

Carlos Macusaya Cruz

Del indianismo al pensamiento amáutico

La decadencia de Fausto Reinaga



Gichha

Carlos Macusaya Cruz

Del indianismo al pensamiento amáutico

La decadencia de Fausto Reinaga



DEL INDIANISMO AL PENSAMIENTO AMÁUTICO
La decadencia de Fausto Reinaga

© Carlos Macusaya Cruz
e-mail: c.macusaya@gmail.com
cel.: 77737999

© Ediciones JICCHA, marzo de 2021
jichha.blogspot.com

Diseño y diagramación: Jichha

D.L.: 4-1-1626-2021
ISBN: 978-9917-0-0842-2

Impreso en
El Alto - Bolivia

ÍNDICE

Nota a la reedición 2021.....	7
Presentación.....	9
Introducción.....	13
Primera Parte	
Fausto Reinaga y los indianistas.....	29
Segunda Parte	
F. Reinaga y Guillermo Carnero Hoke.....	49
Tercera Parte	
F. Reinaga, los “indios” y Carnero Hoke.....	73
Cuarta Parte	
Indianismo y pensamiento amáutico.....	93
Quinta Parte	
Algunas observaciones adicionales.....	115

A modo de conclusiones.....139

Materiales citados.....143

Anexsos:

Vacíos y presunciones de H.
C. F. Mansilla en su crítica al
indianismo.....151

Crítica al «estudio introductorio»
de *El Katarismo*.....161

NOTA A LA REEDICIÓN 2021

La presente publicación no varía en lo sustancial de la primera versión, publicada en el año 2015. Solo se han hecho algunos ajustes formales y, con el ánimo de que algunas ideas queden más claras, muy pocas reformulaciones en algunas frases.

En general, he tratado de que el texto conserve el espíritu y el estilo con el que fue escrito.

Adicionalmente, he visto por conveniente agregar como anexos dos artículos que escribí en distintas situaciones y que se relacionan, de distintos modos, con el tema central de este libro. Ambos tienen que ver con las deficiencias y hasta torpezas con las que algunos intelectuales se refieren al indianismo.

Creo que no está demás mencionar que en este trabajo doy por entendido varios puntos que desarrollo en *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (2014). En consecuencia, varios pasajes pueden resultar demasiado generales o escuetos.

Lamentablemente, si alguien quiere entrar en algunos temas cuyos detalles son presentados de modo general en este trabajo, debería consultar el libro que escribí el 2014. Se lo puede encontrar googleando.

El autor, marzo de 2021

PRESENTACIÓN

El pasado año (2014), los miembros del grupo MINKA, luego de varios años de promover eventos sobre la obra de Fausto Reinaga, nos propusimos sacar el n° 3 de nuestra revista, tomando como temática el pensamiento de este autor. La iniciativa surgió luego de ver como los intentos por abrir un debate serio sobre la obra este personaje fueron deliberadamente ahogados en eso que se llamó “Primer congreso internacional sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga” (2014). Ha pasado más de medio año desde que nació la idea hacer una publicación dedicada a discutir el pensamiento de Reinaga y la revista esta lista (ya se publicó en pdf) y contiene no solo trabajos de miembros de nuestro grupo.

Al momento de escribir mi artículo para dicha revista mi trabajo fue creciendo en volumen, lo que me llevó a pensarlo como un pequeño libro. Así pase a resumir y recortar algunas partes de aquel texto que nació con la intención de ser un pequeño artículo. El resultado de ello,

entre resumen y recortes, es lo que de mi parte se publicó en la revista MINKA nº 3. El libro que pongo a disposición de los lectores interesados en el tema que acá se trata, es la versión completa de ese artículo mío.

Ya el pasado año (2014) publiqué *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, donde trato de “separar la paja del trigo” en el indianismo de Reinaga, aunque me concentro más en el trigo. Pero además, aquel libro lo escribí como un homenaje de mi parte a Reinaga, pues su influencia era menospreciada en distintos ámbitos y desconocida por muchos de quienes hablaban de una “lucha histórica indígena” (de la que sabían casi nada). Por ello privilegié resaltar los aspectos más lucidos en el indianismo de Reinaga, buscando mostrar su pertinencia e importancia, y dediqué poco espacio a la crítica. Pero además, también incidió en el sentido de aquel ensayo el hecho de que ya habían pasado un par de años desde que la vicepresidencia anunció que se iban a publicar las obras completas de Reinaga y sin embargo esto no sucedía. En tal situación, dimos por hecho –los miembros de MINKA– que no se publicarían tales obras, así que disidí hacerle un homenaje a Reinaga con un libro: *Desde el sujeto racializado*.

También el pasado año tuve la oportunidad de trabajar con Pedro Portugal en una investigación para la FES sobre los movimientos indianistas y kataristas (que esperamos se publique pronto). Conocí a personajes históricos de los movimientos indianistas y kataristas, revise muchos documentos de estos mismos

movimientos, y pude hacerme una idea más clara sobre los mismos y el papel que realmente jugó Reinaga en ellos. Ese trabajo me permitió clarificar varias ideas mías sobre el indianismo, reformular otras y descartar algunas.

El haber participado en aquella investigación me ha permitido formular muchas de las cosas que en este trabajo sostengo. De hecho, el libro que acá presento se alimenta de aquel trabajo de investigación, así como al primer libro que escribí, pues sigo sosteniendo que lo más destacado de Reinaga es su etapa indianista, las más breve en su trayectoria. Puede decirse que el indianismo de Reinaga son breves chispazos de lucidez que el autor no alcanza a comprender con precisión.

Los lectores encontraran en este trabajo una mirada bastante crítica de mi parte hacia Fausto Reinaga, en contraste a lo que expongo en *Desde el sujeto racializado*. Ello responde a que desde la publicación de las obras completas de Reinaga en varios sectores en Bolivia se ha desatado, en muchos casos entre gente que rechazaba las ideas de Fausto, una lluvia de alabanzas, ciegas e ingenuas, a este autor. Por lo que he visto como urgencia mostrar algunas sombras en la trayectoria intelectual y política de este personaje para poder matizar el intercambio de ideas.

Espero que este pequeño librito, que he titulado *Del indianismo al pasamiento amáutico: La decadencia de Fausto Reinaga*, sea de utilidad para esclarecer el cambio ideológico de Reinaga y la importancia de no confundir este

cambio como “evolución” sino de tomarlo como lo que es: decadencia y degeneración. Y ello porque así como Reinaga pasa del indianismo al pensamiento amáutico, lo que es para muchos una “evolución”, nosotros hemos visto como se ha pasado del “indio” guerrero (surgido desde los bloqueos aymaras del año 2000) al “indígena” que vive en armonía con la llegada de Evo Morales al gobierno. Este sería un buen tema de debate, pero será para otra ocasión.

Carlos Macusaya Cruz

La Paz, junio del 2015

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, el nombre de Fausto Reinaga, en diversos sectores “blancoides”, ha ido tomado mucha notoriedad y prestigio como “pensador indio”. Ello en relación a que varias de sus obras, gracias a la “piratería”, circulan con profusión desde el año 2005¹. El hecho de que los “pirateros” le hayan puesto el ojo a los libros de este autor tiene que ver con la demanda que había, y aun hay, con respecto a su trabajo, lo que es inentendible si no se considera el escenario político abierto y condicionado por las movilizaciones aymaras del año 2000 y 2001 –movilizaciones hoy vistas con menosprecio–, cuando el tema y el sujeto “indio” emergió como peligro para el Estado boliviano. De hecho, Felipe Quispe, cuando por aquellos años dirigía la CSUTCB, fue quien dio popularidad a varias ideas indianistas de Reinaga, “sacándolo del anonimato”.

A todo lo anterior vino a sumarse la presentación de sus obras completas (el 8 de abril del 2015 en el auditorio del Banco Central de Bolivia), acto que ha dejado aires de

¹ Fue el año en que salió por vez primera, entre agosto o septiembre, la versión pirata de *La Revolución India*.

veneración hacia el “pensador amáutico”, dando lugar a un ambiente casi insoportable, saturado de ingenuas y ciegas alabanzas hacia Fausto Reinaga.

Para muchos Reinaga es casi un gurú, pues lo “ven ciegamente” como alguien insuperable, casi como un “dios”. Pero, en contraste, también se pueden encontrar personas que lo ven de un modo absolutamente opuesto. Los primeros no suelen debatir sobre el trabajo de Reinaga. Los segundos lo descalifican, casi con la misma pasión con que los primeros lo adulan. Ambos toman aquello que más los conforta al momento de decir algo sobre este autor, todo en función de autocomplacerse.

Estas dos formas diametralmente opuestas, contradictoriamente, llegan a confluir en un mismo desemboque. En ambas se toma el trabajo de Reinaga casi a ciegas, en un caso adulándolo y en otro, descalificándolo; llegando a un punto común en el que el trabajo de Reinaga no es objeto de un análisis serio que apunte a esclarecer las circunstancias en que se forma, los elementos que dan cuerpo a su obra o los aspectos más lucidos y degenerativos que hacen parte de la misma², entre otros. Las preocupaciones que contienen sus trabajos, los distintos aspectos históricos que lo condicionan, etc., simplemente se pasan por alto. Se da una especie de griterío desde ambos lados: “resentido”, “maestro”, “reaccionario”, “amauta”, etc.

2 Cabe mencionar que el grupo MINKA (del cual soy parte) fue uno de los más activos (si no el más activo) en la difusión del pensamiento de Reinaga, abriendo espacios y coordinando actividades con otros grupos, incluso fuera del país (Argentina, Chile y Perú). Claro que limitados por nuestras condiciones materiales.

En general, los aduladores y los descalificadores consideran el asunto como algo “indiscutible”, pues sienten que ya lo tienen todo claro. Pero, ¿porque discutir el trabajo de Reinaga? De las varias razones que se pueden dar apunto tan solo una, que es fundamental y tiene que ver con este trabajo: hoy muchos toman como lo más descolante de Reinaga aquello que es en realidad su decadencia intelectual, me refiero a eso que él llamó pomposamente “pensamiento amáutico”. En tal situación, la trayectoria intelectual de Reinaga se toma de manera ingenua e inocente como un proceso ascendente, sin altibajos ni contrastes, evidente por sí mismo y así su decadencia “amáutica” pasa vestida de grandeza.

Este es un gran problema pues es un hecho que Fausto Reinaga tiene y ha tenido mucha influencia, y no solo entre dirigentes “campesinos”. Tal influencia se ha ido dando al margen de cualquier trabajo sistemático y por fuera de los ámbitos académicos. “Puede decirse que ahí donde no influían los ‘académicos’, Reinaga encontraba [y aun encuentra] un ‘terreno fértil’ y su influencia es aun hoy muy grande”³. Si bien esta influencia por fuera de los ámbitos de discusión y trabajo intelectual formales permitió a las ideas de Reinaga circular con mayor facilidad en determinados sectores, ello también implicó consecuencias negativas. Nunca se pudo dar una crítica seria y sistemática a sus ideas en los ámbitos en los que su influencia tiene gran fuerza. Ello hubiera permitido identificar lo más fructífero de su producción, a la vez de contrastar tales aspectos con sus ideas más deleznables.

3 Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, septiembre de 2014, p. 19.

El problema general que se nos presenta es el de que en estos tiempos Reinaga revive como alguien adulado y sus ideas son simplemente glorificadas, sin discusión ni debate alguno. Lo que es muy perjudicial cuando se trata de reflexionar nuestras condiciones actuales de lucha, las que son inexplicables sin considerar los antecedentes que le dieron forma. Pero además, y para ser más preciso con respecto a lo que se ha de trabajar en este pequeño libro, lo que llama la atención es que no se haga una clara delimitación entre las ideas que a lo largo de su vida planteó Reinaga, muy en especial respecto a eso que él llamó pensamiento amáutico, y en contraste con el indianismo que enarboló.

Tuvieron que darse movilizaciones, desde el año 2000 (donde las ideas indianistas de Reinaga fueron empuñadas como armas de combat), así como tuvieron que suceder las manifestaciones más racistas por parte de sectores de la casta blancoide dominante (recuérdese las agresiones de la “nación camba”), para que algunas personas fueran tomándose un poco en serio lo que decía Fausto Reinaga sobre “el problema del indio” y el Estado boliviano. Pero ello no dio lugar a un debate serio y sostenido. Si bien no se le ha dado la debida importancia a Reinaga, es resaltable que desde hace un par de años atrás se hayan publicado un par de trabajos sobre su producción. Lo que tiene que ver con que la influencia de este autor ya no podía ser pasada por alto, como se había hecho no hasta hace mucho.

Juan Manuel Poma Laura publicó el 2011 *Fausto Reynaga o la Frustración del Programa Indio* (Ed. Textos Mar-

xistas, Bolivia). El trabajo de Poma puede catalogarse como parte del “marxismo papagayo”. Se trata de observaciones simples (casi ingenuas), de recetario de cocina. El propio título es jocoso, además de algunas cosas que sostiene. No es lo mismo decir Fausto Reinaga o la Frustración del Programa Indio que decir Fausto Reinaga y la Frustración... En el primer caso se trata de una oposición u opción entre uno u otro, mientras que en el segundo caso se trata de una relación en la que el primer elemento involucra al segundo.

Ayar Quispe Quispe, quien murió en circunstancias no esclarecidas el 24 de mayo del 2015, escribió *Indianismo* (Ediciones Pachakuti, Awqqa, 2011). Este material contiene varias pistas sobre destinos personajes que han influenciado en la formación ideológica del indianismo y que para el autor son “los pioneros”. En la misma línea, pero con matices, Iván Apaza Calle escribió *Colonialismo y Contribución en el Indianismo*, (Ediciones Pachakuti, 2011), trabajo que a pesar de tener muchos sesgos inaugura una crítica a Reinaga desde otra generación de indianistas.

Gusto Cruz, Kolla del norte argentino, hizo su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de México (UNAM) sobre toda la obra de Reinaga. Este trabajo se publicó en Bolivia en octubre del 2013 por iniciativa del CIDES-UMSA y Plural editores bajo el título de *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. Se trata de un trabajo centrado en aspectos descriptivos e históricos (tomando la perspectiva de Reinaga) y en ello reside su valor.

Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio está prologado por la jayloncita Silvia Rivera, algo muy llamativo –como lo hice notar en *Desde el sujeto racializado*–. Curioso que un trabajo sobre Reinaga, que nunca se hizo en Bolivia, haya sido prologado, a “pedido” de los publicadores⁴, por una señora de la elite blancoide de este país y que poco o nada puede decir sobre el indianismo o sobre Reinaga. Ello da cuenta de los prejuicios, además de un ayuno en cuanto a conocimiento respecto al asunto, por parte de quienes decidieron publicar el trabajo de Cruz.

El pasado año (2014) una de las personalidades más destacadas de la intelectualidad blancoide en Bolivia, Hugo Celso Felipe Mansilla, publicó un libro titulado *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización* (Rincón Editores, La Paz-Bolivia). En ese trabajo se encuentra un acápite dedicado a la obra de Fausto Reinaga en el que el autor plantea observaciones que pasan por alto aspectos fundamentales en el contraste entre indianismo y pensamiento amáutico⁵. A pesar de ello, es algo llamativo que un intelectual de la derecha blancoide se haya ocupado del trabajo de Fausto Reinaga, mientras que, en contraste, los pachamamistas (“indígenas” y

4 La alternativa puesta por los publicadores era que el libro sea prologado por Luis Tapia (realmente una opción más seria). Además, es llamativo que no se haya considerado a intelectuales aymaras y se haya preferido a la jayloncita Silvia Rivera. Da la impresión de un desprecio por los “indos” y favorecimiento hacia los blancoides por parte de quienes decidieron publicar el trabajo de Gustavo Cruz. Reinaga fue muy influyente en la formación de varios intelectuales aymaras, por lo que es “curioso” que no se haya considerado a esos intelectuales.

5 Escribí un artículo sobre el libro de H. C. F. Masilla en el Pukara n° 97: *Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo*.

“no indígenas”) ni siquiera mencionan a Reinaga. Pareciera que Mansilla tiene la honestidad que les hace falta a los pahcamamistas.

Este año (2015) la tesis doctoral de Esteban Ticona, realizada en la Universidad Andina Simón Bolívar (sede en Ecuador), fue publicada en Bolivia con el título de: *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu Bolivia*. Se trata de un trabajo que deja mucho que desear y que, en función de las modas internacionales respecto a los “indígenas”, habla de un “indianismo descolonial” (lo que es como un café sin cafeína). Se trata de un trabajo alejado de los compromisos de lucha, lo que tiene que ver con la propia distancia del autor “indígena” respecto al indianismo y su experiencia política. Pero además, se trata de un trabajo que responde más a expectativas de algunos intelectuales curiosos en cosas de “indios”.

Se pueden encontrar trabajos más pequeños, pero importantes igualmente, como el de René Ticona Condori, titulado *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una interpretación desde la filosofía política*. Se trata de un artículo publicado en la revista La Migraña n° 9⁶. El trabajo de Ticona hace parte de sus reflexiones en el proceso de elaboración de su tesis de licenciatura en la Carrera de Filosofía de la UMSA. El ya mencionado Gustavo Cruz

6 También mi persona hizo un artículo para la revista La Migraña, en este caso, para el n° 5; el artículo titula: *El indianismo de Fausto Reinaga*. El 2014, salió un ensayo mío, en una edición artesanal y en un pequeño tiraje, titulado *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia). En ese ensayo destaco los aspectos más lúcidos del indianismo, asumiendo que es lo más destacado en la trayectoria intelectual de Fausto Reinaga.

escribió un artículo titulado De José Félix a Rupaj Katari: *El indianista escritor*, que se publicó en la revista Willka nº 5 (El Alto-Bolivia, 2011).

Si bien se ha publicado en abundancia libros sobre “cosmovisión indígena” o cosas por el estilo, en contraste, es muy poco lo que se ha escrito sobre el “pensador amáutico”, aspecto más que curioso. Discutir las ideas que los diferentes autores mencionados en los párrafos anteriores plantean sobre la obra de Fausto Reinaga es algo que debe hacerse, sin embargo dejo esa tarea como algo pendiente, pues rebasa las aspiraciones que tengo al realizar este trabajo. A pesar de ello, es permitente hacer referencia a los mencionados trabajos, pues los interesados podrán encontrar en ellos distintos puntos de vista y así tendrán un panorama mucho más amplio sobre el asunto.

En lo que respecta a este trabajo, hay que precisar algunos aspectos para entrar a tratar el tema central. Para encarar el cómo Reinaga pasa a hacerse amáutico y deja el indianismo hay que considerar que, desde 1940 a 1991, escribió, además de varios artículos, más de treinta libros, de distinta calidad y volumen. Muchos de ellos podrían ser considerados simplemente folletos. A decir de H. C. F Masilla “La obra de Reinaga... es dispar en estructura y calidad y, al mismo tiempo, brinda la impresión de ser caótica en la argumentación”⁷.

No me detendré a considerar los detalles en la producción intelectual de Reinaga. He de ir directamente

7 H. C. F. Mancilla, *Una visión crítica sobre el indianismo y la descolonización*, Rincón Ediciones, La Paz-Bolivia, 2014, p. 109.

a plantear el problema de la clasificación de su obra y pensamiento.

La clasificación más aceptada, y no discutida, sobre la obra de Reinaga es la clasificación que ha popularizado su sobrina, Hilda Reinaga. La misma es asumida ciegamente en diferentes ámbitos y ha llegado a vulgarizarse del tal modo que es la única referencia que circula en los ámbitos en los que se habla de Reinaga. Dicha clasificación nos refiere a:

tres etapas muy marcadas: la primera marxista indianista que obedece a su euforia socialista...; la segunda, asumiendo una actitud crítica al marxismo inicia su rumbo hacia un indianismo radical...; y la tercera etapa es la universalización de pensamiento amáutico indio como única opción para salvar a Bolivia y la humanidad del desastre total⁸.

Desde esta perspectiva, que es la más divulgada, el pensamiento amáutico sería la evolución de Fausto Reinaga y la “única opción para salvar a Bolivia y a la humanidad del desastre total”. Pero además, en su folleto *Fausto Reinaga. Vida y obras*, Hilda Reinaga apunta que con el libro *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960), que incluye un apéndice titulado *España*, “se cierra su pasión [la de Fausto Reinaga] por el socialismo, por el marxismo”⁹ y que “desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964) “paso a paso y libro a libro [Fausto Reinaga] fue

8 Hilda Reinaga, Nota a la segunda edición de *La Revolución India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007.

9 Hilda Reinaga, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, Ediciones Mallki, La Paz-Bolivia, 2004, p. 10.

creando una ideología y una filosofía del indianismo”¹⁰. También hace notar el lugar del libro *El pensamiento amáutico* (1978) en la trayectoria intelectual de su tío, Fausto Reinaga: “En esta obra se va perfilando lo amáutico”¹¹. Sin embargo, en la versión revisada de su folleto, Hilda Reinaga afirma que en *América india y occidente* (1974) “ya asoma la construcción de la filosofía amáutica”¹².

Desde mi punto de vista, el pensamiento de Reinaga podría reducirse en una primera instancia a dos grandes bloques: a) una primera etapa en la que la preocupación fundamental es lo nacional, el Estado y el imperialismo, y b) una segunda etapa en la que la preocupación, casi tormentosa, tiene que ver con el fin de la vida en el mundo y esto debido al peligro del calentamiento de la “guerra fría”. Estos son rasgos generales que sobresalen en la obra de Fausto, pero implican problemas que para muchos son desconocidos.

Podría hacerse una segunda distinción en función de cómo considera al “indio” o quién es el sujeto que encarnaría las ideas políticas de Reinaga, a quienes percibe como actores de transformación. Desde este punto de vista y grandes rasgos, se puede dividir las etapas del pensamiento de Reinaga de la siguiente manera: 1) indigenista-nacionalista-marxista o pre-indianista (1940-1960), donde el indio no es más que una referencia histórica y el beneficiario de la “revolución nacional”; 2) la etapa propiamente indianista (1964-1971), la más breve

10 Ibid., p. 12.

11 Ibid., p. 14.

12 Hilda Reinaga, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras, segunda edición* (corregida y aumentada), La Paz-Bolivia, 2011, p. 24.

y en la que resalta varios aspectos radicalizados de sus anterior etapa, centrando sus reflexiones en el papel del “indio” como sujeto político; y 3) la etapa post-indianista o “pensamiento amáutico” (“pensamiento indio” o también “reinaguismo”), donde la influencia indigenista y la angustia por ser reconocido como filósofo “indio” por los “occidentales” se imponen definitivamente (1974-1991).

Esta última clasificación que planteo puede ser confundida con la que plantea Hilda Reinaga, pero la nominación de pre-indianista a la etapa inicial y post-indianista a la etapa final, tienen sentidos diferenciados y que son de suma importancia: se define cada una de estas etapas en relación al indianismo, ya sea como anterior o posterior. Por tanto, asumo como lo más destacado en el trabajo de Reinaga sus obras indianistas. Tomo tales obras como lo mejor en su producción y partir de ello evaluó las otras etapas. Es decir que no tomo su trayectoria intelectual en un sentido lineal y ascendente, sino que ubico el momento más importante de dicha trayectoria y a partir de ello defino los otros momentos.

Por lo dicho, el problema que debe aclararse es la relación entre el indianismo de Reinaga y su “amautismo”. Se sabe que Fausto Reinaga pasó de afirmar el indianismo a negarlo y proclamar el “reinaguismo” o “pensamiento amáutico”; cambio que para muchos es la expresión de su grandeza y su máximo logro. Lo que en este trabajo me ocupa es el paso de Reinaga del indianismo al pensamiento amáutico y los contrastes que se pueden encontrar en su pensamiento en este cambio. ¿Cómo es

que Reinaga pasa de afirmar el indianismo a negarlo y plantear el “pensamiento amáutico”? ¿Cuáles son las condicionantes que dan lugar a este cambio?

Es pertinente considerar a este respecto que en *La revolución amáutica*, publicado en 1981, Fausto Reinaga nos da una pista sobre su rompimiento con el indianismo, pues dice: “Después del Congreso de Cuzco, el campo de batalla del pensamiento mundial, queda definido en dos frentes: el pensamiento socrático y el pensamiento amáutico. Cristianismo, marxismo e indianismo en un frente; y reinaguismo en el otro frente”¹³.

El evento al que se refiere Reinaga fue Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, realizado del 27 de febrero al 3 de marzo, y en el que: 1) se excluyó a Fausto Reinaga; 2) participaron miembros de la organización indianista Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y de la fundación MINK’A; 3) entre los principales organizadores estaba Guillermo Carneiro Hoke, quien fue amigo íntimo de Reinaga; 4) se creó el Consejo Indio de Sud América y no la Comunidad India Mundial (CIM), que era el deseo de Reinaga; y 5) el primer coordinador del CISA fue el hijo de Fausto, Ramiro “Wankar” Reynaga Burgoa, entonces militante del MITKA.

Esclarecer el cambio de Reinaga es algo que no podría hacerse con las simples referencias que él nos da en sus obras “amáuticas”, donde presenta este cambio como una titánica lucha que culmina con su liberación del

13 Fausto Reinaga, *La Revolución Amáutica*, primera edición, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 17.

“pensamiento occidental”. Tampoco lo que dice su sobrina ayudan a esclarecer el asunto. Hacen falta otro tipo de fuentes.

El pasado año se publicó la correspondencia entre Guillermo Carnero Hoke, Fausto Reinaga y Bonfil Batalla así como también la autobiografía de Reinaga. Estas dos publicaciones ayudan a clarificar varios aspectos que estaban oscuros, además de plantear otros problemas. La autobiografía, a demás expresar la egolatría del autor, da varias pistas sobre el problema que acá hemos de trabajar. Pero son las cartas entre Carnero Hoke y Reinaga las que más luces brindan. En general, se puede percibir los problemas entre los indianistas y la influencia de Carnero en las ideas de Reinaga.

La publicación de los mencionados libros, que para muchos que adulan a Reinaga serán un balde de agua fría, me han caído como anillo al dedo, pues me permitieron corroborar algunas ideas que eran suposiciones simplemente, y nutren en gran mara este ensayo. Ello sumado a mi experiencia en el trabajo de investigación que hice con ero Portugal el pasado año sobre los movimientos indianistas y kataristas (mediante el cual pude lograr obtener mayores referencias, tanto testimoniales como documentales sobre el papel que realmente jugo Reinaga en dichos movimientos). Todos estos materiales me ayudaron a dar cuerpo a lo que pasaré a exponer más adelante.

Pero además, el haber trabajado sobre el pensamiento indianista, en mi en sayo *Desde el sujeto racializado*, me ha permitido identificar con claridad el valor de la etapa

indianista en el pensamiento de Reinaga. Las reflexiones que he desarrollado en aquel trabajo las doy como supuestas en este, pero aludiendo a aspectos específicos, poniendo atención, de manera sintética, a los aspectos que para el caso son relevantes. Es decir que los menciono para poder contrastar lo que es el indianismo y el pensamiento amáutico, resaltando las diferencias que tienen estas ideas y sus implicaciones.

Básicamente se puede decir que el problema fundamental en el cambio ideológico que lo lleva a vociferar contra el indianismo y a enarbolar el “amautismo” –que tiene que ver con la génesis de su decadencia– está condicionado, por un lado, con las relaciones tensas y de confrontación que tuvo Reinaga con los indianistas (incluido su hijo) y, por otro lado, con la influencia gravitante que sobre sus ideas tuvo Guillermo Carnero Hoke. Ambos aspectos alcanzan a un nivel explosivo en 1980, con la realización Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, el que fue la coronación de un proceso degenerativo que dio pie a que Reinaga explicita claramente su ruptura con el indianismo y sus ideas más racistas contra los “indios”.

El problema que trataré de abordar se desarrolla entre 1960 y 1980. Por aquellos años pasan muchas cosas en Bolivia: El paso de gobiernos (del MNR) elegidos mediante votos “campesinos” a un ciclo de gobierno militares, de distintas características y que se apoyaban en la subordinación campesina llamada “Pacto Militar-campesino”. A finales los 60 es muerto el “Che”, lo que genera una efervescencia en las corrientes llamadas revolu-

cionaras, en el especial el marxismo. En los comienzos de los 70 Banzer se impone con un golpe militar, poco después se publica el Manifiesto de Tiahuanaco (1973). A finales de esa década se abren posibilidades electorales que inciden en la formación de dos organizaciones, por un lado el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y por otro, el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). Aspectos que de distinto modo incidieron en el tema que he de tratar.

En el presente trabajo trataré de esbozar algunos aspectos que considero importantes en el cambio ideológico de Reinaga, tratando de resaltar ciertos elementos que lo llevan a renegar del indianismo y proclamar el “pensamiento amáutico”.

Este trabajo está dividido en cinco partes. En la primera parte voy a tratar de caracterizar la relación entre Fausto Reinaga y los indianistas, muy en especial con los iniciadores del indianismo. En la segunda parte me referiré a la relación de Reinaga con Guillermo Carnero Hoke, buscando resaltar la importancia que tuvo en el primero conocer las ideas del segundo para ir alejándose del indianismo y formular su “pensamiento amáutico”. La tercera parte trataré de ver los dos aspectos que se tocan en la primera y segunda parte en conjunto. En la cuarta parte, resaltaré los contrastes entre indianismo y pensamiento amáutico, retomando cosas ya dichas en los apartados anteriores. Finalmente, en la quinta parte plantearé algunas observaciones adicionales a lo ya desarrollado y pondré atención en lo inconsistente del “reinaguismo”.

He optado por dar mayor espacio a los pasajes históricos, pues son precisamente estos aspectos los que menos se conocen, no solo de Fausto Reinaga, sino en general del indianismo. Luego de las referencias historias veo por conveniente hacer el deslinde entre indianismo y pensamiento amáutico, aunque en los rasgos de historia que ofrezco, voy dando algunas sugerencias sobre este punto.

PRIMERA PARTE

FAUSTO REINAGA Y LOS INDIANISTAS

Para adentrarnos a la cuestión del cambio ideológico de Reinaga, de su paso del *indianismo* al “amautismo” o *post-indianismo*, vale la pena apuntar algunos aspectos, aunque de modo muy general, sobre la etapa *pre-indianista* de este personaje potosino nacido a inicios del siglo XX, y partir de ello señalar cómo “cae” al indianismo, resaltando la relación que tuvo con los indianistas.

Reinaga se titula como abogado en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca en 1937. Ya desde sus años estudiantiles se adentro en el activismo político. En 1940 publica su primer libro, *Mitayos y yanaconas*¹, en el que resalta fácilmente la nítida influencia del indigenismo y del marxismo en pañales de aquellos años. Llegó a ser diputado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario desde 1944

1 De este su primer libro, Reinaga dice: “es solo una parte de mi tesis de Licenciado, que fue escrita el año 1934, en la Universidad de Chuquisaca bajo el título de “La cuestión social en Bolivia”. Fausto Reinaga, *Mitayos y yanaconas*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2012, p. 129.

hasta 1946², en el gobierno del general Gualberto Villarroel (1943-1946) y asistió en el “Primer Congreso Indigenal”, en 1945. En 1947 vivió exiliado en Argentina y tras la muerte de su padre volvió de manera clandestina a Bolivia. En 1949 publica su libro *Víctor Paz Estensoro*. Influenciado por el nacionalismo revolucionario tomó parte de lo que se conoce como la “revolución nacional” (abril de 1952).

Ya en el gobierno del MNR, Reinaga trabaja como asesor de la Presidencia de la Comisión de Reforma Agraria. El 2 de agosto de 1953, fecha de la promulgación de dicho decreto, Fausto presencia el acto. Estas son sus palabras respecto a este hecho:

Yo, indio de carne y alma, en medio de sollozos entrecortados, a la conclusión de la lectura del Decreto, fui el primero en gritar: ¡VIVA LA LIBERACIÓN DEL INDIO! ¡VIVA LA ‘REFORMA AGRARIA’!.³

En la segunda mitad de los años 50⁴, Reinaga vivía una “crisis de conciencia” por la forma en que se estaba implementando el proyecto nacionalista del MNR desde el Estado;

2 Como diputado “Interviene pocas veces en el parlamento, una [intervención] muy extensa pone en evidencia su posición: identificado con la ‘reacción’, se opone a la rosca y propone la nacionalización de los recursos naturales. En otra de sus intervenciones pide que se establezcan relaciones diplomáticas con Rusia. Siete meses más tarde, el 18 de abril, el vínculo diplomático se hace realidad”. Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Ed. El País, Santa Cruz de la Sierra, 2009, p. 86.

3 Fausto Reinaga, Belzu, 1953.

4 En 1956 se produce un movimiento en el norte del lago Titicaca y que algunos llaman “La república aymara de Laureano Machaca”. Este es un fenómeno poco estudiado, pero cabe resaltar que Pedro Callisaya, el año 2012, realizó su tesis en la Carrera de Historia (UMSA) sobre el asunto: *La vida de Laureano Machaca (1928-1956)*.

crisis que toco fondo cuando visito la URRS, en octubre de 1957, tras asistir al IV Congreso de la Federación Sindical Mundial. En tal evento fue invitado a concurrir al cuarenta aniversario de la URSS y así lo hizo, llegando a conocer el primer país socialista. La importancia de su inesperado paso por la Unión Soviética, según Hilda Reinaga, condiciona que su fe en el socialismo se derrumbe⁵ y quede como en un “vacío ideológico”.

Por aquellos años Reinaga ya había publicado *Nacionalismo Boliviano* (1952), *Tierra y libertad* (1953), *Belzu* (1953), *Franz Tamayo* (1956) y *Revolución cultura y crítica* (1957). Trabajos “teñidos” en distintas formas y grados por el indigenismo, el marxismo y el nacionalismo revolucionario. Pero el indio nunca es pensado como un sujeto político, actor de su propia lucha; simplemente se lo toma como una referencia, incluso identitaria para el autor y sobre lo que piensa de la conciencia nacional en Bolivia, pero es más un símbolo.

En 1960, cuando Reinaga tenía 54 años, vivía su “crisis de conciencia” y publica *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, se funda en La Paz el Partido Agrario Nacional (PAN), la primera organización indianista y en el que destacan personalidades como José Ticona, Raymundo J. Tambo, Rosendo J. Condori y Constantino Lima, entre otros⁶. Estos personajes

5 Hilda Reinaga, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, Ediciones Mallki, La Paz-Bolivia, 2004, p. 10.

6 Otros de los fundadores del PAN fueron: Gabino Apaza Apaza, Fe-lipe Flores, Macario Angles, Alejandro Quispe B., Gerardo Morales, Juan Alarcón, Andrés Vasquez. Felix Ruís J., Juan Añaguaya y Andrés Guarachi. Acta de fundación del Partido Agrario Nacional (PAN), la cual fue facilitada por Constantino Lima para una investigación que hice el pasado año (2014), junto a Pedro Portugal, sobre los movimientos indianistas y kataristas.

son quienes personifican la iniciativa y voluntad de organizar un partido propio a partir del cual actuar políticamente. Con el PAN surge el indianismo, de modo germinal, entre jóvenes aymaras y ante la renovación del orden racializado, renovación que el “Estado del 52” promueve y vehiculiza a la vez.

Los cambios que había operado el MNR desde el poder estatal tenían que ver básicamente con la intención de formar una burguesía por medio del Estado. Se trataba de modernizar al Estado boliviano y para ello se impulsó la ampliación de la ciudadanía y la proletarización, procesos que estaban consustanciados con la renovación de distinciones establecidas desde la colonización. Es decir que las relaciones sociales que estaban signadas por las diferenciaciones racializadas no murieron, sino que cambiaron en función del nuevo ordenamiento estatal inaugurado por el MNR y su proyecto de “Estado nacionalista”.

Así, los aspectos como la vestimenta, el idioma, el lugar de procedencia, el color de piel, la forma de los ojos, la estatura, etc., eran –como hoy– signos de “racialidad”, por lo mismo, de “inferioridad”. Por tanto, el ideal de “nación mestiza”, que fue implándose desde entonces, apuntaba a encubrir las jerarquías coloniales que estaban renovándose. Pero además, el MNR había logrado extender el sindicalismo campesino en función de subordinar a esa población y de tenerla “a la mano” para enfrentar a los mineros, aspecto que será la base de lo que desde los años 60 se llamará “Pacto militar-campesino”.

En tal situación, entre una nueva generación de aymaras, que había migrado a la ciudad de La Paz, se generan iniciativas que estaban condicionadas por la reestructuración del orden racializado, orden que la casta dominante disfrazaba como “nación mestiza”, y la forma que los “campesinos” eran

instrumentalizados por el nacionalismo revolucionario. Así, la primera organización indianista, el Partido Agrario Nacional (PAN), representa el principio o los gérmenes de una contestación política aymara hacia la dominación blancoide, relación encubierta ideológicamente con el maquillaje de “mestizaje”.

En la primera organización indianista, el PAN, Reinaga no figura ni como mentor ni como militante, sino que su relación es más bien exterior, como alguien que podía hacer, por su formación en derecho, lo que los militantes del PAN no: redactar el documento de fundación (lo que vernos después). El esclarecimiento ideológico indianista de Reinaga se da un par de años después, en 1964, cuando publica *El indio y el cholaje boliviano*, libro que en palabras del autor es: “cuando llegué a la plenitud de mi conciencia indianista”⁷. Es decir que Reinaga en 1960, año en que funda el PAN, vivía su “crisis de conciencia” y un par de años después se transforma en indianista. Su mayor aporte a esta corriente será la formulación de un discurso, el cual se plasmó en sus obras indianistas, las más destacadas: *La Revolución India* (1970), *Manifiesto del Partico Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis India* (1971), trabajos que responden al proceso iniciado en 1960 y que no se pueden entender sin ese antecedente.

La formación del PAN es de suma importancia ya que muestra que el indianismo surge no como iniciativa de Reinaga, sino de jóvenes “indios” que le piden a él formalizar sus intenciones en un documento. Una nueva generación de aymaras vivía las limitaciones de la “revolución nacional” y la reactualización de las jerarquías racializadas. En tal situación,

7 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 95.

estos jóvenes estaban inquietos por organizarse políticamente, pero carecían de algunos recursos, como la habilidad de redactar. Esta carencia los llevara a solicitar a Reinaga que redacte el documento fundacional del partido: “El Acta de fundación [del PAN, dice Reinaga] yo la redacté en un castellano rimbombante y culterano, tal cual exigía la misteriosa comisión que visito mi casa”⁸.

Esta situación, la carencia de los fundadores del PAN, recuerda a otra similar, cuando en la primera mitad de los años 70, Teodomiro Rengel le pide a Gregorio Iriarte redactar un documento que fue conocido como *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973). En ambos casos, los redactores dejan la huella de sus ideas en el documento que hacen para otros.

Después del PAN surge, en 1962, el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), que en 1966 toma el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB)⁹. Estas otras organizaciones son conocidas por que Reinaga habla de ellas en algunos de sus libros, aunque, la verdad, es muy poco lo que se sabe de las mismas. Es llamativo que en una carta de Reinaga al Secretario General de las Naciones Unidas de entonces, carta fechada el 24 julio de 1966, le diga: “No soy político, ni milito en ningún partido nacional o internacional”¹⁰. Lo que pareciera indicar que no había ni PIAK ni PIB, o que Reinaga era alguien exterior a tales organizaciones. Este es un problema que queda oscurecido por la falta de documentos y testimonios. Pero bueno, en el PIB, según lo presenta Reinaga, se

8 Fausto Reinaga, *Mi Vida* (autobiografía), Fundación Amáutica Fausto Reinaga, impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2014, p. 268.

9 Fausto Reinaga ofrece algunos fragmentos de documentos de estas organizaciones en su libro: *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*.

10 Fausto Reinaga, *Mi Vida*.

puede identificar a algunos de los fundadores del PAN, como Raymundo Tambo y Rosendo Condori. Al parecer, también Constantino Lima formó parte de esta organización (lo que veremos más adelante).

Además de las organizaciones mencionadas y de los personajes implicados, es pertinente apuntar que por aquellos años estos mismos personajes eran protagonistas de otras iniciativas. A mediados de los 60, Raymundo Tambo incursiona en la lucha sindical apuntando a romper con el “Pacto militar-campesino”. A finales de la misma década, Constantino Lima, Rosendo Condori y Raymundo Tambo se organizan en la UMSA y dan inicio a lo que sería el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA). No se puede dejar de mencionar que en 1969 se forma la primera asociación de profesionales “indios”: Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A¹¹.

Se estaba dando un florecimiento de organizaciones y proyecciones de lucha que tenían que ver con los forjadores del PAN y la influencia de Reinaga, quien ya había publicado sus obras indianistas iniciales: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). Pero a pesar de que Reinaga gozaba de cierto prestigio, su relación con los promotores de las

¹¹“El Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A, es una organización autóctona, autónoma y autogestionaria fundada el 27 de mayo de 1969 y legalmente reconocida por R. S. No. 159594/1971. Esta institución está dirigida por un CONCEJO DE AMAUTAS indios que luchan por la superación socio-económico-cultural de las comunidades indígenas del país”. Periódico *COLLASUYO*, N° 2, La Paz-Bolivia, junio de 1978, p. 3. Esta misma organización publicó en 1978 tres mil ejemplares del libro *“Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra contra España”* de Ramiro “Wankar” Reynaga.

organizaciones indianistas emergentes era no solo ambigua sino tensa, lo que se acentuará en los 70. Tomemos cuatro casos para adéntranos a esta problemática: el de José Ticona, Raymundo Tambo, Constantino Lima (fundadores del PAN) y Luciano Tapia (uno de los fundadores, en 1978 y junto a Lima, del Movimiento Indio Tupaj Katari).

Fausto Reinaga, en su autobiografía, nos da una pista sobre el profesor de inglés José Ticona y su papel en el PAN:

[José] Ticona se sintió con derechos para ser Presidente de Bolivia. Con este propósito buscó y agrupó a sus ex alumnos y amigos indios. Acordaron fundar el ‘Partido Agrario Nacional’ (PAN). El Acta de fundación yo la redacté en un castellano rimbombante y culterano, tal cual exigía la misteriosa comisión que visito mi casa.¹²

José Ticona sería el impulsor del PAN y ello porque tenía aspiraciones –negativas para Reinaga– de ser presidente de Bolivia. Es decir que Ticona era un aymara que soñaba con gobernar Bolivia, ideal importante en el indianismo, pues apuntaba no a ser “incluido”, sino a gobernar. Pero además, Reinaga afirma de Ticona: “me robó el Programa de Principios del... (PIB); y bajo el nombre de Partido Indio del Kollasuyu (PIK), se presento a la Corte electoral, pidiendo la inscripción de ‘su’ partido”¹³. Al parecer Ticona tenía mucho interés en poner en marcha una organización que sea dirigida por él y que este reconocida por la Corte Electoral.

Al poco tiempo de la formación del PIB, en versión de Reinaga, José Ticona “Provocó una pelea personalista con [Raymundo] Tambo. Dueño, Ticona, de las indias de su ayllu,

12 Fausto Reinaga, *Mi Vida*, p. 268.

13 Ibid., p. 269.

y Tambo del suyo, se lanzaron a una lucha a muerte por el liderazgo departamental”¹⁴. Es resaltable que Reinaga afirme que tanto José Ticona como Raymundo Tambo eran “dueños de las indidades de sus ayllus”, ósea que eran personas que tenían liderazgos en sus lugares de origen, algo de suma importancia siendo que se trataba de personas que buscaban hacer política. Pero además, el hecho de que Fausto remarque que entre estos dos personajes había confrontación o “pelea personalista”, evidencia una disputa por el liderazgo en el emergente movimiento indianista.

Al parecer, José Ticona fue uno de los primeros en alejarse de Reinaga definitivamente por razones que no conocemos. Reapareció entre finales de los 60 y a inicios de los años 70 con el Movimiento Nacionalista Tupaj Katari (MNTK), frecuentando las oficinas de MINK’A. El MNTK de Ticona, a finales de los 70, indica que su formación “fue promovida el año de 1962 en la población de Peñas”¹⁵, en el mismo año en que, y lugar donde, Reinaga indica se fundó el PIAK. No queda claro como rompieron relaciones Ticona y Reinaga, lo cierto es que fue una ruptura total.

En el caso de Raymundo Tambo, ya he señalado que fue uno de los que dio vida al MUJA en la UMSA y que en su incursión en el sindicalismo su postura respecto al “Pacto militar-campesino” era totalmente crítica. Respeto a esto último, cabe mencionar

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Última Hora (edición especial Bodas de Oro), La Paz, abril de 1979, sin página numerada. Es curioso que en la CONVOCATORIA AL PRIMER E HISTÓRICO CONGRESO DEL QOLLASUYU (Bolivia), lanzada en abril de 1978 y que da pie a la formalización del MITKA, se diga en la sexta consideración: “que, ya existe un organismo político, genuinamente indio, que funciona en la clandestinidad desde 1962”. Esto obliga a plantearse más interrogantes sobre lo que pasó por aquel año.

que Reinaga apostaba por un “pacto militar indio”¹⁶. De seguro este punto tuvo que causar divergencias entre Fausto Reinaga y Raymundo Tambo. Pero además, la postura de Tambo, uno de los iniciadores del indianismo, será bien acogida por otros sectores, considerando su papel fundamental en la formación del katarismo. En palabras de Teodomiro Rengel:

El katarismo nace en la época en que el doctor Luis Adolfo Siles Salinas, es Presidente. Allí se organiza un congreso campesino en la provincia Aroma, el presidente de ese congreso es el compañero Raymundo Tambo, que en paz descanse...¹⁷

Reinaga indica, como lo citamos, que hubo una pelea entre Ticona y Tambo. Pero también hubo pelitos entre Tambo y Reinaga, que no solo tenían que ver con la posición de cada uno frente al pacto militar campesino, sino con el liderazgo dentro del emergente movimiento “indio”:

Me hallo [dice Reinaga] en una lucha de chacales.... me quieren despojar, me quieren arrebatar el sacro nombre de: PARTIDO INDIO DE BOLIVIA. Hay un grupículo de un CERDO apellidado Tambo [Raymundo]. Este canalla hace labor de catequesis, diciendo: ‘que él es el jefe del PARTIDO INDIO DE BOLIVIA; y que el grupículo es el cuerpo y el alma del Partido’¹⁸

16 “Para que el PACTO surta sus efectos, debe el indio tener la mitad del Poder”. Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 82.

17 Memoria simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia (La Paz, 20 de julio de 2013), organizado por Fundación Friedrich Ebert (FES) y Fundación Pukara, p. 31. Es resaltable que Rengel destaque la figura del indianista Tambo en la formación del katarismo.

18 Carta a Guillermo Carnero Hoke, en Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Primera edición, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 127.

Reinaga presenta a Tambo como “un CERDO” que le disputaba, a la cabeza de un “grupículo”, el liderazgo del PIB. Para Reinaga, mientras tuviera vida, nadie más que él podía ser líder y dirigir a los “indios”: “en tanto tenga yo [Fausto Reinaga] halito vital en mi pecho iré a la cabeza de ellos”¹⁹; ósea que para él era impensable que otro “indio” dirija el movimiento en tanto el estuviera vivo. En tal sentido y tratando de darse un estatus “natural” de cacique, Fausto decía ser descendiente de Tomas Katari, con el propósito de justificar su aspiración de ir a la cabeza de los jóvenes indianistas hasta la hora de su partida. Por tanto, el “atreimiento” del “indiecito” Raymundo Tambo de disputarle la jefatura del PIB, ante los ojos y aspiraciones de Reinaga, lo hacía “un CERDO”.

Es remarcable que años después, en una nota de mayo de 1978 del periódico Collasuyo se diga: “El altiplano boliviano, dio en Raymundo Tambo a uno de sus mejores hijos”²⁰, quien murió en circunstancias no esclarecidas a los 36 años, en 1977. De hecho, quienes conocieron a Tambo no tienen la misma idea que Reinaga sobre él. Más al contrario, lo recuerdan como un líder nato. Si para Reinaga, Raymundo Tambo era alguien despreciable, otras personas lo veían de manera totalmente opuesta, lo que explica la forma en que se refieren a él en el periódico Collasuyu.

Por su parte, Constantino Lima, al parecer, en la década de los 60 tenía un perfil bajo, por lo menos con relación a José Ticona y Raymundo Tambo. Lima es alguien que señala y remarca no tener

19 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 454.

20 *Raymundo Tambo: un constructor de la liberación*. En Collasuyo, nº 1, La Paz-Bolivia, mayo de 1978, p. 3. Se sabe que estudió en el Colegio Gualberto Villarroel y que trató de ingresar no la Escuela de Sargentos sino al Colegio Militar, sin lograr tal objetivo. Estudió derecho en la UMSA.

ninguna influencia de Reinaga, descalificando a éste último como ideólogo por ser “mestizo” y presentándose a sí mismo como el “verdadero padre” del indianismo. Lima, por ejemplo, dice:

El indianismo surge el 5 de noviembre de 1960, entre 22 personas, hemos forjado esta situación después de muchos años de batallar para conseguir gente. A Fausto Reinaga Constantino no conocía todavía... A unos cinco o seis meses más o menos, me presentaron personalmente a Fausto Reinaga, Raymundo Tambo, José Ticona y Juan Rosendo Condori. Recién lo he conocido a él y trataba con cuestiones de “chollaje”, cosas así, escribiendo textos izquierdistas. Después de haber sido presentado fue alumno nuestro, y después se le ha dado orden, ahora que entiende de indianismo escribirá libros a partir de la fecha. Su primer libro fue *La Revolución India*, en 1962 con el Partido Indio de Bolivia (PIB).²¹

Lima asegura que quienes le presentaron a Reinaga fueron Raymundo Tambo, José Ticona y Juan Rosendo Condori, “A unos cinco o seis meses más o menos” de la fundación del PAN. También llama la atención que Fausto Reinaga redacte el documento de fundación del PAN y que Lima ponga énfasis en que él recién lo conoció a meses después de que se fundara la primera organización indianista. Tal vez en el PAN Lima no tenía un papel preponderante y por ello no estaba al tanto sobre la relación que tenían con Reinaga quienes se lo presentaron meses después de que se formara el PAN.

Pero además, cabe resaltar que “Después de haber sido presentado” Fausto Reinaga a Constantino Lima, este último dice del primero que “fue alumno nuestro” (lo de “alumno nuestro” quiere decir mi alumno para Lima). Según Constantino Lima,

21 Memoria simposio *Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia*, p. 32.

Reinaga “trataba con cuestiones de ‘cholaje’, cosas así” y que después de conocerlo a él, Fausto “entiende de indianismo” y escribe “en 1962” *La Revolución India*, libro que en realidad se publicó en 1970, diez años después de la fundación del PAN. El hecho de que Lima se refiera a que Fausto “trataba con cuestiones de ‘cholaje’, cosas así”, tal vez tiene que ver con los títulos de los dos primeros libros indianistas de Reinaga: 1) *El indio y el cholaje boliviano*, publicado en 1964 y donde, en versión de Reinaga, clarifica su postura indianista; y 2) *La “intelligenstia” del cholaje boliviano*, publicado en 1967.

Es curioso que Lima asegure que Reinaga escribió *La revolución India* después de conocerlo a él porque “se le ha ordenado”, como queriendo decir que el máximo trabajo ideológico indianista de Fausto Reinaga tendría su explicación por qué Lima fue quien clarificó “indianistamente” a Reinaga y por lo tanto ni José Ticona ni Raymundo Tambo tendrían importancia a este respecto (ni el rumbo que fue tomando el “Estado del 52”, ni el paso de Reinaga por la URSS). Es decir que Lima, en su propia versión, tenía gran autoridad político-ideológica sobre Reinaga, por lo que lo hace su alumno. En consecuencia Lima “le ha dado orden” a Reinaga para escribir libros indianistas.

Walter Reynaga, sobrino de Fausto y militante en su momento del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTK-L), recuerda que en una reunión llevada a cabo en Tembladerani en 1962

Estaban reunidos el Fausto, Constantino Lima y toda esa tanda de gente... Y al parecer el Fausto les había encargado... a estos jóvenes, Constantino Lima y compañía, hacer el documento del partido, el programa del partido y fundar en esa reunión el partido. Habían hecho el documento...

Fausto lo lee y ahí les dijo: ‘este es un trabajo escolar... cómo esto va ser documento de un partido’. Y el Fausto era un tipo bien directo. Se calentó el Constantino Lima, se calentaron los otros: ‘¡qué cosa quiere este doctor!’ y se hizo talco la reunión.²²

Walter Reynaga nos muestra que Lima y “toda esa tanda de gente”, que de seguro eran en parte quienes formaron el PAN, estuvieron en algún proyecto con Fausto Reinaga. Mientras Lima se presenta como alguien con gran autoridad sobre Fausto, hasta incluso dándole órdenes, Walter Reynaga nos pone ante una facete que muchos recuerdan de Fausto: “era un tipo bien directo” (otros dicen: intratable) al momento de expresar su menosprecio por lo que los “indios” hacían. En el caso de la cita apuntada, Reinaga calificó de un “trabajo escolar” el documento que había delegado redactar a “toda ese tanda de gente”, agregando: “cómo esto va ser documento de un partido”. Ante el trato de Reinaga “Se calentó el Constantino Lima, se calentaron los otros: ‘¡qué cosa quiere este doctor!’ y se hizo talco la reunión”. El testimonio de Walter Reynaga caracteriza de otro modo, en comparación con la versión de Lima, la relación entre Fausto Reinaga con “Constantino Lima y toda esa tanda de gente”.

Una década después de aquella reunión, tras el golpe de Banzer, Lima fue apresado, en 1972, y salió en libertad en 1974. Ese mismo año dos muchachos aymaras, Roberto Tambo y Siro Aspi, quienes habían leído *La Revolución India* de Fausto Reinaga, buscan a éste último, lo encuentran y le proponen formar una organización política; éste les dice que el PIB estaba ya formado y les da la dirección de Constantino Lima. Los jóvenes contactan a Constantino y le comentan que habían

²² Entrevista a Walter Reynaga, jueves 11 de septiembre del 2014.

leído los libros de Reinaga²³ y que éste los mandó con él por ser parte del PIB. Constantino Lima, según Roberto Tambo, les dice: “Sí yo pertenecía [al PIB]”²⁴. Valga remarcar que en la versión de Roberto Tambo, Reinaga les dice que Lima era parte del PIB y Lima, sin desmentir, dice que “pertenecía” a esa organización, esto es algo que nunca menciona Constantino Lima, tal vez por mantener su versión de no tener influencia alguna de Fausto.

Ya cuando el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) empieza a funcionar formalmente (desde 1978), Lima se convierte en uno de los líderes más destacados del indianismo, a la vez que niega el papel de Fausto Reinaga en este movimiento. Ramiro Reynaga, hijo de Fausto, nos da una idea sobre la relación entre Fausto Reinaga y Constantino Lima en 1979, cuando ya estaba formado el Movimiento Indio Tupaj Katari y cuando Ramiro era militante de tal movimiento: “Constantino... por su odio visceral a Fausto (sentimiento recíproco por cierto), ataca a todo lo conectado con él, no por razones ideológicas sino personalistas”²⁵. Existía “sentimiento recíproco” de odio entre Reinaga y Lima; este último dice del primero:

Fausto Reinaga es un mestizo Potosino... Lo que Fausto hizo es interpretar y ha tenido muchas fallas, le habíamos dicho que tenía que corregirlas, y Fausto dijo que los iba a

23 Es resaltable la forma en que influye la lectura de los libros indianistas de Reinaga en los jóvenes aymaras, en este caso en Siro Aspi y Roberto Tambo. En la entrevista citada, Roberto Tambo recuerda que salían a pintar en las calles: “Sí, hemos ido a pintar también: ‘queremos estatuas de Túpac Katari’ queremos aquí. En la (Plaza) Isabel católica, un día cerrado, decimos ‘Bartolina Sisa’, así con pintura, así”. Entrevista a Roberto Tambo, miércoles 17 de septiembre de 2014.

24 Entrevista a Roberto Tambo, miércoles 17 de septiembre de 2014.

25 Carta de Ramiro Reynaga a Mario Gutiérrez, 15 de noviembre de 1979 (copia papel carbón, máquina de escribir).

corregir pero nunca sucedió, como es mestizo seguramente le gusta eso, y lo ha mantenido, porque no es totalmente indianista. Acaso quiere la reconstitución del Qullasuyu, en donde o en qué texto habló en ese sentido, habla solamente de Bolivia, como quien se estuviera muriendo de ser boliviano ¡Váyase a la porra!²⁶

Así como Reinaga ningunea a los fundadores del PAN y nunca les reconoce nada más que ser “felipillos”, Constantino Lima, cuando se refiere al PAN y al a los orígenes del indianismo, resta importancia a otros personajes como José Ticona y Raymundo Tambo. Da la impresión de que Constantino Lima muestra síntomas del “síndrome Reinaga”, pues al igual que Fausto, menosprecia a otros actores y se sobrevalora excesivamente.

En general, las relaciones de Fausto Reinaga con los tres personajes fundadores del PAN nombrados evidencian tensiones y confrontación, hasta llegar al odio en el caso de Lima; además no es aventurado pensar que esto condiciona la inestabilidad de las primeras organizaciones indianistas en la década de los 60. Las primeras organizaciones indianistas surgidas por aquellos años eran inestables y tenían una relación tensa con Reinaga, aunque no parece haber una ruptura total con él, aun. En la segunda mitad de los años 70, los indianistas que dan vida al Movimiento Indio Tupaj Katari plantean su iniciativa demarcando distancia total con Fausto Reinaga.

En abril de 1978, luego de varios años de funcionar informalmente, se funda oficialmente el Movimiento Indio Tupaj Katari. Los protagonistas en la formación de esta organización fueron Constantino Lima (uno de los fundadores de PAN), Lu-

²⁶ Memoria simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia, p. 32.

ciano Tapia, Jaime Apaza, Felipe Quispe, Nicolás Calle, entre otros. Felipe Quispe afirma que quien “inspiró e influyó fue el Amawt’a Fausto Reinaga mediante su libro *La Revolución India...*”, también comenta irónicamente sobre Lima y Tapia en la siguiente forma: “Los que se autodenominan ideólogos no son más que se han alzado ese INDIANISMO masticado como la coca sagrada. Es decir, ese bagazo lo han vuelto a recoger (como si fuera vómito de Fausto Reinaga) para meterse en la boca y rumiar un poco”.²⁷

Lo que dice Quispe es importante pues apunta a que “Los que se autodenominan ideólogos” negaban la influencia de Reinaga a pesar de que tal influencia era evidente; pero cabe hacer notar que Quispe desconoce que la iniciativa de formar una organización política propia fue de los fundadores del PAN, y entre ellos, Constantino Lima.

Por su parte, Luciano Tapia, quien lideró una de las corrientes del MITKA, afirma que se hizo indianista antes de conocer a Reinaga, cuando bajo un árbol, a inicios de los años 70, meditaba sobre su situación política: “Claramente llegué a comprender que si me perseguían de esa manera sin que yo nunca hubiera hecho una acción política, sin mantener conexión política con ningún grupo, era porque era *indio*”²⁸. Afirma también que después conoció los libros de Reinaga por que se los facilitó Nicolás Calle. Pero Calle tiene otra versión: “En ahí (en Alto Beni) con este Luciano Tapia me conocí y a traído un libro de Fausto Reinaga, la *Tesis India...* no sé, varios libros de Fausto

27 Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999, p. 35. La aclaración entre paréntesis es del autor del citado libro.

28 Luciano Tapia, Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. *Autobiografía de un aymara*, s.e., La Paz, 1995, p. 325.

Reinaga. Entonces he leído eso, me ha prestado”²⁹. Otro militante del MITKA, Marcos Marín Mamani, confirma la versión de Calle, en sentido de quien era el que introdujo los libros de Reinaga: “en el Yungas hemos hecho la colonización, ahí nos ha surgido el pensamiento político del indianismo gracias al hermano Luciano Tapia. Él había traído un libro (*La Revolución India*, de Fausto Reinaga), ese libro hemos leído”³⁰.

Tapia parece querer mostrarse como alguien que esclareció su perspectiva “india” sin relación al indianismo de Reinaga, pero los testimonios citados ponen en duda la forma en que presenta su esclarecimiento ideológico. Es muy probable que las vivencias de racismo de Luciano Tapia hayan adquirido un sentido claramente político con las lecturas de los libros indianistas de Fausto Reinaga, lo que supone el estatus de determinación del problema sobre la interpretación del mismo. Esto podría entenderse en sentido de que Luciano Tapia apunta a una situación vivida y enfrentada por él y que no se debe a Reinaga, pues éste no se “inventa” el problema, sino que le brinda algunos elementos para clarificar su sentido político.

Por otra parte, es resaltable que Tapia menciona un hecho que puede ser una de las razones para buscar mostrar que él se forjó y se hizo indianista sin relación a Reinaga:

Conocí además algunos manifiestos de la Confederación dirigida por Céspedes [dirigente del Pacto militar-campesino] que hablaban con un lenguaje exacto al de Reynaga y me llegué a enterar que estos documentos eran justamente de la pluma de Reynaga. Él había sido el asesor de esa organización, lo cual causó para

29 Entrevista a Nicolás Calle, miércoles 3 de septiembre de 2014.

30 Entrevista a Marcos Marín Mamani. En revista *Willka*, N° 5, impresiones WA-GUI, El Alto-Bolivia, 2011, p. 168.

mí completa decepción y esa fue la causa para nunca más pisar la casa de Reynaga y ni siquiera dirigirle la palabra ni la mirada cuando nos encontrábamos en la calle. Ese fue el rompimiento con Reynaga.³¹

La relación de Reinaga con otros militares indianistas es una de las facetas más polémicas de este autor. Como ya dijimos, él buscaba formar un “pacto militar indio”. Esta postura debió ser causa de problemas con otros “indios”, como en el caso de Tambo, al momento de encarar algún trabajo político con Reinaga, lo que además lo desacreditaba y le quitaba autoridad moral en un contexto marcado por las dictaduras militares y la instrumentalización de los sindicatos campesinos.

En general, se puede afirmar que, desde la formación del PAN, la relación de Fausto con los indianistas estuvo signada por contradicciones y confrontaciones. Pero además, entre muchos indianistas hubo en afán por mostrarse distintos a Reinaga, sin relación con él, ni política ni ideológicamente. También se puede decir que Reinaga mostraba un gran desprecio por estos indianistas, que no lo reconocían, así como él no reconocía –y nunca lo hizo– la importancia de la iniciativa de los jóvenes forjadores del PAN o de la importancia gravitante de la formación del MITKA. En el caso del PAN, Reinaga solo fue un redactor, ajeno a la formación del partido. En el caso del MITKA, Reinaga no jugó ningún papel dentro de tal organización, aunque sus ideas indianistas si influyeron mucho en la misma.

31 Luciano Tapia, op. cit. p. 351.

SEGUNDA PARTE

FAUSTO REINAGA Y GUILLERMO
CARNERO HOKE

Guillermo Carnero Hoke es un personaje poco conocido, a pesar de que no solo ha jugado un papel particular y decisivo en la transformación ideológica de Fausto Reinaga, sino también porque, en general, ha contribuido medularmente en la formación de lo que hoy se denomina pachamamismo; incluso se puede afirmar que él es el padre de esta corriente. Dado que se trata de casi un desconocido, es pertinente apuntar algunos rasgos biográficos sobre este influyente y a la vez –paradójicamente– ignorado personaje, para luego ver la relación que tuvo con Fausto Reinaga y la influencia que tuvo sobre este último.

Guillermo Carnero Hoke nació en Piura-Perú, en 1917¹; “no era indio sino mestizo, casi criollo”². Su padre

¹Ayar Quispe, en su *Indianismo* (Ediciones Pachakuti, 2011), apunta que Carnero Hoke nació en 1929 (p. 36).

² Los datos biográficos que ofrecemos son extraídos de la introducción que Fabiola Escárzaga hace a *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil* (Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos- Fundación

fue peruano y su madre, irlandesa, lo que le dio rasgos somáticos que, en un contexto social racializado, pesaron en su postura, como lo veremos más adelante. Desde muy joven hizo actividad política. Pasó por el APRA, la Juventud Comunista, Célula Universitaria Comunista y volvió al APRA. Sin ser estudiante fue parte del Comando Universitario Aprista (CEA) en la Universidad de San Marcos y “su tarea era usar los puños contra sus adversarios políticos que básicamente eran los comunistas”³.

Gaúl, Cecan, Omar y Yohanna fueron los nombres de los hijos de Guillermo Carnero.

En 1944 publica *Epopéya a Atahualpa* y un año después, en 1945, *Agrocantos*. Sufrió exilio en dos oportunidades (1949-1955, Guatemala y México y 1962-1968, México). En 1948 fue expulsado del APRA por sus críticas al partido. En 1957 fundó el Partido Nacionalista Revolucionario Peruano. En 1961, junto a otros exiliados latinoamericanos en México, fundó el Movimiento Latinoamericano de Liberación.

En 1966 publicó *La madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina* y en 1967 publica *El método revolucionario y la conciencia histórica*; ambos textos los reúne en 1968 bajo el título de *Nueva Teoría para la insurgencia*. En 1969, un año después de regresar a su país, fundó el Instituto de Investigaciones Pre-americanas (INIPRE). En 1974 fundó el Movimiento Indio Peruano. Guillermo

Amáutica Fausto Reinaga, La Paz, 2014).

3 Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Introducción a Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México) y Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 16.

Carnero caracterizó al MIP de la siguiente forma: “no es un partido político, a estilo occidental; es más bien un sentimiento familiar comunero en base a la cultura y civilización del Tawantinsuyu; es, también, la vanguardia combatiente de una nacionalidad con personalidad cósmica”⁴.

En 1979 publicó *El indio y la revolución*. En 1980, junto a Virgilio Roel, organizó el Primer Congreso de Movimientos Indios de América, evento de suma importancia para el tema que acá tratamos. En 1980 empezó a trabajar en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federico Villareal. Sufrió tres derrames cerebrales, el tercero fue fatal y le provocó la muerte el 31 de marzo de 1985.

Guillermo Carnero dijo sobre sí mismo:

He estado cinco veces en el Frontón, en el Sexto. Cárcel y Panóptico... El total de mis prisiones sobrepasa los siete años. He estado tres veces desterrado en Bolivia, México y Ecuador... tengo 16 libros de poesía, 5 novelas, o ensayos y unos 7 mil artículos publicados especialmente... en México... Todos me conocen como agitador o terrorista, pero nadie me conoce como creador⁵.

Las palabras de Yohana (hija menor de Guillermo) sobre su padre son llamativas: “Mi padre no debió haber tenido hijos, pues podía convencer a mucha gente, pero no a sus hijos”⁶.

4 Citado por Ayar Quispe en: *Indianismo*, Ediciones Pachakuti, Qullasuyu, 2011, p. 37.

5 Citado por Fabiola Escárzaga en: op. cit., p. 16.

6 Ibid., p. 17.

En octubre de 1969 la figura del peruano Guillermo Carnero Hoke aparece en la vida de Fausto Reinaga, cuando este último tenía no solo complicaciones sino confrontaciones con los indianistas. Al momento de entablar relaciones Guillermo Carnero tenía 52 años y Fausto Reinaga, 63. El vínculo entre estos dos personajes se establece por mediación de un amigo común a ambos: el escritor indigenista Alejandro Peralta (más conocido por su seudónimo: Gamaliel Churata).

Peralta le envía a Reinaga el libro *Nueva teoría para la insurgencia* de Carnero, junto a una carta suya fechada en Lima, el 3 de octubre de 1969. En su respuesta Reinaga le dice a Peralta:

me hallo en deuda con su admirable persona por la conexión que ha hecho con este espíritu tan grande y tan sublime que es Guillermo Carnero Hoke. Su pequeño-gran libro, ha sido para mí más, mucho más que mi encuentro con el Manifiesto de Marx. ¡Se lo juro!⁷

La importancia de las ideas de Carnero para Reinaga son “muchos más” en relación a las de Marx; no hay que olvidar este detalle, fundamental en el pensamiento de Fausto.

En la carta que, siguiendo el consejo de Peralta, Reinaga envía a Carnero Hoke, junto a sus libros indianistas iniciales (*El indio y el cholaje boliviano*, *La intelligentsia del cholaje boliviano* y *El indio y los escritores de América*, además del libro *Kaymari jatunk'a*, de Humberto Mata), el 20 de octubre de 1969, le dice:

7 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 46-47.

Su libro NUEVA TEORÍA PARA LA INSURGENCIA –matiz más, matiz menos– es mi mismo pensamiento. Lamentó como una desgracia no haber conocido y leído esta luminosa y genial obra, entes de que mi LA REVOLUCIÓN INDIA hubiese entrado en prensa.⁸

Si bien Reinaga le asegura a Carnero que conoció su libro después de que *La Revolución India* ya estaba en una imprenta, en tal obra (*La Revolución India*) se encuentra a Carnero Hoke citado en cuatro ocasiones: una muy extensa, como introito (p. 15 a la 17); otra en el capítulo segundo, *El problema nacional* (p. 173 a la 174); y en dos ocasiones en el capítulo cuarto, *Reforma agraria* (p. 299 y 322).

En su respuesta (26 de octubre de 1969) Carnero Hoke le hace notar su admiración por las ideas que Reinaga sostiene en los libros que le mando, pero también puntualiza sus diferencias:

Para mostros la gran batalla no solo es racial, aunque despreciamos a muerte a la raza blanca –¡masacro a tres continentes!–, sino integral, es decir total: histórica, cultural, política, económica. A la cultura y ciencia europeas oponemos un estilo diferente de vida en donde la cultura y la ciencia son antagónicas a las de la barbará Europa.⁹

Carnero nota que Reinaga en su pensamiento indianista hace énfasis en lo racial mientras él plantea una batalla “integral, es decir total”. Reinaga en su indianismo hace referencia al sujeto racializado, al mismo

⁸ Ibid., p. 48.

⁹ Ibid., p. 50.

tiempo que lo confunde con un sujeto racial (problema conceptual que nunca pudo resolver), por lo que su lectura indianista tiene algunos tintes biologicistas. Con todo y los chispazos de lucidez indianista, Reinaga nunca logra esclarecer teóricamente la condiciones de racialización, por lo que nunca logra diferenciar al sujeto histórico racializado de sujeto “racial”.

Carnero Hoke, al leer las obras que Reinaga le envía en 1969, solo logra percibir el “odio racial” en el indianismo y por ello le hace la aclaración de la diferencia entre sus posturas. Además, él tiene el problema de no “ser indio racial”, por lo que las ideas indianistas de Reinaga, en las que reluce primeramente el sujeto racializado como sujeto político, son una tácita exclusión a personas como él.

A pesar de esas divergencias ideológicas con respecto a cómo entienden al “indio” y lo “indio”, divergencias de suma importancia en el desemboque ideológico de Fausto, Carnero y Reinaga intercambiarán desde entonces muchas cartas, llenas de empalagosos halagos mutuos, y el más interesado en mantener la relación parase ser el boliviano. Además, en su correspondencia –publicada el pasado año (2014)– se pudo apreciar preocupaciones y frustrados intentos por conseguir financiamiento para un proyecto conjunto y el hecho de que, a pesar de proponérselo, nunca lograron conocerse en persona, además de algunos aspectos de sus vidas íntimas.

También cabe mencionar que Reinaga le pide a su nuevo amigo, Guillermo Carnero, escribir la introducción del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). Car-

nero lo hace con el seudónimo de Carlos Miranda García¹⁰. Carnero reitera en esa introducción, escrita casi un mes después de conocer a Reinaga (noviembre de 1969), su idea de que se trata de una

guerra total contra la raza blanca, porque ella no es sólo el insultante color de piel blanca, sino un agravante y cobarde estilo de vida donde el robo es virtud que se premia y el crimen negocio que se condecora.¹¹

Carnero apunta a la “raza blanca” como “enganche” con las ideas de Reinaga, pero aclarando que no solo se trata de “el insultante color de piel blanca”, sino de “un cobarde y agravante estilo de vida”. El que Reinaga le pida a Carnero hacer la introducción de uno de sus libros es importante, pues muestra el aprecio que le tenía (a pesar de que recién se conocían), más precisamente, a sus ideas, aunque no eran plenamente coincidentes con las suyas propias.

Es significativo que Reinaga le da mucha importancia a Carnero en las cartas que le escribe. El 20 de julio de 1970, tiempo después de que se publicara el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, le dice: “¿Acaso no te has dado cuenta que lo que hacen Vds. es el horizonte de mi existencia y mi aire vital?”¹². Cuando dice “Vds” se refiere al Instituto de Investigaciones Pre-americanas (INIPRE) que fue fundado y era dirigido por Carnero. A

10 Fabiola Escárzaga es quien hace notar este hecho en la Introducción de la obra que citamos en este trabajo (p. 27).

11 Carlos Miranda García (Guillermo Carnero Hoke), *Introducción al Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz-Bolivia, 1970, p. 8.

12 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 129.

diferencia de Reinaga, por aquellos años Carnero Hoke si tenía una organización establecida, e incluso le ofrece colaboración a Fausto. “Carnero pondrá generosamente a disposición de su nuevo amigo las redes de apoyo financiero construidas en México durante su exilio”¹³.

Cuando Juan José Torres era presidente de Bolivia, Reinaga buscó acercarse a él para formar un “pacto militar-indio” y en este afán confiaba en Carnero Hoke para lograr su propósito. Reinaga esperaba que Carnero llegue a La Paz para así lograr algún acercamiento serio con Torres, pero el peruano no llegó nunca. El 28 de enero de 1972, cuando Banzer ya había instaurado su dictadura en el país, Reinaga le dice a Carnero: “Te culpo. En gran parte tu eres responsable de que no se haya hecho o, mejor no haya estallado la REVOLUCIÓN INDIA en agosto de 71 en el viejo Kollasuyu”¹⁴. Fausto Reinaga no confiaba en los indianistas (algo que al parecer era un sentimiento mutuo), pero si en alguien que conoció por un libro y con el que se comunicaba mediante cartas.

Empero, lo más relevante que debemos considerar es la influencia de Guillermo Carnero Hoke en el viraje amáutico de Reinaga. Es decir que debemos concentrarnos en como las ideas de Carnero influyen en Fausto a tal punto que logra que éste último vaya pasando de considerar la centralidad política del “indio” en su discurso indianista a plantear “lo indio” como “pensamiento indio” o amáutico.

13 Ibid., p. 28.

14 Ibid., p. 181.

Recordemos que cuando estos personajes se conocieron, Reinaga le decía a Carnero sobre su libro: “matiz más, matiz menos– es mi mismo pensamiento”; mientras que por su parte Guillermo planteo de entrada sus diferencias. Fabiola Escárzaga considera a este respecto que en las aportaciones de Carnero:

Reinaga encontró mayores elementos para afirmar sus propias ideas sobre la cosmovisión india producto de una civilización prehispánica común a todas la regiones de América, que en el boliviano se convirtió en pensamiento cerrado que se basta a sí mismo y que opone al pensamiento europeo.¹⁵

No perdamos de vista que al poco tiempo de entablar relaciones con Guillermo Carnero, Reinaga publica su mayor aporte al indianismo: *La Revolución India* (1970); poco después, el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) sale a la luz pública y, un año más tarde, *Tesis India* (1971). En general, estas tres obras, con todo y sus limitaciones y contradicciones, son el máximo logro y aporte indianista de Fausto Reinaga.

Las formulaciones indianistas de Reinaga contenidas en sus obras de 1970 y 1971, tienen ya la huella de la influencia de Carnero Hoke. Como ya se dijo, en *La Revolución India* Carnero es citado, pero, como también se apuntó, Reinaga le afirma a Carnero que cuando él leyó su libro *Nueva Teoría Para La Insurgencia* su libro *La Revolución India* ya estaba en la imprenta, aspecto más que “curioso”. De la primera cita, la más extensa, que hace Fausto de Carnero se puede resaltar lo siguiente:

15 Ibid., p. 28 (Introducción).

Nuestro antimperialismo no es solo yanqui: es anti-colonialista global; es definitivamente defensor del socialismo ejemplar de nuestros abuelos...

...refirmar la moral de nuestros antepasados nativos y efectuar la Revolución India, que es el reino de la abundancia por el camino del gobierno comunero, ético y cósmico... Tal como hicieron los preamericanos al perfeccionar su comunidad primitiva y llevarlo hasta el socialismo científico sin pasar por las violentas etapas del feudalismo y de la burguesía.

...Socialismo fue una luminosa realidad concreta, miles de años antes de que Marx, Engels y Lenin hubieran nacido o lo hubieran siquiera soñado. ¿Qué es mejor, verlo en realidad o seguir buscándolo en los sueños de los marx-leninistas? ¡Vayamos, pues, hacia el reencuentro con nuestra verdadera historia.¹⁶

Es resaltable que en la cita que hace Fausto de Carnero se encuentre la frase “la Revolución India”, que es el título del libro que Reinaga asegura estaba ya en imprenta al momento de leer el libro de Guillermo. Cabe mencionar que la frase “Revolución india” también se encuentra en libros anteriores de Fausto, e incluso es el título de un acápite de su primer libro, *Mitayos y Yanaconas* (1940).

Lo más importante es que Guillermo Carnero, en la extensa cita que de él hace Reinaga, apunta al “socialismo científico”, pero no al planteado por los marx-le-

16 Guillermo Carnero, citado en: *La Revolución India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007, p. 15-16.

ninistas –y esto es sumamente importante– sino al que llegaron “nuestros antepasados nativos” “sin pasar por las violentas etapas del feudalismo y de la burguesía”. Si consideramos que Reinaga pasó a ser indianista tras su decepción no solo de la “revolución nacional”, sino también del “socialismo real” que se vivía en la URSS, las ideas de Carnero sobre “socialismo ejemplar de nuestros abuelos” serán de suma importancia para que Fausto piense en el pasado precolonial como proyecto político socialista “propio” –según él lo imaginaba–, como futuro posible y deseable.

Pero ojo, esta proyección del pasado (“socialista”) como futuro, gracias a la influencia de Carnero Hoke, se asienta en la influencia indigenista que Reinaga fue cultivando desde su juventud. Ósea que Fausto ya había formado una idea romántica e idealizada del pasado precolonial gracias a sus lecturas indigenistas, como E. Valcárcel, lo que se puede evidenciar desde su primer libro: *Mitayos y Yanaconas*. Sin embargo, esa imagen idealizada no formó parte de algún proyecto importante o en la formación de un ideario político sino hasta que Fausto Reinaga empieza a problematizarse el papel del “indio” como sujeto político y “su” proyecto, ello años después de que conoce y se decepciona del socialismo de las URSS y cuando varios jóvenes aymaras forman el PAN. Por aquellos tiempos Fausto buscaba “certezas” compatibles con sus creencias sobre el pasado precolonial (forjadas en base a las idealizaciones indigenistas) y las encuentra en Guillermo Carnero, en sus ideas, al leer *Nueva Teoría para la Insurgencia*.

Es llamativo que en la extensa cita que Reinaga hace de Carnero en *La Revolución India* este la siguiente idea: "Socialismo fue una luminosa realidad concreta, miles de años antes de que Marx, Engels y Lenin hubieran nacido o lo hubieran siquiera soñado. ¿Qué es mejor, verlo en realidad o seguir buscándolo en los sueños de los marx-leninistas?". Carnero plantea su proyecto socialista distanciándose de "Marx, Engels y Lenin", mientras que Reinaga, a pesar de compartir la idealización del pasado como proyecto de futuro con Guillermo, no se distancia del elemental marxismo que profesaba, sino de los marxistas bolivianos. Por ejemplo dice en *La Revolución India*:

El marx-leninismo, guía y método del hombre y las sociedades en distinto grado de desarrollo, tendrá vigencia mientras su espíritu 'creador y previsor' sea el 'soplo vital' de la praxis y la ideología.

...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.

Un marxista en Bolivia, v.gr. tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o 'robot' ruso, chino o cubano...¹⁷

Si bien Reinaga compartía con Carnero una visión idealizada del pasado precolonial, con respecto al marxismo la cosa era distinta, como se puede apreciar en la anterior cita. Pero además, Fausto Reinaga entendía

17 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007, p. 115.

en su etapa indianista que, históricamente, el marxismo tenía un sentido en su origen y que en Bolivia tenía otro sentido, muy distinto: “Era una ideología de los explotados, hoy, por lo menos aquí en Bolivia, es una ideología de los explotadores”¹⁸. De hecho, puede decirse en su etapa indianista Reinaga entiende que el marxismo “en manos” del “cholaje blanco-mestizo” es un arma de dominación.

Las otras citas que hace Reinaga de Carnero son llamativas pues, tratan de la “santidad y pureza”¹⁹ o las usa para caracterizar la reforma agraria como un hecho que “rompe con el socialismo tradicional”²⁰ (curiosamente Fausto trabajó como asesor de la comisión de reforma agraria). En las otras obras indianistas de Fausto la huella de Carnero también se deja sentir. En el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* se cita a Carnero para ratificar que la creencia de que “Preamérica fue socialista durante más de cien siglos”²¹ y que los preamericanos “llegaron al socialismo cósmico”²². En *Tesis India* se encuentra un “prologo” (p. 9-12) de Carnero con el título de: *Un mandato histórico: La revolución india* y firma como Líder del Poder Comunero Peruano. En tal escrito se encuentra una idea, en la actualidad muy popularizada en y desde Bolivia: “El indio es la reserva moral de nuestro tiempo”²³.

18 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 62.

19 Guillermo Carnero Hoke, citado en *La Revolución India*, p. 174.

20 Ibid., p. 299. Una idea atribuida a Reinaga y que más bien este toma de Carnero es: “El indio castellanizado es un indio muerto”. Ibid., p. 322.

21 Guillermo Carnero Hoke, citado en *Manifiesto del partido Indio de Bolivia*, p. 18.

22 Ibid. p. 80.

23 Guillermo Carnero Hoke, citado en *Tesis India*, p. 11. Carnero toma

Valga apuntar que en *Tesis India*, último trabajo propiamente indianista de Reinaga, tampoco hay una ruptura con el marxismo, sino un ataque a los marxistas bolivianos: “la ideología marxista-leninista *mestiza* esta encarnada en una frondosa gama de gente que se vende y se entrega al que paga más”²⁴. Tanto el remarcado en negritas y cursivas es del autor, lo que evidencia el énfasis en el sentido racializado del asentamiento social del marxismo condiciona, para el autor, el sentido de la ideología aludida. Por tanto, lo que Reinaga critica en su indianismo no es al marxismo en general, sino a los grupos “mestizos” “marxistas”, quienes en su recepción de esta ideología han reproducido su estatus de poder haciendo del “marxismo-leninismo” una ideología “*mestiza*”. Incluso se podría pensar que el indianismo de Reinaga busca, a su modo, “salvar” al marxismo de las manos de los “mestizos” que lo usan para dominar al “indio”.

Hay un aspecto que debe ser resaltado en relación a la importancia de las ideas de Carnero con respecto al pensamiento de Reinaga y que tiene que ver con la *Tesis India*. En carta del 27 de enero de 1971, Fausto le pide ayuda a Carnero para “redondear y precisar” lo que después sería la *Tesis India*. En tal carta Reinaga le pregunta a su amigo: “¿Cuáles han de ser las medidas inmediatas y mediatas que debe tomar el gobierno indio? En otras palabras ¿Qué vamos a hacer con el Poder? Objetivamente y tangiblemente ¿en qué consistiría el socialismo cósmico?”²⁵.

esta frase del antropólogo Rafael Girad. Véase: Guillermo Carnero Hoke *Nueva teoría para la insurgencia*.

24 Fausto Reinaga, *Tesis India*, p. 67.

25 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 158-159.

La respuesta de Carnero dice: “Antes del advenimiento maldito de España, el Tawantinsuyu era una colmena de comunidades, al igual que el cuerpo humano, donde todo estaba integrado... ¡Allí esta nuestra fuerza; ahí está el Gobierno, sus planes, todo!”²⁶. Es como que Carnero le dijera a Reinaga “estoy como tú, no sé bien que sería el socialismo cósmico”. Es decir que la “ayuda” de Carnero para que Reinaga “redondee” la *Tesis India* fue casi nada. Casi nada porque en definitiva, sí fue algo, pues Reinaga coloca en la *Tesis India*, siguiendo sus pálidas ideas sobre el gobierno indio y la repuesta de Carnero Hoke, lo siguiente: “Que es el socialismo indio?... El socialismo indio es el socialismo inka”²⁷, sin entrar en detalles referidos a lo “Que vamos a hacer con el Poder” o sobre en que “Objetivamente y tangiblemente... consistiría el socialismo cósmico”. Reinaga termina sin explicitar aquello que confiaba Carnero le ayude a aclarar y ello porque ambos tenían ideas muy vagas sobre la comunidad y el “socialismo cósmico”.

En el “encuentro ideológico” de estos dos personajes sobresale, “matiz más, matiz menos” diría Reinaga, las diferencias en sus postulados, como los que ya apuntamos. Sus ideas tienen un elemento común en relación a como imaginan el pasado precolonial. Piensan, mejor dicho, creen en un socialismo precolonial, pero cuando se trata del marxismo la cosa cambia, como le evidencian las citas anteriores, pues tienen diferencias de suma importancia al respecto. Lo mismo pasa cuando se trata de pensar al actor de sus respectivos proyectos políticos, Guillermo, por

26 Ibid., p. 160-161.

27 Fausto Reinaga, *Tesis India*, p. 84.

su propio origen (hijo de peruano e irlandesa) no podía concebir su proyecto marginándose a sí mismo, mientras en el indianismo de Reinaga “solo el indio resolverá el problema del indio”²⁸. Estas divergencias las tenía ya claras Carnero, lo que se evidencia en la repuesta que hace a la primera carta que le envía Fausto.

Mientras Fausto, en su indianismo, apunta al sujeto racializado como sujeto político por su propia condición histórica, por tanto actor central; Carnero apunta a un “estilo diferente de vida” donde el actor se diluye de modo indiferenciado o tiene poca importancia en tanto un “no indio” pueda asumir el “estilo de vida del indio”. En consecuencia, la preeminencia del sujeto racializado en un proyecto político, como en el caso de Reinaga, era para Carnero una forma de invalidarse a sí mismo, por lo que su lectura debía evitar ese escollo. El problema conjunto de ambos personajes cuando se conocen es que no pueden afrontar adecuadamente las representaciones coloniales sobre el “indio”, ya sea en sentido bilogista (Reinaga) o culturalista (Carnero).

En general, los planteamientos indianistas de Reinaga son básicamente una cruda interpelación al sujeto racializado para ser actor de su propia lucha (en lo que influye también sus lecturas de Franz Fanón y Stokely Carmichael). Pero en los posteriores trabajos de Fausto, la cosa irá cambiando, hasta que el sujeto racializado no tenga importancia alguna y lo medular será el “pensamiento indio” o amáutico. Por tanto, las obras indianistas de Reinaga, si bien contienen elementos que antici-

28 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 140.

pan la “amutización” de Reinaga, también contienen, y de modo central, una clara demarcación política en relación al papel del sujeto racializado y esto dará sentido al indianismo.

Reinaga nunca logró resolver los problemas que contenían sus ideas indianistas. Ello requería un trabajo teórico y Reinaga era más bien hábil para el panfleto, no para la dilucidación teórica. Por lo tanto, en lugar de resolver los problemas que sus ideas contenían, optará por el camino fácil: eludirlos. Esta evasión será para él un logro, el cual se efectiviza gracias a las certezas que “le brinda” Guillermo Carnero, certezas que harán que el pensamiento indianista de Fausto se transforme en amáutico.

En carta del 2 de mayo de 1974, Carnero Hoke le dice a Reinaga: “mis últimos artículos en donde empiezo a demostrar que ni Marx, ni Engels, ni Lenin son científicos, sino puros subjetivistas antinaturales”²⁹. Además, en otra carta, del 12 de junio de 1974, poniéndose por debajo de Reinaga, le dice: “Tu eres el que ordenas, yo solo te quiero y no tengo capacidad de pelear contigo, pese a que científicamente puedo elevarme y destruir por ejemplo a Marx y a Lenin”³⁰. Si en las obras indianistas más destacas de Reinaga no hay un ruptura con el marxismo (como se ha mostrado anteriormente), en las posteriores publicaciones se dará ya una ruptura, ello gracias a Carnero, quien es la principal influencia en Fausto para que éste plantee su famosa frase “el indio para liberarse tiene que sacar a

29 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 203.

30 Ibid., p. 223.

Cristo y a Marx de su cabeza” y para que deje de pensar en el “indio” concreto, histórico, y se concentre en una entidad abstracta y metafísica que llamó “pensamiento indio”, “pensamiento amáutico” o “reinaguismo”.

En los libros postindianistas de Reinaga, el “norte” que encuentra en Carnero se irá plasmando en formulaciones como: “hay que sacar a Cristo y Marx de la cabeza del indio” o que “el indio es ante todo pensamiento”. Con ello se irá alejando de sus ideas indianistas más claras sobre el sujeto racializado y dará forma al “pensamiento amáutico”. Este proceso tiene ya claridad en el libro *América india y occidente* (1974), el primer libro postindianista de Fausto.

En carta del 25 de mayo de 1974, Carnero le aclara a Reinaga: “el indio es generoso, ama, ve en su semejante a su propio hermano o a él mismo”³¹. Téngase en cuenta que en ese año Reinaga publica su libro *América india y occidente* y es este libro el que marca ya un alejamiento con el indianismo y donde se perfila con mayor claridad lo que después será llamado “pensamiento amáutico”.

Sobre *América india y occidente* Reinaga le dice a Carnero: “Es un libro que casi no guarda relación con mis obras anteriores”³² –indianistas, añadiría yo– y agrega “Habría que publicar este libro en Lima o México. Vale la pena. Fuera de ser una propaganda, es seguro que será un succulento negocio editorial”³³. Reinaga percibe que *América india y occidente* perfila ya otra cosa que puede

31 Ibid., p. 216.

32 Ibid., p. 200.

33 Ibid., p. 201.

ser “un succulento negocio editorial”, pues son ideas más bien hechas ya no para “indios”, como sus obras indianistas, sino para encantar y seducir “occidentales”.

En este libro, inaugurador formalmente del pensamiento amáutico, se dice, por ejemplo: “De Sócrates a Marx hay una sola conciencia”³⁴, es decir que ya no solo se trata de los marxistas bolivianos como en su indianismo, sino de Marx; también deja de pensar en el “indio” como sujeto político, volcando su interés en: “la juventud rubia indianista de Europa y Norteamérica... [que] respira por todos los poros de su alma la mística de la indianidad”³⁵.

Recordemos que para su *Tesis India*, Reinaga pide ayuda a Carnero, pues no tenía claro en qué consistiría el “socialismo cósmico”. En el caso de *América india y occidente*, encontramos lo siguiente: “Ni Sócrates ni Marx ni Einstein, han podido dar al hombre, a la humanidad un modelo de sociedad perfecta”³⁶. “La América india es la sociedad perfecta”, “la humanidad, al encaminarse a este modelo”³⁷. Uno podría pensar que Fausto ya clarificó lo que no podía en su *Tesis India*, pero la verdad es que sigue en la misma situación, pero él cree que ofrece el “modelo perfecto” que no pudieron ofrecer ni Sócrates, ni Marx, ni Einstein; aunque nunca sabe explicar en qué consistiría ese modelo, que solo es imaginación suya, sin un ápice de investigación ni seriedad.

34 Fausto Reinaga, *Obras completas* (Tomo II, volumen VI), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, impreso por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz-Bolivia, noviembre del 2014, p. 25.

35 Ibid., p. 20.

36 Ibid., p. 26.

37 Ibid., p. 27.

Las obras posteriores a *América india y occidente* van ampliando la grieta abierta entre las ideas indianistas y lo que ya empezaba a tomar forma a partir de la influencia de Carnero: el “amautismo”. Sin embargo, Reinaga seguirá presentando sus ideas como parte del indianismo. Este agrietamiento no se puede explicar sin la influencia de Carnero Hoke. *La razón y el indio*, *El pensamiento amáutico* e *Indianidad*, las que se publican en 1978, son ya la clarificación del “pensamiento amáutico”.

El terreno ideológico que las ideas de Carnero Hoke habían propiciado en el pensamiento de Reinaga, harán que este último no solo descarte al marxismo, sino que este más abierto a tomar ideas de trabajos que colindan con la ciencia-ficción. Por ejemplo en *La razón y el indio* (1978) se encuentra una cita que se refiere al tiempo de Tiwanaku en América: “En América vivían entonces hombres que dibujaban y fabricaban cohetes siderales... El hombre de Tiwanaku trae la ciencia del cosmos...”³⁸.

Lo importante es que si en su indianismo Reinaga hace algunas descripciones de la vida del “indio”, que tienen que ver con discriminación y explotación, en su amautismo deja tales elementos y se concentra en la imagen idealizada que forja desde sus lecturas indigenistas y que transforma en “proyecto” político. Ya en sus “clarificación” amáutica lo que resalta es la preponderancia total de la idealización indigenista, alimentada con ciencia-ficción.

38 Robert Charroux, citado en: *La Razón y el indio*, Litografías e Imprentas Unidas S. A., La Paz-Bolivia, 1978.p. 17. El título del trabajo citado es *Historia desconocida del los hombres* (Colombia, Edicol, 1973).

Por otra parte, cabe resaltar que, en los años 70, tanto Guillermo Carnero como Fausto Reinaga se ven mutuamente como protagonistas y forjadores de un proyecto para salvar a la humanidad desde “la indianidad”. El 11 de mayo de 1978, Carnero le dice a Fausto: “somos la teoría redentora de la humanidad”³⁹, y el 30 de septiembre le pone en claro que “lo indio es un mensaje, una filosofía”⁴⁰. Además, en ese año, y tratando de concretar algo que de lo que ya intercambiaban ideas desde antes, Reinaga y Carnero piensan en poder llevar adelante juntos un congreso para concretar la formación de una organización que vaya más allá de lo local. En ese afán se lanzan ideas sobre posibles financiadores y Reinaga parecer alardear, sin conseguir resultados, mientras que Carnero parece ser más hábil al respecto.

Finalmente, la oportunidad para organizar un evento llega a finales de los 70. A pesar de que ambos trataban de hacer algo juntos desde que entablaron relaciones, cuando esta oportunidad se presenta, Carnero parece encarar las negociaciones sin tomar en cuenta a Reinaga. El 6 de junio de 1979 Guillermo le escribe a Fausto:

...esta carta es para informarte que con el apoyo del Consejo Mundial de Pueblos Indios, que tiene su sede en Canadá, y que dirige George Manuel, realizaremos en Noviembre, entre el 10 y el 15, un Gran Encuentro de Movimientos Indios de América del Sur. La cita será en el Cusco.

Se nos presenta la gran ocasión de preparar el cuerpo ideológico y filosófico del indianismo

39 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 279.

40 Ibid., p. 302.

Se ha recolectado 20 mil dólares para el evento y sobre esa base se podría conseguir más.⁴¹

Carnero por su cuenta logra concretar apoyo y cuando ya se tiene planificado el evento recién se lo comunica a Reinaga: “Tu aporte es y será magnifico, pues bien te sé generoso, más allá de rencores subalternos. Sin embargo, adviértenos de tus críticas y de los peligros que hubiere por la infiltración de agentes, o de los indios vergonzantes”⁴². Carnero usa la frase “rencores subalternos” e “indios vergonzantes”, la primera para referirse a Reinaga y su carácter, y la segunda para referirse a los indianistas del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y de MINK’A. Al parecer en esta carta, Guillermo Carnero tiene claro que el carácter de Reinaga, por sus “rencores subalternos”, era un problema, en especial, respecto a los “indios vergonzantes” quienes participarían en el evento. Fausto Reinaga responde a Carnero, en lo que al parecer fue la última carta que le escribió a su amigo, el 18 de junio de 1979:

Nosotros, ofrecemos un pensamiento, otro PEN-SAMIENTO para que salve al mundo. Este OTRO PENSAMIENTO es lo que tenemos que HACER, CREAR, ELEBORAR PRODUCIR... sólo de esta manera, sólo de este modo, haremos (asista o no asista yo a Cuzco) algo noble, algo digno y si se quiera, algo excelso en el GRAN ENCUENTRO de Cuzco.⁴³

41 Ibid., p. 215.

42 Ibid., p. 216.

43 Ibid., p. 318.

Nótese que Fausto Reinaga habla de “Nosotros”, pues en adelante, cuando hable de ese “otro PENSAMIENTO” no figurará Carnero sino que presentará tal “otro PENSAMIENTO” como obra única y exclusiva suya, sin intervención de nadie más, sin influencia alguna, como un logro de “liberación” personal del pensamiento “occidental”. Además, el evento del que le informa Carnero, el “GRAN ENCUENTRO DE CUZCO”, será el evento que determina el rompimiento definitivo de Reinaga con el indianismo. Pero también hay que anotar que la respuesta de Reinaga a Carnero es la última que se ofrece en la correspondencia publicada, por lo que se puede suponer que es ahí donde termina su relación.

Bajo las consideraciones expuestas se puede tratar de englobar los dos aspectos que condicionan la decadencia intelectual, el viraje amáutico de Reinaga: tanto la relación de confrontación con los indianista y la influencia de Carnero, aspectos que hemos visto casi de manera aislada uno del otro.

TERCERA PARTE

FAUSTO REINAGA, LOS “INDIOS”
Y CARNERO HOKE

Recordemos que el indianismo nace en 1960, con la formación del Partido Agrario Nacional; en esa misma década Reinaga se convierte en indianista y se forman otras organizaciones vinculadas a fundadores del PAN (PIAK, PIB, MUJA). Se puede decir que la organización madre del indianismo es el Partido Agrario Nacional. Como ya vimos, la relación entre varios de los fundadores del PAN y Reinaga fue más que tensa, incluso se puede decir que fue conflictiva y de confrontación. En medio de estos conflictos aparece Guillermo Carnero Hoke en la vida de Reinaga, a finales de los 60. A decir que Escárzaga, la amistad con Guillermo Carnero para Reinaga “resulto un oasis en un desierto de incomprensión y marginación”¹.

Reinaga le comenta a Guillermo algunos de sus problemas con los indianitas, siempre presentándose como víctima –lo que se parece mucho a cómo se presenta Luciano Tapia en su

¹ Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Introducción a Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México) y Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolívia), La Paz, 2014, p. 27 (Introducción).

autobiografía o cómo lo hace Constantino Lima— y sin entrar en detalles. En 1970, ya cuando Reinaga y Carnero entablan relaciones mediante cartas, los militantes del PIB, según versión de Fausto, le dicen: “Nosotros somos el Partido; y Ud. no sale de aquí mientras no firme su renuncia...”². El 22 de junio de 1970 Reinaga le expresa a su amigo Carnero: “Otra vez me veo solo y otra vez he tenido que comenzar a bregar solo”³; es decir que una vez más no contaba con “indios” en su proyecto, dando a entender que esto le había sucedido antes y de seguro desde que se relacionó con los fundadores del PAN.

La forma en que sus ideas eran recibidas por los indianistas y su relación conflictiva con estos le hacen “pensar que el PIB no tiene que nuclear su Alta Dirección en el campo, sino en la ciudad. El núcleo directo del Partido tiene que ser gente de talento, capacidad y visión; en una palabra, gente política y no chusma delirante”⁴. El hecho de que Reinaga considere a los militantes del PIB como “chusma delirante” muestra claramente el menosprecio que les tenía, lo que contrasta con la forma en que estimaba a Carnero. Esto último se evidencia, por ejemplo, en una carta del 18 de mayo de 1974, en la que Reinaga le dice a Guillermo: “En caso de que yo muera, el Comité del PIB a cargo de Vds. debe hacerse cargo de mis dos pequeñas propiedades y de mis libros...”⁵.

Reinaga pensaba “heredar” el PIB a los miembros del Instituto de Investigaciones Pre-americanas (INIPRE), que era dirigido por Guillermo Carnero; es decir que confiaba más

2 Fausto Reinaga, *Mi vida* (autobiografía), Fundación Amáutica Fausto Reinaga, impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2014, p. 255.

3 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 125.

4 Ibid., p. 134.

5 Ibid., p. 211.

en Carnero que en quienes habían sido militantes del PIB. Podría discutirse si el PIB fue efectivamente una organización con existencia real o si se trató de un proyecto frustrado que Reinaga esperaba formar con las personas que circunstancialmente se le acercaban. Lo cierto es que Reinaga definitivamente no confiaba en los “indios” y le tenía más a fe a Carnero. De hecho en 1970, un 3 de septiembre, Reinaga le escribe a Carnero: “Como sabes, aquí no hay una organización responsable del Partido; hay entusiasmo de montonera; y nada más”⁶.

El 25 de octubre de 1970 le dice a Guillermo:

en estos días de la revolución del 7 de octubre, los muchachos indios que andan conmigo llegaron al escándalo en plena calle por defender la bandera ideológica del Partido... Esta retahíla tiene un objeto: en Bolivia, el PIB es ya un SER.⁷

Se percibe que Fausto se entusiasmaba fácilmente con los “indios”, pero siempre terminaba menospreciándolos y ellos alejándose de él.

Con todo y las problemáticas relaciones entre los indianistas y Reinaga, al parecer, lograron un acuerdo o “alto al fuego”. Por ejemplo, en sus *Tesis India*, Fausto lanza “flores” al Movimiento Universitario Julián Apaza, el cual estaba conformado por Raymundo Tambo y Constantino Lima, entre otros. Sus palabras fueron las siguientes:

Hoy por primera vez en la historia se ha presentado –bajo el influjo del indianismo– en el seno de la Universidad

6 Ibid., p. 143.

7 Ibid., p. 148.

Mayor de San Andrés una pléyade de universitarios indios que bajo el nombre de pila del caudillo máximo de la raza Tupaj Katari, se ha constituido en Movimiento para transformar la universidad mestiza europeizada, en Universidad india... El MOVIMIENTO UNIVERSITARIO JULIAN APAZA (MUJA), esperamos sea el depositario de la mística india, que provocara el incendio universal.⁸

Considerando que *Tesis India* se publica en el mes de mayo de 1971, a poco tiempo de que los militantes del PIB le pidieran dejar el partido y de que el “CERDO” Raymundo Tambo le disputara el liderazgo, es llamativo que tenga esas palabras para el MUJA. Tal vez ello responde a que Reinaga y los indianistas sumaron esfuerzos para participar conjuntamente en el Sexto Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores campesinos de Bolivia (CNTCB), el cual se realizó en Potosí el 2 de agosto de 1971. En tal congreso Jenaro Flores, figura emblemática del katarismo, fue electo como nuevo ejecutivo de la CNTCB. Cabe mencionar que Flores pasó de ser un defensor del “Pacto militar campesino” a combatirlo gracias a la gravitante influencia de Raymundo Tambo, fundador del PAN, y la mediación de Teodomiro Rengel.

Volviendo al tema, Felipe Quispe, quien siendo muy joven asistió al Sexto Congreso de la CNTCB, cuenta que:

La delegación de La Paz, estaba conformado por militantes del Partido Indio de Bolivia (PIB), dirigido por el Amawt’a Fausto Reinaga. De esa manera, fue el blanco de ataque, de amedrentamiento por parte de UCAPO y hasta casi llegan a secuestrarlo de este evento sindical. El craso error que cometió Reinaga fue la tesis de contenido ‘indianista’ que

8 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 39.

presentó al congreso. Era un documento histórico diferente a las tesis elaboradas por los marxólogos.⁹

El propio Fausto Reinaga le hace saber a su amigo Guillermo, con mucho entusiasmo, sobre este congreso y sus resultados:

...el Congreso tomó nuestra tesis, como su Tesis Política. Echó casi a patadas al sector comunistas de su seno, y entre aplausos oyó mi palabra. El indio de Bolivia oyó mi palabra. Leyó el Manifiesto, y recibió su ejemplar de 'TESIS INDIA' más el 'MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO DE BOLIVIA'. Los medios de información de Potosí me abrieron sus puertas y las Radios me hicieron sendas entrevistas. Tengo copia de cita magnetofónica.¹⁰

El golpe de Hugo Banzer Suarez (agosto de 1971), a unas semanas del congreso de la CNTCB pone fin a lo que se puede llamar el periodo inicial del indianismo. Este periodo, de una década, tuvo sus máximas expresiones en la participación indianista en el congreso de la CNTCB y la publicación de las obras indianistas más importantes de Fausto Reinaga.

Tras el golpe de Banzer se formará una nueva corriente, el katarismo, confrontada a los indianistas. Un documento importante a este respecto es el *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973), escrito por el curita Gregorio Iriarte ha pedido de Teodomiro Rengel. En dicho manifiesto se evidencia la influencia de Reinaga, pero ni él ni los indianistas son mencionados, siendo que ya desde la década de los 60 venían tratando de formar un movi-

9 Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999, p. 24.

10 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 175.

miento político. Incluso da la impresión de que en el *Manifiesto de Tiahuanaco* deliberadamente se omite cualquier referencia al indianismo para dar la imagen de que no había nada antes y que todo empieza entonces.

Ya en 1974 Reinaga publica *América india y occidente*. Ya para entonces, las ideas de Carnero sobre Marx o sobre el “indio bueno” harán que Reinaga se aleje de las problemáticas que planteaba en su pensamiento indianista y ello en medio de los problemas que tenía con los indianistas. Carnero plantea sus ideas sobre el indio a Fausto mientras este último se enfrentaba a los “indios” que eran lo contrario de lo que le decía el peruano. En tal situación, Reinaga ira descartando el trabajar con los “indios” y preferirá trabajar las ideas de Carnero sobre el “indio”; esto se evidencia con claridad desde *América india y occidente* en adelante.

En su complicada relación con los indianistas, Reinaga parece encontrar en Carnero un “pecho” para su desahogo y un amigo de confianza, además de una fuente de inspiración para forjar lo que llamó “pensamiento amáutico”. Es en tal situación que Fausto va dando forma, gracias a su amigo Guillermo, a lo que posteriormente será el “pensamiento amáutico”, como reacción a la imposibilidad de lograr formar algo con los indianistas y como apuesta a otro público: los “blanco-mestizos” y “occidentales”.

A mediados de los años 70 Teodomiro Rengel, militante katarista, sostuvo una conversación con Reinaga en las oficinas de MINK’A, en la que le dijo: “quien te lo escribe esto... estos libros. [Reinaga le dice:] Porque? [Rengel responde:] Porque no pues tú... tu actitud no es como es este libro”¹¹. La

¹¹ Entrevista a Teodomiro Rengel, martes 9 de septiembre de 2014.

idea que las personas se hacían sobre Fausto Reinaga a partir de sus libros no coincidía con la personalidad, con la actitud, del autor, a tal punto que Teodomiro Rengel duda que Fausto sea quien los escribió.

Un elemento común entre quienes conocieron a Reinaga tiene que ver con la percepción respecto a que Fausto era un tipo de carácter áspero, casi intratable y hasta racista con los “indios”. Jaime Apaza, quien fue uno de los fundadores del MITKA, dice: “Fausto... claro tenía unas ideas muy interesantes, pero cuando yo estaba de profesor nos discriminaba...”¹². Esa discordancia entre lo que Reinaga expresaba en sus libros y como se comportaba con los “indios” condicionó el rechazo a su persona en los movimientos indianistas, en especial en el MITKA, aunque sus ideas eran bien acogidas. Esta pudo ser una de las razones por las que ya desde las primeras organizaciones indianistas Reinaga tuvo problemas con los “indios”.

Cabe mencionar que, en muchos pasajes de la correspondencia con Carnero, da la impresión de que Fausto trata de mostrarse exaltándose desmedidamente para impresionar a su amigo, a la vez de menospreciar a los indianistas. En carta del 28 de febrero de 1978, dice de MINK’A y la publicación que esta institución hizo de un libro de su hijo Ramiro Reynaga: “Yo, naturalmente, tengo enorme autoridad moral sobre esta gente. Una prueba: yo ordené publicar el libro de Ramiro; y pagaron la fantástica suma de Sb. 200.000... Y salió TAWAN-TINSUYU: un enorme y lujosos volumen”¹³. Fausto dice que ordenó y da a entender que los miembros de MINK’A simple

12 Entrevista a Jaime Apaza, jueves 4 de septiembre de 2014.

13 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 260-261.

y sumisamente le obedecieron, a ojo cerrado. La versión de Teodomiro Rengel, que por aquel entonces dirigía MINK'A no encaja con la que Fausto nos brinda. Rangel dice sobre la publicación del libro *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra india contra España*:

Yo he puesto algunas condiciones. Por ejemplo aquí don Fausto me decía: 'tiene que ser el 15 porciento para ustedes'. Pero como va ser si yo estoy financiando, tiene que ser a la inversa... [Rengel agrega que puso como condición el color del la tapa del libro sea 'casi rosado']... y la condición es que tenía que tener una fotografía de la revolución nacional... consigues [le dice a Reinaga]...¹⁴

Al final, el libro salió con una tapa casi rosada y con algunas imágenes de milicias campesinas del MNR. Téngase en cuenta que Rengel se vinculó desde muy jovencito al MNR y no es casual que las condiciones que él le pone a Fausto Reinaga para publicar el libro de su hijo tengan que ver con la simbología del Movimiento Nacionalista Revolucionario (color rosado y milicias campesinas). Al final ¿quién se impuso? O ¿quién ordenó a quién?, ¿Fausto Reinaga o el director del MINKA, Teodomiro Rengel? Lo evidente es que Reinaga no pudo ordenar, como la aseguro a su amigo Guillermo Carnero, sino que tuvo que negociar, pues los de MINK'A no eran "indios" dóciles. De todas maneras, Fausto parece tener la intención de proyectar una imagen política de sí mismo en discordancia con lo que realmente pasaba, lo que es normal en política, pero en Reinaga llega a lo ridículo.

Los magros resultados conseguidos por Fausto Reinaga, en cuanto a formar una organización con "indios" lo va inclinando a tomar partido por buscar otros "aliados", básicamente

¹⁴ Teodomiro Rengel, entrevista citada.

te “occidentales”. De ver al indio como sujeto político pasa a verlo, al igual que su amigo Carnero Hoke, como pensamiento que puede personificarse en cualquier “raza”. Por lo tanto, “el indio de carne y hueso” era para Reinaga algo de lo que se podía prescindir y el “occidental” que “piensa como indio” podía ser el sustituto ideal. Con esa perspectiva Fausto buscó formar una “comunidad india” sin “indios”, sin indianistas: “el día 7 de septiembre de 1977, Reinaga reunió en su choza de Villa Pavón a gente norteamericana, europea y sudamericana y creo la CIM [Comunidad India Mundial]”¹⁵.

La inclinación por extranjeros y el distanciamiento con los indianistas es una huella muy distinguible en el accionar “amáutico” de Reinaga. De hecho, el 3 de mayo de 1978 le dice a su amigo Guillermo: “La cuestión es conquistar Europa con nuestro pensamiento”¹⁶. Evidentemente, a medida que su relación con los indianistas era más conflictiva, Reinaga vio como prioridad el “conquistar occidentales”, por lo que el enfrentar los problemas políticos con los indianistas y las deficiencias y carencias teóricas del indianismo, eran cosas que no merecieron un trabajo adecuado, maduro y riguroso de parte suya.

El 23 de mayo de 1978 sale un documento del MITKA, firmado por Isidoro Copa, que parece marcar el “inicio del fin” definitivo con respecto a Reinaga y los indianistas, en el mismo se lee: “Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo con confundir arte con comercialización del arte”¹⁷. Se ve a Reinaga como “comer-
15 Revista *Amauta*, Empresa Editora Urquiza S. A., La Paz-Bolivia, 1979, p. 28

16 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 278.

17 Isidoro Copa, *Movimiento Indio Tupaj Katari*. En Presencia, 23 de mayo, 1978. Reinaga comenta a Carnero sobre el documento del MI-

ciante del indianismo”, lo que sería “reinaguismo”. Para que los indianistas vieran de esa forma a Reinaga contribuyó que este no pudo formar nada concreto con los “indios” y prefirió estrechar relaciones con “occidentales”, lo que es una de las facetas distintivas de su proyecto amáutico.

A principios de ese mismo año, Carnero Hoke se reúne con algunos dirigentes de MINK’A que habían viajado a Perú, sobre lo que le escribe a Reinaga el 13 de febrero de 1978:

De otra parte, no hace mucho te escribí con los voceros de Mink’a, Julio Tumiri y Constantino Lima. Ellos me pidieron que te escribiera. Fui parco porque me parecen un tanto sectarios. Siguen creyendo que lo indio forzosamente debe ser por la piel.¹⁸

Carnero se topa con los indianistas, quienes ponían énfasis en el carácter racializado (aunque nunca lo clarificaran plenamente) y afirmaban su identidad política negando y descalificando a Reinaga como “mestizo”. El 21 de marzo de 1978 en otra carta a Reinaga y refiriéndose a su libro *Indianidad*, Guillermo dice cosas esclarecedoras:

[El libro *Indianidad*] Está en la línea feroz de tus anteriores libros. Nadie mejor que tú para conocer a tu pueblo y la política que debes aplicar. Solo hay dos partes que te contradicen. Una es cuando atacas indiscriminadamente a quienes somos mestizos y conducimos movimientos in-

TKA, en carta del 14 de junio de 1978: “Han comenzado a atacarme por la prensa, la Radio; textualmente dicen: ‘con reinaguismo nada tienen que hacer; que reinaguismo no es indianismo’. Que la opinión pública no debe confundir”. Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 283. En la misma carta Reinaga afirma, con respecto a su hijo Ramiro: “Hemos roto definitivamente con él, nosotros (yo y mis obras) no pensamos volver hablar” (p. 282).

18 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 255.

dios; incluso te atacas y les das la razón a los de Mink'a, y a todos aquellos que afirman que el indio debe sólo ser conducido por el indio —majadería esta que relega su liberación cien años más, como si el indio fuera únicamente color de la piel y no la extraordinaria postulación política y filosóficamente cósmicas de su doctrina.¹⁹

Guillermo Carnero percibe el problema que lo involucra: “cuando atacas indiscriminadamente a quienes somos mestizos y conducimos movimientos indios”, pero además le hace notar a Reinaga: “incluso te atacas y les das la razón a los de Mink'a”, pues lo indianistas con los que se reunió Carnero veían a Reinaga como “mestizo” y por ello lo desautorizaban para hablar del “indio” (lo mismo que Reinaga hacia con otros). Pero además, le hace notar el problema que tenía con la forma en que los indianistas veían el problema indio: “como si el indio fuera únicamente color de la piel y no la extraordinaria postulación política y filosóficamente cósmicas de su doctrina”. Lo último es de importancia pues se trata de pensar no en el sujeto racializado, sino en una “postulación cósmica”, idea que ya había echado raíces en el pensamiento de Reinaga.

En otra carta a Fausto Reinaga del 30 de septiembre de 1978, Guillermo le dice sobre el indio como “color de cuero” al que postulaban los indianistas: “los de Mink'a dicen que tus les hiciste pensar así. Que de ti se nutrieron”²⁰. Es decir que reconocían la influencia de Reinaga (cosa rara, pues lo normal era que lo negaran), pero en un sentido que contrariaba las ideas de Carnero sobre el indio como “postulación cósmica”, que en Reinaga será “pensamiento amáutico”.

¹⁹ Ibid., p. 269.

²⁰ Ibid., p. 303.

Vale la pena citar como se refiere Reinaga a la formación del MITKA y su a libro *Indianidad* (1978), pues muestra incluso que se siente hasta dueño de la palabra “indio”:

¿Qué hice yo? Saqué INDIANIDAD. Lancé un furibundo Manifiesto contra el MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari), [le] acusé de ser agente de fuerzas tenebrosas como las Iglesias unidas del Canadá y el comunismo castrista. Me opuse a que inscribieran usando el término INDIO en la Corte Electoral.²¹

Se puede afirmar que con la fundación del MITKA los problemas entre los indianistas y Reinaga se agudizan. Además, los indianitas buscaban diferenciarse y marcar distancia respecto a Reinaga, como muestra el documento del MITKA que citamos líneas arriba y que está firmado por Isidoro Copa.

En 1979, el libro que Reinaga escribió para “conquistar Europa”, *América india y occidente*, se tradujo y se publicó en Francia, gracias al esfuerzo de un activista boliviano, “en una edición bastante humilde, además de que muchas veces los ejemplares eran como una tarjeta de presentación del grupo que lo editó y era obsequiado en sus actividades”²². Este hecho debió pesar en la idea que sobre sí mismo tenía Reinaga, alimentando su ego.

Como ya se ha apuntado, a mediados de 1979, Guillermo Carnero le hace saber a su amigo Fausto que no solo había conseguido financiamiento para organizar un evento, previsto para ese año y que se realizo al año siguiente (1980), sino que la planificación estaba ya en marcha.

21 Fausto Reinaga, *Mi vida*, p. 389-391.

22 Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, septiembre de 2014, p. 72.

Por su parte, y además de lograr conseguir apoyo económico para el congreso de Cuzco, Carnero también se dio la tarea de delinear las bases ideológicas del “movimiento indio” continental que buscaba fundar en tal evento. Con el apoyo económico que consiguió logró por fin, luego de muchas penurias, que muchas de sus ideas circularan mediante folletos. Vale la pena destacar uno de esos materiales, el cuaderno n° 4 que trata sobre la Filosofía de la Indianidad y que lleva el nombre de Gaúl Carnero Medina, hijo de Guillermo. El mencionado cuaderno contiene trabajos de Guillermo Carnero, como “*El Cosmos genera Dioses Materialistas*”, “*El Universo como Padre del Hombre*”, “*Profecía que nos aguarda*” y “*Occidente se divorció de la Tierra*”; se trata de “un compendio del pensamiento pachamamista”²³ en el que se encuentran afirmaciones como:

La Madre Naturaleza, es decir la Pachamama, hizo al ser humano. Ahora lo nutre y lo inspirará, de por siempre. Cuando el ser piensa no hace otra cosa que recabar la dialéctica de su tierra hecha hombre.²⁴

Nosotros somos una parte del pensamiento general del Cosmos. Como no hemos inventado ese pensamiento, sino que nos es congénito, no es caprichoso el decir que en el Cosmos están nuestras potencias.²⁵

En verdad no se avanza y se retrocede en los límites del Cosmos. Solo se está. Pensar en direcciones es ya subjetivizar la marcha del Cosmos en el hombre. Por eso el indio

23 Citado por Pedro Portugal y Carlos Macusaya en obra inédita (sobre movimientos indianistas y kataristas).

24 Gaul Carnero Medina, *Filosofía de la indianidad. Los dioses comunistas*, en: Cuadernos Indios N° 4, s.f., s.e. p. 4.

25 Ibid., p. 12.

no moría, como en el concepto estático del occidente, ni se iba tampoco. El estaba de por siempre en el Cosmos, disfrutando del Todo, metido en el Todo...²⁶

Queda más que claro, en las citas anteriores, la concepción ideal, y en cierto modo excesivamente inocente e ingenua, que Carnero tenía respecto al “indio”. Tales ideas ya las asumía al momento de conocer a Reinaga y se puede decir que se las “heredará”. Además, estas ideas irán dando cuerpo al pachamamismo que hoy concomeos, pero sin que se mencione ni reconozca a Guillermo Carnero Hoke.

En definitiva, y en un ambiente de confrontación entre los indianistas y Fausto Reinaga, llega el congreso de Cuzco en 1980, el cual fue el “Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica”. Este evento se realizó en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980, y en él participó el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y miembros del MINK’A. Entre los organizadores estaba Guillermo Carnero Hoke. La mayor parte del financiamiento fue hecho por el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). De este evento emergió el Consejo Indio de Sud América (CISA)²⁷,

²⁶ Ibid., p. 13.

²⁷ El Congreso de Cusco terminó el 3 de marzo, tras un desarrollo tenso y conflictivo, y se constituyó el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), que tendría su sede en La Paz de 1980 a 1982 y posteriormente sufrió una división. La Dirección Ejecutiva elegida en ese congreso para tal período fue así constituida:

Coordinador General: Ramiro Reynaga Burgoa (Quechua de Bolivia);

Coordinador Alterno: Salvador Palomino Flores (Quechua);

Secretario Ejecutivo: Marco Marahona Córdova (Quechua)

Secretario Alterno: Trino Morales;

Tesorero: Samuel Coronel (Aymara de Bolivia);

Tesorero Alterno: Noelí Pocaterra de Oberto (Guajira);

cuyo primer coordinador, elegido en el congreso, fue Ramiro Reynaga Burgoa, hijo de Fausto Reinaga y entonces miembro del MITKA.

Carnero Hoke hace parte de la organización y por algún motivo se excluye a Reinaga. Esta exclusión motiva uno de los libros más racistas de Fausto Reinaga: *¿Qué hacer?* (1980), el cual fue escrito para el congreso de Cuzco. En este libro Reinaga empieza aclarando su postura: “La etnia cavernaria de Malinches y Feipillos, no es el indio. Tampoco el ‘campesino’ que de rodillas besa los pies del Mestizo”²⁸. Se trata de una alusión a los indianistas como “Malinches y Felipillos” y a quienes “de rodillas besan los pies del Mestizo”, los pies de Carnero Hoke, entre otros; además Reinaga se presenta como el autentico indio, el bueno de la película: “El indio es el conceptor y constructor de la Comunidad Amáutica Mundial”²⁹, es decir que el “verdadero indio” es Reinaga y nadie más, pues el “conceptor y constructor”, el que ideó y estaba tratando de formar una comunidad amáutica, era él.

Siendo que el libro se publicó para ser discutido en el congreso de Cuzco, no se puede pasar por alto que por esos años Reinaga trataba, sin éxito, de formar una “Comunidad India Mundial” (CIM) y el hecho de que en el prólogo de su libro diga: “El indio es el conceptor y constructor de la Comunidad Amáutica Mundial” es de suma importancia, pues lo que hace

Asesor General: Nilo Cayuqueo (Mapuche de Chile).

Sobre el congreso de Cuzco, algunos antecedentes y lo que fue pasando con el CISA se podrá encontrar mayor información en el trabajo que hice junto a Pedro Portugal para la FES.

28 Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, Ed. Urquiza, La Paz-Bolivia, 1981, p. 7 (Prólogo).

29 Ibid.

Fausto es descalificar el congreso de Cuzo por que él, como “verdadero indio”, fue excluido, lo que haría del evento, a los ojos de Reinaga, una farsa.

Pero además, en el libro que Reinaga escribió para descalificar el congreso de Cuzco se encuentran frases muy ilustrativas. Por ejemplo dice: “Que se sepa el indio no tuvo ni tiene nada”³⁰ y “el indio será libre cuando piense, sienta y actué amáuticamente”³¹, es decir que como el “indio” no tiene ni tuvo nada, se liberaría si logra imitar a Reinaga, claro está, reconociéndolo como el “verdadero indio”. Pero también dice, refiriéndose a las comunidades indias desperdigadas en el altiplano: “La comunidad india no es consciente, es instintiva. No ha salido del cerebro, ha salido de la panza; por eso, jamás pudo concebir la libertad”³² y “La etnia (ayllu, calpulli, popwuh) es una petrificación de un conglomerado social rudimentario. Es la existencia casi vegetal de seres que parecen más bestias que humanos”³³.

Las anteriores citas ayudan a entender que cuando Reinaga habla de “Comunidad India”, y después de “Comunidad Amáutica”, no se refiere al ayllu, pues para él ahí vivían “seres que parecen más bestias que humanos” y su forma social “ha salido de la panza”. Mientras hay quienes creen que Reinaga habla de la “comunidad india” desperdigadas en el altiplano, de los ayllus, en realidad Reinaga habla de la comunidad que el trata de formar a su alrededor, sin éxito alguno.

En general, el libro trata de descalificar a quienes participarían en el evento, entre quienes estaban miembros de MINK’A y

30 Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, p. 27.

31 Ibid., 46.

32 Ibid., p 36.

33 Ibid., p. 104.

del MITKA, así como también a los organizadores, entre ellos, Guillermo Carnero Hoke. Esto se puede corroborar no solo por el “pórtico” que presenta al inicio de la obra, sino cuando ataca directamente a: “Gringos, mestizos y etnias con máscara u atuendos de indianismo e indianidad”³⁴. Básicamente apunta contra los indianistas y, esto es muy importante, contra el “mestizo” que oponía la indianidad al indianismo, Carnero Hoke (recuérdese que citamos un cuaderno con algunos trabajos suyos: *Filosofía de la indianidad*).

A pesar de las críticas de Reinaga, que tenían que ver con su frustración por ser excluido por su amigo y la participación de los indianistas en el congreso, el evento no encontró mayores inconvenientes para desarrollarse. Cabe mencionar que mientras Reinaga no podía establecer ningún tipo de organización, los de MINK'A ya tenían una década de trabajo y el MITKA había participado en elecciones generales, lo que debió pesar entre los organizadores a la hora de definir con quienes contar en el evento. Los indianistas encarnaban un movimiento, lo que no pudo forma Reinaga. Además, ya Carnero sabía del carácter de Fausto y en distintos ámbitos “indios” se sabía de los problemas entre los indianistas y Reinaga. Es de suponer que si se quería un “Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica”, lo más lógico y pertinente era contar con organizaciones con cierto grado de representatividad, algo de lo que carecía Fausto Reinaga.

La organización que nació del congreso de Cuzco fue el Consejo Indio de Sud América (CISA), y como ya se dijo, tuvo como primer coordinador al hijo de Fausto Reinaga: Ramiro Reynaga Burgoa. Fausto dice sobre el congreso y el CISA:

34 *Ibid.*, p. 48.

...mandan dólares y prostitutas gringas, para atrapar a los dirigentes-líderes indios y mestizos de Bolivia, Perú y Ecuador; luego, Cristo y Marx, con bombo y sonaja, organizan el Congreso Mundial de Movimientos indios de Cuzco.

El Congreso indio de Cuzco, en lugar de formar la Comunidad India Mundial (CIM), crea el Consejo Indio de Sud América (CISA), una sucursal del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.³⁵

Por aquel entonces Ramiro Reynaga era militante del MITKA y su relación con su padre era también conflictiva, desde mucho antes. Por ejemplo, el 25 de febrero de 1970, al escribirle a Carnero se refiera a Ramiro Reynaga así: “Mi hijo descarriado”³⁶. El 14 de junio de 1978, dice de su hijo “descarriado”, “Hemos roto definitivamente con él, nosotros (yo y mis obras) no pensamos volver hablar”³⁷. Pero, sobre su hijo, Ramiro Reynaga, y el cargo de Coordinador que asumió en el CISA, Fausto afirma:

El CMPI sabe perfectamente a quien y porque ha puesto en la Presidencia (Coordinación) de CISA. Porque el Coordinador, aunque sea con ‘su’ actual máscara de ‘Cristo social’, sigue siendo el ‘camarada’ del Che Guevara. Su fachada lo delata. Con o sin lavaje cerebral, el Coordinador es un instrumento del CMPI; por tanto, un instrumento de Occidente: un mundo de esclavos y asesinos³⁸.

La situación es tal que Fausto Reinaga incluso ve en su hijo “un instrumento del CMPI”. Pero algo que nunca considera es

35 Fausto Reinaga, *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, Impresores: Empresa Editora “Urquiza”, La Paz-Bolivia, 1981, p. 79.

36 Fabiola Escárzaga, op. cit. p. 95.

37 Ibid., p. 282.

38 Fausto Reinaga, *El hombre*, p. 81.

que su hijo había ido más allá que él. Ramiro Reynaga, a deferencia de su padre, tenía mucha aceptación entre los indianistas y perfilaba un liderazgo claro y no solo en el MITKA. Su nombramiento como coordinador del CISA respondía más a que gozaba de cierto prestigio entre los “indios”. Pero esto no podía tener ningún valor para su padre pues este veía a esos “indios” como “felipillos” e incluso como seres sin voluntad, movidos por la malicia de “otros”.

Lo cierto es que, luego de varios años de confrontación con los indianistas y de tratar de organizar algo junto a Carnero Hoke, Reinaga se ve excluido cuando sus intenciones parecen tomar forma material. Tal evento es organizado por quien fuera su amigo Guillermo Carnero, además de que participan sus “enemigos” indianistas (los “felipillos”) y su hijo es electo coordinador de la organización que nace, el CISA.

Las implicaciones de estos procesos se expresan en el pensamiento de Fausto Reinaga de modo patético, y hasta ridículo: “Cristo y Marx, como replica a mi lucha y a mi obra, tomaron por el cuello, panza y vagina a la fauna mestiza del liderazgo indianista, organizan el Congreso Indio de Cuzco (27 de febrero a 3 de marzo de 1980)”³⁹. Es como que las personas específicas, como Guillermo Carnero, no merecen ser nombradas, tal vez porque Fausto se cree muy por encima de ellas. Pero además, se achaca a Cristo y Marx el haber confabulado contra Fausto y su obra.

Reinaga, cuando habla de la “iglesia de Cristo y la iglesia de Marx”, apunta indirectamente a los financiadores y organizadores del evento, en su papel de dirección. No apunta a alguna crítica teórica, sino a su accionar, aunque, claro, pesa en

39 Ibid., p. 12.

sus “crítica” la frustración de ser excluido. Incluso queda claro que pesa más la ira y la bronca a la hora de lanzar este tipo de afirmaciones. Pero cuando habla de Cristo y de Marx, habla de quienes él cree están un poco cerca de su altura. Da la impresión de que Fausto se ha deschavetado.

Cuando se refiere al CISA, lo hace descalificándolos, incluyendo a su “mestizo” hijo: “Los mestizos de CISA nada saben del indio. Nada sienten del indio. Ignoran en absoluto el mundo indio”⁴⁰. Pero algo similar se podría decir de Fausto, tomando en cuenta que en su “amautismo” habla de un “indio” imaginado, no de quienes son considerados colonialmente como “indos”.

El CISA se fue desgastando en medio de denuncias y escándalos por malos manejos económicos. Pero en general, todo el tortuoso proceso de formación del movimiento indianista, así como la relación entre Reinaga y los indianistas, sumado a la influencia de Carnero Hoke, la deriva ideológica de Reinaga y la explicitación de las ideas más racistas de este último respecto a los “indios”, llegan a un punto explosivo y de ruptura entre 1979 (cuando Fausto se entera de que Carnero consigue financiamiento para algo que venían planeando desde hace tiempo atrás) y 1980 (cuando se realiza el congreso de Cuzco y se forma el CISA).

40 Ibid., p. 81.

CUARTA PARTE

INDIANISMO Y PENSAMIENTO AMÁUTICO

Lo que he pretendido en los anteriores acápites de este trabajo ha sido situar al lector en la problemática que subyace al cambio ideológico de Reinaga: las relaciones conflictivas y de confrontación con los indianistas por un lado y la influencia de Guillermo Carnero Hoke por otro. Como ya se hizo notar, estos aspectos llegaron a un punto culminante a finales de los 70, alcanzando resolución definitiva en 1980, con el congreso de Cuzco.

He matizado la presentación de varios pasajes con algunas observaciones sobre las ideas de Reinaga, para situar un poco como se va dando ese cambio y que planteamientos van emergiendo. Ahora voy a concentrarme mostrar la diferencia entre indianismo y “reinaguismo” o pensamiento amáutico, por tanto voy a centrar mi atención más en el cambio en la ideas de Reinaga. Voy a retomar algunas observaciones ya plateadas en las partes anteriores y ello en función de establecer la diferencia

entre indianismo y “amautismo”, sin dejar de aludir los hechos sociales que ya he tratado y que condicionan la transformación ideológica de Reinaga.

En una exploración general sobre las obras de Fausto Reinaga resalta el hecho de que, de distintas formas, el tema “indio” atraviesa a todas ellas. Esta observación general puede ser engañosa si no se entra a detallar esa “presencia”. Podría uno simplemente decir que “Fausto siempre pensaba en el indio”. Pero esta generalidad se convierte fácilmente en una “cortina de humo” que no permite ver los matices, contrastes, grados de profundidad, etc., en cómo es entendido el “problema indio” por Reinaga. Y esto es muy importante para entender que el indianismo no es lo mismo que el pensamiento amáutico.

Como ya se dije, la obra de Reinaga podría dividirse en tres etapas fundamentales: 1) *pre-indianista*, 2) *indianista* y 3) *post-indianista*. Las formas de nombrar tanto la primera etapa como la última, no son casuales. Lo central es el indianismo, y en relación a esta etapa se definen las otras dos. Como ya he indicado, no tomo el pensamiento de Reinaga en sentido lineal, sino que ubico lo más destacado de su pensamiento y a partir de ello defino sus etapas.

Su etapa pre-indianista, que abarca sus obras de 1940 a 1960, es tal, es decir pre-indianista, porque si bien se encuentran referencias con relación al “indio”, ello se hace no en sentido de sujeto político, sino como campesino, siervo o beneficiario de la “revolución nacional”. El indio es una referencia histórica, un símbolo, pero no

es entendido como sujeto político, como el actor principal que debe organizarse políticamente y transformar el oren racializado. En su etapa propiamente indianista, que abarca sus obras de 1964 a 1971 (menos de diez años), el aspecto fundamental es la proyección del “indio” como sujeto político. Finalmente, en su etapa post-indianista, que abarca sus obras de 1974 a 1991, el “indio”, en tanto sujeto racializado, deja de importar y lo que tiene relevancia es el “pensamiento indio” que puede asumir cualquier “raza” en el mundo, en especial los “gringos”.

Hay que apuntar algunos aspectos del pre-indianismo de Reinaga en relación a su indianismo para situar un poco la importancia de este último.

Antes de su “crisis de consciencia” y de hacerse indianista, Fausto consideró que, cuando el MNR estaba en el poder, en Bolivia “gobiernan: intelectuales, obreros e indios”¹, además entendía que la “conciencia nacionalista”² era “una orgullosa conciencia india, porque no es otra la conciencia auténtica de Bolivia”³. Es decir que antes de su crisis, en su etapa pre-indianista, Reinaga concebía que entre el MNR y la “conciencia india” no había oposición y que en general el problema se trataba de un gobierno con “conciencia india” sería el que resolvería “el problema del indio”; no que el indio gobernará, o aspirase a hacerlo, para resolver sus problemas.

1 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, Ed. Casegural, La Paz-Bolivia, 1956, p. 204.

2 Ibid., p. 107.

3 Ibid.

En su etapa indianista piensa de modo diferente, tanto respecto al MNR y al indio: “Nadie en el MNR pensó ni soñó en un Partido Indio de Bolivia, y menos todavía que el indio podía aspirar, como raza, Nación y pueblo al Poder... La reforma agraria para el MNR era: SAYAÑA igual pongo político”⁴. En su pre-indianismo, en específico, cuando el MNR gobernaba, pensaba que en Bolivia “gobiernan: intelectuales, obreros e indios” y que la “conciencia nacionalista” era “una orgullosa conciencia india” y no “pensó ni soñó en un Partido Indio de Bolivia, y menos todavía que el indio podía aspirar, como raza, Nación y pueblo al Poder”, aspecto que reprocha al MNR. Pero además, resalta que en su indianismo tiene una mirada muy crítica sobre la Reforma Agraria pues “para el MNR era: SAYAÑA igual pongo político”. Sin embargo, Reinaga trabajó como asesor de la comisión de dicha reforma.

Se puede percibir que para Reinaga el problema nacional antes de ser indianista, se centra en el indio, a diferencia de quienes entendían que lo central era el “mestizo”. Esto seguirá siendo así en su pensamiento indianista. La diferencia radica en que, antes no pudo percibir el sentido estructurante de la racialización y entendía que el indio era una clase social, era “campesino indio” y que “otros”, en este caso los MNRristas, podían liberarlo con “una conciencia india” (como en su amautismo⁵).

4 Fausto Reinaga, *La revolución India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007, p. 303.

5 Daniel Sirpa dice: “En sus primeros escritos el indio, en Bolivia, para Reinaga, son todos y cualquiera, apreciación que con ciertos matices retomará en su último período, el pachamamista [amáutica], y que con-

Pero además, antes de su “crisis de conciencia”, Fausto pensaba que: “Los quechuas y aymaras, poseen lengua, propia, territorio propio, tradición milenaria, estructura social históricamente rezagada; luego son naciones sometidas, que algunas vez tienen que pensar en su independencia”⁶. Para Reinaga, en su pre-indianismo, la prioridad no está en el papel político de los aymaras y quechuas, sino que estos, después de realizarse plenamente la “revolución boliviana”, “alguna vez podían pensar en su independencia”, pero no en gobernar Bolivia, lo que es una diferencia de suma importancia con su indianismo, como ya se hizo notar.

Básicamente se trata de que en su etapa pre-indianista Fausto Reinaga entiende que el problema nacional está íntimamente ligado a lo indio, pero no ve en el indio a un sujeto capaz de resolver ese problema. Por el contrario, entiende que “otros”, con “conciencia india” pueden hacer lo que el “indio” no puede. Esto cambiará cuando se haga indianista y reaparecerá cuando se vuelva amáutico. El que Reinaga no perciba los potenciales políticos de la condición racializada que vivían quienes eran considerados “indios” no tiene que ver simplemente con sus limitaciones sino con un contexto social que condiciona su manera de pensar y entender lo “indio”.

Las condiciones del proyecto nacionalista y su inesperado paso por la URSS dejarán a Fausto Reinaga sin

trasta con su posición indianista, cuando el indio es un sujeto histórico de emancipación política, lo que conlleva que no todos en Bolivia pueden ser indios”. Daniel Sirpa, *Presentación de las Obras Completas de Fausto Reinaga*. En Periódico digital Pukara, n° 105, p. 6.

6 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, p. 11 (nota 1).

referentes ideológicos claros. En esa situación se topará con una nueva generación de aymaras, quienes estaban clarificando su situación y viviendo la reactualización de las jerarquías racializadas. Cuando Reinaga había perdido su norte ideológico, estos jóvenes se ponen en la tarea de organizar un partido propio, el PAN, para a partir de él proyectarse como sujetos políticos. Esta es la referencia fundamental, en tanto hecho social, que le permite a Reinaga problematizarse la condición de indio como una condición política y así pasa a radicalizar algunas de sus ideas anteriores, clarificándolas en sus obras indianistas. Es decir que la producción indianista de Reinaga es inexplicable sin la relación de éste con esta nueva generación. De hecho se puede afirmar que las obras indianistas más destacadas de Fausto Reinaga expresan no solo la radicalización de algunas ideas suyas anteriores, sino también, la lucidez, limitaciones y problemas que desde la fundación del PAN signan al indianismo.

Entre la etapa pre-indianista de Fausto Reinaga y su etapa indianista, se puede ver la marcada diferencia de que en la primera el "indio" tiene un papel político secundario e incluso simplemente simbólico y hasta marginal, mientras que en su indianismo, se trata del sujeto revolucionario, papel determinado por el orden racializado en Bolivia. Pero además de la gravitante importancia que tuvo la relación de Reinaga con los fundadores del PAN en su clarificación indianista, hubo otros elementos de importancia y que tienen que ver con influencias ideológicas.

El indigenismo, el nacionalismo revolucionario y el marxismo, saltan a la vista en varias de las ideas indianistas de Fausto Reinaga, pero estas influencias se las puede rastrear desde sus primeras obras. La novedad en su pensamiento indianista es la reformulación de ideas planteadas por Frantz Fanon y Stokely Carmichael; el primero influye básicamente en la crítica a occidente, mientras que el segundo, le permite a Fausto pensar la relación entre clase y “raza” y a partir de ello plantear el poder indio (reformulación de Poder Negro). Ambas influencias le sirven para clarificar el papel político de los sujetos racializados.

En el indianismo de Reinaga se percibe claramente que el pasado precolonial es comprendido por la influencia indigenista, mientras la revisión histórica de la colonia y la república le sirven para dar forma a la “Epopeya india”⁷. Sus referencias al presente de entonces conjugan crudas descripciones y denuncias con un lenguaje agresivo y piensa el papel político de los indios, gracias a la influencia de los pensadores “negros” y las perspectivas que le abren los fundadores del PAN. Además reformula la idea de Lenin respecto a la relación entre espontaneidad y conciencia, y partir de ello busca argumentar el por qué de la necesidad de organizar un Partido Indio. En pero, cuando Reinaga piensa ya no simplemente en el indio sino en el proyecto indio, es cuando las influencias indigenistas toman mayor fuer-

7 En su libro *La Revolución India* se encuentran citados trabajos de historia como *Zárate; el temible Willka* (Ed. Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz-Bolivia, 1965) de Ramiro Condarco Morales o *La rebelión de Tupaj Amaru* (2° edición, Ed. Liberta Hachette S. A., Buenos Aires, 1957) de Boleslao Lewin.

za y a ello se suma las ideas de Carnero Hoke, aunque aun no de manera totalmente contundente, como en su amautismo.

En general, el pensamiento indianista de Reinaga tiene la virtud de formular una contra-historia (Epopéya india); establece un modelo de análisis (dos Bolivias) tomando como eje la colonización; se dirige e interpela crudamente al sujeto racializado (indio), a laves de “estimular su orgullo”⁸; y pone acento sobre la importancia de organizar un movimiento político a partir de la condición racializada (partido indio)⁹.

En su indianismo Reinaga, apunta a situaciones de racismo y a la configuración estatal. Muchas de sus observaciones no pasan de ser descripción (pero muy pertinentes para su tiempo) y no logra ir más allá, es decir que no entra al terreno de la elaboración propiamente teórica. Se queda en descripciones, denuncias y en platear algunas ideas fuerza (de mucha importancia). A pesar de sus limitaciones contradicciones, el indianismo de Reinaga abrió la posibilidad, entre la “indiada”; de pensar problemas que eran pasados por alto o que simplemente eran vividos y negados a la vez, pero a demás, logró ser

8 René Ticona apunta: “El pateamiento de raza, nación y pueblo, tiene por objetivo no tanto para despertar el etnocentrismo o el odio racial, sino estimular el orgullo étnico”. René Ticona, *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una interpretación desde la filosofía política*. En revista La Migraña, n° 9, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013, p. 115.

9 Todos estos apuntes, así como otras varias observaciones referidas a las influencias de las que se alimenta el indianismo de Reinaga, las desarrollo en mi ensayo: *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (Ediciones Minka, La Paz-Bolivia, 2014).

un arma fundamental en la formación de conciencia política, principalmente entre los aymaras.

Como ya se dijo, el elemento común en sus etapas pre-indianista e indianista está referido al problema nacional, con la diferencia de que en su pre-indianismo el “indio” es una referencia para la conciencia nacionalista, un símbolo. Mientras que en su etapa indianista el “indio” no solo es una referencia para la conciencia de cualquier sujeto, sino que debe serlo para la conciencia del sujeto racializado, es decir que trata de que sea conciencia de sí mismo. Se puede resumir que lo más destacado del indianismo de Reinaga fue la centralidad política del sujeto racializado en tanto racializado.

Reinaga ve [en su etapa indianista] en las condiciones coloniales que caracterizan a Bolivia, en sujeto que se perfila en términos políticos es aquel que está marcado racialmente y que éste debe proyectarse a través de una organización política. Debe darse un reconocimiento de la condición de racialización de la que el sujeto es objeto, pues debe partir no de lo que desea ser, sino de lo que es.¹⁰

Esta forma de entender la condición racializada y el papel del sujeto racializado cambiara totalmente en su “amautismo”.

El paso del indianismo al pensamiento amáutico es un cambio en el que el sujeto racializado deja de tener importancia, y por lo mismo, los procesos de racialización, estructuración social, etc. no llegan a ser clarificados por

¹⁰ Carlos Macusaya, *El indianismo de Fausto Reinaga*. En revista La Migraña, nº 5, 2012, p. 52.

Reinaga. En su “amautismo” el “indio” vuelve a ser cuestión de conciencia, como en su pre-indianismo, pero ahora no se trata del problema nacional en Bolivia, sino de “salvar a la humanidad” a la vez de denigrar al “indio de carne y hueso”, exaltando el “pensamiento indio”.

Las relaciones de confrontación que Reinaga tenía con los “indios” hacen que vaya dejando de lado sus consideraciones indianistas sobre el papel político del los sujetos racializados. Al enfrentarse a “indios” que no estaban dispuestos a simplemente seguirlo ciegamente, Reinaga busca otro tipo de “indio”, uno que no le cause los problemas que tenía con los indianistas. Ese “otro indio” no debía tener existencia real para no ser una real molestia. No debía existir entre los seres terrenales para no descalificar al propio Reinaga, como lo hacían los indianistas. En suma, debía ser simplemente pensamiento y buenas intenciones, de existencia ideal, en los dominios infranqueables de la imaginación de Fausto Reinaga.

Si por un lado esta transformación tiene que ver decisivamente con la relación de confrontación que Fausto tenía con los indianistas, también jugó un papel fundamental la influencia de Guillermo Carnero Hoke, como ya se hizo notar. Fueron las ideas de este personaje las que lograron que Fausto proyecte sus influencias indigenistas sobre un pasado idealizado como futuro, como “socialismo cósmico” y después como “pensamiento amáutico”. Este es un aspecto fundamental, pues si bien hemos señalado que se pueden distinguir tres etapas en la obra de Reinaga, también se puede identificar un elemento común a todas ellas: la influencia del indigenis-

mo. Y de hecho, el pensamiento amáutico no es más que la radicalización de los aspectos más románticos del indigenismo que Reinaga había cultivado a lo largo de su vida y este proceso responde a las relaciones con los “indios” de carne y hueso y la influencia de Carnero Hoke.

Si en el pensamiento indianista de Reinaga se percibe una clara inclinación a la politización de la identidad impuesta, la identidad india, y ello trabajando un discurso explícitamente dirigido a los sujetos racializados, a los “indios”; en su etapa amáutica, elabora ideas para llegar a los “occidentales”. Este cambio no es una simple apuesta a otro público, sino que implica un cambio sustancial y que contrasta con sus ideas indianistas.

El pensamiento amáutico es algo memorable y glorioso para muchos por una frase, la que se ha vuelto en una especie de carta de presentación: “Sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del indio”. Esta forma de pensar es algo que contrasta, como lo hice notar en la segunda parte, con su etapa indianista, donde la crítica fundamentalmente se centra en los marxistas del “cholaje blanco-mestizo”. Reitero una cita que ya hice y que corresponde a la etapa indianista de Reinaga:

...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.

Un marxista en Bolivia, v.gr. tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o ‘robot’ ruso, chino o cubano...¹¹

11 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 115.

Es pertinente reiterar que su crítica indianista (no amáutica) al los marxistas bolivianos está relacionada a la incapacidad de estos últimos de entender el carácter racializado de las relaciones sociales en Bolivia. No podían comprender uno de los rasgos estructurales en este país y a ello contribuía, además de su posición social de casta dominante, las ideas y conceptos que usaban sin el menor esfuerzo por entender lo que realmente pasaba. Por eso en su indianismo Reinaga dice: “Burguesía proletariado y campesinado se han vulgarizado de tal manera que, en más de una ocasión y en más de un lugar llega a ser una monstruosa aberración, un error y una causa de tremendas injusticias sociales”¹².

En buena medida el indianismo de Reinaga abre la posibilidad de pensar como las estructuraciones económicas se han configurado reproduciendo un tipo de división del trabajo signado por la racialización de la fuerza de trabajo. Ciertamente que Reinaga nunca logra clarificar los aspectos más lucidos de su indianismo. De hecho pareciera que tales aspectos le quedan muy grandes a su capacidad de reflexión y pasa a quitarse el peso de algo que no puede trabajar ni comprender.

Un primer rasgo de constatación que puede identificarse entre indianismo y pensamiento amáutico es, sin lugar a dudas, la forma de entender el marxismo. El indianismo de Reinaga, aunque esto disguste a muchos “reinaguistas” e indianistas, es una especie de elemental “marxismo étnico”, el cual lee las contradicciones coloniales en la estructura social racializada. Mientras que el “pensamiento amáutico” es un rechazo discursivo total a occidente, aunque

12 Ibid.

claro solo se trata de una pose en la que Reinaga trata de mostrarse autosuficiente ante los demás y en especial ante los europeos, para así ser reconocido como filósofo indio.

Cuando Reinaga conoce a Guillermo Carnero, no desdenaba al marxismo ni a Marx, mientras Carnero decía que demostró en sus trabajos que tanto Marx, Engels y Lenin no eran científicos. Es Carnero quien logra que Fausto deje de considerar al marxismo y pase de criticar a los marxistas bolivianos a descalificar a Marx.

No se puede dejar de mencionar que Reinaga nunca entra a un debate teórico, ni sus observaciones son serias: “Cristo y Marx, como replica a mi lucha y a mi obra, tomaron por el cuello, panza y vagina a la fauna mestiza del liderazgo indianista, organizan el Congreso Indio de Cuzco”¹³. No se podría tomar como un referente serio las afirmaciones, simplistas e incluso infantiles, hace no solo sobre el marxismo, sino sobre Marx (y Cristo). No quiero insinuar que uno y otro serían algo “intocable”, sino que el hacer críticas serias implica también un conocimiento serio sobre el tema y un estudio sobre las ideas de quienes son objeto de crítica y esto es algo que no se encontrará en Reinaga.

¹³ Fausto Reinaga, *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 12. Por ejemplo, una observación “crítica” que Reinaga plantea es la que sigue: “La expresión taumatúrgica ‘lucha de clases’ pertenece a Mercier, Turgot, Mirabeau”. Fausto Reinaga, Sócrates y Yo, p. 65. El propio Marx nunca afirmó que la idea de lucha de clases haya sido suya. Por otra parte, Reinaga nada dice sobre la acumulación originaria, el doble carácter del trabajo, o el capital constante y variable, etc. Nunca discute aspectos de esta naturaleza y que son parte importante de las ideas de Marx.

Otro elemento muy conocido del pensamiento amáutico es la alusión constante al cosmos. Muchos creerán que se trata de un reconocimiento, como hoy es moda, de que el hombre no está por sobre la naturaleza, sino que es parte del cosmos. En algunos pasajes de sus obras amáuticas dice cosas parecidas a esta moda. Pero también decía que: “El hombre es Señor del Cosmos, Amo del Cosmos; Dios del Cosmos”¹⁴. En esta forma de pensar el hombre está por sobre el cosmos, pues es su “Señor”, “Amo” y Dios”. Es curioso que los “reinaguistas” más fanáticos no pongan atención en detalles como este.

El proyecto amáutico de Reinaga es hacer una “sociedad perfecta” a imagen y semejanza del cosmos, súbdito del hombre, y remedando la organización social de las hormigas: “Las hormigas, seres que edifican la sociedad perfecta sobre la faz de la Tierra”¹⁵. Su ideal de sociedad perfecta es muy cuestionable, pues implica un orden naturalmente determinado. Una hormiga obrera vive instintivamente y no se rebela contra la reina, por tanto en la sociedad amáutica, un “indio” debería vivir su condición naturalmente sin revelarse, pero con el “consuelo” de que él es tomado como el pensamiento que ha “liberado a la humanidad”.

14 Fausto Reinaga, *El Hombre*, p. 142.

15 Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, impreso en: Litografías e Imprentas Unidas S. A., La Paz-Bolivia, 1978, p. 20. En 1982, en otro libro, dice: “El hormiguero y la colmena son ciudades construidas tan sabia y tan éticamente, que allá no existe ni sombra de egoísmo, propiedad privada, ni dios dinero”. *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1982, p. 118.

Este ideario de perfección, en el que la jerarquía natural de las hormigas debería ser imitada por los humanos en nombre de lo que Reinaga creía era el “indio” auténtico, es decir “pensamiento” distinto radicalmente al “occidental”, además de recordar a la sociología funcionalista, tiene algo de relación con el propio carácter de Reinaga: él se veía como la hormiga reina, como un “cacique” o “inka”, supuestamente descendiente de Tomas Katari¹⁶, y por lo mismo predestinado a mandar y ser obedecido (algo que se pudo rastrear desde su indianismo). Por ello no es de extrañar que dijera: “Los Amautas producen el pensamiento, y las Fuerzas Armadas, celosas guardianas de la comunidad, vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento”¹⁷. Ojo que cuando se refiere a “Los amautas producen pensamiento” se refiere a sí mismo, pues en su ideario amáutico él es la “hormiga reina” y como tal debería contar con “Fuerzas Armadas, celosas guardianas de la comunidad, [y que] vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento”.

Pero la alusión a las Fuerzas Armadas encierra otro problema: el ideario de Reinaga no se refiere a las comunidades o ayllus, sino a un orden vigilado por la expresión estatal más visible, las Fuerzas Armadas. La

16 Este problema de su origen y de cómo se presenta, lo llevan decir cosas que contradicen otras afirmaciones suyas. Si bien él se presenta como descendiente del cacique de Chayanta, en la Tesis India dice: “Mi madre era india aymara, razón porque en Macha [Chayanta] no tiene parientes, ni hay gente de su apellido; nací en Huahuancala, a orillas del lago Titikaka” (Fausto Reinaga, *Tesis india*, p. 95). Sobre las contradicciones acerca de cómo se presenta Reinaga como descendiente de Tomas Katari véase: Carlos Macusaya, *Génesis del pensamiento amáutico de Fausto Reinaga*. En *Pukara*, n° 98.

17 Fausto Reinaga, *El hombre*, p. 79.

vida en las comunidades y los ayllus, no fueron motivo de interés para Reinaga. Aunque muchos creen que él expresa, en su etapa amáutica, el pensamiento comunitario de los “indios” y su “visión cósmica”, la verdad es que nunca estudio mininamente esa realidad “india”. Su referencia amáutica no son los “indios”, ni su mundo material o subjetivo. El propio Reinaga nos clarifica esto: “En frente al pensamiento amáutico, del pensamiento cósmico, el pensamiento del indio, es pensamiento de caverna”¹⁸. El pensamiento del indio es de caverna frente al pensamiento de Reinaga, es decir el pensamiento amáutico. Queda más que claro que Fausto Reinaga, en su “amautismo”, no presenta alguna reflexión, algún intento mínimo de acercamiento al pensamiento de los “indios” ni se basa en ellos.

Sus ideas sobre el “mundo indio” se basan en cómo los indigenistas, como Valcárcel, idealizaron el incario, a lo que se sumó las ideas de Guillermo Carnero Hoke. Reinaga no fue un estudioso de las sociedades precoloniales, ni de las “comunidades indias” de su tiempo. Cuando en su etapa amáutica habla de “comunidad” se refiere únicamente a su proyecto individual: “Comunidad India Mundial” y “Comunidad Amáutica Mundial”, ambos frustrados por el carácter nada comunitario de Reinaga.

Recordemos cómo pensaba Reinaga sobre la “comunidad india” el ayllu: “La comunidad india no es consciente, es instintiva. No ha salido del cerebro, ha salido de la panza; por eso, jamás pudo concebir la libertad”¹⁹,

¹⁸ Ibid., p. 15.

¹⁹ Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, Ed. Urquizaro, La Paz-Bolivia, 1981,

también decía: “La etnia (ayllu, calpulli, popwuh) es una petrificación de un conglomerado social rudimentario. Es la existencia casi vegetal de seres que parecen más bestias que humanos”²⁰. Reinaga no estudia la “comunidad india” ni a los “indios”, pues recordemos que no se llevaba bien con estos y considera a la “comunidad” algo casi salvaje. Su proyecto de Comunidad India Mundial (CIM) que después cambió a Comunidad Amáutica Mundial (CAM) no se basa en referencias a la “comunidad india” ni al ayllu, elementos negativos para Reinaga.

Así como su pensamiento amáutico no se basa en alguna referencia sobre la vida de los indios del tiempo de Reinaga, tampoco se basa en estudios sobre la vida precolonial, pues él entendía que: “Con el exterminio de los Amautas, con la muerte del pensamiento del Nuevo Mundo, colon, es decir Europa ha hecho lo que es América: un continente de esclavos cristianos”²¹. Con la colonización, para Reinaga, se dio “la muerte del pensamiento del Nuevo Mundo” y él no basa sus ideas amáuticas en cadáveres ni en muertos, sino en sí mismo, en lo que imaginaba era el “indio” antes de la colonización.

Para el padre del “amautismo” en lo que fue el Estado inca, no habían contradicciones sociales no cosas parecidas: “Tawantinsuyo no conoce ni guerra ni esclavitud”²². Pero aun va más allá en sus desvaríos disparatados:

p 36.

20 Ibid., p. 104.

21 Fausto Reinaga, *La Podredumbre Criminal Del Pensamiento Europeo*, p. 66.

22 Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, p. 39.

A la llegada de Occidente (1492) al nuevo mundo, muy posiblemente que haya existido el Tawantinsuyu, que comprendía a los pueblos azteca, maya e inka; muy posible que haya habido una sociedad denominada Tawantinsuyo que se extendiera de Alaska a la Patagonia. Es más, pudo haber sido esta sociedad una parte sobreviviente, un despojo, de un Tawantinsuyu mundial, donde no hubo ni esclavitud ni hambre.²³

Tal forma de entender el pasado precolonial es digna de un hombre delirante, no de un hombre serio y estudioso. Pero hay más.

Reinaga en su “evolución amáutica” creía cosas que rayan en lo ridículo: “Tiwanaku, cuna de la sociedad perfecta sobre el globo terrestre”²⁴ (Ya hice notar que es una sociedad perfecta para este autor). Las idealizaciones de los indigenistas sumadas a las ideas de Carnero, en un

23 Ibid., p. 40. Nathan Wachtel nos dice que en el Tawantinsuyu las jerarquías sociales se manifestaban en la división territorial-administrativa del incario, así Collana (grupo de jefes) estaba relacionado con el Chinchasuyu; Payan (grupo mixto constituido por los servidores de los incas) estaba relacionado al Antisuyu); Cayao (población vencida) estaba relacionado al Collasuyu y, por último, el Contisuyu se relacionaba a una combinación entre payan y cayao. Nathan Wachtel, *Las estructuras del Estado Inca*. En “El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América”. Coeditado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la Universidad Nacional Autónoma de México- Postgrado en Estudios Latinoamericanos, p. 46-47. Por su parte, en el mismo libro citado, Roberto Choque hace notar: durante la última etapa de la expansión incaica, los charka, karakara, chuy y chicha participaban en la conquista de chachapoyas, cayampis, cañaris, quitos, quillacincas, guayaquiles y popayanis”. Roberto Choque Canqui, *Los aymaras y la cuestión nacional*. En El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América, p.122.

24 Fausto Reinaga, *Sócrates y yo*, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial (CAM), La Paz-Bolivia, 1983, p. 124.

escenario marcado por la confrontación con los indianistas, dan pie a que Fausto Reinaga evada la realidad de los “indios” y se esconda en un mundo de perfección imaginado; es decir, en un mundo “indio” en el que los “indios” no eran como los que él conocía en la realidad. Lo que muestra que su ideal no tiene que ver con lo que eran los “indios”, sino con lo que él quería que fueran y al no poder encontrar lo que esperaba en ellos fue creando el “pensamiento amáutico”.

Tan lejos estaba de ser un conocedor del “mundo indio” que hace afirmaciones que son solo imaginación, pura y llana imaginación, que no tenían nada de seriedad. En 1978, antes de que termina su relación con Guillermo Carnero y cuando ya se había alejado ideológicamente del indianismo, afirma: “Antes del descubrimiento de América, en el Nuevo Mundo hay un solo pensamiento, una sola lengua, una sola organización social y un solo gobierno”²⁵. Tal idea es solo la muestra de que cuando Reinaga se va haciendo “amáutico”, no esclarece las condiciones de lucha que enfrentan los indianistas, sino que se engolosina, adictivamente, con su propio engaño sobre el “Nuevo Mundo”, hecho con influencias que nunca reconoce.

Además, plantea una de las idas que hoy por hoy son asumidas ciegamente por muchos “indígenas” y “blancoides”: que lo propio de los “indios” fue y es “la alegría de vivir en armonía con la naturaleza”²⁶. Pensemos en las sequías o inundaciones que distintos pueblos “indios”, en diferentes épocas antes de la colonización, han sufrido

25 Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, p. 35.

26 Fausto Reinaga, *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, p. 50.

do. Ciertamente que ni entonces ni después los “indios” “vivían en armonía” con fenómenos naturales como la sequía o las inundaciones, fenómenos que no llegaron con los “occidentales”. Esa idea de vida en armonía con la naturaleza parece ser más propia de algún turista cargado de prejuicios racistas. Pero no olvidemos que Reinaga escribe para “occidentales”, es decir que busca encajar sus ideas disparatas en los prejuicios “occidentales”.

Los apuntes hechos muestran claramente que el “pensamiento amáutico” no puede ser considerado una evolución en la trayectoria intelectual de Reinaga, sino su decadencia, pues en lugar de brindar elementos para comprender la realidad de los “indios”, sea en sus “comunidades” o en las ciudades, solo nos brinda imágenes dignas de una fabula, pero que nada tienen que ver con los “indios” de carne y hueso.

Es indudable que la relación de confrontación con los “indios” dio lugar a que Reinaga planteara cosas que rayan en lo ridículo. Tal fue el impacto que tuvo esa relación que Reinaga terminó como un tipo lleno de odio y resentimiento. Aunque él trataba de mostrar que el que odiaba no era él sino otros: “El mestizo es odio; nada más que odio. El odio no es signo de superioridad, mucho menos de excelsitud. Todo lo contrario, es energía nociva de destrucción”²⁷. Pero la forma en que el descalificaba a los “indios” y “mestizos” que participaron del congreso de Cuzco, por ejemplo, muestran su odio incontenible. Lo que marca “amáuticamente” hasta su muerte las cosas que dice sobre América, el indio y el mestizo: “Amé-

27 Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?*, p. 41.

rica no es ni india ni mestiza. El indio no tiene historia ni cerebro, el mestizo hijo de india y español, es un máncer, hijo de puta; un perro rufián de Europa”²⁸.

El problema de su relación confrontacional con los indianistas condiciona que Reinaga prefiera referirse a una entidad “abstracta”, al “indio como pensamiento, al pensamiento indio”, y a partir de ello planear su proyecto amáutico, además de sacar lo mas racista de su persona. Pero su “amautismo” es inexplicable sin considerar la gravitante influencia que sobre sus ideas tuvo Guillermo Carnero Hoke, pero también, el hecho de que este lo haya excluido de un evento que ambos venían tratando de llevar adelante desde varios años atrás, influye de modo extremadamente determinante en el desemboque ideológico de Fausto Reinaga.

Tras romper definitivamente con el indianismo y con su amigo Guillermo Carnero, Reinaga vivirá cada vez más perdido en un mundo imaginado, sin relación con los “indios”, un mundo hecho de “pensamiento amáutico”, según él se lo imaginaba. Vivirá de espaldas a las problemáticas indianistas, creyendo haber superado algo que no pudo enfrentar ni teórica ni políticamente: el indianismo, con sus limitaciones y contradicciones.

28 Fausto Reinaga, *La Podredumbre Criminal Del Pensamiento Europeo*, p. 70.

QUINTA PARTE

ALGUNAS OBSERVACIONES ADICIONALES

En esta parte quiero agregar algunas observaciones adicionales a lo ya dicho hasta ahora y que complementan las ideas sostenidas en el presente trabajo. Se trata de apuntar algunos aspectos que darán una idea más clara de lo que es el pensamiento amáutico en contraste con el indianismo.

Para empezar estas observaciones no se puede perder de vista la forma en que Reinaga se veía a sí mismo: como un “amauta” y como alguien que se había liberado del “pensamiento occidental”. El cómo se cataloga a sí mismo es fundamental, pues este hecho encierra aspectos importantes que hacen al sentido específico del “reinaguismo”.

Consideremos que su primer libro post-indianista, *América india y occidente* (1974), se tradujo y se publicó en Francia en 1979, gracias al esfuerzo de un activista boliviano, “en una edición bastante humilde, además de que muchas veces los ejemplares eran como una tarjeta de

presentación del grupo que lo editó y eran obsequiados en sus actividades”¹. Ya antes Fausto logró cierta fama entre algunos “occidentales” y recibía cartas del extranjero, las cuales tenían tonos muy halagadores, lo que le hacía pensar que era un escritor, un “filósofo” famoso y renombrado en Europa. Incluso en varios de sus libros incluye estas cartas, como tratando de mostrar a sus lectores que era alguien importante fuera de Bolivia. En su libro *La razón y el indio* se puede leer algunas de esas cartas; en una de ellas, fechada el 13 de septiembre de 1976, se le llama así: “Venerable Inka”², lo que responde a la idea que Fausto Reinaga había vendido sobre sí mismo como alguien que supuestamente era de Tomas Katari (quien, dicho sea de paso, no era inka).

Estos halagos, estas cartas, además de las visitas “occidentales” que recibía, llegaron a Reinaga en un ambiente de total rechazo en Bolivia. Y no se trataba de un rechazo de los q’aras simplemente, lo cual tenía de por sí gran importancia, sino también por parte de los indianitas. Es decir que Reinaga vivía en una situación de aversión hacia su persona. Si con sus obras indianistas logró ganarse el odio de los sectores blancoides, su relación con los indianistas fue haciendo que se gane hostilidad entre los “indios”.

1 Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, septiembre de 2014, p. 72.

2 Carta de “Guru”, Santiago-Chile, 13 de septiembre de 1976. En Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, p. 8. El autor de la carta le dice además: “yo con mi piel blanca y mi alma postrada antes el Dios Cosmos, me pienso indio y me siento indio”. Se trata de un “blanco” que, como otros, cae en el juegoito “amáutico”.

Luis Oporto dice de Reinaga que era “malcriado por excesivos elogios de indianistas europeos”³. En una situación de rechazo en Bolivia y con elogios “occidentales” Reinaga infló monumentalmente su ego, hasta más no poder, y ello gracias a que algunos “blancos” le lanzaban flores. Para él, los bolivianos “indios” y no indios eran seres que no comprendían su grandeza, mientras de Europa o de otras partes de América le caían halagos. Se sentía “realizado” porque algunos “occidentales” lo consideraban filósofo. Apreciaba mucho lo que algunos “occidentales” le decían en las cartas que le enviaban o cuando lo visitaban en su casa. El menosprecio que plasma en sus obras amáuticas por lo europeo o por “occidente” es tan solo una pose, pues él vivía de esos halagos. Incluso se puede decir que escribía así, de forma “antioccidental”, para recibir reconocimiento de los occidentales.

El apunte anterior no es un detalle menor pues Reinaga buscó formar una imagen de sí mismo que sea vendible a un público “occidental”. Se pensaba a sí mismo como el único hombre en la faz de la tierra que había logrado “liberarse de occidente” y que por ello tenía la autoridad para definir que era y no era el “indio”. Su forma “amáutica” de autopercebirse –aunque esto es algo que ya empieza a manifestarse desde su indianismo– es totalmente ególatra.

En 1981 publica *Reinaguismo*. El título del libro es más que ilustrativo, pues Reinaga expresa un tormento por ser reconocido a la vez de remarcar su individuali-

³ Luis Oporto, “*Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo amauta*”. En Pachamama, n ° 1, La Paz-Bolivia, octubre de 1994, p. 7.

dad, al margen de cualquier otra consideración; lo que es una evidencia de que él no tenía una personalidad “comunitaria” y cuando hablaba de la “comunidad india” lo hacía refiriéndose solo a lo que él quería formar con “occidentales” a su alrededor. Pero además, hay que considerar que este libro salió un año después del congreso de Cuzco, por lo que se puede afirmar que lo que trato de hacer Reinaga fue decir: “soy el único y mi pensamiento es lo único”, todo resumido en el título: *Reinaguismo*.

Reinaga, insisto, se presenta en su etapa amáutica como un “hombre que se ha liberado del pensamiento occidental” y como un santo, descalificando a otros por cosas que incluso él estaba dispuesto a hacer, como relacionarse con el gobierno norteamericano. Es pertinente traer un pasaje histórico para ilustrar lo dicho: a mediados de los años 70, el Agregado cultural de la embajada de USA era amigo de Fausto Reinaga y le dio un ejemplar de la revista “Facetas” del año de 1973, en la que el tema central eran los “indios de Norteamérica”. Es por medio de esa revista que Reinaga se entera que el gobierno Nixon destina “la fantástica suma de 400 millones de dólares” para los indios norteamericanos. Reinaga le dice a Carnero Hoke: “Ese dinero debe servir para la liberación del indio de América; y si es Nixon quien aboga por el indio, ¿por qué nosotros no nos vamos a dar la mano con este caballero? ¿Por qué?”⁴. El 11 de julio de 1974,

4 Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Introducción a Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México) y Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolívia), La Paz, 2014, p. 225.

cuando estaba buscando acercase a Banzer, le dice a Carnero: “De Banzer a Nixon estamos a un paso”⁵. Es decir que Reinaga no tenía inconvenientes en vincularse –o en tratar de hacerlo– al gobierno norteamericano o al dictador Banzer. Siendo que lo hacía en nombre de lo que él pensaba era el “verdadero indio”, todo era valido ante sus ojos pues se asumía como la autoridad para definir que era no era “indio”. Pero no medía con la misma vara a otras personas.

Algo que no se puede pasar por alto es el hecho de que Fausto crítica del congreso de Cuzco el papel económico de la iglesia y del comunismo⁶, Sin embargo a Reinaga no le importaba quien podía ser el financiador de algunos de sus proyectos, sino que se consiga financiamiento, aunque sea de Estados Unidos, de la China de Mao, de Cuba o de la iglesia; así se puede corroborar en las cartas que intercambia con Carnero. Si bien se trata más de intenciones que nunca se plasmaron en hechos, lo que resalta es que no le importaba de donde viniera el apoyo económico.

En el afán de concretar sus ideas, buscó acercarse a Ovando, a Torres, a Banzer y a García Mesa. Por ejemplo, en carta del 21 de agosto de 1974 le comparte a Carnero

⁵ Ibid., p. 230.

⁶ “El ‘Consejo Mundial de Pueblos Indígenas’ de Canadá y la Cuna comunista de Castro, trasladan a su seno y convierten en sus perros policías a mestizos indianistas; y mandan dólares y prostitutas gringas, para atrapar a los dirigentes-líderes indios y mestizos de Bolivia, Perú y Ecuador; luego Cristo y Marx, con bombo y sonaja, organizan el Congreso Mundial de Movimientos Indios de Cuzco”. Fausto Reinaga, *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 79.

su intención de “Que Banzer apadrine la salida de AMERICA INDIA Y OCCIDENTE”⁷, libro “iniciador” de su pensamiento amáutico.

Fausto Reinaga, quien esperaba que los “indios” le siguieran y obedecieran ciegamente, no desarrolló esfuerzos significativos por formar una organización india sólida sino que trató de acercarse, sin excito alguno, a quien tenía el poder, sin importar quién era o que postura tuviera. Curiosamente Reinaga se refiere al general Ovando de la siguiente manera: “Le daba igual estar con el imperialismo yanqui o con la URSS; con Dios o con el diablo, con tal de tener el poder”⁸. Lo mismo se podría decir de Reinaga, pero claro, el nunca se midió con la misma vara con la que medía a los demás. Cuando se iba haciendo amáutico “Le daba igual estar con el imperialismo yanqui o con la URSS; con Dios o con el diablo, con tal de tener el poder”, sea Ovando, Torres o Banzer, por ejemplo.

Se puede afirmar que uno de los rasgos más destacados en Reinaga es su inclinación por las Fuerzas Armadas, algo que compartía con Guillermo Carnero. Lo que en definitiva dará lugar al su libro más polémico: *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*, el cual se expresa toda la frustración de este hombre con respecto a los “indios”. Pero no solo se trata de ese libro. En *La Revolución Amáutica* se puede leer:

Si las FF. AA. que gobiernan América, EE. AA. que se hallan en el poder de estos países de esta América

7 Fabiola Escárcaga, op. cit., p. 240.

8 Fausto Reinaga, *Mi Vida* (autobiografía), Fundación Amáutica Fausto Reinaga, impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2014, p. 281.

mestiza, adoptan y ponen el pensamiento amáutico, como brújula y faro de sus cerebros, entonces habrá llegado la hora estelar de las FF. AA.⁹

Ósea que descartado el indio como sujeto político, Reinaga buscaba que las Fuerzas Armadas piensen “amáuticamente” o mejor dicho, que lo “adopten” a él.

Si el indianismo es la clarificación de las ideas más relacionadas al problema de la racialización, la etapa amáutica es la clarificación de sus posturas más racistas y pro-militaristas¹⁰, donde expresa un odio contenido contra los “indios”. Su inclinación por militares, por ejemplo, como Gualberto Villarroel, muestra antecedentes en sus preferencias. Ciertamente que podría hacerse distinciones respecto de a qué militares apoyó o buscó vincularse y en qué tiempo: a Villarroel, a Torres, a Banzer y a García Mesa; pero lo cierto es que con el pasar de los años no le importaba el quién.

Por otra parte, en todo eso que Reinaga llamó pensamiento amáutico o “reinaguismo”, nunca se encuentra un reconocimiento a Guillermo Carnero Hoke. Ósea que presenta su “reinaguismo” como una grandiosa y titánica obra de liberación personal de la garras del pensamiento occidental, liberación lograda sin la ayuda de nadie. Claro que no solo es discutible si realmente se liberó

9 Fausto Reinaga, *La Revolución Amáutica*, primera edición, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 52.

10 Ayar Quispe, en la presentación de su libro *Indianismo katarismo* (en la segunda mitad del pasado año, 2014, anunciaba que estaba preparando un nuevo trabajo en el que buscaba sustentar la tesis de que “el pensamiento amáutico, el reinaguismo es anti indio y pro-militarista”, lo que es totalmente cierto.

de “occidente”, pero es muy sintomático que Reinaga, propugnador de una “comunidad india” e inspirador de algunos comunitaristas, siempre presenta sus ideas amánticas como algo individual y de propiedad única y exclusiva de él.

En su autobiografía (*Mi vida*) las referencias a Guillermo Carnero son mínimas y casi desdeñosas. Sin embargo en las cartas que intercambió con él se encuentran muchas frases de su parte llenas de cariño y estima. Por ejemplo, Reinaga le dice el 4 de febrero de 1970: “rogué, supliqué, imploré, lloré me diesen noticias de ti, hermano mío... Pero esta angustia de no saber a qué atenerme, me ha debido llevar años de vida. ¡He sufrido mucho!”¹¹. Ciertamente, el desarrollo del conflicto con los indianistas y la organización del congreso de Cuzco dieron fin a la amistad entre estos personajes, pero Reinaga no rompió con las ideas de Carnero, sino que las llevó al extremo.

Cabe mencionar que hay un elemento común entre estos personajes: “la incapacidad de ambos para ponerse al frente de las organizaciones existentes”¹². Nunca pudieron liderar un movimiento “indio”, aunque Carnero supo ir un poco más lejos que Reinaga a este respecto. Pero además, sus ideas “cósmicas”, sobre lo que supuestamente era el “indio” estaban dirigidas a complacer a cierto público. “Su pensamiento se distancia así de los

11 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 85. Incluso le dice (el 10 de agosto de 1970): “Tú fuiste la espoleta para que despegue esta BA que es el MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO y LA REVOLUCIÓN INDIA”. Ibid., p. 133.

12 Ibid., p. 34 (introducción).

sujetos a los que se supone se dirige, y privilegian la difusión entre mestizos o extranjeros que pretenden indianizarse para extirpar su herencia europea”¹³.

Carnero tiene una frase que ejemplifica no solo su vida política, sino que puede extenderse a la de Reinaga en lo que se refiere al “indio”:

Es cierto, los que renunciamos al Apra no pudimos formar jamás, a excepción de De la Puente, un grupo político sólido. Y creo que no lo logramos porque no éramos dirigentes obreros, sino de clase media. No significábamos pues un desafío para desorganizar al Apra. No teníamos ni fuerza sindical ni campesina ni mucho menos fuerza o base económica.¹⁴

Carnero expresa, en la cita hecha, su distancia con ciertos movimientos y sectores sociales. Lo mismo le pasó con los “indios”, al igual que a Fausto Reinaga. Sus ideas y esfuerzos, como los de Reinaga, estaban totalmente alejados de los “indios”.

A lo dicho hay que agregar que las ideas amáuticas de Reinaga no son expresión de lo que “pensaban nuestros antepasados”, ni las ideas surgidas en las luchas de los “indios”, sino que son la mayor expresión de una decadencia que tocó fondo desde finales de los años setenta.

Quiero dejar en claro que lo que sostengo no quiere insinuar que el indianismo en general sea “lo más más”, sino que con todo y sus insuficiencias logró abrir posibilidades políticas y teóricas.

13 Ibid., p. 35.

14 Ibid., p. 23.

La virtud del indianismo no está en lo que “realmente hicieron” los indianistas, sino en las posibilidades que logró abriarnos, aunque no las haya realizado plenamente. La virtud del indianismo consiste en que, siendo la forma básica de politización de la identidad que apunta cambiar el orden colonial, es la experiencia “auténtica” que parte de los mimos sujetos racializados, con todo y sus limitaciones, siendo esto último lo más urgente que hoy nos atinge. La reflexión de sus problemas y contradicciones nos ofrece las lecciones que hoy hacen falta la hora de comprender lo problemas en los que se hallan atrapados los “indígenas”¹⁵.

Cierto que hace falta una crítica sistemática hacia el indianismo, pero ello solo será posible si se estudia este movimiento con seriedad (sin complejos por asumir sus debilidades y limitaciones); esto es precisamente lo que no hay y es lo que hace falta hacer.

Sin embargo, con todo y sus limitaciones y contradicciones, con sus luces sus sombras, no se debe perder de vista que los indianistas estaban muy preocupados por denunciar el carácter racializado de la sociedad boliviana, aspecto que para la casta blancoide, de izquierda a derecha, era solo imaginación o pura demagogia, a pesar de que no solo vivían reproduciendo prácticas racistas sino que su propio estatus social dependía del carácter racializado de las relaciones sociales en Bolivia¹⁶.

15 Carlos Macusaya, *¿Qué hacer con el indianismo?* En periódico digital Pukara, n° 90, 2014, p. 4.

16 Durante su dictadura, el general Banzer, cuya familia presumía ser descendiente de alemanes, acogió con entusiasmo una propuesta de “recibir” en Bolivia ciudadanos blancos que querían huir de Sudáfrica, pues los “negros” estaban protagonizando acciones y movimientos con-

Por ello los indianistas eran vistos como resentidos y sus ideas no eran tomadas en serio.

tra la dominación blancoide que sufrían. Una publicación del *Sunday Times* de Johannesburg (Sudáfrica) reproducida por el N° 5 de CADAL y a su vez por el periódico indígena IXIM de Guatemala, atribuye, entre otros, el violento ataque al Dr. Romano Caputi, cónsul general honorario de Bolivia en Sudáfrica, por parte de la Iglesia Católica Romana en Bolivia, a que “la partida del primer grupo de cincuenta familias sudafricanas fue pospuesto indefinidamente” (“¡Bolivia, allá vamos!”, en IXIM *Notas Indígenas*, Año 2, N° 14 y 15, noviembre y diciembre 1978, p. 7.). De Sudáfrica llegó a Bolivia una delegación, el Comité Divisional del Vryheldas, entre cuyos miembros estaba un diputado sudafricano de nombre Jan Foley, quien en una nota periodística referida a la preparación de la posible migración blanca a Bolivia decía no estar satisfecho con la relación racial que encontraron en Bolivia, pero que no preveían problema real al respecto, pues en Bolivia como en Sudáfrica se practicaba una discriminación mediante la que la minoría “blanca” mantendría a mestizos e indios “en el lugar que verdaderamente les corresponde”, “la única diferencia está en que ellos [los bolivianos] lo hacen calladamente sin publicarlo al resto, así que desde ese punto de vista, los sudafricanos blancos se sentirán como en casa”. Sobre los indios Jan Foley decía: “[Los indios de Bolivia] tienen una inteligencia comparable a la de nuestros negros y se les puede enseñar labores manuales sin ningún problema. No son exactamente la gente más productiva que yo haya encontrado. Poseen un poco más de auto-respeto por ellos mismos que nuestros negros, y se mantienen razonablemente limpios y arreglados”. (Op. cit.). Jan Foley veía en Bolivia una situación similar a la que se vivía en su país, Sud África, por ello creía que los “blancos” sudafricanos “se sentirán como en casa”. Paradójicamente en Bolivia los únicos “locos” que veían y denunciaban el racismo eran los “resentidos” indianistas. ¿Llegaron familias “blancas” de Sudáfrica o fue una migración frustrada? El periódico *Collasuyo*, en su primer número reproducía una noticia publicada en el periódico *Presencia de La Paz*, de fecha 21 de junio de 1978, la que a su vez se hacía eco de una información producida en Holanda en sentido de que: “En el mes de febrero [de 1978] llegaron a Bolivia 50 familias sudafricanas, utilizando pasaportes australianos y alemanes (Alemania Federal). Afirma la publicación que el gobierno de Bolivia mantiene en secreto esa inmigración así como el lugar donde se les facilitó el asentamiento”. (“50 familias racistas invadirán Bolivia”, en: *Collasuyo*, Año I, N° 2, La Paz- Bolivia, junio de 1978, MINK’A, p.7).

Los indianistas tocaron un tema crucial aunque, como Reinaga, nunca lograron distinguir la racialización de lo “racial”. Pero no se puede confundir indianismo y “amautismo”, el primero apunta a que el sujeto racializado se constituya en sujeto político, clarificando, de modo germinal, la condición política que se nombra con la palabra “indio” y los potenciales de lucha implícitos; mientras que el “pensamiento amautico” se refiera a un “indio” inexistente y a una vida solo imaginada, además de desdeñar de modo muy racista a los “indios de carne y hueso” en favor de “occidentales que piensan como indios”.

Pero además, hay algo que llama la atención cuando Fausto Reinaga habla de extranjeros y de “indios en su correspondencia con Carnero (como en su biografía) y que es ilustrativo de su mentalidad y de lo que es el “indio” pare él y para su amautismo. Siempre se presentan a los “indios” como indiferenciables, lo contrario de lo que hace con los “occidentales”. Por ejemplo, en carta del 21 de diciembre de 1979, cuando estaba tratando de formar una Comunidad India Mundial, dice:

Hemos trabajado intensamente con esta gringa india, sí india; y una GRAN INDIA: Angelika Schreiber; junto a ella nuclearon: Heike Franke, Nils Franke, Helgue Schreiber, George Ewert (alemanes), Roman Samsel (polaco), Georges Parrenin (francés) y Winston Moore (inglés), y muchos indios aymaras y quechuas....¹⁷

Reinaga menciona nombres y nacionalidad de distintas personas procedentes de Europa, incluso para él una de esas personas es “una GRAN INDIA” (Angelika

17 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 310.

Schreiber). Pero cuando se refiere a los indios solo son “muchos indios aymaras y quechuas”, indiferenciables, sin nombre propio.

Reinaga parecer no poner el mismo cuidado y atención que tiene con los “occidentales” para con los “indios”, a tal punto que no los identifica, sino que los “amontona” a todos en “muchos indios”. Mientras que para él la “GRAN INDIA” si tiene nombre y los “muchos indios” no son más que eso: “muchos indios”.

Al Reinaga amáutico, como a su amigo Carnero Hoke, le interesaba encontrar apoyo económico europeo, por ello tiene el cuidado de anotar los nombres de las personas con quienes trataba, y como los “muchos indios” no podían darle el apoyo que el imaginaba poder recibir de los “occidentales”, no tenía caso prestar atención a tan pequeños detalles como los nombres de esos “indios”. Para él todos los europeos con quienes se reunió eran dignos de ser nombrados, en especial la “GRAN INDIA”, mientras que los “indios” carecían de la “grandeza” que pretendía obtener de los europeos y por ello eran solo un montón de “muchos indios”.

No solo se trata de la cita mencionada, sino que en varios pasajes de la correspondencia que sostiene con Carnero Hoke se hallan cosas similares. Habla de “indios” o “jóvenes indios” en general, sin identificarlos, salvo en muy pocas ocasiones. Mientras que cuando habla de “occidentales” si tiene el cuidado de apuntar nombres y apellidos. Esto también tiene que ver con que para Fausto Reinaga el “indio es pensamiento”, por lo que los “in-

dios” concretos, los sujetos racializados son seres sin personalidad propia o individual, son tan solo, en el mejor de los casos, la sombra amorfa y desfigurada de lo que él cree es el “verdadero indio”, el “pensamiento amáutico” o “reinaguismo”.

Realmente Reinaga tenía mucho desprecio “amáutico” por los indios. Esta faceta es poco conocida e incluso, en algunos casos, es escondida; pero es uno de los rasgos distintivos del pensamiento amáutico. Curiosamente, en la actualidad, es esta etapa post-indianista la que más seduce a algunos sectores, aunque también el indianismo ha arraigado en otros. Esto es algo que viene ya desde varios años atrás.

Mi experiencia de activista y algunas otras actividades me permitieron conocer a personas que defienden a Reinaga desde dos puntos de vista distintos. En un caso, se trata de “indios” y/o militantes indianistas que destacan el hecho de que con los libros indianistas de Reinaga lograron entender el carácter político del racismo que vivieron a lo largo de su vida, vinculando el asunto a un problema estructural; en otro caso, se trata de personas no “indias” y de una posición relativamente cómoda, en términos económicos, y que fueron impactados por las ideas amáuticas de Reinaga.

En el primer caso se trata de sujetos racializados que han clarificado su situación y a partir de la misma han planteado su posicionamiento político. En el segundo caso, se trata de personas que no vivieron las situaciones de racismo que los primeros, y más al contrario, gozan de ciertas comodidades, así que no podían identificarse

“racialmente” como indios, pero si con el “pensamiento indio” de Reinaga. Claro que también he conocido a “indios” que asumen apasionadamente el “pensamiento amáutico”, personas de poca capacidad argumentativa.

Lo que cabe preguntarse es ¿porque el “amautismo” pegó entra algunos “occidentales”? y ¿porque ahora está pegando en varios sectores jaylones? Yo diría que las ideas amáuticas de Reinaga encajan con gran facilidad en los prejuicios racistas de los “otros”. Para los europeos que se tragaron los cuentos amáuticos de Reinaga, era fácil caer en esas fábulas, teniendo en cuenta la carga simbólica que en el “viejo mundo” se ha formado sobre los “indios”. En Bolivia, en la actualidad, muchos jaylones se ven seducidos por las ideas amáuticas de Reinaga. Desde sus condiciones de vida, sea en Sopocahi u Obrajes (en el caso de La Paz) por ejemplo, pueden jugar con su imaginación, estimulados por los desvaríos de Fausto Reinaga. Están lejos de comprender una realidad que los “atormenta” todos los días y con el “amautismo”, la cosa se les complica aún más.

El “pensamiento amáutico” o “pensamiento indio” es aceptable para los jaylones o “hijitos de papa” porque no tienen que vivir la vida del “indio”, ni sufrir sus angustias, sino que simplemente tienen que “pensar como indios” y listo. Para un “hijito de papa”, que busca calmar sus sentimientos de culpa, el “pensamiento indio” es la mejor manera de seguir conservando su posición jerárquica en el orden racializado. Por ello les incomoda el indianismo, pues este desestabiliza esa posición y desenmascara sus poses “revolucionarias”.

El pensamiento amáutico sirve para que los “blanquitos” con sentimientos de culpa se consuelen y se sientan revolucionarios, mientras mantienen sus estatus de poder y los “indios” viven una vida que nada tiene que ver con ese pensamiento.

Habría que problematizarse, una vez más, y retomando la experiencia de los indianistas, qué es lo que lograron mostrar cuando se autoidentificaban como indios, pues entre la mentalidad racista que hoy florece por todas partes, pareciera que ser indio es ser alguien que no tiene hambre ni desnutrición, ya que “vive bien”; que no sufre las inclemencias del tiempo, pues se complementa con la naturaleza; que no sufre las contradicciones sociales, pues vive en armonía con todos los seres. No son acaso estas ideas la más grosera expresión de un racismo que ahora se presenta con rostro amable: “reconozco tu cultura”, “que bonitas costumbres”, “viva la diversidad”, etc. A esto contribuyó el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga y muchos personajes que tomaron sus ideas ni siquiera lo reconocen.

¿Qué es lo indio?, ¿quién es indio? Los prejuicios que mueve esta palabra hacen que en la actualidad las más ingenuas buenas intenciones terminan siendo solo otras tantas formas de mantener al “indio” en “su lugar”. Se puede defender cómodamente al “indio” mientras éste no altere las comodidades de los defensores. Pero repito: ¿Qué es lo indio?, ¿quién es indio?

El indio del amautilismo es “pensamiento”, “idea pura”, que de consistencia histórica y concreción política no tiene nada, no es nada. Pero en el indianismo es un ser

identificable por sus condiciones de vida, por los procesos de racialización. Aquí surge un problema que solo lo he de tocar tangencialmente. El indianismo en general, logra identificar una situación histórica usando una palabra que se empleaba –y aun se emplea– para denigrar, herir a alguien que es visto y catalogado como de “raza inferior”. Los indianistas pudieron apuntar al contenido específico en las relaciones sociales en Bolivia: la racialización; pero no pudieron enfrentar el hecho de que ese contenido se reproducía en la forma de nombrar, es decir en la misma palabra indio.

El indio del indianismo es un sujeto político, o debe llegar a serlo; el indio del pensamiento amáutico, en el mejor de los casos, es pensamiento que puede ser pensado por quien sea. En las dos concepciones se podrían encontrar rasgos románticos o idealizaciones, pero en el caso del indianismo se trata de elaboraciones que buscan catalizar acciones políticas logrando que el sujeto racializado crea en sí mismo.

Téngase en cuenta que ya el servicio militar, la escuela, los monumentos, etc., funcionaron (y aun lo hacen) de tal manera que el indio terminó despreciándose y se volvió en el “peor enemigo del indio”; por tanto una tarea, encarada consciente o inconsciente, fue la de rehacer la propia dignidad, pues para actuar por iniciativa propia hay que creer en uno mismo.¹⁸

Por el contrario, la idealización en el amautismo se formula para ganar apoyo y reconocimiento de “occidentales”. Estas diferencias son sutilezas que si no se identi-

¹⁸ Carlos Macusaya, *La idealización del indio: De la condición histórica al sujeto político*. En periódico digital Pukara, n° 78, 2013, p. 4.

fican, hacen pasar una cosa por la otra. Y en las actuales condiciones, parece ser esta la regla, pues el indianismo es confundido con el “amautismo”.

Cabe también hacer notar que si bien el indianismo plantea una idea sobre el indio que contrasta con la idea “amáutica”, hay un problema. La palabra indio es una categoría colonial que si bien sirvió para identificar una situación histórica que no podía ser nombrada en el lenguaje político formal de aquellos años, continúa siendo una categoría racializante.

En el indianismo faltó un ejercicio teórico que llevarse a cuestionarse la propia categoría que usaban para identificarse e identificar una condición, y en el caso de Reinaga, al no clarificar los temas que tocaba en su indianismo y al desentenderse de los mismos, pasó a seguir usando una categoría racializante, pero ya no para hablar de el sujeto racializado, sino de un pensamiento “indio”.

En la actualidad hay muchos “revolucionarios” que incluso hablan de “indianización”. Es decir que se usa una categoría racializante que implica la proyección de prejuicios sobre determinados sujetos. ¿A que se refieren? No es algo que quede claro. En unos casos, se refieren al hecho de que algunos blancoides usan algún tipo de vestuario con algún motivo “indígena”, lo que es la forma de reducir al “indio” a objeto exótico que puede ser exhibido estéticamente. Otros se refieren al hecho de que los jaylones bailan en la entrada del Gran Poder o fiestas similares, centrándose en cómo estos asumen expresiones de “otros”, de los “indos”.

Pero en el indianismo no encontraremos elementos que nos permitan clarificar eso que algunos llaman “indianización”, peor aún en eso llamado “pensamiento amáutico”. La fama de la que hoy goza el indianismo no conlleva un debate serio sobre lo que este sería. En el caso del amautismo, confundido con el indianismo, la situación es peor, pues si en el primer caso se supone una lucha por algo que no queda claro, en el segundo caso todo “se clarifica” en nombre del “cosmos” y la “comunidad india”. Muchos suponen lo que son tanto indianismo y pensamiento amáutico a la vez que confunden el uno con el otro.

Pero además, si bien el indianismo tuvo muchas limitaciones, lo que debe ser asumido con toda seriedad y sin complejos, ¿no es acaso necesario cuestionarse a que nos lleva el pensamiento amáutico? Si el indianismo logró sacar una especie de “bronca contenida”, lo que el amautismo hace es anular a sujeto político que el indianismo buscaba forjar. Esto no solo por el empeño de Reinaga en desacreditar y denigrar los indianistas.

El indianismo nos obliga a enfrentar una condición social racializada, y de un modo tal que es casi como un desahogo; mientras que el pensamiento amáutico pone a los amautistas en una posición contemplativa, ante el cosmos y remedando a la hormigas. En el indianismo quedamos como en medio de nuestro desahogo e intentando hacer algún gesto político, mientras que en el pensamiento amáutico ni siquiera se llega a eso, es más, se trata de una forma de evitar que el indianismo pase de ser un problema irresuelto a enfrentar sus limitaciones.

Pero la cosa no se queda ahí simplemente. En el indianismo se cae con mucha facilidad en una actitud de denunciante, de víctima que se victimiza aun más. Ello hace que el sujeto racializado profile ideas referidas casi únicamente a los maltratos, a los sufrimientos o que sean la simple expresión de una bronca contenida. No es que en el indianismo haya una fatalidad, lo que pasa es que en las condiciones en las que emergió, entre la gente desde la cual emergió, y ante las reacciones que generó en los sectores blancoides, los indianistas dieron a su movimiento, a sus ideas, un sentido defensivo. Por lo tanto, se privilegió más los aspectos referidos a denuncias o a sufrimientos antes que a poner atención a los potenciales e incitativas con mayor perfil.

En ese sentido, los procesos que hoy se están generando entre los aymaras, no como víctimas, sino como actores, quedan fuera de la mirada indianista. Los cambios económicos, la capacidad de ocupar el espacio, las resignificaciones culturales, son aspectos que el indianismo no puede afrontar. Pero si el indianismo queda mal parado en las actuales circunstancias, el pensamiento amáutico no solo que da mal parado, sino que es una forma de fugarse de esta realidad. Las vagas referencias al cosmos en nada ayudan a comprender los procesos que hoy por hoy están viviendo los “indios”.

Que nos podría decir el pensamiento amáutico sobre la capacidad extraordinaria de los aymaras en la actividad comercial; de las formas en las que han ido estableciendo rutas comerciales con el Asia al margen de las iniciativas estatales. ¿Qué ideas amáuticas no ayudarán

a comprender estos procesos económicos que tienen correlatos territoriales, culturales y políticos? Ninguna idea amáutica nos es útil para comprender nuestra realidad, menos aun para clarificar nuestros retos en el siglo XXI. Mientras que el indianismo aun nos puede brindar algunos elementos, muy básicos, para pensar la racialización.

Las imposibilidades inherentes al pensamiento amáutico tienen que ver con su naturaleza y que es una apuesta religiosa:

El hombre tiene hambre de eternidad. Clama por una vida sin finitud.

Sólo el pensamiento amáutico aplaca su hambre. Sólo este evangelio le da certeza y fe en una vida eterna.¹⁹

El pensamiento amáutico de Reinaga busca confortar, aplacar un hambre. No busca explicar, comprender para transformar, simplemente busca consolar. En estos tiempos en los que se habla de fin de la humanidad por el cambio climático y cosas así, no es de extrañar que Reinaga sea tomado con gran facilidad por muchas personas “con hambre de eternidad”, que vive buscando respuestas religiosas; pero “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”²⁰. Lo que Reinaga busca con su amautismo es brindar un evangelio que de certeza y fe sobre una vida eterna; no pretende explicar las condiciones de vida concretas, las relaciones sociales que sean configurado. Solo pretende contentar a la gente.

19 Fausto Reinaga, *La Razón y el indio*, Litografías e Imprentas Unidas S. A., La Paz-Bolivia, 1978, p. 13.

20 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 11.

Tomando a Hegel se podría decir que “busca... un fin edificante que un fin intelectual. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder el anzuelo”²¹. El pensamiento amáutico está lejos de ser un trabajo serio y es más bien algo que impide dicho tipo de trabajo.

Desde la personalidad de Reinaga, su tormento por ser considerado filósofo por los occidentales, su monumental egolatría, su total desprecio por los “indios”, sus preferencias militares, su afán por seducir occidentales, su apuesta religiosa, etc., son todos ellos aspectos que marcan el sentido básico del pasamiento amáutico. Mientras que su indianismo es un conjunto de ideas no articuladas, entre mezcladas y enredadas, pero que contienen aspectos muy lucidos sobre la estructura social racializada. En su amautismo el “indio” es un pretexto para ganar fama entre occidentales, mientras que en su indianismo el indio es un sujeto racializado que es confundido, por las limitaciones de Reinaga, como sujeto racial; por ello decía:

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.²²

Reinaga en su etapa indianista no pudo diferenciar teóricamente entre sujeto racializado y sujeto “racial”. Pero aun así, como ya se ha hecho notar, indianismo y pensamiento amáutico no es lo mismo. Insisto, el prime-

21 Ibid., p. 10-11.

22 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, 1970. p. 125.

ro apunta a la constitución del indo como sujeto político, el segundo busca seducir europeos y anular sujeto político que le indianismo proyecta.

Considerando todo lo expuesto solo se puede decir que el pensamiento amáutico no es la evolución de Reinaga sino su degradante y patética decadencia.

A MODO DE CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha observado que las relaciones entre Reinaga y los indianistas, así como la influencia de Carnero Hoke han, sido determinantes para que el primero pase de afirmar el indianismo a negarlo, contraponiéndole el pensamiento amáutico. Retomando lo expuesto se puede decir, a grandes rasgos, que:

- 1) Fausto Reinaga se hace indianista después de pasar por su “crisis de conciencia”, en la primera mitad de los años 60, ante la forma en la que proyecto nacionalista del NMR iba imponiéndose a mediados de los 50 y su no planificada visita a la Unión Soviética; y después de relacionarse con los fundadores del Partido Agrario Nacional (PAN), la primera organización indianista, fundada en 1960.
- 2) En octubre de 1969, poco antes de la publicación de su mayor aporte al indianismo: *La Revolución India* (1970), llega a entablar relaciones con Guillermo Carnero Hoke, quien influye de modo determinante en el pensamiento de Reinaga.

- 3) La relación conflictiva y confrontacional que Reinaga tenía con los indianistas, ya sea de los años 60 o de los años 70, y la influencia de Carnero Hoke, lo llevan a formular el pensamiento amáutico, descartando al indio como sujeto político y postulándolo como pensamiento que podía encarnarse en cualquier “raza”. Si en los años 60 Reinaga se hace indianista, en los años 70 se “amautiza”.
- 4) El Congreso de Cusco (1980) es la culminación de un largo proceso de enfrentamiento entre Reinaga y los indianistas, y de la ruptura de una amistad de una década entre Reinaga y Carnero, cultivada mediante cartas.
- 5) Ante el advenimiento de este congreso Reinaga publica uno de sus libros más racistas: *¿Qué hacer?* (1980), tratando de desacreditar a los participantes y a los organizadores, entre ellos, Guillermo Carnero Hoke.
- 6) En dicho congreso participan miembros del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y de MINK'A, quienes desacreditaban a Reinaga, mientras este hacía lo mismo con ellos. Pero al final son los indianistas quienes participan en ese evento y Reinaga es excluido.
- 7) El congreso de Cusco da origen al Consejo Indio de Sud América (CISA), y no a la Comunidad India Mundial (CIM), proyecto personal y personalista de Reinaga. 8) El primer presidente del CISA

fue el hijo de Fausto Reinaga, Ramiro Reynaga, quien por entonces era también militante del MITKA y no tenía buenas relaciones con su padre.

En general, y por todo lo expuesto, se puede decir que el pensamiento amáutico no es lo mismo que el indianismo. En la trayectoria intelectual de Reinaga el indianismo constituye chispazos de lucidez que nunca logra comprender y su pensamiento amáutico es nada más que su decadencia.

MATERIALES CITADOS

Ayar Quispe,

Indianismo, Ediciones Pachakuti, Qullasuyu, 2011.

Carlos Macusaya,

Desde el sujeto racializado, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, septiembre de 2014.

El indianismo de Fausto Reinaga. En revista La Migraña, nº 5, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz-Bolivia, 2012.

Génesis del pensamiento amáutico de Fausto Reinaga. En Pukara, nº 98, Qollasuyu-Bolivia, 2014.

La idealización del indio: De la condición histórica al sujeto político. En periódico digital Pukara, nº 78, 2013.

Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo. En el Pukara nº 97, Bolivia, 2014.

¿Qué hacer con el indianismo? En periódico digital

Pukara, nº 90, Qullasuyu-Bolivia, 2014.

Collasuyo (Arsusipxañani),

nº 1, La Paz-Bolivia, mayo de 1978.

nº 2, La Paz-Bolivia, junio de 1978.

Daniel Sirpa,

Presentación de las Obras Completas de Fausto Reinaga. En Periódico digital Pukara, nº 105, Qullasuyu-Bolivia, 2015.

Fabiola Escárzaga (compilación e introducción),

Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil, Primera edición, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014.

Fausto Reinaga,

Franz Tamayo y la Revolución boliviana, Ed. Casegural, La Paz-Bolivia, 1956.

El hombre, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, Impresores: Empresa Editora "Urquizo", La PazBolivia, 1981.

La podredumbre criminal del pensamiento europeo, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1982.

La Razón y el indio, Litografías e Imprentas Unidas S. A., La Paz-Bolivia, 1978.

La Revolución Amáutica, primera edición, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981.

La Revolución India, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007.

Manifiesto del Partido Indio de Bolivia, Ediciones PIB, La Paz-Bolivia, 1970.

Mitayos y yanaconas, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2012.

Mi Vida (autobiografía), Fundación Amáutica Fausto Reinaga, impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2014.

Obras completas (Tomo II, volumen VI), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, impreso por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz-Bolivia, noviembre del 2014.

¿Qué hacer?, Ed. Urquizo, La Paz-Bolivia, 1981.

Sócrates y yo, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial (CAM), La Paz-Bolivia, 1983.

Tesis India, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006.

Felipe Quispe,

El indio en escena, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999.

Gaul Carnero Medina,

Filosofía de la indianidad. Los dioses comunistas. En:
Cuadernos Indios N° 4, s.f., s.e.

H. C. F. Mancilla,

Una visión crítica sobre el indianismo y la descolonización,
Rincón Ediciones, La Paz-Bolivia, 2014.

Hilda Reinaga,

Fausto Reinaga. Su vida y sus obras, Ediciones
Mallki, La Paz-Bolivia, 2004.

*Fausto Reinaga. Su vida y sus obras, segunda
edición (corregida y aumentada),* Impresión
WaGui, La Paz-Bolivia, 2011.

Luciano Tapia,

Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida).
Autobiografía de un aymara, s.e., La Paz, 1995.

Luis Oporto,

*Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo
amauta.* En Pachamama, n ° 1, La Paz-Bolivia,
octubre de 1994.

Memoria simposio

*Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos
en Bolivia* (La Paz, 20 de julio de 2013), organizado
por Fundación Friedrich Ebert (FES) y Fundación
Pukara.

Nathan Wachtel,

Las estructuras del Estado Inca. En “El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América”. Coeditado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la Universidad Nacional Autónoma de México-Postgrado en Estudios Latinoamericanos, s. a.

Ramiro Reynaga,

Carta a Mario Gutiérrez, 15 de noviembre de 1979 (copia papel carbón, máquina de escribir).

René Ticona,

El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. Una interpretación desde la filosofía política. En revista La Migraña, nº 9, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013.

Revista Willka,

Nº 5, impresiones WA-GUI, El Alto Bolivia, 2011.

Roberto Choque Canqui,

Los aymaras y la cuestión nacional. En “El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América”. Coeditado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la Universidad Nacional Autónoma de México- Postgrado en Estudios Latinoamericanos, s. a.

Ultima Hora (edición especial Bodas de Oro), La Paz, abril de 1979.

Verushka Alvizuri,

La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006), Ed. El País, Santa Cruz de la Sierra, 2009.

Entrevistas:

Jaime Apaza, jueves 4 de septiembre de 2014.

Nicolás Calle, miércoles 3 de septiembre de 2014.

Roberto Tambo, miércoles 17 de septiembre de 2014.

Teodomiro Rengel, martes 9 de septiembre de 2014.

Walter Reynaga, jueves 11 de septiembre del 2014.

ANEXOS

VACÍOS Y PRESUNCIONES DE H. C. F. MANSILLA EN SU CRÍTICA AL INDIANISMO¹

A finales del mes de julio de este año (2014), Hugo Celso Felipe (H. C. F.) Mansilla presentó un libro titulado *Una Mirada Crítica al Indianismo y a la Descolonización*, en el cual se encuentra un acápite referido al indianismo de Fausto Reinaga. Entre los elementos deleznable de ese libro, me detendré solamente en lo que se refiere al indianismo de Reinaga. Pero, previamente, quisiera mencionar que es “curioso” que personajes como David Choquehuanca, Rafael Bautista, Fernando Huanacuni o Raúl Prada, entre otros célebres pachamamistas, omitan cualquier referencia al indianismo y a Fausto Reinaga cuando se refieren a los “pueblos indígenas” o a la “descolonización”, mientras que Mansilla, alguien de “derecha” y q’ara, sí se refiere a lo que los pachamamistas omiten. Mansilla demuestra así mayor seriedad (y también mayor honestidad intelectual) que los “descolonizadores” del “proceso de cambio”. Sin embargo, esa

¹ Publicado en Pukara, n° 97, septiembre, 2014, p.10 y11.

seriedad parece ser relativa, pues, a mi parecer, la crítica que hace deja mucho que desear.

La preocupación que guía el trabajo de Mansilla es la descalificación del adversario, hasta llegar a la caricatura. Siendo el indianismo una corriente que ha dado varios materiales y expositores, deja de lado aquello y aquellos que en el indianismo pueden obstaculizar su afán por descalificar y se dedica, casi exclusivamente, a resaltar los aspectos que le conviene en función de su objetivo final. Por tal razón alude a la forma que el pasado es idealizado o al antioccidentalismo indianista, pero evita refiriéndose, salvo por alguna “tímida” alusión, a la realidad que el indianismo trata de explicar y transformar. Mansilla no es, pues, tan ético, como afirman sus aduladores. En todo caso su conocimiento respecto al tema que trata es, siendo considerados, muy limitado.

Por ejemplo, no logra diferenciar adecuadamente las etapas del pensamiento de Fausto Reinaga. Considera que los trabajos anteriores a la etapa indianista de Reinaga “no son de gran interés para comprender la filosofía indianista”² y que la etapa amáutica se “trata, en realidad, de la acentuación de algunos de los rasgos centrales del periodo indianista”³. Mansilla incurre en dos errores fundamentales: 1) confundir la etapa indianista con la amáutica, considerando a esta última como una simple variante de la anterior y 2) desechar los trabajos anteriores al indianismo. De esta manera

2 H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica al indianismo y a la descolonización*, Rincón Ediciones, La Paz-Bolivia, 2014, p. 116.

3 Ibid., p. 129.

artificial y alevosamente aísla en la producción del autor indianista aquello que le sirve solamente para intentar demolerlo.

En realidad, el *pre-indianismo* (1940-1960) de Reinaga es el “preámbulo” de su *indianismo* (1964-1971), lo que puede evidenciarse en la siguiente frase extraída de un libro suyo publicado en 1956, es decir, antes de hacerse indianista:

En los desfiles se pone de manifiesto la escandalosa selección racial. Los jefes militares que presiden los desfiles son gente de pigmento blanco, y la tropa es una tropa india... Las gentes menos avisadas, pero ajenas al país se percatan al instante de esta dominación no solo de una clase, sino de una raza por otra... Sin exagerar, el ejército de Bolivia parece un ejército colonial de Indochina o de algún punto del Sahara, donde mandaban o gobiernan aún las ‘fieras rubias’ de Francia, España o Inglaterra. Esto es que la leva es negra, morena o india y los jefes oficiales gente de metrópoli, rubia⁴.

La cita es por demás clarificadora. Reinaga ya veía el problema del “indio” antes de ser indianista, pero no tenía claridad sobre la importancia de este tema, como tampoco expresaba aún la necesidad de una organización de carácter político y propia del sujeto racializado, aspecto que será algo muy característico de su etapa indianista y de la que H. C. F. Mansilla no dice nada. La etapa pre-indianista de Reinaga es importante, pues en ese periodo se pueden rastrear rasgos “preliminares” (antecedentes)

4 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, Editorial Caseguray, La Paz-Bolivia, 1956, p. 106-107.

de su pensamiento indianista, pero que aún no tienen centralidad ni están clarificados en términos políticos; aspectos que, posteriormente, en el indianismo tendrán que ver con los fiascos de la “revolución nacional”.

Respecto al pensamiento amáutico, o su etapa *post-indianista* (1974-1991), éste surge en un tiempo en el cual Reinaga no sólo era rechazado por los “q’aras” sino también por las organizaciones indianistas. Lejos de la intencionalidad de sola crítica antioccidental que Mansilla presenta del indianismo, en esta corriente el problema fundamental es que el “indio” logre forjar un Estado nación y ponga fin a la yuxtaposición social entre las “dos Bolivias”. Es pues un planteamiento político que en la decadencia amáutica de Fausto Reinaga ya no es central y por ello, en esta etapa, ya no busca interpelar al sujeto racializado sino que trata de llegar a otros actores, por ejemplo, la institución militar y a los “occidentales”. En consecuencia, su pensamiento se va modificando. En su “pensamiento amáutico”, el indio deviene en una entidad abstracta, al margen del ser histórico social. Y como entidad abstracta puede “encarnarse en cualquier raza”. Esta encarnación ya no tiene la obligatoriedad de resolver el problema colonial, sino el de “salvar a la humanidad”.

Me animo a decir que la etapa amáutica no es una variante del indianismo, sino que se trata de un escape de Reinaga de la realidad socio-política del “indio” —en circunstancias en las que, insisto, él era rechazado no sólo por los “q’aras” sino también por los “indios”— y de un refugio en ideas con muy buenas intenciones, pero sin contenido sustancial.

Al no diferenciar claramente el *indianismo* (1964-1971) del *pensamiento amáutico* (1974-1991) de Reinaga, Mansilla lanza una afirmación que carece de rigor, pues dice: “En su etapa indianista Reinaga llega a la conclusión central de que todo el pensamiento occidental desde Sócrates a Marx representa una sola lógica de dominación basada en la mentira y el crimen”⁵. Reinaga en su etapa indianista crítica muy en específico a los marxistas bolivianos y a su “ideología marxista-leninista *mestiza*”⁶ —nótese el sentido racializado— y no tanto a Marx o a su ideología en sí. Incluso da valor a esa ideología cuando afirma que un “marxista en Bolivia, v.gr. tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o ‘robot’ ruso, chino o cubano”⁷. Es en su etapa amáutica que Reinaga se estrella, sin argumentación teórica, contra Marx y plantea que hay que sacarlo, junto a Cristo, de la cabeza del indio.

Por otra parte, Mansilla piensa que las concepciones indianistas “no son posiciones democráticas ni pluralistas”⁸. No debemos olvidar que en los años en que emerge el indianismo los “indios” fueron incluidos” como “campesinos” y podían elegir, pero no estaban entre los elegidos; ¿eso era algo democrático? El indianismo surge en forma de partido indio, entre otras cosas, por el carácter no democrático de la política en Bolivia. Fue muy lucida la idea de organizar un partido indio en un espacio so-

5 Mansilla, op. cit., p. 118.

6 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 67. Resaltado en el original.

7 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007, p. 115. “el marxismo crea, no copia; es método, no dogma de slogan...”. Ibid.

8 Mansilla, op. cit., p. 108.

cial racializado y fueron las organizaciones indianistas — como también las kataristas — las que lograron sentar bases para “democratizar la democracia”. La crítica indianista no es antidemocrática por sí misma, sino que está condicionada por el funcionamiento racista de la “democracia”, algo que el señor Mansilla no se molesta en considerar.

No se puede dejar de lado la forma en que el orden social se reproduce en sentido racializado, aspecto que es central en la lectura indianista, pero que no tiene lugar en la crítica de Mansilla, quien incluso plantea que Reinaga expresa “sus sufrimientos personales y los de su pueblo”⁹. Esto parece ubicar el problema en un ámbito psicológico individual: la cosa es problema de Reinaga; pero también en una especie de problema psicológico colectivo de los “indios”: problema de “su pueblo”, el pueblo de Reinaga. Lo que acá se produce es un desplazamiento que opera en función de hacer ver un problema sólo como propio de los aludidos, Reinaga y su pueblo; pero del que es ajeno quien lo alude, en este caso, Mansilla. Como si el indianismo no expresara una relación social racializada, en la que los no “indios” también tienen mucho que ver.

Sin embargo, como tratando de no obviar el papel de los “otros” con respecto al “indio”, Mansilla dice que los “indígenas” “han sido víctimas del odio y la violencia de los mestizos y blancos, pero asimismo han sido humillados — o se sienten así — en los últimos siglos por ser perdedores de un desarrollo histórico que se basa ahora en la cien-

9 Ibid., p. 112.

cia y la tecnología occidentales”¹⁰. El asunto es, para este autor, cuestión de perdedores que se sienten humillados, asunto de resentidos en el que nada o poco tienen que ver las condiciones sociales, históricas, económicas y políticas.

La forma en que H. C. F. Mansilla no percibe la importancia de los factores que originan al indianismo puede comprenderse si nos remitimos a otro de sus trabajos, donde se refiere a lo que, según él, valoran los no indígenas y los “indígenas”. En el caso de los primeros: “Valoración de la persona: de acuerdo a su desempeño individual y sus ingresos, aunque el origen social-geográfico y la proveniencia por estrato sigue jugando un cierto rol importante”¹¹ y en el caso de los segundos: “Valoración de la persona: de acuerdo a su proveniencia étnica y geográfica”¹². Mansilla expresa, en un lenguaje “diplomático”, algo que muchos otros de su casta dicen sin su elegancia y sus ambages: “los racistas son los indígenas, nosotros sólo un poquito...”.

La valoración racista por procedencia étnica es —según él— un rasgo “indígena”, “premoderno”. En el caso de los “blancos” no sucedería así, sino que simplemente, por decirlo de un modo sugestivo, se trataría de “solamente la puntita”. Pero sabemos que eso de solamente la puntita no es verdad, siempre se va más allá. Esto es llamativo, porque Masilla no logra articular una explicación en la que los “indígenas” y los “otros” sean considerados en sus relaciones dinámicas.

10 Ibid., p. 114.

11 H. C. F. Mansi II a, *El carácter conservador de la nación boliviana*, Editorial El País, 2da edición, Santa Cruz-Bolivia, 2010, p. 95.

12 Ibid., p. 100.

En ese entendido, el indianismo de Reinaga sería “un pensamiento que está basado en sus experiencias personales de discriminación y de sufrimiento y en sus reflexiones en torno a terribles avatares de los indígenas de tierras altas”¹³. Empero, también se puede decir que la forma en la que Mansilla entiende las valoraciones entre los “no indígenas” también está basada en sus experiencias personales, por lo que no puede ir más allá de las limitaciones de sus vivencias. Es por tal razón que cree que su casta valora según el desempeño individual y los ingresos, pero cuando los “no indígenas” y sus otros se relacionan, el desempeño individual y los ingresos pasan a segundo plano. Si fuera cierto lo que dice Mansilla deberían ser normales los matrimonios entre indígenas y no indígenas. Pero esto no es así, pues muchas veces los “q’aras” valoran al “indo” independientemente de saber sobre su desempeño individual o sobre sus ingresos, porque eso es algo que suponen o creen ya saber¹⁴.

Consideremos que la valoración es muy importante en la elección de parejas y ello tiene que ver con la formación de las castas. La importancia del tema de la reproducción del orden social en forma de castas es expresada por Fausto Reinaga de forma muy sencilla, pero a la vez

13 H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica al indianismo y a la descolonización*, p. 117.

14 Muchas personas de piel clara, esperan ser tratados como “caballeros” por los “indígenas”, sin importar su condición económica o formación intelectual. Esperan ser valorados por un imaginado “li naje”, algo muy medieval. Contrariamente, un aymara que tiene “plata” espera ser valorado por su dinero, y cuando esto no sucede, suele decir en tono molesto: “tengo plata carajo”. El ser valorado por el dinero es un rasgo moderno. En muchos aspectos los “indígenas” son más modernos que los “q’aras”, y hasta son quienes están modernizando Bolivia.

clara y contundente: “¿Cuándo y dónde un Ballivián se ha casado con una Juana Apaza; o un Mamani con una Paz Estensoro?”¹⁵. Reinaga hace notar algo que, en realidad, es una observación básica. Formula una pregunta muy importante respecto a la dinámica de las relaciones sociales racializadas y las alianzas matrimoniales en este país, pero este tema no tiene cabida en la forma en que Mansilla entiende el indianismo.

Bueno, no puedo entrar en mayores detalles por razones de espacio, pero debo decir que en estos tiempos es muy importante reflexionar críticamente sobre el indianismo en general, y en particular sobre la obra de Reinaga¹⁶. En ese entendido el trabajo de Mansilla es destacable; sin embargo, se nota que no conoce del tema, lo que resta valor a su trabajo. Además, su inclinación por la descalificación hace que su ensayo carezca de un balance serio sobre el asunto. En general, en su crítica, Mansilla no logra percibir —o no quiere hacerlo— que el indianismo de Reinaga apunta al carácter racializado del orden social en Bolivia. Además, no puede diferenciar adecuadamente el indianismo de las otras etapas del pensamiento de Reinaga, lo que lo lleva a dejar varios as-

15 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 53. “En esta Bolivia mestiza se instaura un culto a la piel blanca”. Ibid., p. 180.

16 Con las disculpas del caso, remito a los interesados a ver mi ensayo *Desde el sujeto Racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, 2014; disponible en: <http://grupo-minka.blogspot.com/2014/12/desde-el-sujeto-racializado.html>

También véase *Del indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, 2015; disponible en: <http://grupo-minka.blogspot.com/2015/05/del-indianismo-al-pensamiento-amautico.html>

pectos importantes, pero también a confundir otros. No percibe la importancia de las ideas y acciones indianistas en la democratización de la democracia en Bolivia y deja de lado el contexto en el que el indianismo emerge.

La frase con que Mansilla termina su análisis del indianismo es muy llamativa: “para comprender adecuadamente cualquier realidad sociopolítica no necesitamos simplificaciones y sí un análisis crítico exhaustivo de la realidad”¹⁷. Pero Mansilla no hace “un análisis crítico exhaustivo” sobre el asunto que critica; es más, su trabajo es una simplificación que no contribuye a “comprender adecuadamente” el tema de análisis y menos aún, la “realidad sociopolítica” en la que el indianismo emerge y se posiciona. En síntesis, el análisis de H. C. F Mansilla sobre el indianismo es simplificador y carece de exhaustividad.

17 H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica al indianismo ya la descolonización*, p. 115.

CRÍTICA AL «ESTUDIO INTRODUCTORIO» DE *EL KATARISMO*¹

Se presentó la segunda edición de *El Katarismo*, obra que fue la tesis doctoral de Javier Hurtado (1954-2012) en la Universidad Libre de Berlín y que, en su primera edición, el año 1986, fue publicada por HISBOL. Esta segunda edición es parte de la Biblioteca del Bicentenario y su presentación se llevó acabo en el Auditorio del Banco Central de Bolivia el pasado 28 de julio, contando con los comentarios de Esteban Ticona y Álvaro García.

Lo curioso, “a primera vista”, fue que no se tuvo la palabra de ninguno de quienes militaron en el movimiento katarista del que trata el libro, militantes que aún están “vivitos y coleando”. Pero lo que más llamó mi atención fue la exposición de Ticona, autor del estudio introductorio que se incluye en esta nueva edición de *El Katarismo* y que titula: “Tiempos de katarización del movimiento popularsindical”. En ciertos momentos de su interven-

¹ Publicado en En Pukara, n° 121, septiembre 2016, p. 10, 11 y 12.

ción, Ticona trató de resaltar al indianismo y a Fausto Reinaga en relación al katarismo, pero cayó en vacíos, equívocos e imprecisiones (al igual que García Linera), lo que, viniendo del autor del “estudio introductorio”, fue más que llamativo.

Consideremos que desde hace tiempo atrás se viene hablando de indianismo y katarismo en distintos espacios, casi como una moda, pero por lo general siempre se dicen cosas que son más el fruto del desconocimiento que se tiene sobre estas dos corrientes. Se confunde indianismo con katarismo o simplemente se los nombra como para “quedar bien” con el público. También sucede que muchos jóvenes aymaras y quechuas, ansiosos por buscar referentes históricos, sufren este problema de desconocimiento. En tal situación, Esteban Ticona, al ser autor del estudio introductorio de una obra que es parte de una serie de publicaciones consideradas “las 200 obras fundamentales que se han escrito en o sobre nuestro país”, tuvo la oportunidad de hacer un trabajo que vaya más allá de la mera descripción general, aclarando mínimamente las confusiones que se tienen sobre estos movimientos en la academia y en otros ámbitos.

Pero eso no sucedió, pues si bien Ticona brinda algunas referencias básicas sobre Hurtado y el contexto de la obra, además de algunas ideas excesivamente generales sobre “los tres ejes” del “movimiento indianista y katarista”, cuando parece que “la cosa se va a poner buena”, cuando trata de plantear los “aciertos, imprecisiones y limitaciones” del libro *El Katarismo*, su “estudio” termina; incluso da la impresión de ser un trabajo hecho a

partir de una escueta rememoración de libros “oficializados” por la intelectualidad *q’ara* y leídos hace bastante tiempo atrás.

La falta de un trabajo que vaya más allá del simple hojear los libros “oficialmente” reconocidos se evidencia, por ejemplo, en las afirmaciones que Ticona hace sobre MINK’A y el *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973). Del primero dice: “El Centro Mink’a fue fundado a inicios de la década de los 70” (p. 22); empero, si en su “estudio” se hubiera tomado la molestia de rastrear algunas fuentes de los propios actores, habría encontrado datos precisos, como el que se ofrece en el periódico de MINK’A, el cual se llamó *Collasuyo* y en el que se dice: “El Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A, es una organización autóctona, autónoma y autogestionaria fundada el 27 de mayo de 1969 y legalmente reconocida por R. S. No. 159594/1971”².

Por otra parte, lo que dice Ticona sobre el *Manifiesto de Tiahuanaco* (redactado por el curita Gregorio Iriarte) es más esclarecedor respecto a su trabajo, pues él afirma que sería “el primer acto histórico donde se rechaza abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales” (p. 21). Tal aseveración encierra un problema, además de ser casi una repetición de lo que sostiene Roberto Choque³, y tiene que ver con Fausto Reinaga

2 Periódico COLLASUYO, N° 2, La Paz- Bolivia, junio de 1978, p. 3. Esta misma organización, cuando fue dirigida por Teodomiro Rengel, financió una concentración “campesina” en noviembre de 1977 en Ayo Ayo y publicó tres mil ejemplares del libro *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra contra España* de Ramiro “Wankar” Reynaga en 1978.

3 Choque ve al Manifiesto: “como primer acto público, histórico, rechazando abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales y de esa manera, emprender la descolonización cultural, política y

y su influencia ideológica. En el *Manifiesto de Tiahuanaco* se dice: “La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural”⁴, idea que es destacada por Roberto Choque y que es asumida ciegamente por Ticona. En su *Tesis India* (1971) Fausto Reinaga dice: “La escuela rural, por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera”⁵.

Es revelador que Ticona pase por alto esta indiscutible “huella” del indianismo de Reinaga en el *Manifiesto de Tiahuanaco*⁶, pues ello da pie a preguntarse qué tan rigurosa fue (o cuánto ahondo en) su tesis doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, que titula: *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013).

Si bien Ticona apunta que Hurtado “no ahonda sobre el accionar del indianismo. Aunque hace referencias al gran

económica”. Roberto Choque, *El Manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización*. Disponible en: <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v4n11/a04.pdf>

También puede verse: Roberto Choque Canqui, “Proceso de descolonización”. En Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el Cambio, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, FBDM, La Paz, 2011, p. 43.

4 «Manifiesto de Tiahuanaco». En Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p. 304. 4 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones WA-GUI, Tercera Edición, La Paz, 2006, p. 35.

5 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones WA-GUI, Tercera Edición, La Paz, 2006, p. 35.

6 Para más detalles sobre el *Manifiesto de Tiahuanaco* ver: Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica* (capítulo 10: «El Manifiesto de Tiahuanaco en el indianismo y el katarismo», pp. 225-300), Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz-Bolivia, 2016, en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/12424.pdf>

También: Carlos Macusaya, «Autoría y significado político del Manifiesto de Tiahuanaco». En *Pukara* n° 1013, p. 6-8. <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-95.pdf>

mentor Fausto Reinaga, intenta casi siempre apartarse de él" (p. 24), cuando bien podría destacar la importancia del escritor indianista ni siquiera se percata de ello, como en el caso del *Manifiesto de Tiahuanaco*, y cuando trata de resaltarlo lo hace de modo endeble, como veremos ahora: Sostiene que "La relación entre el presidente J. J. Torres con el naciente movimiento indianistakatarista (...) fue tejida por Fausto Reinaga. Se puede encontrar una explicación más detallada de toda esta experiencia en sus libros *Tesis india* (1971) e *Indianidad* (1978)" (p. 19, nota 3).

Tal afirmación es muy dudosa pues el mismo Reinaga tiene otra versión, la que se encuentra en su correspondencia con Guillermo Carnero Hoke, misma que fue compilada por Fabiola Escárzaga y publicada el 2014. De la revisión de dichas cartas se puede colegir que Reinaga intentó contactos con Torres, pero sin tener éxito. Incluso, la esperanza de Fausto de entablar vínculos con J. J. Torres se asentaba en la posible mediación de Carnero, pero éste último nunca arribó a La Paz (vivía en Lima-Perú). Fausto da cuenta de lo dicho, por ejemplo, en dos cartas; en una (fecha el 13 de julio de 1971) le dice a Carnero: "Debemos hablar con el Gral. Torres (...) contigo es posible. Yo solo no puedo", en otra (fecha el 28 de enero de 1972, ya pasado el golpe de Banzer, le dice: "Si tú, aunque sea montado en un auquénido te hubieras presentado en el Palacio 'quemado', estoy seguro, segurísimo que el General Torres se hubiera agarrado de nosotros"⁷.

7 Cartas de Fausto Reinaga a Guillermo Carnero. En Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 172 y 181. Reinaga tenía intenciones (que nunca concretó) de buscar apoyo de toda índole. Por ejemplo, en el libro citado se encuentra una carta (fecha el 11 de julio de 1974) donde le dice a Carnero:

Pero la supuesta relación del “naciente movimiento indianistakatarista” (muy discutible nominación para ese tiempo) con el gobierno de Torres implica más bien al gobierno de Ovando y a dos personajes fundamentales: Raymundo Tambo y Jenaro Flores, quienes se confrontaron en un congreso campesino en Patacamaya en marzo de 1970.

Según testimonio de Teodomiro Rengel en aquel congreso Jenaro Flores contaba con el apoyo del Pacto Militar-Campesino: “tenía el apoyo... de los pactos militares campesinos... Jenaro Flores, así es la realidad... Y ganó Jenaro Flores, con muy pocos votos, porque tenía pues... ¿no ve? [Hace ademán de contar dinero, insinuando que el grupo de Flores era financiado por el oficialismo]. Esa reunión estaba dirigido por la Federación, por Dionisio Osco, del Pacto Militar-Campesino”⁸ bajo el mando del General Ovando. Por otra parte, el propio Rengel también recuerda que Ovando, en una ocasión, mandó llamar a Raymundo Tambo para una reunión, hecho que muestra la importancia de este poco conocido personaje indianista⁹. Es muy posible que en ese periodo se dieran vínculos que luego serían tomados por la izquierda blancoide para descalificar al “naciente movimiento indianistakatarista”.

“De Banzer a Nixon estamos a un paso”. Ídem., p. 230.

⁸ Teodomiro Rengel, citado en Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*, Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz- Bolivia, 2016, p. 140. Disponible también en: <http://www.periodicopukara.com/archivos/el-indianismokatarista.pdf>

⁹ Véase: Carlos Macusaya, «Raymundo Tambo: uno de los precursores del indianismo». En *Pukara* n° 113, p. 3-5. <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-113.pdf>

Las observaciones planteadas sobre el trabajo de Ticona pueden hacerse desde otro punto de vista y que ya ha sido aludido: a quiénes toma y a quiénes no para hacer su estudio. Sobre a quiénes no consideró valga apuntar que en una afirmación suya señala entre paréntesis cómo entiende la obra *El Katarismo*, señalando que se trata de un estudio “que incluye al indianismo” (p. 26). Esta afirmación pudo volverse contra el propio Ticona, y no solo porque Hurtado trata muy marginalmente al indianismo sino porque los autores indianistas (y kataristas) no son considerados en su “estudio introductorio” (salvo la mención a Reinaga); es decir que el propio Ticona ignora a los “indios”.

Si bien la producción intelectual entre los indianistas y kataristas no es abundante (en contraste de lo que sucede con toda la cháchara promovida sobre vivir bien, descolonización, etc.), sí hay materiales de militantes de estas corrientes (en especial de indianistas) y que brindan pistas, e incluso aclaran, ciertos pasajes que o no son tratados en el libro de Javier Hurtado o se lo hace de modo muy tangencial.

Luciano Tapia es autor de *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. *Autobiografía de un aymara* (1995), donde relata su vida en general y su experiencia indianista; Felipe Quispe Huanca escribió, cuando estaba en la cárcel, *El indio en escena* (1999), libro que además de ser un testimonio sobre su incursión en el indianismo, relata la formación y decadencia del MITKA; Eusebio Tapia Aruni tiene entre sus trabajos *Historia del MITKA y el Katarismo* (2012), que es una pequeña historia del MI-

TKA; también está el trabajo de Nicomedes Sejas Terrazas, el cual titula *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio* (2014). Éste último fue “militante de último momento” del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), organización katarista, mientras que los tres primeros fueron, en su momento, militantes del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), de línea indianista.

En la relación entre indianismo y katarismo se presenta el problema de diferenciarlos y tener una idea mínima de sus formas de relacionamiento. Ticona dice que se trataría de “estrategias diferenciadas y complementarias”. El katarismo sería “más pragmático en la problemática colonial” a diferencia del indianismo, además apunta que “Algunos estudiosos distinguen esos grados de radicalidad en la descolonización como una de las principales diferencias entre indianismo y katarismo” (p. 24). Comete, sin embargo, una torpeza académica, al no mencionar a ninguno de esos estudiosos que hacen tal distinción (que no es nada descabellada).

Moisés Gutiérrez, quien fue militante del MRTKL, publicó un artículo en 1993, en el cual ofrece un cuadro donde diferencia ideológicamente a indianistas, kataristas e indianistas marxistas (también se refiere a los campesinistas marxistas)¹⁰. La característica de la lectura indianistas sería que entiende básicamente las relaciones sociales como lucha entre invadidos e invasores (indios y q'aras); mientras los kataristas tendrían un enfoque donde se analiza la realidad a partir de dos ejes, el eje nacional y el eje

10 Moisés Gutiérrez, «Katarismo, indigenismo e indianismo: Revertir 500 años de historia». En: *Última Hora* (Hermeralia), 15 de agosto de 1993, p. 10.

colonial (teoría katarista del colonialismo interno); los indianistas marxistas verían a Bolivia como un país capitalista con mayoría india.

Por su parte, y en relación a la descolonización y el katarismo, Nicomedes Sejas dice que se trata de un “proceso de conquista gradual”, mientras se refiere al indianismo como “restauracionistas” y “autodeterministas”¹¹. En tanto que Felipe Quispe se refiere, en *El indio en escena*, al movimiento de Jenaro Flores como “Katarismo Amarillo”, “sindicatero, clasista, llunk’ista”¹²; del indianismo dice, en *Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo*, que se trata de un movimiento “anti-imperialista”, “anticolonialista” y “antirracista”¹³. Tomaría más espacio detenerse en analizar las razones de estas afirmaciones así que solo las dejo apuntadas como constancia de que entre estos movimientos hay definiciones de lo que fueron y de cómo veían a sus rivales, lo que, curiosamente, no fue considerado en el estudio de Ticona.

11 Nicómedes Sejas Terrazas, *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*, 2014, p. 12 y 13. Otro katarista, con una lectura distinta y ajeno al movimiento sindical campesino, plantea un elemento común entre las posturas indianistas y kataristas: una “crítica que desnuda las relaciones feudales en el ejercicio del poder”, pero diferencia al katarismo del indianismo refiriéndose a este último así: “por su carácter reactivo es auto negación, en la medida en que se acciona o reacciona gracias a un estímulo: el bautizo colonial; por eso el indianismo no tiene ninguna base social, étnica ni cultural”. Fernando Untoja Choque, «Katarismo, indianismo e indigenismo». En: *Reflexiones sobre la temática indígena en Bolivia*, Fundación Konrad Adenauer (KAS), Editora Presencia, La Paz-Bolivia, 2012, p. 80 y 89. Este trabajo de Untoja se publicó en una edición independiente bajo el título de: *Katarismo. Crítica al indianismo e indigenismo* (2012).

12 Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999, p. 9.

13 Felipe Quispe, «Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo». En *Collasuyo*, La Paz-Bolivia, junio de 1978, p. 2.

Sobre la relación entre indianistas y kataristas encontramos varios pasajes y aspectos en las obras de Luciano Tapia y Felipe Quispe, desde una perspectiva militante, claro. El último, por ejemplo, además de darnos algunas referencias sobre el VI Congreso Nacional de la CNTCB (Potosí, 2-8-71), que fue dirigido por Raymundo Tambo y donde Jenaro Flores fue electo como ejecutivo, nos pone frente a un problema básico entre indianistas y kataristas; se trata de las diferencias entre estas corrientes, que incluso llegaban a las agresiones físicas. Refiriéndose a cómo los kataristas e izquierdistas tomaban a los indianistas del MITKA, recuerda las palabras de Felipe Ichuta: “Hermanos y hermanas, hoy en día nomás nos abusan y nos hacen toda clase de abusos los kataristas y los izquierdistas por manejar estas wiphalas. En el futuro cualquier perro y gato flameará nuestra wiphala, haber se acordarán”¹⁴.

Por su parte, Luciano Tapia, entre otras cosas, apunta el aspecto que considera más importante en la tensión con los kataristas a finales de los años 70: “Es un hecho que el MIR tenía padrinazgo de todo el grupo de Genaro Flores, yo sabía eso desde que estuve en la cárcel con Oscar Eid (...) Eso mayormente perjudicaba en estas reuniones de entendimiento con el grupo de Genaro Flores”¹⁵.

Los trabajos citados de militantes indianistas son testimoniales y lamentablemente no se tiene lo mismo por parte de los kataristas, aunque cabe señalar que

14 Felipe Quispe, *El indio en escena*, p. 50.

15 Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. Autobiografía de un aymara, s. e., La Paz, 1995, p. 364-365.

La mayor parte de investigadores que han trabajado estos temas en los años 70 y 80 se han interesado en el katarismo, señalando que el indianismo es una corriente minoritaria, marginal y poco representativa. Estas hipótesis de trabajo los llevaron a privilegiar el katarismo y a descuidar el indianismo.¹⁶

Pero lo que deseo resaltar es que Ticona no consideró los trabajos existentes de los propios protagonistas, sean testimoniales o de otra naturaleza. Y esto de ignorar a los autores “indios” va en la línea de los “usos y costumbres coloniales” en tanto que la palabra sobre lo que fue el movimiento katarista es monopolio de los blancoides:

...cuando alguien quiere saber algo sobre el katarismo de los años 80, está obligado a leer a Xavier Albó, Javier Hurtado, Silvia Rivera y Javier Medina, quienes daban la «línea» de lo que debía ser el katarismo. Por supuesto que esa línea era diferente antes que ahora. Por ejemplo, Javier Medina quería encerrar antes a los kataristas en las líneas economicistas del marxismo, ahora pretenden interpretarlos con ayuda de la cábala, del esoterismo y de la falsificación multiculturalista¹⁷.

Si bien el katarismo ha merecido mayor atención por parte de algunos intelectuales blancoides (Javier Hurtado y Silvia Rivera, básicamente), eso no quiere decir que haya sido estudiado con intensidad ni desde distintas perspectivas. Lo que se dice del katarismo en la academia es, por lo

16 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Editorial El País, Santa Cruz, 2009, p. 33.

17 Mirtha Padilla N., «Indianistas y kataristas como autores». En *Pukara* n° 69, mayo del 2012, p. 2.

general, una simple repetición de lo que dice Silvia Rivera y lo que dicen los propios kataristas, los protagonistas, sobre su movimiento es prácticamente desconocido. Aunque cabe mencionar que tampoco se tiene de los kataristas una versión escrita (por conversaciones sé de muchas críticas) sobre los trabajos de Hurtado y Rivera. Incluso no faltan los despistados en “temas indígenas”, como Boaventura de Sousa Santos, que creen que Silvia Rivera es forjadora del katarismo. Ciertamente que ella, sin ser parte de ese movimiento, formó una versión que ha sido ciegamente aceptada, “oficializada” entre los q’aras (tal vez si lo hacía una “india” no hubiera tenido tal repercusión), sobre el katarismo. Incluso esta autora es mencionada casi una decena de veces en el trabajo de Ticona, lo que es la otra cara de la medalla de su estudio introductorio: mientras ignora a los “indios” privilegia a los “q’aras”.

De hecho, Ticona se apoya básicamente en la versión de Silvia Rivera, pues dice: “La síntesis entre memoria larga (luchas anticoloniales) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias armadas desde 1952) estuvo desde un principio muy presente en los primeros kataristas e indianistas” (p. 26); esta idea es una repetición casi al pie de la letra de lo que dice Rivera¹⁸. Sin embargo, se trata de una idea que en lugar de ayudar a comprender la politización de la identidad aymara en Bolivia desfigura el proceso, pues eso de “memoria larga”, “curiosamente”, deja de lado el papel

18 Rivera dice: “La síntesis entre memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias armadas a partir de 1952) es en realidad un proceso difícil y contradictorio...”. Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, Ediciones La mirada salvaje, Impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2010, p. 212.

de los indianistas en el “alargamiento de la memoria”, tanto en su periodo inicial (1960-1971) y de bifurcación (1973-1980). Esta implicancia política de la “memoria larga” con respecto al indianismo es de suma importancia pues ha contribuido a “ignorar” el papel del movimiento indianista. Sin embargo, valga mencionar que no hace mucho, Rivera hizo una especie de “mea culpa” al reconocer la influencia ideológica indianista de Reinaga en el katarismo:

Yo misma no me había percatado de cuántas de las ideas de mi libro ‘Oprimidos pero no Vencidos’..., que atribuía a los kataristas –como la de las ‘dos Bolivias’, el ‘pongueaje político’, la exaltación de un orden ético prehispánico basado en la trilogía ‘ama suwa, ama llulla, ama qhilla’, etc.– se habían inspirado en realidad en el pensamiento de Reinaga¹⁹.

Pero aún hay más problemas en el estudio que acá comento. Ticona señala que Hurtado “acertadamente incluye en el apéndice” (p. 21) de *El katarismo* varios documentos que hacen a la historia de ese movimiento. Sin embargo, hubiera sido también acertado que Esteban Ticona revise esos documentos para aclarar uno de los desaciertos de Hurtado por él señalados: “el mayor desacierto de la obra es no examinar en detalle la diferenciación del katarismo respecto al indianismo” (p. 29). Una pista de esta diferenciación se encuentra en la *Tesis del Campesinado Boliviano* (28 de marzo de 1978), donde se encuentra esta frase:

19 Silvia Rivera, Prólogo a *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* de Gustavo Cruz, CIDES-UMSA, Plural editores, 2013, p. 19.

Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no sólo porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas, y esos cuantos ricos se enriquecen con nuestro trabajo²⁰.

Un mes después del lanzamiento de este documento, en abril, se realizó el Primer Congreso Histórico Indio en la *Ciudad de las Piedras* (del 26 al 28 de abril de 1978), donde se fundó formalmente el MITKA. Antes de este evento se dieron un par de reuniones entre dirigentes del MITKA y el Comité Político de la CNTCB (los kataristas); sin embargo, no se pudo llegar a ningún acuerdo. La cita hecha de la *Tesis del Campesinado* del 78 reconoce “el racismo fue el primer paso de nuestra ideología”, es decir: el indianismo. Una vez fundado el MITKA y en los posteriores documentos kataristas sindicales, como la *Tesis del Campesinado* de 1979 o la *Tesis Política* de la CSUTCB de 1983, este reconocimiento desaparece. Pero no solo eso. En la Tesis del 78 se encuentra nombrado el indianista Raymundo Tambo y en la Tesis del 83 esto ya no sucede.

Por otra parte, aunque Ticona resalta que la idea de Estado Plurinacional está contenida en la Tesis Política de la CSUTCB del 83, ignora, en su “estudio”, que Isidoro Copa, en un documento del MITKA publicado en mayo de 1978, postula: “un Estado Plurinacional y Pluricul-

20 «Tesis del Campesinado Boliviano» (1978). En Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p. 322.

tural”²¹. En el mismo documento también se puede encontrar una manifestación clara del tipo de relación que tenían los indianistas con Fausto Reinaga en ese tiempo: “Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo como confundir arte con comercialización del arte”.

Realmente, el estudio de Ticona es pobre y en ello parece influir la actual moda pachamamista. En lugar de indagar en los problemas que acá he señalado (y en otros que no pude hacerlo por espacio) pareciera que buscó evitarlos en función de no afectar las ideas que han estado de moda en el “proceso de cambio”. Por ejemplo, el documento katarista que él resalta sobre la idea de Estado Plurinacional contiene algo muy esclarecedor sobre los cambios ideológicos: en dicho documento se ve a los “indígenas de tierras bajas” como “respetuosos del medioambiente”²², lo que no se hace, en el mismo documento, con los andinos. Incluso se encuentran referencias que no tienen nada que ver con la famosa retórica sobre los “indígenas”, como en la *Tesis Campesina* del 79, donde se plantea “Luchar por la implantación de servicios básicos en viviendas, educación, salud y la construcción de escuelas, colegios, caminos, hospitales, agua potable, electricidad y comedores”²³. No se habla del “vivir bien” u otros dislates pachamamistas que son más bien manifestación de la degeneración indianista y katarista de los 80 y 90.

21 Isidoro Copa, «Movimiento Indio Tupaj Katari». En *Presencia*, 23 de mayo, 1978.

22 «Tesis Política de la CSUTCB» (1983). En Silvia Rivera, op. Cit., p. 232.

23 «Tesis del Campesinado Boliviano» (1979). En Javier Hurtado, op. Cit., p. 330.

Bueno, en general, el estudio de Ticoná muestra que, cuando se trata de estudios o investigaciones, no se toma seriamente a los movimientos indianistas y kataristas.

...si bien el indianismo tuvo muchas limitaciones, lo que debe ser asumido con toda seriedad y sin complejos, ¿no es acaso necesario cuestionarse a que nos lleva el pensamiento amáutico? Si el indianismo logró sacar una especie de “bronca contenida”, lo que el amautismo hace es anular a sujeto político que el indianismo buscaba forjar. Esto no solo por el empeño de Reinaga en desacreditar y denigrar los indianistas.

El indianismo nos obliga a enfrentar una condición social racializada, y de un modo tal que es casi como un desahogo; mientras que el pensamiento amáutico pone a los amautistas en una posición contemplativa, ante el cosmos y remedando a la hormigas. En el indianismo quedamos como en medio de nuestro desahogo e intentando hacer algún gesto político, mientras que en el pensamiento amáutico ni siquiera se llega a eso, es más, se trata de una forma de evitar que el indianismo pase de ser un problema irresuelto a enfrentar sus limitaciones.

