a su oposición y de consolidarse en el poder, estableció el “Pacto militar-campesino”, pacto que dio cierta estabilidad política a su gobierno.

En 1967 le tocó hacer frete al Ejército de Liberación Nacional (ELN), dirigido por Ernesto “Che” Guevara, quien había ingresado al país en noviembre de 1966. El ELN fue derrotado en Ñancahuazu ese mismo año y este hecho “creo a la vez la fuerza de la izquierda (porque rompió el aislamiento de la clase obrera y permitió una expansión que no tuvo antes) y su debilidad (porque la propia izquierda se dividió en torno a lo de Ñancahuazu)” (Zavaleta, 1987: 198). Pero además, en ese mismo año,

el gobierno de Barrientos trató de poner en marcha el Impuesto Único Agropecuario, el cual causó rechazo entre los campesinos y abrió una fisura en la relación de subordinación que caracterizaba al “Paro militar campesino”. “Por este impuesto en 1968, Barrientos fue abucheado por los colonizadores del norte de Santa Cruz y poco después, casi fue apedreado por los aymaras de Achacachi” (Ticona, 2000: 40). En 1969 un accidente en helicóptero dio fin con la vida del General Barrientos.

Tras la muerte de quien fuera proclamado en varias oportunidades como “máximo líder del campesinado” se dio una situación de inestabilidad política que desembocó en un golpe dirigido por el General Ovando Candia, el 26 de septiembre. En su gobierno Ovando nacionalizó la Gulf Oil, con la participación destacada de Marcelo Quiroga Santa Cruz. Sin embargo, el siguiente año, las Fuerzas Armadas lo obligaron a dejar el cargo y ante ello la COB llamó a una movilización que propició la asunción al poder por parte de Juan José Torres, el 7 de octubre de 1970.

Torres dio cierta apertura a las organizaciones sindicales. En esa situación, la Central Obrera Boliviana (COB), dirigida por Juan Lechín, convocó a una Asamblea Popular (AP), el 1 de mayo de 1971. La AP reunía a representantes de sindicatos y organizaciones políticas. “En las primeras reuniones, se temía en cualquier momento una irrupción de campesinos gobiernistas. A la larga, sin embargo, cuando vio que era inofensiva para él, Torres aceptó negociar con la Asamblea” 202 (Zavaleta, 1987: 202)

La situación se fue complicando para el gobierno de Torres a tal punto que los empresarios privados, además de lanzar un manifiesto llamando a confrontar al gobierno, “financió la existencia del Ejército Cristiano Nacionalista, el grupo terrorista de derecha que realizó los atentados de preparación del golpe y los asesinatos del 21 [de agosto]” (Zavaleta, 1987: 216). Este golpe estaba marcado por “una campaña regionalista, racista y separatista” (Ibíd.: 257) y el 21 de agosto de 1971, el general Hugo Banzer Suarez toma el poder e implanta desde entonces otra dictadura.

Este golpe puso fin a un proceso poco conocido en la historia del país y que se había iniciado en 1960: la emergencia del indianismo entre migrantes “indios” en la ciudad de La Paz. Pero además, se trata de un movimiento que en los años posteriores iba adquiriendo más cuerpo e iba dejando su influencia en otros movimientos que tomaran de él, con variaciones o adaptaciones, aspectos discursivos y simbólicos, además de tomar caminos que el indianismo iba abriendo, como la participación electoral por medio de una organización propia y reivindicando la identidad “india” (luego tomada como “originaria” o “indígena”).

3.3.1.3. Las primeras organizaciones indianistas

Los detalles sobre este periodo del indianismo, por su relación estrecha con el objeto de este trabajo, serán abordados en el Capítulo V. En este subtítulo, y en el siguiente, solo interesa señalar las organizaciones y personajes importantes de este periodo así como algunos hechos resaltables que permiten hacerse una idea de su importancia.

Las organizaciones que se pueden identificar en el periodo inicial-formativo del indianismo, cuya formación constituyen hitos en esta corriente, son: Partido Agrario Nacional (PAN); Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK), que luego tomó el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB); Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A y Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) (cf. Macusaya y Portugal, 2016).

Partido Agrario Nacional (PAN): fundado en la ciudad de La Paz el 5 de noviembre de 1960, ocho años después de la “revolución nacional”. Se trata de la primera organización indianista⁸. Entre sus precursores se destacan José Ticona, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Constantino Lima y Felipe Flores, entre otros (Macusaya y Portugal, 2016: 120). Uno de los fundadores del PAN, Constantino Lima, refiriéndose a los comienzos de esta organización, señala: “en mi taller de vidrios de la calle Murillo a horas 7:30 todas las noches nos reuníamos para seguir procesando” (Citado en Pacheco, 1992: 35) lo que sería la organización política que iniciaría las sendas del indianismo.

Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK) y Partido Indio de Bolivia (PIB): fundado en 1962 “en Tiwanaku; y el acta de fundación se firmó en el Santuario de Peñas”. En 1966 el PIAK “tomó definitivamente el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB)” (Reinaga, 1970: 105-106) y formaron parte de su directiva Raymundo Tambo (Secretario General) y Rosendo Condori, (Secretario de Relaciones); ambos fundadores del PAN.

⁸ Diego Pacheco (1992) se equivoca cuando afirma que el Partido Indio Bolivia (PIB) es “la fracción más antigua del indianismo” (34).

Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A: “una organización autóctona, autónoma y autogestionaria, fundada el 27 de mayo de 1969” (Collasuyo, 1978b: 3). Se trata de, hasta donde se sabe, la primera organización formada por estudiantes universitarios y profesionales “indios” y son la muestra de las transformaciones, en ese entonces, dentro de esa población en términos formación académica universitaria.

Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA): fundado en 1969 en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) por Raymundo Tambo, Rosendo Condori y Constantino Lima (fundadores del PAN). Al parecer esta organización tuvo un antecedente en el colegio Gualberto Villarroel, a mediados de los años 60 (la fecha exacta se desconoce), donde se habría formado el *Movimiento 15 de Noviembre* por iniciativa de Tambo. Constantino Lima señala: “En la casa de Raymundo Tambo se formó la primera directiva del MUJA [Ayo-Ayo, 1970], a cuya cabeza por coincidencia del apellido llevamos al nuevo integrante Quintín Apaza” (Citado por Pacheco, 1992: 39).

En general, desde PAN, pasando por el PIAK, el PIB, el MUJA y MINK'A, tenemos a las organización que dieron forma al indianismo. Esteban Ticona (2000), al referirse al MUJA afirma que esta organización estudiantil sería de “Las primeras manifestaciones de una conciencia étnica” (Ticona, 2000: 40). Empero, no considera al PAN ni al PIAK, por ejemplo; sin embargo su afirmación puede extenderse a estas otras organizaciones que empezaron emerger desde 1960.

Puede decirse que el indianismo emerge con la formación del PAN, organización que llegó a ser una especie de semillero en esta corriente político ideológica. Entre quienes figuran como fundadores de este partido se encuentran personajes que después fueron parte del PIAK y el PIB, como son los casos de Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori e incluso Felpe Flores. Pero además, otro miembro del PAN será una figura importante en el siguiente periodo del indianismo: Constantino Lima.

3.3.1.6. Cúspide y final de este periodo

Dos hechos, por su importancia, destacan en este primer periodo: por una parte, el libro *La revolución india*, que se publicó en enero de 1971, y, por otra, la participación de los indianistas en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), que se realizó el 2 de agosto de 1971 en Potosí. Siendo que esta investigación versa sobre las estructuras que forman la visión de mundo indianista plasmada en *La revolución india*, en este apartado solo se señalará que desde su publicación hasta el presente, este libro continúa siendo la principal referencia ideológica en el indianismo.

La participación indianista en el VI Congreso Nacional de la CNTCB implicó varios hechos que la anteceden. Los primeros indianistas desarrollan sus esfuerzos en el último gobierno del MNR (1960-1964) y en los posteriores gobiernos militares de René Barrientos (1964-1969), Alfredo Ovando (1969-1970) y J. J. Torres (1970-1971). La ampliación de la ciudadanía. El “Pacto Militar-campesino”, asentado en la sindicalización masiva de los “nuevos ciudadanos” promovida por el MNR como fuerza movilizable para poder sostenerse en el poder y enfrentar a sus rivales, fue parte del escenario que les tocó vivir a los primeros indianistas.

A finales de los años 60, el General Barrientos trató de imponer el Impuesto Único Agropecuario y sin proponérselo evidenció, aunque no desmoronó, los límites de la sumisión campesina sindicalizada que había inaugurado el MNR. Como se ha señalado anteriormente, Barrientos recibió, a causa de intentar imponer este impuesto, abucheos por colonizadores del norte de Santa Cruz e incluso estuvo a punto de ser apedreado por pobladores aymaras de Achacachi. Estos hechos ponían en evidencia que el gobierno militar sufría fisuras en su relación (mediada por los sindicatos) con los campesinos y ello era ya un síntoma de debilitamiento.

Entre los años 1966 y 1967, Raymundo Tambo, siendo a la vez parte del PIB y del MUJA y encabezando el ala sindical del indianismo de los 60, comenzó a luchar por la independencia del sindicalismo campesino y fue uno de varios dirigentes que se opusieron al intento del gobierno de Barrientos de imponer el Impuesto Único Agropecuario. Entre 1968 y 1969, Tambo ya “dirigía la subcentral de Ayo-Ayo” (Hurtado, 1986: 36)

Un congreso campesino en Ayo Ayo (provincia Aroma), en marzo de 1970, fue el escenario en el que concurren: el indianista Raymundo Tambo, el MNRista Teodomiro Rengel y el oficialista (por estar vinculado entonces al sector de Dionisio Osco del Pacto Militar–campesino) Jenaro Flores. Tambo era opositor al Pacto Militar-campesino al igual de Rengel, mientras que Flores estaba vinculado a dicho pacto (Macusaya y Portugal, 2016: 151-152). Rengel medió políticamente entre Tambo y Flores, quién ganó la secretaria ejecutiva de la Central. Un año después, en marzo de 1971, cuando ya trabajaban juntos Tambo, Rengel y Flores y poco después de un Ampliado de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La

Paz (FDTCLP) (14-1-71), donde se aprueba la tesis de Reinaga), se realiza el Congreso de la FDTCLP en locales de la Federación de Maestro Urbanos de La Paz, en el que Flores es elegido ejecutivo de la Federación y se agregó el nombre de Tupaj Katari a la sigla de la organización departamental campesina: FDTCLP-TK.

Cuando se desarrolló Asamblea Popular varios sectores de la izquierda boliviana se opusieron a que participen los “Tupaj Katari” (Hurtado, 1986: 46), como algunos llamaban a los indianistas por su afán en resaltar la figura de ese líder histórico aymara.

Esos antecedentes preceden la participación indianista en el VI Congreso de la CNTCB, en el cual estuvieron presentes Fausto Reinaga, Raymundo Tambo, Constantino Lima (incluso Felipe Quispe, aunque aún no militaba en una organización indianista). Dicho Congreso fue dirigido por Raymundo Tambo mientras que Jenaro Flores fue electo como nuevo ejecutivo CNTCB, pero además se aprobó el documento redactado por Reinaga, muy a pesar de que la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO) trató de anular la influencia de éste (Quispe, 1999: 24).

J. J. Torres inauguró el Congreso y “el Ministro de Asuntos Campesinos, Mario Candia Nava entraba y salía del plenario, tratando de vigorizar a cualquier precio el Pacto Militar Campesino” (Quispe, 1999: 24). Por entonces ya había anuncios de un golpe desde Santa Cruz y la Asamblea Popular se convertía en un elemento desestabilizador para el gobierno de Torres por lo que buscó controlar la CNTCB

para poder enfrentar esa situación, por su parte los indianistas estaban escalando posiciones para incidir políticamente.

Casi tres semanas después del IV Congreso de la CNTCB se produce el golpe del General Banzer (21-8-71) y de esa forma se pone fin a este periodo que puede ser llamado inicial-formativo porque fue en ese tiempo que se establecieron las bases político- ideológicas mínimas que signaron el proceso de politización entre los “indios” en los años posteriores.

3.3.2. Periodo de bifurcación (1973-1980)

En este periodo el país vivió una dictadura dirigida por Hugo Banzer Suarez, además de tres procesos electorales entre 1978,1979 y 1980. Estos intentos de apertura democrática se vieron frustrados por golpes de estado y el último fue encabezado por García Meza.

La instauración del gobierno militar de Banzer, desde 1973, condicionó y dio cierta tónica a la situación histórica en la que emerge otra expresión político-ideológica entre los migrantes aymaras en La Paz: el katarismo. Ello se perfila con la publicación del *Manifiesto de Tiahuanaco* en 1973. El Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, en plena dictadura de Banzer, fue el espacio donde se delinearon las diferencias entre estas corrientes, dando lugar en 1978 al Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), de línea indianista, y al Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), de línea katarista.

En el MITKA destacaron figuras como Luciano Tapia, Nicolás Calle Mamani, Jaime Apaza, Felipe Quispe Huanca y Constantino Lima (uno de los fundadores del

PAN). En MRTK se puede mencionar a Jenaro Flores (quien fue electo ejecutivo de la CNTCB en el Congreso de Potosí, en 1971), Macabeo Chila y Víctor Hugo Cárdenas.

Los indianistas se concentraron en lo político partidario mientras los kataristas lo hacían en lo sindical, enfrentando principalmente a los dirigentes campesinos del gobierno militar. Sus relaciones fueron no solo tensas, sino que incluso estuvieron marcadas por la violencia verbal y física (Quispe, 1999: 50). Sin embargo se dieron algunos intentos de unificación entre indianistas y kataristas, pero en definitiva cada corriente tomó su camino.

Los principales impulsores de estas corrientes trabajaron activamente en distintos momentos confrontando la dictadura y se aprestaron a participar en los procesos electorales que se sucedieron entre 1978, 1979 y 1980. Mientras los indianistas iban de forma independiente, con su propia candidatura, los kataristas se sumaron a alguna coalición partidaria; este fue un rasgo que definió sus diferencias.

En las elecciones de 1978 el MRTK apoyó a la Unidad Democrática y Popular (UDP), mientras que el MITKA participó con candidatos propios y de forma independiente, logrando 13.281 votos (0.71%). En las elecciones de 1979, año del Congreso de Unidad Campesina que dio origen a la CSUTCB, el MITKA obtuvo 28.344 votos (1.67%), más del doble de la anterior elección, mientras que el MRTK se dividió: por un lado estaba el MRTK encabezado por Flores y que siguió con la UDP y por otro lado estaba el MRTK encabezado por Macabeo Chila, el cual fue en alianza con el MNR, FRI y PDC. Para las elecciones de 1980 el MITKA se dividió

en MITKA (liderado por Luciano Tapia) y MITKA-1 (liderado por Constantino Lima). El MITKA obtiene 15.852 votos y el MITKA-1, 17.022 votos, haciendo un total en porcentaje entre ambos de 2.5 % (Coca, 2009: 6).

Tapia y Lima siendo candidatos “indios” a la presidencia logran diputaciones en las elecciones del 80, pero no pueden asumir sus respectivos cargos por el golpe de estado de García Meza. En ese escenario se cierra este segundo periodo, en el que se da la formación y confrontación entre el katarismo y el indianismo. Se trata de un periodo que se desarrolla en medio de la dictadura y en espacios abiertos a procesos electorales. Hasta aquí las ideas fundamentales apuntaban a cuestiones de orden político o sindical, los esfuerzos se dedicaban a la organización, en un caso más partidaria y en otro más sindical. Puede decirse que en términos de organismos político-partidarios fue en este periodo que los “indios” irrumpieron de forma independiente en el escenario político electoral del país, abriendo así un camino que después otros transitarían.

3.3.3. Periodo de decadencia (1982-1995)

En 1982 Hernán Siles Suazo asumió la presidencia de Bolivia por la Unidad Democrática Popular (UDP). Se preveía que el día de su posesión como primer mandatario fuera el 12 de octubre, por ser considerada una fecha de suma importancia no solo para los bolivianos sino para el continente, pero por las protestas de un diputado, el indianista Constantino Lima, se decidió hacer el acto el 10 de octubre (Pacheco, 1992: 60).

Con la llegada de la UDP al gobierno se abrió otro ciclo en Bolivia: luego de varios años de gobiernos militares, el escenario de lucha cambió, el “Estado nacionalista” fue llegando a su límite y las condiciones para la implantación del llamado neoliberalismo tomaron más cuerpo. En adelante, con el gobierno del MNR, se fueron dando cambios muy importantes en el marco de lo que se llamó Nueva Política Económica (NPE), cambios que, entre otros, condicionaron y redefinieron el rol de los actores políticos, organizaciones sindicales, etc.

Los diputados “indios” del MITKA y MITKA-1 toman sus curules en 1982 y así se inicia el tercer periodo. La participación indianista parlamentaria en lugar de fortalecer a sus organizaciones las debilita por la forma en que ejercían sus cargos tanto en el parlamento como en sus respectivos partidos. El MITKA y el MITKA-1 fruto de sus problemas organizacionales y las disputas internas no pudieron participar en las elecciones de 1985.

En este tercer periodo, el Partido Indio (PI), que se había formado en 1979 por jóvenes que formaron parte del MITKA, sufre confrontaciones internas y divisiones y aparecen siglas como Partido Indio de Liberación (PIL), Partido Indio del Kollasuyu, Frente Indianista de Liberación Tupaj Katari (FLITKA), Movimiento Para La Liberación Kechua Aymara (MPLKA) entre otros. Por su Parte, las divisiones en el MITKA tratan de ser zanjadas con la formación de un MITKA- Unido.

Los kataristas ya estaban divididos para las elecciones de 1985. Por una parte se presentó el MRTK de Macabeo Chila y por otra el MRTK-L de Jenaro Flores, que

logró dos diputaciones que recayeron en Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reynaga (sobrino de Fausto Reinaga). En los años posteriores, Jenaro Flores, quien había sido dirigente de la CSUTCB desde su fundación, perdió la dirección de la entidad sindical y del MRTK-L, quedando esta última en manos de Walter Reynaga y Víctor Hugo Cárdenas. En esa situación, Flores formó otra agrupación con el nombre de Frente Único de Liberación Katarista (FULKA) y confrontó al MRTK-L.

En 1986 varios militantes del MITKA, entre ellos Felipe Quispe, quien luego de viajar a Cuba en 1980 y recibir formación guerrillera había retornado al país, forman la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas (ORAT) que será la base para la formación del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), en 1989. En 1988 se llevó a cabo el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB donde el dirigente Jenaro Flores llegó debilitado, por los problemas y divisiones entre los kataristas, y fue desplazado. Para las elecciones de 1989 Jenaro Flores se presentó como candidato a la presidencia por el FULKA, obteniendo 16.416 votos; Víctor Hugo Cárdenas se presentó como candidato a la presidencia por el MRTK-L, logrando 22.983 votos y con ello, una diputación pero los vocales de la Corte Nacional Electoral (CNE), “Banda de los Cuatro”, anulaban votos y así ese curul pasó a otro partido. A inicios de los 90, el EGTK, en su desarrollo incipiente, fue desarticulado en 1992 (Quispe, 2005) y en 1993 Víctor Hugo Cárdenas formó una alianza con Gonzalo Sánchez de Lozada y fue electo como el primer vicepresidente aymara en Bolivia.

En este tercer periodo surgían una gran cantidad de siglas más que de organizaciones por la división fruto de los problemas internos en el MITKA y el MRTK. Las disputas entre estos grupos y fracciones serán intensas entre sí y ello les

quitará capacidad de incidir en otros ámbitos. Pero además, en este periodo empezaran a jugar un papel político preponderante las ONG's, que terminaron siendo la autoridad para definir quiénes y que son los "indígenas". Se promoverán ideas sobre la "otredad" el respeto a la diferencia y varios indianistas y kataristas irán asumiendo las ideas multiculturalistas, las que empezaban a ganar terreno en el mundo y que con la caída del muro de Berlín su avance no encontró grandes obstáculos, aunque en Bolivia la aplicación del D.S. 21060 ya había logrado allanar el campo para el recibimiento de este tipo de ideas.

Se trata de un escenario internacional (no se reduce a Bolivia) en la que el reconocimiento de las "poblaciones indígenas", promovido por organismos internacionales, fue asumido por varios estados en América latina, como Bolivia. Así, en la gestión de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas, mediante una reforma constitucional, se reconocerá el carácter "multicultural y pluriétnico" del país, además de hacerse una reforma educativa y el reconocimiento de TCO's. De esta forma el "problema del indio" quedará reducido en los cánones establecidos por organismos internacionales y que fueron asumidos acríticamente en países como Bolivia.

3.3.3. Reemergencia: del 2000 al presente

La reemergencia del indianismo, y del katarismo, se produce en un escenario marcado por la crisis política y económica en el país. Las medidas adoptadas durante la década de los 80 y 90 dieron lugar a un debilitamiento de las organizaciones obreras y un crecimiento de los ámbitos laborales precarios e informales. Las ideas contestatarias que habían enarbolado grupos de izquierda durante los 60 y 70 fueron

gradualmente abandonadas por muchos de sus partidarios desde los 80 y para el año 2000 ya no tenían una influencia significativa y, por otra parte, las ideas que habían sido dominantes desde los 80, respecto de las ventajas y beneficios de la inversión extranjera y la reducción del Estado, habían perdido credibilidad entre gran parte de la población.

En ese escenario de crisis, tanto a nivel político, económico e ideológico, el indianismo resurge como ideología que daba sentido a la crisis gracias a su simpleza y a la “obviedad” de sus apelaciones, que se resumían en frases como “hace 500 años no nos gobernamos” o “hace 500 años que no manejamos nuestros recursos” (Macusaya, 2017). Estas ideas aludían a que quienes gobernaron “siempre fueron los mismos” desde la colonización y que desde ese hecho histórico los habitantes de estas tierras perdieron control sobre sus recursos naturales. Pero además, estas ideas empezaban a arraigar masivamente en un escenario en el que los llamados “partidos tradicionales” habían perdido credibilidad y legitimidad, y no solo tras promover privatizaciones de empresas estatales, cuyos anunciados beneficios no llegaron a la mayoría de la población, sino que continuaban en esa línea sobre recursos naturales como el agua.

Entre los años 2000 y 2001, durante el gobierno de Hugo Banzer, se produjeron bloqueos protagonizados por poblaciones rurales aymaras, bloqueos dirigidos por la CSUTCB ante el intento del gobierno de privatizar el agua. Por entonces ésta entidad sindical estaba dirigida por el indianista Felipe Quispe Huanca, quien asumió ese cargo desde 1998, tras salir de prisión (Quispe, 2003: 20). Lo importante de estos

bloqueos radica en que cuestionaron el carácter colonial del Estado y fueron proyectando masivamente el ideal de que los “indios” deberían gobernar.

La fuerza de los bloqueos aymaras hizo que Felipe Quispe forme el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) en noviembre del 2001 para participar en las elecciones del siguiente año. Gonzalo Sánchez de Lozada del MNR fue electo el 2002, mediante una alianza partidaria postelectoral, como presidente de Bolivia por segunda vez y el MIP logró obtener seis diputaciones, pero además, el Movimiento Al Socialismo había logrado un segundo lugar en dichas elecciones, lo que le dio una presencia parlamentaria significativa. El gobierno de Sánchez de Lozada trató de imponer a principios del 2003 una medida que se conoció como “impuestazo”, la que no se implementó por la convulsión social que se produjo tras el enfrentamiento entre policías y militares alrededor de la Plaza Murillo en La Paz. Poco después, se desataron una serie de movilizaciones, en las que los principales protagonistas fueron habitantes de la ciudad de El Alto y donde la consigna de nacionalización del gas se posicionó gradualmente. Estas movilizaciones, que se conocen como “Guerra del gas”, pusieron fin al gobierno de “Goni” el 17 de octubre del mismo año (Gómez, 2004).

A mediados del año 2005 se desató otra serie de movilizaciones que además de la nacionalización del gas pedían una asamblea constituyente. Carlos Mesa, quien sucedía a Sánchez de Lozada en la presidencia, se vio obligado a renunciar y el Congreso posesionó el 9 de julio a Eduardo Rodríguez Veltzé.

Tanto las movilizaciones del 2003 y del 2005 sobre sobrepasaban las referencias identitarias, como en las movilizaciones del 2001 y 2001, y se hablaba de “movimientos indígenas” y su capacidad de organizarse en las urbes en “microgobiernos” (cf. Mamani, 2005). En esa situación, en diciembre del año 2005 se dieron elecciones generales en las que el MAS logra obtener un histórico 62 % y Evo Morales fue electo como presidente de Bolivia, lo que se fue conociendo como la elección del primer presidente indígena del país. El MAS logró articular a varias organizaciones sociales que habían sido protagonistas las movilizaciones mencionadas y cuya fuerza en las calles se tradujo en voto en las urnas.

En enero del 2006 se posesionó a Morales como primer mandatario en dos ceremonias, una “ancestral” en Tiahuanaco y otra “occidental” en el Congreso. En su primera gestión el MAS enfrentó una oposición que expresó sin tapujos el racismo anidado y negado en la sociedad boliviana y que fue tan denunciado por los indianistas desde los 60. La polarización que fue dándose en el país, con elementos regionalistas y un racismo exacerbado, develó taras coloniales que los indianistas habían denunciado y contra las que habían luchado.

El MAS había logrado capitalizar electoralmente el sentido identitario indígena que se había posicionado en las movilizaciones desde el año 2000. En ese sentido la pobreza, la identidad étnica y el voto del MAS encontraron una correlación casi perfecta que se fue repitiendo en los procesos en los que Evo Morales y Álvaro García fueron reelectos en sus cargos (cf. Loayza, 2011).

Cabe señalar que el MAS logró que la actual Constitución sea aprobada en un referéndum, luego de una Asamblea Constituyente, el 29 de enero del año 2009. La “inclusión” de los indígenas por medio del carácter plurinacional de Estado fue un aspecto que desde entonces se ha resaltado y en ese sentido el gobierno fue posicionado una imagen en la que “el problema indígena” se había resuelto. Sin embargo, entre el 15 de agosto y el 19 de octubre del 2011 se dio una marcha por el Territorio Indígena Parque Isiboro Secure (TIPNIS) a raíz de que el gobierno pretendía atravesar ese territorio mediante una carretera sin haber consultado a los pueblos indígenas del lugar. Desde entonces la imagen indígena del gobierno fue cayendo y las críticas de sectores considerados indígenas y de distintas generaciones fueron tomando cierta importancia hasta el presente. En esta situación el indianismo adquirió mayor visibilidad.

La crítica indianista que más logró visibilizarse fue la que se plasmó en el periódico indianista *Pukara*, que empezó a circular ya desde noviembre del 2005. Parte de su equipo, Pedro Portugal y Daniel Sirpa, trabajaron ya en los años 80 apoyando el MITKA mediante una publicación y un centro cultural llamados *Chitakolla*. *Pukara* fue ganando terreno en la opinión pública por su crítica a las políticas indígenas del gobierno y hasta el presente sigue circulando en formato digital.

Pero desde el 2000 también emergieron nuevas generaciones de militantes indianistas que se agruparon en organizaciones, muchas de las cuales apoyaron al MIP, pero fueron momentáneas. El año 2003 se formó en la ciudad de El Alto el grupo *Pacha* a la cabeza de Fredy “Pachakuti” Acarapi, grupo que desde hace un par

de años atrás realiza la “Conferencia indio” en el mes de junio en Tiahuanaco. Por otra parte está el Movimiento Indianista Katarista (MINKA) que se formó el año 2009 a partir de jóvenes de la UMSA, de la UPEA y de la que antes fuera la Plaza de los Héroes (donde se hacían debates, en vía pública), jóvenes que ya venían trabajando un par de años atrás (Macusaya, 2017a).

En general, desde el año 2000 hasta antes de la elección del Evo Morales como presidente del país el año 2005, “el indianismo, poco a poco, se ha ido construyendo en una narrativa de resistencia que en estos últimos tiempos se propuso como una auténtica alternativa de poder” (Gracia, s. a.: 273). Durante el gobierno del MAS el indianismo fue convirtiéndose en un frente de crítica sobre la política y el discurso oficial respecto de los indígenas.

CAPÍTULO IV: MARCO REFERENCIAL

4.1. Introducción

En el presente Marco Referencial se presentan: en primer lugar, una biografía de Fausto Reinaga para saber sobre la vida del autor del libro en el que se ha identificado el objeto de estudio de esta investigación; en segundo lugar, una periodización sobre la obra conocida de Reinaga con el fin de ubicar el lugar que ocupa *La revolución india* dentro de la producción intelectual de su autor; en tercer lugar, algunos apuntes específicos y referenciales sobre el libro en cuestión; y finalmente, en cuarto lugar, a modo de estado del arte, los aspectos más importantes en relación a esta investigación sobre los estudios y debates referidos al indianismo, Reinaga y *La revolución india*.

4.2. Biografía de Fausto Reinaga

Para esta sección se ha tomado la autobiografía de Reinaga titulada *Mi vida*, la cual se publicó por vez primera en el año 2014 y también hace parte de la Obras Completas del autor (Tomo X), publicadas el año 2015. Se trata de un libro dividido en tres partes. Según Hilda Reinaga (2014), para el año 1972 la primera parte de esta obra, la más extensa, ya estaba acabada (3). Para los fines de este trabajo es de interés esta primera parte pues abarca tanto la niñez como juventud del autor, así como también su experiencia política hasta 1971.

La segunda parte del citado texto, mucho más breve, toca temas que ya están en la primera parte y no va más allá de hechos sucedidos hasta el año 1972, por lo que se puede suponer que habría sido escrita ese año o poco después. La tercera parte, de

similar extensión que la segunda, fue escrita posiblemente en 1978 o un poco antes pues en ella su autor menciona que su libro *Indianidad*, que se publicó en 1978, podría ser su obra póstuma (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 248), en el entendido de que aún no se había publicado cuando hace tal referencia. Estas dos últimas partes presentan poca información y son más una exaltación personal del autor sobre sí mismo.

Adicionalmente y de manera complementaria, también se tomaron referencias que el autor brinda sobre su vida en otros libros suyos y, ocasionalmente, algunos apuntes que otros han hecho sobre Reinaga.

No se pretende hacer una exposición exhaustiva pero tampoco un simple punteo de datos. Lo que se hará es resaltar, en orden cronológico, hechos importantes en la vida de Fausto Reinaga, relatados por él, y que han sido considerados importantes en tanto pueden guardar alguna relación con objeto de estudio planteado, es decir resaltando aquello que pudo influir en la formación de la visión de mundo que plasmó en *La revolución india*, pero también porque permiten diferenciar algunas etapas en su vida y su obra.

Una última advertencia sobre esta sección: hay dos aspectos que se aluden sobre la postura ideológica de Reinaga y que no se abordarán en cuanto al contenido de sus obras, pues ello ocupa otro espacio en esta misma sección (en la propuesta de periodización); se trata de “En el viraje indianista” y “En su época post-indianista”. Solo se harán referencias a aspectos referidos a su vida, no a su obra.

4.2.1. De la niñez al bachillerato

Fausto Reinaga, conocido como natural de Potosí, afirma: “Mi madre me concibió en K’ala k’ala o Huahuanik’ala, aldea ubicada en las orillas del Lago Titicaca” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 50). Indica también que la fecha de su nacimiento habría sido el 27 de marzo de 1906. Su padre fue Jenaro Reinaga y su madre, Alejandra Chavarría; quienes vivían en Macha, Potosí. Se lo bautizó con el nombre de José Félix. Tuvo tres hermanos, una hermana mayor de nombre Rufina, y Tomasa y Alberto, que eran sus menores⁹.

Relata que cuando él era aún un bebé su padre y su madre dirigieron una sublevación en el pueblo de Esquena. En esos trajines, su madre fue capturada teniendo una criatura entre sus brazos. “Uno de los sayones la arrancó de brazos de mi madre, la arrojó al suelo y de un pisotón destrozó el brazo derecho” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 52). Esa criatura habría sido José Félix, ósea Fausto Reinaga, y por aquel incidente habría quedado manco.¹⁰

9 Sobre sus dos hermanas dice: “Mis hermanas murieron violadas y asesinadas por los gamonales de Peaña y Guadalupe. Mi madre inútilmente sostuvo pleitos... Por eso, llegada la ocasión, se hizo justicia con sus propias manos” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 50); aunque no precisa el año de los asesinatos.

10 El hijo mayor de Fausto, Ramiro Reynaga Burgoa –quien usa el seudónimo de “Wankar”– tiene otra versión, en la que su padre: “Nació físicamente defectuoso, sin el brazo derecho. Un hombre manco en el campo agrícola no puede roturar, sembrar, escarbar, cosechar, aporcar, etc., etc. Se lo ve como una maldición, kh’encherío para toda la comunidad. Mi abuelo Genaro y mi abuela Alejandra al ver a la criatura exclamaron ‘¡Supaypaj wachakhan!’, parido para Satanás. Genaro ordenó a Alejandra deshacerse de la criatura. Ella lo llevó a la punta de un cerro cercano donde el frío o los animales salvajes terminarán con él” (Reynaga, 2000: 18-19). Los apellidos entre padre e hijo varían en la tercera letra: F. Reinaga y R. Reynaga.

Su idioma materno fue el quechua y en su niñez colaboraba con sus padres en el trabajo agrícola y de pastoreo. Su infancia la compartió con otros niños en su hogar, quienes terminaron siendo como sus hermanos adoptivos:

Dos hijos de Andrés Taquichiri, natural y vecino de Titiri, y dos hijas, de María Illachu, natural y vecina de Churik'ala, vivieron en mi casa... Vicente y Primo Taquichiri, y Cornelia y María Illachu, tomando el apellido nuestro aparecen como mis hermanos consanguíneos. (Reinaga [Tomo II, Vol. VI], 2014: 432)

Cuando se hicieron jóvenes, sus hermanos “adoptivos” se fueron y una de ellos, Cornelia, había conseguido trabajo como cocinera de un abogado en una mina en Colquechaca, lo que dio lugar a que José Félix pueda ingresar a la escuela de esa localidad en 1922, a sus 16 años, aproximadamente (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 41).

En 1924 se trasladó a Oruro e ingresó al colegio Bolívar. En 1927 dicho colegio celebraba su centenario de fundación, para lo que se lanzó un certamen literario. Reinaga, que por entonces trabajaba como reportero del periódico *La Vanguardia* (¡cinco años después de ingresar a la escuela!), presentó un pequeño trabajo con el título de *Lo tradicional*, el cual habría obtenido el primer lugar, pero al saberse que el autor era él le habrían negado el premio con estas palabras: “había querido el indio el primer premio... hay que arrojarlo, que vaya detrás de sus llamas” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 62).

En 1928 se trasladó a la ciudad de Sucre, donde continuó sus estudios en el colegio Junín hasta salir bachiller, a los 23 años, en 1929 (¡siete años después de

ingresar a la escuela!). Un par de años después llegó a ser profesor de Filosofía del mismo colegio.

4.2.2. La vida universitaria

Su paso por esta ciudad fue muy importante y él lo señala así: “La ciudad de Sucre ha sido mi cuna intelectual” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 44). Ingresó a la Universidad San Francisco Xavier a estudiar Derecho. Llegó a ser Secretario de Cultura de la Federación de Estudiantes de Sucre (Ibíd.: 76), miembro del Consejo Supremo de la Universidad Boliviana (con sede en Sucre), miembro de la Federación Universitaria y Director del periódico *El Tribuno* (Ibíd.: 73).

Fue por esa época que leyó la obra *Fausto* de Goethe, lo que le influyó tanto que cambió de nombre: “no sólo que yo me creía, sino que me sentía aquel ‘Fausto’ de Goethe... Sepulté mi nombre de pila “José Félix”, y me puse el nombre de *Fausto*.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 43). También por entonces un profesor de nombre Rafael Loaiza Villegas le obsequió *El Materialismo histórico* de Nicolás Bujarin y el profesor de Sociología, Alberto Zelada, le dio *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui y *Materialismo y empiriocriticismo* de Vladimir Lenin.

Como dirigente estudiantil, en 1933, se habría opuesto a la guerra con el Paraguay en un evento público, lo que ocasionó que fuera llevado a la cárcel, donde recibió una carta de Tristán Marof y el folleto “Grupo Tupaj Amaru” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 74). Ese fue el comienzo de su amistad. Uno años después redactó su

tesis de licenciatura (*La cuestión social en Bolivia*) y se tituló en 1936, a los 30 años de edad (Ibíd.: 78).

Recuerda que en sus años universitarios tenía vergüenza por su origen, llegando incluso a procesar judicialmente a otro estudiante que lo llamó “indio”:

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 (...)

Que me dijeren 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 que me insulten: indio. (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 204)

Pero también relata que cunado dio el “examen de abogado” le prepararon una broma:

Al niño indio semidesnudo y desnutrido, al hijo del cloaquero de mi pensión, que había llevado el paquete del frac a la portería de la Corte, le empujaron en medio del Salón para que me abrace... Yo le recibí y le besé en la frente con los ojos humedecidos. De lo más hondo de mi subconciencia salió una voz que me dijo: “¡Esta es tu raza!”. Los que me habían preparado la broma se quedaron alhelados. (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 79-80)

4.2.3. En la vida matrimonial

En 1936 se trasladó a la ciudad de La Paz, donde fue desarrollando un activismo político dando discursos en una conocida calle paceña y que era un espacio de debate público: “Todas las tardes, a horas 18, en las gradas de la calle Pichincha, un número escogido de oradores, agitaba al pueblo” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 86). Fue posiblemente en esas actividades que conoció a Delfina Burgoa Peñaloza, quien era profesora y con quien se casó ese mismo año.

El siguiente año la nueva familia se traslada a Uyuni, donde habría resido posiblemente hasta 1939 (Cruz, 2013: 457). Reinaga menciona un hecho que se dio en Uyuni, aunque no precisa el año, que le causó un largo proceso judicial. Su esposa tenía dos hijos de un matrimonio anterior y una noche los niños “Tomaron la fruta que estaba más a la mano, exprimieron, mezclaron con alcohol de 40°, hicieron lo que tantas veces vieron hacer a su madre. Jugando a los “cócteles” se intoxicaron (...)” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 92) y murieron. Sus adversarios políticos habrían divulgado que “Reinaga ha matado a sus entenados, para quedarse con las casas de los chicos en La Paz (...)” (Ibíd.: 92).

En 1939 nació el primer hijo de Reinaga en San Pedro de Buena Vista (Potosí) y fue bautizado como Ramiro Reynaga Burgoa (Del Carpio, 2016: 15). Un año después Fausto Reinaga concurrió al Congreso Nacional de Izquierdas, realizado el 24 de julio en el Teatro Municipal de la ciudad de Oruro, gracias a que trabajadores mineros de Huanuni le dieron una credencial. De este evento surgió el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR). Según Reinaga, en la noche de aquella fecha: “De

repente nos atacaron a bala y dinamita los nazifascistas, encabezados por Oscar Unzaga de la Vega” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 97).

Ese mismo año se habría llevado acabo un Certamen Municipal en Oruro en el que Fausto Reinaga presentó el pequeño libro *Mitayos y yanaconas* en base a parte de los borradores de su Tesis de licenciatura y obtuvo el Primer Premio, lo que el autor recuerda como: “mi triunfo intelectual” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 97). También se trasladó a Potosí, donde ejerció la docencia universitaria en la cátedra de sociología.

El 14 de junio de 1943, la Corte Superior del Distrito de Potosí habría declarado inocente a Fausto Reinaga de la muerte de los niños de su esposa (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 97), hecho mencionado líneas arriba. Además, es en ese tiempo en el que se divorcia de Delfina Burgoa, con quien tuvo una relación que la califica como “esclavitud conyugal” (Ibíd.: 98)

4.2.4. Actividad política hasta la “revolución nacional”

En los primeros años de la década de los 40 entabla relaciones con la cúpula del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), hecho que habría sucedido así: “Hernán Siles Zuazo, que había leído mi libro *Mitayos y yanaconas* me buscó y me condujo al estudio jurídico de Víctor Paz Estenssoro” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 101). Incluso participó en el Congreso de Abril del MNR y llegó a ser diputado por dicho partido en el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), En su

participación política Reinaga “estaba convencido de ser una especie de Lenin” (Ibíd.: 108)¹¹.

En el gobierno de Villarroel se llevó adelante el Primer Congreso Indigenal, en mayo de 1945, y en él Reinaga conoció a varios dirigentes “indios”. Menciona algunos pasajes de ese evento, como este: “El cacique Dionisio Miranda, orador en quechua, como Francisco Chipana Ramos, orador en aymara, dijeron elocuentes discursos en sus respectivas lenguas nativas.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 270)

En marzo de 1946, a sus 40 años, viajó a México como delegado del gobierno boliviano a un evento organizado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y a la Conferencia Americana de Maestros (CAM). De México va a Estados Unidos, donde se entrevistó con el empresario Mauricio Hochschild (1881-1965). Antes de retornar al país pasó por Buenos Aires¹² (Argentina), donde conoció al historiador Boleslao Lewin (1908-1988), autor del libro *Tupaj Amaru, el Rebelde* (1943) (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 107).

Cuenta que tras la caída del gobierno de Villarroel (1946) “En mi domicilio de la Calle Yanacocha [dice Reinaga] apresaron a mi mujer de nacionalidad argentina. En la Policía, so pretexto de que llevaba entre su ropa “documentos comprometedores”,

11 Verushka Alvizuri (2009), quien hizo un trabajo de revisión documental de las sesiones de congreso, señala que Reinaga tomó la palabra “pocas veces en el parlamento, una [intervención] muy extensa pone en evidencia su posición: identificado con la ‘reacción’, se opone a la rosca y propone la nacionalización de los recursos naturales. En otra de sus intervenciones pide que se establezcan relaciones diplomáticas con Rusia” (86).

12 Gustavo Cruz (2013) indica que Reinaga habría pasado por Lima (Perú), donde asistió al aniversario del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), el 7 de mayo (458).

la desnudaron y la violaron” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 117). Ese mismo año fue exiliado y vivió en Argentina.

En 1947, mientras estaba en Argentina, habría sido expulsado del MNR sin ser procesado. En noviembre de ese mismo año muere su padre, Jenaro Reinaga, lo que ocasiona que retorne al país de manera clandestina, pero fue capturado y trasladado a una prisión en la isla Coati en el lago Titicaca, donde permanece por 6 meses y dieciocho días (Cruz, 2013: 458). De esa experiencia recuerda un aspecto entre los presos políticos: “Entre estos había una separación racial de blancos e indios. Los políticos indios y los maleantes vivían en inmundos cuchitriles... Los políticos [blancos] tenían rancho especial y habitaciones en la misma gobernación.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 123)

En 1949 publicó un pequeño libro titulado *Víctor Paz* en el que refiriéndose críticamente al MNR y a quien lo jefaturizaba. Esta publicación le traería problemas años después.

En 1951 trabajó junto a Hernán Siles en la candidatura del MNR en las elecciones de ese año. Indica que el 9 de abril de 1952 “apoderándome de las armas de la Policía de Villa Pabón, me parapeté en toda la ceja del cerro de Killi-Killi. Y luchamos con jóvenes y viejos de la zona, los tres días hasta el triunfo total de la Revolución”. (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 131)

4.2.5. En el tiempo del MNR

Una vez que el MNR se instaló en el gobierno, Reinaga fue encarcelado y en esa situación recibió la visita del dirigente MNRrista José Fellman Velarde, quien le

exigió que se retracte de lo que había escrito en su libro *Víctor Paz*. “Este personaje penetró en mi celda policíaria acompañado del periodista Juan Ramirez, a intimarme... Entregué al periodista Ramírez aquel célebre artículo *Me he equivocado*, que en su edición de 6 de mayo, 1952, publicó *El Diario*.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 132).

Al parecer la retractación tuvo su efecto pues Reinaga afirma que trabajó desempeñando temporalmente algunos cargos, entre 1953 y 1955: como Asesor de la Presidencia de la Comisión de la Reforma Agraria, Director de la Biblioteca del Congreso, Asesor de la Dirección Departamental de Aduanas de La Paz y Asesor del Ministerio del Trabajo (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 135).

A sus 47 años de edad asistió a la promulgación de la Reforma Agraria, el 2 de agosto de 1953. En su libro *Belzu*, que se publicó ese mismo año, indica al respecto: “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 liberación del indio! ¡Viva la “Reforma Agraria”!” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 14). También en 1953 publicó su libro *Tierra y libertad*, que habría sido premiado e en Primer Congreso de Sociología. Dos años después, el primer día de abril de 1955, la madre de Fausto Reinaga, Alejandra Chavaría, falleció tras estar un par de años en el Asilo “San Ramón” en La Paz.

En 1956 Reinaga habría sido elegido Secretario de Cultura Central Obrera Departamental (COD) de La Paz y designado como delegado para participar en un Congreso de la Central Obrera Boliviana (COB) que debía realizarse en junio de

1957. Sin embargo, la COB habría desconocido su credencial y desde entonces Reinaga se alejó del sindicalismo obrero (Cruz, 2013: 459).

Por aquellos años, a raíz de la forma en que se desarrollaba en proyecto del MNR y el papel de la COB, Reinaga vivía lo que el mismo llamó “crisis de conciencia” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 191) y en esa situación viajó a Leipzig (Alemania oriental) para participar en el IV Congreso Mundial de Sindicatos, realizado en octubre de 1957. Su participación dio lugar a que lo invitaran a visitar la URSS y así lo hizo.

La revista soviética *Ogonyok* habría publicado un artículo de Reinaga sobre Lenin en su número de gala dedicado al 40 Aniversario de la revolución rusa (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 251). Antes de retornar a Bolivia Fausto Reinaga pasó por Madrid (España), lo que lo inspiraría a escribir sobre ese país.

En 1959 visita Chile gracias a la invitación del Sindicato de Escritores de ese país y dio una conferencia llamada “Los escritores y la Revolución boliviana” en la Universidad de Santiago de Chile. También llevó ejemplares de su nuevo libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, que formalmente se publicó al siguiente año y que fue escrito por el impacto que la causó su paso por la URSS. En Chile “Pablo Neruda y pandilla, después de leer aquellos originales, me hicieron llover flores y felicitaciones. Santiago de Chile era una sociedad de gente blanca.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 154), mientras que en Bolivia, cuando la obra se publicó, “El comunismo boliviano me dio la espalda, y el nacionalismo me creyó comunista; me sentí arrojado al vacío” (Ibíd.: 154).

4.2.6. En el viraje indianista

En 1963, meses después de que se fundará el PIAK, viajó a Cuzco (Perú). Ese mismo año habría nacido Kolla Reinaga, el hijo menor de Fausto Reinaga (Cruz, 2013: 459). Su madre habría sido Yolanda Frank y la única vez que se refiere a ella, dice: “Yolanda Frank, mi esposa, emprendió viaje con objeto de escoger entre la servidumbre de la casa de sus padres, un aya para nuestro hijo Álvaro Kolla. Y murió trágicamente cerca de Charazani.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 253)

En 1964 publica *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, libro que su autor toma como un momento importante en su desemboque ideológico: “cuando llegué a la plenitud de mi conciencia indianista” (Reinaga [Tomo II, Vol. V], 2014: 470). El Ministro de Educación y Cultura de aquel entonces habría decidido otorgar a Reinaga por este libro el “Gran Premio Nacional De Literatura” de ese año; sin embargo, en palabras de autor: “Por el fraude que el Gobierno hizo al indio con la “Reforma Agraria”, rechacé el Gran Premio” (Ibíd.: 163). Cuenta demás que este libro le trajo reacciones favorables desde fuera de Bolivia y en el país sucedió lo contrario, a tal punto que incluso sus críticos habrían puesto excremento en su casilla postal (Ibíd.: 164).

También en 1964, en el gobierno de René Barrientos, habría solicitado, mediante un escrito dirigido al Ministro del Interior, un permiso legal para una publicación periódica que debía llamarse *El indio* (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 199).

En 1967 publicó *La “intelligentsia” del cholaje boliviana*. Ese mismo año, su hijo, Ramiro Reynaga, que era parte de la Juventud Comunista, debía incorporarse al

Ejército de Liberación Nacional en Bolivia que estaba dirigido por Ernesto “Che” Guevara, pero no lo hizo; sin embargo, el sobrino de Fausto Reinaga, Aniceto Reinaga Gordillo, si lo hizo y murió en combate.

En 1968, exactamente un año después de la muerte del “Che” Guevara, publicó *El indio y los escritores de América*. Ese mismo año se publicó *Fausto Reinaga. Akapi Jacha’j*, una biografía elaborada por el escritor ecuatoriano Humberto Mata.

En 1970 salieron a la luz *La revolución india* y el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, y un año después, en 1971, publicó *Tesis India*. De todo ello el autor menciona:

Sobreponiéndome a la pobreza que roía mi choza, y las enfermedades que amenazaban precipitarme a la muerte, emprendí la tarea gigante. Gané una vez más la batalla. Escribí y publiqué: *La revolución india, Manifiesto del partido indio de Bolivia y Tesis india*. (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014, p. 169)

En enero 1970, días después de que se publicara *La revolución india*, habría participado en un Congreso de Historia realizado en La Paz. Quienes fueron parte de ese evento como ponentes fueron recibidos por el presidente de entonces, Gral. Alfredo Ovando. Al respecto Reinaga dice: “ocasión en que Ovando llamó al Gral. Juan José Torres, Jefe de las FFAA de la Nación, y me presentó: “Aquí tiene Ud., al escritor y Jefe del PIB, Dr. Fausto Reinaga” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 178). A raíz de este encuentro, el Gral. Torres lo habría invitado a conversar en el Cuartel de Miraflores.

El 2 de agosto de 1971, en la ciudad de Potosí, se realizó el VI Congreso nacional de la CNTCB (Reinaga lo menciona como “Congreso Nacional de Indios”). El congreso fue dirigido por el indianista Raymundo Tambo y Jenaro Flores fue electo ejecutivo de la CNTCB, pero además, la tesis que se habría aprobado en el evento habría sido la que presentó Fausto Reinaga. “El flamante Secretario Ejecutivo de la CNTCB, hizo distribuir el histórico documento (en 7 hojas tamaño oficio y a renglón seguido), a todos los periódicos, pero la prensa de Bolivia no lo publicó.” (Reinaga [Tomo IV, Vol. X], 2014: 214). El 21 de agosto, es decir, a casi tres semanas del congreso, el Gral. Hugo Banzer Suarez dio un golpe de Estado y ello modificó el escenario político.

4.2.7. En su época “post-indianista”

En la década de los 70 Reinaga se alejó del indianismo y fue perfilando lo que llamó “pensamiento amáutico”. Su actividad política fue reduciéndose. En 1974 publicó su libro *América india y Occidente*.

En 1977 Reinaga le hace saber a su amigo peruano Guillermo Carnero, mediante una carta, que se habría reunido en su casa con varias personas, entre ellas dos norteamericanas, una francesa, además de Mario Gutiérrez y su hijo Ramiro. En esa ocasión habrían leído varias cartas dirigidas a él y entre ellas una le hacía saber los siguientes: “acabo de participar en la reunión de Barbados (...) tu manuscrito circulo mucho, y nos ayudó muchísimo para facilitar nuestra línea; así que estabas muy presente en esta reunión” (Escárzaga, 2014: 248). También le habla sobre la necesidad de conformar la Comunidad India Mundial (CIM), la cual se creó en

septiembre de ese año: “Reinaga reunió en su choza de Villa Pabón a gente norteamericana, europea y sudamericana y creó la CIM” (Amauta, 1979: 28).

Desde 1978 van intercambiando algunas ideas sobre llevar adelante un Congreso Indio que debía ser mundial de América o peruano boliviano, también publica tres libros: *La razón y el indio*, *El pensamiento amáutico* e *Indianidad*. Este mismo año *América india y occidente* fue traducida al francés por Carmen Fuentes Hernández. “La edición francesa fue publicada y presentada el 25 de enero de 1979 en Paris” (Cruz, 2013: 278).

En 1980 *América india y occidente* es traducida al alemán por Otto Weerth, quien también escribió el prólogo de la edición alemana (Cruz, 2013: 271). Ese mismo año publica el libro *¿Qué Hacer?*, el cual es una descalificación anticipada al “Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica”, el cual realizó en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980. Entre los organizadores de este evento se encontraba Guillermo Carnero Hoke, con quien Reinaga pensaba hacer un Congreso Indio en 1978 y quien consiguió apoyó para tal intención en 1979, haciéndoselo saber a Fausto. Este último muestra mucho interés en la última carta que le envió a Carnero. Al parecer, por alguna razón, Reinaga fue excluido de la organización y escribió *¿Qué hacer?* para descalificar el evento que se proyectaba. Incluso envió el libro al Congreso, al que asistieron miembros del MITKA y de MINK’A, pero además, su hijo, Ramiro Reynaga, fue elegido como Coordinador de la institución que se fundó ahí: Consejo Indio de Sud América (CISA).

El 21 de enero de 1981, durante la dictadura de Luis García Mesa, recibió por parte del Estado boliviano la suma de 400 mil bolivianos en razón de una indemnización por su biblioteca (Cruz, 2013: 461). Ese mismo año publica cuatro libros: *El Hombre*, *La Revolución Amáutica*, *Bolivia* y *La Revolución de las FF.AA.* y *La Era de Einstein*. De estos textos, el más polémico y el que terminó por hundir la imagen de Reinaga fue *Bolivia* y *La Revolución de las FF.AA.*

En 1982, a los 76 años de edad, publica *La Podredumbre Criminal del Pensamiento Europeo*, pero además, en octubre del mismo año, desafía a sostener un debate sobre su libro recién publicado a Manuel Sarkisyanz, profesor de la Universidad de Heidelberg que estaba por Bolivia. Al siguiente año, *Sócrates y Yo*, que incluye un folleto con el título de *Polémica*, en el cual relata en qué circunstancias se habría dado el desafío a debate que le lanzó a Manuel Sarkisyanz.

En 1984 publica dos libros: *Europa Prostituta Asesina* y *América. 500 años de Esclavitud Hambre y Masacre* y en 1986, *Crimen*. En 1988 el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu (FIAT), en la intención (frustrada) de participar en las futuras elecciones de 1989, proclama a Fausto Reinaga, a sus 78 años, como su candidato a la presidencia.

Su último libro se publica en 1991, *El Pensamiento Indio* y en 1993, en la gestión de Julio mantilla, Reinaga recibe un Diploma de Honor por parte de la Alcaldía de La Paz. El 19 de agosto de 1994 Fausto Reinaga dejó de existir. “Murió en una especie de ostracismo, triste y abandonado, pero con su orgullo intacto”. (Oporto, 1994: 7)

4.3. Periodización de la obra de Fausto Reinaga

Para aclarar mejor la ubicación de *La revolución india* en la producción intelectual de Fausto Reinaga se hace necesario plantear una propuesta de periodización de toda su obra conocida. Considerando el sentido referencial de esta sección, es pertinente señalar que solo se resaltarán aspectos que permitan hacer un acercamiento a la producción intelectual de Reinaga y los detalles correspondientes serán desarrollados en el Capítulo VI: Análisis e Interpretación de la Información.

Reinaga publicó, entre folletos y libros, 31 textos, desde 1940 a 1991 (51 años) según queda señalado en el folleto *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, de Hilda Reinaga (2004), quien fue algo así como su secretaria, desde la década de los 60. Estas referencias han sido guía para los trabajos más importantes sobre la obra de Reinaga: Esteban Ticona (2013) y Gustavo Cruz (2013).

En medio siglo de producción intelectual pasaron muchas cosas no solo en la vida del autor sino del país y del mundo. Además, en ese lapso de tiempo, que es ya toda una vida, un autor puede ir cambiando de ideas en relación a los procesos históricos vividos, como es el caso de Reinaga, y en ese sentido es pertinente hacer una periodización que permita ubicar a *La evolución india* dentro de un bloque de libros del autor en los que se puede hallar cierta relación de contenido.

Si se considera que el indianismo emerge en los años 60 como un movimiento en el que se proyecta al indio como sujeto político se puede tomar esta referencia como criterio para identificar en que libros de Reinaga se encuentra al indio como sujeto político. Desde este punto de vista se puede hacer una periodización en tres etapas: la

primera sería pre-indianista y abarca los libros publicados de 1940 a 1960; la segunda sería propiamente indianista y comprende los libros publicados desde 1964 a 1971; y finalmente, la tercera etapa sería post-indianista, que abarca los libros publicados entre 1974 y 1991. En síntesis:

- Periodo pre-indianista (1940-1960)
- Periodo indianista (1964-1971)
- Periodo post-indianista (1974-1991)

4.3.1. Textos de la etapa pre-indianista (1940-1960)

Las obras que publicó entre 1940 y 1960 pueden ser catalogadas como pre-indianistas en tanto en ellas el indio no está ausente pero su papel es secundario. Se trata de un total de seis títulos:

- *Mitayos y Yanaconas* (1940).
- *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio* (1953).
- *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953).
- *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956).
- *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960).
- *Alcides Arguedas* (1960).

4.3.2. Textos de la etapa indianista (1964-1971)

Las obras que publicó entre 1964 y 1971 pueden ser consideradas propiamente indianistas en tanto en ellas el indio es el actor central, el sujeto político que hará una revolución. Se trata de un total de seis títulos:

- *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* (1970).
- *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970).
- *Tesis india* (1971).

4.3.3. Textos de la etapa post-indianista (1974-1991)

Las obras que publicó entre 1974 y 1991 pueden ser consideradas post-indianistas en tanto en ellas el indio aparece a veces no como sujeto político sino como pensamiento. Pero en definitiva, se trata de un abandono de la apuesta por el indio para lograr una revolución y de una autoexaltación que llega aniveles risibles. Se trata de quince títulos:

- *América india y Occidente* (1974).
- *La razón y el indio* (1978).
- *El pensamiento amáutico* (1978).

- *Indianidad* (1978).
- *¿Qué hacer?* (1980).
- *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981).
- *El hombre* (1981).
- *La revolución amáutica* (1981).
- *La era de Einstein* (1981).
- *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982)
- *Sócrates y yo* (1983).
- *Europa prostituta asesina* (1984).
- *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov* (1986).
- *El pensamiento indio* (1991).

4.4. Estudios y debates sobre el indianismo, Reinaga y *La revolución india*

Los trabajos referidos y que tienen alguna alusión sustancial al indianismo en general así como al indianismo de Reinaga y a la obra más representativa de esta corriente, como lo es *La revolución india*, no son abundantes pero para este trabajo solo se han de resaltar los más importantes con respecto al tema que acá se aborda, ordenados de la siguiente manera: estudios específicos, dentro de estudios más amplios, artículos académicos, alusiones en otros estudios y en los debates políticos.

La ordenación señalada solo responde a un interés expositivo. Además, los trabajos que merezcan mayor atención por su relevancia con respecto a esta investigación, serán tratados en mayor extensión. Por otra parte, el hecho de agrupar algunas publicaciones dentro de “en debates políticos” no quiere decir que los otros trabajos carezcan de posicionamiento político sino que se hace dicha clasificación en tanto en unos resalta más el trabajo sistemático que en los otros, además de que en estos últimos la preocupación de varios de sus autores no es el la delimitación clara de un objeto de análisis ni su tratamiento riguroso, sino la polémica.

4.4.1. Estudios específicos

Son pocos los trabajos en los que el objeto de investigación haya sido el indianismo, la obra de Fausto Reinaga o, en específico, *La revolución india*.

Con respecto a la obra de Reinaga, hasta donde se tiene información, lo primeros estudios académicos se hicieron a mediados de la década a de los 80. Se trata de dos tesis de licenciatura, una en Filosofía de la Universidad Católica de Cochabamba y la otra en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Técnica de Oruro. La primera fue elaborada por Eduardo Kilibarda Camargo y titula *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano* (1986). La segunda fue preparada por Emilio Herrera Atora y titula *América India y Occidente* (1987). Ninguna de estas tesis llegó a ser defendida (Cruz, 2013: 453).

El único trabajo de investigación que se ocupa enteramente del indianismo es el que realizó Diego Pacheco para obtener la licenciatura en la Carrera de Antropología

de la Universidad Mayor de San Andrés. Su tesis fue publicada bajo el título de *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia* por HISBOL y el MUSEF en 1992. Nótese que este trabajo se publica cuando en América Latina se festejaba, en unos casos, y se protestaba, en otros, los 500 años del descubrimiento de América.

Se trata de una investigación muy documentada. Incluso deja la impresión de que el volumen de información documental apabulló al autor pues la organización y exposición que realiza es algo caótica. Pacheco dice: “¿Qué es el indianismo? Ni izquierda ni derecha. Nacionalismo indigenista. Racismo antiblanco” (Pacheco, 1992: 17). Se concentra en las formaciones discursivas, los espacios de organización y los proyectos indianistas, desde 1980 hasta 1991, aunque señala algunos antecedentes. Está, por lo tanto, fuera del tiempo que acá interesa.

Lo valioso de este trabajo, sin embargo, no radica tanto en los aportes de su autor, que se limita a una descripción muy simple, sino en la gran cantidad de extensas citas de documentos primarios, lo que ocupa la mayor parte del libro. Pero es llamativo que su aparato conceptual se base en citas hechas por Raúl Prada, tanto de Foucault como de Deleuze (Cf. Pacheco, 1992: 27). Es decir que no trabaja con las fuentes teóricas directas sino con simples citas. Esto es más llamativo aún si se considera que el entonces Director General del Musef, Hugo Daniel Ruiz, señalaba que el libro de Pacheco “constituye una *tesis institucional* del Museo Nacional de Etnografía y Folclore” (En Pacheco, 1992: 14).

Cabe señalar que Pacheco (1992) alude directamente a Reinaga un par de veces (pp. 35, 38, 104 y 106), aunque escribe “Reynaga”. Lo tomó como principal

dirigente del Partido Indio de Bolivia. Basa sus afirmaciones en los textos indianistas de 1970 y 1971 pero también toma el último libro de Reinaga como un libro indianista (Pacheco, 1992: 33) y que en realidad corresponde a su época post-indianista, como se ha señalada líneas arriba. Es decir que no hace una distinción en la producción de Reinaga, mezclando ideas de distintos periodos.

Otro trabajo dedicado a Reinaga se elaboró en Chile. El año 2010 se presentó la Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos Universidad de Santiago de Chile *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*, cuya autora es María Elena Oliva. Lamentablemente no se ha podido tener acceso a este material.

Gustavo Cruz, de nacionalidad argentina, hizo su tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos de la Universidad nacional Autónoma de México (UNAM) sobre la obra de Reinaga, la cual titula *Los senderos de Fausto Reinaga* y defendida el año 2012. Resalta que sea una persona de nacionalidad argentina (nacido en Humahuaca, Jujuy) quien haya tomado como objeto de estudio el trabajo intelectual de Fausto Reinaga, y además, que lo haya hecho en una universidad mexicana y en un nivel doctoral. Ya durante sus estudios de doctorado (2009-2011), Cruz escribió un artículo titulado *De José Félix a Rupaj Katari: El indianista escritor* que se publicó en la Revista Willka n° 5 (2011), el cual es un acercamiento a ciertos aspectos biográficos de Reinaga.

Pero lo fundamental del trabajo de Cruz en su tesis de doctorado es que elabora una historia de Fausto Reinaga y de sus ideas, tomando las versiones de propio

Reinaga y basado en un trabajo de revisión documental minucioso. Sin embargo, considerando que tiene formación en filosofía, extraña que su investigación se limite a una descripción histórica sin entrar al esclarecimiento conceptual, salvo ocasionalmente. Se puede decir a su favor que al no haber estudios que hayan trabajado en general sobre la obra de Reinaga, no podía aventurarse a realizar una labor interpretativa sino a establecer algunos aspectos históricos fundamentales que puedan dar pie posteriormente a hacer interpretaciones. Sin lugar a dudas se trata del trabajo más serio sobre la obra de Reinaga.

Otra tesis doctoral que se ocupa la obra de Reinaga fue realizada por el antropólogo boliviano Estaban Ticona en la Universidad Andina Simón Bolívar (sede en Ecuador). Lleva el título de *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu Bolivia* y fue defendida el 2013. Ticona ya había mostrado su interés sobre la obra de Reinaga en un artículo titulado “La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia” y que fue publicado en la *Revista Mallki*, Año 3, N° 10, agosto del 2005. El 2006, en un artículo suyo publicado en el periódico Pukara titulado *Fausto Reinaga, el amawt'a descolonizador* perfila ya las líneas de su tesis doctoral, con todo y sus confusiones.

Lo que puede destacarse de la tesis doctoral de Ticona, además de algunas imprecisiones y descuidos sobre el porqué Reinaga se aleja del indianismo, son algunas referencias de contexto. Pero también puede agregarse una otra observación crítica: entiende al indianismo de Reinaga como “indianismo descolonial” (Ticona, 2013: 44) en el marco de tendencias académicas actuales pero sin considerar que el

indianismo surgió en un escenario internacional configurado después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y donde las luchas de liberación nacional marcaron los procesos políticos en varios países del tercer mundo, hechos que influyeron en la formación del indianismo como una expresión andina de Liberación Nacional, no “descolonial”.

En el caso específico de *La revolución india*, hasta donde se pudo indagar, existen dos investigaciones abocadas a este libro y ambas son tesis de licenciatura, todas ellas hechas en La Paz.

La primera corresponde a Gonzalo Meruvia Salinas y fue defendida para obtener la licenciatura en Ciencias Políticas en Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Dicha tesis titula *Análisis de las raíces ideológicas del indianismo* y es un estudio, a partir de *La revolución india*, sobre los factores que dieron lugar a la formación del indianismo de Fausto Reinaga. El autor describe y analiza aspectos como la influencia marxista así como el desencantamiento del proyecto del MNR en la constitución del indianismo. Meruvia, el año 2015, toca un aspecto importante tratado en su Tesis en un artículo titulado *Indianismo y movimientos de liberación negra*, el cual fue publicado en la revista *La Migraña* n° 15.

El segundo trabajo de investigación sobre este libro para la obtención del grado de licenciatura es el de René Ticona Condori. Su tesis en la carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) titula *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Un análisis desde la teoría política* y fue defendida el año 2016. Ticona ya había realizado antes un artículo que reúne las ideas centrales de su tesis,

el cual titula *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una interpretación desde la filosofía política* y se publicó en la revista La Migraña n° 9. Uno año después de la defensa de su tesis, el 2017, escribió para la revista Amauta n° 4 el artículo *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una teoría de la colonialidad*, que reitera ideas contenidas en su tesis.

Luego de hacer una biografía de Fausto Reinaga, en su tesis, y de presentar algunas ideas de otros autores sobre su tema, Ticona se aboca a exponer la lectura que Reinaga tiene de la realidad y su propuesta política, y termina planteado algunas observaciones críticas sobre las limitaciones del indianismo. Destaca la revolución subjetiva como elemento central en el indianismo en relación a la utopía y el indio como sujeto político. Afirma que “Fausto Reinaga representa una teoría crítica sin antecedentes, porque consiste en la crítica al Estado colonial, racista y ausente de contenido nacional, y desvela como la causa y determinación de este Estado la categoría ‘étnico-racial’.” (Ticona, R. 2016: 118). Pero agrega que el indianismo “No se trata de un aporte teórico concebido para la construcción de un nuevo Estado” (Ibíd.: 120)

La limitación del trabajo de René Ticona radica en que toma la obra de Reinaga sin ubicarla en un contexto más amplio, es decir en su relación a un grupo y su situación socio-histórica, aspectos importantes en la formulación de las ideas indianistas.

4.4.2. Dentro de estudios

Hay trabajos en los que un acápite o parte de los mismos se ocupan del indianismo o de la obra de Reinaga. Es decir que se trata de investigaciones en las que el indianismo o la obra de Reinaga aparecen como parte de un conjunto en el que se los ubica sin ser el tema central, sino un aspecto del mismo o relacionado a él.

La investigadora mexicana Fabiola Escárzaga, en *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo xx en Perú, Bolivia y México*, hace un par de alusiones a Fausto Reinaga y se detiene a tratar su indianismo en un punto que titula precisamente “El indianismo de Fausto Reinaga”. Su trabajo es una tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México (UNAM) y fue defendida el 2006.

Considerando que su investigación es muy amplia y abarca movimientos indígenas de tres países, las referencias que da sobre Reinaga y su indianismo no podían ser sino solo generales. Sin embargo, cabe señalar que tiene el problema de no hacer una distinción adecuada entre el indianismo y el pensamiento amáutico, tomándolos como si fueran lo mismo. A pesar de ello, es destacable que no pasa por alto la influencia de Reinaga en los movimientos indígenas andinos del siglo XX en Bolivia.

Pero además, Escárzaga ha trabajado en la compilación e introducción de un texto que titula *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*. Se trata de un libro que fue publicado el 2014 en La Paz por el Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México) y la Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), con motivo del *Primer*

Congreso Internacional Sobre la Vigencia del Pensamiento de Fausto Reinaga. Contiene las cartas que intercambio Fausto Reinaga con el peruano Guillermo Carnero Hoke y el mexicano Bonfil Batalla. En contenido de este material, en específico de las cartas entre Reinaga y Carnero, es muy valioso no solo porque abarca un periodo de casi una década (desde 1969 hasta 1978) sino porque en estas misivas se encuentran referencias a situaciones que permiten acercarse a los últimos años de su etapa indianista, a su alejamiento y ruptura con dicha etapa, además de su confrontación con otros militantes indianistas. Es un documento muy valioso para la presente investigación.

El año 2009, la editorial *El País* de la ciudad de Santa Cruz publicó el trabajo de una investigadora boliviana radicada en Francia. Se trata de Verushka Alvizuri y su investigación titulada *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, es un trabajo sobre el discurso de la diferencia aymara y las prácticas que ello conlleva. Es llamativo que este libro se haya publicado por una editorial cruceña poco tiempo después de la confrontación política entre el gobierno y la oposición con crudas expresiones de racismo en contra de personas de origen andino.

En general, el libro es un gran aporte al esclarecimiento de la formación de los discursos, de espacios y de trayectorias personales en relación a la diferencia étnica en la parte andina de Bolivia. En lo que acá concierne, interesa el capítulo cuatro de este libro el cual titula “El indianismo de Fausto Reinaga”. Alvizuri (2009) resalta de Reinaga que fue “un lector atento, vigilante de la actualidad editorial y sensible a las corrientes de pensamiento crítico como el anticolonialismo, la crítica de la

modernidad y el anti-occidentalismo.” (93). Sobre su indianismo, lo entiende como “una reacción frente a la experiencia vivencial del racismo. Esta reacción, sin embargo, no logra salir del mecanismo identitario, y se transforma en una reivindicación cultural y racial.” (Ibíd.: 233)

El 2014, el reconocido intelectual boliviano Hugo Celso Felipe (H. C. F.) Mansilla publicó un libro titulado *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*. Se trata de libro cuyo contenido se desarrolla en función de criticar algunas ideas muy en boga sobre los “indígenas” desde una perspectiva liberal. Si bien alude directamente al indianismo, no logra hacer una aproximación seria al tema, pues incluso toma a autores que no tienen nada que ver con ese movimiento, como Josef Estermann, lo que evidencia su poco rigor al tratar el asunto.

Pero además, en su trabajo se encuentra un acápite dedicado a la obra de Fausto Reinaga. Aborda la producción intelectual de éste, pero de manera deficiente. En resumen, Mansilla incurre en dos errores fundamentales: 1) confundir la etapa indianista con la amáutica, considerando a esta última como una simple variante de la anterior y 2) desechar los trabajos anteriores a la etapa indianista de Reinaga.

La frase con que Mansilla (2014) termina su análisis sobre Reinaga y el indianismo es muy llamativa: “para comprender adecuadamente cualquier realidad sociopolítica no necesitamos simplificaciones y sí un análisis crítico exhaustivo de la realidad” (115). Pero Mansilla no hace “un análisis crítico exhaustivo” sobre el asunto; es más, su trabajo es una simplificación que no contribuye a “comprender adecuadamente” el tema de análisis y menos aún, la “realidad sociopolítica” en la

que el indianismo emerge y se posiciona. En síntesis, el análisis de H. C. F Mansilla sobre el indianismo es simplificador y carece de exhaustividad.

Por otra parte, la argentina Maristella Svampa, en un extenso trabajo titulado *Debates latinoamericanos* (2016), aborta el indianismo como parte de las discusiones actuales y que se enraízan a mediados del siglo XX, junto al tema del desarrollo, la dependencia y el populismo. Se refiere al indianismo como una corriente general surgida entre los “indígenas” de América latina y cuando se refiere a Bolivia lo hace con referencias muy generales, sin precisión y apoyándose en autores que no tiene un conocimiento especializado al respecto, como Luis Tapia, quien no distingue indianismo de katarismo. Sin embargo, este trabajo, como otros, muestra que el indianismo ya no podía ser pasado por alto, aunque aún no se tiene precisión sobre él.

4.4.3. Artículos académicos

Si se toman los artículos académicos sobre los temas ya señalados, el panorama no es muy amplio. Además de los artículos mencionados de Esteban Ticona, Gustavo Cruz, Meruvia y René Ticona, se pueden mencionar los siguientes trabajos pertinentes para esta investigación: “Indianismo e indigenismo en Bolivia (hasta 1982)” de Manuel Sarkisyanz, publicado en la *Revista Historia Boliviana*, (La Paz, N° 1-2, 1987, pp. 85-97) y “La nación en Bolivia: una lectura de Fausto Reinaga a la luz de Franz Fanon” de Alison Lemos y María Giménez publicado en la revista *La Migraña* (2015, n° 16).

En el primer caso, se trata de un trabajo que busca caracterizar al indianismo y al indigenismo, empero, por aquellos años no habían estudios serios sobre el indianismo y por lo mismo el trabajo solo puede dar referencias generales, sin entrar a detalles específicos. Empero, el ser un trabajo publicado en 1982 muestra un interés sobre el tema y que antecede a otros investigadores. En el segundo caso, el artículo ofrece una serie de apuntes sobre aspectos comunes y divergentes entre Fausto Reinaga y Franz Fanon y en ello reside su valor y aporte.

4.4.4. Alusiones en otros trabajos

Reinaga y el indianismo han sido aludidos en algunos trabajos y entre ellos se ha de resaltar los más importantes en función de quienes los aluden o en qué tipo de trabajo se lo hace.

En 1973, el escritor Josep M. Barnadas lanzó un trabajo titulado *La cultura en su historia*, publicado por la desaparecida Editorial Juventud. En dicho trabajo se menciona a Fausto Reinaga en los siguientes términos: “Su voz, sin duda, la que con mayor coherencia ha fustigado la alienación cultural en Bolivia (...) a la fuerza escandalizadora del contenido de su denuncia se ha sumado la fuerza de su estilo” (Barnadas, 1979, 210). Cabe señalar que Barnadas se refiere a los libros indianistas de Reinaga y lo resalta como uno de los grandes pensadores de Bolivia.

La Comisión Justicia y Paz en Bolivia, el año 1975, realizó una publicación bajo el nombre de *Una historia de los indios en Bolivia*, texto que fue el n° 1 de los “Cuadernos Justicia y Paz”. En este material Reinaga es mencionado de forma breve pero recibe una valoración positiva en los siguientes términos:

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 Justicia y Paz, 1975: 210)

Silvia Rivera Cusicanqui, en 1984 publicó su trabajo *Oprimidos pero no vencidos*. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, el libro más influyente en lo que respecta el estudio de los movimientos indígenas de Bolivia en el siglo XX y que le ha dado mucho prestigio a su autora. Es de resaltar que la primera edición de este libro fue editada por HISBOL y la CSIUTCB (Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). Pero además, se trata de “una investigación financiada por el Instituto de Investigación de Naciones Unidas (UNRISD)” (Alvizuri, 2009: 184) y posiblemente este respaldo institucional internacional pudo influir en el éxito del libro.

Es importante señalar que si bien el texto abarca varios movimientos, que se dieron desde 1900 hasta 1980, la versión que contiene sobre el katarismo es la que más suele citarse de él e incluso se la ha tomado como canónica dentro de la academia. Sin embargo, la autora toma de forma equivocada al MITKA, de corriente indianista, como si fuera katarista. No parece ser que ella haya ignorado al indianismo, sino que no le da la debida importancia y ello se expresa en la manera en la que se refiere a Fausto Reinaga. Solo lo menciona directamente en dos ocasiones,

llamándolo “escritor indianista” (Rivera, 2010: 178 y 202). Hay que hacer notar que no usa el término indianista para referirse al MITKA y lo restringe únicamente a Reinaga, a quien además lo presenta como líder del Partido Indio de Bolivia en 1980 (Ibíd.: 202), ¡cuando el PIB ya no existía!

Pero además, cuando analiza “La derrota de Zarate (Willka) y las reformas liberales” cita un texto citado –valga la redundancia– por Reinaga en *La revolción india* y que corresponde a José Manuel Pando (Rivera, 2010: 86). Es decir que Silvia Rivera leyó el libro indianista más importante de Reinaga pero no hay indicios de que haya buscado relaciones ideológicas entre ese texto y el “katarismo” del MITKA.

También es llamativo que en una de las ocasiones en las que se refiere directamente a Reinaga (Rivera, 2010: 178), lo hace apoyada en el libro *El Katarismo* de Javier Hurtado, que se publicó el 1986, dos años después de la primera edición de *Oprimidos pero no vencidos*, lo que indica que esa mención a Reinaga se agregó después de la primera versión del libro. Una revisión detallada de las distintas ediciones de este texto mostraría cuando se agregó y que cambios sustanciales tiene, lo que está fuera de las pretensiones de este trabajo.

Cabe señalar que en este libro se ha planteado la idea de “memoria larga”, una de las ideas que más ha contribuido a menospreciar el aporte e importancia de las obras indianistas de Reinaga, y en específico de su libro *La revolución india*. Desde esta idea se asume que entre los “indígenas” existiría una memoria que los ligaría a las luchas anticoloniales y al periodo precolonial, memoria que sería proclive a ser

reactivada (Rivera, 2010: 215). Pero el año 2013, Rivera reconoció esta falencia de su trabajo: “Yo misma no me había percatado de cuántas de las ideas de mi libro ‘Oprimidos pero no Vencidos’, que atribuía a los kataristas (...) se habían inspirado en realidad en el pensamiento de Reinaga” (Ibíd.: 19).

Téngase en cuenta que ya para entonces Reinaga había ganado gran notoriedad y algunas personas habían escrito sobre él, como Escárzaga y Alvizuri, además que en otros ámbitos, la discusión sobre el indianismo y Reinaga era fuerte (como se verá luego). Asimismo, este reconocimiento lo hace en el prólogo del libro de Gustavo Cruz sobre Reinaga, es decir refiriéndose directamente sobre quien había menospreciado antes. Empero, ya antes iba dando señales de este reconociendo y de ello es indicativo el prefacio que ella hace a la tercera edición boliviana (2003) de su libro, donde “incluye” al indianismo con un guion después del katarismo (“katarismo-indianismo”).

Es posible que el menosprecio que Rivera tuvo por el indianismo y por Reinaga se deba a que en 1981 había salido *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*, texto que terminó hundiendo la imagen de Reinaga como apologista de García Meza. A ello se puede sumar la desconfianza, que terminaba en rechazo visceral, de los indianistas con respecto a los intelectuales “q’aras” como ella.

Lo anterior también puede extenderse al caso de Javier Hurtado (1954-2012) y su libro *El Katarismo*. Se trata de una tesis doctoral en la Universidad Libre de Berlín y que en su primera edición fue publicada por HISBOL en 1986. En este texto Javier Hurtado ofrece una aproximación histórica a la corriente conocida como katarismo,

que tuvo como espacio privilegiado el sindicato campesino. Es el estudio más documentado sobre la temática, pero no goza de la misma fama que el trabajo de Silvia Rivera

Hurtado señala dos influencias en el katarismo: la del nacionalismo revolucionario y la de Fausto Reinaga, de quien dice: “precursor del actual indigenismo. Sus libros 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).

Para Hurtado es problemático diferenciar indianismo y katarismo. Entiende que el katarismo tuvo dos corrientes, una fue la del MITKA y otra la del MRTK (Hurtado, 1986: 33), pero considera a esta segunda como la más importante y le dedica un pequeño espacio a la primera en los anexos de su trabajo. Tal vez lo más importante del libro de Hurtado, en este caso, es que hace referencia, muy escueta, a la influencia indianista que Reinaga tuvo sobre el katarismo.

4.4.5. En los debates políticos

En el ámbito académico, la atención sobre el indianismo o la obra de Reinaga han sido mínimas hasta inicios del siglo XXI, sin embargo, la situación ha ido cambiando paulatinamente en los últimos años. Algo similar sucede en las discusiones explícitamente político-ideológicas, aunque se puede encontrar mucho más material de esta naturaleza sobre estos temas. Es en este terreno en el que partidarios y detractores del indianismo aluden de diferentes maneras al indianismo y a Fausto Reinaga.

Lo que acá se hará es mencionar los materiales más importantes de discusión político-ideológica referidos al indianismo y a Reinaga, brindando algunas observaciones y/o citas cuando sea pertinente.

El 23 de mayo de 1978 en el periódico *Presencia*, en un espacio dedicado a exponer las posturas de los partidos políticos que iban a participar en las elecciones de ese año, se publica un documento del MITKA con el título de “Movimiento Indio Tupaj Katari” y firmado por Isidoro Copa (entonces candidato a la vicepresidencia). Se trata de un texto de posicionamiento político de la organización indianista en el que además se hace una diferenciación tajante con respecto a Fausto Reinaga: “Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo con confundir arte con comercialización del arte” (Copa, 1978: 2). Téngase en cuenta que en 1977 Reinaga había formado una Comunidad India Mundial con la participación de varios extranjeros.

Ese mismo año, pero en el mes de junio y en el periódico mensual de MINK’A, *Collasuyu*, Felipe Quispe, entonces militante del MITKA, expresa como otras corrientes se posicionan ante el indianismo, en un pequeño artículo titulado “Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo” y en el que señala: “Todos los conservadores o derechistas y revolucionarios izquierdistas, hacen un frente común y combaten al indianismo, achacándolo de extremistas, racistas, separatistas, etc.” (Quispe, 1978: 3)

Moisés Gutiérrez, quien desde inicios de los 80 trabajó con la CSUTCB (dirigida por Jenaro Flores) y a mediados de la misma década se sumó al MRTK-L, en

“Katarismo, indigenismo e indianismo: Revertir 500 años de historia”, que se publicó en “Hermeralia”, suplemento de *Última Hora* (15 de agosto de 1993, p. 10.), plantea una listado de organización kataristas e indianistas, además de hacer una caracterización general de estas, diferenciándolas ideológicamente.

En 1995 Luciano Tapia, uno de los fundadores del MITKA, quien además fue candidato a la presidencia (en 1978, 1979 y 1980) y diputado nacional por ese partido (1982-1985), publicó en La Paz su autobiografía con el nombre de *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. El texto es un relato crudo de su vida, que abarca también el cómo se hizo él indianista (a finas de los 60 e inicios de los 70) y cómo se habría formado el MITKA. Cuenta además como conoció a Reinaga, que le impresionó, que lo decepcionó y lo llevó a alejarse de él.

En libro de Tapia provocó una respuesta por parte de Felipe Quispe, otro fundador del MITKA, la cual fue redactada mientras su autor estaba en la cárcel (1992-1999) y se publicó con el título de *El indio en escena* (1999). En este pequeño libro lo que hace básicamente Quispe es desacreditar la versión de Tapia, en tanto en aquella versión Tapia se ponía como la figura principal del indianismo y del MITKA, pero además, resalta la influencia ideológica de Fausto Reinaga en esa organización indianista mediante su libro *La revolución india* (Quispe, 1999: 35)

En diciembre del año 2000, a poco tiempo de los bloqueos en altiplano boliviano dirigidos por la CSUTCB, “Wankar” Reynaga publicó un folleto titulado Bloqueo 200 en el que resalta la figura de su padre pero además hace una afirmación indicativa de la importancia que tuvo Felipe Quispe en dichos bloqueos y con

respecto a la obra de Reinaga: “Felipe Quizpe Wanka e ha ganado el título de Mallku y ha sacado de la clandestinidad la palabra de Fausto Reinaga” (Reynaga, 2000: 22).

El año 2005, en un escenario de crisis en el país y en el que los llamados movimientos indígenas eran protagonistas, Álvaro García Linera escribió *Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias*, artículo que se publicó en el n° 2 (marzo-abril) de la desaparecida revista *Barataria*. García destaca el papel de Reinaga en los inicios del indianismo, aunque estos inicios los ubica en los años 70; también resalta que esta corriente ideológica se fue convirtiendo desde el año 2000 en la más importante en el país.

En el 2006, cuando Fausto Reinaga ya había ganado notoriedad en algunos ámbitos, se publicó en Cochabamba un texto titulado *Testimonio de un dictador. Habla García Meza* y cuyo autor es Tomás Molina Céspedes. En este material se presenta la visión que tenía Reinaga en su libro *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas* (1981) sobre la dictadura de García Meza, relacionándolo con ese gobierno, pero haciendo citas de distintas partes del tal libro y poniéndolas como si fueran un texto continuo. Además, afirma que casi todos los libros de Reinaga se habrían traducido a idiomas extranjeros (Molina, 2006: 271), lo que no es riguroso.

También el 2006 se publicó un artículo del katarista y sociólogo Simón Yampara en el periódico *Pukara* n° 8, el cual lleva por título *El suma qamaña y la proyección histórica qullana, en Pukara*. Yampara (2006) alude a Reinaga como alguien que habría “re-sembrado” en los 60 (6) un proceso político entre los andinos, lo que fue continuado por los kataristas e indianistas en los 70. Ese mismo año y en el mismo

número de *Pukara*, Sandra Cáceres Copa (2006) destaca el papel de los jóvenes de la segunda generación del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) a inicios de los 80 en su artículo *Año nuevo aymara: entre recuperación colonialista y autenticidad qullana* (12).

En octubre del 2017, en un artículo que se publicó en el *Pukara* n° 24, Ayar Quispe toca un aspecto que era pasado por alto: *El racismo de Fausto Reinaga*. Quispe toma como base de sus afirmaciones los libros *¿Qué hacer?* y *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*. En el siguiente número del mismo medio, Carlos Bedregal Tarifa responde indirectamente a Quispe en un artículo titulado *Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental* y en el que se aborda brevemente lo que Reinaga llamó pensamiento amáutico. En esa misma edición de *Pukara* (n° 25) reaparece Ayar Quispe con un trabajo titulado *Fausto Reinaga y la Coca*, donde toma algunas citas de los libros *La revolución india* y *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas* en las que Reinaga expresa su crítica al consumo tradicional de la coca, lo que es reprochable para Quispe, quien defiende ese consumo. En, una vez más, esa misma edición de *Pukara* Pedro Portugal participa de lo que ya era una polémica y trata de dirigir la discusión poniendo atención en lo que sería, desde su punto de vista, lo más importante de Reinaga y hace esto en su pequeño artículo *Descolonización y Revolución India*, donde afirma: “el aporte de este teórico para la lucha india es sobre todo reivindicar su obra excelsa, *La revolución india*” (Portugal, 2017: 7).

El sociólogo boliviano Franco Gamboa Rocabado escribió el 2009 el artículo *Bolivia y una preocupación constante: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en*

el siglo XXI, el que se publicó en la *Revista Aracuaría* (n° 22) de la Universidad de Sevilla (España). Si bien Gamboa es conocido como académico en este trabajo suyo resalta las generalizaciones sin mayores referencias sobre el indianismo, además de no hacer distinciones en las obras de Reinaga.

El 2010 salieron dos libros en los que Reinaga ocupa un espacio. Uno de ellos salió en Cochabamba y titula *Historia del racismo en Bolivia*, cuyo autor es Jhonny Lazo Zubieta. En este texto, en la parte titulada “El indianismo: Fausto Reynaga”, se destaca a Reinaga por su denuncia del racismo pero se lo hace a partir de algunas referencias muy generales. El otro libro es del trotskista argentino Javo Ferreira y titula *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes*. En la tercera parte de este texto, “Fausto Reynaga: ¿pensamiento indio o ideología burguesa ‘occidental’?”, el autor trata de desacreditar a Reinaga, basándose en el libro de Luciano Tapia.

Juan Manuel Poma Laura publicó el 2011 *Fausto Reynaga o la Frustración del Programa Indio*, un texto busca criticar desde una posición marxista estándar la obra de Reinaga. Ese mismo año Ayar Quispe publicó *Indianismo*, libro en el que destaca algunos personajes que él considera “pioneros del indianismo” y en lo que incluye a Reinaga y le dedica la parte quinta de su texto¹³. En la misma línea del anterior, pero

13 Ayar Quispe, en su libro *Los Tupakataristas revolucionarios* (2005), en la siguiente página a la dedicatoria coloca una cita de Fausto Reinaga: "Lo que deseo subrayar es que: para saber lo que es el indio hay que ser indio. Porque aquel que es sólo 'culturalmente' indio, sólo puede 'revelar' lo indio. Pero quien es indio de carne y corazón, cosmos y raza, no sólo que 'revela' lo indio, sino que rebela al indio". Pero además dice: “Se llama ‘indianista’ al individuo (o grupo) que tiene un marcado nexo político con Fausto Reinaga y su doctrina política ideológica” (17).

con matices, Iván Apaza Calle escribió *Colonialismo y Contribución en el Indianismo* (2011), donde crítica a Reinaga por su influencia marxista y plantea una purificación ideológica.

El 2012 era ya claro que el indianismo y Reinaga estaban generando polémica y en esa situación Mirtha Padilla, en un pequeño artículo publicado en el *Pukara* n° 69 y que lleva por título *Indianistas y kataristas como autores*, hace notar que quienes han escrito sobre los “indios” han sido los “no indios” y se han ocupado preferentemente del katarismo y no así del indianismo (Padilla, 2012: 2). Ese año también se anunciaba la publicación de las *Obras Completas de Fausto Reinaga* en una entrevista publicada en la misma edición de *Pukara* y realizada por Eduardo Quisbert Ramos a Pablo Velásquez, quien por entonces era dirigente estudiantil de la carrera de Filosofía de la UMSA y miembro del grupo MINKA (Movimiento Indianista Katarista) pero además realizó las gestiones que dieron lugar a un convenio entre la Carrera de Filosofía UMSA, el Instituto Andrés Bello y la Vicepresidencia del Estado para la publicación de dichas Obras.

El años 2013, el periódico *Pukara* publicó en su n° 82 la transcripción de la intervención de Pedro Portugal en la presentación de la segunda edición del libro *Mitayos y Yanaconas* de Fausto Reinaga con el título de “*Mitayos y yanaconas*”: *La etapa marxista del pensamiento de Fausto Reinaga*. Portugal destaca algunas contradicciones pero también resalta algunos antecedentes que luego tendrán preponderancia en la etapa indianista de Reinaga. Este trabajo provocó una respuesta por parte de Gustavo Cruz, la que lleva el título de *La etapa leninista y nacionalista de Fausto Reinaga* y se publicó en el *Pukara* n° 85.

El 2014 Blithz Lozada Pereira escribió un artículo referido al libro *Una mirada crítica sobre el Indianismo y la descolonización* de H. C. F Mansilla, el que fue está lleno de adulaciones y fue publicado en el *Pukara* n° 97. En esa misma edición de *Pukara* se publicó otro artículo referido al mismo libro de Mansilla pero en el que se resalta sus carencias y limitaciones. Ese artículo lleva por título *Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo* y su autor es Carlos Macusaya. El 2014 se publicó *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianita de Fausto Reinaga* de Carlos Macusaya en el que se trata de hacer una caracterización del indianismo de Reinaga.

El año 2015 salió en el *Pukara* n° 104 una nueva entrevista de Eduardo Quisbert Ramos a Pablo Velásquez y que lleva el sugerente título de: *Seis años de espera, pero se publicarán las obras de Reinaga*. Se trata de una especie de aclaración ante el anuncio de la presentación de la Obras Completas de Fausto Reinaga para el 8 de abril en el auditorio del Banco Central de Bolivia, tal como sucedió. Esta aclaración apunta a resaltar quien fue el que gestionó la publicación de dichas Obras y como llegó a sumarse la Vicepresidencia a esta iniciativa.

El Movimiento Indianista Katarista (MINKA) presentó su Revista MINKA n° 3, el 2015. La misma está dedicada a abordar la obra de Fausto Reinaga y contiene artículos de Limber Franco, Gustavo Cruz, Eduardo Quisbert, Fernando Untoja, René Ticona, Pedro Portugal, Pablo Velásquez, H. C. F. Mansilla y Carlos Macusaya, además de la transcripción de la participación de Álvaro García Linera en la presentación de las Obras Completas de Reinaga. Ese mismo año Kawi Jaime Kastaya publicó el libro *Estado Federal aymara* en el que le dedica tres párrafos a

Reinaga para presentarlo, con muchas imprecisiones, como que habría construido el indianismo en los años 70 (Kastaya, 2015: 203)

Como se habrá notado, los debates políticos sobre Reinaga o el indianismo fueron mínimos en la primera mitad del siglo XX pero después de los bloqueos del año 2000 fueron ganando en volumen, lo que también se ve en las publicaciones académicas.

4.5. Entorno a La revolución india

Es el libro más importante e influyente de Fausto Reinaga (Portugal, 2007: 7), fue escrito a finales de los años 60 y se publicó por vez primera, como se indicó, en enero de 1970. El sello editorial bajo el cual salió a la luz pública fue la de “Edición Partido Indio de Bolivia” y tuvo una extensión de 510 páginas. Fue reeditado el 2001, en un escenario en el que la temática india era posicionada en los discursos del entonces principal dirigente de la CUSTCB, Felipe Quispe Huanca. Esta reedición estuvo a cargo de Hilda Reinaga y salió bajo el sello de “Ediciones Fundación Amáutica Fausto Reinaga”. Posteriormente, los años 2007, 2010 y 2013, salieron la tercera, cuarta y quinta reediciones respectivamente bajo la misma persona responsable y el mismo sello editorial.

También fue incluida en una colección de textos considerados, según los editores (entre ellos el periodista mexicano Luis Gómez), los libros más influyentes en los procesos de movilización que se dieron desde el año 2000 y que salieron bajo el sello editorial de “Textos rebeldes”, el 2010. Por su parte, el Viceministerio de Descolonización también publicó una edición especial de este libro, el año 2015, la que fue repartida entre algunos colegios fiscales. Es también resaltable que esta

institución del gobierno promovió debates el año 2016 sobre esta obra entre estudiantes de colegios fiscales, los que fueron transmitidos por Radio y Televisión Popular (RTP).

Cabe señalar que *La revolución india* no circuló en los espacios convencionales, como las universidades o las librerías, sino en otros más “alternativos”, como ferias en los pueblos cercanos a La Paz, en la Ceja de El Alto o en lo que fuera la Plaza de Los Héroes, etc., ello gracias al trabajo de activistas aymaras (Macusaya, 2014: 7). Esta circulación adquirió cierta profusión después de los años 2000 y 2001, tiempo en el que se desarrollaron los bloqueos aymaras que pusieron nuevamente el “problema del indio” en discusión.

Un dato muy significativo es que este libro ha sido objeto de piratería y se lo puede hallar en los distintos espacios en los que se comercializan este tipo de materiales. Para ser preciso –por observación personal– la primera versión pirata de *La Revolución India* salió en la segunda mitad del año 2005, en un escenario macado por la crisis política y grandes movilizaciones en las que el tema identitario “indígena” era central y por ello se buscaban materiales que permitan hacer una interpretación de lo que sucedía y en relación al “indio” como sujeto político.

El hecho de que quienes se dedican a reproducir textos de manera ilegal (piratas), que generalmente publican libros de autoayuda o novelas, hayan invertido en *La revolución india* puede entenderse como un indicio de la demanda que había con respecto a este material, demanda que fue captada por quienes saben moverse en el

mercado de libros. Por tanto, este hecho muestra la importancia del libro y es una razón más para tomarlo como objeto de estudio.

Complementariamente, se debe resaltar que en septiembre del año 2014 se llevó adelante, en la ciudad de La Paz, el “Primer Congreso Internacional sobre la Vigencia del Pensamiento de Fausto Reinaga”, organizado, entre otros, por la Fundación “Fausto Reinaga” y la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. El año siguiente, el 8 de abril del 2015, se presentaron las Obras Completas de este autor, gracias al trabajo conjunto entre la Carrera de Filosofía de la UMSA, el Convenio Andrés Bello y la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Para cerrar esta parte cabe de resaltar que, según Gustavo Cruz (2013), *La revolución india* es el “texto paradigmático del indianismo” (214). Por su parte, Felipe Quispe (1999) brinda un apunte histórico de suma importancia sobre el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y el citado libro: “el autor que inspiró e influyó fue el Amawt’a Fausto Reinaga mediante su libro *La Revolución India*” (35).

CAPITULO V: MARCO METODOLÓGICO

Los aspectos referidos al marco metodológico de la presente investigación serán presentados de la siguiente manera: en primer lugar, se expondrá la perspectiva metodológica que se ha asumido; seguidamente, se harán las aclaraciones pertinentes sobre los métodos, técnicas e instrumentos a los que se ha recurrido; por último, se expondrán los tres momentos operatorios que se han seguido en el trabajo investigativo, precisando la manera en la que en cada uno de ellos se ha procedido.

5.1. Sobre la perspectiva y la estrategia metodológica

El enfoque teórico que se ha asumido para la presente investigación establece una perspectiva metodológica que es entendida como pautas generales para el desarrollo del trabajo investigativo. Es decir, plantea una reflexión metodológica desde la cual se hacen las consideraciones más generales sobre los momentos o dimensiones que pueden establecerse para lograr el estudio de las estructuras significativas que organizan un libro.

En ese entendido, las dos dimensiones para el análisis de una obra que plantea Goldmann, la comprensión y la explicación (1975: 231), se constituyen en pautas metodológicas generales.

La *comprensión* se refiere al estudio de la obra “en sí”, considerando su estructura interna y contenido. La *explicación* se refiere a la búsqueda de homologías, correspondencias o paralelismos con fenómenos sociales del contexto histórico al que responde el libro que es objeto de estudio. “Explicación y comprensión no son,

pues, dos procesos intelectuales diferentes, sino un solo y mismo proceso referido a dos marcos de referencia” (Goldmann, 1975: 231).

Pero además, Goldman plantea una tarea previa a la comprensión y explicación, que es la *periodización* de la producción del autor de quien se ha tomado un libro para ser estudiado.

En consecuencia, la estrategia de investigación del presente trabajo se ha dividido en tres momentos operatorios generales en los que, además, la realización del primero (periodización) es condición para llevar adelante el segundo (comprensión) y éste es, a su vez, la condición para realizar el tercero (explicación).

El primer momento, el de la periodización, permite abordar el libro a estudiar no como un “átomo suelto” sino como parte de un conjunto de trabajos “familiares entre sí” por una relación de contenido. Es decir, por medio de este procedimiento general, el libro debe ser ubicado en un bloque de textos de su mismo autor con los que tenga alguna relación más allá de lo cronológico. Además, relacionada al tercer momento, hace posible precisiones sobre las situaciones que al autor pasó cuando el libro que se toma de él fue escrito.

El momento de la comprensión es el “momento fuerte” del trabajo investigativo, pues se lleva a cabo sobre el texto mismo y de ese modo brinda los elementos “clave” para realizar el tercer momento. Es en este segundo momento donde el trabajo se hace más minucioso, partiendo de lo descriptivo, pasando por lo analítico hasta llegar a lo interpretativo.

Por su parte, el tercer momento consiste en tomar los hallazgos del momento anterior como pautas para identificar procesos sociales, en el contexto histórico en el que se escribió el libro, que sean homólogos, paralelos o que guarden alguna correspondencia con las estructuras significativas identificadas. Es decir, dichas estructuras significativas son insertadas en una estructura mayor, la cual es comprendida para que la anterior sea explicada.

5.2. De los métodos, técnicas e instrumentos

Una vez definidas las líneas generales de acción se ha procedido a evaluar métodos, técnicas e instrumentos que hagan operativo el trabajo de investigación, considerando que el carácter de estos elementos sea compatible con la perspectiva teórica asumida.

Siendo que el trabajo investigativo en general (fuentes consultadas) y en específico (la obra estudiada) recae sobre materiales escritos o textos, se ha optado por el método hermenéutico, que es “un recurso científico orientado a la comprensión de actos de habla, de la acción social cifrada en la denominación genérica de textos” (Rojas, 2011: 183).

El mismo permite ir más allá

de lo evidente y ensanchar las estructuras del conocimiento por la vía negativa. La crítica a lo evidente muestra aspectos que sólo surgen negando la primera apariencia desde la postura del hermeneuta, desde su autoridad de participante virtual en la acción. (Rojas, 2011: 184)

Además, este método facilita un acercamiento adecuado al texto abriendo las posibilidades de la interpretación y no se contradice con la perspectiva metodológica asumida, más al contrario, permite llevarla al nivel operativo para lograr la comprensión y explicación del objeto de estudio.

También se ha visto por conveniente recurrir a tres métodos teóricos más específicos, basados en el trabajo lógico/conceptual: abstracción, análisis y síntesis.

La abstracción se refiere al “aislamiento analítico-conceptual de uno o más elementos, atributos o relaciones de uno o más objetos de la realidad” (Rojas, 2011: 184). Se puede definir al análisis como toda operación lógica de división del objeto estudiado en sus elementos integrantes, es decir una desarticulación del conjunto de factores que tienen relación con el objeto en grupos separados, aislados. (Morales, 2001: 17). “En este método se distinguen los elementos de un fenómeno y se procede a revisar ordenadamente cada uno de ellos por separado” (Münch, 2007: 16). La síntesis, por su parte, “Es un proceso mediante el cual se relacionan hechos aparentemente aislados y se formula una teoría que unifica los diversos elementos” (Ibíd.: 16).

Para el trabajo de revisión de los materiales se ha tomado en cuenta distintos niveles de lectura: exploratoria, selectiva, analítica, crítica (Maya, 2014: 41). En el libro estudiado se ha aplicado la totalidad de estos niveles, mientras que con los otros materiales se ha llegado a usar los primeros dos o tres, según el caso.

En la parte más operativa se ha seleccionado la técnica de *elicitación sistemática*, que permite trabajar con textos a partir de la elaboración códigos o categorías

mediante las cuales se agrupa la información obtenida en función de ideas, conceptos o temas similares que en la investigación se van identificando. “Primero, el material se analiza, examina y compara dentro de cada categoría. Luego, el material se compara entre las diferentes categorías, buscando los vínculos que puedan existir entre ellas” (Peña, 2007: 4).

El objetivo que se persigue con el uso de esta técnica es el de construir modelos conceptuales y una vez que un modelo comienza a tomar forma, el investigador debe buscar casos negativos, es decir, casos que no encajan en el modelo para ver la sostenibilidad del mismo.

Considerando que “Existen tres formas generales de catalogar la información” (Miles y Huberman, 1994), los instrumentos de los que se ha valido en este proceso, entendiéndolos como los “elementos materiales que sirven para llevar a cabo la aplicación de una técnica” (Torrice, 1997: 64), y que han permitido la recolección y organización del material, han sido tres tipos de matrices o categorías lógicas y secuencialmente relacionadas entre sí:

1. Descriptiva: para el recojo de la información, a partir de la estructura general del libro, lo que dará lugar a la siguiente matriz.

2. Interpretativa analítica: para el análisis de la información obtenida en la matriz anterior.

3. Inferencial: para el planteamiento de una interpretación a partir de la descripción hecha en la primera matriz y el análisis realizado en la segunda matriz.

5.3. El trabajo en los momentos operatorios

Como se ha señalado, el trabajo general se ha dividido en tres momentos, en los cuales los recursos metódico técnicos han sido aplicados en función del sentido general de cada momento. Los procedimientos seguidos en cada uno de ellos serán aclarados a continuación.

5.3.1. Primer momento: periodización

Para la realización del primer momento metodológico se ha seguido las recomendaciones de Goldmann en sentido de tomar las obras de un autor en orden cronológico y realizar agrupaciones o periodos entre ellas en función de algún tipo de aspecto (Goldmann, 1975: 230). Pero además, para ello se ha considerado las periodizaciones que ya otros autores han planteado (Reinaga, H., 2001 y 2014; Ticona, E., 2013; Cruz, 2013) y ello ha supuesto un acercamiento preliminar.

Los materiales revisados han sido las *Obras Completas de Fausto Reinaga*, publicadas por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia el año 2014 en coedición con el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB) y la Carrera de Filosofía de la UMSA. Pero también se han recurrido algunas ediciones publicadas por el mismo Reinaga.

El criterio de lectura para esta revisión ha sido la característica del indianismo (expuesta en el Marco Teórico): proyectar al indio como sujeto político. En ese entendido, se ha procedido con dos niveles de lectura, la exploratoria y la selectiva, tratando de encontrar en cuáles de los libros se proyecta al indio como sujeto

político. Este procedimiento ha permitido identificar contenidos relacionados en función de la característica señalada.

En consecuencia, se ha podido establecer que esa idea se encuentra en sus obras escritas entre 1964 y 1971. Por esta razón, ese periodo en la trayectoria intelectual de este autor se ha clasificado como indianista. Además, este procedimiento ha permitido ubicar el libro estudiado en la fase final de la etapa indianista de su autor, aspecto importante para el tercer momento metodológico, el de la explicación.

Esa primera clasificación y el criterio con el que se la ha elaborado han permitido clasificar otros dos periodos por su diferenciación con el que se identificó primero. Es decir, la primera clasificación ha sido el punto de referencia para definir los otros periodos y por ello se los ha llamado pre-indianista (1940-1960) a uno y post-indianista (1974-1991) al otro.

Esta periodización ha sido contrastada con las de otros autores y de ese modo se ha podido identificar semejanzas generales y diferencias específicas. Los aspectos generales de esta periodización fueron presentados en el Marco Referencial; sus detalles serán expuestos en el Capítulo VI.

5.3. Segundo momento: comprensión

Una vez ubicada *La revolución india* dentro de un bloque de textos de su autor, agrupados por su relación de contenido, se ha procedido a realizar el “momento fuerte” de la investigación, el trabajo sobre el texto mismo o el “análisis interno” (Goldmann, 1975: 37) del libro, tomado como unidad analítica para lograr su comprensión.

Para el estudio del texto se ha tomado como base la segunda edición del libro, publicada el año 2001. Dicha edición no varía de las posteriores ni de la primera, salvo en que lleva una nota hecha por Hilda Reinaga con motivo de su publicación. Sin embargo, también se ha hecho un cotejo con el texto publicado entre las Obras Completas de Fausto Reinaga.

Operativamente se ha trabajado por medio de la técnica de elicitación sistemática y, en consecuencia, se ha recurrido a la elaboración de tres matrices como instrumentos prácticos. Cada una de ellas ha tenido un uso específico:

- Primera matriz: para la descripción de las partes del libro
- Segunda matriz: agrupación temática transversal a las partes
- Tercera matriz: reconstrucción o síntesis interpretativa

El procedimiento en la elaboración de cada una de estas matrices ha sido el siguiente:

Partiendo de la estructura formal del libro, es decir, de la manera en que está organizado (lo que se visualiza, primeramente, en su índice), se ha elaborado una matriz descriptiva por cada capítulo (seis en total) y en las cuales sea registrado los temas más recurrentes o aquellos que caracterizan a cada parte.

El trabajo se abocó a recoger información pertinente para la descripción de cada capítulo por los temas que se abordan en ellos pero no en función de cuantificar las veces que tales o cual asuntos son aludidos en el libro, sino considerando

específicamente aquello a lo qué se refiere y de qué manera se lo hace. En este nivel se identificó el eje sobre el que se organiza el libro: la lucha entre “dos Bolivias”

Posteriormente, se ha procedido desarmar el contenido logrado en las seis matrices descriptivas. Este desarmado se lo ha realizado bajo el criterio de agrupar los elementos registrados por su relación más allá de su ubicación en cada capítulo y considerando el conflicto o eje que se identificó en la fase anterior.

Este agrupamiento se ha hecho en dos matrices, una destinada a las ideas sobre occidente y los no occidentales (negros, amarillos e indios) y la otra destinada a las ideas sobre Bolivia y los indios. Se estableció una columna para cada bando y se las ubico de forma paralela para relacionarlos.

Cada matriz, a su vez, ha sido subdividida en temas concretos, ordenando jerárquicamente las ideas recogidas desde las más generales hasta las más específicas. Pero también, los temas se han registrado en función de un criterio temporal: lo que se dice del el indio en relación al pasado (lo que fue), al presente (lo que es) y al futuro (lo que será o podría ser).

A partir de esa ordenación se ha hecho una relación lógica de esos elementos. Esto ha dado lugar a un modelo preliminar en el que los aspectos referidos al contexto internacional han sido ubicados como una especie de marco general en el que se desarrolla el conflicto eje de la obra y este conflicto ha sido ubicado en dos niveles, en el que uno es marco del otro: el nivel estatal y el nivel cotidiano.

Posteriormente, se ha elaborado una tercera matriz, la interpretativa, en la que se ha ordenado la información analizada en la segunda matriz en función del posicionamiento que el autor explicita en su trabajo, ello para hacer una reconstrucción sintética e interpretativa de toda la información a partir de los elementos de ese posicionamiento en el conflicto eje. Este proceder apuntó a reconstruir la visión plasmada en la obra a partir del su eje, considerando el posicionamiento desde el cual se habla, a quien se le habla, de qué modo se lo hace y que se proyecta en ese mensaje.

El desarrollo de estos aspectos han sido las bases para la interpretación, con la que se ha cerrado este momento operatorio. Es decir, a partir de ellos, por su relación lógica dentro del universo del texto, se ha llegado a alcanzar la comprensión del libro mediante la identificación de categorías mentales que se articulan como estructuras significativas, las cuales son: dos Bolivias o sociedades yuxtapuestas, que actúa como marco general y eje en el cual las otras categorías se articulan; indio o sujeto racializado; organización propia o partido indio, epopeya india como contrahistoria y revolución india como revolución del tercer mundo (las que serán explicadas en el Capítulo VI).

Complementariamente, y en función de identificar algunas influencias ideológicas relevantes en la visión de mundo indianista, se ha tomado cuatro ejes de trabajo por su relevancia en el pensamiento indianista de Reinaga: indigenismo, nacionalismo, marxismo-leninismo y los pensadores negros (Macusaya y Portugal, 2016:127).

La identificación se ha realizado, por una parte, por las citas que Reinaga hace de algunos autores para apoyar sus afirmaciones. A este respecto, y de manera correlativa, se ha contrastado las citas con las ideas del autor al respecto y en relación a su modelo de análisis, buscando algún tipo de relación entre lo que Reinaga toma de otros autores y lo que él plantea.

Sin embargo, en el caso del nacionalismo, de Marx y de Lenin, el procedimiento varió un poco en su identificación. Para el primer caso se ha tomado como pauta de búsqueda la influencia del nacionalismo revolucionario en la trayectoria política de Reinaga y sus ideas al respecto en algunos trabajos suyos de su etapa pre-indianista. En el segundo caso, se ha tomado la crítica que Reinaga hace sobre la religión por su relación con la ideas de Marx a este respecto en *Para la crítica de la filosofía del derecho*. En el caso de Lenin, que no es citado explícitamente en la obra estudiada, se ha tomado como pauta las ideas sobre espontaneidad y conciencia que éste aborda en *¿Qué hacer?* y que Reinaga toma sin citarlo¹⁴.

5.4. Tercer momento: explicación

Para lograr la explicación de las estructuras significativas que fueron identificadas y definidas en la parte comprensiva se ha recurrido, en primer lugar, a la periodización de las obras del autor con el fin de trabajar sobre el espacio temporal

14 Este hecho, es decir, que Lenin no sea citado, ha sido tomado en este trabajo no como un plagio sino como una interiorización de ideas por parte de Reinaga; como un asumir en el que nuestro autor ha hecho parte de su pensamiento las ideas de Lenin. Además, considérese que tras el triunfo de la revolución bolchevique Lenin ganó autoridad como intelectual marxista y sus ideas se propagaron, siendo asumidas y repetidas en muchos lugares, lo que no significó un plagio sino una influencia que no debía pasar por el requisito académico de la cita para poder hacer parte del bagaje teórico de muchos activistas políticos.

en el que se inscribe el periodo indianista de Fausto Reinaga. El propósito ha sido buscar algunas relaciones lógicas entre las categorías de la obra y ciertos fenómenos de ese periodo, como indica Goldmann, lo que a su vez supone identificar a un grupo social desde el cual se han ido formado dichas categorías.

Cabe señalar una dificultad en esta fase del trabajo y a la vez un aclaración. Si bien Goldman señala que se debe ubicar las estructuras significativas de una obra en su contexto histórico, no se refiere a hacer un trabajo de historia propiamente, sino a tomar trabajos de historia que permitan identificar hechos que pueden ser relacionados a las estructuras halladas.

En ese sentido, la dificultad para este caso radica en que los movimientos indianistas y kataristas han sido poco estudiados; pero además, los pocos trabajos al respecto, en su mayoría, no se refieren al periodo que acá interesa (la década de los 60 fundamentalmente) y cuando lo aluden lo hacen de forma ocasional, concentrándose en la década de los 70 u 80. A su vez, las problemáticas denunciadas y abordadas por los indianistas, en este caso, desde *La revolución india*, tampoco han sido temas trabajados como problemas del periodo que acá importa, aunque si han sido aludidos en algunas ocasiones.

Considerando estas dificultades y apuntando a una relación lógica entre ciertos fenómenos y las estructuras significativas del libro, se ha optado, en primer lugar, por tomar como base para hacer dicha relación, fundamentalmente, los trabajos que se refieren: al contexto histórico que acá interesa, a los movimientos indianistas y

kataristas (Hurtado, 1986; García, s.a.; Macusaya y Portugal, 2016) y a los problemas denunciados y abordados por dichos movimientos.

Para las características generales del contexto se ha recurrido a los trabajos de Zavaleta Mercado, en tanto hace caracterizaciones sobre las transformación del Estado del 52 y su relevancia a largo plazo. A este respecto también ha sido muy importante el texto *Marxismo e indianismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias*, de García; el cual, si bien no tiene gran información sobre el indianismo, si hace una caracterización valiosa sobre la situación en la que surgió y en ello radica su valor para este trabajo.

Sobre los movimientos indianistas y kataristas se ha tomado como base *El Katarismo*, de Hurtado, el trabajo más documentado sobre el sindicalismo campesino en los años 70 y que alude a algunos hechos importantes para este estudio; también se ha tomado *El indianismo katarista*, de Macusaya y Portugal, el cual aborda varios pasajes del periodo que acá interesa y que brinda algunos elementos históricos pertinentes para la relación que se busca hacer.

Siendo que el problema del racismo es denunciado con mucha frecuencia en el libro estudiado y ese hecho tiene relación directa con su eje de análisis, se ha tomado como base para buscar las relaciones pertinentes los trabajos de Loayza (2014), Ovando (1961) y Rivero (2003). El primero ha estudiado el racismo en Bolivia y sus observaciones han sido útiles para la investigación. El segundo ha trabajado sobre el “problema nacional” y las nacionalidades indígenas a finales de

los 50, muy cerca temporalmente del periodo que acá interesa y algunas de sus observaciones han sido útiles para identificar las relaciones buscadas.

En el caso de Rivero, su trabajo sobre los albañiles ha permitido ubicar una constante en la división del trabajo, que acá se ha llamado racializada. Pero también se han recurrido otras de fuentes en cuyo contenido se ha logrado identificar elementos pertinentes para hacer las relaciones de paralelismo u homología que en esta sección interesa.

La identificación del grupo social al que corresponden las categorías que se articulan como estructura significativa en *La revolución india* se ha hecho considerando, por un lado, los procesos de migración a la ciudad de La Paz y la división racializada del trabajo; mientras que, por otro lado, sea tomado la autobiografía de Reinaga y su correspondencia publicada para encontrar en esos materiales las pistas al respecto. Estos últimos materiales, en relación a otros trabajos, también han sido útiles para caracterizar la relación del autor con el grupo social identificado.

CAPÍTULO VI: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA INFORMACIÓN

Un texto puede interpretarse de muchísimas formas y acá se hade desarrollar una interpretación asentada en las bases teóricas y metodológicas expuestas en su momento. En ese sentido, no se presenta “la verdad” sobre la visión de mundo plasmada en *La revolución india* sino una interpretación asentada en un enfoque teórico específico (podrían tomarse otro tipo de enfoques) y en determinados procedimientos metodológicos (podrían hacerse otra serie distinta de operaciones), los cuales hacen parte crucial de las fortalezas y los límites de este trabajo y de quien lo ha realizado.

En función al objetivo propuesto en esta investigación (Identificar y explicar la relación entre las estructuras significativas que articulan, organizan y dan coherencia a la obra indianista *La revolución india* de Fausto Reinaga y la estructura socio-histórica en la que se produce el libro), el análisis e interpretación de los resultados será expuesto tomando como base los tres momentos operatorios de la investigación.

En ese entendido, el primer momento está dedicado a ubicar el libro estudiado dentro de toda la producción del autor, realizando una periodización de la misma luego de presentar y analizar tres periodizaciones por entendidos en el tema, además de las que el propio Fausto Reinaga plantea. El segundo momento, que es el de la *comprensión*, está dedicado al análisis de la obra en sí. Finalmente, el tercer momento, el de la *explicación*, ubica la visión de mundo que se contiene en *La*

revolución india en su contexto, identificando el grupo social al que responde y los elementos socio-históricos que le dieron cuerpo.

6.1. Periodización de la obra de Fausto Reinaga

La producción intelectual de Fausto Reinaga, por lo menos desde la publicación de su primer libro, va de 1940 a 1991:

1940: *Mitayos y Yanaconas.*

1953: *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio.*

Belzu. Precursor de la revolución nacional.

1956: *Franz Tamayo y la revolución boliviana.*

1960: *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso.*

1960: *Alcides Arguedas.*

1964: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina.*

1967: *La intelligentsia del cholaje boliviano.*

1968: *El indio y los escritores de América.*

1970: *La revolución india.*

1970: *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia.*

1971: *Tesis india.*

1974: *América india y Occidente.*

1978: *La razón y el indio.*

El pensamiento amáutico.

Indianidad.

1980: *¿Qué hacer?*

1981: *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas.*

El hombre.

La revolución amáutica.

La era de Einstein.

1982: *La podredumbre criminal del pensamiento europeo.*

1983: *Sócrates y yo.*

1984: *Europa prostituta asesina.*

1986: *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov.*

1991: *El pensamiento indio.*

Todo este material ha sido objeto de muy pocos estudios y esto condiciona, entre otras cosas, el trabajo de organizarlo en una clasificación minuciosa y detallada. Sin embargo, algunas personas a las que se puede considerar entendidas en la materia han planteado periodizaciones sobre toda esa producción; pero además, el propio Fausto Reinaga ofrece algunas clasificaciones de su obra (muchas veces

contradictorias entre sí) en varios de sus textos. Todo, ello sumado al trabajo de revisión de la obra de Reinaga, ha permitido plantear una periodización, la cual ha sido presentada, en términos generales, en el Marco Referencial y sus detalles procedimentales han sido aclarados en el Marco Metodológico.

6.1.1. Periodizaciones de tres entendidos en la obra de Reinaga

Se van a presentar tres periodizaciones respecto a la obra de Reinaga, señalando algunos aspectos que permiten entender su carácter, alcance y limitaciones. Los autores tomados son: Hilda Reinaga, Esteban Ticona y Gustavo Cruz. Se toma las periodizaciones planteadas por estas personas porque ellas responden al conocimiento que sus autores tienen respecto de la obra de Reinaga. En el primer caso se trata de una persona que tuvo una vinculación personal y directa con el autor, y en los dos siguientes, se trata de una relación más bien de tipo académico con la obra señalada.

6.1.1.1. Periodización de Hilda Reinaga

Hilda Reinaga, sobrina de Fausto Reinaga, fue algo así como su secretaria personal desde que llegó al domicilio de éste, a mediados de los 60, a sus catorce años (Cruz, 2013: 459),¹⁵ y quedó a cargo de la biblioteca y la casa de su tío después que muriera, en 1994. Se ha dedicado a publicar varios libros de Fausto Reinaga y es un apersona que tiene conocimiento no solo sobre parte de la vida personal de éste

15 La llegada de Hilda Reinaga a la casa de Fausto parece ser anterior a la indicada por Cruz. En una carta de Tristán Marof a Reinaga, fechada en La Paz el 6 de diciembre de 1960, le pregunta: “¿Cómo están en tu casa? Hilda, la Ñusta y tú. ¿Has mejorado?” (López, 2018: 32). Puede suponerse que en esta carta se hace referencia a Hilda Reinaga. En su respuesta, fechada el 1 de enero de 1961, Reinaga le dice a Mrof: “Hilda (...) tiene una pequeña renta con la que ayuda; y no quiere irse de esta casa” (Ibíd.: 34).

sino de las circunstancias en las que fueron escritos y publicados muchos de sus libros así como de sus contenidos. Todo ello hace que su palabra tenga cierta autoridad entre los simpatizantes de Fausto Reinaga y de hecho, la periodización que ella hace es la más difundida y aceptada.

En la *Nota a la segunda edición de La revolución india*, que salió el año 2001, Hilda Reinaga hace la siguiente periodización:

La producción intelectual de Fausto Reinaga, tiene tres etapas muy marcadas: la primera marxista-indianista que obedece a su euforia socialista (...) la segunda, asumiendo una actitud crítica al marxismo inicia su rumbo hacia el indianismo radical (...) y la tercera etapa es la universalización del pensamiento amáutico como única opción para salvar a Bolivia y a la Humanidad del desastre total. (Reinaga, H. 2001: 5).

Un par de años después, en marzo del año 2004, publicó un folleto de su autoría titulado *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, que es básicamente una biografía y guía de lectura. Este folleto no responde a un trabajo de investigación sino a motivaciones afectivas y militantes por parte de la autora, quien busca resaltar la figura de su tío haciendo un balance general y acrítico de su obra. También contiene una periodización en la que entiende que hasta el *Sentimiento mesiánico de pueblo ruso* “sus obras han sido escritas bajo la óptica marxista” (Reinaga, H. 2004: 10), posteriormente “salen de su pluma los libros con los que inicia su camino al indianismo” (ibíd.: 11), y finalmente, desde 1978, con el libro *El Pensamiento Amáutico* “se va perfilando lo amáutico” (Ibíd.: 14).

Este folleto fue revisado y aumentado en una edición publicada en septiembre de 2011, la que a su vez, el año 2014, fue reproducida con motivo del *Primer Congreso Internacional Sobre la Vigencia del Pensamiento de Fausto Reinaga*, realizado el mismo año en La Paz. En esta versión revisada se puntualiza que Fausto Reinaga “inicia su ruta hacia el indianismo” (Reinaga, H. 2014: 20) con *El indio y el cholaje boliviano*. También se afirma que “A partir de aquí [se refiere al libro *América india y occidente* (1974)], el pensamiento de Reinaga va evolucionando, ya asoma la construcción de la filosofía amáutica” (Ibíd.: 24) y la afirmación citada sobre el libro *el Pensamiento amáutico* en la primera versión de este folleto es retirada.

Cabe hacer notar que en ninguna de las versiones de este folleto¹⁶ se encuentra la clasificación del primer periodo de Fausto Reinaga como “marxista-indianista”, tal cual hiciera la autora el año 2001 en la *Nota a la segunda edición de La revolución india*. Incluso se podría decir que abandonó esa forma de clasificar el primer periodo de la obra de Fausto.

En lo sustancial, Hilda Reinaga presenta las etapas del pensamiento de Fausto Reinaga como una secuencia evolutiva que iría del marxismo (o marxista-indianista, en la primera periodización que hizo), pasando por el indianismo, hasta llegar al pensamiento amáutico (no el libro, sino el periodo), etapa final que sería, para ella, la realización plena de este autor. Se trataría de un camino de ascenso evolutivo lineal

16 Un detalle: en la primera versión de este folleto se encuentra una *Presentación* fechada en marzo del 2004, mientras que en las dos posteriores ediciones (2011 y 2014) la misma nota aparece fechada en marzo del 2006. La publicación que salió el 2011 estuvo a cargo de Hilda Reinaga y la que salió el 2014, que es una reproducción de la anterior, estuvo a cargo de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

hacia una cima intelectual. En esta perceptiva, el último periodo no tendría rupturas con el anterior sino que sería su otro nivel, filosófico, pues para ella Fausto Reinaga “fue avanzando más y más allá en su incansable labor por darle una filosofía a la Revolución india” (Reinaga, H. 2011: 35).

Sin embargo, como ya se ha señalado, la periodización que Hilda Reinaga hace no responde a un trabajo de investigación o algún tipo de análisis crítico sino que se trata de un intento de exaltación militante y afectiva respecto de Fausto Reinaga, con quien compartió muchos años de su vida y quien le heredó su vivienda en Villa Pavón. En ese entendido, su preocupación no es determinar momentos o aspectos que puedan poner en duda una evolución lineal y ascendente en la trayectoria intelectual de Fausto Reinaga sino presentar “a un HOMBRE que rompiendo las cadenas de su esclavitud, se erigió; luchó y, bramó a los cuatro vientos que el INDIO es un SER SUPERIOR” (Reinaga, H. 2011: 35).

6.1.1.2. Periodización de Esteban Ticona

Esteban Ticona Alejo es considerado un especialista en la obra de Reinaga. Su formación de pregrado la hizo en la carrera de Antropología de la UMSA e hizo su Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador). La tesis doctoral que presentó el año 2013 titula: *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. En este trabajo identifica “tres grandes etapas a) la producción temprana y antioligárquica, b) La producción marxista y el nacionalismo revolucionario del MNR (1940-1960) y c) la madurez de su pensamiento en torno al indianismo y al pensamiento amáutico (1961-1991) (Ticona, E., 2013: 152).

Ticona ya había planteado una periodización el año 2006 en un artículo publicado en el periódico Pukara n° 6 y que titula: *Fausto Reinaga, el amawta descolonizador*. En dicha periodización hace la siguiente división de la obra de Reinaga: “a) la producción temprana y antioligárquica, b) su “vinculación” al marxismo y al nacionalismo revolucionario –a través del Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR y c) la madurez de su pensamiento en torno a la generación de la filosofía política del indianismo” (Ticona, E., 2006: 11-12).

Como se podrá notar, la primera etapa es clasificada de la misma forma en ambas propuestas, mientras que en la segunda se hace reformulaciones y en la tercera, en cuanto a la propuesta del 2006, se supone (no se menciona) al pensamiento amáutico como parte del indianismo y además éste es catalogado como filosofía política mientras que en la propuesta del 2013, en la misma calificación en la que se ubica al indianismo se menciona al pensamiento amáutico; así mismo, se deja de lado lo de “filosofía política”.

Pero además, en la periodización de su tesis doctoral incluye una indicación de años entre paréntesis de la segunda y tercera etapa, aunque parece haber un error de redacción pues Ticona presenta como parte inicial de la primera etapa al texto *Mitayos y Yanaconas*, publicado en 1940, y en su indicación del periodo de tiempo de la segunda etapa se registra 1940-1960, es decir que la segunda etapa empezaría con el libro con el que empieza la primera. Sin embargo, cuando desarrolla la segunda etapa empieza por el año 1949 y con el libro *Víctor Paz Estenssoro*.

Otro detalle que puede ser motivo de confusión es que en la primera etapa que él identifica en su tesis doctoral incluye el libro *Tierra y libertad* como la “segunda obra” de Reinaga, siendo que es la cuarta, después de *Víctor Paz Estenssoro y Nacionalismo boliviano*. Este error lo arrastra desde su artículo del año 2006, donde se refiere a *Mitayos y yanaconas* y a *Tierra y Libertad* como las “primeras obras” de Reinaga (Ticona, E., 2006: 10). Estos detalles contrastan no solo con las referencias que Fausto Reinaga ofrece en sus libros o las que brinda Hilda Reinaga en sus folletos sino con la propia lista que presenta Ticona en las páginas 403 y 404 de su citada tesis.

En cuanto al contenido de la periodización que planeta Ticona cabe indicar que su preocupación se asienta en el periodo final que el propone (1961-1991) y en ese sentido no hace un trabajo de revisión exhaustiva de los libros anteriores a tal periodo. Empero, cuando le toca abordar este tercer periodo se concentra en el pensamiento amáutico, desarrollándolo en un punto aparte del indianismo. Es decir que en la tercera etapa de su periodización coloca juntos indianismo y pensamiento amáutico, pero cuando desarrolla los contenidos los separa. Considerando esto último, hubiera sido más coherente presentar una periodización en la que indianismo y pensamiento amáutico sean diferenciados.

Sobre el indianismo dice que “tiene varias significaciones desde un ideal, pasando por lo cultural, económico, social, hasta una expresión política, no sólo nacional sino del ‘tercer mundo’” (Ticona, E., 2013: 324). Y con respecto al pensamiento amáutico entiende que se trataría de “una especie de maduración de su pensamiento” (ibíd.: 162).

También se percata de una ruptura con el indianismo por parte de Reinaga pero no llega a esclarecer el asunto, simplemente se limita a señalar lo siguiente:

¿Cuáles son las razones para el alejamiento del indianismo? En sus obras no existe alguna respuesta específica al respecto, sin embargo podemos inferir, que se debe a la lectura de la realidad internacional y que permanentemente ha ido alimentado en sus reflexiones. (Ticona, E., 2013: 211)

Cabe hacer notar un otro error por parte de Ticona y que en este caso no es solo formal. No es rigurosa la afirmación de que en las obras de Reinaga “no existe alguna respuesta específica” sobre su alejamiento del indianismo. De hecho, por ejemplo, en el prólogo de *La revolución amáutica* (1981), Reinaga expone, sin entrar en detalles, la razón por la cual rompe definitivamente con el indianismo y se confronta a él: la realización Congreso Indio de Cusco (1980), donde se formó el Consejo Indio de Sud América (CISA) (Macusaya y Portugal, 2016: 170).

Extraña no solo que Ticona haya pasado por alto las razones que Reinaga expone en *La revolución amáutica*, y que reitera en otros libros,¹⁷ respecto a su alejamiento del indianismo, sino también que no haya buscado esclarecer ese alejamiento con otros actores que tuvieron vínculos con Reinaga en ese periodo de ruptura, como por

17 No parecen ser casuales los errores de Ticona, pues cuando se refiere a la *Tesis India* afirma “es la tesis política del movimiento indianista que se presentó al VI Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia (CNCB), realizado en la ciudad de Potosí el 2 de agosto de 1971.” (160). Deja de lado que Fausto Reinaga empieza *Tesis india* con una “Génesis” del mismo libro, donde apunta algunos antecedentes del mismo texto, y que en su autobiografía, que fue revisada por Ticona (o se podría suponer eso porque la menciona en su tesis) también indica algunos hechos respecto a cómo surgió *Tesis india* (Véase: Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 242-250)

ejemplo, Hilda Reinaga, quien fue entrevistada por él, pero al parecer no inquirió respecto a este punto. Esto es más llamativo si se toma en cuenta que su tesis doctoral tiene un título que alude al indianismo pero su contenido se avoca más al pensamiento amáutico, lo que implica falta de precisión y confusión, aspectos que marcan su trabajo y que van desde colocar indianismo y pensamiento amáutico en una misma categoría, como hace en su periodización; pasando por separarlos en su exposición, indicando (no explicando) a la vez un alejamiento por parte de Fausto Reinaga; y, finalmente, volviendo a juntarlos al tratar escuetamente “El aporte de Reinaga al indianismo-amautismo” (Ticona, E., 2013: 397).

En síntesis, el trabajo de Esteban Ticona contiene errores e imprecisiones que inciden en la periodización que plantea, así como en la forma en la que la desarrolla, dando lugar a que no se logre dar cuenta con rigor ni del objeto que es periodizado, ni de los contenidos que al autor le interesan destacar. A ello se puede agregar que, al igual que Hilda Reinaga, entiende la trayectoria intelectual de Fausto Reinaga de manera evolutiva, lineal y ascendente.

6.1.1.3. Periodización de Gustavo Cruz

Gustavo Cruz es de nacionalidad argentina y su formación de pregrado la hizo en la Carrera de Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba (UCC) de Argentina. Ha trabajado sobre la obra de Fausto Reinaga con motivo de su tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Dicha tesis lleva por título *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (2012) y fue publicada en Bolivia por CIDES-UMSA y Plural editores el año 2013. En su estudio Cruz identifica en la obra de Reinaga “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” (Cruz, 2013: 42).

Sobre el primer momento hace notar que “Para Reinaga, no hubo contradicción entre ser nacionalista revolucionario y, a la vez, usar de cierto marxismo-leninismo para analizar su realidad.” (Cruz, 2013: 47). Este periodo terminaría en 1960.

El segundo momento que identifica abarcaría desde 1963, partiendo del artículo titulado *El Cuzco que he sentido* (publicado el 6 de octubre en *La nación*), hasta 1974, año en el que se publica *América india y occidente*. Señala además que en este periodo, los tres primeros libros (*El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, *La intelligentsia del cholaje boliviano* y *El indio y los escritores de América*) “tienen un estatus menos programático en lo político, pero contienen una intensa crítica ideológica.” (Cruz, 2013: 50). En tanto que *La revolución india*, el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* y *Tesis india* conformarían “la trilogía política indianista por excelencia” (Ibíd.: 189).

En la introducción de su trabajo incluye al libro *América india y Occidente* como parte de la etapa indianista (Cruz, 2013: 50) mientras que en el desarrollo de su exposición este texto aparece en el tercer periodo, “en el horizonte avizorado: el amautismo” (Ibíd.: 270-271) y lo define como “un libro de transición entre indianismo y amautismo” (Ibíd.: 321)

El tercer momento que presenta Cruz abarcaría, considerando la observación anterior, desde *América india y occidente*, en tanto texto de transición, hasta la

muerte de Reinaga, en 1994. Indica también que se debería entender este tercer periodo dividido en dos momentos, “el primero es su surgimiento dentro del sendero indianista y, luego, un segundo momento de ruptura con el indianismo” (Cruz, 2013: 322).

En cuanto al contenido, en su primera etapa Reinaga expresaría una articulación ideológica entre el marxismo-leninismo y el nacionalismo revolucionario, mientras que en su segunda etapa plantea el indianismo como “una ideología-filosofía de la *liberación del indio desde el indio* cuyo concepto político central es ‘la revolución india’.” (Cruz, 2013: 50), mientras en su etapa final detecta que “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. (Ibíd.: 52).

También señala que desde mediados de la década de los 70 Reinaga se desencantó del indianismo y fue viviendo progresivamente en aislamiento. Incluso afirma que “El amautismo surgió como una respuesta ante el fracaso político del indianismo” (Cruz, 2013: 337) y en ese sentido Reinaga “llegó a concebir a su nueva etapa de pensamiento como amáutica, no sólo como pos-indianista, sino en algún sentido también anti-indianista”. (Ibíd.: 322)

Resalta que Cruz considera al indianismo como “La cumbre” (Cruz, 2013: 189) cuando desarrolla su periodización, aunque en general, al referirse a los distintos momentos que él identifica procura no ir más allá de la descripción. Empero, a diferencia de Hilda Reinaga y Esteban Ticona, es cauto con respecto al pensamiento

amántico y no lo presenta explícitamente como una cúspide intelectual. Por otra parte, no es correcta su afirmación de que el pensamiento amántico surge ante el fracaso del indianismo pues, siendo precisos, surge cuando otros indianistas le dan la espalda a Reinaga (Macusaya y Portugal, 2016: 222).

Cruz apunta que la tendencia de las obras que Reinaga escribió en su última etapa, muy en especial en la década de los 80, “es más filosófica, en el sentido de que se ocupó de confrontarse con Sócrates y ‘todos’ los filósofos occidentales” (Cruz, 2013: 300). Pero, como contradiciéndose, también hace notar que dicha confrontación no fue de carácter filosófico:

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. (Cruz, 2013: 338)

Con todo, el estudio de Gustavo Cruz es el trabajo más serio sobre la obra de Reinaga¹⁸, no solo por la abundante documentación que examinó y que usa para apoyar sus afinaciones sino también por el cuidado que puso en ciertos detalles, como el uso de ciertas palabras así como su abandono, también la mención a ciertos autores o libros en unos u otros periodos, etc. Aunque su poco conocimiento sobre

18 Un pequeño error, entre otros, que no opaca el trabajo de Cruz: hace una observación sobre los libros que Reinaga publicó entre 1980 y 1981 y dice que “A excepción de *La revolución amántica*, todos los demás libros fueron editados bajo el nombre de Ediciones de la Comunidad Amántica Mundial (CAM)” (Cruz, 2013: 298). Sin embargo, *La revolución amántica* también lleva el mismo sello editorial.

los movimientos indianistas kataristas pesa y le hace caer en equívocos cuando se refiere a ellos en relación a Reinaga.

6.1.2. Periodizaciones del propio Fausto Reinaga

Se van a presentar las periodizaciones explícitas e implícitas que Fausto Reinaga hace sobre su trayectoria intelectual, ordenándolas por los años en las que fueron planteadas y por los libros en los que fueron publicadas.

6.1.2.1. En La revolución india (1970)

La primera periodización que Reinaga presenta sobre su propia producción intelectual se encuentra en *La revolución india* y la realiza cuando el movimiento indianista en general va tomando cuerpo. En ella plantea un antes y un ahora; un antes de ser indianista y un ahora, siendo indianista. Es decir que identifica dos momentos.

En el primer momento se presenta a sí mismo como “un producto de la mentalidad boliviana” (Reinaga, 2011 [1970a]: 453) que ahogaba a su ancestro indio, ancestro que se defendía y aparecía fugazmente. De ello dice: “En este drama de angustia y de dolor han sido concebidas, escritas y publicadas mis obras desde *Mitayos y Yanaconas* (1940) hasta *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960)” (Ibíd.).

Apunta algunas observaciones generales sobre su obra hasta 1960:

Mitayos y Yanaconas, tiene un hálito indio; pero la erudición europeizada se impone. *Tierra y Libertad*, es un grito kolla, un grito desgarrador, empero propone

como solución del “problema”, la asimilación del indio por el cholaje blanco mestizo. *Belzu* está escrito a gusto y del sabor momento político que vivía Bolivia... *Franz Tamayo* y *Alcides Arguedas* son una crítica acerba, impía; una crítica asaz marxista, pero con un marxismo del cholaje blanco mestizo. (Reinaga, 2011 [1970a]: 453)

La segunda etapa que él señala sería fruto de una ruptura que se habría dado después de su viaje a Alemania y su paso por la URSS, en 1957: “A mi regreso de Europa, rompo con toda mi tradición intelectual y con toda mi producción cholista” (Reinaga, 2011 [1970a]: 453). La consecuencia de esta ruptura ya la planteó en su libro de 1967, *La “Intelligentsia” del Cholaje Boliviano*, donde afirma: “Con *El indio y el cholaje boliviano* y *El indio y su revolución*, he roto el cordón umbilical que me unía al pensamiento del cholaje nacional para dar paso al vuelo libre y estupendo del pensamiento indio” (Ibíd.).¹⁹

Como balance general de su producción hasta entonces dice:

Es otra etapa, otro camino que he encontrado; y tengo otra meta en el horizonte. En mis obras de 1940 a 1960 yo buscaba la asimilación del indio por el cholaje blanco mestizo. Y en las que he publicado de 1964 a 1970 yo busco la liberación del indio, previa destrucción del cholaje blanco mestizo. En lugar de la Revolución

19 En esta afirmación se presenta un problema pues Reinaga menciona además de su libro *El indio y el cholaje boliviano* (1964) otro título que sería suyo: *El indio y su revolución*. Sin embargo, no se sabe que haya publicado un libro con ese nombre, ni antes ni después de su libro de 1964; sin embargo, es posible que se refiera al texto inicial de *La revolución india*, lo que supondría que este libro, posiblemente, habría empezado a ser trabajado desde entonces.

nacional o la Revolución comunista, yo planteo la Revolución india. (Reinaga, 2011 [1970a]: 453)

6.1.2.2. En *El pensamiento Amáutico* (1978)

Ocho años después de su primera periodización y cuando estaba en los afanes de formar la Comunidad Amáutica Mundial (CIM), vuelve a plantear un balance sobre sus ideas y su obra. Señala que sus libros de 1940 a 1960 son producto de lo que él llama “pensamiento mestizo”:

De *Mitayos y yanacunas* a *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* me debato – ora en el mundo marxista ora en el mundo nazifascista– me debato, dentro del pensamiento mestizo. Pienso con una mente mestiza, hago política mestiza y aspiro a un poder mestizo. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. VI]: 423)

Las posteriores obras, incluido el mismo texto en el que hace esta periodización, las presenta ordenadas por trilogías, de tal forma que habrían tres trilogías. La primera de estas está formada por los libros *El indio y el cholaje boliviano*, *La intelligentsia* y *El indio y los escritores de América*, y en ella el autor entiende que “deja atrás al pensamiento mestizo” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. VI]: 423).

La segunda trilogía está conformada por *La revolución india*, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* y *Tesis india*. En esta trilogía “el pensamiento se hace acción. Las ideas en ebullición praxística, a ritmo y tono con las circunstancias de la hora, caminan hacia el poder, hacia el Palacio “Quemado” de la Plaza Murillo de La Paz; y en lo semántico, el concepto es más meridiano, la garra más acerada.” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. VI]: 423).

Finalmente, la tercera trilogía está formada por *América India y occidente*, *La Razón y el indio* y *El pensamiento amáutico*, y de ella dice: “¡he forjado un pensamiento, he forjado un verbo y he forjado una praxis! He creado una ideología cósmico amáutica, un verbo de la verdad y la libertad, y una acción de millones de seres humanos” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. VI]: 423).

6.1.2.3. En *¿Qué hacer?* (1980)

En 1980, en su libro *¿Qué hacer?* ofrece una nueva clasificación que no se limita a sus textos sino a su pensamiento en general, desde su infancia, aunque no entra en especificaciones. Dice que hasta antes de ingresar a la escuela, es decir, hasta sus 16 años de edad:

Historia no teníamos. Dios no teníamos. Alma no teníamos. Nuestra lengua, una especie de gruñido gemebundo, era 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...

Todo esto era el contenido de nuestra mente... Todo esto contenía mi mente. Todo esto era mi pensamiento. Todo esto, diré, era pensamiento indio. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 116)

En la escuela su pensamiento habría sido mestizo cristiano y en la universidad, marxista mestizo; pero incluso, cuando planteó la revolución india lo habría hecho en ese marco de pensamiento mestizo (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 116). Resalta que el cristianismo y el marxismo aparecen como expresiones de un mismo pensamiento que él considera occidental. Entiende, además, que ha roto con su

pasado de forma total, que ha sepultado el pensamiento indio y que eso es lo que se debería hacer con occidente:

Hay que sepultar a occidente en el olvido total y absoluto. Tal, como yo he sepultado mi pensamiento de indio.

En mi cerebro, en mi memoria no existe ni huella, ni sombra de todo 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.

La biografía de mi pensamiento conduce a este hecho: que entre mi madre, mi padre, mi comunidad, mi sociedad de indios esclavos, y la existencia actual de mi mente, de mi persona no existe, no hay ninguna relación. ¡Ninguna!

Yo soy otra persona; otro hombre, otro pensamiento. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 177-118)

En esta valoración general, que expresa un desprecio por lo indio, no ofrece especificaciones sobre cuando habría sepultado el pensamiento indio, pero se debe tener en cuenta que escribió *Qué hacer* para descalificar el “Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica” en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), realizado del 27 de febrero al 3 de marzo 1980. Cabe hacer notar que Reinaga fue excluido de dicho evento y ello parece influir en el tono racista “anti-indio” que lleva este libro.

6.1.2.4. En 1981, en *El hombre, La revolución amáutica, Bolivia y la revolución de las FF. AA. y La era de Einstein*

En su libro *El hombre* vuelve a hacer alusión al cristianismo y marxismo como etapas superadas de su pensamiento. Pero además dice: “Quedó el indianismo, como el *Nuevo Mesías* del mundo. Mis obras: *América India y Occidente* (1974), *La Razón y el Indio*, *El pensamiento Amáutico* e *Indianidad* (1978), han sido evangelio, doctrina y catapulta contra Cristo y Marx” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 238). En esta afirmación parece que incluye los libros mencionados como parte de su indianismo.

Por otro lado, el Prólogo de su pequeño libro *La revolución amáutica*,²⁰ apunta cuales por entonces consideraba fueron los tramos de su pensamiento: “Cristianismo, marxismo, indianismo y reinaguismo son los tramos de mi pensamiento. Dejo al cristianismo, dejo al marxismo, dejo al indianismo. Y llego al reinaguismo, que el pensamiento científico de la era nuclear a que ha ingresado el hombre”. (Reinaga, 1981: 16)

En este texto también se refiere a la razón de su ruptura y confrontación con el indianismo, lo cual respondería a la realización del Congreso en Cuzco por parte de

20 Cabe hacer notar que en las Obras Completas de Fausto Reinaga, editadas por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, no se incluye, o se omite, el Prólogo de este libro, Prólogo en el que Reinaga hace una descripción general pero muy valiosa de sus etapas ideológicas. Es llamativo que la presentación de las Obras Completas se haya hecho con un par de años de atraso en relación a su anuncio y que se haya justificado ese atraso porque se habría trabajado por presentar una edición impecable, como lo sostuvo Álvaro García (Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 9 de abril, 2015). Sin embargo, la edición que se presentó contiene varios errores formales e incluso esta omisión señalada, por lo que no se podría decir que es impecable.

“comunistas” y la subordinación de los “indios” a estos organizadores. Por ello afirma: “Después del Congreso de Cusco, el campo de batalla del pensamiento mundial, queda definido en dos frentes: el pensamiento socrático y el pensamiento amáutico. Cristianismo, marxismo e indianismo en un frente; y reinaguismo en el otro frente” (Reinaga, 1981: 17). Este evento también es mencionado en el texto anterior (*El hombre*).

En su libro *Bolivia y la revolución de las FF. AA.* especifica cuando habría empezado su pensamiento amáutico y en que obras habrían adquirido consistencia:

El pensamiento amáutico arranca de *América India y Occidente*. Toma impulso en *La Razón y el indio*, *El pensamiento amáutico e Indianidad*. Y llega a su forma y volumen en la Revista *Amauta* 1.²¹ Pero, donde adquiere cuerpo, perfil y espíritu es en *¿Qué Hacer?*, *El Hombre*, *La Revolución Amáutica y Bolivia*. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 53-54)

En *La era de Einstein*, texto que además se publicó con el llamativo nombre de *Reinaguismo*, hace la siguiente aclaración sobre su trayectoria intelectual, aludiendo a su libro *¿Qué hacer?*:

el momento de la nebulosa y ebullición del pensamiento amáutico. Lo que se pretendía era: enfrentar reinaguismo con cristianismo, marxismo e indianismo.

Ahora con la publicación de *El Hombre*, *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas* y *La Revolución Amáutica*, “*Reinaguismo*” ha dejado la nebulosa y ha

21 Se trata de una revista que se publicó como órgano de la Comunidad India Mundial (CIM) y que por su contenido puede deducirse que fue redactada por Fausto Reinaga.

devenido en idea e imagen, concepto y expresión, pensamiento y filosofía de una realidad vital: la Comunidad Amáutica Mundial. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 110)

Brinda además una muy escueta explicación de lo que sería Reuinaguismo, afirmando que “no es un “ismo” más de la era greco-cristiana, es la expresión de un hecho: el hombre cósmico, la humanidad amáutica. “Reinaguismo”, es en suma, sinónimo de la era einsteiniana.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 110)

6.1.2.5. En Sócrates y yo, 1983

En el afán de resaltar la indiferencia de que su obra amáutica era objeto, en contraste con lo que habría pasado con sus libros indianistas, afirma: “De *Mitayos y Yanaconas* a *América india y Occidente*, que son la teoría y acción del indianismo, América y Europa a romperse manos aplauden.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 83).

En sus libros de los años 70 incluye cartas muy elogiosas a su persona y a sus libros. Incluso afirma que a diferencia de sus libros amáuticos sus libros indianistas habrían sido homenajeados en el mundo, aunque no brinda ninguna referencia de alguno de esos supuestos homenajes. “Europa, Asia, América, que sin tasa ni medida me hicieron homenajes, ¿por qué ahora este silencio sepulcral? ¿Qué es, por qué tal cosa con estos libros?” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 83). Sus libros que no habrían sido homenajeados son: *La Razón y el Indio*, *El pensamiento amáutico*, *Indianidad*, *El Hombre*, *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*, *La Revolución Amáutica* y *La Era de Einstein*.

La respuesta que el mismo se brinda sobre el porqué no se habrían homenajeado esos textos es la siguiente: “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 enfrento a Sócrates, a Cristo y a Marx” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 83).

6.1.2.6. En 1984, en América

En este folleto la idea de trilogía vuelve, en este caso se trata de una trilogía amáutica compuesta por *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, *Sócrates y yo* y *Europa prostituta y asesina*. Indica que esta trilogía “es la concepción científica del Universo, de la vida y del hombre. Es la luz en la tiniebla, tiniebla que animaliza y asesina a la humanidad”. También hace una especie de solicitud: “La Trilogía Amáutica, debe y tiene que ser traducida y publicada en todos los idiomas del mundo”. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 158)

6.1.2.7. En 1986, en Crimen

Vuelve a referirse a la trilogía amáutica anterior pero haciendo una aclaración: “debía haberse publicado en un volumen de 1.000 páginas; pero se tuvo que imprimir en sinópticos resúmenes”. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 163).

Como se habrá notado, en las distintas periodizaciones que ofrece el propio autor sobre su obra y pensamiento no hay una sola clasificación. A excepción de la que ofrece en 1970, cuando aún no había formulado su pensamiento amáutico, las demás giran explícita o implícitamente sobre su paso al “amautismo” y su ruptura con el indianismo. Puede decirse, en términos generales, que Reinaga busca hacer

periodizaciones, desde 1978, para presentar su pensamiento amáutico como la superación de sus ideas anteriores.

Cabe hacer notar que *América India y Occidente* aparece a veces como parte del su indianismo y en otras como parte de su pensamiento amáutico. En su libro *Bolivia y la revolución de las FF. AA.* es señalado como el texto con el que habría empezado su pensamiento amáutico. En el mismo año en el que publica este libro, pero en otro texto, *La era de Einstein*, indica que su pensamiento amáutico empieza con su libro *¿Qué hacer?* Pero también es llamativo que en su texto *Sócrates y yo* considere a sus libros desde *Mitayos y yanaconas* hasta *América india y occidente* como indianistas.

Las periodizaciones y alusiones que hace Reinaga evidencian que los años finales de la década de los 70 fueron de definición respecto a su postura frente al indianismo, la cual se clarificó finalmente como ruptura y confrontación.

6.1.3. Propuesta de periodización (desarrollada)

La propuesta de periodización de la obra de Fausto Reinaga que se presentó en el Capítulo IV (Marco Referencial) será desarrollada en esta sección. En ese sentido, cabe reiterar los periodos que se han identificado:

- Periodo pre-indianista (1940-1960)
- Periodo indianista (1964-1971)
- Periodo post-indianista (1974-1991)

Esta propuesta no contrasta a primera vista con la que plantea Hilda Reinaga o Gustavo Cruz, pero se basa en un criterio que permite precisar aquello que diferencia

cada periodo en relación al papel político que el indio juega en sus obras, y en ello radica su particularidad. El indianismo en general, desde su periodo inicial formativo (1960-1971), proyectó al indio como sujeto político, con un discurso y formado organizaciones propias (Macusaya y Portugal, 2016); aspectos que se han tomado como criterios para clasificar las obras de Reinaga.

Se ha identificado, considerando los detalles expuestos en el marco Metodológico, las obras en las que el indio es pensado como sujeto político y se las ha clasificado como propiamente indianistas, las que van de 1964 a 1971; en función de ello se ha catalogado las obras anteriores, que van de 1940 a 1960, como pre-indianistas y las posteriores, que van de 1974 a 1991, como post-indianistas.

6.1.3.1. Periodo pre-indianista (1940-1960)

Las obras que publicó entre 1940 y 1960 pueden ser catalogadas como pre-indianistas en tanto en ellas el indio no está ausente pero su papel es secundario.

Mitayos y yanaconas (1940),²² que obtuvo el primer premio de un certamen municipal en Oruro, expresa algunas preocupaciones que marcan la vida intelectual de Reinaga, aunque la forma de encarar esas preocupaciones irán cambiando. En este texto trata de describir los antecedentes de la situación de los indios y mineros de la república en los mitayos y yanaconas de la sociedad colonial, considerando algunos antecedentes del Estado Inca, pues entiende que “la república no es más que una

22 El libro empieza con una *Advertencia* que lleva el año de 1941. En la nota a la segunda edición (2012) hecha por Hilda Reinaga afirma que el texto fue la tesis de Licenciatura de Fausto Reinaga, sin embargo, en el mismo libro, en la parte final, se puede leer: “El presente opúsculo, *Mitayos y yanaconas*, es solo una parte de mis tesis de licenciado” (Reinaga, 2012 [1941]: 129).

mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades y una avasalladora y letal intromisión imperialista” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 25).

Llama la atención que al referirse a la sociedad colonial lo hace bajo el modelo general de lucha de clases, en el entendido de que “El determinismo dialéctico, aquí, como en cualquier parte y tiempo, necesariamente había de operar también” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 58); pero cuando aborda la organización social del incario deja de lado este modelo y caracteriza esa sociedad como “comunismo incaico” (ibíd.: 39) o “comunismo agrario” (ibíd.: 35). Esta forma idealizada de entender lo precolonial marca su vida intelectual, incluso para denostarla en ciertas situaciones.

Ya en este texto se encuentra una idea central en su etapa indianista aunque acá solo figura como título del capítulo VII, que se refiere al pasado colonial: “La Revolución India en América 1780-1781”. En este capítulo entiende que en ese periodo se manifestó la “ideología incano-indianista” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 65) en una “conclusión neoindianista” (ibíd.: 67). Piensa además que “El problema del indio esta enraizado en la tierra” (ibíd.: 69), en función de su condición de clase, y asume que en este texto logró “redondear el concepto histórico del indio” (ibíd.: 129).

En general, su atención sobre algunos aspectos históricos de la sociedad precolonial y colonial responde a su preocupación por lo nacional en Bolivia. Incluso anuncia: “en otro estudio desentrañaremos dialécticamente el complejo económico-social del mitayaje y del yanaconaje dentro de la Republica” (Reinaga, 2014 [Tomo

I, Vol. I]: 24). Este interés de Reinaga por el pasado responde a su perspectiva ideológica: “Quien se sienta sinceramente nacionalista, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone.” (Ibíd.: 25)

Víctor Paz Estenssoro (1949). Este texto es una crítica al “jefe” del MNR y ello le trajo problemas políticos al autor. En él se remarca la perspectiva nacionalista de Reinaga y el indio casi no aparece, salvo muy ocasionalmente, como cuando su autor se refiere al proceder de Víctor Paz en el MNR como “Traición a los mineros, fabriles, indios y siervos de latifundio”. (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 116)

Nacionalismo Boliviano (1952): Se trata de un folleto que habría sido elaborado preliminarmente en Coati (1949) y que se publica con el seudónimo de “Ruy Ripaj”. En él se entiende al indio como beneficiario de la revolución nacional. Pero además, se aclara el sentido de clase del nacionalismo que profesaba entonces Reinaga: “nuestro nacionalismo, el nacionalismo obrero” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 144)

Tierra y Libertad (1953). En este libro, que habría sido premiado en el Primer Congreso de Sociología, el autor expresa el sentido que debería tener la revolución nacional: “para la clase obrera y el servaje indio, es nada menos que la estructuración de una nueva sociedad boliviana, sin explotados ni explotadores” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 160). Pero además, hace “una confesión: la causa del indio es sagrada para mí, porque ella es mi propia causa. Por mi ascendencia y cuna: Tomás Katari y Macha” (ibíd.: 161). Resalta también que la segunda parte de este libro busca argumentar que el gobierno de entonces debería llamar Ministerio de Indios al Ministerio de Asuntos Campesinos (ibíd.: 219).

Belzu. Precursor de la Revolución Nacional (1953): El autor valora a Belzu “por haber movilizado a las masas urbanas y campesinas, con elevada conciencia revolucionaria y sentido de clase (...) viene a ser el más auténtico *Precursor* de la revolución nacional de nuestros días” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 20). Además, resalta que el objetivo del Tata Belzu era “la liberación de las mayorías explotadas de Bolivia” (Ibíd.: 122), es decir de los indios.

Franz Tamayo y la Revolución Boliviana (1956): En este trabajo se señala que “La Revolución boliviana, para lograr sus fines auténticos, tiene que llegar a ser una revolución auténticamente india” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 248), no en el sentido exacto que esta idea tendrá en su etapa indianista. A este respecto es llamativa una afirmación del autor en la que dice que el imperativo de la revolución nacional es resolver el problema del indio con “tierra y libertad”, pues “devendrá el mismo imperativo mañana, en libertad e independencia para las nacionalidades indias”. (Ibíd.: 132). Nótese que se trata de un mañana no de un ahora, de ese presente, pues en ese presente Reinaga veía “adormecidas nacionalidades indias quechua y aymara” (Ibíd.: 177). Pero también hace una descripción importante sobre la estructura social boliviana sintetizada en el Ejército:

En los desfiles se pone de manifiesto la escandalosa selección racial. Los jefes militares que presiden los desfiles son gente de pigmento blanco, y la tropa es una tropa india (...) Las gentes menos avisadas, pero ajenas al país se percatan al instante de esta dominación no solo de una clase, sino de una raza por otra (...) Sin exagerar, el ejército de Bolivia parece un ejército colonial de Indochina o de algún punto del Sahara, donde mandaban o gobiernan aún las ‘fieras rubias’ de

Francia, España o Inglaterra. Esto es que la leva es negra, morena o india y los jefes oficiales gente de metrópoli, rubia. (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 230)

Revolución, Cultura y Crítica (1956). Se trata de la respuesta a una crítica que recibió su libro *Belzu*, en la que señala que “De la Guerra del Chaco (1932-1935) insurge la rebelión nacionalista” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 313) y que en Bolivia “ahora gobiernan: intelectuales, obreros e indios” (Ibíd.: 329). Pero además, dice: “Nuestros genios no serán ni Kant, Descartes, Napoleón o Marx. Los genios, para nuestras nacionalidades indias, por ejemplo son Tupaj Amaru, Tomás Katari, Julián Apaza. Y para nosotros revolucionarios y nacionalistas son Murillo, Belzu, Villarroel.” (Ibíd.: 322)

El Sentimiento Mesiánico del Pueblo Ruso (1960): Se trata de un libro en el que Reinaga relata las circunstancias que lo llevaron a conocer la URSS y cierra el texto de esta manera: “Mi deber, entonces es trabajar y luchar porque mi santa patria y la humanidad explotada y sufrida, sigan el camino de Rusia: ¡el camino de la verdad!” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. III]: 207).

Alcides Arguedas (1960): Es una crítica al famoso escritor boliviano y en ella hace algunas observaciones referidas al racismo en el contexto en el que escribe el texto, como por ejemplo:

Para el núcleo central del MNR, tiene un valor absoluto, como para Arguedas, el color del pigmento. Aquel núcleo siente hasta el dolor la vergüenza de tener que ver siempre masas indias en las ciudades y masas indias en el agro.” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. III]: 244)

España (1960): Es un pequeño escrito que nace de su paso por España, tras visitar la URSS, y en el que describe la situación de ese país bajo el gobierno de Franco.

Hasta acá, en los textos de Reinaga, no se presenta al indio como sujeto político aunque se hacen algunas alusiones importantes en algunos textos a aspectos específicos que en su posterior etapa tendrán centralidad, como el racismo y la historia del indio.

6.1.3.2. Periodo indianista (1964-1971)

Las obras que publicó entre 1964 y 1971 pueden ser consideradas propiamente indianistas en tanto en ellas el indio es el actor central, el sujeto político que hará una revolución.

El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina (1964): Como su título lo indica, el escritor boliviano Díez de Medina es el objeto de este texto y en él Reinaga le hace una crítica mordaz. Pero lo que acá importa es destacar como se ubica el autor en una confrontación que es caracterizada desde una lectura ya propiamente indianista:

Este ensayo es el primer estudio de la sociedad boliviana desde un punto de vista indio; sociedad en la que tras paciente investigación y experiencia no hemos encontrado más que dos fuerzas étnicas, dos razas, en perpetua lucha: indios y cholos. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 53-54)

Si en sus primeras obras veía al indio como clase social campesina, en ésta entiende que “Los indios son una raza, un pueblo, una nación; la raza india inclusive

hay clases sociales antagónicas. Decir campesino al indio, es una estupidez digna de los cipayos del occidente”. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 56)

La “Intelligentsia” del Cholaje Boliviano (1967): En este libro el autor se ocupa de criticar a varios escritores bolivianos, como Gabriel René Moreno, Franz Tamayo, Adolfo Costa du Rels, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán y Alcides Arguedas, entre otros. La centralidad en su lectura del racismo respecto al indio es ratificada:

En Bolivia, la discriminación y la segregación racial del indio se práctica como un imperativo categórico. El racismo del cholaje saliendo del instinto y el subconsciente, llega a ser *conciencia* social. De ahí que en este país, por encima de la riqueza, la cultura y la lucha de clases, coexistan dos sociedades: la del cholaje y la del indio. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 233)

El Indio y los Escritores de América (1968): En este libro se ocupa de algunos escritores latinoamericanos que se refirieron al indio: “Mas la magnitud del tema y el tiempo de que dispuse, no me permitió la elaboración de un trabajo exhaustivo. Sin embargo, se ha logrado poner los hitos y trazar los lineamientos con proyección a una meta: la Revolución India.” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 443). También expresa el papel del indio sobre su propia condición en los siguientes términos:

El libertador del indio será un indio; un indio en posesión de cultura y de la técnica a que ha llegado en nuestro tiempo la humanidad. El libertador del indio será *su* partido político; un *partido indio*, estructurado y fundido en el crisol dialéctico de la revolución del Tercer Mundo. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 447)

Por otra parte, indica “cómo vamos a ser anti-marxistas si precisamente por el método dialéctico es que llegamos a la desnuda realidad india; para arrancar de allí la fuerza espiritual con que debe armarse el indio para conquistar su plena libertad de hombre.” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 646).

La revolución india (1970): Este es el texto en el que se ha identificado el objeto de estudio de esta investigación y solo para dar una idea de su contenido, en función de la periodización planteada, se hace las siguientes citas:

“No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios” (Reinaga, 2001[1970a]: 46).

Somos una raza discriminada. Servimos para trabajar en las minas y fábricas a ración de hambre y a ración de bala. Llenamos los cuarteles de las Fuerzas Armadas, de la Guardia Nacional (Policía). El indio uniformado está para garantizar el “orden social”, para ir a la guerra, para pelear contra los guerrilleros del Che Guevara y para entrar en las revoluciones como carne de cañón. (Reinaga, 2001[1970a]: 53)

¿Qué debe el indio hacer para ser dueño de su tierra?

¡Ser Estado, ser nación!

¿Qué quiere decir esto?

Que la nación india debe desplazar a la nación chola, que el Estado indio debe sustituir al Estado boliviano blanco mestizo. (Reinaga, 2001[1970a]: 304)

Manifiesto del partido indio de Bolivia (1970): Es una especie de resumen del anterior y en ese entendido reitera su contenido sintéticamente, apuntalando el sentido protagónico del indio como algo que debe forjar el indianismo en base al saber de la propia historia: “El indio para ser sujeto de la historia tiene que saber, por sobre todo, su historia” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 344).

Tesis india (1971): Este texto surgió para un congreso campesino. En él se retiran varios aspectos señalados en *La revolución india* y que expresan la urgencia que el autor veía en la consolidación del indianismo en una organización partidaria para alcanzar su meta: “La cuestión del Partido es de vida o muerte para suerte de cuatro millones de indios de Bolivia. Porque si no hay Partido indio, no puede haber Revolución india” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 344475).

Como se habrá notado, en el periodo indianista de Reinaga resaltan como elementos centrales el racismo y el papel político del indio en una confrontación iniciada desde la colonización. En esta confrontación el indio es pensado como quien debe hacer una revolución, formando una organización política propia, un partido propio cuyo contenido ideológico debería ser el indianismo.

6.1.3.3. Periodo post-indianista (1974-1991)

Las obras que publicó entre 1974 y 1991 pueden ser consideradas post-indianistas en tanto en ellas el indio aparece ya no sujeto político sino como pensamiento y a veces incluso como un ser inferior. Pero en definitiva, se trata de un abandono de la apuesta por el indio para lograr una revolución y, a la vez, de una autoexaltación por parte del autor, la que llega a niveles patéticos.

América India y Occidente (1974): En este libro, que también se imprimió con el título de *Poder Indio y Occidente*, el autor expresa como se veía a sí mismo: “Aparezco en estas páginas como el *amauta*. Si no soy yo el *amauta*, entonces ¿quién es el *amauta*? ¿Garcilaso de la Vega, José Carlos Mariátegui? No tal. Estos son híbridos colonos de occidente.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 23). Cabe hacer notar que esta autotitulación de amauta no se encuentra en su etapa indianista y es más bien propia de su etapa postindianista. Pero además, la hace en el entendido de que “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.” (Ibíd.: 73). “Rupaj” es el sobre nombre que se puso. Por otra parte, entiende que hay una relación de continuidad entre Sócrates y Marx: “De Sócrates a Marx hay una sola conciencia social: conciencia de occidente.” (Ibíd.: 25). También resalta que apunta a otro público, ya no al “indio”, sino “a la juventud rubia indianista de Europa y Norteamérica” (Ibíd.: 20).

La Razón y el indio (1978): El sentido religioso y de salvación que se expresa en su anterior libro es explicitado ya como pensamiento amáutico en este texto: “El hombre tiene hambre de eternidad. Clama por una vida sin finitud.

Solo el pensamiento amáutico alpa su hambre. Solo este evangelio le da certeza y fe de una vida eterna” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 206).

Además, señala cual sería un modelo de organización social amáutico: “Las hormigas, seres que edifican una sociedad perfecta sobre la faz de la Tierra.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 220). Pero también expresa una idea sobre el

pasado precolonial bastante fantasiosa: “Antes del descubrimiento de América, en el Nuevo Mundo hay un solo pensamiento, una sola lengua, una sola organización social y un solo gobierno.” (Ibíd.: 334).

El Pensamiento Amáutico (1978): El desplazamiento del indio como sujeto político al indio como entidad abstracta con un sentido idealizado es más claro aún en este texto:

El indio no es color de piel; no es color del cuero. El indio es pensamiento y fe: pensamiento amáutico y fe sabeísta. Quien se piensa Cosmos y se siente chispa de Sol es *¡Indio!*

El indio en esencia, en la substancia de su ser, es pensamiento. Pensamiento comunal y amor sabeísta. El indio es pureza de carne y pureza de alma. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 398)

La confrontación que marca el libro es, según su autor, entre pensamiento socrático y pensamiento amáutico, en el entendido de que el primero es la expresión de la razón de occidente y que “ha inventado el hambre y la guerra” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 393). Es llamativa la frase con la que cierra el texto: “Y ahora, ¿¡alguien conoce un hombre más libre que yo!?”. (Ibíd.: 429)

Indianidad (1978): Identifica su pensamiento amáutico como “Reinaguismo” y confrontado a dos ideologías de occidente: cristianismo y marxismo (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 119). Se jacta de que su pensamiento llegó a otras latitudes: “Mi pensamiento, la indianidad, por encima de la ‘conspiración del silencio’,

destrozando la losa sepulcral de su entierro, ha llegado al Japón, la URSS, Estados Unidos y Europa.” (Ibíd.: 35). Entiende además que su pensamiento está más allá del movimiento indio: “El movimiento indio americano es Sócrates, es Cristo, es Marx. No ha llegado al pensamiento amáutico” (Ibíd.: 85).

¿Qué Hacer? (1980): Este es uno de los textos más racistas de Reinaga con respecto al indio (el otro es *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*). Como se indicó, fue escrito para descalificar a un Congreso en Cuzco. Por una parte, esta descalificación se expresa desde el inicio del libro, señalando quienes no son el indio: “La etnia cavernaria de Malinches y Filipillos no es el indio. Tampoco el “campesino”, que de rodillas besa los pies del mestizo.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 113). Seguidamente se puntualiza que “El indio es el conceptor y constructor de la Comunidad Amáutica Mundial: el reino de la Verdad y la Libertad.”, es decir que el verdadero indio es el propio Fausto Reinaga y nadie más, pues fue él quien estaba en los afanes de formar una Comunidad Amáutica Mundial.

Por otra parte, identifica cuatro tipos de indianismo: “indianismo gringo, mestizo, étnico y amáutico.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VI]: 183). Los tres primeros serían occidente e incluso el pensamiento indio sería algo sin valor frente a su propuesta: “En frente al pensamiento amáutico, del pensamiento cósmico, el pensamiento del indio, es pensamiento de caverna”. Incluso el término indio es descalificado, lo que es un contraste con su etapa indianista: “La palabra indio es racismo; es agresión. Es tomar y tratar al autóctono nativo étnico de América, con la punta del zapato. La palabra indio significa bestia; y como a tal se lo esclaviza y se lo asesina.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 146)

Pero además, en un tiempo en el que ya se habían clarificado las corrientes indianistas y kataristas, hace referencia a algunos de los que él llama “felipillos”:

El indianismo étnico, igual que el indianismo mestizo, es una abigarrada gama de muecas; que va desde los más agudos gruñidos de puerco hasta el rebuzno de recua de burros. Tupajamarismo, micaelabastidismo, tupajkatarismo, bartolinicismo, franztamayismo... matizan el cuadro cavernario del indianismo étnico. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 184)

El Hombre (1981): En este texto asevera que a la juventud “el cristianismo, el marxleninismo y el indianismo; ellos le han puesto la droga en las manos” (289). Por otra parte, considerando que por entonces gobernada García Meza en Bolivia, Reinaga tiene la siguiente frase:

Los Amautas producen el pensamiento, y las Fuerzas Armadas, celosas guardianas de la comunidad, vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento. Acto y pensamiento de la comunidad Aumática: el reino de la Verdad y la Libertad. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VII]: 326)

“Los Amautas” son solo una persona, el mismo Reinaga, quien, al parecer, aspiraba a ser el filósofo del gobierno de entonces; algo que nunca logró.

La Revolución Amáutica (1981): En este pequeño libro insiste en afirmaciones ya dichas antes (y así seguirá en sus siguientes textos). Para él “Lo que le falta a Sud América es cerebro, es conciencia de la realidad real del mundo y su destino. A Sud América le falta *pensamiento, ideología, teoría.*” (Reinaga, 1981: 48). Ese

pensamiento que falta sería el pensamiento amáutico planteado por Reinaga y ello asumiendo que “Marx se ha cristianizado, y Cristo se ha marxitizado. Cristianos y marxistas han convertido el planeta Tierra en una caverna de antropoides, de antropoides que se desgarran y se asesinan. La revolución es descristianización y desmarxización.” (Ibíd.: 75)

Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas (1981): Este es el libro más polémico de Reinaga. En él califica el golpe de Estado de García Meza como “Revolución de las Fuerzas Armadas” y planeta que “El pensamiento revolucionario de las FFAA no puede ser otro que el pensamiento amáutico” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 98). Por otra parte, resalta el racismo con el que se refiere a los indios:

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...

El indio es mugre: mugre en la carne y en el alma; más en el alma que en su cuero de anta. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 83)

Pero además, dice:

La medida imperativa, es limpiar el campo, el agro de la inmundicia marxo-comunista y marxo-cristiana, que bajo los miembros de Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), Centro de Promoción del Campesino (MINKA), Movimiento universitario Julián Apasa (MUJA), Central Única de

Trabajadores Campesinos (CUTC), Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), Concejo Indio de Sud América (CISA)... atrapan la masa india. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 85)

La Era de Einstein (1981): Este libro también se publicó con otro título, el cual es indicativo sobre la forma en que se sobrevaloraba, en extremo, el autor: “Reinaguismo”. De hecho, el texto es la reiteración de que el pensamiento amáutico es obra y propiedad suya y que por ello es “Reinaguismo” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 108).

Podredumbre Criminal del Pensamiento Europeo (1982): Reinaga insiste en calificativos lanzados antes. Busca ponerse frente a occidente, que habría hecho “Un mundo podrido de cristianismo y marxismo; un mundo que es bolsón de pus y sangre” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. VIII]: 178). Descalifica, una vez más, al indio y al mestizo: “América no es ni india ni mestiza. El indio no tiene historia ni cerebro, el mestizo hijo de india y español, es un mancer, hijo de puta; un perro rufián de Europa (Ibíd.: 209) y reitera su idea de modelo social ideal: “El hormiguero y la colmena son ciudades construidas tan sabia y tan éticamente, que allá no existe ni sombra de egoísmo, propiedad privada ni dios dinero” (Ibíd.: 249).

Sócrates y Yo (1983): En este texto, el autor se contrapone frente a quien considera es el máximo representante del pensamiento occidental y en tanto él se ve a sí mismo como el único pensador de América. Nuevamente opone lo que él llama

pensamiento amáutico o reinaguismo al pensamiento socrático, afirmando del primero lo siguiente:

Reinaguismo es el Imperativo Categórico, la cósmica trinidad que proclama:

- 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. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 72)

América: 500 Años de Esclavitud, Hambre y Masacre (1984): Se trata de un folleto en el que vuelve a presentarse como el único pensador de estas tierras, pues “América, 500 años de esclavitud, hambre y masacre, no tiene pensamiento. Su pensamiento es pensamiento de Europa. Y, 500 años Europa ha puesto a América de rodillas, y ha ordenado a sangre y fuego no pensar.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 157)

Europa Prostituta Asesina (1984): En la misma línea de los anteriores textos de este periodo, vuelve a presentarse y presentar su idea de pensamiento amáutico como algo superior:

La verdad amáutica es la verdad suprema de la humanidad. Nadie, ningún ser ha llegado a este tramo del pensamiento. Mi cerebro realiza la hazaña. Ante el pensamiento socrático, que es mendacidad y asesinato, yo planto el pensamiento amáutico que es Verdad y Vida. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 103)

Entiende que en el mundo domina el pensamiento socrático de Europa y que los otros continentes son solo esclavos sin pensamiento que deberían tomar su idea de pensamiento amáutico: “El mongol de Asia, el negro de África y el indio de América, estos esclavos de esclavos, para su salvación no tienen más que el pensamiento amáutico” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 139).

Crímen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Rossevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov (1986): Aunque es reiterativo decirlo, una vez más vuelve a los temas anteriores y afirma “La sociedad amáutica es el paraíso en toda la faz de la Tierra y el espacio cósmico del Sistema Solar.” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 163).

Además señala:

Reagan y Gorbachov son Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler. Cada uno de ellos en cada célula de su organismo físico; cada uno de ellos en cada uno de las neuronas de su masa cerebral lleva a Sócrates, lleva a Cristo, lleva a Marx, lleva a Churchill, lleva a Roosevelt, lleva a Stalin, lleva a Hitler. Mejor, Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler están en cada una de las células de Reagan y Gorbachov. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 191)

El Pensamiento Indio (1991): Esta es su última publicación y se trata de un breve folleto en el que retoma la idea de pensamiento indio:

El pensamiento indio es el pensamiento de América.

El pensamiento indio sepulta al pensamiento de Europa.

(...)

Reinaga entrega no sólo al indio, sino al ser humano de toda la tierra una nueva ruta, un nuevo pensamiento para su salvación. “América India y occidente” es el faro de la liberación de toda la humanidad. (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 199)

En este texto deja de lado las descalificación que tenía sobre la sociedad precolonial y más bien alude la grandeza de ese pasado pero en tanto sería comparable a su propia grandeza: “El indio de ayer ha esculpido la *Puerta del Sol de Tihuanaco*; y el indio de hoy ha creado *El Pensamiento Indio* que sepulta al pensamiento de Europa y, ¡salva a la humanidad!” (Reinaga, 2014 [Tomo III, Vol. IX]: 220).

Como se habrá notado, en esta etapa, que ha sido denominada post-indianista, no se encuentra el papel político que el indio tenía en su anterior etapa y hay varias alusiones a organizaciones indianistas en sentido de descalificarlas, expresando también ideas bastante racistas sobre los indios. Además, resalta la sobrevaloración de sí mismo del autor y el sentido religioso de superioridad y de salvación que le atribuye a su pensamiento amáutico.

6.1.4. Observaciones complementarias

Es pertinente retomar algunas ideas de las periodizaciones planteadas por los entendidos en la obra de Reinaga para dejar más en claro la periodización propuesta y el lugar e importancia que tiene *La revolución india*.

Hilda Reinaga presenta como marxista la primera etapa de Fausto Reinaga y que acá se define como pre-indianista. Por su parte, Esteban Ticona identifica una etapa temprana antioligárquica, aunque confunde el cuarto libro como si fuera el segundo, y otra etapa que sería marxista, en la que Reinaga, además, se relaciona al nacionalismo revolucionario. Hilda Reinaga omite cualquier referencia al nacionalismo pero Ticona sí hace el apunte pertinente; sin embargo, éste último no se percata de que la producción temprana de Reinaga es nacionalista y de que el indianismo también es antioligárquico, como si lo hace Gustavo Cruz (2013: 49), y por lo tanto, no es adecuada su clasificación de una etapa temprana antioligárquica.

Es necesario indicar que hasta su etapa pre-indianista, Reinaga conjugaba en su perspectiva ideológica una combinación entre el indigenismo, el nacionalismo revolucionario y el marxismo, pero estas influencias seguirán presentes en su etapa indianista, aunque serán replanteadas con la influencia de los “pensadores negros” como Frantz Fanon y Stokely Carmichel (como se verá más adelante).

En consecuencia, no es pertinente definir la primera etapa de Reinaga por su adhesión al marxismo, al nacionalismo revolucionario o por su postura antioligárquica, pues estos elementos se encuentran también en su etapa indianista. La diferencia entre una y otra etapa radica en cómo el autor entiende el papel político del indio. Por ello, en la propuesta de periodización, su primera etapa ha sido clasificada como pre-indianista y contiene elementos que se radicalizaran en su siguiente etapa, la indianista. En cierto modo, es dificultoso mostrar la diferencia entre ambas cuando se omite el papel que juega el indio en esas obras.

Pero lo más problemático en las periodizaciones revisadas es la diferencia que se puede establecer con respecto a lo que Reinaga llamó pensamiento amáutico. Ya se ha señalado que Gustavo Cruz es cauto a este respecto, pero tiene el cuidado de señalar que hay diferencia. Por su parte, tanto Hilda Reinaga como Esteban Ticona entienden el pensamiento amáutico como fruto de la evolución intelectual de Fausto Reinaga y hasta como la filosofía del indianismo en el caso de Hilda Reinaga. Se puede apuntar que ella deja de lado la confrontación que en sus propios textos Fausto Reinaga registra respecto al indianismo. Algo similar pasa con Esteban Ticona, quien trata de unir indianismo y pensamiento amáutico muy a pesar de percatarse (sin indagar en el asunto) de que Reinaga rompe con el indianismo.

Como ha quedado señalado, en base a los materiales expuestos, hay una clara diferencia entre el periodo en el que Reinaga era indianista y cuando enarboló el pensamiento amáutico, su etapa post-indianista. A lo dicho se puede agregar una observación respecto a un elemento que puede ser motivo de confusión: en las publicaciones de Reinaga que van desde 1967 hasta 1978, todas ellas van bajo el sello Ediciones Partido Indio de Bolivia (PIB), lo que podría hacer pensar que se tratarían de obras indianistas en el sentido que acá se le ha dado a esa etapa.

Se puede interpretar la continuidad del uso del sello editorial del PIB como parte de la disputa que Reinaga tenía con otros indianistas en esos años. De hecho, en 1978 se formaliza la organización indianista más importante de esa época y de la que Reinaga no formó parte: el MITKA. Es indicativo que en su libro *¿Qué hacer?* (1980) deja el sello del PIB y toma el de Comunidad Amáutica Mundial (CAM). Este es otro aspecto que habría que considerar pues ya en 1977 había formado la

Comunidad India Mundial (CIM), lo que evidencia un desplazamiento de las inclinaciones partidarias del indianismo a la idea de comunidad en el “amautismo”, comunidad en la que Reinaga debía ser el eje individual.

Verushka Alvizuri hace una observación perspicaz a este respecto y que tiene que ver con el carácter de las obras post-indianistas de Reinaga:

Hay una etapa política y de visibilidad que corresponde a lo publicado bajo el Partido Indio. En cambio, lo publicado bajo la Comunidad Amáutica Mundial corresponde a una etapa en la cual su proyecto político pasa a un segundo plano y se interesa más por la posteridad. (Alvizuri, 2009: 90)

Pero además, se ha mostrado que las preocupaciones indianistas de Reinaga no fueron las mismas que sus preocupaciones post-indianistas y aunque los primeros libros de su tercera etapa vayan con el sello editorial del PIB, lo que resalta es el cambio de contenido. Pasó de las preocupaciones políticas a las “salvacioncitas”, en un viraje de autoadulación.

Así como hay elementos de la etapa pre-indianista de Reinaga que se radicalizan en su etapa indianista también hay elementos en su etapa post-indianista que se manifiestan en su indianismo e incluso se encurtan ya en su primera etapa: básicamente, la idealización que hace sobre los indios, su cultura y, finalmente, sobre el pensamiento indio que luego será amáutico. Por ser esta idealización un aspecto que, con distintos matices, se reitera a lo largo de su obra no es un elemento que permita hacer una clara diferenciación dentro de ella.

Cabe hacer notar que las preocupaciones que marcan los libros de Reinaga desde 1940 hasta 1971, es decir en sus dos primeras etapas, se abocan a lo nacional y el Estado en Bolivia en relación al imperialismo. En ese sentido, podrían agruparse todas esas obras en un solo bloque; sin embargo, el criterio que acá se ha usado, en función del objeto de estudio, permite diferenciar dos grupos entre estos libros: uno pre-indianista y otro indianista.

Por otra parte, ya se ha señalado, en lo que acá interesa, el sentido que tiene el libro *América india y occidente*, en tanto se lo ha identificado como inicial en el periodo post-indianista de Reinaga. Para dejar más acentuada esta afirmación vale la pena citar una carta de Reinaga dirigida a Guillermo Carnero, fechada el 24 de abril de 1974, en la que le dice sobre este texto: “Es un libro que casi no guarda relación con mis obras anteriores” (Escárzaga, 2014: 200), se refiere a sus obras indianistas que eran motivo de comentarios en las misivas que estos dos personajes intercambiaron desde noviembre de 1969.

Pero además, agrega: “Habría que publicar este libro en Lima o México. Vale la pena. Fuera de ser una propaganda, es seguro que será un suculento negocio editorial” (Escárzaga, 2014: 201). Reinaga percibe que *América india y occidente* se diferencia de sus textos indianistas y perfila ya otra cosa que puede ser “un suculento negocio editorial”, pues son ideas más bien hechas ya no para “indios”, como sucedía en su etapa indianista, sino para un público “occidental”.

Por otra parte, se suele mencionar que el pensamiento amáutico de Reinaga tiene un carácter filosófico (Cruz, 2013: 300; Reinaga, H., 2014: 35), lo cual no es

riguroso, pues su trabajo no se aboca ni a la discusión ni a la dilucidación conceptual sino a la descalificación, la simplificación y la sobrevaloración de sí mismo. Gustavo Cruz tuvo la oportunidad de hacer una entrevista a Eduardo Kilibarda, quien en 1985 elaboró una tesis sobre la obra de Reinaga.²³ Lo llamativo es que Kilibarda habló con Reinaga y notó que no tenía inclinación por lo filosófico. Así se lo relató a Cruz:

Quería que me explique, pero tampoco. Especial era don Fausto. Me hablaba de todo menos de lo que yo le preguntaba. Bueno, también él 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 (...) (en Cruz, 2013: 315).

Finalmente, para cerrar este punto, asumiendo las etapas señaladas en la obra Reinaga, tanto en contenido como en periodos, debe puntualizarse que *La revolución india* no solo se ubica en la fase indianista de su autor sino que además se publica casi al finalizar el periodo inicial formativo del indianismo, es decir, en 1970. En ese entendido, se trata de un libro que no es el inicio del indianismo, sea de su autor o de esta corriente en general, sino que es una especie de pico ideológico alcanzado en, prácticamente, una década de politización en el recorrido histórico indianista, iniciado desde 1960.

23 Dicha tesis lleva por título: *Fausto Reinaga. Bases para una filosofía nacional. Ubicación dentro del marco general de una filosofía de la historia del pensamiento latinoamericano* (Villazón, 1986) y fue elaborada para obtener la Licenciatura en la carrera de Filosofía en la Universidad Católica de Cochabamba.

Lo anterior implica un proceso de maduración respecto de las ideas que Reinaga plasma en su citado libro y de la manera en que lo hace. Si a lo dicho agregamos, además, que el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* se publica el mismo año, y es una especie de resumen del *La revolución india*, y que la *Tesis India* se publica un año después, tras ser elaborada para un par de Congresos campesinos, puede asumirse que el texto indianista más representativo de Fausto Reinaga es el que se ha tomado para esta investigación.

Reinaga, en su autobiografía, sobre la obra acá se estudia dice lo siguiente: “Cuando comencé a escribir no imaginé el hermoso libro de 516 páginas, editado por la mejor casa editorial del país” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 167).

6.2. Comprensión: estructuras significativas de *La revolución india*

6.2.1. Estructura formal: acercamiento descriptivo

El texto está dividido en seis capítulos, los cuales vienen precedidos por una sección titulada *Páginas liminares*. Cabe hacer notar que el autor señala que el sexto capítulo (*Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*) “es un trabajo orgánico aparte” (Reinaga, 2001[1970a]: 235) pero que es incluido en *La revolución india* “Para su mayor divulgación” (Ibíd.). La recolección de la información y el análisis de la misma en este trabajo ha contemplado este capítulo en razón de que la influencia de libro, en su conjunto, en la formación de la visión de mundo indianista entre los militantes de esta corriente no implicó una distinción ni separación de dicho capítulo y, en general, es tomado como parte *La revolución india*.

Las partes del libro son:

- Paginas liminares
- Capítulo I: El mundo y el occidente
- Capítulo II: El problema nacional
- Capítulo III: La epopeya india
- Capítulo IV: La Reforma Agraria
- Capítulo V: Los partidos políticos del cholaje blanco mestizo
- Capítulo VI: Manifiesto del Partido Indio de Bolivia

De modo muy general, se puede decir que en las *Paginas Liminares* se hace una presentación de lo que trata el libro, dándole al mismo a la vez una especie de ubicación ideológica a partir de una crítica a occidente desde un posicionamiento indio y dirigida a la juventud del tercer mundo. Además, el autor puntualiza su autodefinición y posicionamiento como indio, señalando a la vez a quienes dirige su trabajo, su público meta: los indios.

No es menor el hecho de que esta sección inicia con un *Prólogo* redactado por el conocido escritor peruano Luis E. Valcárcel. No era usual en Reinaga pedir prólogos o cosas parecidas a otros autores, por ello es resaltable que en este caso sí haya sucedido. En consecuencia, no extraña que en su autobiografía diga de *La revolución india* a este respecto: “Fuera de mi costumbre, lleva el Prólogo de un hombre nacido en la capital del Tawantinsuyu, Luis E. Valcarcel, el erudito inkanista...” (Reinaga,

2014 [Tomo IV, Vol. X]: 170)²⁴. Pero además, seguidamente, se incluye en esta sección un *Introito* en el que se cita, de modo extenso, a otro autor peruano, menos conocido pero muy importante el desarrollo posterior de las ideas de Reinaga (lo que se verá más adelante), Guillermo Carnero Hoke.

El primer capítulo (*El Mundo y el Occidente*) desarrolla y acentúa la postura planteada en las *Páginas Liminares*. Se trata de un capítulo dedicado a establecer las relaciones generales entre occidente (Europa) y los pueblos colonizados, en especial, los indios del “nuevo mundo”. Se caracteriza la dominación colonial y como es vivida. En ese sentido, se refiere al papel de la filosofía y la religión, además de hacer hincapié en que no existen razas puras, ni superiores ni inferiores, pero que por el proceso de colonización el mundo ha sido dividido en una jerarquía racial, cuya cúspide es ocupada por los europeos. Esta sección también contiene la distinción, muy importante, que hace el autor entre indigenismo e indianismo.

24 Algo similar pasa con el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, que inicia con una breve introducción firmada por Carlos Miranda Gracia, fechada en el Lima en noviembre de 1969. Por la cartas que por entonces empezaron intercambiar Fausto Reinaga y Guillermo Carnero Hoke, se sabe que esa introducción es el prólogo que el primero le pidió al segundo y que este último elaboró y firmó con otro nombre. En la segunda carta que Reinaga le escribe a Carnero, el 31 de octubre de 1969, le dice: “Deje a un lado querido hermano sus cuidados; y ponga el prólogo al MANIFIESTO INDIO; Y REMITAME PRONTO” (Escárzaga, 2014: 54). Carnero envía una carta el 7 de noviembre con el prólogo solicitado y Reinaga la responde esa misma fecha: “En mi poder el prólogo para el MANIFIESTO. Si no yo, nuestra raza habrá de agradecerle” (ibíd., 56). Cabe mencionar también que el siguiente libro de Reinaga, *Tesis india*, el último de su etapa indianista, luego de lagunas referencias de su autor sobre cómo surgió la obra (Génesis), incluye un texto, algo breve, titulado *Un mandato histórico: la revolución india*, el cual está firmado por Carnero Hoke el 13 de marzo de 1971 (señalándose expresamente el “Aniversario del primer cerco a La Paz” liderado por Tupaj Katari en 1781). Carnero, además, figura en este documento como “Líder del Poder Comunero Peruano”.

En el capítulo dos (*El Problema Nacional*) se plantea como la dominación colonial se expresa en el conflicto entre *Dos Bolivias*, una Bolivia blanco mestiza que encarnaría al Estado boliviano y la otra Bolivia india que viviría sometida a la primera. Es resaltable que tematiza esta relación a partir de la situación de hambre, las ideas y la violencia armada del Estado boliviano.

En el capítulo tres (*La Epopeya India*) se presenta la historia en la que los indios se enfrentan a poder colonial y al poder republicano como expresión del conflicto entre las *Dos Bolivias* o del problema nacional. Se abordan tres momentos generales: la conquista, la colonia y la república.

El capítulo cuatro (*La reforma Agraria*) es una crítica a la Reforma Agraria (1953) del MNR por sus efectos entre la población india y en relación a otros aspectos como la alfabetización, la religión y el voto universal, en tanto expresan como se vive el problema nacional entre los indios.

En el capítulo cinco (*Los partidos del cholaje blanco-mestizo*) se identifica a los partidos de la Bolivia blanco mestiza, de derecha a izquierda, como quienes viabilizan, y a la vez personifican, la dominación occidental en Bolivia; además, se explicita la necesidad imperiosa de formar un partido indio, con lo que el sentido político de la obra queda claro.

Todo lo anterior se cierra y se enfatiza con un resumen en el sexto capítulo.

A grandes rasgos se puede decir que la estructura y división del libro tienen cierta coherencia general y política, pero además, sus partes están marcadas o atravesadas

por el conflicto entre occidente y el indio, entre la Bolivia blanco mestiza y la Bolivia india. Se va de las ideas generales hasta ir tocando cuestiones más específicas que rematan en señalar la necesidad de una organización política propia de los indios.

6.2.2. Dos Bolivias: Eje o modelo de análisis

Considerando que Goldman, como se ha señalado, indica que puede identificarse un conflicto en un texto como eje del mismo, en el caso que acá se trata, mediante los procedimientos señalados en el Marco Metodológico, se ha llegado a establecer que *La revolución india* está atravesada por una confrontación o lucha fundamental entre dos elementos. Ello se expresa en la idea de que “En Bolivia hay dos Bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india” (Reinaga: 2001[1970a]: 174).

Es a partir de la existencia de estas dos Bolivias y de su confrontación, en distintos momentos y de distintas formas, que se articulan y adquieren sentido los diferentes elementos contenidos en el texto. Las diferentes temáticas que son tratadas en el texto, así como la manera en la que se lo hace, que a primera vista puede parecer algo caótica, adquieren cierta coherencia dentro de este conflicto. Por ello, la idea de dos Bolivias confrontadas es capital en el libro y se constituye en el eje del mismo, en el centro ordenador de sus contenidos. En consecuencia cabe señalar algunos apuntes al respecto.

Verushka Alvizuri (2009) dice que esta idea “es prácticamente calcada de las reflexiones que Carnero [Hoke] hace sobre el Perú en su libro *Nueva teoría para la*

insurgencia, publicado en Lima en 1968” (104). En la misma línea, Ayar Quispe dice:

Muchas de las ideas de él [se refiere a Guillermo Carnero Hoke], como la teoría de “Los dos Perús”, mostradas en su libro *Nueva teoría para la insurgencia* (1968) han sido tomadas por Fausto Reinaga Chavarría, para luego convertirlo en ‘Las dos Bolivias’. (Quispe A. 2011: 35)

Empero, Reinaga ya en su primera publicación, *Mitayos y Yanaconas* (1940), expresa este tipo de análisis que implica dos sociedades confrontadas y que en cierta medida prefiguran la idea de dos Bolivias:

es necesario e imprescindible estudiar sociológicamente el periodo incaico primero, y el periodo colonial, después. Porque la Republica no es más que una mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades y una avasalladora y letal intromisión imperialista. (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. I]: 25)

Pero demás, como hace notar Fabiola Escárzaga (2014: 32), Reinaga plantea la idea de dos Bolivias en su libro *El indio y los escritores de América*, publicado en 1968. Concretamente, Reinaga dice en ese texto que en Ecuador, Perú y Bolivia hay “dos naciones” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 522). Incluso, en su primer libro indianista, *El Indio y El Cholaje Boliviano*, publicado en 1964, señala la relación entre dos sociedades que implica a las dos Bolivias: “la sociedad chola: un grupo minúsculo de privilegiados en la colonia como en la República cabalgado sobre la nuca de todo un pueblo, el inextinguible pueblo indio” (Ibíd.: 98).

Por tanto, la idea de *dos Bolivias* no solo tiene que ver con una sección de un capítulo específico (Capítulo Segundo) del texto *La revolución india*, sino que tiene sus antecedentes en la etapa pre-indianista de Reinaga y se constituye en elemento central en su etapa indianista. Sin embargo, lo más importante para este trabajo es que se trata del problema que atraviesa cada parte del libro y supone una correlación de fuerzas confrontadas desde la que se va armando la visión de mundo indianista.

Para su mejor tratamiento cabe hacer uso de la noción de la guerra como modelo de análisis planteada por Michel Foucault (1997: 21), en tanto este autor entiende que hay discursos que buscan en el orden establecido un conflicto que actúa como motor de las instituciones, las que además serían la actualización de una confrontación fundacional. En la visión de mundo indianista es el conflicto entre las *dos Bolivias*, la Bolivia blanco mestiza y la Bolivia india, el que atraviesa el orden social del país y se fundaría en la colonización española.

Se puede decir que la idea de *Dos Bolivias* tiene la función de modelo de análisis en el entendido de que es a partir de ella que se da cuenta de hechos del pasado y del presente, pero además se busca proyectar un futuro deseado en el que esta confrontación ya no existiría. Es a partir de ella que los distintos aspectos que son tratados en el libro tienen sentido. Las diferentes situaciones y personajes que se aluden en el texto son ubicados en una de estas Bolivias y ello en razón de que las dos Bolivia son el modelo desde el cual se analiza la realidad.

La identificación y definición de una de las partes de este eje y moldeo remite, necesariamente, a la otra. De tal forma que los elementos en conflicto, sus

antecedentes, su papel, sus expresiones concretas y las proyecciones del accionar de sus personificaciones dependen de su misma relación, pues es desde ella que se las define, siempre en referencia, implícita o explícita, una de la otra.

De los elementos que constituyen el conflicto eje, uno de los polos es el que representa el lugar de posicionamiento desde el cual se caracteriza dicha relación y a quienes la conforman. Por ello, la caracterización de las estructuras significativas de los obra debe partir de la idea de dos Bolivias, para luego caracterizar a una de esas Bolivias, en específico, al sujeto colectivo indio. Pero además, considerando que el conflicto se visualiza desde el lado de la Bolivia india, se debe exponer qué se proyecta desde esa posición con respecto al sujeto colectivo, a partir de que aspectos y en función de que situación general.

Lo fundamental es que este modelo de análisis es la base de las estructuras significativas de la visión de mundo en *La revolución india*. Se trata de la unidad mínima de ideas que se constituye en la categoría mental básica desde la cual se va estructurando, de modo muchas veces contradictorio, sentidos a los distintos aspectos que conforman el contenido del libro.

Por consiguiente, las estructuras significativas en el indianismo, sus categorías mentales como visión de mundo, se pueden comprender considerando el marco general de las mismas y su unidad mínima: dos Bolivias. De ello se deriva las características del sujeto colectivo, el indio, como una condición histórica que, en consecuencia, plantea un imperativo, la organización de un partido propio para cambiar su situación. En esta visión, en general, se hace un ejercicio constante de

apelación a la historia del indio confrontado contra el poder establecido, pero además, se hace una proyección de lo que se pretende en una situación global.

En ese sentido, los elementos fundamentales de las estructuras significativas, las categorías mentales primordiales que organizan y dan sentido a la obra, que serán argumentadas en los siguientes puntos, son:

- Dos Bolivias, como sociedades yuxtapuestas en confrontación;
- Indio, como condición histórica y sujeto colectivo;
- Partido indio, como organización a formar, en lo inmediato, para lograr la liberación nacional del indio;
- Epopeya india, como la historia de las luchas indias contra la dominación colonial y republicana; y
- Revolución india, como revolución del tercer mundo, buscando justicia racial.

6.2.1.1. Sociedades yuxtapuestas

La idea de dos Bolivias remite a la noción básica de *La revolución india* sobre el orden social: “*sociedades yuxtapuestas*” (Reinaga, 2001[1970a]: 172). Es decir, desde ella, como elemento primordial, se articula la visión de mundo indianista. La relación de yuxtaposición es así pensada como la relación determinante del orden social.

Las sociedades yuxtapuestas son la “Bolivia blanco mestiza” y la “Bolivia india” y su relación de yuxtaposición es producto de la colonización. Es una relación que se caracteriza, en general:

- 1) por las trayectorias históricas diferenciadas de los elementos relacionados;
- 2) por una diferenciación política establecida como resultado de la conquista;
- y
- 3) por la tensión de tal relación conlleva, que en determinados momentos adquiere niveles explícitos de violencia y se expresa como confrontación directa.

Se trata de una correlación de fuerzas entre una y otra Bolivia, y en ese entendido, la contradicción entre las dos Bolivias es la “contradicción fundamental” (Reinaga, 2001[1970a]: 116) que atraviesa la vida en el país y que se expresa en distintos modos. Es constituyente del Estado boliviano, en el entendido de que éste tendría a la colonización como su fondo histórico y principio factual, ya que desde entonces “Hay dos Américas: la América española y la América india” (Ibíd.: 170).

Es la dominación europea en el mundo, iniciada con la conquista del “nuevo mundo”, la que marca una relación en la que occidente se yuxtapone a otros pueblos. Se aclara que: “Por occidente se entiende la cultura y la civilización del hombre blanco de Europa” (Reinaga, 2001[1970a]: 82). La característica de este occidente es su naturaleza de dominación hacia otros, usando todo lo que le sea posible para realizarse a sí mismo: “La ciencia y la tecnología, los seres y las cosas naturales; los

instrumentos y las máquinas de las diferentes épocas de la historia han sido siempre utilizados por la “fiera blanca” para esclavizar y exterminar razas y pueblos” (Reinaga, 2001[1970a]: 65)

El ejemplo de todo ello se encuentra en el uso de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki (1945), lo que sería la viva expresión de un “mundo epiléptico” (Reinaga, 2001[1970a]: 82) en el que la vida corre el riesgo de desaparecer. Empero, del otro lado de la relación de yuxtaposición, desde el lado en el que se vive la condición de colonizados, hay otra naturaleza y otro horizonte que se confronta a occidente:

La “naturaleza humana” del hombre “blanco” del occidente es una; y otra la del hombre colonizado por el occidente. La característica de la “naturaleza humana” de la “fiera blanca” europea, es la ferocidad; y la del colonizado “indígena-natural”, negro, amarillo, indio, es la lucha por su libertad. (Reinaga, 2001[1970a]: 91)

Esa situación de dominación occidental y de lucha por libertad en el mundo se concretiza en Bolivia en la yuxtaposición entre las dos Bolivias, una que cuenta con el manejo del Estado y otra que no. Y es que “el occidente ha impuesto, como cosa racional justificada por el Estado, la presencia, permanencia e inalterabilidad de dos sociedades yuxtapuestas: la del blanco y la del indio” (Reinaga, 2001[1970a]: 72).

El Estado boliviano ha sido formado por la Bolivia chola, pero además, esta Bolivia no sería más que “una grosera imitación de las naciones de Europa. Desde su nombre Bolivia, hasta su “democracia” es pura imitación, imitación simiesca” (Reinaga, 2001[1970a]: 183). No logró consolidarse como Estado-nación y su Estado

no tendría la fuerza para alcanzar esa situación: “Bolivia como nación es una “nación ficta”; y como Estado, un pobre Estado sin poder” (ibíd.: 372)

Sin embargo, en tanto detentora del poder estatal, la Bolivia chola define el funcionamiento del Estado y por lo mismo, el sentido del ejército, de la educación, de los símbolos, monumentos, etc., todo ello “en rígida lógica colonizadora” (Reinaga, 2001[1970a]: 34) y como parte de los mecanismos de dominación sobre la Bolivia india.

Pero la Bolivia india, a diferencia de la otra Bolivia, es una “Nación subyacente” (Reinaga, 2001[1970a]: 159) y cuyas raíces se encuentran en el pasado precolonial y que en contraposición a la bandera boliviana tiene a “la Wiphala, el auténtico estandarte de la patria” (ibíd.: 45). Además, es portadora de una naturaleza opuesta al occidente dominador que personifica la Bolivia chola. Es una colectividad que culturalmente tendría una “pureza sublime” (ibíd.: 39).

Si la violencia de la conquista es el origen histórico del Estado boliviano, en tanto dicha violencia se habría transmutado como institucionalidad, la nación india es la que ha vivido y vive esa violencia. “El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida” (Reinaga, 2001[1970a]: 54) que sufre la dominación de la otra Bolivia, quien se vale a la vez de su víctima para mantener su posición:

Somos una raza discriminada. Servimos para trabajar en las minas y fábricas a ración de hambre y a ración de bala. Llenamos los cuarteles de las Fuerzas Armadas, de la Guardia Nacional (Policía). El indio uniformado está para garantizar el “orden social”, para ir a la guerra, para pelear contra los guerrilleros

del Che Guevara y para entrar en las revoluciones como carne de cañón. (Reinaga, 2001[1970a]: 53)

Estado boliviano es el lugar institucionalizado de un polo de la correlación de fuerzas y su funcionamiento implica la reproducción de dicha correlación. La Bolivia india es una nación que sufre la imposición del Estado boliviano. Pero no se trata de una Bolivia fracturada en dos, pues ello supondría que debió haber un momento en que estaba unida, en el que se logró constituir cierta unidad nacional. Se trata de dos trayectorias históricas que se sobreponen una sobre otra, como consecuencia de la conquista, afectándose mutuamente pero que en última instancia una se yuxtapone a la otra.

6.2.2.2. Sujeto racializado: indio

De la correlación de fuerzas entre la Bolivia chola y la Bolivia india, es la segunda la que representa el lugar de posicionamiento desde donde se presenta y caracteriza tal correlación. Por tanto, no se trata de una mirada ajena a la relación de yuxtaposición entre esas dos sociedades, sino de una que sería propia de la Bolivia india y que se expresa desde su situación ante, y contra, la Bolivia mestiza. En ese sentido, el indio, considerado como un sujeto colectivo, es desde donde surge esta visión, pero a la vez es a quien se dirige, buscando caracterizarlo, al mismo tiempo de interpelarlo.

Indio es una identidad asumida dentro de la lucha entre las dos Bolivias. Se trata del “ser negado y dudado” (Reinaga, 2001[1970a]: 71) por occidente. Así mismo, se trata de una condición histórica expresada en la palabra indio y ello hace que se opte

por tal nominación: “Nuestro nombre debe anunciar nuestra propia presencia, nuestra historia, nuestra carne y nuestra alma. En suma, nuestro nombre debe ser la expresión de nuestra condición histórica” (Ibíd.: 142).

Pero además, dos distinciones generales marcan el posicionamiento indio, en tanto una de ellas permite la afirmación de la otra: por un lado, la diferencia con el campesino y, por otro, la diferencia y confrontación con la “sociedad blanco mestiza” (Reinaga, 2001[1970a]: 136). El indio no es campesino de la sociedad mestiza sino que es otra nación, otra sociedad, incluso otra “raza” y el término campesino no logra dar cuenta de ello, a diferencia del término indio: “El sustantivo indio significa: una raza, un pueblo, una Nación, una civilización y una cultura. Y el término ‘campesino’ no significa nada de esto” (Ibíd.).

Asumiendo al indio como una nación, se entiende que en ella hay clases sociales antagónicas (Reinaga, 2001[1970a]: 121), que los obreros son “indios que habían emigrado a la mina y la fábrica, después de sufrir el despojo de sus tierras” (Reinaga, 2001[1970]: 421) y que en general al indio “no le oprime una burguesía; lo explota una casta” (Reinaga, 2001[1970a]: 122). El indio es una colectividad atravesada por diferencias sociales, articulada como nación, pero además sometida a una casta.

En su situación de subordinación a una casta, el indio vive un proceso en el que su propia conciencia es objeto de deformación. Si bien hasta la Reforma Agraria (1953) “Para dominar y esclavizar al indio, solo se ha empleado alternativamente la bala y el hambre, el hambre y la bala” (Reinaga, 2001[1970a]: 191), con la inclusión como campesino y con la educación universal el indio ha terminado odiándose y

enfrentándose a sí mismo y para ello la escuela ha jugado un papel determinante: “La escuela para el indio es la escuela del odio. Odio a su nombre. Odio a su sangre. Odio a su lengua. Odio su piel. Odio a sus dioses. Odio a sí mismo. En suma: odio a su piel y cultura” (Ibíd.: 319).

De tal manera que el “indio” termina estrellándose contra aquello que ha entendido es por naturaleza inferior: su propio pueblo. Incluso ha llegado a obtener estudios universitarios, pero interiorizando un odio hacia su gente y buscando la manera de blanquearse. Sin embargo, el indio, “aunque se tiña su piel, aunque luzca su título de “doctor”, es “para siempre” *indio*” (Reinaga, 2001[1970a]: 73) pues la casta que lo oprime siempre lo pone en “su lugar”.

Pero también la religión occidental, en sus diferentes variantes, juega un rol importante en mantener el sometimiento del indio pues “Condenando la carne sublima el paraíso ilusorio del alma” (Reinaga, 2001[1970a]: 97) y así aleja al “indio” de la posibilidad de enfrentar y transformar su vida terrenal.

La educación y la religión son para el indio armas que la casta dominante usa para integrarlo a su sociedad, pero se trata de una integración en la que el indio es siempre quien está en el escalón más bajo y no se integra a las familias que dominan el país, por ello la pregunta: “¿Cuándo y dónde un Ballivián se ha casado con una Juana Apaza; o un Mamani con una Paz Estenssoro?”(Reinaga, 2001[1970]: 53). Pero además, desde el posicionamiento indio, “Integrarse es enajenarse, es ser ajeno a sí mismo, no es ser uno mismo en sí mismo, sino otro distando de sí mismo” (Ibíd.: 141).

Desde esta visión, la discriminación y el racismo que sufre el indio, debido a la conciencia deformada por la educación y la religión, son fenómenos que se viven casi resignadamente o se los ignora muy a pesar de que se los vive. “Para el cholaje, hoy como ayer, no somos otra cosa que ‘indio bruto’, ‘indio cerdo’, ‘indio de mierda’. ¿Pero acaso no vemos, no sufrimos lo que hacen en carne propia con nosotros?” (Reinaga, 2001[1970a]: 52). Y esto que se hace al indio debe dejar de ser eludido por su conciencia, debe de ser enfrentado, asumiendo la condición de ser indio y sus implicaciones políticas.

6.2.2.3. Imperativo histórico: Poder Indio

La yuxtaposición social, como correlación de fuerzas que tiene en el indio al polo desde el cual se plantea la visión de mundo indianista, impone un “imperativo histórico” (Reinaga, 2001[1970a]: 383): que el sujeto indio se organice políticamente en un partido propio para lograr su liberación, para lograr el Poder Indio. En tal sentido, no es la condición económica, la ubicación en el proceso de producción, el aspecto que articularía al sujeto colectivo de la organización, sino la condición de ser “un, pueblo, una raza, una nación”, pues “La lucha racial antecede a la lucha de clases” (Ibíd.: 109) y solo partiendo de esta situación se puede lograr “justicia racial” (Ibíd.: 54). En la visión indianista es la condición política la que determina el papel del indio en el proceso económico.

En tanto tal imperativo histórico debe lograrse por medio de una organización política propia, debe también establecerse las diferencias con las organizaciones políticas existentes, en sus distintas variantes, lo cual se hace agrupándolas a todas como expresiones de la Bolivia blanco mestiza y que, por lo mismo, discriminan,

manipulan y masacran al indio. Por ello “Los partidos políticos de Bolivia para el indio, son veneno: lo matan como aun perro” (Reinaga, 2001[1970a]: 366).

Sus expresiones ideológicas contestatarias no representan una alternativa para el indio por el papel que juegan quienes las dirigen, como en el caso de los marxistas: “pobres gusanos hediondos. Lombrices que viven del jugo intestinal de la URSS, Chima y Cuba” (Reinaga, 2001[1970a]: 365).

Pero también se tiene claro que entre las fracciones políticas de la Bolivia mestiza, como en el mundo occidental, hay confrontaciones, peleas y guerras, “Pero cuando tienen al frente a los ‘indígenas’, los ‘blancos’ se dan la mano para exterminar a los ‘indígenas’” (Reinaga, 2001[1970a]: 85).

Así mismo, en una situación marcada por la Reforma Agraria, se entiende que tal medida fue lanzada para reducir al indio a “pongo político” (Reinaga, 2001[1970a]: 303) y folklore del país. Pero también se parte de una consideración sobre el “uso” que hacen quienes gobiernan Bolivia con respecto del indio: “a) como masa electoral, b) bandera de demagogia y c) rebaño armado de fusiles que se masacra a sí mismo, y con el que amenaza a los que se atreven a turbarle la posesión del poder”. (Ibíd.: 37).

En razón de tales consideraciones, con un acento en la crítica a la reducción del problema del indio a la tierra y a lo campesino, se concluye: “Por tanto, a los indios de Bolivia, no nos queda otro camino que ir a la violencia organizada” (Reinaga, 2001[1970a]: 86). Es decir, optar por formar un partido propio que apunte a

governar, pues al problema del indio no es cuestión de tierra ni de campesinos, sino que “*Es cuestión poder*” (Ibíd.: 308).

El partido propio es un medio que responde, además, a la situación de ampliación de la ciudadanía:

El que vota puede elegir y ser elegido. Si elegido es un indio aymara, el indio aymara será el Presidente de Bolivia; y si el elegido es un quechua, el indio quechua será el Presidente de Bolivia. La persona que sufraga, la persona que vota tiene derecho a *organizar su partido*: puede *organizar su partido político*. Al indio ahora nada ni nadie le puede impedir hacer su partido político. (Reinaga, 2001[1970a]: 338)

Lo histórico, lo simbólico y hasta lo mítico se condensan y conjugan en la organización política propia que se proyecta. El partido indio es la forma en que debe expresarse la conciencia y la organización de una lucha. Es el modo que, en las condiciones que devienen del Estado nacionalista, se debe adoptar y a partir del cual se debe actuar. Pero además, se piensa al indio, no solo en el área rural, sino también en el área urbana, donde el indio vive más cotidianamente el racismo.

El imperativo histórico recae sobre el indio en tanto sujeto que debe encarar el reto de transformar su situación por medio de una organización que vanguardice a la Bolivia india. No se trata de actuar como campesinos ni de esperar de “otros” su liberación sino de que el mismo indio sea el conductor de su lucha y realice su meta, pues “La liberación del indio será la obra del indio mismo, del indio hecho un partido

granítico, organizado dialécticamente con las células y la fuerza milenarias de la raza andina” (Reinaga, 2001[1970a]: 366).

6.2.2.4. *Contra-historia: Epopeya india*

En la visión de mundo del indianismo hay un elemento constante y que le es fundamental: la apelación histórica, pero en tanto se trata de reinterpretar la historia o de hacer una “contra historia” –como diría Michel Foucault– enfrentada a la historia oficial de la otra Bolivia. Se trata de mostrar lo que se habría ocultado y ello no se reduce al capítulo *Epopeya india*, sino que a lo largo de libro se encuentran pasajes de aquella epopeya. Se trata de una elaboración que no pretende ser imparcial, no está al margen de interés, sino que está posicionada desde la Bolivia india.

El sentido explícito de a quien se dirige el autor, en tanto él se define como indio (Reinaga, 2001[1970a]: 45), es muy claro a este respecto: “No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios” (Ibíd.: 46). Se trata de una historia del indio contada por un indio y después de la “revolución nacional del 52”, en un escenario en el que la intelectualidad boliviana sufría de “ceguera intelectual” (Ibíd.: 158). En tal panorama “no había una idea que interpretase la realidad india” (Ibíd.: 423). Esa realidad será interpretada mediante referencias históricas sobre la epopeya india que se dio contra la yuxtaposición social.

La apelación histórica confrontada a la historia oficial parte de la situación de dominación que sufre la Bolivia india, buscando sus antecedentes y los momentos más importantes en los que el sujeto indio tomó protagonismo y puso en peligro al

poder establecido. De tal manera que las luchas anticoloniales son presentadas como “Epopéya India”, como hazañas o proezas de los indios que fueron silenciadas.

La historia indianista no es un trabajo académico, sino un dispositivo que está armado para dar pie a la movilización, para generar acciones de lucha, pues “El indio para ser sujeto de la historia tiene que saber por sobre todo su propia historia” (Reinaga, 2001[1970a]: 383). Se trata de una historia que busca “golpear la conciencia del indio” (Ibíd.), haciendo hincapié en el sentido político del conocimiento y en específico del conocimiento historiográfico.

Tres son los momentos capitales en la historia indianista: el de la conquista, que implica un antes y un después, y “dos hitos cimeros en esta lucha de cuatro siglos y nueve lustros: la Revolución de Tupaj Amaru (1780) y la Revolución de Zarate Willka (1898)” (Reinaga, 2001[1970a]: 2007).

En la versión indianista, el pasado precolonial es presentado de manera inspiradora e idealizada y la conquista rompe con ese desarrollo histórico propio y da inicio a la yuxtaposición de dos sociedades, provocando luchas entre estas y en las que una de ellas busca liberarse de la otra. Pero además, la conquista es un hecho histórico que sobrepasa a otros similares en el mundo: “La historia humana no registra hecho más cínico y criminal que la Conquista del Perú” (Reinaga, 2001[1970a]: 209).

La lucha por su liberación por parte de quienes fueron colonizados no es algo que se diera circunstancialmente sino que marca todo el periodo de la colonización y la misma republica pues “La lucha del indio por su liberación, comienza en el mismo

instante en que el conquistador blanco impone las cadenas de la esclavitud al autóctono de América” (Reinaga, 2001[1970a]: 207).

Empero, la significación histórica de las revoluciones indias de 1780 y 1898 son definitorias de los procesos que les siguen, la independencia en un caso y el cambio de sede del poder político en el segundo:

Si la Revolución de Tupaj Amaru fue la causa determinante de la descomposición del Virreinato, del estallido de la Revolución de 1809, de los 16 años de Guerra; de la independencia y el advenimiento de la Republica; de igual manera la Revolución de Willka es la causa profunda del proceso nacional de Bolivia de 1898 a 1970. (Reinaga, 2001[1970a]: 63)

En este último caso se puntualiza el sentido político-militar del que habría tenido traslado de la sede de gobierno de Sucre a La Paz, luego de la derrota de Zarate Willka: “para dominar y aplastar la belicosidad del indio aymara que, ponía cada vez en mayor peligro a la nación boliviana” (Reinaga, 2001[1970a]: 272).

En general, la epopeya india, como contra-historia indianista, es un esfuerzo que apunta a enfrentar y rehacer los contenidos históricos establecidos como válidos sobre el “ser negado y dudado” y sobre la nación boliviana que ha asimilado el indio, en función de dar sentido a la acción política que se proyecta.

6.2.2.5. Revolución del tercer mundo: revolución india

Reinaga entiende que hay una división mundial básica, como en las *Dos Bolivias*, pues

El Occidente ha dividido en dos categorías a los seres humanos que pueblan en la tierra. Los griegos eran hombres; los que no eran griegos eran “barbaros”. Ahora, los que viven en Europa y Estados Unidos son ‘hombres’; los que habitan los Continentes colonizados por ellos, son “indígenas”. (Reinaga, 2001[1970a]: 84)

En ese entendido, la visión de mundo indianista se proyecta hacia el tercer mundo desde un lugar de ese tercer mundo, Bolivia, y partiendo del sujeto indio, de sus luchas históricas y su papel político en la transformación de la yuxtaposición social. Es así que la revolución india es entendida como parte de la “Revolución del Tercer Mundo” (Reinaga, 2001[1970a]: 160), un proceso que implica necesariamente la transformación global desde la condición tercermundista. Sin embargo, hay niveles o etapas en su realización.

En primer lugar, se perfila como un movimiento ideológico: el indianismo. En segundo lugar, se concreta en la toma del poder estatal en Bolivia por parte del partido indio, expresión organizativa del indianismo. Y, finalmente, en tercer lugar, se proyecta a nivel continental y del tercer mundo.

En tanto movimiento ideológico que emerge desde el sujeto indio, el primer nivel o etapa, implica necesariamente no solo una diferenciación respecto del indigenismo, que es entendido como “moda literaria” (Reinaga, 2001[1970a]: 138), sino una confrontación.

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. En suma, indigenismo es

asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su revolución. (Reinaga, 2001[1970a]: 132)

el indigenismo es una subideología que va contra el indio. El indio por naturaleza, principio y acto es, debe y tiene que ser no solo anti-indigenista; sino el indio tiene que ser enemigo del indigenismo. (Reinaga, 2001[1970a]: 138)

Pero a la vez, la revolución india es entendida en este nivel como una especie de catalizador que opera en la conciencia para luego dar paso a la acción política. Es decir que se piensa la acción política guiada por la ideología indianista y por lo tanto ésta primero debe operar en la conciencia:

La Revolución India antes que nada será una revolución de conciencias. Arderá en el cerebro antes de descender a las manos. Primero será idea antes de ser colmillo y garra. Idea fija y obsesiva, antes de ser acto. Primero será convicción antes de ser golpe. (Reinaga, 2001[1970a]: 76)

La realización de este primer nivel, por medio del Partido indio, contiene su proyección hacia el segundo nivel: “Que la nación india debe desplazar a la nación chola, que el Estado indio debe sustituir al Estado boliviano blanco mestizo” (Reinaga, 2001[1970a]: 204).

Este desplazamiento es la condición fáctica para la superación de la yuxtaposición social entre las dos Bolivia, es la condición práctica para la superación de la “contradicción fundamental” en sentido de disolución de la misma: “la revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá en

carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones *una sola nación*; de las dos bolivias, *una sola Bolivia*” (Reinaga, 2001[1970a]: 169).

El ideal que guía la concreción de este segundo nivel y que se proyecta al tercer nivel es expresado así: “Queremos, los indios, que el hombre no oprima ni esclavice al hombre por causa del color de su piel” (Reinaga, 2001[1970a]: 125).

Pensando ya en la proyección a nivel continental del tercer mundo, se presenta el objetivo en términos generales: “La Revolución India será la sustitución de la “naturaleza humana” del occidente por la “naturaleza humana” del incanato” (Reinaga, 2001[1970a]: 76).

Pero además de estos niveles, y en relación a ellos, hay una perspectiva sobre los potenciales de transformación global. La diferencia entre la condición de los dominados en tierras coloniales o del tercer mundo y la condición obrera en Europa harán de los sujetos que personifican tales relaciones distintos en su capacidad de subversión y de lucha. “En las metrópolis la clase obrera no conoce el hambre y menos la muerte por inanición. Ya que lo que el capital saquea de las colonias, como Bolivia, llega también a las manos de la clase obrera metropolitana” (Reinaga, 2001[1970a]: 188). Además, la forma en la que los obreros europeos veían a los otros obreros, condicionaba cualquier lucha que pretendiera basarse únicamente en la condición de clase “a secas”, descuidando la racialización: “En el segundo semestre de 1968, la huelga de los estibadores de Londres dura varios meses. Pedían los estibadores ‘blancos’ la expulsión de los estibadores negros de Inglaterra” (Ibíd.).

Las condiciones de un orden global determinan los potenciales y la facticidad revolucionaria de los movimientos de explotados en distintas partes del mundo. La articulación en función de clase social no es preponderante en los países tercermundistas, sino que el factor de racialización de que son objeto los pueblos no europeos es el que puede permitir el “nucleamiento de la revolución del tercer mundo” (Reinaga, 2001[1970a]: 91). En este proceso se trata de conjugar lo propio con lo ajeno, en función de superar la yuxtaposición social. Reinaga lo plantea así: “queremos que ella [“nuestra cultura”] sea conjugada con los mayores valores del pensamiento y la tecnología que ha alcanzado la humanidad” (Ibíd.: 95), ello en pos de la universalización de lo propio como parte constitutiva de la *Revolución del Tercer Mundo*.

Tal perspectiva, volviendo a lo “local”, implica no un encierro en la tradición, pues “Nosotros queremos meter en la economía del país, la técnica de nuestro tiempo” (Reinaga, 2001[1970a]: 445) y que el indio este “en plena posesión de la cultura y la técnica del siglo XX” (Ibíd.: 96). Así, la revolución india se trata de un actualizarse desde el tercer mundo en un proceso de transformación de las relaciones de yuxtaposición fundadas en la colonización; partiendo de la conciencia del indio, quien se organiza en un partido propio desde su condición histórica; pasando necesariamente por la toma del poder y proyectándose desde ahí en el tercer mundo.

6.2.3. Influencias ideológicas

La articulación de las ideas que se expresan en *La revolución india* implica también la influencia de las lecturas que el autor de libro tuvo. En ese sentido, la visión de mundo marcada por el conflicto entre dos Bolivias que se expresa en el

indianismo articula a la vez ideas de otras corrientes, en función de dar sentido a ese conflicto. No se trata de una simple “copia”, sino de una interpretación de ideas provenientes de otras corrientes y autores pero en función del eje de análisis de las estructuras significativas de *La revolución india*.

A este respecto, la sección de *Notas* del libro (seguida del Índice onomástico y el Índice general) puede tomarse como un registro a partir del cual rastrear algunas influencias de otros autores sobre Reinaga. Y es que en estas Notas se puede destacar no solo que Reinaga ofrece algunas referencias autobiográficas y citas de algunos documentos de Partido Indio de Keswas y Aymaras (PIAK) y del Partido Indio de Bolivia (PIB), sino también los títulos de varias obras que toma para apoyar sus afirmaciones. En ese sentido, vale la pena señalar algunos de esos textos.

Dos líneas generales pueden destacarse. Por un lado, textos referidos a luchas indígenas, como *La rebelión de Tupaj Amaru* (1957), de Boleslao; y *Zarate, el temible Willka* (1965), de Ramiro Comarco Morales. Se trata de dos libros clásicos respecto a los periodos y hechos que abordan. Pero, por otro lado, destacan textos referidos al racismo y a la colonización, aspectos cruciales en la visión de mundo indianista: *Raza: ciencia y política* (1949), de Ruth Benedict; *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo* (1958), de Lewis Hanke; *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje* (1954), Alejandro Lipschutz o *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (1961), de Jorge Ovando.

También se allá el clásico libro de Franz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1963) y *El mundo y el occidente* (1963), de Arnold J. Toynbee. Otros títulos citados

y bastante conocidos son *Siente ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1943) de José Carlos Mariátegui o *El desarrollo de la conciencia nacional* (1967) de René Zavaleta. Incluso se halla citado un libro que, por su contenido, es más cercano al misticismo: *El retorno de los brujos* (1964), de Louis Powels y Jaques Bergier.

Sin embargo, englobando parte de estas valiosas referencias, y como se ha indicado antes, se puede identificar tres influencias que el autor arrastra desde su etapa pre-indianista y ellas son: el indigenismo, el nacionalismo o revolucionario y el marxismo-leninismo; pero hay una cuarta influencia, muy clara y de suma importancia, en su etapa indianista, se trata de la influencia de los pensadores negros.

Todas estas influencias, de diferentes modos, como se verá, confluyen en la estructuración de la visión de mundo indianista que se plasma en la obra estudiada. No se hará una presentación detallada del asunto, sino que se identificarán los elementos más importantes en los que se puede identificar estas influencias para señalar como han sido articuladas en la visión de mundo indianista.

6.2.3.1. El influjo del indigenismo

La influencia específica del indigenismo²⁵ en la visión de mundo indianista de la obra estudiada ha sido identificada en la figura del escritor peruano Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra (1891-1987). Se debe señalar que Fausto Reinaga arrastra la influencia de este autor desde su primer libro, *Mitayos y Yanaconas* (1940), en el que Valcárcel es citado en muchas oportunidades para caracterizar la sociedad inca.

25 El indigenismo ha sido caracterizado en el marco teórico de este trabajo.

Es importante recordar que Valcárcel hace el prólogo de *La Revolución India*, lo que muestra la valoración que Reinaga tenía sobre este escritor peruano. Pero además, es citado al comenzar el capítulo primero (*El mundo y occidente*), donde se hace la caracterización de occidente en contraposición general al resto del mundo y al indio. Es decir que en el modelo o eje de análisis indianista, Valcárcel es tomado para dar sentido al polo indio en sus antecedentes precoloniales, diferenciándolo a la vez del otro polo.

Pero además, la influencia de Valcárcel se articula en la visión de mundo indianista con la de otro autor peruano poco conocido pero muy importante para Reinaga al momento de proyectar como futuro deseado lo que encuentra en Valcárcel: Guillermo Carnero Hoke (1917-1985). La documentación revisada permite señalar que Reinaga habría conocido el libro de Carnero, *Nueva teoría para la insurgencia* (1968), posiblemente, a finales de los años 60. Incluso llegó a entablar relación epistolar con este personaje por casi una década, desde octubre de 1969.

En lo que se refiere a las ideas de Valcárcel asumidas por Reinaga, estas apuntan a remarcar la radical diferencia, en sentido de superioridad e inferioridad, de la cultura incaica con relación a la cultura europea. Para Valcarcel “[los europeos] Nunca pudieron admitir que las otras culturas americanas produjeran nada igual o superior a la europea... como la superioridad de la conducta moral los peruanos...” (1954: 12). Lo que no pudieron hacer los occidentales habría sido logrado en la sociedad inca, y en específico por el ordenamiento estatal incaico, pues “No hubo en el imperio un mendigo... Nadie recibía más porque nadie debía recibir menos. El Estado [inca] regulaba la vida económica en toda su extensión” (Valcárcel, 1966: 15).

La forma en la que Valcárcel entiende la sociedad inca, y en especial el papel del Estado Inca, es algo que seduce a Reinaga y asume tal interpretación sin dubitaciones. Refiriéndose a ese pasado, señala:

En el pasado el indio edifica el Imperio de los Inkas. ¿Dónde, en que época el occidente ha logrado una sociedad como aquella del Tawantinsuyu, en que no se conoce ni hambre ni frío; ni dolor ni desesperanza? Una sociedad donde practica como un rito religioso el principio de Marx: ‘de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad’. O ¿qué otra manda sino eso el ‘ama llulla, ama sua, ama khella del inkanato?’ (Reinaga, 2001[1970a]: 41)²⁶

En el prólogo de *La Revolución India*, Valcárcel hace comparaciones destinadas a mostrar la grandeza del pasado incaico:

ahí está como vivo testimonio sus gigantes terrazas agrícolas que dejan minúsculas a los jardines de Babilonia, y sus prodigiosas obras de irrigación muchísimo mayores a las de Mesopotamia, y su agricultura, la más antigua del mundo según recientes descubrimientos, y su ganadería de auquénidos antiquísima y única en América, y sus plantas alimenticias domesticadas, como la papa que ha hecho la grandeza de Alemania y ha salvado a Siberia de su mortal esterilidad, y sus técnicas y sus artes que asombran hoy al mundo contemplando sus obras en los museos más famosos de todos los continentes, superando nuestros tejidos a los de Persia... la no imaginada grandeza de la Cultura Andina.

(En Reinaga, 2001[1970a]: 12)

26 Pero incluso Reinaga cree que en el incario vivían “millones de seres sin mancha ni pecado” (Reinaga, 2006: 13).

Esta es una de las características del indigenismo de Valcárcel: el esfuerzo por mostrar un pasado superior al de los europeos, por eso el citado se pregunta “¿Cómo no enorgullecerse el pueblo indio de su glorioso pasado?” (En Reinaga, 2001[1970a]: 12).

El pasado glorioso que el indigenismo ha pintado es la fuente de inspiración del futuro “indio”, pues se trata de ir “por la misma ruta que siguieron sus más lejanos antepasados” (En Reinaga, 2001[1970a]: 12). Esto sería algo irrenunciable para Valcárcel y el indio “inafectado”, no “contaminado”, sería el tesorero de ese futuro engendrado en el pasado:

Jamás podríamos renunciar a esa admirable herencia, pese a los siglos de cruel predominio de gentes ajenas, que intentaron vanamente segar las fuentes de nuestro porvenir. El indio de hoy, el comunero no infectado por la “Civilización”, conserva el tesoro de sus virtudes y es capaz de retomar el camino de su legítimo desarrollo. (En Reinaga, 2001[1970a]: 10)

Esta idea del pasado indio como fuente de inspiración, por haber sido, supuestamente, algo carente de los problemas del mundo occidental, se articula en la visión de mundo indianista con las ideas de Guillermo Carnero Hoke. En el introito de *La Revolución India*, Reinaga coloca una extensa cita del libro *Nueva teoría para la insurgencia* de Carnero, cita en la que se afirma que: “Preamérica fue socialista durante más de cien siglos y alcanzó un tipo de gobierno ético que bien podría servir de modelo u orientación al hombre contemporáneo a fin de que salga de su crisis” (1969: 75).

Hoke entiende que la sociedad precolonial en estas tierras llegó a ser un “socialismo científico sin pasar por las violentas etapas del feudalismo y la burguesía” (1969: 157) y Valcárcel considera que “No hubo en el imperio (Inca) un mendigo” (En Reinaga, 2001[1970a]: 12).²⁷ Estas ideas “retumban” en el indianismo de Fausto Reinaga, quien entiende que el incario fue una sociedad sin explotación e incluso cree que en el Tawantinsuyu “El paraíso está en la tierra y en esta vida” (Ibíd. 396).²⁸ Claro que la influencia de Valcárcel es muy temprana en su obra, a diferencia de la de Hoke.

Al pensar desde la yuxtaposición social o las dos bolivias como su eje de análisis, Reinaga se vale de las caracterizaciones de Valcárcel sobre el pasado indio y las articula a las ideas de Carnero como proyecto o futuro deseado. En ese entendido, el influjo del indigenismo sobre la visión de mundo indianista se visibiliza con claridad cuando se trata de señalar un pasado idealizado que es a la vez un futuro deseado.

Si bien Reinaga tiene una crítica contra el indigenismo, marcada por expresiones ácidas, dicha crítica apunta básicamente a descalificar a quienes escriben sobre el indio por el beneficio económico que eso les conlleva, pero no critica la forma en que el indio es idealizado por los indigenistas. Empero, no debería extrañar la influencia del indigenismo peruano en el indianismo.

27 Mariátegui, quien también influyó en Reinaga, se refiere a la sociedad inca como “comunismo inkaico” y “comunismo agrario” (Mariátegui, 1958: 55).

28 En su *Tesis india* se refiere a la sociedad precolonial en los andes como “socialismo indio” (Reinaga, 2006: 84).

En palabras de Gustavo Cruz, “los autores peruanos son especialmente importantes para Reinaga, pues son los que desde el indigenismo permiten a Reinaga avanzar hacia el indianismo” (Cruz, 2011: 30). Para ser más precisos, se puede decir que con la influencia indigenista Reinaga piensa un pasado idealizado y lo proyecta como futuro deseado, como proyecto; pero ello no es necesariamente lo que le permitió “avanzar hacia el indianismo”, como sí lo fue (como se verá más adelante) la influencia negra.

6.2.3.2. Resonancias del nacionalismo revolucionario

Así como la visión de mundo indianista, muy a pesar de su crítica, está marcada por el indigenismo, pasa lo mismo con el nacionalismo.²⁹ El nacionalismo personificado en el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es el objeto directo de la crítica indianista por no ser, desde esta perspectiva, expresión de la “verdadera nación” y en ese sentido, desde el indianismo, se piensa al indio como la verdadera nación.

29 Si bien no existe un “teórico universal” del nacionalismo en general, este se ha caracterizado en el Tercer Mundo en el siglo XX por su sentido revolucionario y algunos postulados básicos: la defensa de la nación, el antiimperialismo y la independencia económica y política con una fuerte dosis de exaltación de alguna particularidad (cultural o racial) que daría sentido nacional a los habitantes de un país más allá de sus diferencias sociales concretas. Adquirió vigor en Bolivia luego de la “guerra del Chaco” (1932-1935). Fue desde entonces que se empezó a pensar a Bolivia como una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y el nacionalismo se fue convirtiendo en una de las corrientes ideológicas más importantes en el país, a tal punto que desde 1952 fue la ideología dominante hasta los años 80 y aún hoy es muy influyente.

En la visión de mundo del indianismo resalta la confrontación con la idea de “nación mestiza” que enarbó el MNR.³⁰ Debe tomarse en cuenta que Reinaga vivió el proceso histórico en el que el nacionalismo fue ganando terreno en Bolivia y de hecho él señalaba en su libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1957): “De la Guerra del Chaco (1932-1935) surge la rebelión nacionalista” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 313). Este texto, publicado a cuatro años de la “revolución nacional”, permite establecer contrastes y diferencias en la perspectiva nacionalista del indianismo, si se lo toma como contrapunto, con *La revolución india*.

En su libro de 1957 Reinaga entiende que “La Revolución boliviana era universal. Se trataba nada menos, que de la liberación del indio: las cuatro quintas partes de la población boliviana” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 215). Ya cuando escribe *La Revolución India*, a casi dos décadas de la “revolución nacional”, Reinaga entiende que ese hecho histórico no llegó a ser lo que debía ser por el papel que jugó el MNR: “El MNR de Bolivia, cuyo derrotero abarca desde el nazifascismo hasta los umbrales del comunismo, en sus 12 años de Poder omnímodo [1952-1964], ha terminado consumando la traición más criminal a la patria” (Reinaga, 2001 [1970]: 25). Entonces, el problema del indio, que para nuestro autor es lo sustancial y hace al carácter de la revolución, queda irresuelto.

Es resaltable que en 1957 Reinaga consideraba que en Bolivia “gobiernan: intelectuales, obreros e indios” (Reinaga, 2014 [Tomo I, Vol. II]: 204), lo que

30 Los mayores ideólogos del nacionalismo revolucionario en Bolivia fueron Carlos Montenegro (1903-1953) y Augusto Céspedes (1904-1997), quienes compartían la idea de que el mestizaje era el factor de unidad nacional en Bolivia, aspecto que fue el eje de la identidad que propaló el Estado desde 1952.

contrasta con la forma en que ve el gobierno del MNR desde su postura indianista, pues en *La Revolución India* ve a los gobernantes como un “conglomerado mestizo-blanco de la clase media” (Reinaga, 2001 [1970a]: 357). Además considera que “Nadie en el MNR pensó ni soñó en (...) que el indio podía aspirar, como raza, Nación y pueblo al Poder” (Ibíd.: 303). Desde su perspectiva indianista, Reinaga entendía que “en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo” (Ibíd.: 117) y que los MNRistas eran “fariseos nacionalistas” (Ibíd.: 371).

Vemos que para Reinaga el problema nacional antes de hacerse indianista se centra en el indio, a diferencia de quienes entendían que lo central era el “mestizo”. Esto seguirá siendo así en su pensamiento indianista. La diferencia radica en que, antes Reinaga entendía que el indio era una clase social, era “campesino indio” y que “otros” podían liberarlo. En su etapa indianista, el indio es el sujeto político que encarna la nación y su propia liberación debe ser obra suya.

El nacionalismo indianista también se expresa al momento en que Reinaga trata de buscar los fundamentos históricos del “ser nacional” en el pasado precolonial.³¹ Cuando Reinaga se refiere a Bolivia lo hace, en varias ocasiones, asociándola al Kollasuyu tratando de dar sentido de continuidad a la “nación india”.

El sentido nacionalista del indianismo está muy claro cuando Reinaga dice: “la Revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá en carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones

31 En su *Tesis india* dice: “Tiwanaku es el documento irrefutable e indestructible de nuestro SER NACIONAL” (Reinaga, 2006.: 27).

una sola nación; de las dos Bolivias, *una sola Bolivia*” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 169; resaltado en el original).

En el modelo de análisis de las dos Bolivias, el nacionalismo se expresa cuando se trata de afirmar el carácter de nación de la Bolivia india frente a la otra Bolivia. Pero también, esta afirmación está articulada a las ideas indigenistas, señaladas en el anterior punto, en tanto la nación india tiene su sentido histórico en las caracterizaciones indigenistas.

6.2.3.3. Marx y Lenin en el indianismo

Así como el nacionalismo revolucionario fue una de las ideologías más importantes e influyentes en Bolivia cuando surgió el indianismo, también lo fue el marxismo y por lo tanto no debería extrañar que haya ejercido influencia en la visión de mundo indianista plasmada en *La revolución india*.

Si bien Reinaga cita algunos trabajos marxistas como los *Siete ensayos para la interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui y *Materialismo Histórico* de Nicolás Bujarin, se pondrá atención a dos personajes emblemáticos del marxismo y que influyen claramente en la visión de mundo indianista: Carlos Marx y Vladimir Lenin.

Lo que a primera vista resalta es la frase con la que cierra el Introito de *La revolución india*, “¡Indios de América, uníos!” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 78), la cual, obviamente, está inspirada en la frase con la que termina el *Manifiesto Comunista*: “¡Proletarios de todos los países, uníos!” (Marx, 2009 [1848]: 89). Pero, al margen de esta frase, la influencia más notable de Marx en la visión de mundo

indianista tiene que ver con la crítica sobre la religión en *Para la crítica de la 'Filosofía del derecho' de Hegel*, donde se expresa que la religión “Es el opio del pueblo” (Marx, 2005 [1843].: 7).

Mucho de la crítica que Reinaga hace sobre la religión está inspirada en el citado trabajo de Marx, para quien “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 2005 [1843].: 7), y esto es algo que asume Reinaga. El problema de la religión es crucial en el indianismo, en tanto la Bolivia india es entendida como portadora de su propia religión y en confrontación con la religión de los occidentales, la que es presentada como algo sumamente negativo: “El cristianismo –católico y protestante– para el indio no es otra cosa que hambre, estupidez y esclavitud” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 330).

Sobre la religión y la filosofía Reinaga dice: “La filosofía tiene un deber: romper las cadenas de la esclavitud religiosa y la esclavitud ideológica del hombre” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 97); este deber tiene como terreno de desenvolvimiento los efectos de la religión sobre los “indios”. Lo que interesa a la filosofía no es el “más allá”, sino la realidad de la vida humana. Por lo tanto lo central está en cambiar, en reformular la idea que se tiene de la relación entre Dios y el hombre, en la que se asume que el primero da origen al segundo: “El hombre no es obra de Dios; es al revés, Dios es hechura del hombre” (Ibíd.: 100). Esta frase de Reinaga lleva la huella de lo que dice Marx: “El fundamento de la crítica de la religión es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre” (Marx, 2005 [1843].: 7).

Para Marx se debe esclarecer la conciencia haciendo que la opresión sea más oprimiente: “Se debe hacer más oprimiente la opresión real añadiéndole la conciencia de la opresión; se trata de volver aún más sensible la afrenta, haciéndola pública... Es preciso enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para darle coraje” (Marx, 2005 [1843].: 10). La conciencia de tal opresión, o el esfuerzo porque tal opresión este clara en la conciencia, es algo que Reinaga hace reiteradamente y de manera muy cruda: la religión “Le ha despojado [al indio] de su razón y de su dignidad, y lo ha convertido en un animal zoológico” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 330).

La colonización ha hecho del “indio” un ser que ha perdido dominio de sí mismo y de su mundo, por lo que Reinaga dice, citando a Marx, que: “La misión de la filosofía no es la ‘interpretación del mundo, sino su transformación’, la superación de la alienación del hombre” (Reinaga, 2001 [Tomo II, Vol. V]: 100) y agrega: “El valor de la filosofía, para nosotros, radica, en que ésta le arranque, le saque del cerebro del indio la idea de Dios, del Dios occidental” (Ibíd.: 101).

En el caso de la influencia de Vladimir Lenin (1870-1924), resalta a primera vista que Reinaga presenta la situación internacional como una situación con dominio imperialista. Empero, el aspecto más interesante de la influencia de Lenin en la visión de mundo indianista tiene que ver con la relación entre la organización política, espontaneidad y conciencia: el partido. Este es un tema que Lenin aborda en su texto *¿Qué hacer?* (1902), el cual no se encuentra citado en *La revolución india* pero el influjo de sus ideas resuenan en el libro, básicamente en dos aspectos: en

cómo Reinaga ve la “epopeya india” y el papel que debe jugar el Partido Indio de Bolivia.³²

Así entiende Lenin la relación entre el movimiento espontáneo y la organización revolucionaria: “ese movimiento nos impone precisamente dicha obligación, ya que la lucha espontánea del proletariado no se convertirá en su verdadera ‘lucha de clase’ mientras no esté dirigida por una fuerte organización de revolucionarios” (Lenin, 2010: 194). También considera que la espontaneidad conlleva un momento anterior o el prelude de lo consciente: “en el fondo, el ‘elemento espontáneo’ no es sino la *forma embrionaria* de lo consciente” (Ibíd.: 50).

Reinaga plantea respecto a la espontaneidad y el partido: “La epopeya libertaria del indio en la República, verdad que es un movimiento espontáneo, pero vital, inextinguible. Hoy este espontaneismo se convierte en movimiento consciente, con plan, programa y meta. La meta es el Poder Indio” (Reinaga, 2001 [Tomo II, Vol. V]: 170). Reinaga piensa el pasado, las luchas fracasadas, a partir de la relación entre espontaneidad y conciencia; y su centro de análisis no es el movimiento obrero, sino el movimiento indio, por lo que entiende que la superación de la espontaneidad pasa por la organización de un partido indio que lleve al movimiento indio de la espontaneidad a la conciencia política.

32 Hay que recordar una frase de Lenin muy conocida y citada: “Sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario” (Lenin, 2010: 40). Sobre la *Tesis India* dice su autor: “Como ‘no hay acción revolucionaria sin teoría revolucionaria’, la ambición de esta TESIS es ser la teoría de la acción india en Bolivia” (Reinaga, 2006: 8).

6.2.3.4. *Los pensadores negros: Fanon y Carmichel*

Como se ha indicado, las influencias del indigenismo, el nacionalismo y el marxismo, fueron arraigándose en la obra de Reinaga desde su primera etapa, la pre-indianista, y continúan en su segunda etapa; empero, la novedad más importante en su etapa propiamente indianista, no la única, es la influencia de los pensadores negros como Frantz Fanon (1925–1961) y Stokely Carmichael (1941-1998).

La influencia de estos pensadores es una especie de evidencia sobre el interés de Reinaga por informarse y nutrir sus reflexiones con aquellas surgidas en otras latitudes, en las que también había el problema del racismo³³, tema consustancial a la colonización. Y es en este aspecto en el que Reinaga encontrará una justificación que va más allá de lo local para el eje de su análisis indianista, concentrándose en las diferencias establecidas por la colonización europea en América.

En el caso de Frantz Fanon, Reinaga toma la obra *Los condenados de la tierra*, que se publicó por vez primera en 1961. En *La Revolución India* se cita varias veces este texto de Fanon –a quien Reinaga llama “el genial negro”–, para ser exacto, se lo cita en cinco oportunidades. Resalta que una de las citas más extensas en *La revolución india* es una que se hace de Fanon, la cual está ubicada en la introducción y va desde la página 67 hasta la 71, mayor a veinte párrafos.

33 El mes de mayo de este año (2014), por gentileza de Hilda Reinaga, el autor de la presente investigación tuvo la oportunidad de revisar algunos libros en la biblioteca de Fausto Reinaga, entre los que destacaban: *Poder Negro* (Black Power) de Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton; *Alma encadenada* (Soul on ice) de Eldridge Cleaver, libro que tiene muchas páginas subrayadas por Reinaga y comentarios en los márgenes; *Los Condenados de la tierra* (1961) y *Por la revolución africana* (1965) de Frantz Fanon; y el *Retrato del colonizado* (1971) de Albert Memmi.

En dicha cita Fanon se refiere, en general, a lo que “es” occidente. Al incluir una crítica de esta naturaleza en la introducción, lo que busca Reinaga es poner en claro lo que “es” occidente y por qué no hay que seguir su camino o por qué no hay que imitarlo.

Hay que recordar que Reinaga plantea la *Revolución India* como *Revolución del Tercer Mundo*. Fanon, en la extensa cita que de él hace Reinaga, entendía que “El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esta Europa no ha sabido aportar soluciones” (Fanon, 1965: 287). Para Fausto Reinaga, la *Revolución del Tercer Mundo* debe lograr que “el hombre de la tierra alcance su plenitud total, que Europa (capitalista, socialista o comunista) no ha podido realizar” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 93). La relación entre las ideas es muy llamativa: Europa “no ha sabido aportar soluciones”, por lo que la realización plena del hombre es algo que “Europa... no ha podido realizar” y es lo que pretende realizar el indianismo.

Fanon dice: “Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina donde quiera que lo encuentra” (Fanon, 1965: 290). Europa no es un modelo a seguir, pues asesina al hombre, afirmación que apunta a los hechos históricos de la colonización europea en el mundo. En la misma línea y puntualizando el aspecto de la lucha, Reinaga dice: “La característica de la ‘naturaleza humana’ de la ‘fiera blanca’ europea, es la ferocidad; y la del colonizado ‘indígena-natural’, negro, amarillo, indio, es la lucha por su libertad” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 91). Acá ya es plenamente evidente que el problema del indio es

visto en un ámbito mucho más amplio, en el que también se encuentran otros pueblos racializados.

La importancia de la colonización en la reflexión de Reinaga, aspecto que ya se evidencia en su primer libro, es vigorizada con la lectura que hace de Frantz Fanon. La idea de *Revolución del Tercer Mundo*, es planteada a partir de un escenario internacional que estaba signado por luchas de liberación nacional. El antioccidentalismo de Fanon es un aspecto que ha incidido de sobre manera en Reinaga y que se relaciona con la influencia del indigenismo y el nacionalismo que ya había cultivado antes.

Por otra parte, la influencia de Carmichael será importante a la hora de plantear que el problema del “indio” no es un problema de clase campesina. Fausto presenta el tema de la siguiente manera: “Concretándonos a RAZA y CLASE, tenemos la maravillosa experiencia de lucha negra en Estados Unidos, donde los líderes negros Malcolm X, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton han planteado el PODER NEGRO. Superando la teoría de la lucha de clases, que sostiene que: la lucha entre blancos y 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” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 118). Luego de este párrafo nuestro autor dice: “Exactamente lo que nosotros queremos para el indio” (Ibíd.); es decir que Reinaga explicita que su trabajo apunta a formular el nacionalismo “indio” y el Poder Indio.

En ese entendido se comprende que Reinaga diga: “Somos raza antes que clase” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 122). No hay que perder de vista que para Reinaga la idea de raza está vinculada a otros aspectos, por eso dice: “somos una raza, un pueblo una nación y una cultura opuesta a occidente” (Ibíd.: 386). Pero además, plantea que la lucha indianista es por la “justicia racial” (Ibíd.: 55), ósea por la justicia entre pueblos, naciones y culturas.

La cuestión problemática de “raza” y clase, como la entiende Carmichael, influye en la forma en la que Reinaga entiende el problema del indio y esto no solo en la preeminencia de la “raza” por sobre la clase, sino en el hecho de plantear el Poder Indio. Recuérdese que cuando habla de la lucha de los negros en Estados Unidos, resalta que han planteado el Poder Negro y seguidamente dice “Exactamente lo que queremos nosotros para el indio”, con la diferencia de que en el indianismo el tema del Poder Indio apunta a la unidad de la mayoría en Bolivia, cosa distinta del caso de los negros en Estados Unidos.

6.3. Explicación: contexto histórico “post 52”

La comprensión de las estructuras significativas de *La revolución india*, expuesta en el anterior apartado de este capítulo, ha permitido caracterizar el modo en que los conceptos más relevantes de dicha obra se articulan en un modelo de análisis, adquiriendo así cierta coherencia y dándole sentido a la vez al libro. En este apartado se desarrollará la explicación de esas estructuras significativas y para ello, como señala Goldmann, se las inscribirá, buscando una “homología de estructuras”, en un contexto mayor: el escenario “post 52” en La Paz.

La explicación se expondrá de la siguiente manera: en primer lugar, se señalarán los procesos sociales que implican algún tipo de homología con las estructuras significativas identificadas; en segundo lugar, se caracterizará al grupo social al que corresponde las categorías mentales que constituyen dichas estructuras; y, finalmente, en tercer lugar, se bosquejara la relación del autor con el grupo del cual emerge la visión de mundo indianista.

6.3.1. Homología de estructuras

La comprensión de las estructuras significativas de *La revolución india*, para ser explicadas, deben ser ubicadas en un marco más amplio, el cual es, en sentido general, el contexto histórico en el que se produce la obra y en sentido específico, los procesos de racialización que se dieron con la implementación del proyecto de modernización estatal que inició el MNR desde 1952 y que dieron lugar a la formación de los movimientos indianistas y kataristas en la sede de gobierno.

Acá interesa resaltar el paralelismo u homología entre las estructuras significativas de la visión de mundo indianista y ciertos fenómenos sociales tomados como estructuras. En ese entendido, se pone énfasis en las diferenciaciones sociales racializadas pues actúan como estructuras que dan lugar a la formación de las categorías mentales que fueron identificadas en *La revolución india*.

Se trata de situar las estructuras significativas identificadas en la obra estudiada en el conjunto de relaciones sociales desde las que emergió y en las que adquieren sentido a la vez de brindar un horizonte de acción al grupo que corresponde.

6.3.1.1. División racializada del trabajo: estructura homóloga general

Las transformaciones derivadas de la modernización del aparato estatal que llevó adelante el MNR (Zavaleta, 1988: 44-45) dieron lugar a la renovación de la división racializada del trabajo en los nuevos espacios que se formaron con los procesos de migración desde las áreas rurales hacia las urbes.

La especificación de la renovación de la división racializada del trabajo de un modo sistemático en un tiempo delimitado conlleva una dificultad, ya que no ha sido objeto directo de investigaciones y su tratamiento, cuando se lo ha hecho, ha sido más bien colateral y hasta circunstancial. Sin embargo, se pueden señalar hechos que expresan dicha renovación y que, tomando las alusiones que a esos fenómenos se hacen en la obra estudiada, permiten identificar las homologías de estructuras.

Partiendo de la idea de división racializada del trabajo y considerando la migración rural a la ciudad de La Paz, que fue señalada en el Marco Histórico, se puede encontrar un rasgo con relación a las poblaciones que ejercían el trabajo de albañilería, un trabajo manual y asociado a los “indios”, y que marca el siglo XX y XXI.

Una de las primeras organizaciones sindicales surgidas en las décadas iniciales del siglo XX y que también dio lugar a la formación de la Federación Obrera Local (FOL) fue el Sindicato Central de Albañiles y Constructores (SCCA), fundado el 1 de enero de 1924 en La Paz. Se trata de “Una de las organizaciones pioneras en la

historia del movimiento obrero boliviano” (Octubre, 2016: 18)³⁴. Quienes componían esta organización, es decir, los trabajadores albañiles que se aglutinaban en ella, eran personas que provenían de poblaciones rurales y racializadas como “indios” y por lo mismo “los constructores fueron desde siempre uno de los sectores laborales que más sufrió la discriminación racial” (Rodríguez, 2010: 52).

El hecho de que una de las primeras organizaciones sindicales haya sido formada por albañiles puede tomarse como un fenómeno derivado de la importancia de la construcción en un periodo dominado por el liberalismo en el país. Y en ese entendido, debe destacarse a los actores directos de este tipo de trabajo, los “indios”, en tanto eran ejecutores de un trabajo manual y portadores de una carga cultural y somática diferenciada de otros sectores de la población.

Dando un salto en el tiempo y ubicándose a inicios del siglo XXI, un estudio sobre los trabajadores de la construcción en La Paz señala: “la condición de clase en Bolivia (como seguramente en la mayoría de los países latinoamericanos) coincide con la condición étnica (aymara)” (Rivero, 2003: 25). Pero además, Virna Rivero y Alfredo Balboa (2012) resaltan la procedencia rural de la mayoría de las personas dedicadas a la albañilería.

34 Esta entidad tuvo dos antecedentes: la Sociedad Cooperativa de Albañiles formada en 1908 (*ibid.*: 51.) y por el Sindicato de Trabajadores Constructores Libres, que habría sido fundado en Sucre el 22 de abril de 1922 (Octubre, 2016: 10).

Tomando en cuenta las referencias de las primeras décadas del siglo XX y del siglo XXI³⁵, es plausible afirmar que el proceso de trabajo estaba diferenciado de manera racializada, en tanto el trabajo manual era ejecutado por personas diferenciadas somática y culturalmente de quienes realizaban el trabajo intelectual, y no hay razones para considerar que esto haya sido distinto durante la implantación del proyecto del MNR; más aún sí se considera que el crecimiento urbano conlleva el desarrollo de una serie de trabajos físicos para levantar las ciudades.

En ese entendido, se comprende que en *La revolución india* se haga alusiones, de manera directa e indirecta, a dicha división del trabajo y a las condiciones racistas del mismo (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 184). Por ejemplo, se dice muy claramente aludiendo a la división racializada del trabajo y la construcción:

El indio pisa el barro, hace el adobe, pica la piedra, cava el suelo, planta el cimientito, levanta la pared, pone el techo, puertas, ventanas a las casas del cholaje blanco-mestizo. El indio construye las Catedrales y los Palacios. El indio empiedra, pone baldosas a las calles, las plazas, los parques. El indio abre caminos y edifica las ciudades mestizas. El indio barre las calles y los paseos

35 Rafael Loayza, el año 2006, por medio de dos grupos focales, uno compuesto por niños que asistían a una guardería en la zona sur de La Paz (cuya mensualidad era de 200 dólares) y otro conformado por niños que asistían a una guardería ubicada en Villa Santiago Segundo de la ciudad de El Alto (que era gratuita y contaba con financiamiento exterior), hizo un ejercicio muy interesante. Les enseñó la foto de una mujer de pollera (una “cholita”) y “En la zona sur el 85% de los niños (entre cuatro y cinco años) dijo ‘mi empleada’, en El Alto el 80% dijo ‘mi mamá’...” (Loayza, 2010: 83). Nótese que se hace referencia a una división racializada del trabajo en la que la mujer es identificada por los niños de la zona sur por el trabajo doméstico que no hacen sus madres. Por otra parte, es llamativo que Loayza no de mayores referencias de la guardería de la zona sur, como si lo hace con la guardería de El Alto.

públicos. El indio carga las montañas de basura y excremento de los muladares; el indio limpia y lava las letrinas y los urinarios públicos y privados de los señores blanco-mestizos del cholaje boliviano. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 430)

En general, la división de trabajo en el proceso de migración hacia las ciudades es el punto de partida desde el cual se van formando las categorías mentales que se articulan como estructuras significativas y que dan lugar a un modelo de análisis en el que hay una Bolivia india que trabaja y sostiene al país (provee fuerza de trabajo), mientras la Bolivia blanco-mestiza vive del trabajo de la otra Bolivia.

Pero más allá de Reinaga, Bolivia era caracterizada en la década de los 60 como “país demográficamente campesino y económicamente minero” (Zavaleta, 1990: 147). La población por entonces estaba mayoritariamente dispersa en el área rural, pero además, la “clase proletaria” tenían su origen en esa población rural, fundamentalmente de la parte andina del país, y era “inevitablemente heredera de su pasado” (Zavaleta, 1987: 233), el cual implicaba la carga histórica de los procesos de racialización.

Considerando, una vez más, la división del trabajo racializada, se comprende que Reinaga haga afirmaciones tales como: “Las masas que trabajan en los socavones de las minas y en las fábricas, no son sino un conglomerado de indios de carne y alma” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 54) o “Bolivia sin indios sería un país sin brazos” (Ibíd.: 176).

A ello hay que sumar la distribución de la riqueza y, a la vez, la acentuación de la pobreza en las poblaciones racializadas.³⁶

Sin embargo, cabe añadir, además, que esta división se convierte en el conflicto eje de las estructuras significativas en *La revolución india* por la relación que su autor hace con las referencias de un contexto internacional marcado por luchas de grupos racializados como “negros” y “amarillos”.³⁷

Ello se evidencia en la influencia que, como se ha señalado, ejercieron sobre su trabajo pensadores como Fanon y Carmichel. Pero también, cabe considerar que las estructuras significativas acá estudiadas emergen en una época que Benedict Anderson, en su obra clásica, *Comunidades imaginadas*, llamó “La última oleada” (1993: 161); un tiempo en el que, después de la Segunda Guerra Mundial, emergieron muchos movimientos de Liberación nacional en países que eran colonias de potencias europeas.³⁸

36 “los indígenas en Bolivia reciben entre 40% y 95% menos de los criollos cuando hablamos de salario” (Loayza, 2014: 121)

37 En su libro *El indio y el cholaje boliviano* hace la siguiente comparación: “El mundo de la negres es igual al mundo indio. Solo el indio sabe y siente el mundo indio” ((Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 113). No se olvide que ya en *Franz Tamayo y la revolución boliviana* compara al ejército de Bolivia con un ejército colonial de indochina por la diferencia entre quienes ocupan los cargos jerárquicos y quienes son la tropa.

38 Después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) los procesos de descolonización, que abarcaron desde la lucha armada hasta la negociación y la vía pacífica, adquirieron mayor visibilidad. Desde 1945 en adelante diversos movimientos nacionalistas logran la independencia de varios países en Asia y África. Por ejemplo, en el norte de África, Libia logra su independencia en 1951); Túnez, en 1956; Marruecos, en 1956 y Argelia, en 1962 (año en el que se publica el primer libro indianista de Reinaga). M. E. Chamberlain, en su obra *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, indica que “El concepto de

Ese periodo puede ser caracterizado por

la urgencia y la agudeza de dos tipos de problemas que se les plantea simultáneamente a las naciones dominantes: los que están vinculados con las presiones que ejercen el proletariado y las clases desposeídas y los que se originan como consecuencia del "ascenso" de los pueblos colonizados o dependientes. (Balandier, 1973: 15)

Entonces, se puede decir que la división racializada del trabajo del trabajo en Bolivia, vinculada a la distribución de la riqueza y a la “cara de la pobreza”, adquiere una centralidad tal que se convierte en eje estructural en la obra acá estudiada en tanto es relacionada a una situación más amplia en la que colonias en el llamado tercer mundo luchaban por su independencia. En ese sentido, la colonización en el “nuevo mundo” adquiere sentido en la visión de mundo indianista no por ser un hecho del pasado, sino por ser algo que se vive y se expresa en el rol que cumplen los indios en la sociedad boliviana y por la lucha que otros pueblos racializados llevan adelante en el mundo.

De hecho, en su primer libro indianista, publicado en 1964, y que se inscribe dentro del periodo inicial del indianismo, se refiere muy claramente a ese contexto internacional: “Los años que vivimos son testigos de la lucha y liberación de los pueblos eslavos, mongoles, amarillos, negros. Los próximos años verán con ojos aterrados la lucha de liberación de los indios del Tawantinsuyu” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 61). Y en *La revolución india* dice:

«descolonización» es bastante reciente, pues no llegó a convertirse en término de uso general hasta las décadas de 1950 y 1960” (1997: 15).

El mundo ha cambiado. Europa está cercada por sus esclavos de ayer. Estados Unidos está en guerra con Vietnam. El odio de África, Asia e Indoamérica hierve contra Norteamérica. Quieran los negros, los amarillos y los indios tener veneno en los ojos contra el imperialismo yanqui, (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 92)

Téngase en cuenta que en la visión de mundo indianista plasmada en *La revolución india*, Estados Unidos es “la encarnación contemporánea más feroz de Occidente” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 85).

En síntesis, la división racializada del trabajo, con una acentuación en el papel constructor de los “indios” en la visión de mundo indianista, es la estructura homóloga del eje de análisis en *La revolución india* pero en tanto es relacionada a una situación internacional en la que la descolonización marca el papel protagónico de poblaciones racializadas.

Es decir, la experiencia inmediata de las diferencias somáticas y culturales entre quienes hacen el trabajo manual y quienes no lo hacen se articula a las referencias de luchas por parte de poblaciones colonizadas y es en esta articulación que la colonización sufrida por los “indios” adquiere centralidad, no solo como un problema vigente entre dos Bolivias, sino como la “contradicción principal”.

6.3.1.2. Racialización en la modernización estatal

Es difícil hacer una relación específica de las estructuras significativas identificadas con otras estructuras sociales en el periodo que acá interesa; empero, se pueden señalar, en un periodo más amplio, hechos que por su relevancia respecto del

objeto de estudio permiten pensar las homologías correspondientes con la visión de mundo indianista.

Si la división racializada del trabajo era una constante dentro del proceso de modernización estatal llevado adelante por el MNR, ello también supone que tal división se expresaba de otras formas y en otros aspectos no necesariamente ligados de manera directa al trabajo. Es decir, la jerarquización entre ejecutores de trabajo manual e intelectual tuvo que expresarse remarcando sus fronteras de distintas formas, sea en las instituciones, el lenguaje, los símbolos, etc. La forma más común de remarcar esas fronteras era el racismo, pues este “opera como intento de justificación y como táctica de protección de las ventajas adquiridas” (Balandier, 1973: 47).

Varios años antes de la “revolución nacional” y cuando el Estado no tenía un papel protagónico en la economía, “el pigmento blanco se imponía por imperio natural, por rémora colonialista, sobre el pigmento cobrizo, manteniendo un predominio despótico y envilecedor” (Pérez, 1992: 87). Cuando el MNR implantó su proyecto la capacidad del Estado para absorber la mano de obra que migraba del campo a la ciudad era muy limitada y en ese contexto:

la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclausamiento y desclasamiento social que se tenía, junto a las redes sociales y a

la capacidad económica, como los principales medios de ascenso y descenso social. (García, s. a.: 279).

A menos de una década de la publicación de *La revolución india*, cuando Hugo Banzer gobernaba el país, se consideró la posibilidad de acoger en Bolivia a poblaciones “blancas” que pretendían dejar Sudáfrica. Un diputado sudafricano de nombre Jan Foley llegó a Bolivia como parte de una delegación de ese país para evaluar si las condiciones sociales eran aptas para la migración “blanca”. Para Foley en Bolivia como en Sudáfrica se practicaba una discriminación mediante la que la minoría “blanca” mantendría a mestizos e indios “en el lugar que verdaderamente les corresponde”, “la única diferencia está en que ellos [los bolivianos] lo hacen calladamente sin publicarlo al resto, así que desde ese punto de vista, los sudafricanos blancos se sentirán como en casa” (Citado en Macusaya y Portugal, 2016: 298).

La observación de Foley pone en evidencia la realidad de la discriminación que “calladamente” se practicaba por aquellos años en el país. Cabe considerar ese hecho en relación al proyecto de modernización estatal que promovió un ideal de nación a partir de la idea de mezcla racial entre indios y criollos: mestizos. Es decir que la ideología del mestizaje actuó “callando” la discriminación entre “iguales”.

Desde la idea de “nación mestiza” existen razas puras y mezcladas, siendo esta última la “raza nacional”. Teniendo en cuenta que en la escala social racializada los rasgos somáticos “blancoides” representaban la superioridad y modernización, mientras los rasgos “indioides” representaban la inferioridad y el atraso, la idea de

ser mestizo significaba un distanciamiento de los segundos y un acercamiento a los primeros. Esto tenía que ver directamente con la movilidad social, las oportunidades de empleo, el acceso a la educación (en sus distintos niveles), el espacio geográfico habitado, los consumos, etc., aspectos en los que el ser “mestizo tirando a indio” o ser “mestizo tirando a blanco” podía incidir en hasta donde podía uno llegar.

Y es que el ideal de unidad racial en la mezcla se diluía en acciones estatales concretas, como la educación. Desde que esta se hizo universal (1955), se estableció una serie de divisiones que asentaban y fortalecían las diferencias racializadas. Así, por ejemplo, mientras la educación normal estaba a cargo del Ministerio de Educación, la educación de los campesinos estaba a cargo del Ministerio de Asuntos Campesinos (Alvizuri, 2009: 78). Este tipo de políticas se desarrollaban sobre una división del trabajo en la que ya se habían consolidado sectores sociales que desde antes de la “revolución nacional” se habían especializado en el trabajo intelectual (burocracia, profesores universitarios, escritores, etc.).

En ese entendido, no extraña que el Estado haya dado luz verde a proyectos de estudios de antropometría con la creación, en 1963 (un tiempo en el que los movimientos indianistas estaban dando sus primeros pasos) y por encargo de la cooperación técnica francesa del Instituto Boliviano de Biología de la Altura³⁹;

39 Nótese la alusión directa a la altura, y es que desde la antropometría se ha buscado plantear tipologías antropológicas que apoyen la clasificación de poblaciones humanas físicamente diferentes en razas, considerando los espacios geográficos que habitan, lo que se relaciona con la dominación colonial (Alvizuri, 2009: 67). “De hecho el concepto de aclimatación fue elaborado por un médico francés, Ambroise Tardieu, para diferenciar las modificaciones de salud bajo la influencia del cambio de clima que sufrían los franceses que partían a una misión colonial, mientras que los autóctonos resistían” (ibid.: 67).

institución que trabajó con “vocación de servicio a las ciencias sociales”, lo que conlleva una asociación entre procesos sociales y biológicos y “se relaciona con teorías de inspiración racial” (Alvizuri, 2009: 69). Las investigaciones basadas en la antropometría en el país por parte de esta entidad se desarrollaron hasta la segunda mitad de los años 80 (ibíd.: 64).

Los apuntes hechos evidencian la vigencia de diferenciaciones racializadas y, a partir de ello, es plausible pensar que la discriminación era un problema muy vigente en la década de los 60, cuando se formó el indianismo. De hecho, un trabajo de investigación publicado en 1961 con el título de *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia*, contiene algunas observaciones sobre la discriminación⁴⁰ y el uso de la idea de mestizo en aquellos años, señalando: “El racismo es uno de los rasgos psicológicos de las clases gobernantes bolivianas” (Ovando, 1961: 87).

En *La revolución india* el señalamiento de las expresiones de racismo contra los sujetos racializados como “indios” es central para el desarrollo de su modelo de análisis. Lo cual tiene sentido si se considera no solo la división racializada del trabajo, sino también las distintas maneras en las que se vivía la discriminación, muy

40 La vivencia de la discriminación llevó a que muchas personas tratarán de despojarse de elementos que generaran racismo, como los apellidos. A este respecto, Waskar Ari Chachaki indica que en 1998: “cada mes llegan a las cortes judiciales 300 solicitudes para cambiarse de apellidos Aymaras y tomar apellidos hispánicos. Ser Mamani, Quispe o Condori es una marca étnica” (Citado en Ari, 2004: 29). Si bien esta observación se refiere a finales del siglo XX, puede pensarse, a partir de ella, que la situación de discriminación que vivieron los migrantes “indios” en las décadas anteriores fue lo que los empujó a dejar sus apellidos. Nótese, además, que este tema del cambio de apellidos es central en la trama de la película *La nación clandestina*, de Jorge Sanjinés.

a pesar de que, oficialmente, la manera de referirse a los “nuevos ciudadanos” era la de campesino.

En buena medida, el termino campesino “heredó” la carga racista con la que se usaba la palabra indio. Pero además, remitía al sector social más desfavorecido en la distribución de la riqueza y, por lo mismo, representaba a la vez la “cara de la pobreza”. Así, con la noción de campesino, “a las categorizaciones de ‘inferioridad’ y de ‘ignorancia’ se le sumaron la categorización con la que se construyó la diferenciación social de la modernidad: la ‘pobreza’” (Loayza, 2014: 48).

Empero, en las estructuras significativas de *La revolución india*, el termino indio no solo se sobrepone al termino campesino, sino que este último es descalificado en favor del primero en tanto campesino involucra solo una actividad económica e indio, en el lenguaje de la época, remitía a elementos diferenciados de las elites dominantes: color de piel morena, idiomas aymara o quechua, música tradicional, formas de socialización particulares, etc.

En consecuencia, la reproducción de la racialización se apunta con la palabra indio, señalando el racismo que no se podía nombrar con la palabra campesino. Además, los indios estaban migrando a las ciudades y la catalogación como campesinos no era adecuada para nombrarlos, mientras que la palabra indio remitía al racismo que podían sufrir en el campo o en la ciudad.

En ese entendido, quienes sufrían la discriminación, en distintos espacios, son englobados como indios por su procedencia social y su papel general en el proceso de trabajo. Esa situación, en un contexto de descolonización en el mundo, se presenta

como la contraposición de dos naciones en el modelo de análisis indianista, donde una de las naciones es sufre el racismo de la otra como “raza nación y cultura”.

Ya en 1967 Reinaga decía:

En Bolivia, la discriminación y la segregación racial del indio se práctica como un imperativo categórico. El racismo del cholaje saliendo del instinto y el subconsciente, llega a ser *conciencia* social. De ahí que en este país, por encima de la riqueza, la cultura y la lucha de clases, coexistan dos sociedades: la del cholaje y la del indio. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 233)

El testimonio de alguien que fue dirigente minero durante los años 60 pone en evidencia que el racismo por esos años era algo naturalizado e interiorizado y tenía que ver con aspectos muy íntimos de la vida:

mis amigos supieran que tenía una enamorada de pollera (...) En el medio de los universitarios era de la clase media, nadie de mis amigos tenía su enamorada de pollera, había mucha discriminación. Me sentí confundido y quería esconder esta realidad de mi vida (...) En la Universidad todas las mujeres de pollera eran consideradas indígenas y la gente indígena era percibida de manera negativa como gente fea, mala y los culpables de todo el atraso, etc. Ahora yo soy muy indígena de conciencia, pero en ese entonces no tenía la capacidad de defender ni mi identidad ni mi nacionalidad. (Muruchi, 2009: 111-112)

Se puede decir que en una época en la que se creía en razas y en la que la propia bolivianidad se definía como una razas mezcladas, operando ello ideológicamente

como encubriendo de la discriminación que sufrían los “mestizos indioides”, no sorprende que en la visión de mundo indianista se piense desde los indios a los mismos indios como “raza, nación y cultura”. Pero también resulta comprensible que la denuncia que se hace en *La revolución india* de racismo tenga un lugar central, poniendo en tela de juicio la hermandad del mestizaje, que era la ideología oficial, y que se lo haga de manera tan agresiva, como buscando desnaturalizarla.

6.3.1.3. Frente a las disputas ideológicas dominantes

Las disputas ideológicas dominantes en el periodo de formación de la visión de mundo indianista constituyen un aspecto fundamental para explicar las estructuras significativas que organizan y dan sentido a la obra estudiada. Estas disputas eran protagonizadas por nacionalistas y marxistas⁴¹, quienes además, tenían en común una procedencia de estratos medios acomodados, lo que iba de la mano con diferencias somáticas y culturales respecto de los “indios”. Eran personas que, a pesar de sus diferencias ideológicas, tenían en común su pertenencia, dicho en el lenguaje indianista, al cholaje blanco mestizo.

En ese entendido, cabe considerar que desde 1952

el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hará que su proyecto partidario devenga toda una concepción del mundo emitida desde el Estado, dando lugar a una reforma moral e intelectual que creará una hegemonía político-cultural de 35 años de duración en toda la sociedad boliviana, independientemente de que los sucesivos gobiernos sean civiles o militares. (García, s.a.: 274)

41 El marxismo empezó a arraigar en Bolivia a inicios del siglo XX y el nacionalismo tuvo un momento importante de florecimiento después de la Guerra del Chaco (1932-1935).

Por otra parte, el marxismo tuvo en la guerrilla del “Che” un momento importante de impulso pero que fue a la vez contradictorio, pues “creo a la vez la fuerza de la izquierda (porque rompió el aislamiento de la clase obrera y permitió una expansión que no tuvo antes) y su debilidad (porque la propia izquierda se dividió en torno a lo de Ñancahuazu)” (Zavaleta, 1987:198).

En la disputa entre los partidarios de estas corrientes ideológicas el problema de la racialización que vivían y sufrían sectores sociales importantes no tenía centralidad a pesar de ser algo “operativo”. Desde la perspectiva del nacionalismo, la ideología oficial del Estado, los “indios” habían sido incluidos como campesinos (Hurtado, 1986: 21); pero además, Bolivia era un país de mestizos que había superado la problemática entre indios y no indios en una “síntesis racial”.

Para los partidarios del marxismo, la situación de los “nuevos ciudadanos” se interpretaba, cómodamente, “desde el esquema –prejuicio– del enclavamiento a partir de la propiedad, con lo que trabajadores directos quedarán en el saquillo de “pequeños burgueses” de dudosa fidelidad revolucionaria por su apego a la propiedad” (García, s. a.: 277).

El sentido práctico de estas perspectivas ideológicas, respecto de las poblaciones racializadas como indias, se expresó, por ejemplo, en el caso de los partidarios del nacionalismo, en la relación de subordinación que estableció el MNR y los gobiernos militares con los sindicatos campesinos. El “Pacto militar campesino”, que se instauró con el gobierno de Rene Barrientos, y en el que los campesinos solo debían

obedecer, evidencia el trato de subordinación que las elites gobernantes tenían sobre los ex-indios.

En el caso de los partidarios del marxismo, se puede tomar como ejemplo de su práctica política con relación a los campesinos el congreso del COB de 1970, cuando esta entidad retomó la “Tesis de Pulacayo” y, por ende, la perspectiva del gobierno obrero-campesino. En dicho congreso, "lo campesino era una frase retórica. La problemática campesina estuvo realmente ausente (excepto una mención en la plataforma internacional) tanto en los debates, presidium, tesis política como resoluciones del IV Congreso. (Hurtado, 1986: 42).⁴²

Incluso, Reinaga afirma que el PIB se pronunció contra ese congreso de la siguiente manera:

Denunciamos ante el mundo que gracias a la prostituida horda comunista de Bolivia, el IV Congreso de la COB se lleva a cabo a espaldas de cuatro millones de indios, la auténtica masa trabajadora del País, hemos sido discriminados por el racismo del cholaje nacionalista y comunista. (Reinaga, 2014 [Tomo V, Vol. X]: 179)

Se podría agregar también que cuando se realizó la Asamblea Popular “Tanto el PCml como el POR se opusieron rotundamente a que ingresaran los kataristas” (Hurtado, 1986: 48). El autor citado llama “kataristas” a los indianistas (en ese tiempo no se había formado aún el katarismo), pero su apunte permite identificar el

⁴² Hurtado, al referirse a este Congreso, agrega: “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” (ibíd.).

trato que grupos políticos que pregonaban una revolución social tenían con quienes, desde su condición de sujetos racializados, buscaban articular un movimiento dirigido por ellos mismos.

No sorprende, por lo tanto, que en el *Informe sobre las relaciones de los grupos étnicos autóctonos bolivianos con la sociedad nacional*, publicado en 1972, se afirme:

En la política tradicional de los partidos específicamente obreros [en Bolivia], no se advertía una prioridad estratégica atribuida al establecimiento de vínculos con la masa del campesinado indígena, a pesar de los esfuerzos realizados en la búsqueda de esa conexión. (Cantoni, 1972: 12).

Considerando los apuntes anteriores, es comprensible que los partidarios del nacionalismo y marxismo sean identificados en un frente común contra el indianismo, como lo expresara Felipe Quispe en la segunda mitad de los años 70: “Todos los conservadores o derechistas y revolucionarios izquierdistas, hacen un frente común y combaten al indianismo, achacándolo de extremistas, racistas, separatistas, etc.” (Quispe, F. 1978: 2)

En esa situación, se entiende que Reinaga critica a los nacionalistas en general y en particular al MNR, y que también tenga expresiones acidas contra los marxistas bolivianos. Es decir que en su modelo de análisis, estas dos corrientes hacen parte de la Bolivia blanco mestiza y en esa condición son blanco de sus crítica por su papel respecto de los indios.

Para Reinaga, en un contexto marcado practicas racistas pero que no eran reconocidas como tales, el nacionalismo del MNR carecía de fundamento pues la verdadera nación era la Bolivia india que era sometida por la Bolivia del cholaje blanco mestizo. Pero además, el MNR, mediante la Reforma Agraria instrumentalizo al indio hasta reducirlo a “pongo político” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 303), lo que después dio lugar al Pacto militar campesino.

Sobre la dirigencia marxista de Bolivia dice: “son pobres gusanos hediondos. Lombrices que viven del jugo intestinal de la URSS, China y Cuba”. Pero además, es enfático al asegurar que los partidos marxistas “practican una despiadada discriminación racial contra el indio” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 116).⁴³

Se comprende que la manera de entender y posicionarse frente al nacionalismo y marxismo, o de aglutinarlos en un solo frente, se deriva de la instrumentalización y la discriminación que quienes personificaron estas ideologías ejercían sobre los indios. Por ese tipo de relacionamiento “el MNR, el PCB y el POR [son catalogados como] hijos al fin de la rosca” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 182).

Las observaciones señaladas permiten afirmar que ante las disputas ideológicas dominantes la problemática de la racialización era señalada por los indianistas como algo no tomando en cuenta por nacionalista y marxistas a pesar de que en lo práctico,

43 Cabe señalar que Reinaga, en su etapa indianista, descalifica a los marxistas bolivianos pero no al marxismo: “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 la praxis y la ideología” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 115). Coloca entre comillas marxismo y comunismo cuando se refiere a organizaciones y personajes bolivianos, como cuestionando su filiación ideológica más que la ideología misma.

los partidarios de estas corrientes, reproducían ese tipo de relaciones con los “campesinos”. En ese entendido se comprende la afirmación que hace Reinaga acusando a la intelectualidad boliviana de “ceguera intelectual” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 72).

Si el “problema del indio” no tenía lugar central entre las disputas ideológicas de su época, en un contexto en el que la racialización operaba no como algo circunstancial, es comprensible que el nacionalismo y el marxismo sean ubicados, por sus prácticas con los sujetos racializados y por el origen de quienes asumían esas corrientes, en la otra Bolivia.

En esa situación de racismo, resulta algo lógico plantear una organización política de quienes lo sufren.

6.3.2. Grupo social al que corresponde las categorías mentales

Ha quedado claro que las estructuras significativas identificadas en *La revolución india* emergen desde, o por lo menos son homologas a la, división racializada del trabajo que se fue dando con la implantación del proyecto de modernización estatal, en un contexto internacional de luchas de liberación nacional en el tercer mundo, y por la reproducción de la discriminación que se mismo proceso conllevó.

Ahora toca identificar el grupo social al que corresponden o desde el cual se fueron formando las categorías mentales que dieron lugar a esas estructuras significativas, algo que ya ha quedado aludido, pero que será especificado en esta sección.

6.3.2.1. Indios migrantes y letrados

Se puede hacer una primera identificación respecto a la población desde la que se va formando las estructuras significativas que dan lugar a la visión de mundo indianista: personas de origen rural que migraron a la ciudad de La Paz. Como quedó señalado en el Marco Histórico de este trajo, Bolivia fue viviendo desde mediados del siglo XX y con la implantación de la Reforma Agraria un paso paulatino en el que su población fue concentrándose en las áreas urbanas⁴⁴.

La mayor parte de esa población migrante era considerada anteriormente como indígena o india y procedía, en su mayoría (no únicamente) de grupos lingüísticos aymaras, es decir que era una población racializada en sentido de inferioridad. La migración significaba un cambio en la vida de las personas pues debían abandonar sus lugares de nacimiento y asentarse en las áreas periurbanas de la entonces pequeña ciudad de La Paz.

Debían adaptarse a los nuevos ritmos de vida, aprender el castellano, formar sus propios espacios laborales (economía informal), en tanto el Estado tenía limitada capacidad de absorber su mano de obra, etc.; pero también cabe indicar que estas poblaciones migrantes mantenían relaciones con sus comunidades de origen,

44 Reinaga señala la importancia de este proceso ya en 1964: “Las ciudades, tanto capitales de Departamento como capitales de Provincia y cantones, se hallan cercadas, rodeadas por la población autóctona. Y dentro de las ciudades, el indio es quien trabaja las casas, palacios, templos, parques, caminos, rieles, minas, yacimientos petrolíferos, zafras, aserraderos, etc., que son de la propiedad del cholaje” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. IV]: 158).

retornando en algunas fechas festivas o en tiempos de siembra y cosecha. Todo este proceso debió ser algo doloroso pues estaba signado por la racialización.

Empero, cabe hacer dos precisiones para delimitar mejor al grupo al que corresponden las categorías mentales que forman la visión de mundo indianista, y ello considerando los migrantes podían tener en común la procedencia rural o hablar aymara pero estaban dispersos en distintas actividades, en algunos casos formales y en muchos casos informales. Además, la migración fue parte de un proceso de estratificación social en la población racializada como india, lo que implica segmentos diferenciados entre sí y sobrepuestos.

Las dos precisiones pertinentes para especificar al grupo que acá interesa son: la formación intelectual y el activismo político nutrido de esa formación (este último se desarrollará en el siguiente punto). A este respecto es indicativo que en los últimos años del periodo inicial del indianismo se haya formado el Movimiento Universitario Julián Apaza y la organización MINK'A, que estuvo compuesta por estudiantes universitarios de origen rural y que se profesionalizaron exitosamente, como los casos de Juan Condori Uruchi (economista) y Mauricio Mamani Pocoata (antropólogo).

Personajes que fundaron la primera organización indianista en 1960, el Partido Agrario Nacional, tenían en su estructura personas que eran migrantes y tenían cierta formación escolar e incluso había un profesor entre ellos. Raymundo Tambo era oriundo de la provincia Aroma y estudiaba en el Colegio Villarroel, Constantino Lima era oriundo de la provincia Pacajes y bachiller y José Ticona era oriundo de la

provincia Aroma y profesor de inglés en el Colegio Villarroel (Macusaya y Portugal, 2016: 126).

Al parecer, en la década de los 60, el colegio Gualberto Villarroel fue un espacio de politización identitaria pues ahí se formó el grupo Movimiento 15 de Noviembre (en alusión a la fecha de inmolación de Tupaj Katari)⁴⁵. El impulsor de esta organización estudiantil fue Raymundo Tambo, que por entonces era parte del Partido Indio de Bolivia (PIB). Pero además, Tambo y Lima ingresaron a la Carrera de Derecho de la UMSA y formaron el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), grupo al que se sumó otro migrante aymara que también estaba estudiando en la UMSA, Quintín Apaza.

Entonces, no solo se trataba de migrantes, sino de jóvenes que estaban accediendo o habían accedido a niveles de educación superior, lo que por un lado les permitió formar sus primeras “armas intelectuales” y por otro lado, los puso frente a la situación de discriminación en los niveles de formación académica universitaria por parte de los grupos que tradicionalmente estaban en esos espacios.

45 Esteban Ticona dice sobre la importancia del Colegio Gualberto Villarroel, a partir de su propia experiencia:

“Nuestro paso por el citado establecimiento, nos lleva a la hipótesis de que tres fueron los factores que primaron en esta preferencia: a) una fuerte presencia de estudiantes aymaras (urbano-rurales), que permitía una relación menos traumática y más armoniosa, entre los estudiantes; b) la presencia del abogado y profesor indígena: Hernando Guarita González, quien pese al discurso nacionalista de izquierda, tenía un innovador método didáctico de encarar los temas nacionales y étnicos, que permitía una relación más estrecha con los estudiantes y c) el Director del establecimiento, fue un oriundo del Pueblo de Ayo Ayo, llamado Florencio Herrera, que según Flores (1995), fue otro motivo de atracción, en especial en los años que estudió en dicho centro educativo”. (Ticona, 2000: 51)

De ello da cuenta Quintín Apaza de la siguiente manera: “En la universidad nuestro primer enemigo era la izquierda, el partido comunista, el partido trotskista... siempre nos criticaban, nos rompían la whiphala, nos quitaban y la pisoteaban... nos trataban de lo peor” (Memoria simposio “Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia”, 2013: 36).

También está el testimonio de Toribio Tapia, quien en la segunda mitad de los años 60 ingresó a estudiar medicina en la UMSA y se relacionó al katarismo en la década posterior. De su experiencia universitaria recuerda:

Cuando entré a la universidad nos miraban como ha bichos raros porque éramos unos dos o tres de extracción aymara... La mayoría de los estudiantes eran hijos de los mestizos-criollos o blancoides... Los catedráticos decían: “estos indios quieren ser médicos, nos quieren hacer competencia. (Entrevista, 2014)

Entonces, el grupo desde el cual se forman las categorías mentales que dan forma a la visión de mundo indianista son, en general, las poblaciones migrantes que se fueron asentando en la ciudad de La Paz y que eran racializadas en distintos ámbitos de la vida social; pero en específico, se trata de un grupo que estaba en proceso de adquisición de educación superior y se estaba constituyendo en una intelectualidad dentro de la población racializada como india a la vez de sufrir discriminación en esos espacios de formación.

Reinaga es muy claro al identificar a este sector de entre la población racializada y diferenciándola, a partir del aspecto de la educación formal, de los otros “indios”.

Cuando en su autobiografía se refiere a los indianistas de aquellos años lo hace de la siguiente manera:

El indio de Bolivia, en su sector letrado, llega a un plano en que su conciencia le plantea un imperativo categórico: ser o no ser. Las masas analfabetas, que día a día ven recrudecer su miseria y su hambre, siguen como la sombra al cuerpo, a su indianista juventud alfabetada. Esta juventud, nada quiere saber del bastardo mestizo-blanco nacionalista, falangista o comunista. En el cerebro del indio letrado se halla nítida la idea fuerza del *poder indio*. Poder Indio, por la vía eleccionaria o revolucionaria. (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 177)

Cabe considerar que la formación educativa a nivel primario por aquellos años, desde que se había declarado la educación universal en el país (1955), aún era algo a lo que la mayoría de la población no podía acceder y era aún más difícil acceder a niveles de formación universitaria. Si bien no se tienen datos a este respecto sobre el periodo 1960-1971, si se tiene datos de un par de años después, cuando la situación no debió ser muy distinta.

Según el censo de 1976, la población que había terminado la secundaria alcanzaba el 14.3%, mientras que quienes habían concluido estudios superiores alcanzaban el 5.3% (y la que no tenía ningún tipo de formación llegaba al 41.6%). Estos datos son importantes si consideramos que según el censo del año 2012, la población que llegó al bachillerato alcanzó el 37.9% de la población y la que obtuvo formación universitaria llegó al 24.20% (y las que no tuvieron ninguna formación llegaron al 7.9%) (INE, 2012).

No todos quienes ingresaban a la universidad concluían sus estudios, más aun, proviniendo de poblaciones racializadas como indios que no tenían una familia acomodada en las instituciones del Estado y que debían de arreglárselas para sostener sus estudios o abandonar la carrera, en muchos casos. Sin embargo, la experiencia de pasar por la formación universitaria, aunque no se concluyeran los estudios, era casi un privilegio entre la mayoría de los indios, pero a la vez era una experiencia dolorosa que, asociada a las vivencias en otros ámbitos y a su vida anterior, les permitía evidenciar la constante de la discriminación como un problema transversal.

Entonces, la visión de mundo indianista emerge a partir de las categorías mentales que se forman desde la división racializada del trabajo en el contexto post 52 y desde las poblaciones migrantes.⁴⁶ Además, la vivencia de la racialización y su problematización hacen parte fundamental de las experiencias de una capa intelectual que se iba formando entre los “indios” urbanos y que constituyen el núcleo específico desde el cual emerge la visión de mundo indianista, en tanto su propia formación estaba ligada al activismo político y en relación a sus comunidades de origen.

6.3.2.2. La impronta indianista en su primer periodo

Si bien el grupo específico desde el cual se va formando la visión de mundo plasmada en *La revolución india* es reducido, aunque no se pueda precisar su número

46 Esteban Ticona (2010), refiriéndose en general la dirigencia campesina “post 52”: “no hay duda, que una mayoría de esta nueva “élite” indígena y campesina poseía una rica experiencia cotidiana y de contacto permanente con la vida en las ciudades como La Paz y Cochabamba, e incluso fuera del país. Además de los centros mineros, que ayudó en su formación político-ideológica” (36).

por falta de datos, su procedencia de poblaciones racializadas que estaban asentándose en la ciudad de La Paz y que fueron la base social desde donde se plantearon sus problematizaciones, además de sus vínculos con sus lugares de origen, les permitieron enfocar su mirada sobre situaciones que para otros grupos eran secundarios o carecían de importancia. La relación de Reinaga con este grupo se tocará posteriormente, acá se hará hincapié en el la importancia del grupo en general.

Si bien eran pocos los indios que habían concluido el bachillerato, más aun lo que habían ingresado a la universidad, no todos se dedicaban al activismo político. Pero además, de entre quienes lo hacían, muchos se vinculaban como campesinos con las organizaciones políticas dominantes. En ese entiendo, quienes asumieron ser indios entre la intelectualidad que se iba formando entre las poblaciones racializadas y migrantes, eran un pequeño grupo pero que tenía los vínculos con sus comunidades de origen, lo que fue aprovechado en su activismo político.

La relevancia de este reducido grupo, que estaba armándose de ideas por medio de su formación educativa, puede apreciarse en algunos aspectos simbólicos y discursivos desarrollados en su activismo político. Por su importancia y repercusión hasta el presente, solo se mencionaran dos: Tupaj Katari y la wiphala.

En el documento fundacional del PAN se dice: “es el indio quien levanta las banderas de la libertad como Tomas Catari y Tupac Catari” (Citado en Macusaya y Portugal, 2016: 121). Desde entonces Tupaj Katari (con el tiempo variara la escritura del nombre), líder aymara que enfrentó el poder colonial en 1781, empezará a tener

importancia en el discurso indianista como referente de lucha a tal punto que se convertirá en su figura histórica central.

En ese entendido, el PIAK es fundado en la fecha y lugar en el que fue ejecutado Tupaj Katari:

En Peñas, a horas doce del día quince de noviembre de mil novecientos sesenta y dos, en el mismo sitio, en que hace 181 años atrás (15 de noviembre, 1781) fue descuartizado Tupaj Katari; juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objeto y fin fundamos el Partido de Indios Aymaras y quechuas (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 341)

La centralidad que fue ganado en el discurso indianista la figura de Tupaj Katari impregnó al sindicalismo campesino desde este primer periodo y uno de los fundadores del PAN, Raymundo Tambo,⁴⁷ destaca a este respecto. En marzo de 1970 se realizó un congreso campesino en Patacamaya, de cual se tiene un testimonio, el de Teodomiro Rengel, un militante katarista que por esos años estaba vinculado al MNR:

asistimos a un congreso a Patacamaya, en la provincia Aroma, congreso de la Federación Provincial... elegimos el presidium del congreso y él [Raymundo

47 Nació el 15 de marzo de 1942 (Tambo, 2017: 4) en la comunidad Sullkawi de Ayo Ayo, Provincia Aroma del Departamento de La Paz. Migró a La Paz y estudio en el colegio Gualberto Villarroel de La Paz, “logra cruzar los umbrales de la Normal Simón Bolívar y la Universidad Mayor de San Andrés. Como abogado es un hombre que ha adquirido la suficiente conciencia de explotación y humillación a la que está sumido el pueblo” (Collasuyu, 197: 3). Murió en circunstancias no esclarecidas a los 37 años (Tambo, 2017: 4)

Tambo] es el presidente y primero dice: “Vamos a dar un minuto de silencio por nuestro máximo líder, dice, de los aymaras de los campesinos”. Yo digo éste es barrientista entonces. Y repite: “vamos a por nuestro líder aymara máximos Julián Apaza, Tupaj Katari...” Ahhhh, recién he despertaw... Así, esa era el primer grito en la provincia Aroma en esa época de Tupaj Katari. (Citado en Macusaya y Portugal, 2016: 139)

Por aquellos años dos nombres eran vivados entre los campesinos, Víctor Paz y René Barrientos. Por ello no sorprende que Rengel, quien desde los 12 años estuvo vinculado al sindicalismo campesino que el MNR impulsó (Portugal y Macusaya, 2016: 150), haya supuesto que Tambo iba a pedir un minuto de silencio para el entonces fallecido Barrientos pero se sorprendió cuando oyó que ese minuto era para Tupaj Katri y además resalta que por entonces, en su versión, fue la primera vez que un evento campesino se tomaba el nombre de guerra de Julián Apaza.

Javier Hurtado, basándose en el conocido dirigente katarista Jenaro Flores, dice de Raymundo Tambo: “Fue el único que reivindicó a Tupaj Katari por aquellos años. Jenaro [Flores] cuenta que muchos lo tomaban por loco y que él mismo no comprendía la importancia de la prédica de Tambo” (Hurtado, 1986: 278). Se puede decir que Tambo, desde su posicionamiento indianista, rompe la “tradicción” de referirse a Barrientos como “máximo líder”, en un tiempo en el que el Paco Militar-campesino había arraigado en muchos sectores, e introduce a Tupaj Katari en el lenguaje político del sindicalismo campesino.

Pero como se ha señalado, el posicionamiento de Tupaj Katari en el lenguaje político entre migrantes “indios” en La Paz y luego en el sindicalismo campesino surge en general con el indianismo y Tambo tuvo un papel importante en ello. Es resaltable que en un Congreso de la Federación Departamental de Trabajadores campesinos de La Paz (FDTCLP), realizado en marzo de 1971 en la ciudad de La Paz y en el que Fausto Reinaga asistió con una tesis y Jenaro Flores fue electo como ejecutivo, se agregó a la sigla del sindicato el nombre de Tupaj Katari: FDTLCP-TK (Hurtado, 1986: 38).

Por entonces también existía un Centro Campesino Tupaj Katari, que incluso tenía un programa en Radio Méndez, medio en el que Fidel Huanca, uno de los primeros radicalistas aymaras, tenía un programa llamado “La voz de Tupaj Katari” (Hurtado, 1986: 52).

Un momento de “coronación simbólica” del posicionamiento de la figura de Tupaj Katari en la politización de la identidad india que iniciaron los indianistas en su primer periodo fue cuando el presidente Juan José Torres, el 15 de noviembre de 1970, descubrió un monumento al líder aymara en Ayo Ayo (Hurtado, 1986: 38) en un evento organizado por los jóvenes indianistas del MUJA (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 313). En ese lugar ya desde mediados de los 60 se realizaban actos en homenaje a Julián Apaza.

Pero también en los últimos años del periodo inicial-formativo del indianismo empieza a circular la idea, hoy muy aceptada, de que Tupaj Katari habría dicho antes de ser descuartizado “Volveré y seré millones”. Un militante que fue muy activo

desde entonces, Juan Condori, uno de los fundadores de MINK'A, cuenta que a finales de los años 60 introdujeron esa idea a partir de que vieron una película sobre *Espartaco* en la que oyeron esa frase y la tomaron, atribuyéndosela luego a Tupaj Katari⁴⁸.

Ya en 1971, la imprenta orureña *Quelco*, que entonces era propiedad de INDICEP, reprodujo como afiches imágenes elaboradas por el pintor Vargas Cuellar y que representaban a Tupaj Katari y a Bartolina Sisa (Hurtado, 1986: 281). El primero de mayo de ese año la FDTCLP-TK, que había incorporado en su sigla el nombre Tupaj Katari bajo el influjo del indianismo, marcharon levantando los afiches de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (Hurtado, 1986: 49). Ese mismo mes, se publicaba la *Tesis India* de Fausto Reinaga, en la que hace una descripción del proceso migratorio relacionándolo a la frase que supuestamente habría dicho Katari y esta frase no se la encuentra en sus libros anteriores en los que se refiere a Julián Apaza:

El indio después de ocupar las villas, cantones y capitales de provincias blancas y mestizas, ha avanzado y ha sitiado a las capitales de departamento. La ciudad anti india de La Paz, capital de Bolivia, *soporta hoy un cerco indio*, que es como un cinturón de acero. Tupaj Katari esta vez, no ha de perder la batalla. Su palabra: “volveré y seré millones”, se cumple. (Reinaga, 2006: 492)

48 Conversación personal el 19/11/2016 en el atrio de la iglesia San Francisco, ciudad de La Paz. Ya un par de años atrás el autor de este trabajo había oído a Condori, en un par de eventos (en el MUSEF y en el Hotel Torino), afirmar: “nosotros le hemos hecho hablar a Tupaj Katari”.

También a finales de los años 60 empezó a flamear la wiphala, pues este elemento emerge como símbolo de lucha en este periodo del indianismo y fue ganando terreno de apoco. Es conveniente detenerse ahora sobre como emergió este símbolo entre los indianistas a partir del testimonio de un militante para resaltar la importancia de este primer periodo.

Alusiones a la wiphala se encuentran desde los primeros libros indianistas de Reinaga, pero hay otro protagonista en su posicionamiento. Se trata de otro de los fundadores del PAN, Constantino Lima.⁴⁹ Éste, a finales de los 60, había obtenido referencias de un texto peruano que hablaba de la wiphala y encargó conseguir ese texto a un amigo suyo, Manuel Tarqui, quien vendía “libros usados” en lo que antes fue el Pasaje de la Flores, cerca del antiguo Mercado Lanza en La Paz. Lima recibió de su amigo otro texto pero que también era de edición peruana y contenía iconografía inca. Copió un dibujo cuadriculado que habría sido la wiphala para mostrárselos a otros indianistas: “Yo quería ver la reacción de nuestros hermanos, pero cuando mostré el dibujo de la *wiphala* no hubo mucha emoción. Yo les dije: Esta es la bandera que han hecho flamear Bartolina Sisa y Tupak Katari” (Citado por Portugal, 2008: 7).

Como se indicó, por aquel entonces se había formado el MUJA, del cual era parte Lima. Fueron los estudiantes aymaras reunidos en el MUJA quienes empezaron a

49 Nació el 23 de septiembre de 1933 en el ayllu Pahaza, comunidad Rosario de la Provincia Pacajes del Departamento de La Paz. Su padre fue uno de los primeros profesores rurales. De niño vio el trato racista que su madre sufría por parte de los “q’aras”. Además de ser uno de los fundadores del PAN, en los años 70, fue quien lideró una de las corrientes que dio origen al Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y llegó a ser diputado entre 1982 y 1985.

enarbolar en la UMSA, en un escenario muy adverso, la wiphala que el propio Constantino había confeccionado. Así lo recuerda Lima, quien:

En esa época la cantidad de indios en la universidad era poca y había mucha discriminación. Cuando popularizamos la wiphala en la universidad, eso nos costó sangre. Ir con la wiphala era hacerse corretear a patadas por izquierdistas y derechistas. Para unos la bandera tenía que ser roja proletaria y para los otros no había más que la tricolor boliviana. Me recuerdo de Teófilo Tarquino, de Isidoro Arismendi y otros que teníamos que defender a puñetazos nuestra bandera que los bolivianos querían destrozarse. (Citado por Portugal, 2008: 7)⁵⁰

En 1970 Lima logró que la wiphala que él había elaborado sea izada en un Congreso Campesino en Coro Coro, ante lo que el subprefecto de la provincia reaccionó: “ese mismo día telefoneó a la prefectura del departamento indicando que en Coro Coro los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera” (Citado por Portugal, 2008: 7). Ese mismo año, como se indicó Torres descubrió un monumento a Tupaj Katari en un evento organizado por los jóvenes del MUJA y en esa ocasión la wiphala también estuvo presente (Hurtado, 1986: 38).

Cabe hacer notar que hay algunas referencias de wiphalas antes de 1952. Sin embargo, con la instauración del MNR en el poder estatal la simbología que no solo

50 El autor de esta tesis estuvo presente en una reunión en el Centro de Estudiantes Campesinos (CEC) de la UMSA el año 2008 en la que Constantino Lima participó y contó varias anécdotas de los años en los que se formó el MUJA. Entre ellas mencionó que cuando solo eran tres los miembros del MUJA y habían colgado una wiphala en el Atrio, les tocó ver con lágrimas en los ojos, por la impotencia que sentían, como “los marxistas”, quienes eran mucho más numerosos, la arrancaron y la pisotearon.

se fue imponiendo en el área rural sino que fue además acogida como símbolo del “nuevo tiempo” fue la de la nación boliviana y en específico la bandera boliviana. Por ello, los indianistas, en un proceso de radicalización paulatino, fueron confrontando la wiphala a la tricolor del país. Pero además, es resaltable que la wiphala como hoy la conocemos se ajusta más a la versión que Lima brinda, pues se trata de una símbolo hecho con máquina de coser, no con técnicas de tejido como los aguayos tradicionales, por ejemplo, y no se sabe que haya una wiphala elaborada de esta manera.

Los primeros indianistas, con su formación de por medio y los problemas que vivían con las corrientes políticas dominantes, fueron dando lugar al posicionamiento de elementos discursivos y simbólicos que hasta hoy persisten, aunque no se hable mucho de cómo fueron arraigando en los “movimientos indígenas”⁵¹.

Es decir, que a pesar de su reducido número, la intelectualidad india inclinada al activismo político y denunciando la discriminación, fue trabajando “subterráneamente” y formando referentes simbólicos y discursivos en una lucha por denunciar el racismo que sufrían. El hecho de proceder de comunidades era aprovechado pues en las diferentes actividades de sus lugares de origen o en congresos campesinos se hacían presentes y difundían sus símbolos e ideas.

51 Otras generaciones de indianistas, y también kataristas, fueron trabajando en temas de historia y “desenterraron” a personajes como Eduardo Leandro Nina o Santos Marka T’ula; sin embargo, en la película “Insurgentes, de Jorge Sanjinés, donde aparecen estos personajes, así como Tupaj Katari, los movimientos indianistas y kataristas, que fueron quienes los “introdujeron” en los movimientos indígenas, ni siquiera son mencionados.

Esta nueva generación, jóvenes inquietos por organizarse políticamente, es el pequeño núcleo en el cual las categorías mentales que entre la población racializada como india va tomando cierta claridad.

6.3.3. La relación del autor con el grupo identificado

Corresponde presentar la relación de Fausto Reinaga dentro del grupo del que emergieron las categorías mentales que dieron lugar a la visión de mundo indianista. Para ello es importante establecer dos aspectos: primero, el papel que jugó Reinaga entre la intelectualidad india que se estaba formando y, segundo, las tensiones y conflictos que tuvo con los otros militantes indianistas; colateralmente se señalarán también algunos apuntes sobre la relación que tuvo con otros intelectuales no vinculados al indianismo.

6.3.3.1. Reinaga entre los primeros indianistas

En las referencias que se tienen del Partido Agrario Nacional (PAN) se puede resaltar que no figura Fausto Reinaga. Es decir que no fue parte de la primera organización indianista. Por otra lado, según la versión del propio Reinaga, él habría sido fundador del Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK) en 1962 pero fue en 1964, cuando publica *El indio y el cholaje boliviano*, que habría llegado a una especie de esclarecimiento ideológico. En sus propias palabras: “cuando llegué a la plenitud de mi conciencia indianista” (Reinaga, 2006: 95).

Si a lo dicho agregamos que Reinaga vivía una “crisis de conciencia” desde 1957, cuando viajó a la URSS, es necesario también considerar que a mediados de 1960, cuando tenía más de 50 años, conoció a Raymundo Tambo y José Ticona, dos

personas que poco después serían parte de los fundadores del PAN. Así lo relata Reinaga: Ticona y su alumno Raymundo Tambo Quispe, me encontraron en el cerro, pastando ovejas... Traían en la mano mi libro *Tierra y libertad* (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 187).

También asegura ser el redactor del acta de fundación del PAN: “El Acta de fundación yo la redacté en un castellano rimbombante y culterano, tal cual exigía la misteriosa comisión que visito mi casa” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 268). Por lo dicho, se puede deducir que Reinaga entabló vínculos con Tambo y Ticona cuando vivía su “crisis de conciencia” y que éstos debieron estar ya barajando la posibilidad de formar una organización política, por lo cual le habrían solicitado redactar el acta de fundación.

El punto es importante porque muestra un aspecto de diferenciación crucial. Al parecer, quienes formaron el PAN confiaron en Reinaga para hacer su primer documento y para ello debió pesar el hecho de que sabían que era escritor (recuérdese que Reinaga menciona que Tambo y Ticona traían su libro *Tierra y libertad* en la mano cuando lo conocieron) y abogado. Los primeros militantes indianistas, por entonces, estaban cursando el colegio o lo habían terminado y en el mejor de los casos había un profesor entre ellos (José Ticona), pero no alguien con formación universitaria.

Este punto es crucial porque permite identificar una diferencia que marcará el papel de Reinaga en el indianismo. Su profesionalización no era un producto del “Estado del 52”, sino que la obtuvo en la década de los treinta del siglo XX. Ello se

convierte en un aspecto central si además se considera que había sido diputado y tenía ya una trayectoria y experiencia política.

También, esa experiencia y formación debieron pesar de tal forma que llegó a tener cierto liderazgo entre los primeros indianistas. De hecho, en 1970 decía, aludiendo a quienes consideraba sus discípulos: “en tanto tenga halito vital en mi pecho iré a la cabeza de ellos. Es mi deber” (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 455). Ósea que se presenta como el líder de los indianistas, lo cual, debido a esa “ventaja” señalada, es muy probable que haya sido verdad o que algo de ello haya existido.

En esa situación, es decir, siendo profesional con experiencia política, Reinaga destacará entre los indianistas por su papel de escritor. De hecho, la mayoría de los materiales que de esa época se tienen sobre el indianismo son obra suya.

En su libro *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* incluye extractos de varios documentos que se habrían publicado entre 1962, 63, 65 y 67, y que habrían sido redactados por él. Pero también, él mismo resalta su papel de orador, protagonizando debates contra comunistas.

Por ejemplo, relata que el Centro de Estudiantes de Filosofía de la UMSA organizó un foro debate el 10 de diciembre de 1970, casi un año después de la publicación de *La revolución india*, “donde (dice Reinaga) hicimos añicos al “marxismo-comunismo” momificado de los mestizo-blancos (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 2011). Al terminar el evento, los marxistas habrían lanzado el grito “Gloria al Che”, pero los jóvenes indianistas, que debieron ser los miembros del MUJA, habrían replicado: “Gloria a Tupaj Katari” (Ibíd.).

También cuenta que ese mismo año “en el seno de la CNTCB apareció una intensa lucha teórica de “nacionalistas”, “comunistas” e indianistas. Mi gente con mi *Tesis india* en la mano, actuaba como una fuerza arrolladora, invencible (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 200). Pero Reinaga también participó, junto a los jóvenes indianistas, en el Congreso de la CNTCB en 1971. Hurtado (1986) afirma, sin dar referencias, que el documento aprobado en ese evento “anunciaba incluso la inminencia de una revolución india contra el propio proletariado” (51).

Reinaga habría sido quien redactó ese documento, en el cual además se dicen cosas muy importantes, como que el PIB

declara al indio boliviano dentro de la lucha universal de los pueblos oprimidos con valores étnicos que buscan ser pueblos libres”, que “*El pueblo indio*, tiene plena conciencia de la necesidad de una organización capaz, con estrategias de acción al modo de los Panteras Negras de los EEUU, y los Mau-Mau de África. (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 213)

También se afirma:

que el movimiento indio lucha por la Revolución india y llegará a la toma del Poder y a la restauración del socialismo comunitario de *ayllus*, latente en cada conciencia y corazón indio, al nivel de la ciencia y la técnica del siglo XX. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 214)⁵²

52 El documento cierra de la siguiente manera: “¡Por la memoria sagrada de nuestros mártires, hasta la victoria total de nuestra liberación! ¡Poder o muerte! ¡Gloria a Tupaj

Estas referencias, que por la falta de fuentes no pueden ser contratadas, nos ponen frente a un Reinaga activo y con un papel central entre los primeros indianistas, mucho más jóvenes que él y sin su experiencia. Pero, lo que interesa destacar es que se trata de una actividad que no se reduce a un individuo y en la que hay otros participantes pero que entre ellos Reinaga destaca.

Por otro lado, se puede decir que Reinaga encuentra una referencia política en los fundadores del PAN que le permite, posteriormente, salir de su crisis de conciencia y asumirse indianista. Eran jóvenes aymaras que, además de haber vivido los últimos años del “Estado oligárquico” y de incursionar en la ciudad de La Paz, estaban inquietos por organizarse en un partido. Como se ha señalado, algunos de estos jóvenes formaron parte del PIAK y el PIB de Reinaga. Además, él debió encontrar en ellos un espacio en el cual temas que ya había aludido en sus libros anteriores (como el racismo o las luchas anticoloniales) adquirirían un nuevo sentido.

Si bien Reinaga vivió el racismo mucho antes de hacerse indianista, es plausible pensar que, como muchos, esas experiencias eran más bien calladas en espacios en los que él se desarrolló y que con estos jóvenes del PAN pudo poner esos temas en el centro del debate pues les era común a todos. Así, en adelante, con la formación de otras organizaciones hasta la realización del IV Congreso de la CNTCB. Reinaga se hizo parte de una nueva generación de indios que se perfilaron como sujetos políticos y es en ese proceso que *La revolución india* es escrita.

Katari!” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 2014). Nótese que se usa la palabra “gloria” y no “jallalla”, que fue haciéndose parte del lenguaje indianista desde mediados de los años 70.

6.3.3.2. Inestabilidad y disputas de liderazgo

Un aspecto llamativo en el primer periodo del indianismo, en el que se escribe *La revolución india*, es la disputa y confrontación entre Reinaga y otros militantes indianistas (Cf.: Macusaya y Portugal, 2016). Si se toma en cuenta que las organizaciones de este periodo no tuvieron estabilidad ni continuaron vigentes en la década posterior, salvo el caso de MINK'A, se puede suponer que la relación conflictiva entre Reinaga y otros indianistas debió incidir mucho en ello, aunque no se puede decir hasta qué punto.

No interesa entrar en detalles pero sí brindar referencias que permitan bosquejar esa situación. Para ello se pueden tomar tres casos que ilustran la problemática: las relaciones conflictivas y hasta de confrontación que Reinaga tuvo, respectivamente, con José Ticona, Raymundo Tambo y Constantino Lima.

Reinaga dice sobre Ticona, que fue el quien tuvo la iniciativa de fundar el PAN, pues “se sintió con derechos para ser Presidente de Bolivia. Con este propósito buscó y agrupó a sus ex alumnos y amigos indios. Acordaron fundar el ‘Partido Agrario Nacional’” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 268). Pero además, afirma de Ticona: “me robó el Programa de Principios del... (PIB); y bajo el nombre de Partido Indio del Kollasuyu (PIK), se presentó a la Corte electoral, pidiendo la inscripción de ‘su’ partido” (Ibíd.: 269).

Al poco tiempo de la formación del PIB, siempre en versión de Reinaga, José Ticona “Provocó una pelea personalista con [Raymundo] Tambo. Dueño, Ticona, de

las indias de su ayllu, y Tambo del suyo, se lanzaron a una lucha a muerte por el liderazgo departamental” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 269).

Es resaltable que Reinaga afirme que tanto José Ticona como Raymundo Tambo eran “dueños de las indidades de sus ayllus”, ósea que eran personas que tenían liderazgos en sus lugares de origen, algo de suma importancia siendo que se trataba de personas que buscaban hacer política. Pero además, el hecho de que Fausto remarque que entre estos dos personajes había confrontación o “pelea personalista”, evidencia una disputa por el liderazgo en el emergente movimiento indianista.

Además se refiere a Ticona de forma despectiva y con menosprecio, lo que puede tomarse como un “síntoma” de que tuvo conflictos con tal personaje:

Ticona dejó su comunidad india, vino a la ciudad. Sirvió al blanco mestizo de alcahuete y miningo. Arrastrándose como una víbora, obtuvo el título de bachiller. Estudió Derecho por largos años en la UMSA, sin vencer un curso. Fue a parar a la Normal de Maestros, y salió Profesor de Inglés de ciclo secundario (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 187).

Al parecer, José Ticona fue uno de los primeros en alejarse de Reinaga definitivamente por razones que no se conocen. Reapareció entre finales de los 60 y a inicios de los años 70 con el Movimiento Nacionalista Tupaj Katari (MNTK), frecuentando las oficinas de MINK’A.

En el caso de Raymundo Tambo, cabe señalar que en su incursión en el sindicalismo su postura respecto al “Pacto militar-campesino” era totalmente crítica

mientras que Reinaga apostaba por un “pacto militar indio” (Reinaga, 2006, 44). De seguro este punto tuvo que causar divergencias entre ambos.

Pero lo más resaltante es que Reinaga señala que tuvo una disputa con Tambo por el liderazgo del PIB:

Me hallo [dice Reinaga] en una lucha de chacales.... me quieren despojar, me quieren arrebatar el sacro nombre de: PARTIDO INDIO DE BOLIVIA. Hay un grupículo de un CERDO apellidado Tambo [Raymundo]. Este canalla hace labor de catequesis, diciendo: ‘que él es el jefe del PARTIDO INDIO DE BOLIVIA; y que el grupículo es el cuerpo y el alma del Partido’ (Escárzaga, 2014: 127).

Reinaga presenta a Tambo como “un CERDO” que le disputaba, a la cabeza de un “grupículo”, el liderazgo del PIB. Sin embargo, es remarcable que años después, en una nota de mayo de 1978 del periódico Collasuyo se diga: “El altiplano boliviano, dio en Raymundo Tambo a uno de sus mejores hijos” (Collasuyo, 1978: 3), quien murió en circunstancias no esclarecidas a los 36 años, en 1977.

Por su parte, Constantino Lima, al parecer, en la década de los 60 tenía un perfil bajo, por lo menos con relación a José Ticona y Raymundo Tambo. Lima es alguien que señala y remarca no tener ninguna influencia de Reinaga, descalificándolo a éste último como ideólogo por ser “mestizo” y presentándose a sí mismo como el “verdadero padre” del indianismo. Empero, según Roberto Tambo (quien militó en el MITKA), tras leer *La revolución india*, en 1972, buscó, junto a Siro Aspi, a su autor pero este último los envió con Lima y éste les haría dicho que perteneció al PIB (Entrevista, 2014).

Por razones que no se conocen, Lima buscó marcar distancia con Reinaga pero debió haber algún conflicto entre ambos pues, en una carta de 1979, Ramiro Reynaga, hijo de Fausto, indica: “Constantino... por su odio visceral a Fausto (sentimiento recíproco por cierto), ataca a todo lo conectado con él, no por razones ideológicas sino personalistas” (Citado en Macusaya y Portugal, 2016: 455).

Estos casos, muestran disputas en el primer periodo del indianismo y el tema adquiere relevancia si se pone acento en el grupo desde el cual se forman las estructuras significativas estudiadas. Como se ha dicho, se trata, en general, de poblaciones migrantes que se asentaron en la ciudad de La Paz y, en específico, se trata de una intelectualidad “india” en formación, y esto último es central, pues a diferencia de la intelectualidad boliviana tradicional, esta nueva intelectualidad carecía de los vínculos que les permitiera tener estabilidad y consolidarse plenamente.

Reinaga en su autobiografía hace la siguiente afirmación respecto a estas confrontaciones:

Muchos indios habían llegado a las aulas de la UMSA y las normales superiores. Cuando vieron la luz que irradiaban *La revolución india* y el *Manifiesto*, estos universitarios indios, se creyeron poseedores de una especie de derecho de “origen divino”; por tanto, dueños absolutos del Partido Indio de Bolivia y de la revolución india. Y se sintieron el Poder Indio. Eran títeres manipulados por el mestizo, que pretendían –por medio de estos ingenuos– apoderarse del movimiento indio. (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 178)

Incluso afirma que el 29 de octubre de 1970 “en un suburbio de la Nueva Potosí, me encerraron en una casucha, y me obligaron a renunciar a la Jefatura del PIB” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 179).

También indica: “Los estudiantes indios del MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza), que con tanta felicidad habían dirigido aquella concentración aymara de Ayo-Ayo, cuando inauguraba el Presidente Gral. Torres la estatua de Tupaj Katari, llegaron a prostituirse hasta la médula de los huesos” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 215).

Es preciso indicar que cuando Reinaga presenta su relación con otros militantes indianistas, lo hace poniéndose en la posición de víctima, tratando de inclinar a lector a un juicio en favor suyo. Sin embargo, acá interesa no la intención del autor, sino la situación que está en juego en sus referencias: la confrontación dentro del emergente movimiento indianista.

Ello toma más relevancia se añade el hecho de que Reinaga asegura haber fundado el PIAK en 1962, que luego fue PIB en 1965, pero que en *La revolución india* hable de que es una necesidad histórica formar el Partido Indio de Bolivia, es decir habla de algo por hacer o que no está hecho, no existe.

6.3.3.3. Vínculos con otros intelectuales

Finalmente, un último punto a desarrollar, es el de la relación que Reinaga tuvo en su etapa indianista con otros intelectuales y si esa relación tuvo o no alguna relevancia en su posicionamiento indianista en general y en particular en la obra estudiada. Ello en razón de que en la producción de una obra se implica la lectura de

otros trabajos, sea directamente, es decir para escribir el libro, o de manera indirecta, por la asimilación de ideas de lecturas hechas en otras conductancias. En cierto sentido, esto se da como discusión o diálogo entre un autor con otros, que de una u otra manera se refieran a las temáticas que le interesan o tienen alguna relación con ellas.

En la sección dedicada a las influencias sobre la visión de mundo indianistas se han resaltado las influencias ideológicas más destacadas que en ella se encuentran, resaltando algunos autores. Aquí se debe considerar, fundamentalmente, las referencias de dos intelectuales bolivianos y un peruano, quienes son: Jorge Ovando (¿? – 2000), Tristán Marof (1898 - 1979) y Guillermo Carnero. Esto no quiere decir que no haya otros casos,⁵³ sino que se opta por los mencionados personajes debido a su importancia en relación a la obra estudiada y por los materiales de los que se dispone.

En el primer caso, la relación se reduce a las citas de una obra de dicho personaje; en el segundo, se trata de una amistad que parece no dejar huella en la visión de mundo indianista y, finalmente, el tercero es alguien de quien Reinaga recogió algunas ideas y con quien formó una amistad mediante intercambio de cartas (nunca se conocieron en persona).

53 Por ejemplo, René Zavaleta Mercado (1937-1984), a quien Reinaga cita en los capítulos segundo (El problema nacional), cuarto (Reforma agraria) y quinto (Los partidos políticos del cholaje blanco mestizo) de *La revolución india*. El libro citado es *El desarrollo de la conciencia nacional* (1967), un trabajo que se enmarca en la época nacionalista de su autor. Las citas que de ella hace Reinaga se refieren, la primera y la última, a que Bolivia no es una nación, mientras que la segunda alude a la Reforma agraria.

Jorge Ovando escribió a finales de los años 50 el libro *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia*, el cual fue publicado en 1961. Este trabajo es tomado por Reinaga en cuatro ocasiones: en una ocasión en la parte inicial (Mi palabra), en dos ocasiones en el segundo capítulo (El problema nacional) y, finalmente, en una ocasión en el tercer capítulo (Epopéya india). La última y la primera son citas y la segunda y tercera, alusiones.

Lo importante de las ideas de Ovando en relación a *La revolución india* es que trata de mostrar que Bolivia no es una nación y en ello, para él, juega un papel importante las rémoras coloniales en el país. Sin embargo, hay un contraste nítido entre cuando Reinaga cita a Ovando y cuando lo alude.

Por un lado, las citas se refieren al racismo denunciado por Ovando, aspecto que Reinaga suscribe. Pero, por otro lado, las alusiones son en sentido de crítica a la idea de “nacionalidades” con la que Ovando interpreta la situación de los “indios”. Detenerse sobre este punto es importante, aunque no sea de un modo minucioso, porque Ovando aborda, desde otra perspectiva, el “problema nacional” que también toca Reinaga.

El trabajo de Ovando se enmarca en la interpretación del marxismo estalinista sobre el problema de las nacionalidades. Valiéndose de datos estadísticos, pero señalando también observaciones críticas al respecto, buscó especificar nacionalidades, tribus y grupos etnográficos en el país, al cual caracteriza como una “estructura de Estado Multinacional”, resaltando que “la historia del surgimiento y la consolidación de la nación boliviana no es sino la historia de la lucha por mantener

bajo su opresión a las nacionalidades, tribus y grupos etnográficos” (Ovando, 1961: 27).

Este último punto puede explicar que Reinaga, hasta donde se sabe, no haya entablado algún vínculo con este autor, que en cuanto a la denuncia del racismo podía estar en cierta cercanía con él pero en lo que respecta a la “nación india”, era opuesto. Y es que, como se ha señalado, para Reinaga los indios son una nación, más aun, son la verdadera nación y en ese entendido no cabe diferenciarla o “atomizarla” en nacionalidades.

Reinaga se preocupa en pensar la dominación racializada en función de la mayoría que la sufre en general y por ello es indiferente a las diferencias de esa mayoría. Por su parte, Ovando busca especificar a grupos étnicos, con referencias lingüísticas y culturales, lo que implica ir más allá de la generalidad que podían compartir estos grupos, en tanto racializados, y adentrarse en especificidades.

De hecho, esta divergencia de interpretación es explicitada por Reinaga de la siguiente manera:

El “marxismo” altoperuano ha tomado a Bolivia como una nación real; y al Estado, como un real poder. Para el cholaje comunista Bolivia es una nación y un Estado al estilo del occidente. Y dentro de esta nación y de este Estado ha tomado al indio, como un conglomerado de “nacionalidades oprimidas”. En la creencia de que Bolivia es como la Santa Rusia, y el indio como las “minorías étnicas y culturales” oprimidas por el Zar. (Reinaga, 2014 [Tomo II, Vol. V]: 169)

Cabe hacer notar que Reinaga, a fin de descalificar la interpretación de Ovando, desfigura lo que este último dice, pues para Ovando “Bolivia no es un Estado nacional”, “sino un Estado complejo de composición abigarrada” (1961: 25).

Con todo, Ovando fue, quizás, el único autor boliviano que en la época indianista de Reinaga se acercó más a los problemas que le interesaban⁵⁴, aunque desde otra perspectiva. La importancia de ello en Reinaga, en cierto modo, se expresa en el hecho de que lo cita ya desde su primer libro indianista, *El indio y el cholaje boliviano*, que se publicó casi tres años después de *Sobre el problema colonial y nacional en Bolivia*, pero también lo cita en su siguiente trabajo, *La “intelligentsia” del cholaje boliviano*. Es decir que lo tuvo en cuenta desde sus primeras obras indianistas, pero aun así no hay evidencia de que se haya acercado a él, más allá de citarlo.

En contraste, desde el lado de los partidarios del marxismo, donde se ubicaba Ovando, el libro *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* fue menospreciado. Sobre ello García dice:

Los repertorios culturales de las clases sociales, la diversidad identitaria de la sociedad o la existencia de naciones y pueblos indígenas serán un no-lugar en la literatura y en los trabajos de izquierdistas, a excepción de Ovando Sáenz, cuyo

54 También debe mencionarse que Reinaga cita una vez a Elizardo Pérez, en el capítulo sexto de *La revolución india*; cita en la que se describe una masacre perpetrada por el estado boliviano en Jesús de Machaca, el año 1923. Es llamativo que Reinaga no haya tomado otras referencias, por lo menos explícitamente, de este autor y que se relacionan directamente a sus temas de interés.

aporte pionero será silenciado rápidamente por la vulgata partidaria de “clases sociales” (García, s. a.: 227).⁵⁵

En el caso de Tristán Marof (Gustavo Adolfo Navarro Ameller), como se ha indicado en el Marco Referencial, entabló amistad con Reinaga desde 1933, cuando este último habría estado preso en Sucre y en esa situación recibió una carta del primero. Es indicativo que en su primer libro, que es una parte de su tesis de licenciatura (redactada entre 1934 a 1935 posiblemente, ya que se tituló en 1936), Marof aparece citado en tres oportunidades.

En su *Franz Tamayo y la revolución boliviana* incluye, al final del texto, una sección con el título de “*Mi vida prenatal*”⁵⁶, donde destaca la reacción positiva que Marof habría debido al leer el mismo libro. Pero Marof también es citado, en una ocasión en *Belzu... y El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* incluye una semblanza que hizo sobre Reinaga en septiembre de 1958. Sus dos primeras obras indianistas también incluyen un par de citas de Marof; en contraste, no parece en *La revolución india*.

55 Es indicativo que el trabajo de Sáenz, a pesar de su importancia, haya sido reeditado después de 23 años, en 1984, por la Editorial “Juventud”. En años recientes, un tiempo en el que el reconocimiento de los indígenas en el Estado Plurinacional ha marcado muchos discursos, el libro de Ovando ha sido “revalorizado”, como se puede ver en el trabajo de Carlos Soria Galvarro titulado “¿Clase y/o nación?: el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) ante los campesinos e indígenas” (En: *Los partidos de izquierda ante la cuestión indígena 1920-1977*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2017, pp. 125-169).

56 Este texto, que es parte de la publicación hecha por Reinaga en 1957, no ha sido incluido en las Obras Completas de Fausto Reinaga publicadas el año 2015.

No parece haber una relación directa o una influencia marcada de Marof en la etapa indianista de Reinaga. Si a ello se agrega las referencias que se pueden encontrar en la correspondencia entre estos dos personajes, publicada en 2018, y que se inicia el 23 de julio de 1957 y concluye el 10 de junio de 1974, es decir que atraviesa el tiempo en el que Reinaga asume una postura indianista, se podría decir que en sus amistad no tuvo relevancia las discusiones sobre las ideas que Reinaga iba asumiendo respecto al indio.

Y es que a pesar de que este intercambio de cartas tuvo más frecuencia en la época indianista de Reinaga (1960-1971), solo en pocas ocasiones se pueden encontrar referencias al asunto. Por ejemplo, cunado Reinaga menciona, en una carta fechada el 23 de febrero de 1963, que le envió a Marof un ejemplar del Programa del PIAK pidiéndole su opinión, aunque esto último no se expresa en las cartas posteriores de Marof. También hay algunas alusiones circunstanciales, y sin entrar en algún detalle, a los libros indianistas que en se periodo estaba elaborando Reinaga. En una de esas ocasiones, Marof le dice a Reinaga: “Quiero darte mis domas aprestadas por tu ‘Tesis India’, que también es mía” (López, 2018: 89).

Las referencias de las que se disponen muestran que la discusión sobre los temas del indianismo no fue parte central de los contenidos en las cartas que estos dos personajes intercambiaron y, en el mejor de los casos, solo se aludía algunos aspectos de ellos de manera circunstancial. Sin embargo, es llamativo el cariño que se expresaron mutuamente Reinaga, por ejemplo, le decía a Marof: “eres para mí un alma hermana, por ello me desahogo” (López, 2018: 36).

Al parecer, a mediados de los 69, Reinaga rompió relaciones con Marof. En su autobiografía Reinaga menciona en un par de ocasiones a Marof y en una de ellas dice: “Tristán Marof se ha pasado al campo de la ultraderecha más negra del país” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]: 249)⁵⁷.

Finalmente, en el caso de Carnero Hoke,⁵⁸ que a diferencia de los dos anteriores era de nacionalidad peruana, entabló amistad con Reinaga gracias a que Gadamiel Churata le comentó a este último sobre el primero. Ello ocurrió inicios del mes de octubre de 1969, de tal manera que por las referencias Reinaga le envió una carta a Carnero el 20 de ese mismo mes y desde entonces empezaron una amistad que duró hasta mediados de 1979 y que se dio solo mediante cartas, las que fueron publicadas el año 2014.

Ya se ha señalado que Carnero influye en Reinaga cuando éste proyecta como futuro deseado el pasado idealizado por el indigenismo. Considerando ello, acá interesa resaltar otros aspectos relacionados a esa influencia y que se pueden identificar mediante las cartas que se escribieron.

57 La cita hecha corresponde al primer tomo de la autobiografía, que, según referencias de Hilda Reinaga, en el prefacio de dicho libro, habría estado ya redactada el año 1972. La última carta de Marof a Reinaga, por lo menos de las que se publicaron, es del 17 de agosto de 1971, mientras que la siguiente carta es la última de Reinaga y está fechada el 10 de junio de 1974, es decir casi tres años después de la carta de Marof. Al parecer, el distanciamiento de estos personajes se dio entre 1971 y 1972, o por lo menos, fue por entonces que debió iniciarse el final de su amistad.

58 En 1966 publicó *La madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina* y en 1967 publica *El método revolucionario y la conciencia histórica*; ambos textos los reúne en 1968 bajo el título de *Nueva Teoría para la insurgencia*. En 1969, un año después de regresar a su país, fundó el Instituto de Investigaciones Pre-americanas (INIPRE). En 1974 fundó el Movimiento Indio Peruano (MIP).

Reinaga entabla relaciones epistolares con Carnero a casi dos años de que terminó su etapa indianista y de cerrarse el primer periodo de los movimientos indianistas. Pero además, esta relación se da cuando *La revolución india* estaba ya en proceso de impresión. Así se lo comenta a Carnero: “Lamentó como una desgracia no haber conocido y leído esta luminosa y genial obra, antes de que mi LA REVOLUCIÓN INDIA hubiese entrado en prensa” (Escárzaga, 2014: 48).

Empero, en *La revolución india* el libro de Carnero es citado en cuatro ocasiones: como introito (cita una muy extensa), en el capítulo segundo y en dos ocasiones en el capítulo cuarto. El propio Carnero Hoke, tras recibir un ejemplar del libro, le dice a Reinaga: “me encuentro con increíbles sorpresas: ¡me citas muchas veces, me das un sitio de gloria entre las páginas de tu libro colosal, definitiva, precisa y aplastante!” (Escárzaga, 2014: 83).

Pero lo más destacado en este intercambio de cartas y con relación a la etapa indianista de Reinaga son las referencias a los conflictos y confrontaciones que éste tuvo con otros militantes indianistas, lo que ya ha quedado señalado anteriormente. Pero acá es resaltable la confianza con la que Reinaga comparte esos problemas con Carnero, algo que no se halla en el caso de sus cartas con Marof, salvo alguna alusión.

Téngase en cuenta que la amistad con Carnero la va formando cuando tenía confrontaciones en el movimiento indianista pero además estaba asumiendo algunas ideas de su nuevo amigo. Se puede pensar que tuvo una relación de confianza tan

grande que incluso le hizo una consulta que devela las flaquezas de su propia postura, aunque ello parece ser un elemento común entre ambos.

El 27 de enero de 1971, cuando estaba trabajando lo que luego se publicaría como *Tesis india*, le envía una carta a Carnero en la que, entre otras cosas, le hace una pregunta muy significativa, en el supuesto de que se habría producido la revolución india: “¿Cuáles han de ser las medidas inmediatas y meditas que debe tomar el gobierno indio? En otras palabras ¿Qué vamos hacer con el Poder? Objetiva y tangiblemente ¿en qué consistirá el socialismo cósmico?” (Escárzaga, 2014: 159). En su respuesta, el 24 de febrero de 1971, Canero pone en claro su comprensión del asunto planteado por Reinaga, pues le dice que en las comunidades “esta nuestra fuerza. Ahí está el Gobierno, sus planes, todo” (Ibíd.: 161).

Reinaga no sabía exactamente que se debería hacer “objetiva y tangiblemente” con el poder y Carnero suponía que dodo estaba ya hecho en las comunidades. El ponto es relevante pues tiene que ver con la aspiración que plasma Reinaga en su obra de que el indio tome el pode pero, por lo que se puede apreciar, no tenía claro que hacer con él en concreto.

Otro punto que muestra la relación de confianza que llegó a tener Reinaga con este escritor peruano y la forma en que lo valoraba se expresa en que en 1970 esperó la llegada de Carnero a La Paz para tener una reunión con el presidente Torres y así lograr apoyo gubernamental, sin embargo su amigo no lleo. Así presenta el asunto en su biografía: “el PIB cometió mayúsculo error”, “no debía creerle al Líder del

Poder Comunero del Perú, que tenía que constituirse en La Paz, Bolivia y asistir al Congreso de Potosí” (Reinaga, 2014 [Tomo IV, Vol. X]:305).

Nótese que hace referencia al PIB, pero en la carta que le escribió pidiéndole se haga presente en La Paz, fechada el 13 de julio de 1971, deja claro que se trata solo de él y no de un partido: “Debemos hablar con el Gral. Torres (...) contigo es posible. Yo solo no puedo” (Escárzaga, 2014: 172).

Teniendo en cuenta que una autobiografía se escribe con la intención de que otras personas lo lean y las cartas tiene más bien se hacen sabiendo que se trata de una conversación privada, lo que hace Reinaga en su biografía es tratar de forma la imagen de que había un partido en el cual él era la figura clave; pero en la carta citada a Carnero, como en otras al mismo personaje, queda claro que no había una organización política detrás suyo sino un conflicto con otros indianistas.

Ya para terminar, es resaltable que Reinaga no tuvo vínculos de amistad con un personaje como Jorge Ovando, quien se acercó a problemas directamente vinculados a lo que Reinaga trata en *La revolución india*; también sobresale el hecho de que no haya intercambiado ideas sobre su posicionamiento indianista, por lo menos hasta donde la documentación accesible permite afirmar, con un intelectual representativo de los inicios del marxismo en Bolivia y que fue amigo suyo desde 1933; pero, en contraste, el llamativo que tuvo más relación intelectual y de amistad con alguien que recién conoció en 1969 pero con quien compartían un forma de imaginar el futuro indio, del cual no sabía preciar lo que debía ser en tanto ejercicio de poder.

Si se considera que tener personas con las que se pueda compartir las reflexiones que se hacen ayuda a madurar las ideas y que la intelectualidad india que se estaba formando estaba apenas en sus pasos iniciales, además de estar en una disputa de liderazgo, es comprensible que Reinaga haya hecho observación perspicaces pero con limitaciones que en cierto modo están condicionadas por su relación con los indianistas y el aislamiento intelectual que fue viviendo.

CAPITULO VII: CONCLUSIONES

La presente investigación, anclada en la perspectiva teórica de las estructuras significativas, ha permitido alcanzar el objetivo general y los objetivos específicos que se habían planteado al inicio. En ese entendido, el trabajo de recolección de información y su correspondiente análisis, en función de los procedimientos establecidos en la estrategia metodológica, permiten hacer las siguientes conclusiones.

Este trabajo se planteó como objetivo general:

Identificar y explicar la relación entre las estructuras significativas que articulan, organizan y dan coherencia a la obra indianista *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga y la estructura socio-histórica en la que se produce el libro.

Respecto a las estructuras significativas que articulan, organizan y dan coherencia a la obra indianista *La revolución india*, se concluye que se nuclean en la idea de *dos Bolivias*. Es decir que esta idea opera como categoría mental en la que se articulan otros conceptos, que en conjunto conforman las estructuras significativas de dicho libro.

Esos conceptos, además de dos Bolivias, son: indio, partido indio, epopeya india y revolución india. La articulación de estos conceptos en el modelo de análisis o eje del libro estudiado conforman la visión de mundo indianista, desde donde los hechos son explicados y entendidos.

Sobre la relación de esas estructuras significativas con la estructura socio-histórica en la que se produce el libro, se concluye que es una relación de homología respecto de la división racializada del trabajo que se fue dando con la implantación del proyecto de modernización estatal que inició el MNR desde 1952.

Pero además, esta relación de homología entre el eje del modelo de análisis de la visión de mundo indianista y la división del trabajo, se expresa dentro de la población de origen aymara que fue migrando a la ciudad de La Paz y que sufrían el racismo como parte de las limitaciones de la inclusión del “estado nacionalista”.

Estas conclusiones generales se desprenden del trabajo guiado por los objetivos específicos, los cuales a su vez, nos llevan a conclusiones específicas:

1) Como primer objetivo específico se planteó: Situar el libro *La revolución india* en una periodización sobre la obra de Fausto Reinaga. A este respecto, la investigación ha permitido establecer tres periodos en la obra producida por Reinaga, los que han sido definidos por el papel que en indio jugaba en sus libros: pre-indianista, indianista y post-indianista. Ello ha permitido hacer contrastes entre dichas etapas y así se ha podido precisar sus diferencias en cuanto al contenido de las ideas que en cada una de ellas se encuentra en relación al indio. En ese sentido, se ha ubicado a *La revolución india* en la etapa indianista de su autor.

2) Como segundo objetivo específico se planteó: Identificar y caracterizar los elementos que conforman el modelo de análisis a partir del cual se estructura *La revolución india* y como se relacionan los mismos. A este respecto, la investigación desarrollada permite concluir que la idea de dos Bolivia se constituye en el eje de la

obra y opera como la categoría mental desde la cual se articulan otras ideas, que en conjunto hacen a las estructuras significativas que organizan y dan sentido a libro. En conjunto se trata de:

- dos Bolivias como modelo de análisis que refiere a una yuxtaposición social fundada con la colonización y que constituye al Estado boliviano, pero que además tiene un correlato en un ordenamiento internacional;
- indio como sujeto racializado que además de sufrir el racismo es, entendido como sujeto colectivo, la verdadera nación, y supone a su antagónico dentro del eje de análisis (el blanco mestizo);
- partido indio como organización política que se proyecta desde la condición de racialización y que perfila ser la vanguardia de las poblaciones racializadas, y por tanto discriminadas, como indias;
- epopeya india como reinterpretación del pasado en confrontación a la historia oficial del país, resaltando el papel protagónico de los movimientos indios en la colonia y república; y
- revolución india como proceso de toma de conciencia del racismo sufrido, de la importancia del indio en el país y de su legitimidad para gobernar, pero además, como revolución del tercer mundo en un contexto de luchas de liberación nacional.

3) Como tercer objetivo específico se planteó: Señalar las principales fuentes teóricas y/o ideológicas de las que el autor se vale para elaborar su modelo de

análisis. Sobre ello, se ha identificado la influencia del indigenismo en la figura del escritor peruano Valcárcel cuando en la visión indianista se presenta el pasado indio; pero además, se ha identificado la influencia de Guillermo Canero Hoke en la proyección de ese pasado como futuro deseado.

El nacionalismo también ha sido identificado como una corriente ideológica influyente en la visión de mundo indianista y que se relaciona a la anterior influencia, es decir, al indigenismo en tanto el indio, como ese pasado que es a la vez pensado como futuro deseado, es la verdadera nación.

La influencia de Marx es importante cuando en *La revolución india* se trata de caracterizar el papel de la religión y la de Lenin adquiere relevancia cuando se proyecta el papel del Partido indio como agente dotador de conciencia al movimiento indio espontáneo.

Pero la influencia más destaca ha sido la de los pensadores negros Fanon y Carmichel, pues el primero incide mucho en la crítica antioccidental del indianismo y el segundo en la forma de entender la relación entre clase y raza, además de inspirar la idea de Poder Indio.

4) El cuarto objetivo específico fue: Caracterizar el periodo histórico en el que se produce el libro *La Revolución India* y los aspectos determinantes que se relacionan a la estructura significativa del libro. La investigación permite concluir que se trató de un periodo condicionado por el proyecto de modernización estatal que había iniciado el MNR desde 1952 y que conllevó la migración desde áreas rurales a áreas urbanas, en este caso, hacia La Paz. En este proceso, la división del trabajo reprodujo

las diferencias racializadas y a partir de ello el racismo fue un factor activo en los nuevos espacios que se iban formando en las urbes y hacían parte de la experiencia de los migrantes.

Pero además, esas problemáticas, vividas cotidianamente por los indios en las ciudades no tuvieron importancia en las disputas ideológicas dominantes de la época, a pesar de que quienes eran parte de tal o cual bando tenían tratos racistas pero que habían naturalizado.

5) El quinto objetivo específico fue: Establecer y caracterizar cuál es el grupo específico al que responde la visión de mundo plasmada en las obras indianistas de Fausto Reinaga.

En general, la población desde la cual emergieron las categorías mentales que dieron lugar a la visión de mundo indianista fueron las poblaciones racializadas como indias que se habían asentado en la ciudad de La Paz. Pero en específico, el núcleo fue una capa pequeña pero importante que estaba en proceso de formación educativa y que se iba constituyendo en una intelectualidad que tenía vínculos con sus poblaciones de origen.

Reinaga, dentro de aquel grupo, tuvo el papel de escritor, algo fundamental en un movimiento político, y su experiencia y formación lo pusieron por encima de otros personajes indianistas. Empero, en los últimos años del periodo inicial del indianismo se dieron disputas de liderazgo dentro del movimiento y, al parecer, Reinaga fue entrando en un proceso de aislamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvizuri, V. (2009). *La Construcción de la Aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.
- Anderson B. (1995). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen ya difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Apaza, I. (2011). *Colonialismo y Contribución en el Indianismo*. Qullasuyu: Ediciones Pachakuti.
- Ari, M. (2004). *Machaq mara*. Chuquiago, Qollasuyo: Editorial Amuyañataki.
- Apaza, Q. (20 de julio, 2013). Memoria: Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES).
- Balandier, G. (1973). *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Balboa, V. (2012). *Diagnostico socioeconómico de la mujer constructora de la ciudad de La Paz*. La Paz: Red Habidad.
- Barnadas, J. (1979). *La cultura en su historia*. La Paz: Ed. Juventud.
- Barre, M. (1982). *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina (1940-1980)*. En Batalla, B. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO.

- Bedregal, C. (2007). Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental. En *Pukara*, 25, p. 5. Recuperado de:
<http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-25.pdf>
- Cáceres, S. (2006). Año nuevo aymara: entre recuperación colonialista y autenticidad qullana. En *Pukara*, 8, 12. Recuperado de:
<http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-8.pdf>
- Cantoni W. (1972). *Informe sobre las relaciones de los grupos étnicos autóctonos bolivianos con la sociedad nacional* (mimeografiado). Santiago de Chile: UNESCO, Departamento de Ciencias Sociales.
- Cárdenas, V. (1989). Katarismo y otras formas de ideologías autóctonas. En *Cuadernos*, 6, pp. 81-93. La Paz: CEPRLAI.
- Carnero, G. (1968). *Nueva Teoría para la insurgencia*. Lima: Editorial Amerindia.
- Chamberlain, M. (1997). *La caída de los imperios europeos*. Barcelona: Ariel S. A.
- Chang, E. (2009). José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. En *América*, 13, pp. 103-112. Recuperado de
<https://core.ac.uk/download/pdf/16366130.pdf>
- Coca, P. (2009). Elecciones y candidatos indígenas en Bolivia. En *Pukara*, 42, pp. 6-7. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-42.pdf>
- Comisión Justicia y Paz, (1975). Una historia de los indios en Bolivia. En *Cuadernos Justicia y Paz, N° 1*, La Paz.

- Copa, I. (23 de mayo, 1978). Movimiento Indio Tupaj Katari. En *Presencia*.
- Copari, W. (2011). El objetivo estratégico de la descolonización. En *Pukara*, 58, pp. 3 y 4. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-58.pdf>
- Cruz G. (2011). De José Félix a Rupaj Katari: El indianista escritor. En *Willka*, 5, pp. 9-43: El Alto, Bolivia: Impresiones Wa-Gui.
- Cruz, G. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. Bolivia: CIDES-UMSA y Plural Editores.
- Cruz, G. (2015). La etapa leninista y nacionalista de Fausto Reinaga. En *Pukara*, 85, 9-11. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-35.pdf>
- Del Carpio, V. (2016). *Wankar Reynaga. Bruto y directo*. La Paz: Ediciones SIWA.
- Escárzaga, F. (2014) (Compilación e introducción). *Correspondencia: Reinaga-Carnero-Bonfil*. La Paz: Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia).
- Escárzaga, F. (2017). Fausto Reinaga. En *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo xx en Perú, Bolivia y México* (pp. 206 – 217). Bolivia: Plural Editores/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM),.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la Tierra*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira J. (2011). *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes*. El Alto: Ediciones palabra Obrera.

Foucault, M. (1997). *Genealogía del Racismo*. Madrid: Ed. La Piqueta.

Gamboa, F. (10 de febrero, 2009). El indianismo en Bolivia: orígenes y límites en el siglo XXI. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 22, pp. 125-151. Recuperado de:

<https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1249>

García, A. (s. a.). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. 3ª ed. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Goldmann, L. (1975). *Para una sociología de la novela*. 2ª ed. Madrid, España: Editorial Ayuso.

Gómez, L. (2004). *El Alto de pie. Una insurgencia aymara en Bolivia*. La Paz, Bolivia: WA-GUI.

Gutiérrez, M. (15 de agosto, 1993). Katarismo, indigenismo, indianismo: revertir 500 años de historia. En *Hemeralia* (separata, Última Hora), p. 10.

Gutiérrez, J. (1986). Aspectos en la sociología de la novela en Lucien Goldmann. En *Revista Sociológica* (Universidad Autónoma Metropolitana). Recuperado de: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/issue/view/92/showToc>

Hurtado, J. (1986). *El Katarismo*. La Paz, Bolivia: HISBOL.

- INE. (2016). *Censo de Población y Vivienda 2012*. La Paz, Bolivia: Instituto Nacional de Estadística
- Kastaya, J. (2015). *Estado federal aymara. Geopolítica y la teoría nacionalista kolla-aymara*. El Alto: Editorial Márquez marca.
- Lazo, J. (2010). *Historia del racismo en Bolivia*. Cochabamba: Editorial Educación y Cultura.
- Lemos, A, y Giménez, M. (2015). La nación en Bolivia: una lectura de Fausto Reinaga a la luz de Franz Fanon. En *La Migraña*, 16, pp. 94-99. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Lenin, V. (2010). *¿Qué hacer?* Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Lima, C. (20 de julio, 2013). Memoria: Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES).
- Loayza, R. (2011). *El eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma*. Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
- Loayza, R. (2014). *Alajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia*. 4ª ed. Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
- López, G. (2018). *Correspondencia: Fausto Reinaga – Tristán Marof (1957 – 1974)*. La Paz: Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

- Lozada, B. (2014). La mirada crítica de Mansilla sobre el indianismo. En *Pukara*, 97, pp. 6-8. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-97.pdf>
- Macusaya, C. (2012). El indianismo de Fausto Reinaga. En *La Migraña*, 5, pp. 48-53. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Macusaya, C. (2014). Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo. En *Pukara*, 97, pp. 10-11. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-97.pdf>
- Macusaya, 2016a). Los indianistas de la Plaza de los Héroes. En *Pukara*, 89, pp. 11-12. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-89.pdf>
- Macusaya, C. (2016b). El papel de Fausto Reinaga en el indianismo. En *Psychosozial*, 145, pp. 65-79. Alemania: CIP-Einheitsaufnahme der Deutschen Bibliothek
- Macusaya C. y Portugal, P. (2016). *El indianismo katarista, una mirada crítica*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES).
- Macusaya, C. (2017a). El indianismo katarista en el siglo XX: La bifurcación. En *Pukara*, 125, pp. 8-10. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-125.pdf>

- Macusaya, C. (2017b). El “gobierno indígena” y la formación de nuevas generaciones de indianistas. En *Copala*, 4, pp. 133-144. Bogotá, Colombia: Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?c=otros&a=d&d=HASH0193bad03fa47160943b6cb4>
- Mansilla, H. (2014). *Una mirada crítica al indianismo y a la descolonización*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Manifiesto de Tiahuanaco (1973). En Hurtado, J., *El Katarismo* (pp. 303-307). La Paz: HISBOL.
- Mariátegui, J. (1958). *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Lima, Perú: Biblioteca Amauta.
- Marx, C. (2010 [1866]). *El capital. Crítica de la economía política* [Tomo I]. 3ª ed. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1999 [1852]). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Oruro: Latinas Editores.
- Marx, C. (2009 [1848]). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Antídoto – Gallo Rojo.
- Maya, E. (2014). *Métodos y técnicas de investigación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meruvia, G. (2015). *Análisis de las raíces ideológicas del indianismo*. (Tesis de licenciatura). Universidad Católica Boliviana, La Paz, Bolivia.

- Meruvia, G. (2015). *Indianismo y movimientos de liberación negra*. En *La Migraña*, 15, pp. 114 – 119. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia (27 de marzo, 2019). Culturas entrega 1.100 libros de Fausto Reinaga a estudiantes de salud. Recuperado de www.minculturas.gob.bo
- Molina, T. (2006). *Testimonio de un dictador: Habla García Meza*. 2ª ed. Cochabamba: Grafica “JV”.
- Morales, M. (2001). Acerca del análisis documental e informacional en el entorno de la servucción de las unidades de información: su relación con la gestión del conocimiento. En *Ciencias de la Información*, 2 (Vol. 32), pp. 13-33. Recuperado de <http://bauta.usal.es/bftd/bcom.php?autor=Morales-Morej%F3n,%20Melvyn&inicio=0>
- Münch, L. (2000). *Métodos y Técnicas de Investigación*. 2ª ed. México: Trillas.
- Muruchi, F. (2009). *Minero con Poder de dinamita, La vida de un activista boliviano*. La Paz: Editores Plural.
- Oporto, L. (1994). Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo amauta. En *Pachamama, 1*, La Paz: s. e.
- Ovando, J. (1961). *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia*. Cochabamba: Editorial Canelas.

- Pacheco, D. (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos*, La Paz: Hisbol/MUSEF.
- Padilla, M. (2012). Indianistas y kataristas como autores. En *Pukara*, 69, pp. 2. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-69.pdf>
- Peña, T. (2007). La Complejidad del Análisis Documental. En *Información, Cultura y Sociedad*, 16, p. 55-81. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/ics/n16/n16a04.pdf>
- Pérez, E. (1992). *Warisata, la escuela Ayllu*. La Paz, Bolivia: CERES-HISBOL.
- Poma, M. (2011). *Fausto Reynaga o la Frustración del Programa Indio*. El Alto: Ed. Textos Marxistas.
- Portugal, P. (2007). Descolonización y Revolución India En *Pukara*, 25, p. 7. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-25.pdf>
- Portugal, P. (2008). Memorias de un luchador indianista. En *Pukara*, 32, pp. 6-7. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-32.pdf>
- Quisbert, E. (2015). Seis años de espera, pero se publicarán las obras de Reinaga. En *Pukara*, 104, pp. 9-10. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-104.pdf>
- Quispe, F. (1978). Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo. En *Collasuyo*, 1, 2. La Paz, Bolivia.

- Quispe, F. (1999). *El indio en escena*. Chukiyawu, Qullasuyu: Ed. Pachakuti.
- Quispe, A. (2003). *Indios contra indios*, La Paz: Ediciones Nuevo Siglo.
- Quispe, A. (2009). *Los Tupakataristas Revolucionarios*. Qullasuyu: Ediciones Pachakuti.
- Quispe, A. (2011). *Indianismo*. Qullasuyu: Ediciones Pachakuti, Awqa.
- Redacción Collasuyo (1978). Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a. En *Collasuyo*, 2, p. 3.
- Reinaga, F. (2001 [1970]). *La revolución india*. 2ª ed. El Alto: Imprenta Móvil Graf.
- Reinaga, F. (2006). *Tesis india*. La Paz: Impresión Wa-Gui.
- Reinaga, F. (2012 [1940]). *Mitayos y Yanaconas*. 2ª ed. La Paz, Bolivia: Impresión Wa-Gui.
- Reinaga, F. (2014). *Mi Vida*. La Paz: Fundación Amáutica Fausto Reinaga.
- Reinaga, F. (2014). *Obras Completas*. Tomo I [Vol. I, II y III], Tomo II [Vol. IV, V y VI] y Tomo III [Vol. VII, VIII IX y X]. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Reinaga, H. (2001). Nota a la segunda edición. En Reinaga, F., *La revolución india* (p. 5). 2ª ed. El Alto: Imprenta Móvil Graf.
- Reinaga, H. (2004). *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. El Alto, Bolivia: Ediciones Mallki.

- Reynaga, W. (2000). *Bloqueo 2000*. La Paz: Ediciones Arumanti chachanaka.
- Rivera, S. (2010 [1986]) *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara quechua 1900-1980*. 4ª ed. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivero, V. (2003). *Las culturas del trabajo y las relaciones sociales de los obreros de la industria de la construcción en la urbe paceña*. (Tesis de licenciatura). Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Carrera de Antropología, La Paz.
- Rodríguez, H. (2010). *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Buenos Aires, Argentina: Libros de Amarre.
- Rojas, I. (2011). Hermenéutica para las técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales: una propuesta. En *Espacios Públicos*, 31, pp. 176-189. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/676/67621192010.pdf>
- S. n. (1979). Génesis de la universidad india. En *Amauta*, 1, pp. 7-19. La Paz: Editorial Urquizo S.A.
- S. n. (2016). Los constructores de la ciudad. En *Octubre*, 2, pp. 18-22. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.
- Saavedra, J. (2010). *Amuyt'apxañani. La insurgencia de la intelectualidad aymara*. Bolivia: Editorial Verbo Divino.

- Salazar, C. (2015). *El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Sejas, N. (2014). *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*. La Paz: s.e.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Cochabamba: Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB).
- Tambo, R. (2017). *Orígenes del movimiento*. La Paz: Ediciones CPO.
- Tapia, L. (1995). *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*. La Paz: s.e.
- Tesis del Campesinado Boliviano (1978). En Hurtado, J. (1996), *El Katarismo* (pp. 321-332). La Paz: Hisbol.
- Ticona, E. (2000). *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana 1979 - 1996*. La Paz: Plural Editores.
- Ticona, E. (2006). Fausto Reinaga, el amawta descolonizador. En *Pukara*, 6, pp. 10 y 11. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-6.pdf>
- Ticona, E. (2013a). *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. (Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

- Ticona, E. (2013b). Eduardo Leandro Nina Quispe: El emancipador, educador y político aymara. En *La Migraña*, 7, pp. 60-74. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia..
- Ticona, R. (2013). El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una interpretación desde la filosofía política. En *La Migraña*, 8, pp. 112-129. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ticona, R. (2016). *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Un análisis desde la teoría política*. (Tesis de licenciatura). Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Carrera de Filosofía, La Paz.
- Torrico, E. (1997) *La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa*. México: Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario.
- Torrico, E. (2010). *Comunicación. De las matrices a los enfoques*. Quito: Ciespal
- Untoja, F. (2012). Katarismo. Crítica al indianismo e indigenismo. En Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy (pp.69-113), La Paz: Konrad .Adenauer Stiftung (KAS)-
- Untoja, F. (2016). *Katarismo versus marxismo*. La Paz: s.e.
- Valcárcel, L. (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.
- Valcárcel, L. (1969). Prologo. En Fausto Reinaga, *La revolución india*.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional (9 de abril, 2015). *Presentación de las Obras Completas de Fausto Reinaga*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=VE_aGRCIUug

Wallerstein, E. (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En Balibar, E. y Wallerstein, E., *Raza, nación y clase* (pp. 49-61). Madrid, España: Indra Comunicación.

Yampara, S. (2006). El suma qamaña y la proyección histórica qullana. En *Pukara*, 8, pp. 6 y 7. Recuperado de <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-8.pdf>

Zavaleta, R. (1987) *El poder dual*. Bolivia: Los amigos del libro.

Zavaleta, R. (1988). *Clases sociales y conocimiento*. Bolivia: Los amigos del libro.

Zavaleta, R. (1990). *La formación de la conciencia nacional*. Bolivia: Los amigos del libro.