

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 51, Enero 2015
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol. 19, Issue 1, January, 2015
Quito – Ecuador



FLACSO
ECUADOR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Ecuador

ÍCONOS. Revista de Ciencias Sociales
Número 51, Enero 2015
Quito-Ecuador

ISSN: 1390-1249 / CDD: 300.5 / CDU: 3 / LC: H8 .S8 F53
(Vol. 19, Issue 1, January 2015)

Íconos, Revista de Ciencias Sociales es una publicación de Flacso-Ecuador. Fue fundada en 1997 con el fin de estimular una reflexión crítica desde las ciencias sociales sobre temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina y América Latina en general. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, estos temas. *Íconos* se publica cuatrimestralmente en los meses de enero, mayo y septiembre.

Íconos. Revista de Ciencias Sociales hace parte de las siguientes bases, catálogos e índices:

CLASE, *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales* – UNAM, México.

e-revist@s, *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Españolas y Latinoamericanas* – CSIC, España.

DIALNET – Universidad de la Rioja, España.

DOAJ, *Directory of Open Access Journal* – Lund University Libraries, Suecia.

FLACSO-Andes – FLACSO, Ecuador

Fuente Académica – EBSCO Information Service, Estados Unidos.

HAPI, *Hispanic American Periodical Index* – UCLA, Estados Unidos.

IBSS, *International Bibliography of the Social Science* – ProQuest Informe Académico – Thompson Gale, Estados Unidos.

LatAm-Studies – International Information Services, Estados Unidos.

LATINDEX, *Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas, de América Latina, el Caribe, España y Portugal* - México RedALyC, *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe* – UAEM, México.

Sociological Abstracts – CSA-ProQuest, Estados Unidos.

Social Science Journals, Sociology Collection – ProQuest.

Ulrich's Periodical Directory – CSA-ProQuest, Estados Unidos.

Los artículos que se publican en la revista son de responsabilidad exclusiva de sus autores; no reflejan necesariamente el pensamiento de *Íconos*.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/deed.es>

Director de Flacso-Ecuador: Juan Ponce
Directora de Íconos: Susana Wappenstein
Editora de Íconos: María Pía Vera
Asistente editorial: Consuelo González
Correctora de estilo: Patricia Castañeda

Consejo editorial:

Víctor Bretón, Universitat de Lleida, España
Mauro Cerbino, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
Hernán Ibarra, Centro Andino de Acción Popular, Ecuador
Catalina León, Universidad de Cuenca, Ecuador
Liisa North, York University, Canadá
Fredy Rivera, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Comité asesor internacional:

Javier Auyero, University of Texas - Austin, Estados Unidos
Bruce Bagley, University of Miami, Estados Unidos
Carmen Diana Deere, University of Florida, Estados Unidos
Flavia Freidenberg, Universidad de Salamanca, España
Roberto Follari, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Andrés Guerrero, Honorary Research Fellow, University of Saint Andrews, Reino Unido
Magdalena León, Universidad Nacional, Colombia
Joan Martínez Alier, Universitat Autònoma de Barcelona, España
Carlos de Mattos, Pontificia Universidad Católica, Chile
Cecilia Méndez, University of California - Santa Barbara, Estados Unidos
Blanca Muratorio, University of British Columbia, Canadá
Lorraine Nencel, Centro de Estudio y Documentación Latinoamericana, Holanda
Joan Pujadas, Universitat Rovira i Virgili, España
Luca Queirolo, Università degli Studi di Genova, Italia
Francisco Rojas, University for Peace, Costa Rica
Rob Vos, International Institute of Social Studies, Holanda

Coordinadores del dossier “Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina”
Cristina Cielo, Verónica Gago, Jorge Daniel Vásquez

Imagen de portada: Juan Orrantía

Diseño y diagramación: Antonio Mena/Shiti Rivadeneira

Impresión: Imprenta Mariscal

Envío de artículos, información, solicitud de canje:
revistaiconos@flacso.edu.ec
Suscripciones, pedidos y distribución:
lalibreria@flacso.edu.ec
www.revistaiconos.ec

©FLACSO-Ecuador

Casilla: 17-11-06362

Dirección: Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Teléfonos: +593-2 294-6800 Fax: +593-2 294-6803

CDD 300.5, CDU 3, LC: H8 .S8 F53

Íconos: revista de ciencias sociales. –Quito: Flacso-Ecuador, 1997-

v. : il. ; 28 cm.

Ene-Abr. 1997-

Cuatrimstral- enero-mayo-septiembre

ISSN: 1390-1249

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales-Ecuador. I. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 51, Enero 2015
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol. 19, Issue 1, January, 2015
Quito - Ecuador

Contenido

Dossier

- Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina**
Presentación del Dossier. 11-28
Cristina Cielo, Verónica Gago y Jorge Daniel Vásquez
- Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga** 29-46
Gustavo R. Cruz
- El Instituto del Tercer Mundo de la Universidad de Buenos Aires (1973-1974)** 47-63
Julieta Chinchilla
- ¿Nuevas o viejas relaciones? La cooperación técnica brasileña en Mozambique durante el gobierno de Lula da Silva** 65-81
Elga Lessa de Almeida
- La emigración cubana y saharai. Entre la "traición" y la esperanza** 83-98
Carmen Gómez Martín y Ahmed Correa Álvarez
- Megaminería y desposesión en el Sur: un análisis comparativo** 99-116
William Sacher
- De lo nacional a lo transfronterizo. Resistencias a la estatalidad en África y Latinoamérica** 117-130
Sergio Caballero Santos y Carlos Taberneró Martín

Reconfigurando las ciudades africanas 131-156
AbdouMaliq Simone

Ensayo visual

Postales desde Guinea-Bissau 159-168
Juan Orrantia y Salym Fayad

Temas

**Democracia, reconfiguración de amenazas
y la paz sudamericana** 171-186
Jorge Battaglino

**Uruguay y su prospectiva de desarrollo.
Oportunidades y restricciones** 187-206
Gerardo Caetano y Gustavo De Armas

Reseñas

Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África
de Jean Comaroff y John L. Comaroff 209-212
Milton Leonel Calderón Vélez

The Spirit of the Laws in Mozambique
de Juan Obarrio 213-216
Andrés Ochoa

Etnicidad y globalización: las otavaleñas en casa y en el mundo
de Linda D'Amico 217-221
Mercedes Prieto

**Entre el Desarrollo y el Buen Vivir. Recursos naturales y conflictos
en los territorios indígenas**
de Salvador Martí i Puig et ál. editores. 222-225
María Reneé Barrientos Garrido

Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga

Indian Power and Black Power: Reception of the Black Thought in Fausto Reinaga

Poder indiano e poder negro: recepções do pensamento negro em Fausto Reinaga

Gustavo R. Cruz

Fecha de recepción: junio 2014
Fecha de aceptación: septiembre 2014

Resumen

Presentamos las recepciones de la ‘cuestión negra’ y algunos intelectuales negros, tales como Frantz Fanon, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton en el indianista Fausto Reinaga (1906-1994). Se trata de una conexión entre críticas radicales y periféricas contra Occidente. Desde la primera etapa de su pensamiento, el escritor indianista propuso analogías entre el indio y el negro a partir de algunas vivencias que relató agudamente. En la gestación del indianismo, segunda etapa de su pensamiento, se produjo la recepción fecunda de algunas tesis de Frantz Fanon. Luego, la consolidación política del indianismo reinaguiano estuvo acompañada de las ideas de los intelectuales del Poder Negro. Reconstruimos el proceso por el cual se produjo un breve pero relevante encuentro del poder indio con el poder negro en el Sur.

Descriptores: Indianismo, intelectuales negros, poder indio, poder negro.

Abstract

We present the reception of the “black question” and of several black intellectuals, such as Frantz Fanon, Stokely Carmichael and Charles V. Hamilton, in the works of the indigenous specialist, or *Indianista*, Fausto Reinaga (1906-1994). This involves a juncture between radical and periphery criticism against the West. Beginning in the first stage of his reflections, the *Indianista* writer proposes analogies between the indigenous person and the black person, which he vividly relates through several experiences. During the incubation of *Indianismo*, the second stage of his reflections, he produces a prolific response to some of Frantz Fanon’s works. Later, the political consolidation of Reinaga’s *Indianismo* was accompanied by the ideas of Black Power intellectuals. We reconstruct the process from which arose a short, but important, encounter between indigenous power and black power in the South.

Keywords: Indianismo, black intellectuals, indigenous power, Black Power.

Gustavo R. Cruz. Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesor de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. ✉ gustavorcruz@gmail.com

Resume

Apresentamos as recepções da “questão negra” e alguns intelectuais negros, tais como Frantz Fanon, Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton no indianista Fausto Reinaga (1906-1994). Trata-se de uma conexão entre críticas radicais e periféricas contra Ocidente. Desde a primeira etapa de seu pensamento, o escritor indianista propôs analogias entre o indígena e o negro a partir de algumas vivências que relatou nitidamente. Na criação do indianismo, segunda etapa de seu pensamento, se produziu a recepção fecunda de algumas teses de Frantz Fanon. Depois, a consolidação política do indianismo reinaguiano esteve acompanhada das ideias dos intelectuais do Poder Negro. Reconstituímos o processo pelo qual se produziu um breve e relevante encontro do poder indígena com o poder negro no Sul.

Descriptor: Indianismo, intelectuais negros, poder indígena, poder negro.

Indagaremos las conexiones entre el indianismo del *kechuaymara* boliviano Fausto Reinaga (1906-1994) y algunos intelectuales negros. Esta cuestión está antecedida por una analogía que operó en el pensamiento de Reinaga entre ‘el indio’ de Indoamérica y ‘el negro’ de África y Norteamérica. Dicha analogía fue pensada desde el indio y para el indio. Ahí reside su especificidad política, sus posibilidades y límites epistémicos.

Deseamos aportar a las investigaciones que se vienen desarrollando sobre el pensamiento de Reinaga. Su relación con los intelectuales negros ya fue señalada (Stephenson 2005; Mignolo 2006; Lucero 2007; Maldonado Torres 2009) y es profundizada por Esteban Ticona (2013) y María E. Oliva (2010) en sus tesis de posgrado respectivas. Nosotros presentamos un aspecto específico: la recepción de Reinaga, en su obra preindianista e indianista, de la cuestión negra y de algunas tesis de Frantz Fanon, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton. Es decir, mostramos solo los usos que hizo Reinaga de los intelectuales negros mencionados, no es nuestra meta ahora comparar el pensamiento negro con el pensamiento indio. Nuestro abordaje es filosófico, según lo entienden el pensamiento filosófico latinoamericano y la historia de las ideas latinoamericanas (Roig 1981 y Cerutti Guldberg 2000).

Inscribimos al indianismo como un tipo específico de pensamiento político indio surgido en la región andina sudamericana, en particular en Bolivia y Perú, durante la década del sesenta del siglo XX (Pacheco 1992; Quispe 2011; Mamani y Cruz 2011). Cabe indicar que en paralelo al indianismo también se gestó el katarismo en Bolivia (Rivera Cusicanqui 2003 [1984] y Hurtado 1986), que fue el interlocutor y, a veces, rival interno del indianismo.

Reinaga fue uno de los fundadores del indianismo; su pensamiento es una contribución relevante a la crítica contra Occidente, generada más allá de los centros hegemónicos de producción nacionales e internacionales. Distinguimos tres etapas o momentos de su pensamiento (Cruz 2013, 45-55): a) el inicial, caracterizado por un

indigenismo de cuño marxista-leninista y nacionalista-revolucionario, que va aproximadamente de 1934 a 1960; b) el indianista, entre 1960 y 1974, y c) el amáutico, entre 1974-1994. Aquí solo nos ocuparemos del primer y segundo momento de su pensamiento. El amautismo de Reinaga amerita un artículo específico debido a que representa un momento nuevo en su trayectoria intelectual en tanto realiza un quiebre radical respecto de su etapa indianista.

Procederemos a través de tres momentos: primero, reconstruiremos las percepciones y analogías propuestas por Reinaga, en su etapa preindianista, entre el indio y el negro; luego, expondremos los elementos centrales de la adopción por parte de Reinaga, durante su etapa indianista, de Frantz Fanon y, finalmente, abordaremos la cuestión del poder indio a partir de la recepción que nuestro autor hace de los ideólogos del poder negro: Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton.

El indio y el negro

En su obra preindianista e indianista, Reinaga realizó tres tipos de analogías sobre el indio: con el judío, con el *mujik* y con el negro. En todos los casos, la analogía residió en su condición común de oprimidos. Reinaga sugirió en *Tierra y libertad* (1953) la analogía entre el pueblo/raza indio y el pueblo/raza judío: ambas son razas que han sufrido persecuciones y esclavitud por siglos. La analogía no fue central en sus argumentos y en la etapa indianista la abandonó.

La analogía del indio con el *mujik* ruso tuvo una especial importancia en la etapa leninista-nacionalista revolucionaria de Reinaga, pues no solo expresaba una condición de explotación, que lo asemejaba al indio, sino que le permitió destacar la posición política contra esa explotación. Bajo el calor de la Revolución boliviana de 1952, asumió la consigna agrarista “tierra y libertad” como eje de su aporte crítico a la revolución en marcha, en la que participó activamente. Según Reinaga, esa consigna tiene su origen en el “grito revolucionario... del lejano y martirizado mujik ruso” (Reinaga 1953, 27).

Su interés por el *mujik* ruso adquirió mayor densidad histórica cuando visitó la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), en 1957, para el cuarenta aniversario de la revolución comunista. Lo hizo con una pasión leninista que se debatía con su crisis de conciencia y fe revolucionaria. Reconoce que Rusia es gigante ante su Bolivia, pero en su “forma, esencia y perspectiva” le encuentra un parecido:

Desde luego el mujik zarista, es idéntico al indio boliviano. [...] Este siervo feudal arrojado por el terrateniente de su tierra es el que marcha a la mina o la fábrica. La raza india-incaica es la madre del proletariado boliviano. En las luchas del proletariado se halla también la fuerza de la oprimida raza incaica: mi raza. De ahí que las masacres obreras y campesinas sólo sirvieron para acelerar, a semejanza de las masacres zaristas, la Revolución (Reinaga 1960, 80).

Por esa semejanza, los teóricos llevaron a las ‘masas bolivianas’ las ideas y experiencias revolucionarias rusas. Casi llega a decir que el *mujik* es el indio de Rusia. Esto muestra cómo los revolucionarios bolivianos de los años cuarenta y cincuenta buscaban en la Revolución rusa los antecedentes de su revolución en gestación. Lo peculiar de Reinaga es que no pensó esta analogía en perspectiva estrictamente clasista. No buscó analogías entre el movimiento obrero o campesino ruso y el boliviano, sino que su análisis hizo pie en el ‘sujeto indio’, aún no visto con una lupa estrictamente racial-nacional, pero que se encaminaba a ello. El abandono del leninismo y del nacionalismo revolucionario, operado en Reinaga a fines de los años sesenta, permite entrever algunas razones del abandono de la analogía indio-*mujik*. A la vez que sucedía esto, la analogía indio-negro empezó a tomar relevancia.

Desde *Tierra y Libertad* (1953) se encuentran las primeras analogías del indio con el negro, pero, a diferencia de las otras dos (con el judío y el *mujik*), ésta irá creciendo a lo largo de la obra indianista. Allí se produce un cambio fundamental: pasa de la analogía indio-negro a la recepción del pensamiento político negro. Volveremos a esto.

En la obra mencionada Reinaga expone dos sugerentes analogías referidas a los “negros norteamericanos”. La primera se refiere a la exclusión del negro en el sur de Estados Unidos, a quien le estaba prohibido el uso de las calles y plazas. Dice Reinaga que igual sucedió con los indios bajo el régimen gamonal boliviano (Reinaga 1953, 22). En Bolivia ese hecho vergonzoso fue tratado en la Convención de 1944, bajo el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), en la que se determinó que las calles y las plazas “estaban para que el indio pase luciendo su rica y originalísima vestimenta como su gesto majestuoso...” (Reinaga 1953, 22). El joven Reinaga fue constituyente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en dicha Convención. Fue su única experiencia en el seno del poder estatal boliviano. No dudó en afirmarse entonces como indio leninista y nacionalista, entusiasmado con la figura del militar Gualberto Villarroel. Por eso, no es raro que la segunda analogía indio-negro esté en función de comparar a Villarroel con Abraham Lincoln (1809-1865), el presidente estadounidense. Considera al intento de Villarroel por abolir la servidumbre, llamada pongueaje, semejante a la eliminación de la esclavitud del negro, realizada por Lincoln (Reinaga 1953, 26).

Estas analogías son llamativamente distintas respecto a la alusión de Reinaga a los negros de Bolivia. Relata algunas acciones del gobierno de Villarroel para liberar al indio del latifundio. Por ese motivo, en 1946, se derrocó a Villarroel, quien fue sucedido por Tomás Monje Gutiérrez. Por ello dice Reinaga: “trionfante la contrarrevolución, [se impuso] el gobierno del canallón vejete Monje Gutiérrez, gamonal empedernido, cuya conciencia de yungueño, era más negra que los negros que desde su cuna hasta el sepulcro había explotado” (1953, 32)¹. Menciona la explotación

1 “Yungueño” alude a la región Yungas, departamento de La Paz, donde se encuentran comunidades afrobolivianas hasta hoy.

negra en Bolivia, claro indicio de que la conocía, aunque luego no volverá a reparar en ella. Lo negro es percibido con ambigüedad: alude a los sujetos negros-bolivianos explotados y el color “negro” de la conciencia del explotador. África negra y los negros de Estados Unidos llamaron más la atención de Reinaga, que las poblaciones negras de Bolivia. Es una constante paradoja en su obra.

En su libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) nuevamente encontramos cierta ambigüedad en las percepciones de Reinaga sobre el negro. Expone audazmente su crisis de conciencia en función de otra crisis: la de la Revolución boliviana. En 1957 se lanzó a un viaje místico y político, primero hacia la Alemania Democrática y luego a la Unión Soviética. La posición ideológica de Reinaga se define aquí por el marxismo-leninismo como filosofía y método, por el socialismo como vía política de liberación y por la industrialización como solución económica para Bolivia, país caracterizado como ‘semicolonial’.

Lo indio aparece en su autoafirmación como sujeto letrado: “Yo soy un escritor indio”, expresa con énfasis apasionado. A su vez, percibe a los indios bolivianos como explotados y con cierta pasividad que necesita ser liberada por medio del socialismo. De ahí su afán por buscar un Lenin para los Andes. Ahora bien, esa atmósfera espiritual que impregna la obra permite interpretar su visión sobre los negros. Por un lado, Reinaga cuenta que, en su viaje en barco hacia Europa, pasó por Montevideo y luego por tres ciudades de Brasil: el puerto de Santos, Río de Janeiro y Recife. Sobre el Puerto de Santos dice:

[...] nos produjo náuseas. La mayoría de la población negra, saturaba el clima social del vasallaje. El negro del Brasil respira esclavitud; humildad de perro castrado y cuando puede furor de herida. Santos, como nota predominante de su fisonomía ostenta una mendicidad general lacerante y una prostitución inmunda de la peor hampa (Reinaga 1960, 32-33).

Atraviesa el relato una sensibilidad de asco higiénico y moral por la esclavitud del negro y la prostitución de la negra. No decimos que es repugnancia por el ‘negro y negra esclavos’, mas la ambigüedad queda expuesta. De igual intensidad, pero con un giro crítico político, es el relato del breve paso de Reinaga por el único lugar de África que conoció: Dakar. El barco tuvo que hacer una escala en ese puerto. Allí pudo ver los efectos de la colonia francesa. Reinaga dice:

La culta Francia, la cuna de la libertad ahí tenía como a bestias a los aborígenes del Senegal. Ahí estaba Francia domándolos, con el hambre y el látigo; ahí estaba domesticándolos con un pienso de inmundicias, para que tolerasen el saqueo, la explotación de sus riquezas naturales y de su fuerza de trabajo. Los rubios franceses gozaban de viviendas modernas... En cambio los negros se hacinaban como conejos en los hoyos de los muladares (Reinaga 1960, 37).

Otro elemento que impactó en Reinaga fue la “religión del blanco” y “la religión del negro”, tema que posteriormente le interesó particularmente de *Los condenados de la tierra* de Fanon. Siempre en referencia a lo que vio en Dakar, dice:

De un templo entraban y salían solamente nativos. Al acercarnos, vimos un gran crucifijo negro. Era aún templo de negros. Los rubios tenían el suyo. Ni en el campo religioso asomaban en estos predios la igualdad y la fraternidad... La razón cerró los ojos en una mueca bestial. La Francia de la revolución, ahí tenía su obra: Dakar! (Reinaga 1960, 38).

Esta sensibilidad del indio escritor se pudo confrontar con su percepción sobre el negro de Estados Unidos mediada por textos —aunque todavía de ningún autor negro—². Desde inicio de los cincuenta Reinaga prestó atención a la situación del negro en Estados Unidos. Entonces concluye algo relevante que anticipa el giro político que dio luego con el indianismo. A diferencia de su valoración tibiamente optimista sobre el obrero de la URSS, Reinaga concluye que los obreros estadounidenses no hacen más que defender los intereses de sus amos: “este es el caso de los esclavos que muerden la lima que trata de romper las cadenas que aherrojan su cuerpo y su alma” (Reinaga 1960, 158). No está refiriéndose explícitamente a los negros. Queda la ambigüedad de que, al hablar de los obreros, no incluye a los negros. Pero, hay algo más grave aún:

La lucha de razas, la “segregación racial” es el baldón, la infamia de lesa civilización que pesa sobre EE.UU. El negro norteamericano que ha exprimido el jugo de su vida a favor, en pro de la energía, la grandeza y el poder del imperio del dólar, hoy como ayer sigue siendo tratado, manejado y visto como la lepra. El fermento de odios ancestrales lleva a la conciencia negra una evidencia: de que la impostura, el prejuicio y la violencia de que echan mano las “fieras rubias” para oprimirlas, constituye una injusticia. Y quien se siente víctima de una injusticia no duerme; vive en permanente vigilia, vale decir, asedio y acecho del instante supremo y preciso para clavar el zarpazo y arrancar junto con el rubio corazón opresor la libertad negra: ¡libertad negra! ¡Que es justicia y derecho de nuestro tiempo! (Reinaga 1960, 159).

El párrafo contiene en germen uno de los núcleos de las tesis indianistas: la libertad del indio ante las “fieras rubias” viene de una resolución de la “lucha de razas”. Las referencias bibliográficas dadas por Reinaga no evidencian aún la influencia de ningún pensador político negro. Lo innegable es que su visión crítica sobre la dominación del negro, cierta ambigüedad en su sensibilidad ante el mundo negro y la crítica al colonialismo desde un horizonte aún socialista formaban parte de su crisis radical de conciencia y fe revolucionaria. Y esto dio apertura a la gestación del indianismo. De ahí que la noción de “lucha de razas” que aplica al negro de América del Norte y

2 Reinaga conoció México y Estados Unidos en un viaje realizado en 1946 como diputado del MNR.

de África tenga como base histórico-política su propia condición de indio. Aunque siendo un indio letrado, participó de ciertos privilegios de clase, a diferencia de la mayoría india de Indoamérica. Como sea, éstas son las condiciones de posibilidad que abrieron a Reinaga al pensamiento político negro en la década del sesenta, al tenor de la gestación del indianismo.

Reinaga encuentra a Fanon

El encuentro de Reinaga con el pensamiento negro adquiere relevancia en la etapa indianista. Ya no fueron suficientes las analogías sobre la dominación del indio-negro, sino la politización de ambos sujetos históricos. Reinaga retomó la cuestión del negro en *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), con el que inaugura el sendero indianista. Allí, brinda argumentos para objetar a los escritores indigenistas, sobre todo a Fernando Diez de Medina, quienes no siendo indios buscan infructuosamente comprender al indio. Para mostrar en qué consiste esta (in)comprensión del indio desde el no-indio, Reinaga elige como fenómeno la '(in)comprensión del negro' para los blancos. Dice: "el mundo de la negrez es igual al mundo del indio. Sólo el indio sabe y siente el mundo indio" (Reinaga 1964, 84). Se trata, en nuestros términos, de la cuestión del sujeto que se autocomprende y comprende a sus pares y a su 'alteridad'. Afirma que solo el negro sabe de su dolor, de su esperanza y del oprobio que se origina en su negrez:

La negrez es el dolor vivo de cada minuto del negro. Los blancos por muy piadosos y misericordiosos que fueran, la negrez la conocen y la sienten únicamente por *vicarius experiences*, "experiencias por sustitución", principio que en la pluma de Henri de Man se eleva a la categoría de ley (Reinaga 1964, 84).

La "experiencia de sustitución" también explica a la literatura indigenista. Reinaga propone una comprensión no-racionalista del pensamiento: la sensibilidad como condición necesaria de la comprensión. Para comprender al indio y al negro se debe sentir lo indio y lo negro, respectivamente. Ese es el problema del escritor blanco. Todo lo que dice del negro y del indio no pasó por su sentimiento, por su vivencia, sino que es lo que le "han dicho" del negro o del indio:

[...] no han sido la experiencia propia; porque eso no pueden ser; porque ignoran la naturaleza y la vivencia del espermatozoide negro, el aliento del ovario negro, la saez de la sangre negra, el color del útero negro; luego, luego el dolor del parto negro [...]. El blanco sabe lo que sabe del cerebro y el corazón del negro sólo por referencias. El negro, nadie más que el negro conoce su pensamiento, siente su sentimiento y ejecuta su voluntad (Reinaga 1964, 84).

Si solo el negro conoce su pensamiento ¿puede un indio conocerlo? ¿Reinaga se inhabilita a sí mismo para comprender al negro? La analogía indio-negro permite responder que un indio escritor estaría en mejores condiciones, que un escritor blanco, para comprender el pensamiento-sentimiento negro. ¿Por qué?, por su experiencia semejante de dominación racial. Si en la etapa preindianista lo racial tenía su lugar relativo como categoría explicativa del problema indio, desde el primer texto indianista lo racial se transformó en una lupa preferencial, no exclusiva –hay que subrayar–, para comprender el “problema indio” y, por extensión, el “problema negro”. Estaban dadas las condiciones subjetivas para que el escritor indio se encontrara con el pensamiento negro.

También en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), Reinaga fue muy sensible a la reivindicación del arte negro mediado por un artículo de Michel Conil Lacoste –transcrito extensamente–, allí realiza una crónica del Primer Festival Mundial del Arte Negro realizado en Dakar en 1966. Junto con una exposición de arte tradicional africano, se plantearon las ideas de negritud, de personalidad africana, de diáspora del arte africano, etc. Los editores (el mismo Reinaga) se ocupan de resaltar el concepto de negritud brindando la siguiente explicación:

Negritud es palabra traducida literalmente del neologismo francés *negritude*, que han lanzado a la circulación escritores de origen africano como Lepold Sedar Senghor, Presidente del Senegal y Aimé Césaire. La nueva palabra quiere significar lo mismo que por ejemplo, hispanidad, y abarcar en su sentido todo el acontecer histórico, social y cultural que tiene como origen o como escenario el mundo del África negra (Reinaga 1967, 168).

Reinaga se detiene en la cuestión de la negritud porque la considera como parte de un “grandioso movimiento de la resurrección artística” de los “continentes de color”: de los negros de África, los amarillos de Asia y los indios de América. A partir de esa reivindicación del arte negro, Reinaga realiza su valoración del arte indio contra el pseudoarte cholo-blanco boliviano. La idea de negritud volverá a aparecer en *La revolución india* (1970), pero con una diferencia, ahora propone el concepto de indianidad como “movimiento ideológico” enfrentado con la cultura occidental. Así, opone ‘indianidad’ a ‘hispanidad’. Además, dice: “La indianidad es más que la ‘diáspora’ africana, más que la negritud, ‘que abarca el acontecer histórico, social y cultural del mundo negro’” (Reinaga 1970, 77). Y repite la misma definición de negritud dada en 1967. También es notorio que no se dedicó a indagar más profundamente en la noción de ‘negritud’ ni tampoco en el pensamiento de Sedar Senghor ni de Césaire, quienes no despertaron mayor atención en Reinaga, a diferencia de Fanon y Carmichael³. Reinaga no explica por qué ahora indianidad sería ‘más’ que

3 A pesar de la poca incidencia de Césaire en Reinaga, Esteban Ticona (2013) realiza sugerentes analogías entre ambas prácticas intelectuales.

negritud. Sugiero que le otorgó a la indianidad una mayor jerarquía por considerarla como un “[i]deal de un pueblo, de un Continente en marcha hacia la conquista de su LIBERACIÓN” (Reinaga 1970, 77). Es decir, acentuó lo político de la indianidad, mientras que, en su interpretación, ‘negritud’ no tendría ese énfasis. Queda señalada la tensión irresuelta de la valoración del negro y del indio como iguales y la diferencia entre indianidad y negritud detectada por Lucero (2007).

Desde *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), el indianismo se fue definiendo como un antioccidentalismo, que se entronca con las revoluciones del llamado ‘Tercer Mundo’. Las revoluciones africanas (por eso la importancia que da a Lumumba) y asiáticas (para Reinaga la figura de Mahatma Gandhi fue central) fueron anticipatorias y confluentes con su propuesta de una Revolución india para América, no solo para Bolivia. Cabe destacar que el indianismo se expresó políticamente desde 1962, con la fundación del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), que en 1967 cambió de nominación a Partido Indio de Bolivia. Por ello no es extraño que Reinaga en *La Intelligentsia* haya asumido algunas tesis de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961). Esteban Ticona (2013, 278-279) descubre que *Los condenados de la tierra* llegó a manos de Fausto Reinaga en 1966, en su primera edición en español realizada en 1963 por el Fondo de Cultura Económica (México), la asumió inmediatamente. Estamos ante una de las primeras recepciones de la obra de Fanon en manos de un pensador indio en Bolivia, que se hizo fuera de los círculos académicos.

Esta recepción fue un avance más en la definición del indianismo como crítica epistémica de la ‘razón occidental’. Estamos ante la emergencia de las tesis indianistas frente a tres contrincantes occidentales: uno de larga data, que es la “oligarquía rosco-gamonal boliviana”, el “cholaje intelectual” y, tras ellos, el “imperialismo yanqui”. Y otros dos contrincantes de más corta data, que son: el ‘nacionalismo revolucionario’, cuyo ciclo de doce años en el gobierno concluyó en 1964 –Reinaga había roto toda relación con el MNR a fines de los años cincuenta–, y el ‘comunismo boliviano’. Su crítica tendrá dos raigambres: una marxista, pues en nombre de un “auténtico marxismo” le objetó al comunismo boliviano haber negado la condición revolucionaria del marxismo. La otra es la raíz indianista, desde la cual enjuició, ahora sí por igual, a la “izquierda chola” y a la derecha. Ambas son meras copias de los modelos occidentales: Estados Unidos para la derecha y la URSS para la izquierda. El indianismo de Reinaga se fue dirimiendo como un antioccidentalismo, que se entroncó con las revoluciones del Tercer Mundo, africanas y asiáticas. En Occidente incluyó al capitalismo y al socialismo realmente existente.

Ahora Reinaga (1967) discute el estatus del “escritor revolucionario” diferente de los no revolucionarios. El concepto de “intelligentsia” muestra que su ámbito de discusión prioritario fue la intelectualidad. En ese contexto, se refiere dos veces a Fanon, al que califica como “negro genial” (Reinaga 1967, 219). Primero cita un análisis de Fanon extraído de *Los condenados de la tierra* sobre el modo en que la metrópoli sigue gobernando a sus excolonias a través de la “burguesía indígena a la que alimenta y de

un ejército nacional formado por sus expertos...” (citado por Reinaga 1967, 219). Reinaga aplica ese mismo análisis a Bolivia y su metrópolis: Estados Unidos. Más importante aún es otra idea de Fanon, que Reinaga adopta:

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar [...]. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, crear un hombre nuevo (citado por Reinaga 1967, 235).

Con las palabras de Fanon, Reinaga no solo concluye su libro, sino que las propone como el camino obligado a seguir por el “escritor indianista” (es decir, él mismo) y también por el “escritor indigenista” y el “escritor libre”, siempre que se ocupen del ser humano como valor fundamental. Para el escritor indio cambiar de piel significó desarrollar un pensamiento nuevo: el indianismo. Es la cuestión epistémica axial para el indianismo.

La incidencia de Fanon se acentuó en las obras indianistas posteriores. En *El indio y los escritores de América* (1968), Reinaga se detiene en el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*⁴. Además incorpora otro texto de Fanon, citado como: “Por la Revolución Africana – II Racismo y cultura” (Presentado en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, setiembre de 1956)⁵. Reinaga transcribe en su totalidad el texto de Fanon, con la excepción de una frase muy corta. Recepta una tesis central: la lucha anticolonial es antiracista, de ahí que la lucha por la liberación india deba ser antiracista. Para el indianista, siguiendo a Fanon, esa lucha no será racista ni necesariamente antimarxista. Afirma que “el racismo es hijo de Occidente; no del inkano” (Reinaga 1968, 227). Considera que la raza no

es una cualidad implícita del ser humano que distingue y diferencia de otro ser humano. La raza no es un juicio científico, es un prejuicio adherido a la estructura mental del hombre del Occidente, con propósitos de aprovechamiento, dominio y poder (Reinaga 1968, 227).

Reinaga supo que la raza es un concepto pseudocientífico de Occidente. Pero no lo abandonó, sino que lo adoptó con radicalidad política, con similar rango que el concepto de nación. La relación de racismo y cultura –según lo plantea Fanon en “Racismo y cultura”– se debe pensar considerando que: “Si la cultura es el conjunto de comportamientos motores y mentales nacido del encuentro del hombre con la

4 *El indio y los escritores de América* (1968) es una obra fundamental para indagar sobre los encuentros y desencuentros del indianista con los intelectuales de nuestro Sur; con audacia polémica se enfrenta con intelectuales de Argentina, Perú, Ecuador, México y Bolivia.

5 El texto es publicado en *Por la revolución africana. Escritos políticos* (1965), libro existente en la biblioteca de Reinaga a cargo de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga en la Paz.

naturaleza y con su semejantes, se debe decir que el racismo es verdaderamente un elemento de la cultura. Hay pues culturas con racismo y culturas sin racismo” (Fanon 1965, 39). Esta idea fue asumida por Reinaga, quien intervino en el texto de Fanon con un paréntesis que dice: “la cultura inka es una cultura sin racismo” (Reinaga 1968, 229). Subrayamos esta cuestión, pues Reinaga tomó precauciones para responder a la objeción de “racismo invertido” que sostienen los críticos del indianismo –los de ayer y los de hoy–. Interpretando a Fanon, Reinaga incorporó argumentos sobre la ‘originalidad’ de la cultura occidental: su racismo no solo antiindio, sino antinegro.

No es de extrañar que *Los condenados de la tierra* ocupe un lugar relevante en *La revolución india* (1970a), la obra más influyente de Reinaga. Como en sus obras anteriores, retoma la idea de Fanon sobre la necesaria renuncia que debe hacer el negro de cualquier tipo de imitación de Europa u Occidente, siendo ésta la condición necesaria para crear un “hombre nuevo”. Eso mismo debe hacer el indio. La crítica fanonista-reinaguista de la imitación del modelo europeo u occidental adquiere centralidad epistémica y política. Eso le permite a Reinaga dilucidar con mayor claridad que el problema de la América india radica en Occidente, por su pretensión de destruir al mundo indio, como por la alienación que genera en el cholo o mestizo, “lacayo de Occidente”.

Otra idea influyente de Fanon que se retoma en *La revolución india* (1970a) es la de situar la lucha contra la dominación de Occidente a nivel mundial desde la perspectiva del Tercer Mundo. Se trata de cambiar ‘la’ Historia, no solo las historias regionales. En ese desafío se encuentran aunados el negro de África, el indio de América y el “amarillo” de Asia. De ahí concluye Reinaga que la ‘revolución india’ es parte de la ‘revolución negra’ y de la ‘revolución asiática’ contra Occidente. El indianismo no se pensó como un particularismo provinciano; por el contrario, su pretensión universalista es explícita. Junto a Fanon, Reinaga propuso una “revolución universalista-tercermundista”. Indios-negros-amarillos son los sujetos plurales revolucionarios combatiendo a Occidente. Reinaga parafrasea a Fanon (a veces sin decirlo) al afirmar que cuando el indio (como el negro) oye hablar de “cultura occidental” no hace más que tomar instintivamente una piedra o un garrote para defenderse.

También adoptó la crítica de Fanon a Marx por no haber estudiado el mundo colonial. La distancia de Reinaga con el marxismo boliviano fue temprana (en sus versiones comunista, trotskista o guevarista). Con Fanon tomó nuevos bríos esa crítica, aunque no por ello abandonó la posibilidad de un marxismo indianizado. En *La revolución india* acusa tanto a comunistas como a guevaristas por haber soslayado la realidad india con un efecto contradictorio: en Bolivia se produjo un “marxismo sin revolución”, al que definió como “marxismo blanco-mestizo”.

Otra crítica de Fanon que le interesó a Reinaga se refiere a la función del cristianismo como religión de Occidente. El Dios occidental es blanco. Por ello, la España católica y los Estados Unidos protestante imponen a sangre y fuego un Dios y una religión blanca para blancos. Adopta las descripciones de Fanon sobre las iglesias en las

colonias, en las que se enseña al colonizado el camino del blanco-amopresor, antes que el camino de Dios. O, en todo caso, enseñan que el camino de Dios (blanco) es el camino del amo blanco, que los colonizados deben seguir.

Con lo dicho, se puede avizorar cómo la crítica indianista al colonialismo, al sujeto colonizado (el indio o el negro occidentalizado), al colonizador (el cholo/mestizo o el blanco) y al racismo blanco, encontró en el pensamiento de Fanon una fuente de inspiración fundamental; una crítica que seguirá presente en varias obras posteriores, incluso en algunos textos amáuticos. Aunque en éstos últimos Reinaga se volverá contra Fanon, pero no solo contra él, sino contra todo lo que él mismo había planteado como indianismo⁶.

Poder indio y poder negro

En *La revolución india* (1970a), Reinaga incorpora nuevas analogías entre el indio y el negro y nuevos interlocutores negros; dice: “sería una aberración que los negros no quisieran llamarse negros, sino ‘campesinos’” (Reinaga 1970a, 136). Como lo mencionamos, la disputa de Reinaga fue contra el concepto campesino aplicado tanto al indio y ahora al negro. Lo campesino no define al negro ni al indio, aunque haya negros e indios campesinos.

En otro lugar, realiza otra analogía: así como hay “blancos negros” puede haber “blancos indios”. El argumento señala: “El color de la piel no es el patrón absoluto para medir el valor de la raza; puesto que también está ahí la cultura” (Reinaga 1970a, 40). Para Reinaga existen “rubios negros”, por ejemplo Albert Schweitzer (1875-1965), quien se hizo negro porque asumió la causa negra africana. Del mismo modo, un blanco puede asumir la causa india y hacerse indio. Lo indio y lo negro son definidos a partir de la cultura, el pensamiento y una causa política. En la analogía, Reinaga se refiere a “indios de piel más clara” como los del oriente o sur boliviano. Pero, en otros textos, hará extensible este argumento a los hombres blancos, a los “gringos”. Con esta disquisición descentra la definición del indio según la raza, para ponerlo en términos culturales e ideológicos. Es decir, lo indio es una cultura, un espíritu y una ideología, no está determinado por el color de la piel. Es en el ámbito de la conciencia y del sentimiento donde se define la pertenencia al mundo negro o al mundo indio.

Por ello es importante distinguir entre ‘ser indio’ y ‘ser indianista’. Ser indio sería equivalente a asumir la ‘cultura india’, pero ser indianista supone asumir la causa de la liberación india; por tanto, lo uno y lo otro no es lo mismo. Reinaga no opone

6 El pensamiento amáutico de Reinaga puede ser interpretado como una ‘ruptura epistemológica’ con su propia elaboración, el indianismo; acorde con su ruptura política con el indianismo realmente existente a fines de los setenta en Bolivia. Desde mi interpretación, a diferencia del indianismo —que es eminentemente político—, el amautismo de Reinaga es moral-mesiánico-científico. En el amautismo, la humanidad pasa a ser el sujeto-objeto de preocupación central de Reinaga, con un cosmopolitismo escéptico de las reivindicaciones nacionales y raciales.

ambas cuestiones, sino que las define desde una perspectiva política: ser indio consciente supone asumir el indianismo. Por ello, la “causa [política] del negro” le permite explicar la “causa [política] del indio”. Este argumento fue usado cuando se le objetó que reducía el problema indio a la “raza india” o al “color de la piel”. El indianista no dudó en rechazar esa acusación, pero tampoco abandonó la idea de raza, de ahí que se produzca una tensión irresuelta entre “ser racialmente” indio o negro y “ser ideológicamente” indio o negro. Una luz sobre esta cuestión se encuentra en las influencias teóricas e ideológicas de las luchas por la liberación negra.

El impacto en Reinaga del movimiento *Black Power* o Poder negro de Estados Unidos se expresa cabalmente en *La revolución india*. Fue un encuentro breve, pero muy intenso para la definición política del indianismo. La noción de ‘poder negro’ y su traducción indianista como ‘poder indio’ se inició con *La revolución india* (1970a, 118-119), aparece en *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970b, 17-18), *Tesis india* (1971, 31y 90) y, por última vez, en *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982, 88), texto situado fuera del indianismo. En la trilogía política indianista (Reinaga 1970a, 1970b y 1971) se produce el encuentro del indianismo con algunas tesis sobre el poder negro.

Reinaga (1970a) se refiere a los siguientes intelectuales y activistas negros: Malcolm X (1925-1965), Stokely Carmichael (1941-1998) y Charles V. Hamilton (1929-), y Carmichael es el más citado⁷. Es llamativo que no cite explícitamente la obra *Poder negro* (1967) de Carmichael y Hamilton, una de sus fuentes principales⁸. Por otra parte, Reinaga tomó nota de la lucha pacifista de Martín Luther King, mas no se detuvo en sus enseñanzas, sino en el hecho de que su asesinato confirmaba la vigencia de la ‘lucha de razas’, por lo cual lo consideró junto a Lumumba y otros como las “más altas cimas del heroísmo y la santidad” (Reinaga 1970a, 141).

El diálogo con los intelectuales negros se expresa en el apartado “Raza y clase” (Reinaga 1970a, 113-123), tema central del indianismo. Luego de rastrear sucintamente cómo Marx y algunos marxistas (Bujarin, Mariátegui y Mao) abordaron el problema de la raza, Reinaga concluye que los marxistas que desconocen el factor racial como un problema central de la dominación desconocen los aportes del propio Marx. Y, por otro lado, desconocen la realidad boliviana, que es india ‘racialmente’. Acusa a los marxistas bolivianos de trasladar sin más los dogmas marxistas, sin ocuparse de crear conocimiento. Para Reinaga

[...] el marx-leninismo, guía y método del hombre y las sociedades en distinto grado de desarrollo, tendrá vigencia, mientras su espíritu “creador y previsor” sea el “soplo

7 También se refiere a dos artículos periodístico de Carmichael, publicados en *El Pueblo* (La Paz), 23 de septiembre de 1967 y 7 de octubre de 1967.

8 Reinaga trabajó con la edición en español de esta obra, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, *Poder negro* (México: Talleres de Gráfica Panamericana, 1967).

vital” de las praxis y las ideologías. Esto no lo discutimos; lo que sostenemos es: el marxismo crea, no copia; es método, no dogma de slogan. Toma el contenido y la forma de una realidad histórica y geográfica, la interpreta y da soluciones científicas (Reinaga 1970a, 115).

Es decir, el indianismo intentó no abjurar del ‘marx-leninismo’ como método creador de conocimiento, pero sí rechazó su doctrina y sus dogmas aplicados a la realidad india. Eso explica por qué Reinaga prestó atención a los intelectuales del movimiento negro estadounidense: ellos pensaron el problema de la raza en una sociedad totalmente capitalista. Entonces, la lucha de clases no explica todo el problema de la dominación. Reinaga reconoce que la distinción entre raza y clase, que él adopta, fue realizada por sus contemporáneos líderes negros del Poder negro. Lo importante de sus planteos es que:

Superando la teoría de la lucha de clases, que sostiene que: las luchas entre los blancos y los negros es una lucha de clases, han planteado para la redención negra, no es una lucha de clases, sino una LUCHA DE RAZAS [*sic*]. Y por este camino han llegado a formular el nacionalismo negro y el Poder Negro. Exactamente lo que nosotros planteamos para el indio (Reinaga 1970a, 118).

42

Para Carmichael, el discurso del poder negro se dirige al hombre de ‘raza negra’ de todo el mundo, que sufre el imperialismo occidental. Reinaga enuncia con lenguaje semejante el discurso del poder indio. La lucha consiste en reconquistar la cultura destruida por el imperialismo creado por los blancos, que son además una minoría en el mundo. El odio hacia el Occidente tiene una razón, como lo expresa Carmichael en su libro de 1967: “Occidente ha despojado al mundo de su humanidad. Y es nuestra tarea unirnos a fin de salvar la humanidad del mundo” (citado por Reinaga 1970a, 118).

La estrategia para construir poder negro fue la lucha armada, no la coexistencia pacífica del blanco con el negro, pero para el indianismo reinaguiano no fue exactamente lo mismo. El poder indio no derivó en una guerrilla india, sino en una apuesta por cambiar el pensamiento occidental de todos los seres humanos de Indoamérica. Sin embargo, no se desentendió de la lucha armada, pues Reinaga pensó que el indianismo debía ser asumido por los miembros del ejército, que en sus bases se constituye de indios. Así, soñó Reinaga, se podría sostener una Revolución india. De todos modos, entre Carmichael y Reinaga había una clara coincidencia: la decisión de destruir a Occidente.

Por otra parte, Reinaga—como Carmichael— fue pesimista respecto de la unión del blanco con la lucha india o la lucha negra. Retoma un análisis de Carmichael sobre la imposibilidad de que los negros unieran su lucha con la de los trabajadores blancos de Estados Unidos, pues su “racismo subconsciente” hace que se consideren superiores

a los trabajadores negros⁹. El obrero blanco es parte integral de la sociedad capitalista estadounidense y su “lucha fue simplemente para obtener más dinero” (citado por Reinaga 1970a, 120). Ni siquiera Marx, dice Reinaga, pudo entender los estragos raciales a los que condujo el capitalismo, la “civilización occidental blanca”, ante los hombres de otro color de piel.

Los negros ya no deben luchar por la supresión de la segregación racial para estar incluidos en la sociedad blanca estadounidense, sino que deben luchar por el poder negro. Por ello, Carmichael entiende que los negros no pueden esperar a que los blancos desarrollen una conciencia revolucionaria. A su vez, propone aliarse a los pueblos del Tercer Mundo, llama a internacionalizar la lucha negra para enfrentar al imperialismo internacionalizado. ¿Supieron los intelectuales del Poder negro que en el sur sus aliados serían los indianistas?

Es indudable la comunión ideológica entre los planteos de Carmichael y los de Reinaga. Si reparamos en las ideas sobre ‘raza y nación india’ expuestas desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964), previas a la publicación en español de *Poder negro* (1967), es evidente que Reinaga no tuvo una influencia inicial de estos intelectuales negros, como sí de Fanon. Pero es claro que, al conocer algunos textos de Carmichael y Hamilton, confirmó sus planteos indianistas en su dimensión política. El poder negro tuvo su correlato andino en el poder indio y viceversa. Aquí se abre un interesante campo de investigación sobre los procesos geohistóricos comunes que tuvieron el indianismo y el movimiento negro.

Luego de recogidas las ideas sobre el poder negro, Reinaga apela a la ciencia, que es “el conocimiento de la realidad, el conjunto de principios y leyes que expresan una verdad” (Reinaga 1970a, 121). Concluye que sostener la existencia de la lucha de clases sociales en Bolivia es una “alucinación anticientífica”. Por ello, propone doce enunciados, a los que confiere estatus de científicos, que sostienen una tesis central: el conflicto estructural de Bolivia y de la América india es racial-nacional-cultural. Para Reinaga, se trata del mismo conflicto existente en África y Estados Unidos entre negros y blancos.

Queda por investigar sobre el correlato del ‘nacionalismo indio’ con el ‘nacionalismo negro’ de los sesenta, pues los vínculos entre el poder indio y el poder negro no terminarían aquí. Reinaga cuenta algo sorprendente: que el 10 de marzo de 1970 el Partido *Blak Panthers* de Estados Unidos le pidió autorización para traducir al inglés el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (Reinaga 1983, 94-95). Hasta ahora, no hemos podido corroborar la veracidad de esta afirmación. Pero es un dato indicativo de la importancia que tuvo para Reinaga el movimiento negro de Estados Unidos y del Tercer Mundo, que le otorgó la autoridad política-moral para legitimar su obra indianista.

9 Reinaga cita un discurso de Carmichael publicado en el periódico *El pueblo* (La Paz), 23 de septiembre de 1967.

Conclusión

Las percepciones de Reinaga sobre los negros (de Bolivia, de Brasil, de Dakar) y las recepciones de Fanon y, luego, del Poder negro y la Revolución negra significaron para el pensador indio la consolidación de sus intuiciones teórico-ideológicas y una radicalización política de las tesis indianistas gestadas a inicio de los sesenta. No fueron los únicos diálogos significativos para Reinaga, por ejemplo los hubo con el indianista peruano Carnero Hoke o el ecuatoriano Humberto Mata, entre otros.

Con los intelectuales negros hubo una especial proximidad en dos cuestiones: la experiencia semejante de dominación racial-nacional y la politización antiasimilacionista contra Occidente. Fanon le brindó agudos análisis sobre el racismo colonialista de Occidente. Con los intelectuales del Poder negro, el indianista reafirmó que la ‘cuestión racial’, articulada a la ‘cuestión nacional’ eran la clave epistémica y política nuclear para la liberación del indio y del negro, y también de los asiáticos. Sin embargo, creemos que la idea de ‘nación’ en Reinaga tiene sus raíces en su pasado leninista y, sobre todo, nacionalista revolucionario. Con el poder negro se produjo en Reinaga una radicalización racial de la cuestión nacional, la cual debe entenderse en su dimensión estrictamente política de lucha contra la dominación capitalista-occidental. Hoy existe consenso sobre la crítica al racismo, no así sobre el concepto de ‘raza’.

Los problemas epistemológicos y políticos surgen cuando se argumenta en favor de una ‘raza india’. El término ‘indio’ sigue teniendo un efecto de fuego: como insulto racista o, ‘invertido’ por el indianismo, como orgullo afirmativo de una sensibilidad-conciencia de sujeto dominado que lucha por su liberación. Algo similar a lo sucedido con la idea de “negro” en el movimiento *Black Power*.

La noción “indio”, de indudable origen colonial como las nociones “mestizo” e “indígena”, es ambigua: puede aludir a una o varias culturas, a sistemas de organización económica o a cosmovisiones y espiritualidades. Así, para Fausto Reinaga el indio es “una raza, una cultura, una Nación, un pueblo” enfrentado a la “nación blanca-mestiza”, entendida también como ‘sub-raza’ y remedo político-cultural de Occidente. Esa ambigüedad está contenida en la pretensión de que en un término quepan diversos niveles conceptuales: desde el biológico (afirmó la ‘raza india’ contra las tendencias a ‘etnizar’ al indio), el cultural hasta el político (como nación y pueblo). No se puede contener en una noción la complejidad histórica, política, económica, cultural, espiritual de los pueblos de Abya Yala. No obstante, el término indio permite aglutinar a diversos pueblos que, desde 1492, fueron oprimidos bajo una práctica y lógica racialista. La noción de ‘indio’ es dialéctica, pues se refiere necesariamente al ‘no-indio’, al amigo o enemigo del indio, que no es ‘indio’. ¿Qué define a lo ‘indio’?, una condición de explotación racializadora, operación de “substracción de humanidad” (Zea, 2005 [1969]) a sujetos subsumidos bajo la categoría india o indio en nombre de una supuesta superioridad racial de los no-indios o las no-indias.

Ahora bien, Reinaga fue delimitando el concepto indio particularmente para proponerlo como alternativo al de campesino y, luego, al de clase explotada. Para Reinaga era distinto explicar la dominación existente en la América india como solo “dominación de clase”, con lo cual discutió con el nacionalismo y el marxismo realmente existente en Bolivia. Por ello, ensayó una construcción compleja y problemática: indio es alternativo al concepto de clase, en tanto asume lo biológico (raza india), lo cultural, lo político (pueblo-nación india) y lo civilizatorio. Con lo cual nos legó un problema complejo: el concepto de indio permite evidenciar la racialización de las relaciones sociales y, a su vez, conduce al problema de la viabilidad de afirmar un ‘sujeto racial’ como un sujeto político crítico de la dominación. Por otra parte, el concepto de ‘nación india’ sería menos problemático que el de raza. Pero, si se entiende al indio como un ‘sujeto nacional’, entonces los estados (mono y pluri)-nacionales modernos quedan en entredicho. Lo argentino, boliviano, ecuatoriano, etcétera, vienen a conformar la ‘nación no-india’ contra la cual la ‘nación india’ se enfrenta. Aquellas son naciones con Estado, la segunda sin Estado. ¿Tienen vigencia crítica las categorías raza y nación para el pensamiento político indio y negro contemporáneo? Para responder con perspectiva histórica, queda mostrado cómo a fines de los sesenta del siglo XX se produjo un encuentro entre el poder indio y el poder negro en uno de los sures de Occidente.

Bibliografía

- Carmichael, Stokely y Charles V. Hamilton. 1967. *Poder negro. La política de la liberación en Estados Unidos*. México D.F.: Talleres de Gráfica Panamericana.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2000. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM y UNAM.
- Cruz, Gustavo R. 2013. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: Cides-UMSA y Plural editores.
- Fanon, Frantz. 1965. “Racismo y cultura”. *Por la revolución africana: escritos políticos*: 38-52. México: FCE.
- _____. 1963. *Los condenados de la tierra*. México D.F.: FCE.
- Hurtado, Javier. 1986. *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Lucero, José Antonio. 2007. “Fanon, Reinaga y los orígenes ‘africanos’ del indianismo en los Andes”. En *Universidad, interculturalidad y descolonización*, editado por José Luis Saavedra, 319-334. La Paz: Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana y PIEB.
- Maldonado Torres, Nelson. 2009. “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’”. En *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 683-697. México D.F.: Siglo XXI.

- Mamani, Pablo y Gustavo Cruz. 2011. "Katarismo-indianismo desde el Qullasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy". En *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y Contradicciones*, editado por Colectivo Katär Uta, 139-172. México D.F.: Pez en el Árbol.
- Mignolo, Walter. 2006. "El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, editado por Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, 83-129. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Oliva, María Elena. 2010. "La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga". Disertación de Maestría, Universidad de Chile.
- Pacheco, Diego. 1992. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol y Musef.
- Quispe, Ayar. 2011. *Indianismo*. Qullasuyu: Awqa y Ediciones Pachakuti.
- Reinaga, Fausto. 1983. *Sócrates y yo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- _____. 1971. *Tesis india*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- _____. 1970a. *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB.
- _____. 1970b. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- _____. 1968. *El indio y los escritores de América*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- _____. 1967. *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- _____. 1964. *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: Ediciones Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyu Bolivia.
- _____. 1960. *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. La Paz: Sindicato de Escritores Revolucionarios.
- _____. 1953. *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz: Rumbo Sindical.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2003. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol y CSIUTCB.
- Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Stephenson, Marcia. 2005. "Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia". Revista *Mallki*, Nº 10.
- Ticona Alejo, Esteban. 2013. "El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia". Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zea, Leopoldo. 2005. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México D.F.: Siglo XXI.