

## FRANTZ FANON EN EL PENSAMIENTO DE FAUSTO REINAGA: CULTURA, REVOLUCIÓN Y NUEVO HUMANISMO<sup>1</sup>

*Fausto Reinaga's reading of Frantz Fanon: culture, revolution and new humanism*

Claudia Zapata\*

Elena Oliva\*\*

### Resumen

Este artículo propone explorar algunos de los vínculos que es posible establecer entre el pensamiento indígena y el afrodescendiente que se ha desarrollado en América Latina durante el siglo XX. El caso que aquí trabajamos pone en relación al Caribe con los Andes, y más específicamente, a un intelectual indígena de Bolivia y un afrocaribeño de Martinica: Fausto Reinaga y Frantz Fanon. Reparamos en las referencias que hace Reinaga a la obra de Fanon en sus libros inaugurales del pensamiento indianista, señalando que estas no son accesorias sino fundamentales para el tipo de indianismo que el autor quechua-aymara elabora, uno de tipo anticolonial en el que se encuentra presente un horizonte universal y humano.

Palabras clave: Fausto Reinaga, Frantz Fanon, Indianismo, Pensamiento anticolonialista.

### Abstract

This article explores links that can be established among indigenous and Afro-descendent thought developed in Latin America during the 20th century. By drawing a comparison between the Caribbean and Andean regions, we specifically concentrate on the intellectual work of an indigenous Bolivian and an Afro-Caribbean from Martinique: Fausto Reinaga and Frantz Fanon. Reinaga's inaugural writings on *indianista* thought reveal several references to the work of Fanon, providing material for our analysis. We argue that such allusions are not mere accessories, but rather fundamental elements for the kind of *indianismo* that the Quechua-Aymara author develops; that is, an anticolonial thought in which universal and human horizons are present.

Key words: Fausto Reinaga, Frantz Fanon, *Indianismo*, Anticolonial Thought.

### PRESENTACIÓN

Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra martiniqueño, es probablemente uno de los intelectuales anticolonialistas más reconocidos; su obra fue ampliamente difundida en una América Latina convulsionada y expectante frente a proyectos de transformación social profunda que se pusieron en marcha entre las décadas del cincuenta y sesenta, período en el que se erigía como el teórico más relevante de los movimientos de liberación nacional que modificaron radicalmente el *mapamundi*. Un

<sup>1</sup>Este artículo presenta resultados del Proyecto Fondecyt N° 1120278 “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina” (Investigadora responsable: Claudia Zapata).

Fanon que hoy es también un referente ineludible en los debates sobre el racismo, los procesos de racialización y las identidades que de ellos surgen, como las asociadas a la negritud (Oliva, *Entre el grito*). Fausto Reinaga (1906-1994), en tanto, no cuenta con igual nivel de reconocimiento. La extensa obra de este intelectual quechua-aymara (de acuerdo con su propia adscripción), que alcanza más de treinta títulos, tuvo una circulación restringida, llegando incluso a ser prohibida, mientras que su nombre fue silenciado y sus aportes políticos y teóricos invisibilizados. Recién en los últimos años –desde la última década del siglo XX, en el contexto de (re)emergencia aymara y el vertiginoso empoderamiento de la población indígena en Bolivia– su obra ha despertado interés, como lo demuestran las reediciones de sus principales libros, la organización de encuentros tanto sociales como académicos donde su nombre aparece invocado y la publicación de algunos estudios críticos o referencias a su figura en la bibliografía especializada sobre movimientos indígenas, especialmente de la región andina. Menciones que si bien son todavía escasas, disipan ese olvido generalizado en que había caído la figura fundadora del pensamiento indianista, aquel que se encuentra en la base, por cierto con variantes y reelaboraciones, del movimiento indígena de ese país andino.

Pese a las diferencias en cuanto a reconocimiento público, ambos autores tienen una trayectoria política y una obra influyente en la que el racismo, la cultura, la política, la revolución y el humanismo surgen como preocupaciones fundamentales. Esta coincidencia en los tópicos principales de su pensamiento, así como en el diagnóstico y solución que señalan para sus respectivos pueblos, no ha de sorprendernos, pues los pueblos indígenas y afrodescendientes en América son, hasta hoy, dos de los grupos más relegados de nuestras sociedades como resultado de las estructuras colonialistas que aún perviven, ya sea en la fórmula descrita por Pablo González Casanova como “colonialismo interno” para el caso de Estados nacionales independientes como Bolivia, o como colonialismo sin más, como lo que sucede en Martinica, pues aunque hoy tenga el estatus de Departamento de Ultramar se trata, simplemente, de una colonia<sup>2</sup>. No es extraño, entonces, que de ambos grupos provengan contundentes reflexiones anticolonialistas. También pesa de manera gravitante el hecho de que ambos autores tuvieron como telón de fondo un continente y un mundo sacudido por revoluciones y movimientos de liberación nacional a los que nuestros protagonistas no fueron ajenos: ni Reinaga estuvo al margen de la

---

<sup>2</sup>Actualmente es en la región caribeña de América Latina donde podemos encontrar situaciones de colonialismo aún no resueltas. Es el caso de Martinica, Guadalupe, la Guyana y Saint-Martin, que aunque tienen ciertos grados de autonomía respecto de las decisiones que afectan su territorio, bajo el estatuto de Departamentos de Ultramar, más conocidos bajo la sigla francesa de DOM, siguen bajo dominio francés. Algo similar ocurre con Aruba, Bonaire, Curazao y Saint Maarten que dependen en diferentes grados del Reino de los Países Bajos; con Anguila, Islas Turcas y Caicos, Islas Caimán, Monserrat y parte de las Islas Vírgenes que aún están en manos británicas; y con parte de las Islas Vírgenes y Puerto Rico, en manos estadounidenses, siendo este último otro caso muy particular, al tener un estatuto único en el mundo, el de Estado Libre Asociado.

Revolución de 1952 en Bolivia (ni a su temprana crisis ni al posterior despertar indígena que él mismo contribuyó a provocar), ni Fanon como militante de alto rango en el Frente para la Liberación de Argelia. Ambos, por tanto, son irreductibles a una diferencia negra o india, pues sus biografías, trayectorias políticas y producción intelectual los instalan con propiedad en un mundo ante cuyas estructuras y jerarquías se rebelaron. Decimos esto porque si bien debemos partir señalando una disparidad evidente en términos de reconocimiento entre los autores (uno prácticamente invisible hasta hace poco y otro erigido a la condición de teórico global –como señalamos en el prólogo a un libro de publicación reciente acerca de la figura de Fanon– con los riesgos que ambas condiciones entrañan), también debemos mencionar que existe una lectura que goza actualmente de muchos acólitos: aquella que insiste en ver en la producción escrita de indígenas y afrodescendientes la expresión de una diferencia o identidad particular (*Zapata, Intelectuales*), omitiendo todo aquello que remita al vínculo conflictivo de estos sectores con Occidente y, en este caso, el diálogo que los propios autores establecieron entre dichas diferencias y el contexto nacional, continental y mundial que les tocó vivir y frente al que, de distinta manera y con diferentes estrategias, se posicionaron.

Dicho esto, confesamos al lector que el objetivo de este trabajo no es dar cuenta de la coincidencia biográfica o del anticolonialismo que ambos elaboraron, aunque por cierto se repara en ambos aspectos, sino dar cuenta del reconocimiento que Fausto Reinaga hizo de Frantz Fanon como un igual en algunas de sus obras más importantes; un igual por cuanto Reinaga constata que ambos son sujetos racializados y subordinados que han emprendido una lucha transformadora con objetivos similares. Es importante destacar que Reinaga se refiere a Fanon en sus textos de fines de los años sesenta, con posterioridad a la muerte del psiquiatra en 1961. No obstante, esa distancia temporal y espacial que los separó no le impidió reconocerse en él, así como visualizar en la lucha anticolonial africana la esperanza de que una revolución india fuese posible.

Como se mencionó, la producción de Reinaga es vasta. Aunque aprendió a escribir a los dieciséis años y solo comenzó a publicar en 1940, cuando se graduó de abogado, siguió escribiendo hasta 1991, solo tres años antes de su muerte. Su vida, así como su bibliografía, se puede periodizar de acuerdo con la ideología que abraza y a las propuestas teóricas que desarrolla, las que la crítica suele dividir en tres momentos (Cruz). Nuestra propuesta, en cambio, reconoce solo dos etapas: la primera marxista, nacionalista y antioligárquica; la segunda indianista, anticolonialista y amáutica. Es justamente en esta última etapa, la indianista, que Reinaga invoca la figura de Frantz Fanon y refiere al lector su lectura y apreciación del martiniqués-argelino. El artículo que aquí presentamos repasa el pensamiento político de Reinaga, centrándonos en el indianismo, para luego dar cuenta de los principales tópicos del diálogo que establece con Fanon, los que a nuestro entender son: racismo, colonialismo, revolución y humanismo.

## FAUSTO REINAGA Y EL INDIANISMO

El indianismo, más que una doctrina o un discurso perfectamente articulado, puede ser caracterizado como un ideario en el que, a grandes rasgos, se reivindica la identidad indígena, pasada y presente, entendiéndola como una posibilidad de existencia para los sujetos que pertenecen a colectivos histórico-culturales que se van a denominar desde entonces pueblos o naciones. El surgimiento de este ideario corresponde a un giro político de proporciones, que puede ser ubicado a fines de los años sesenta en sus expresiones más tempranas (especialmente el trabajo político e intelectual de Fausto Reinaga) y sobre todo a lo largo de los setenta, en un contexto de crisis del indigenismo, especialmente aquella vertiente estatal-integracionista que elaboró diagnósticos sobre la diversidad cultural de las naciones latinoamericanas y propuso políticas destinadas a resolver el “problema indígena”. Estas políticas tenían como base la convicción de que el rezago social de este grupo debía resolverse mediante su integración a la comunidad nacional, una incorporación comprendida en términos biológicos y culturales, lo que justificó la formulación de un proyecto político en torno a la idea de mestizaje, que inspiró la reconfiguración de gran parte de los proyectos nacionales en el continente durante la primera mitad del siglo XX, siendo México un caso paradigmático en lo que respecta al diseño de estas políticas y una institucionalidad en sintonía con ese discurso (Zapata, *Discursos; Intelectuales indígenas*). Incidió también la transformación de las sociedades indígenas, producto de su incorporación (subordinada) a los procesos de modernización, los que aumentaron los flujos migratorios hacia las ciudades y los puso en relación directa pero también conflictiva con los sistemas educativos nacionales. Esta experiencia urbana estuvo en la base de las nuevas dirigencias y provocó el surgimiento de un nuevo tipo de intelectualidad indígena: aquella que se instala en el campo intelectual de sus países y del continente con una escritura que actuó como soporte y a la vez aporte a este giro (Zapata, *Origen*).

En un libro señero para la comprensión del pensamiento político indígena contemporáneo, elaborado por Guillermo Bonfil a fines de los años setenta —una compilación de textos bajo el rótulo de “documentos indígenas”—, el recordado antropólogo mexicano incorpora a Fausto Reinaga entre los “ideólogos” y publica cuatro extractos de tres de sus libros: *La revolución india* (1969), *América india y Occidente* (1974) y *La razón y el indio* (1978)<sup>3</sup>. Tal como hiciera Bonfil, las pocas referencias que existen sobre la figura de Reinaga destacan su temprana elaboración de una perspectiva indianista, y que se trata de una influencia potente y directa en un movimiento indígena continental que continúa desarrollándose. En el caso particular de Bolivia, ocurre una situación similar, especialmente con su activismo político y el rol protagónico que jugó en la creación del Partido Indio de Bolivia (Rivera Cusicanqui;

---

<sup>3</sup> Guillermo Bonfil incluye textos de ocho autores en esta sección (uno de ellos indicado como “anónimo”), el texto más temprano es *La revolución india* de Reinaga.

Ticona; Salazar *et al.*), constituyendo una influencia decisiva en el desarrollo del Movimiento Katarista. Por nuestra parte, agregamos que Reinaga nos ofrece la versión no solo más temprana, sino también la más articulada teórica e ideológicamente de lo que se conoce como indianismo, especialmente en su discusión acerca de las jerarquías culturales (coloniales dirá este autor, como veremos prontamente), en su confrontación con los Estados nacionales, en la voluntad –no abandonada– de refundar dichos proyectos, y en la distancia creciente entre los “indios” (entendidos como una construcción supraétnica) y Occidente<sup>4</sup>. Esta última una dicotomía que alcanzó máxima exacerbación en una obra clave para el movimiento indígena de Bolivia y del continente, *La revolución india*, de 1969, que a la vez es uno de sus textos más controvertidos pues en él conviven argumentos problemáticos, como el que acabamos de señalar, con una perspectiva anticolonial e inclusive universal de enorme relevancia, que ponía en sintonía el pensamiento indio con los debates y discursos emancipadores de la época en torno a la sociedad y el “hombre nuevo”.

Para comprender cómo Reinaga llega a plantear y desarrollar las ideas indianistas, es necesario precisar las etapas de su pensamiento. Algunos investigadores de su obra proponen una división en tres etapas. Por ejemplo, Hilda Reinaga señala la existencia de un momento marxista, otro indianista y uno amáutico; Esteban Ticona habla de una producción temprana y antioligárquica, seguida de una nacionalista revolucionaria y marxista, y finalmente, de la ideología indianista; Félix Patzi menciona una etapa indianista (1960-1970), otra respecto de la tesis de las dos Bolívias (1970-1980) y una última también amáutica (1980-1994); Fabiola Escárzaga propone un primer momento nacionalista revolucionario (1930-1962), un segundo momento indianista (1962-1981) y, un tercero, amáutico (1980-1994) (ver Cruz).

Como se puede apreciar, existe coincidencia en la distinción de tres momentos, pero no en los contenidos que caracterizan cada etapa. Así, mientras algunos autores relevan la ideología marxista, para otros será el indianismo lo que marca la primera fase; lo mismo ocurre con el segundo momento, que para algunos será revolucionario, mientras que para otros es el indianismo lo que le da su sello. Para la última fase parece haber más consenso, ya que el amautismo aparece como el núcleo de su pensamiento, aunque para Ticona es el indianismo el que la define.

Tal como se adelantó en la presentación de este artículo, nuestra propuesta plantea dos etapas: la primera marxista, nacionalista y antioligárquica, que identificamos desde *Mitayos y Yanaconas* (su tesis de grado) publicada en 1940 hasta *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* de 1967; y una segunda etapa indianista,

---

<sup>4</sup> Para Reinaga, el concepto de Occidente opera en esta etapa como sinónimo de Europa, colonialismo e imperialismo, indicando a Estados Unidos como su principal exponente en el momento en que escribía. Es interesante constatar que esta relación de correspondencia es frecuente en perspectivas teóricas que surgen a partir de los años noventa (decoloniales, las llaman algunos de sus exponentes), también que el período en que escribe Reinaga, el de una crítica anticolonial que podríamos denominar clásica, esta concepción de Occidente no era la más extendida, pudiéndose mencionar como ejemplos la obra de Aimé Césaire y del propio Frantz Fanon, para quienes no existía una correspondencia necesaria entre Occidente, Europa y el colonialismo.

anticolonialista y amáutica, que comienza en 1969 con la publicación de *El indio y los escritores de América* y termina con *El pensamiento indio*, su última obra, en 1991 (Oliva, *La negritud*). Aunque es posible observar que desde sus primeras publicaciones el indio es la principal preocupación de Reinaga y por tanto es transversal en su obra, es solo en la segunda fase cuando lo indio se transforma en un lugar de enunciación política y de articulación teórica. Al tomar una posición indianista, Reinaga toma distancia crítica del marxismo, extiende su pensamiento no solo al conjunto de los indios del continente, sino a todos los “condenados de la tierra”, y, hacia el final de su vida, propone el amautismo, que para nosotras consiste en la radicalización de sus ideas indianistas<sup>5</sup>.

Dicho esto, se hace necesario repasar brevemente la primera fase del pensamiento de Reinaga, que permite comprender cómo llega a desarrollar el indianismo. Cuando en 1940 publica *Mitayos y Yanaconas*, es un marxista que interpreta desde esa corriente teórica los problemas que enfrentaba su país, los que se derivaban de un proceso que, al igual que en otros países de América Latina, buscaba poner fin definitivamente a un Estado oligárquico y a una sociedad latifundista, para dar paso a un Estado nacional-popular capaz de generar políticas de integración en todos los niveles. De ahí que su preocupación más importante en ese momento fuera la propiedad y redistribución de la tierra.

En 1944, Reinaga fue diputado nacional durante el gobierno del general Gualberto Villarroel y desde ese rol participa en el Primer Congreso Indígena en Bolivia, realizado en 1945, año en que también viaja a México para interiorizarse del proceso de reforma agraria en ese país. Al caer Villarroel, se exilió en Buenos Aires, pero clandestinamente regresa a Bolivia. En 1952, cuando se desencadena la Revolución Boliviana, publica *Nacionalismo boliviano*, y al año siguiente, *Tierra y libertad*. En este último texto hace un recorrido por la relación que históricamente ha existido entre el latifundio y los indios en la historia de Bolivia, concluyendo que es necesaria una revolución y no una reforma agraria, porque:

En la materia que estamos tratando, reforma agraria significa en el fondo, respeto al terrateniente, conservación del terrateniente con su latifundio tecnificado... pero a través de la reforma, subsistirán tanto el gamonal como su latifundio... La Revolución Agraria, exige la extirpación del gamonal y la transformación del latifundio en un sindicato agrario; sindicato sujeto a las modalidades tradicionales formales y substanciales de la comunidad y del ayllu (Reinaga, *Tierra y libertad*, 32-33).

La importancia de su trabajo intelectual y los años de militancia le valieron ser invitado a la celebración de los cuarenta años de la Revolución Rusa, un viaje que será crucial en el desarrollo de su pensamiento, pues al tomar contacto con la situación del pueblo ruso comienza a concebir la idea de que el comunismo no es el camino más

---

<sup>5</sup>En el apartado “Por un nuevo humanismo”, desarrollamos esta idea.

adecuado para dar solución a los problemas de los indígenas. De regreso en América Latina, el mismo año 1957, participa en el Congreso del Partido Comunista en Montevideo, Uruguay, donde es apresado sin recibir apoyo ni ayuda de los comunistas asistentes al Congreso, debiendo pedir ayuda a la Embajada de Bolivia para su repatriación, según lo relata su sobrina Hilda Reinaga (*Fausto Reinaga*). Ambas experiencias marcaron el tránsito de un pensamiento marxista a uno indianista. Un primer paso en esta dirección fue su participación en la fundación del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) el 15 de noviembre de 1962, el que en 1966 se transformará en el Partido Indio de Bolivia (PIB), del que Reinaga será líder hacia 1968.

Durante este período de tránsito, Reinaga se dedicó a analizar el rol de los intelectuales de su país, publicando en 1964 *El indio y el cholaje boliviano* y tres años más tarde *La "intelligentsia" del cholaje boliviano*, libros en los que cuestiona el papel que ha jugado la clase dirigente de Bolivia, a la que enrostra su clasismo y racismo. Así, cargando con la desilusión de los partidos comunistas y su práctica política –no así del marxismo, al que reprochará el haber obviado la cuestión racial, pero al mismo tiempo lo rescatará como ideario transformador que debe dar lugar a la creación y no a la copia (Reinaga, *La revolución india*, 115)– y de una revolución, la de 1952, desde su perspectiva fracasada, que pese a reformar el sector agrícola no fue capaz de modificar la paupérrima situación de la mayoría indígena del país, Reinaga da un giro en su pensamiento que comienza a expresarse en *El indio y los escritores de América* de 1969 y que se consolida al publicarse, a fines de ese mismo año, *La revolución india*, su libro más importante. Más que en el abandono del marxismo, cuestión que como hemos sostenido en realidad nunca hace, este giro consiste más bien en fundamentar una propuesta de liberación, la revolución india, que no consiste en lograr (únicamente) el acceso a la tierra (su gran punto de colisión con José Carlos Mariátegui<sup>6</sup>), sino en alcanzar el poder político en calidad de indios, desde una orgánica indianista, para construir desde ahí el Estado nacional que la élite (el cholaje en la conceptualización de nuestro autor) ha sido incapaz de concretar:

El indio hace 17 años –desde el 2 de agosto de 1953– que posee la tierra. ¿Por qué no se ha resuelto “la cuestión del indio”? ¿Por qué día que pasa se agudiza el problema del indio? ¿Por qué? Porque sencillamente la “cuestión del indio” no es “cuestión de tierra”. **Es cuestión de Poder.** Mientras el indio no tenga el Poder en sus manos, se agudizará cada vez más y más la “cuestión del indio” en Bolivia, el Perú y el Ecuador (Reinaga, *La revolución india*, 308).

---

<sup>6</sup>Es interesante el análisis que Reinaga hace de Mariátegui, pues identifica una tensión en el intelectual peruano que pocos se han atrevido a indagar. En su texto *El indio y los escritores de América Latina* señala: “Mariátegui lleva en su cerebro y corazón al Occidente y a América en constante pugna. Junto al europeizante marxista se halla el más esclarecido indio-amauta” (72). Lejos de hacer una crítica devastadora, muy en su estilo, Reinaga reconoce en Mariátegui a un intelectual complejo, considerándolo un indio, occidentalizado dirá, pero indio y por lo tanto, propio (*La revolución india*, 140).

Así, Reinaga define al indio como una raza subordinada que ha debido enfrentarse a una estructura racista de la que debe liberarse:

El indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social. ¿Entonces qué es? El indio es una raza, un pueblo, una nación oprimida. El problema del indio no es el problema “campesino”. El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social. El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza: raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantinsuyu. El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad “blanca, civilizada”; el problema del indio es problema de LIBERACIÓN (*La revolución india* 54-55).

De este modo inicia el segundo momento en su producción intelectual, en la que se proclama escritor indio: “No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas” (Reinaga, *La revolución india*, 45); defiende la especificidad cultural e histórica de los indios: “El IDEAL del indio es ser, no desaparecer”, dirá en su ataque frontal al indigenismo (Reinaga, *La revolución india*, 141); y comienza a delinear un pensamiento “propia mente indígena”, de acuerdo con su aspiración, que les permita alcanzar la liberación. Un indianismo complejo, en el que conviven de manera conflictiva una perspectiva marxista y tercermundista con un deseo cada vez más urgente de distanciamiento de Occidente, incluido el argumento de la superioridad india.

En esta etapa es cuando aparece Frantz Fanon en su horizonte de influencias, pues tanto en *El indio y los escritores de América* como en *La revolución india* es posible encontrar las referencias más claras y contundentes al “negro genial”, como Reinaga solía llamar al psiquiatra martiniqueño.

## CULTURA Y COLONIALISMO

En *El indio y los escritores de América* Reinaga le otorga más espacio que en cualquier otro de sus textos a Frantz Fanon. En este libro, clave en el paso hacia el desarrollo de un pensamiento indianista, nuestro autor lee e interroga las obras de los libertadores Simón Bolívar y José de San Martín, así como la producción de influyentes intelectuales de la región en distintos momentos del período republicano, entre ellos, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, Manuel González Prada, Pío Jaramillo y José Vasconcelos, reparando en cómo estos intelectuales trataron el problema del indio desde distintos contextos nacionales, como Argentina, Bolivia, Ecuador, México, Perú, entre otros países. En términos generales, les critica el querer incorporar el indio a la civilización occidental, la que, luego de la Segunda Guerra Mundial, solo puede ser cuestionada por la clara manifestación de su decadencia. En esa línea argumentativa recurre a las tesis que postulan el declive de la civilización europea,



citando a Arnold Toynbee, Oswald Spengler y Jean Paul Sartre, para concluir que Occidente no puede integrar al indio, que no lo ha hecho durante siglos, porque Occidente es racista.

Y es que presidiendo el diagnóstico acerca del problema indio, se encuentra el problema de la raza. Ha sido por esta idea y categorización construida desde Occidente para dominar, que los indios han sido oprimidos y es por eso que su revolución debe ser desde el punto de vista racial. Esta idea ha generado discusiones respecto de un posible racismo invertido (Salazar, 25), sin embargo, al mismo tiempo, este tipo de racismo (varios pasajes de su obra corroboran dicho juicio, especialmente aquellos que suponen la superioridad de la raza india) se articula con una propuesta de revolución que posee un fin liberacionista, que aspira a una sociedad sin razas, argumento que desarrolla en *La revolución india*:

Se nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza. Nos matan de hambre porque somos indios. Nuestra opresión es racial; por tanto, nuestra Revolución tiene que ser racial. En Bolivia antes y primero está la lucha de razas que la lucha de clases [...] Mientras los blancos imponen la esclavitud, el indio lucha por la libertad. Su Revolución es libertaria; no esclavista. Los indios no buscan la muerte del cholaje; lo que ardientemente quieren los indios es: que el cholaje entienda la razón de la libertad del indio [...] Queremos, los indios, que el hombre no oprima ni esclavice al hombre por causa del color de su piel. Queremos que el hombre arranque y fundamente su valor, no en el color de su pigmento, sino en el “contenido de su personalidad”. Queremos que el hombre valga, no por el color de su piel, sino por su intrínseca personalidad (125).

En relación con este asunto, el de la posibilidad de una sociedad sin razas, que Reinaga recurre a Fanon. En el apéndice de *El indio y los escritores de América*, reproduce íntegramente la conferencia “Racismo y cultura” que Fanon presentó en París, en 1956, agregando antes una introducción de su autoría en la que señala la naturaleza ideológica del racismo, cuya función es justificar la dominación colonial. Se trata, dice, de una ideología que produce sujetos alienados, incluidos los propios europeos u occidentales. Reinaga identifica en este artículo al menos tres puntos de encuentro que analizaremos en este apartado y en los que siguen: la idea de que la cultura oprimida solo se encuentra dormida, más no vencida, relevando el potencial revolucionario de todo pueblo que ha sido inferiorizado; la posibilidad de encontrar la libertad en la cultura propia; y la idea del racismo como un elemento de la cultura colonialista que posibilita ejercer dominio y poder sobre otros, incluida la alienación (no solo de los indios, como ya vimos). Es así como Reinaga justifica su diálogo con Fanon y la reproducción de esa conferencia:

Nuestra doctrina indianista triunfará sobre la alienación del indio, causada por el Occidente; alienación que ha hecho del ser humano occidental, un ser demoníacamente egoísta, destructor de su semejante, de la vida. Nosotros vamos a la conquista del hombre pleno y total; del hombre hermano del hombre

en el amor, la justicia y la libertad [...] Por ello debemos consignar como un deber el trabajo del genial negro Frantz Fanon, que en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, París, septiembre, 1956, presentó este magistral estudio (*El indio y los escritores*, 228).

Y es que en este escrito<sup>7</sup> Fanon expone la relación entre racismo y cultura partiendo de la base que, en las sociedades colonizadas, el racismo condiciona esta última. En este contexto, el racismo constituye el aspecto más visible de una determinada estructura: la de la opresión colonial de un pueblo. Por ello, en una situación colonial no hay confrontación entre diferentes culturas, sino el avasallamiento de una por sobre la otra de manera consciente. Esto, que podría significar el fin de la cultura oprimida, es refutado por Fanon:

El entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que el fin buscado es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación. La momificación cultural entraña una momificación del pensamiento individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales no es más que la consecuencia lógica de esta operación (*Por la revolución africana*, 41).

Si la cultura colonizada se encuentra momificada, ¿cómo salir de esa condición e iniciar una lucha revolucionaria? Fanon señala en esta conferencia la existencia de periodos del racismo en situación colonial. En la primera etapa, de enajenación, los dominantes acuden al argumento científico y los dominados se niegan como raza, apareciendo en ellos el sentimiento de culpa e inferioridad. Para el psiquiatra, a medida que se van desarrollando los conocimientos técnicos y avanza la industrialización, el oprimido comienza a darse cuenta de esta situación, sin que eso implique que comience a hacer algo para modificarla. Más adelante, luego de esta fase de extrañamiento, el oprimido vuelve a la cultura abandonada. La absoluta admiración por ella y la agresividad en el gesto reivindicativo son las constantes de este momento. El problema es que la extrema valorización de lo arcaico no tiene relación con el desarrollo técnico ya adquirido; no obstante, es en esta instancia que se pasa a la fase de lucha, mientras el opresor busca desesperadamente la asimilación y la integración. El pasado, la cultura perdida, se ve entonces como fuente de libertad. Para Fanon, en esta etapa el racismo casi desaparece. Un pueblo que lucha por su

---

<sup>7</sup> La conferencia "Racismo y cultura" se encuentra en el libro *Por la revolución africana*, un compilado de textos publicado en 1964, a pocos años de su muerte, ocurrida en 1961 (en español fue publicado por el Fondo de Cultura Económica, México, en 1975). Este volumen es escasamente referido en los trabajos que sobre Fanon han proliferado desde los años noventa (así como en los años sesenta y setenta su libro más citado fue *Los condenados de la tierra*, hoy el más recurrido sea probablemente *Piel negra, máscaras blancas*).

liberación, rara vez legitima el racismo. Por ello, y solo en esta fase, ambas culturas recién pueden confrontarse y, de este modo, enriquecerse.

La escritura de Reinaga de este período se podría ubicar en ese momento de ensimismamiento y redescubrimiento que menciona Fanon en esta conferencia y posteriormente en *Los condenados de la tierra*, lo que se expresa en afirmaciones como “El indio es una cultura invencida e invencible” (*La revolución india*, 39), entre otras. Un momento identitario que para el psiquiatra resulta fundamental (aunque insuficiente) en la lucha contra el colonialismo y su ideología racista, por cuanto provee de dignidad a quienes han sido inferiorizados. Lo interesante es que en Reinaga no se trata de un rescate romántico que le impida ver la situación de alienación y las dificultades que impiden a la población indígena emprender una lucha revolucionaria capaz de transformar radicalmente dicho orden, de ahí que llame la atención sobre esos obstáculos y proponga un camino que es político, como se demuestra en su reivindicación del concepto de *indio* por el potencial que este tiene para convocar a los colonizados de los Andes y de América, más allá de sus diferencias culturales; por eso su oposición furibunda al reduccionismo étnico –que los divide– y campesino –que los limita– (*La revolución india*, 54, 117).

De ahí los alcances teóricos y políticos de estos libros de Reinaga, que si bien corresponden a una escritura identitaria, ello no le impide advertir la dimensión universal y humana que poseen las luchas de todos los oprimidos, especialmente de aquellos que han sido víctimas de la colonización y el racismo. Esto explica la cercanía de nuestro autor con la obra de Fanon, para quien los movimientos de liberación nacional son experiencias singulares al mismo tiempo que hitos universales en los que los oprimidos se reconocen, argumento que recorre la totalidad de su obra (*Zapata, Lo particular*). Así, en Bolivia, donde el indio sufre de discriminación racial desde la instalación misma de un régimen colonial que se ha perpetuado hasta el presente, pese a los cambios que no han logrado (ni querido) subvertir ese horizonte profundo (la independencia, la revolución de 1952, la reforma agraria), la única forma de terminar con esa situación es rompiendo dichas estructuras, realizando, en palabras de Reinaga, la revolución india<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Es importante precisar que la tesis de la continuidad colonial, tan poderosa e influyente al punto de ser hoy un lugar común en los movimientos indígenas del continente y particularmente en Bolivia, posee una larga trayectoria. Las autoras de este artículo, junto a Lucía Stecher, nos hemos ocupado de construir su genealogía durante el siglo XX en el proyecto “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina”. Con ello, hemos situado el pensamiento indígena contemporáneo en una tradición de pensamiento crítico que, desde fines del siglo XIX –considerando como hito la obra de José Martí– ha cuestionado la naturaleza de los proyectos nacionales y la posición del continente en el mundo. En esta trayectoria heterogénea pero de sorprendente continuidad en lo que respecta a su argumento central, la obra de Fausto Reinaga ocupa un lugar fundamental.

## REVOLUCIÓN

Hoy, en Bolivia, se habla de un *pachakuti*, es decir, de una gran transformación que en buena medida hace referencia a todos los cambios que en ese país han ocurrido desde que estalla el llamado movimiento indígena en toda América Latina, a fines de los años ochenta. Como se puede apreciar en los discursos de los distintos actores que componen estos movimientos, el argumento central consiste en reivindicar una diferencia histórico-cultural y en señalar que dicha diferencia tiene derecho a existir y proyectarse, cambiando la fisonomía de proyectos nacionales que habían sido reacios a otorgar cabida a la diversidad cultural. Se ha enfatizado también en la jerarquía que los ha ubicado en una posición subordinada, que arranca desde el momento mismo de la llegada de los conquistadores europeos al continente. De ahí que este vínculo haya sido calificado como colonialista desde la génesis misma del movimiento indígena continental (Zapata, *Los intelectuales*).

Desde Bolivia y ya en los años sesenta, Fausto Reinaga elabora esta argumentación en sintonía con una inquietud y disconformidad indígena que se hace creciente, también con una perspectiva tercermundista que se nutre de los movimientos de liberación nacional y con una producción crítica latinoamericana que también había incorporado muchas de estas reflexiones. Es el momento en que las obras de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire y Albert Memmi (el segundo también martiniqueño y el tercero tunecino) aparecen entre las referencias de autores que están pensando que América Latina, un continente donde los Estados nacionales fueron creados a comienzos del siglo XIX, no está ajeno a estas problemáticas que afectaban al entonces llamado Tercer Mundo, como el colonialismo y el racismo, lo que llevaría a autores como Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen a elaborar teorías que hablan de colonialismo interno, y a otros a incorporar la dialéctica colonizador/colonizado, opresor/oprimido a producciones intelectuales de enorme proyección política (Darcy Ribeiro y Paulo Freire, por mencionar a algunos). Ello sin contar las fecundas reflexiones surgidas desde el Caribe, en contextos de colonialismo clásico (los propios Fanon y Césaire).

La obra de Reinaga forma parte de este entramado intelectual y político, constituyendo un indianismo de tipo anticolonial que heredará esta perspectiva al movimiento indígena del continente. Su discurso anticolonialista alcanzará la más alta expresión en *La revolución india*, el libro más importante de Reinaga, donde Fanon aparece como principal referencia e inspiración, de quien cita abundantes y largos pasajes de la también obra más importante del psiquiatra, *Los condenados de la tierra*. No obstante, los fragmentos que selecciona Reinaga no son precisamente aquellos en que Fanon se refiere a la revolución y al uso de la violencia, sino aquellos en los que cuestiona el modelo de humanidad impuesto por Europa y cómo este ha ido en contra del desarrollo libre de los pueblos oprimidos por el accionar colonialista de las potencias europeas (Reinaga incluye a Estados Unidos). Por tanto, en *La revolución india* se invoca al Fanon que denuncia una Europa no civilizada, en

decadencia, que no es digna de ser imitada tal como han hecho las élites del Tercer Mundo, una Europa opresora y colonialista.

La omisión de las apreciaciones que hace Fanon respecto de la revolución (*Los condenados de la tierra* trata en gran parte y de manera metódica de este asunto), se explica por una idea de revolución india en la que tiene protagonismo el movimiento ideológico y la construcción de un referente político propio, el Partido Indio de Bolivia, fundamentales para alcanzar el poder político. No habla Reinaga de una etapa de violencia necesaria (aunque sí describe largamente la violencia del colonialismo imperante), pero sí se explaya en el derecho, e incluso el deber, de los indios de construir Estados nacionales, tarea que no pudieron realizar élites inoperantes, con la particularidad en el caso de Bolivia, de que los indios son una nación (no “naciones” se aventura a decir) que posee experiencia estatal mucho antes de haber sido colonizados y nombrados indios, en referencia a Tiwanaku y el Tahuantinsuyu. Ello explica el argumento restitucionista, que no encontramos en Fanon. Dice Reinaga:

La revolución india no será un Golpe de Estado. Los gobiernos del cholaje blanco-mestizo que habitan el Palacio “quemado” de La Paz, **pueden dormir tranquilos** respecto del Partido Indio de Bolivia (PIB). La Revolución India será una revolución de otro género, de otra estirpe. La Revolución India será la resurrección de la conciencia, del sentimiento y de la voluntad del hombre nativo autóctono.

La Revolución India será la sustitución de la “naturaleza humana” del Occidente por la “naturaleza humana” del inkanato (*La revolución india*, 76).

Agrega Reinaga que el objetivo de esa conquista del poder es la *reinstauración del socialismo andino*, de *su* socialismo:

Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la historia de la humanidad (444) [...] Los indios queremos organizar un régimen socialista; pero no con el socialismo o el comunismo importado, concebido, propagado y programado por los “comunistas” de Bolivia y de Indoamérica (*La revolución india*, 445)<sup>9</sup>.

Las palabras que acabamos de citar muestran que esta idea de revolución se desarrolla en abierta polémica con la izquierda, especialmente aquella de corte indigenista que había surgido en Perú y Bolivia. Una izquierda que Reinaga acusaba

---

<sup>9</sup> No es este un hecho aislado, más bien ha sido recurrente la tentación de identificar el sistema de organización social andino, especialmente del Imperio Inca, con el socialismo o el comunismo primitivo. Lo hace Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (donde señala que los indígenas poseen una tendencia natural hacia el comunismo), y aparece en títulos que en su momento tuvieron gran repercusión, como *El imperio socialista de los incas* (publicado en francés, en 1928, mismo año que el libro de Mariátegui), de Louis Baudin, en este caso para proponer una lectura crítica del socialismo como régimen económico y político. Una referencia fundamental acerca de este asunto es Flores Galindo.

de mera aplicadora de fórmulas extranjeras (la URSS, Cuba, China) y que respecto del tema indígena insistía en que su redención se lograría con el acceso a la tierra, reduciéndolos, por ende, a la categoría de clase, de clase campesina, desconociendo así su historia (colonial, racial), su especificidad, su indianidad. Es por ello que insiste en que la liberación del indio debe ser desde el punto de vista racial, anticolonial y nacional, que los indios no tienen derecho a la tierra (únicamente), sino al gobierno, hasta entonces en manos de una minoría étnica: el cholaje blanco-mestizo, y que el resultado de esa revolución debe ser una nueva hegemonía, presidida por el aparato político propio de la nación india. De este modo, al igual que en Fanon, los oprimidos están llamados a abandonar aquella posición de subalternidad a la que los ha confinado el colonialismo y el racismo. Ni Fanon ni Reinaga alcanzaron a presenciar la concreción de esta nueva hegemonía, pero el trabajo político, intelectual e ideológico de ambos fue fundamental para que esto se produjera, en distintos momentos de la historia, por distintos caminos y con distinta intensidad, en Argelia y Bolivia.

#### POR UN NUEVO HUMANISMO

La liberación de los oprimidos, en este caso los colonizados y racializados, humaniza aquello que era inhumano, de ahí la insistencia de Reinaga en dialogar con ese Fanon humanista, que cuestiona el modelo de humanidad impuesto por Europa, que no perdona la enajenación de los sujetos y su patologización en función de intereses mezquinos. El fin del colonialismo y sus distintas formas de explotación es, entonces, condición necesaria para establecer las bases de una nueva condición humana.

Reinaga desarrolla extensas argumentaciones acerca de la crisis de las potencias imperialistas y colonialistas, una crisis que es moral, espiritual y política. Cuestiona el orden mundial que le toca vivir en los años sesenta, sospechando de todo aquello que, se nos dice, constituye un progreso humano. He aquí un ejemplo:

Las “feras rubias” no tienen derecho a ir a la Luna, en tanto no se resuelva el hambre en la Tierra. Si no se libera del hambre, el analfabetismo, el terror y la esclavitud de los “naturales” de Latinoamérica, África y Asia, ¡maldita sea! la conquista de la Luna (*La revolución india*, 67).

La necesidad de construir una nueva humanidad es para Reinaga una condición imperiosa, que no puede venir de las potencias que presiden el orden mundial, de ese Occidente, como denomina nuestro autor a los imperios colonialistas, especialmente Estados Unidos, que ha heredado la misma voracidad de sus precedentes, mencionando a la España de Carlos V, la Francia de Napoleón, y la Inglaterra de Canning a Churchill (“La ‘fiera rubia’ del Occidente se ha encarnado en Norteamérica”, dice Reinaga en *La revolución india*, 67).

Para este alegato, Reinaga vuelve a apoyarse en Fanon, reproduciendo íntegramente la “Conclusión” de *Los condenados de la tierra (La revolución india, 67-71)*, ese manifiesto anticolonial y profundamente humanista que señala:

Se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odioso de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro del marco de una colectividad, la ruptura, la estratificación, las tensiones sangrientas alimentadas por las clases; en la inmensa escala de la humanidad, por último, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres (291).

Ese nuevo humanismo estará representado por el hombre nuevo, que encarne una sociedad sin razas ni discriminaciones de ninguna índole, como señala Reinaga cuando escribe: “nosotros vamos a la conquista del hombre pleno y total; del hombre hermano del hombre en el amor, la justicia y la libertad” (*La revolución india* 228). Esta idea, presente en el pensamiento de Reinaga desde un comienzo, se transforma en el postulado central de su fase amáutica.

En su libro *El pensamiento amáutico*, de 1978, es donde más sistemáticamente desarrolla esta filosofía, la que define a base de dos elementos fundamentales, uno de afinidad y otro de oposición. Por un lado, el amautismo se articula a partir de la forma de vida del indio, es decir, desde la relación de convivencia, y no de control, entre el hombre (la humanidad, diríamos hoy, tomando distancia del lenguaje patriarcalista) y la naturaleza. Esto se complementa con la tríada ética de los incas: *ama sua, ama llulla, ama quella*, o no robar, no mentir, no ser ocioso, imperativo moral que guía la conducta de los indios andinos. Por otro lado, el pensamiento amáutico se define por oposición al pensamiento occidental, pues, según Reinaga, promueve la verdad, la libertad, el bien, un estilo de vida sin esclavos, sin opresiones ni subyugación y, sobre todo, sin racismo. Bajo la combinación de estas dos perspectivas, el amautismo permitiría la creación de una sociedad en la que todos tendrían cabida: “El rubio ario, el blanco latino, el traslúcido eslavo, el mestizo de cualquier color, el mongol, el negro, el gringo, que piensan, sienten y actúan amáuticamente, cósmicamente, son INDIOS a plenitud” (*El pensamiento amáutico*, 21). Se trata, entonces, de una propuesta que si bien es inclusiva y contiene un horizonte humanista, no busca desplegarse en la diversidad; Reinaga considera que, ya que la sociedad india y su sociabilidad son superiores, estas deben abrirse al resto de la humanidad y convocarlos a vivir bajo sus preceptos, diferentes al modelo occidental-europeo. Acerca de esto señala:

...ni el pensamiento de Europa, ni el pensamiento de Asia, ni el pensamiento de África tienen capacidad ni autoridad moral, para decir al hombre del planeta Tierra: “Por aquí!”.

Es el pensamiento amáutico, es América, la única entidad capaz, y la única fuerza moral del orbe, ¡la única! Con capacidad y moralidad para decir al hombre del globo terrestre: “¡Por aquí!”. ¡Por aquí a la **Verdad y a la Libertad...** (*El pensamiento amáutico*, 51).

Desde estas convicciones, desde su amautismo, Reinaga recurre nuevamente a Fanon, pero esta vez no como un referente de apoyo, sino de un modo crítico, ajeno y distante. En esta senda amáutica, que busca argumentar cómo todo pensamiento es finalmente abducido por las ideas de Occidente, va a considerar que intelectuales como Gandhi y Fanon, a quienes compara, si bien han hecho una crítica a Europa y sus políticas, no han sido capaces de proponer otro modelo de pensamiento:

Ni en el cerebro ni en la conciencia de Fanon, existe una idea, una imagen, un modelo distinto de la idea, imagen o modelo de la sociedad de Occidente.

Gandhi y Fanon, hacen duras observaciones, critican acerbadamente, denuncian y acusan los crímenes de Europa. Gandhi y Fanon, en el fervor de su pasión de odio a Europa, llegan al vehemente deseo de proponer una “nueva sociedad”; pero hecha del mismo barro, y con el mismo “soplo vital” que Europa. Anhelan, quieren una “nueva sociedad”; pero hecha de la misma substancia y dentro de la misma órbita de Occidente (*El pensamiento amáutico*, 50-51).

Reinaga apoya estas ideas en la biografía de Fanon<sup>10</sup>, mencionando su participación en la Segunda Guerra Mundial peleando por Francia, sus estudios universitarios en París, su admiración por la URSS, y su paso por Moscú y Washington buscando la cura a la enfermedad que finalmente lo llevó a la muerte. Sin embargo, omite el compromiso y participación que Fanon tuvo en el proceso de independencia de Argelia (que significó una guerra contra Francia), al que dedicó buena parte de su vida, combinando como pocos la teoría con la práctica. Más curioso resulta el que Reinaga no haga referencias en este libro a su propia biografía y trayectoria intelectual: su participación en procesos políticos nacionales de Bolivia, su formación como abogado en La Paz y la militancia que lo llevó a Moscú, a diferencia del ejercicio autocrítico que realizó en *La revolución india*, donde analiza la evolución de su pensamiento y el giro que representa ese libro<sup>11</sup>.

Este cambio respecto de Fanon se puede entender considerando la definición que Reinaga fue configurando de Occidente. Para este autor, Europa, por un lado, es la máxima expresión de Occidente –a la que más tarde se une Estados Unidos–. Por otro lado, Europa se define por su vocación colonialista, y por tal razón racista y

---

<sup>10</sup> Para mayor información sobre la biografía de Frantz Fanon, se pueden consultar los trabajos ya clásicos de Geismar (1971) y Grendzier (1973).

<sup>11</sup> En este libro, en una de las tantas y extensas notas, nuestro autor inicia lo que él llama su “confesión” de la siguiente forma: “Yo era un producto de la mentalidad boliviana. Como estudiante universitario, profesor de Filosofía de colegio secundario, catedrático de Economía Política y Sociología de dos Universidades, respiraba una atmósfera intelectual del cholaje blanco-mestizo” (Reinaga, *La revolución india*, 453).



opresora, no dándole tregua ni espacio para pensar en los aportes que como cultura ha hecho a la humanidad. De este modo, Europa/Occidente no se va a definir como una referencia geográfica e histórica, sino como un espacio ideológico en el que tienen cabida los países que, históricamente, han dominado a otros. En libros como *La revolución india*, África, Asia y América no serán parte de este Occidente; sin embargo, en esta fase amáutica, la radicalización de ese argumento lo llevará a sostener que “Asia es Europa, África es Europa, América es Europa” (*El pensamiento amáutico*, 50), es decir, que todos funcionan bajo el modelo occidental, siendo la América india el único reducto no occidental capaz de ofrecer una nueva sociedad y una nueva humanidad. Es en este sentido que entendemos el amautismo, no como una fase diferente de su pensamiento, sino como una radicalización de sus ideas indianistas, especialmente la dicotomía, ahora insalvable, entre una América india y Occidente.

Al final de su vida Reinaga vuelve a pensar lo indio más políticamente (como ese momento de lucha que, por cierto, incluye alcanzar un nuevo horizonte humano, aun con las limitaciones que hemos visto). En este último período, aunque renegó del marxismo, no abandonó nunca la idea de revolución. Y es que ese proyecto, esa utopía de refundación de lo humano que lo acercó a Fanon, solo será posible mediante la revolución, una que libere al indio, al negro y a todos los condenados de la tierra.

## REFLEXIONES FINALES

Estas páginas han tenido como propósito analizar algunos aspectos de la obra de uno de los principales intelectuales indígenas: Fausto Reinaga, autodenominado y reconocido como un pensador indianista, en gran medida artífice de este ideario. Autor de una obra prolífica, el propio Reinaga se refería a la evolución de su pensamiento y a su giro indianista. Lo que hemos querido mostrar aquí es que ese indianismo posee una dimensión universal y humanista, lo que da como resultado una compleja amalgama que explica la relevancia de Frantz Fanon en sus reflexiones. Por ello es que sostenemos que las invocaciones al martiniqueño-argelino están lejos de ser pintorescas o accesorias. Por el contrario, nos sitúan en el contexto en que se produce la elaboración de una ideología, que podríamos calificar como un momento fundador del actual ciclo de luchas indígenas, desarrollada por Reinaga en un período en el que los debates acerca de la revolución, la nación y el derecho de los sujetos colonizados a ambas eran parte de los recursos políticos. Es por ello que formula su revolución india desde el punto de vista anticolonialista y, a pesar de las paradojas que suponen algunas afirmaciones sobre cierta superioridad indígena, también de modo humanista. Esa paradoja constituye una suerte de bisagra entre este período y el posterior, ese de los años ochenta y noventa en que surgirán con vigor los movimientos indígenas que coparán el espacio público en todo el continente, en un contexto donde el par reforma/revolución ha perdido relevancia producto de la derrota

sufrida a nivel mundial por la alternativa revolucionaria y socialista, derrota que en América Latina tendrá en los golpes militares, la doctrina de seguridad nacional y la represión política sus peores expresiones. De ahí que las etapificaciones que suponen en Reinaga un momento indianista “puro”, en el sentido que se trataría de un pensamiento que ha hecho abandono del arsenal teórico y político occidental nos parezca cuestionable, en primer lugar porque la obra de Reinaga es infinitamente más compleja, y segundo, porque estimamos que la dicotomía entre indígenas y Occidente cierra posibilidades políticas y de análisis más que implicar una apertura o alternativa (Zapata, *Cultura*).

Los autores que nos han ocupado en este artículo fueron ideólogos y activistas en proyectos de descolonización en los cuales existía voluntad de transformar la subalternidad en hegemonía. En el caso de Reinaga, sorprende la vigencia de la reconceptualización que propone del conflicto histórico entre indígenas y sociedad mayor, como se aprecia en la consolidación y uso extendido de sus conceptos claves: racialización, colonialismo y descolonización. En el caso de Bolivia, se agrega una voluntad de poder que el movimiento indígena no ha abandonado, hasta hoy.

Con este diálogo que un intelectual indígena de Bolivia, hasta hace poco olvidado, establece en los años sesenta con un intelectual afrocaribeño, argelino por opción y en la actualidad canonizado, hemos querido mostrar la complejidad del pensamiento de quien ha sido nuestro protagonista: Fausto Reinaga, autor de una escritura heterogénea, inestable (en la medida que da cuenta de argumentos sólidos, otros en elaboración y otros emergentes, dando por momentos la impresión que piensa más rápido que lo que escribe), a veces paradójica y hasta contradictoria, de un estilo narrativo que por momentos cautiva y por momentos deja al lector perplejo (si es que no molesto). Con este breve ejercicio, no hemos querido mostrar un Reinaga compacto –porque no lo era–, tampoco ajeno a las contradicciones –como todo ser humano– sino a un hijo de su tiempo, que influyó en él y que logró trascenderlo. En este sentido, es de justicia señalar que estas paradojas y contradicciones no son extrañas a los intelectuales comprometidos, que desarrollan su pensamiento al mismo tiempo que intervienen en la esfera pública, tampoco ajenas al dilema que suelen enfrentar los discursos emancipadores de distintas épocas (sobre todo cuando los analizamos desde el presente), que advertían con lucidez alguna forma de opresión a la vez que permanecían ciegos frente a otras y, por lo mismo, perpetuándolas, como solía (suele) ocurrir con la cuestión de género y las sexualidades, algo de lo que Fanon tampoco estuvo libre (Stecher).

Hemos reparado en estos aspectos de su obra porque nos parece injusto reducirlo a la problemática indígena o a Bolivia. Quisimos, por el contrario, mostrar su relación apasionada con el mundo que le tocó vivir y con el que se involucró, a fin de transformarlo. Nos contenta, por tanto, situar al autor en este escenario, el de los debates internacionales, en una contemporaneidad compleja y convulsa que instala a los indígenas en la historia, aquella donde existen relaciones coloniales, Estados nacionales

dependientes, revoluciones y movimientos de liberación nacional que despojaron a las potencias europeas no solo sus dominios de ultramar, sino también sus conceptos, estrategias e idearios. En esa zona de intersección cultural conflictiva (heterogénea, diría Antonio Cornejo Polar), en que se ha producido lo mejor del pensamiento crítico latinoamericano, es donde hemos querido ubicar a Fausto Reinaga.

Universidad de Chile\*  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos  
Av. Ignacio Carrera Pinto 1025, 2° piso, Ñuñoa, Santiago (Chile)  
clzapata@uchile.cl

Universidad de Chile\*\*  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos  
Av. Ignacio Carrera Pinto 1025, 2° piso, Ñuñoa, Santiago (Chile)  
eoliva@u.uchile.cl

#### OBRAS CITADAS

- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen, 1981.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Cruz, Gustavo. “Aproximación al indianismo revolucionario de Fausto Reinaga”. *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. 2009. <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg877.htm>
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* (1961). México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- . *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Madrid: Akal, 2009.
- . *Por la revolución africana* (1964). México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte, 1988.
- Geismar, Peter. *Fanon* (1971). Argentina: Granica, 1972.
- Gendzier, Irene. *Frantz Fanon* (1973). México: Ediciones Era, 1977.
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación* (1969). México: Siglo XXI, 1978.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Lima: Biblioteca Amauta, 1996.
- Oliva, Elena. *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014.
- . “Entre el grito negro y la rebelión del colonizado: Fanon y su relación con el movimiento de la negritud”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas*

- contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Eds. Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013. 219-240.
- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. *Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013.
- Reinaga, Fausto. *El pensamiento indio*. Bolivia: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial (CAM), 1991.
- *El pensamiento amáutico*. Bolivia: Ediciones PIB, 1978.
- *La revolución india*. La Paz: PIB, 1969.
- *El indio y los escritores de América Latina*. La Paz, Bolivia: PIB, 1969.
- “Tierra y libertad” (1953). Rescatado el 26 de enero de 2014. <http://www.katari.org/pdf/libertad.pdf>
- Reinaga, Hilda. *Fausto Reinaga, su vida y sus obras*. La Paz: Ediciones Mallki, 2004.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “La raíz: colonizadores y colonizados”. *Violencias encubiertas en Bolivia*. Coord. Albó, Xavier y Raúl Barrios. La Paz: CIPCA, 1993. 27-139.
- Salazar de la Torre, Cecilia, Juan Rodríguez y Ana Sullcata. *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: PIEB, 2012.
- Stecher, Lucía. “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Eds. Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013: 255-280.
- Ticona Alejo, Esteban. *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural-AGRUCO, 2010.
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.
- “Lo particular y lo universal en Frantz Fanon. Contrapunto con la intelectualidad indígena contemporánea”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Eds. Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013: 97-124.
- “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.
- “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea”. *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Comp. Santos Herceg, José. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2007: 155-175.
- “Origen y función de los intelectuales indígenas”. *Cuadernos Interculturales* 4 (2005): 65-87.
- “Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado nacional, 1974-2000”. *Nación, Estado y cultura en América Latina*. Eds. Castillo, Alejandra et al. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2003: 297-327.