

El significado de la historia en Kusch y Reinaga y la construcción de un pensamiento indio-indígena

The Meaning of History in Kusch and Reinaga and The Construction of an Indian-Indigenous Thinking

Enrique Normando Cruz*

Gustavo R. Cruz**

RESUMEN: en este artículo se revisan las relaciones entre historia y filosofía para estudiar lo indio-indígena en Latinoamérica. Para ello se analiza el significado de la historia en la construcción del pensamiento indio-indígena en una obra del filósofo argentino Rodolfo Kusch, y del pensador quechua-aymara Fausto Reinaga. Primero se presenta la metodología interdisciplinaria para estudiar lo indio-indígena en América. Segundo, se estudia la crítica a la historia que realiza Kusch en el libro *La negación del pensamiento popular* (1975); y la reconstrucción de la historia india en el Kollasuyu de Reinaga, en su obra *La revolución india* (1970). Se concluye realizando propuestas para una historia y filosofía ocupadas de lo indio-indígena en el pasado y presente.

PALABRAS CLAVE: Historia; Filosofía; Indio-Indígena; Kusch; Reinaga.

ABSTRACT: The article reviews the relationship between history and philosophy in order to study the Indian-Indigenous question in Latin America. For this purpose, the authors analyze the meaning of history in the construction of the Indian-Indigenous thinking in a work of the Argentine philosopher Rodolfo Kusch, and the Quechua-Aymara thinker Fausto Reinaga. First, the researchers present the interdisciplinary methodology to study the Indian-Indigenous question in America. Second, the paper studies Kusch's historical criticism in the book *The Denial of Popular Thought* (1975); and the reconstruction of the Indian history in Reinaga's *Kollasuyu* in his work *The Indian Revolution* (1970). The article concludes with proposals for a history and philosophy concerned with Indian-Indigenous matters in the past and present.

KEYWORDS: History; Philosophy; Indio-Indigenous; Kusch; Reinaga.

Recibido: 13-04-2019

Aceptado: 15-11-2019

* Enrique Normando Cruz: CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy (Argentina) (profecruz@yahoo.com.ar).

** Gustavo R. Cruz: CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy (Argentina) (gustavorcruz@gmail.com).

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se propuso revisar algunos vínculos y articulaciones disciplinares necesarios a la hora de estudiar lo indio-indígena en la historia y presente de América. Esto se enmarca en un trabajo conjunto entre filosofía e historia para estudiar problemas americanos, tales como las acciones de rebeliones indígenas, y, de manera más general, las acciones y proyectos políticos modernos en el mundo indio-indígena.

El trabajo conjunto se inició con la discusión sobre la relevancia de las rebeliones indígenas en algunos estudios filosóficos, y la posibilidad de que existiera una explicación historiográfica distinta sobre las acciones de rebelión y, especialmente, la existencia de proyectos y liderazgos indígenas en dichas acciones, que nos llevaran a replantear esos problemas en el presente indio-indígena en América. Acordamos en la necesidad de que antes de analizar los liderazgos mestizos o indígenas, los proyectos políticos indio-indígenas y las rebeliones indígenas en cualquier periodo histórico y su incidencia en el siglo XXI, es necesario primero investigar qué entienden por “historia” los pensadores para quienes estas acciones históricas de resistencia, rebelión y liderazgo constituyen elementos centrales de su obra. Se trata de identificar y evaluar el significado de las fuentes y la historiografía que permiten la fundamentación de las interpretaciones actuales sobre lo indio-indígena respecto de acciones de resistencia, rebelión y acción política.

Para establecer esto, se ha considerado como relevantes a dos pensadores, porque colocan como central la interpretación histórica de rebeliones indígenas y de la historia en general. Se trata de las interpretaciones del argentino Rodolfo Kusch en *La negación del pensamiento popular* (2015 [1975]),¹ en donde el autor realiza una importante crítica

¹ Kusch nació en Buenos Aires el 25 de junio de 1922 y murió en Maimará (Jujuy, Argentina) el 30 de septiembre de 1979. Perteneciente a la clase media argentina de origen migrante europeo, Kusch fue un filósofo argentino que desarrolló una original línea de reflexión sobre lo indígena y lo popular americano.

a la historia; y las interpretaciones del quechuaymara Fausto Reinaga en *La revolución india* (1970),² en donde el pensador indianista realiza una reconstrucción de la historia india en el Kollasuyu, contra la historia relatada por los “blancos-mestizos”.

La selección de los pensadores se fundamenta en que ambos estudiaron lo indígena (Kusch) o indio (Reinaga) desde el mundo andino fuera de los cánones establecidos por las academias eurocéntricas en los años sesenta y setenta del siglo xx. Ambos se convirtieron en intelectuales problemáticos para las academias en Argentina y Bolivia respectivamente, aunque por razones y contextos distintos. Kusch ejerció la docencia universitaria en una periferia de Argentina; mientras que Reinaga, luego de un brevísimo paso por la docencia universitaria boliviana, se convirtió en un crítico radical de la intelectualidad que ocupa las universidades y no pudo continuar en ellas.

En segundo lugar, ambos se opusieron a Occidente desde explícitos intereses y horizontes políticos, aunque distintos. Kusch adscribió al peronismo desde el cual realizó una interpretación “externa” sobre el mundo quechuaymara para realizar una filosofía que consideró herética de Occidente. Mientras que Reinaga, luego de adscribirse al marxismo-leninismo y al nacionalismo-revolucionario boliviano creó el indianismo; pero lo hizo desde las entrañas del mundo quechua-aymara, para liberarse de todo Occidente.

En tercer lugar, porque ambos consideraron de manera especial la realización de una crítica a la historia como parte fundamental de sus propuestas ontológicas y políticas. Concluimos que una relación factible de establecer entre ambos pensadores radica en cómo interpretaron y criticaron a la historia en función de la construcción de un pensamiento que se califica como “pensamiento americano” a partir de lo indígena (Kusch) y como “pensamiento indio” (Reinaga).

² Reinaga nació en Chayanta, norte de Potosí (Bolivia) el 27 de marzo de 1906 y murió el 19 de agosto de 1994 en La Paz. Perteneciente a la clase media baja de origen campesino quechua-aymara, Reinaga desarrolló una amplia obra y fue uno de los creadores del indianismo, pensamiento político de gran influencia en toda la región andina.

LA FORMULACIÓN DE UN TEMA HISTÓRICO Y FILOSÓFICO

Para Rodolfo Kusch (2015 [1975]), la crítica a la historia Argentina tiene un lugar central para elaborar un pensamiento americano basado en lo indígena, por lo que se pensó que desde la historiografía americanista que estudia lo indígena se podría reflexionar al respecto. Un interrogante que nos desafía es sopesar la posibilidad de situar su pensamiento como un tipo de indigenismo filosófico. Esto en el marco de un estudio más general sobre el indigenismo en América del Sur, en particular en Argentina, y sus vínculos con el indianismo (G. Cruz 2018).

Nos proponemos dar la relevancia que amerita al “pensamiento indígena” y a los “intelectuales indígenas”, por ello desde la filosofía³ y la historiografía⁴ investigaremos la noción de indígena y pensamiento indígena en la región del noroeste argentino. Esto debido a que se ha reconocido la existencia de proyectos políticos indígenas (Rodríguez 2011) y de mestizos en contextos de rebeliones anticoloniales (Lorandi 1997). Lo haremos interpellando las reflexiones sobre los orígenes, características y raíces coloniales del “pensamiento mestizo”, del “pensamiento indígena”, del indigenismo y del indianismo. Recordemos que indigenismo e indianismo se plantean como proyectos políticos en pugna (Reinaga 2001 [1970]; Colombres 1975; Bonfil 1981; Barre 1983; Favre 1998; G. Cruz 2018), entendiendo como indigenismo a proyectos políticos y culturales pensados y realizados por no-indígenas con el propósito de incorporar, asimilar, incluir al indígena en el mundo moderno americano. Por otra parte, el indianismo se entiende como un proyecto político-cultural pensado por sujetos que se afirman como indios, que proponen la liberación del indio oprimido por el mundo occidental, en el que se incluyen proyectos de derecha e izquierda (Reinaga 1970; Pacheco 1992; Quispe 2011; Mamani y Cruz 2011; Escárzaga 2012; Portugal y Macusaya 2016).

³ Filosofía tal como la plantea la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas: “pensar la realidad desde la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”, Cerutti 2000.

⁴ Historiografía como la producción científica revisada en cada contexto periódico, Iggers 2012.

Para esta propuesta, es sugerente delimitar el pensamiento mestizo y el pensamiento indígena, y sobre todo que existe en la historiografía la discusión sobre el “liderazgo mestizo” o “indígena” en las luchas anticoloniales,⁵ porque engarza con el problema del indigenismo. También destacamos la propuesta de determinar la existencia de proyectos políticos propios de los indígenas en contextos de “rebelión” (E. Cruz 2010), porque habilita la existencia de un pensamiento indígena propio, que se puede vincular con el indianismo. Esto resulta relevante en cuanto permite ingresar la perspectiva histórica en el estudio del pensamiento político indígena-indio contemporáneo.

Cabe precisar que el “pensamiento indigenista” fue producido básicamente por no indígenas (Favre 1998). En ese sentido, se distingue entre “pensamiento indigenista” (producido por no indígenas) y “pensamiento indígena/indio” (producido por los propios indígenas), donde se incluye al indianismo del siglo XX, pero no sólo (Landa 2006). De ahí que consideramos conveniente empezar analizando cómo el pensamiento indígena-indio moderno entiende el liderazgo indígena en las rebeliones anticoloniales (E. Cruz 2007).

Por ejemplo, para el indianismo del lado boliviano, la gran rebelión de los Kataris de 1781 fue y sigue siendo el hito central de su discurso político (Quispe 2007). Curiosamente, del lado argentino en el pensamiento indígena e indigenista no existe una memoria tan clara y reconstrucción histórica semejante.⁶ De hecho, es sintomático que en Jujuy (provincia del

⁵ El análisis etnohistórico de las rebeliones anticoloniales en el noroeste argentino debate con la historiografía más tradicional sobre el liderazgo mestizo, criollo o indígena en el largo ciclo de las sublevaciones en la región del siglo XVII al XVIII. Argumentando la agencia de las sociedades indígenas en las estrategias de resistencia, rebelión y adaptación (Lorandi 1997), frente a los estudios que afirman que las sublevaciones fueron espasmos o prolegómenos de las revoluciones independentistas del siglo XIX. Para un estado de la cuestión al respecto de las sublevaciones anticoloniales del siglo XVIII en la región del Noroeste argentino, confróntese E. Cruz 2007.

⁶ Claro está que hay significativas diferencias demográficas, de procesos de modernización y de políticas estatales desarrolladas modernamente entre Argentina y Bolivia. Las que se relativizan al considerar a la fronteriza provincia de Jujuy como referencia de los procesos históricos de luchas indígenas poscoloniales y de organizaciones so-

norroeste argentino) se haya recurrido a Tupac Amaru para dar nombre a la organización barrial de Milagro Sala, que se define más por una identidad peronista que indígena. Por otra parte, y por pugnas de liderazgo, el líder sindical “Perro” Santillán ha reivindicado para su organización a Tupak Katari desde cierta izquierda indigenista. A esto añadimos nuevos sujetos políticos, tales como el Movimiento Comunitario Pluricultural o Mink’a Acción Comunitaria, que reivindican “rebeliones kollas” como las de Abra de la Cruz y Quera en 1874-1875 y, más cerca, el fundamental “Malón de la Paz” de 1946. En fin, el estudio de la existencia de liderazgos indígenas en rebeliones anticoloniales es un buen punto de entronque entre los usos del pasado que se hacen en el siglo XX y XXI tanto por indigenistas como por indígenas politizados, como los indianistas.

El problema para establecer el entronque entre un enfoque filosófico y otro histórico respecto de los liderazgos indígenas en rebeliones anticoloniales es que las referencias políticas actuales relacionadas con lo indígena refieren a liderazgos indígenas y/o mestizos distintos. También pensadores como Reinaga y Kusch refieren de manera directa e indirecta a las rebeliones anticoloniales. Para el indianismo la rebelión katarista sí es una referencia. Reinaga es un indianista que, sin ser katarista,⁷ reivindicó lo que entendió como la “revolución de Katari” a un punto tal que no acepta el término historiográfico rebelión (Valle 2011) para este acontecimiento histórico, sino el de “revolución” (Reinaga 2001 [1970]). Kusch no refiere de manera precisa a las rebeliones indígenas anticoloniales andinas del Noroeste argentino, tal vez porque busca hacer una ontología, por lo cual se aparta de lo histórico político y de la historiografía, aunque los usa

ciales que reivindican las figuras históricas del siglo XVIII en el siglo XX y XXI. Al respecto de esta prevalencia indígena de Jujuy y relaciones comparativas con Bolivia puede consultarse Karasik 2006.

⁷ Indianismo y katarismo son dos líneas políticas surgidas entre quechuas-aymaras durante la década del sesenta y setenta respectivamente (véase Mamani y Cruz 2011). Reinaga fue indianista, y en sus textos hizo críticas explícitas a los kataristas. Lo mismo, entre los kataristas se criticó al indianismo, en particular a Reinaga. Desde fines del siglo XX, una nueva generación de intelectuales aymaras propuso la confluencia de ambas tendencias, por lo que se presentan como indianistas-kataristas.

para sus fines ontologistas.⁸ Lo que sí Kusch considera de manera general, en *América profunda* (1962), es a la figura de Tupac Amaru en dos ocasiones: cuando propone una continuidad histórica de la lucha entre “pulcros” y “hedientos” —pulcros refiere a los occidentalizados que pretenden “ser alguien” en América; los hedientos refiere al pueblo americano que se funda en el “mero estar—”⁹ que iniciaría con Tupac Amaru y Pumacahua.¹⁰ Y cuando trata del “Ciclo del pan”, dice que la ley biológica del “mero estar” se expresa en la fe en Martín Fierro o Tupac Amaru, en el tango y en el indio, antes que en el progreso (Kusch 1986 [1962]).

Para estos pensadores de lo indio-indígena es relevante la historia de los liderazgos mestizos o indígenas-indios y sus proyectos anticoloniales. Para evaluar el uso que le dan a estas “historias” es necesario identificar qué entienden por “historia”. Esto lo haremos considerando la obra de Rodolfo Kusch *La negación del pensamiento popular* (2015 [1975]), por que allí realiza una importante crítica a la historia argentina; y *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga, donde el pensador indianista realiza una reconstrucción de la historia india en el Kollasuyu contra la historia relatada por los “blancos-mestizos”.

Se puede establecer que Reinaga y Kusch piensan lo indio-indígena en la segunda mitad del siglo XX con perspectiva histórica y con preeminencia del “mundo indio andino”,¹¹ claro que desde matrices teóricas

⁸ En el estudio de Marcelo Valko (2007) para visibilizar al “Malón de la Paz” que realizaron los kollas de Jujuy y Salta en 1946 ante Perón, se toma nota de la filosofía de Kusch: “Tal vez la única excepción (al silencio sobre lo indígena en Argentina) la constituyó Rodolfo Kusch, quien a partir de 1953, con *La seducción de la barbarie*, comenzó a valorizar la *América profunda*... Sin embargo, en lo que hace específicamente al desenlace del Malón de la Paz, su filiación justicialista lo llevó a perdonar aquel mal paso de Perón”. Valko 2007: 54.

⁹ La dualidad “pulcros” y “hedientos” ha sido también reconocida por la historiografía tradicional que ha planteado que las rebeliones de 1780 refieren a un conflicto entre españoles y criollos (Lewin 1967). Mientras que la historiografía actual relativiza la dualidad al incluir la agencia indígena. Stern 1990.

¹⁰ Además incluye en la línea histórica “hedienta” a Juan Manuela de Rosas, el “Chacho” Peñalosa y Juan Domingo Perón.

¹¹ La categoría de “mundo indio andino”, planteada desde lo filosófico, reconoce la construcción científica que la arqueología primero, y luego la etnohistoria, realizaron

e ideológicas distintas y quizá contradictorias. Mientras Reinaga formula expresamente al indianismo como política revolucionaria del indio, Kusch habla de un tipo de ontología (¿indigenista?) distante de los discursos revolucionarios. Como se dijo, Reinaga y Kusch se convirtieron en intelectuales problemáticos para las academias, aunque por razones distintas.¹² Kusch, al parecer, no conoció o no explicita relación alguna con Reinaga. Sin embargo Reinaga sí conoció algunos trabajos de Kusch, le interesaron porque trata del tema indígena, aunque lo criticó como a todo intelectual no-indio que pretende explicar al mundo indio sin “serlo” (Reinaga 1971, 1978a y 1978b). En síntesis, la relación fundamental sigue siendo lo indio-indígena en los dos pensadores, aunque uno se afirmó como “sujeto indio” (Reinaga) mientras que Kusch como “sujeto americano”, justamente por no ser indio.

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA EN KUSCH

En *La negación del pensamiento popular*, Rodolfo Kusch realiza una importante crítica a la historia y a la historia argentina, central a nuestro entender en el desarrollo de las tesis del libro. Al respecto, distintos estudios concuerdan en la importancia de la historia en los estudios de Kusch. Por ejemplo, al situarlo junto a historiadores en una compilación sobre el “pensamiento crítico argentino contemporáneo”,¹³ al destacar su

desde por lo menos mediados del siglo xx respecto del pasado indígena y colonial americano al Sur del Ecuador.

¹² Horacio Cerutti realiza una dura crítica a la posición política y académica de Kusch por considerarla dogmática propia del peronismo de derecha, que durante la década de los años setenta posibilitó en la Argentina la persecución de las izquierdas consideradas apátridas (Cerutti 2006: 332-341). Cerutti y Kusch compartieron un periodo como docentes de la Universidad Nacional de Salta, Cerutti 2006.

¹³ En el capítulo titulado “Historizar y pensar desde América Latina”, están reunidas las opiniones extractadas de algunos de los libros de Halperin Donghi, José Luis Romero y Alcira Argumedo, y en el último capítulo titulado “Incisiones desde el sur”, se reúnen un par de estudios de Kusch, Jauretche y González. Caggiano y Grimson 2015.

propia historicidad lo presentan como un tipo particular de “pensador nacionalista” (Lértora 2001: 25); al sostener hasta su “exilio” de la historia (Wilca 2001: 108-109); y al haber planteado la continuidad histórica entre la América precolombina y la humanidad actual de Argentina (Kinen 2001: 45). Pero sobre todo, al identificar como central su crítica a lo que se denomina “historia universal” y la pauta que da a los mismos historiadores de “escribir otra historia (los historiadores) porque de veras habrá otra historia” (Lértora 2001: 28-29). También al sostener lo insuficiente, pero válida, de su crítica a las interpretaciones historiográficas sobre la crisis de la independencia y su papel central en la constitución de la nacionalidad argentina (Rivara 2016).

La relevancia de la crítica histórica también es destacada por los estudios sobre el pensamiento de Kusch respecto a su aporte desde la perspectiva de la subalternidad y los estudios poscoloniales, para el pensamiento ensayístico argentino y para la política, entre otras áreas del conocimiento (Oviedo 2007; Kinen 2001; Mignolo 1995; Jalif 2010).

Si muchos de los que estudiaron la obra de Kusch reconocen que la historia y la crítica a la historia es importante para el filósofo, de manera precisa ¿de qué se trató esa crítica? Para precisarla analizaremos el libro *La negación en el pensamiento popular*, porque según se evaluó, la historia y su crítica comprenden casi la mitad del libro,¹⁴ ya que en cuatro de los diez capítulos y en el epílogo se tratan temas como la crítica a la historia, la historiografía, los historiadores, la historia argentina, el mito y la historia, y una historia comunitaria, popular e indoamericana.

Una precisión que puede hacerse es que Kusch considera de manera conjunta lo que es la historia, la historiografía y los historiadores. La historia es una actividad social causal en relación a las necesidades: “No hay historia sino sobre la producción, y sobre las necesidades del hombre” (Kusch 2015: 87-88), que consiste en la elaboración de un relato alienado de lo que ha acontecido. Historiografía es lo que afirman y creen de ma-

¹⁴ Se ha considerado para el análisis de esta obra de Kusch, el libro digitalizado del original tipeado a máquina de escribir puesto en línea en la Web 2.0 por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2015.

nera profesional sobre los acontecimientos los historiadores, como una especie de “prejuicio colectivo, que consiste en que todos creen en esa historia” (Kusch 2015: 52). Una especie de relato de las “hazañas de los grandes hombres”, y por lo tanto, como relato de hazañas, un relato de mentiras: “Por eso mienten los textos de historia” (Kusch 2015: 52). Esta historiografía genera así entre los historiadores una especie de “cadena de responsabilidades” que dice se tiene que leer y estudiar, como una especie de “doctrina” (Kusch 2015: 53), como una “serie de recetas históricamente condicionadas a fin de brindar una conveniente comodidad para vivir y justificar incluso la mentira montada por el mismo” (Kusch 2015: 53). El mismo al que se refiere Kusch es Sarmiento, que puede ser identificado como un historiador honesto (Kusch 2015: 52) y auténtico, porque es fiel a una historiografía corriente que es impopular (Kusch 2015: 60), y de la cual Sarmiento formaría parte como profesional comprometido con la elite y la dirigencia (Kusch 2015: 61).

Al lado de esta historia e historiografía, en Argentina y América existe o está (mejor dicho) otra historia, una que podríamos denominar historia mítica, que para Kusch es “fruto del sacrificio pleno”, y de tipo “divina y eterna” (Kusch 2015: 87), que se actualiza constantemente obviando el tiempo (esta *acronia* o tal vez *ucronia* es lo que la distinguiría especialmente de la historia e historiografía), como un mito:

Y es que estar sin más supone siempre un mito de creación al estilo de Huarachi, sólo que entre nosotros dicho mito apenas es balbuceo. Y esta actitud es como contar un mito de creación, pero no porque uno se acuerde cuáles eran los episodios de ella, sino por la creación misma. Porque un mito de creación no cuenta de dónde venimos, sino que reitera el hecho de empezar siempre de vuelta. Es donde se me junta lo fáctico a lo ético, donde lo absoluto se reitera en el episodio, donde no se discrimina la determinación. Aquí aparece el misterio de la creación en su totalidad que siempre asoma detrás de la negación. Detrás de la ausencia de la creación, como de la ausencia de la historia, la ausencia del tiempo, reaparece la verdad como algo tenso y flotante aunque lo sostenga por un simple acto de fe (Kusch 2015: 89-90).

Según Kusch, en la Argentina lo que existe es una historia e historiografía antipopular con las siguientes características. Al igual que el resto de la historia de América, se trata de una “historia de colonizados” (Kusch 2015: 87), por lo tanto, se deduce que no sabemos si esa historia es argentina: “Entonces, a las luces de la negación, no sabemos realmente si esa historia es argentina, si la vocación es realmente democrática, si se requiere el progreso y si éste no pasa de ser un mero mito” (Kusch 2015: 55 y 56). Otro aspecto es que la historia argentina es estructuralmente cronológica y evolutiva, “descansa sobre fechas significativas y descarta las no significativas” (Kusch 2015: 60). De allí que identifique una precisa línea de tiempo cronológico, que le da un “viso de progreso ilimitado y se afianza toda una nacionalidad” (Kusch 2015: 60): época de mestizaje, rebelión de 1820, gobierno de Rosas, Martín Fierro, Organización Nacional, época de europeización, gobierno de Irigoyen, Peronismo (Kusch 2015: 60 y 91).

Finalmente, esta historia argentina es de tipo “liberal y colonizante”, una “historia chica” (Kusch 2015: 89), incapaz de entender los movimientos populares que han irrumpido en su desarrollo cronológico desde 1820 en adelante (Kusch 2015: 60), porque se trata de una historia que, desde la lógica de la afirmación, considera de manera ficticia que el sujeto de la historia es la elite, y que los sectores medios son los que dirigen esta historia: “No puede haber en realidad historia sin un sujeto natural que es el pueblo, pero por eso mismo es curioso que especialmente la historia argentina esté cargada de un iluminismo histórico sostenido por personajes en cierto modo ficticios” (Kusch 2015: 61). La convivencia de las dos historias —la del estar mítica popular y americana, y la historia argentina del ser cronológico y temporal elitista y de los sectores medios— lleva a Kusch a plantear la posibilidad de otra historia, una que se genera desde el “olvido” y con “sufrimiento” porque implica perder todo y “asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América todo de vuelta” (Kusch 2015: 54). Se trata de una historia instantánea e intemporal, que se da en un “aquí y ahora en un instante del tiempo cuya fecha incluso no me acuerdo, y que es en realidad todo el tiempo” (Kusch 2015: 53). O sea que es una historia que tiene el “prejuicio” de la cultura indígena, de la

“destrucción del tiempo” (Kusch 2015: 54). Reconocimiento a la cultura indígena que le da esta historia el rasgo de que se puede construir sólo si se cuenta con el “respaldo de la comunidad”, aspecto comunitario que es propio de los americanos (Kusch 2015: 91), en tanto somos iguales que los indígenas: “¿Significa ello que la diferencia entre nosotros y el mundo indígena es aparente pero no en el sentido de que ellos son también dinámicos, sino al revés, de que nosotros somos en el fondo tan estáticos como ellos?” (Kusch 2015: 54).

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA EN REINAGA

Los estudios sobre el pensamiento de Reinaga se vienen desarrollando auspiciosamente (Reinaga 2004; G. Cruz 2013; Ticona Alejo 2015; Macusaya 2014; Oliva 2014). En este caso, nos aproximaremos al significado que el Reinaga indianista —pues hay un Reinaga pre-indianista y otro pos-indianista, que se define como amáutico— le otorga a la historia. El indianismo quechua-aymara surge durante la década del sesenta del siglo XX en Bolivia, e incluye a múltiples organizaciones, dirigentes e intelectuales (Pacheco 1992; Quispe 2011; Mamani y G. Cruz 2011; Portugal y Macusaya 2016). Aquí sólo nos referiremos al indianismo de Reinaga, que posee dos dimensiones centrales: histórica y política (G. Cruz 2014). Reinaga propone una relectura de la historia india contra las historias pensadas/escritas desde los sujetos “cholos”, mestizos y blancos de Bolivia y la América india.¹⁵ Esa relectura fue realizada con un explícito sentido de combate ideológico político. Por ello, su visión de la historia articula algunos procedimientos historiográficos y otros afines a una filosofía de la historia. Nos centraremos en *La revolución india* (1970), que incluye el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, donde se resumen las tesis indianistas.

¹⁵ Reinaga utilizó el concepto de “cholo” —tomado del lenguaje popular andino— para referirse a los mestizos. En su perspectiva, el “cholo” es un indio que desea blanquizarse o también un mestizo que niega su raíz india. Su crítica radical al mestizaje le condujo a utilizar peyorativamente el término “blanco-mestizo” que se equipara al término cholo.

El *Manifiesto* se organiza en seis partes, en las cuales podemos distinguir dos grandes bloques temáticos: el *histórico* (tiene tres capítulos: “Preamérica”,¹⁶ “Epopéya india”¹⁷ y “Reforma agraria”), donde se presenta una sucinta historia del Qollasuyu-Bolivia desde la perspectiva indianista, y el *político* (incluye tres capítulos “Es nuestra Patria”, “Poder o muerte” y “Revolución india”), donde se expresan las tesis políticas centrales del Partido Indio de Bolivia (PIB) y se realiza la propuesta programática de la Revolución india. Es fundamental comprender que para el *Manifiesto* indianista todas las ideologías políticas en Bolivia que no provengan del *mundo indio* ni contengan los intereses indios, expresan al *mundo Occidental*, al cual desea pertenecer la clase media blanca-mestiza (el “cholaje”). Uno de los conflictos centrales está dado entre el *mundo indio* —que es milenario— frente al *mundo occidental* en su versión *subdesarrollada* y *colonial* —que se expresa en los proyectos nacionalistas, liberales y comunistas—.

El *Manifiesto* parte de una convicción: “el indio para ser sujeto de la historia tiene que saber, por sobre todo, su historia. Porque en América gracias a la revelación de esta historia se desatará una fuerza desconocida” (Reinaga 2001 [1970]: 383).

De ahí la centralidad de la historia india para Reinaga. Entre las tesis históricas algunas postulan un mundo nuevo. El procedimiento de Reinaga fue proponer que el mundo nuevo que surgiría tras la “revolución india” proviene de la reconstrucción del mundo destruido por los invasores españoles y luego por los republicanos bolivianos y latinoamericanos. El Tawantinsuyu-Kollasuyu es entendido como la máxima realización de la civilización india de la región andina e interpretado como “comunismo inkaico”.¹⁸ Hubo una época civilizatoria feliz para el indio, previa a lo que

¹⁶ Consta de cinco puntos: *a*) imperio de los Inkas, *b*) el hombre del Tawantinsuyu, *c*) la hazaña de Pizarro, *d*) ¿por qué nos llamaron indios? y *e*) ¿cómo eran los españoles que nos conquistaron?

¹⁷ Consta de tres puntos: *a*) la epopeya india desde Atawallpa a Túpac Amaru, *b*) el indio en la guerra de la independencia y *c*) el indio en la república.

¹⁸ Tawantinsuyu es el nombre del estado incaico, que se organizó en cuatro grandes sectores regionales: Kollasuyu (sur), Kuntinsuyu (norte), Antisuyu (este) y Chinchaysuyu (oeste). La región de la actual Bolivia, junto al noroeste argentino y norte chileno, era el antiguo Kollasuyu.

se conoce como América: “El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra” (Reinaga 2001 [1970]: 394).

Si el Inkario constituyó una sociedad perfecta, lo que sucedió luego fue “la barbarie occidental”, que es el *continuum* desde la Conquista, pasando por la República, incluida la Revolución boliviana de 1952. Aquí radica la filosofía de la historia de Reinaga: a una edad feliz y de libertad le sucede una edad de opresión y exterminio del indio. Pero no acaba ahí la historia, vendrá una nueva edad iniciada con la revolución india, la del “socialismo indio”. En esa historia de dominación, Reinaga situó como un parteaguas a la “Revolución” (sic) de los Kataris y Amaru de 1780-1781. A lo largo de *La revolución india* realiza una minuciosa reconstrucción histórica de los múltiples levantamientos, rebeliones, revoluciones del indio contra la Colonia y luego la República, que entiende como la gran “epopeya india”. Con lo cual, claramente quiere mostrar que si bien el indio está oprimido, no por ello fue vencido, sino que la lucha india se retoma de acuerdo a cierto ritmo histórico.

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1988) interpretó que, bajo la fórmula de la “vuelta al pasado”, los indianistas planteaban un “nuevo proyecto de sociedad futura”. Ante la denigración del pasado indio realizada por los intelectuales eurocéntricos, que lo consideraban una etapa de barbarie o semi-barbarie, el indianista opuso la exaltación de un pasado grandioso e incomparable. Bonfil Batalla opina que se trata de una historia idealizada y acrítica del pasado precolonial, pero la justifica explicando que su significado no radica en una “reconstrucción del pasado” tal cual fue, sino en la propuesta de un futuro que se arropa en un discurso restaurador, acudiendo al argumento de la “edad de oro”. Dice: “Restaurar no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de postular una sociedad ideal para el futuro, en las que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial” (Bonfil 1988: 237).

Valoramos la interpretación de Bonfil porque buscó entender el sentido de ese uso del pasado, que aún hoy, con cierto apresuramiento, algunos descalifican como un restauracionismo romantizador.¹⁹

Cabe indicar que en el indianismo operaron tensamente dos ideas del tiempo: una que concibe a la historia como un *continuum* de opresión, donde una especie de necesidad dialéctica obligaría al imperativo de la revolución india por él propuesta; y otra noción del tiempo entendida como “volver”, “reconstruir”, “restituir” una sociedad perfecta que fue y puede volver a ser. En el primer caso, habría una variante del progresismo desde una periferia de la modernidad: un progresismo indio. Del otro lado, se puede entrever la idea de Pachakuti (*pacha*: espacio-tiempo, *kuti/kutyña*: dar vuelta, volver), esto es, una “lógica desordenadora” de “revolvimiento del espacio-tiempo” (Mamani 2013: 176). En este sentido, “volver” o “reconstruir” no equivale a “restaurar” una edad de oro, suponiendo que ésta es una idea afín a una concepción lineal del tiempo. Se trata de un movimiento desordenador-reordenador del espacio-tiempo, que trasciende la sola decisión humana, pues forma parte del ritmo del espacio-tiempo, de la Pacha.

El horizonte político del indianismo reinaguiano se expresa en el *socialismo indio* cuya base histórica es el *comunismo incaico*. Reinaga afirma que el indio ha vivido y vive en “una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama kbella* [no seas flojo], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza” (Reinaga 2001 [1970]: 440).

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

Una tesis fundamental del indianismo, que se explica en perspectiva histórica, es la siguiente: “en Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cho-

¹⁹ Valoración de H. Díaz Polanco (2009) sobre el “indigenismo etnicista”, en alusión al pensamiento de Bonfil Batalla y por extensión de los indianistas.

laje y la Bolivia del indio. En Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación” (Reinaga 2001 [1970]: 433). Sin embargo, a pesar de ser mayoría, los indios están sojuzgados por la “minoría étnica” de blancos y mestizos. El socialismo indio, propio de la “nación india”, está subyugado por la Bolivia republicana y capitalista, por la “nación boliviana blanca-mestiza”, y por el imperialismo occidental encabezado por Estados Unidos. El indianista propuso también una especie de vanguardismo indio tercermundista para la construcción de un socialismo antioccidental.

El núcleo político del indianismo fue *la revolución india*. Su finalidad era construir una *Nación india*, que es la que liberará a Bolivia del “cholaje cipayo blanco-mestizo” y del “imperialismo de las ‘fieras rubias’ de Estados Unidos y Europa” (Reinaga 2001 [1970]: 391). La revolución india no aspira a regenerar un sistema occidental. La visión de la historia mundial de Reinaga estuvo permeada por la idea de la decadencia inexorable de Occidente. Consideró que “la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente” (Reinaga 2001 [1970]: 435). *La revolución india* es la conquista del poder por el indio con un propósito: “la reinstauración del socialismo indio”. Dice Reinaga: “Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz” (Reinaga 2001 [1970]: 444).

Esta postulación de una sociedad a reconstruir como horizonte revolucionario no negó un tipo de aporte occidental: su tecnología. Expresa: “queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y milenario” (Reinaga 2001 [1970]: 445). Se trata de un tipo de progreso indianizado, que acepta a la ciencia y técnica, no las rechaza.

Fausto Reinaga no fue un historiador académico, pero no dudó en recurrir a la historia para argumentar su propuesta política indianista. En ese sentido, Reinaga se forjó como historiador indianista. En su concepción de la historia se puede encontrar, como ya se mencionó, una noción “occidental” deudora del marxismo-leninismo que abrevó en su juventud y se expresa en las ideas de “revolución”, “dialéctica”, “sujeto revolucio-

nario”, “progreso”. Hubo en Reinaga cierto determinismo dialéctico que le condujo a creer en la necesidad de una revolución india. También se encuentra otra noción del tiempo, la del Pachakutic, la de la revuelta y reordenamiento cósmico. Como analizamos en otro lugar (G. Cruz 2016), el Pachakutic no se piensa de un modo antropocéntrico. Reinaga utiliza el concepto de cosmos —término de origen griego utilizado en un sentido indianista—, a partir del cual podemos situar al Pachakutic dentro de una comprensión cosmocéntrica del universo y en él, del ser humano. Curiosamente, Reinaga no utilizó el concepto Pachakutic en cuanto tal, pero postulamos que se encuentra subyacente en su modo indio de entender la historia.

CONCLUSIÓN

La formulación histórica y filosófica de temas comunes en América se constituye en una obligación si queremos mejorar el desarrollo de ambas disciplinas. Aquí esto fue posible por la preocupación común que nos unió: lo indio-indígena en el pasado y presente de América. La vinculación entre pasado y presente responde a que ambos enfoques disciplinares han considerado la relación. Desde una perspectiva historiográfica moderna y social, no positivista, se considera que la historia no es la ciencia del pasado, sino la ciencia de los hombres en el tiempo (Bloch 1998: 137 y 140), o sea la ciencia del cambio. Y desde una perspectiva filosófica latinoamericana se considera que no existen temas y problemas filosóficos del presente que no posean su historicidad, por tanto historizar al pensamiento es parte fundamental del filosofar sobre el presente socio-cultural-político (Roig 1981; Cerutti, 2000).

Respecto al análisis del libro de Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, se ha determinado que la crítica a la historia, la historiografía, los historiadores, la historiografía argentina; y la evaluación de la posibilidad de una historia mítica fruto del sacrificio con la herramienta metodológica de la negación, da lugar en Kusch a una propuesta que bus-

car ser superadora: una historia responsablemente sufrida, intemporal, comunitaria indígena y por lo tanto indoamericana. Propuesta histórica que parte de su interpretación del mundo indio-indígena, para situarse en el mundo americano, que incluye a los sujetos mestizos, a lo popular. Para Kusch, en la obra analizada, lo indígena está definido en relación con una cultura que “destruye” el tiempo y que habilita lo “estático” como una condición ontológica de “estar-siendo” americano (Kusch 2015: 54). Destruir el tiempo significa reconocer que el tiempo es un prejuicio occidental que debe ser superado.

Por su parte, en *La Revolución india*, Reinaga reconstruye una historia heroica del sujeto indio, entendido como un complejo sujeto racial-civilizatoria-nacional. La historia del indio está dialécticamente enfrentada a la historia de mestizos y criollos americanos. El indianismo elabora así una especie de filosofía de la historia en la que la liberación del indio supone la liberación de todo el tercer mundo, donde incluye los sujetos no-occidentales. Reinaga rechaza enfáticamente el concepto de “indígena” tal como lo utiliza el indigenismo. Ante él, reivindica el concepto de “indio” invirtiendo el uso racista con que lo usan los “blancos-mestizos”. Para Reinaga el concepto indio está definido en el ámbito político, y designa al sujeto dominado racialmente desde la Conquista, así, indio es el nombre del esclavo que se rebela contra su esclavitud. Aquí se perfila un sujeto racializado, puesto que el indio, junto al negro y al asiático, se enfrentan al sujeto blanco occidental, y su remedo, el mestizo americano. Pero, a diferencia de Kusch, para el Reinaga indianista el indio es un sujeto revolucionario que asume su historia de dominación para superarla. Lejos está de lo estático, en todo caso es el sujeto que destruye el tiempo de la dominación, pero para fundar otro tiempo.

La existencia de dos historias es común en el pensamiento de Reinaga y de Kusch: la gran historia india (Reinaga) o popular (Kusch) diferente y enfrentada a la pequeña historia del blanco-mestizo (Reinaga) o liberal (Kusch). Ambos la consideran a ésta como deudora del colonialismo. Pero en Reinaga se percibe además la coexistencia de dos nociones de tiempo: el tiempo como progreso revolucionario y el tiempo como recons-

trucción de un pasado glorioso presente (el comunismo incaico), noción que vinculamos a la idea de Pachakutic. En ese sentido, parece existir una diferencia fundamental: si para Kusch el “mero estar” y la historia mítica tienen más que ver con lo “intemporal”, para Reinaga se trata de una historia política guiada por la voluntad de revolución, de una revolución india. El “mero estar” que Kusch interpreta en el mundo indígena quechuaymara parece estar lejos de la “revolución india” postulada por el quechuaymara Reinaga. Para entender la historia, Reinaga hizo uso de las herramientas provenientes del marxismo-leninismo, mientras que Kusch las rechaza radicalmente. Reinaga es un indio moderno, que piensa al mundo desde la condición indianista, Kusch es un americano que piensa lo indio, quizá desde una perspectiva indigenista.

Hemos iniciado una tarea que estaba pendiente en la historiografía argentina moderna y contemporánea, que es la de reconocer la importancia del pensamiento filosófico americano (del tipo que sea) si es que queremos mejorar la crítica historiografía a temas que involucren a lo indígena y popular en Argentina y América. En cuanto a la filosofía, concluimos que es fundamental el diálogo con la historiografía americanista, puesto que gran parte de la filosofía sigue operando con criterios eurocéntricos, también en lo que se refiere a la comprensión de su propia historia. La historia de las ideas filosóficas latinoamericanas viene haciendo un aporte sustancial en ese sentido, aunque todavía está en construcción una historia de las ideas indias-indígenas producidas en nuestra región, para lo cual la historiografía se transforma en la interlocutora imprescindible para un filosofar situado.

BIBLIOGRAFÍA

BARRE, MARIE-CHANTAL. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI, 1983.

BLOCH, MARC. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: FCE, 1998.

- BONFIL BATALLA, GUILLERMO (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1981.
- . “Historias que no son todavía historia”. AAVV (1988 [1980]): *Historia para qué*. México: Siglo XXI, 1988. 229-245.
- CAGGIANO, SERGIO y ALEJANDRO GRIMSON (comp.). *Antología del pensamiento crítico Argentino Latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2015.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006 [1983].
- . *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM-CCYDEL-CRIM/Porrúa, 2000.
- COLOBRES, ADOLFO. *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1975.
- CRUZ, ENRIQUE NORMANDO. “Dominación y liderazgo carismático en la colonia. Una revisión de la rebelión toba de 1781 (distrito de Jujuy, Río de la Plata)”. *Claroscuro* 5 (2006): 263-288.
- . “Notas para el estudio de las rebeliones indígenas a fines del periodo colonial. La frontera tucumana del Chaco en 1781”. *Anuario de Estudios Americanos* LXIV-2 (2007): 271-286.
- . “La diversidad en un movimiento social en Hispanoamérica Colonial. La rebelión toba de 1781 en la frontera del Chaco del distrito de Jujuy (Argentina)”. *Estudios Sociales. Nueva Época* IV-7 (2010): 169-190.
- CRUZ, GUSTAVO R. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural Editores, 2013.
- . “Indianismo: historia, tesis, desafíos”. R. Mondragón y D. Fuentes (eds.), *Pensar crítico y crítica del pensar*. México: Cuaderno de Consideraciones, 2014. 133-169.
- . “Del socialismo indio al reino de la verdad y la vida: utopías de Fausto Reinaga”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 21-75 (2016): 59-71.

- . “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga”. *Cuadernos Americanos, Nueva época* 3 165 (2018): 59-82.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR. “El indigenismo: de la integración a la autonomía”. E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2009. 647-658.
- ESCÁRZAGA, FABIOLA, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia en el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”. *Política y Cultura* 37 (2012): 185-210.
- FAVRE, HENRI. *El indigenismo*. México: FCE, 1998 [1996].
- IGGERS, GEORG. *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Santiago de Chile: FCE, 2012.
- JALIF DE BELTRANOU, CLARA ALICIA. “Argentina y Latinoamérica: algunas categorías filosóficas para su conceptualización surgidas en la segunda mitad del siglo XX”. *Solar* 66 (2010): 41-65.
- KARASIK, GABRIELA. “Cultura popular e identidad”. A. Teruel y M. Lagos, Marcelo (dirs.), *Jujuy en la historia. De la Colonia al siglo XX*. Jujuy: EDIUNJU, 2006. 465-489.
- KINEN, ANTONIO. “El itinerario de Kusch”. M. L. Rubinelli (coord.), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: EDIUNJU, 2001. 35-47.
- KUSCH, RODOLFO. *América profunda*. Buenos Aires: Hachette, 1986 [1962].
- . *La negación en el pensamiento popular*. Manuscritos originales. Archivo PDF de la Universidad Tres de Febrero, 2015. http://untref.edu.ar/icaatom/uploads/r/universidad-nacional-de-tres-de-febrero-2/6/2/626/La_negaci__n_en_el_pensamiento_popular.pdf (Consultado el 20 de abril de 2016).
- LANDA VÁSQUEZ, LADISLAO. “Pensamientos indígenas en Nuestra América”. F. Beigel y otros, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. 11-75.

- LÉRTORA MENDOZA, CELINA ANA. "Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía Argentina". M. L. Rubinelli (coord.), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: EDIUNJU, 2001. 17-31.
- LEWIN, BOLESLAO, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latinoamericana, 1967.
- LORANDI, ANA MARÍA. *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Boborques*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- MACUSAYA CRUZ, CARLOS. *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA, 2014.
- MAMANI, PABLO. "Todos somos presidentes". *El otro poder*. Tesis de doctorado. México: UNAM. 2013.
- y GUSTAVO R. CRUZ. "Katarismo-indianismo desde el Qollasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy". Colectivo Katar Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*. México: El pez en el árbol, 2011. 139-172.
- MIGNOLO, WALTER. "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Latinoamericana* LXI 170-171 (1995): 27-40.
- OLIVA, ELENA. *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014.
- OVIDO, GERARDO. "El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada" [Versión electrónica]. *CILHA* 9 (2007): 175-186.
- PORTUGAL MOLLINEDO, PEDRO y CARLOS MACUSAYA CRUZ. *El indianismo katarista. Un análisis crítico*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2016.
- PACHECO, DIEGO. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol y MUSEF, 1992.
- QUISPE, FELIPE, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. Bolivia: Ediciones Pachakuti, 2007.
- QUISPE, AYAR. *Indianismo*. Qullasuyu: Awqa y Ediciones Pachakuti, 2011.

- REINAGA, FAUSTO. *Tesis india*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1971.
- . *La razón y el indio*, La Paz, Impreso Litografías e Imprentas Unidas, 1978a.
- . *El pensamiento amáutico*, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1978b.
- . *La revolución india*. La Paz: Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2001 [1970].
- REINAGA, HILDA. *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. La Paz: Edición Mallki, 2004.
- RIVARA, LAUTARO. “Rodolfo Kusch y la constitución de lo popular en la Argentina”. *Cuestiones de Sociología* 14 2016. e008. En línea: <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a08>.
- RODRÍGUEZ, LORENA B. (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El Valle Calchaquí desde el periodo prebispánico hasta la actualidad*. Rosario: Prohistoria, 2011.
- ROIG, ARTURO. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- STERN, STEVE J. (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: IEP, 1990.
- TICONA ALEJO, ESTEBAN. *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullausuyu-Bolivia*. La Paz: Producciones Cima, 2015.
- VALKO, MARCELO. *Los indios invisibles del Malón de la Paz*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2007.
- VALLE DE SILES, MARÍA EUGENIA DEL. *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781- 1782*. La Paz: Plural, 2011.
- VILCA, MARIO. “Entre el arraigo y el exilio. Kusch y la crítica de la modernidad”. M. L. Rubinelli (coord.), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: EDIUNJU, 2001. 105-110.