

O Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon

Allysson Lemos Gama da Silva
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

1 Introdução

Este presente artigo corresponde à parte da busca teórica pelas origens da ideia de plurinacionalidade na Bolívia. Fausto Reinaga foi o mais importante teórico indianista que primeiro trataria da existência de mais de uma Bolívia, já que a cultura “índia” e “ancestral”, para usar os termos do autor, não era a fonte normativa do Estado Republicano. Dentre seus intérpretes estão Gustavo Cruz e Esteban Ticona Alejo, que argumentam que o autor teria buscado na discussão racial negra, feita nos anos 1960, parte da inspiração para entender o universo indígena, em especial andino. Deste ponto de partida, traria discussão bastante inovadora e que viria a ser muito influente na política boliviana que o sucedeu, debatendo a ordem mundial pelo viés do domínio da raça branca sobre as demais.

O pensamento do martinicano Franz Fanon exerceu particular influência sobre o boliviano. A ideia do índio como sujeito político de superação da ordem republicano-colonial, o conceito de *yuxtaposición, cholaje*, teria inspiração na interpretação de Fanon sobre a ordem colonial na Argélia, e veremos como isto aconteceu na seção “A Influência de Fanon”. Também o questionamento ao postulado marxista da centralidade do proletariado na luta de libertação será questionado em ambos os pensadores, porém de maneiras distintas. Na seção “O Debate entre Raça e Classe”, entro na discussão a respeito da relação entre estes autores e o marxismo, no qual diverjo dos principais intérpretes do reinaguismo, que acreditam haver em Fanon uma recusa irrestrita ao pensamento marxista, o que não se confere em diversos temas. Dentre estes, está o tema do projeto de sociedade e da interpretação da formação da cultura, presente na seção “Entre o Pachakuti e a Revolução”, onde debato as mais claras divergências entre Fanon e Reinaga.

Posto isto, poderemos compreender melhor a contribuição do autor indianista, e também as influências teóricas do debate de seu tempo. Para introduzir, portanto, proponho uma breve análise do período histórico boliviano que viveu, a saber, a Revolução de 1952 e a oposição indianista aos projetos nacionalistas que se sucederam.

2 A Revolução de 1952

A Bolívia viveu intenso processo de transformações sociais nos anos 1950, sobretudo após o processo revolucionário de 1952. A oposição ao regime oligárquico vigente clamava pelo fortalecimento do Estado-nação boliviano, a centralização do poder e a industrialização soberana do país, com forte questionamento às atividades econômicas de empresas estrangeiras. O caráter popular deste processo, que contava com o apoio de um movimento operário pujante e também do movimento camponês, garantiu que fossem incluídas demandas como a reforma agrária e a destituição das Forças Armadas, que foram substituídas por milícias populares. Todavia, os sucessivos governos do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) viriam a reconstituir uma estrutura de poder na qual o Estado, que progressivamente gerava abertura ao capital internacional, contava com o apoio dos camponeses para garantir o isolamento político da classe operária boliviana, que conclamava rupturas mais radicais.

Esta estrutura hegemônica foi obtida mediante o processo de reforma agrária de 1953 no Trópico de Cochabamba, e ficaria conhecida como o “Estado de 1952” (Cusicanqui, 2010).

Este Estado dirigido pelo MNR conjugava um desenvolvimentismo na esfera econômica com um liberalismo político. Este último aspecto é importante para entendermos o processo da reforma agrária, que concedeu títulos individuais de terra aos indígenas, política que visava “integrar o índio à vida nacional”, transformando-o em camponês, e, portanto, em cidadão boliviano.

Este projeto de nação boliviana obteve oposição indígena. Os povos indígenas, organizados em comunidades – também chamadas *ayllus* –, viviam segundo formas tradicionais baseadas em valores coletivos, com autoridades políticas e concepções de territorialidade próprias, de modo que a organização político-social liberal, centrada no indivíduo, lhes era estranha. Neste sentido se dirigiram críticas à política de reforma agrária, inaugurando nova fase das lutas políticas indígenas, que passariam a reclamar a existência de nações originárias no país.

Fausto Reinaga viria a ser então o grande intelectual destes movimentos denominados como indianistas. Com formação em direito, Reinaga atravessou diversas fases em seu pensamento, mas é lembrado justamente por este período que vai dos anos 1950 até início dos anos 1970, que corresponderia à fase indianista (Cruz, 2015)¹. Os conceitos de “Duas Bolívias”, “sujeito-índio”, “memória larga” foram fundamentais para organizar uma lógica de atuação política no país.

Para Reinaga, o Estado-nação boliviano ainda guardava estruturas de poder coloniais. Isso se explica pela prática sistemática da dominação colonial, o que implica considerar a existência de dois sujeitos que atravessam a História: o branco e o índio. É importante notar que estes, colocados enquanto sujeitos, apresentam histórias próprias que se entrelaçam apenas no seu conflito fundamental, que é a dominação do branco sobre o índio.

O autor veria na formação do Estado-nação apenas a cristalização desta relação, ou seja, o estabelecimento de leis, os símbolos estabelecidos, as narrativas históricas oficiais e até mesmo a literatura como imposições. A tal situação de imposição de uma raça sobre a outra, de uma nação sobre a outra, Reinaga chama de *yuxtaposición*:

La relación de yuxtaposición entre la Bolivia ‘blanco mestiza’ y la ‘Bolivia india’ se caracteriza por la diferenciación histórica de recorridos, la diferenciación política establecida como resultado de la conquista y la tensión de tal relación que en determinados momentos adquiere niveles explosivos. Cabe aclarar que no habla de una Bolivia fracturada, pues de ser así se presupondría que debió haber un momento en que estaba unida. Habla de dos trayectorias históricas que se sobreponen una sobre otra, como consecuencia de la conquista, afectándose mutuamente pero que, en última instancia, una se yuxtapone a la otra (Cruz, 2012, p. 50).

Como vimos, existem duas Bolívias: uma *blanco-mestiza* e outra índia. Precisamente aí está a diferença da Colônia para a República: a situação de *yuxtaposición* fez nascer na Bolívia um segmento

¹São retratadas diversas fases do pensamento do autor, ainda que seus intérpretes não tenham acordo sobre elas. A que mais se adequa em minha opinião é a de Fabíola Escárzaga (2012), na qual seriam 4: socialismo marxista (1930-1944) ao nacionalismo revolucionário (1944-1960), ao indianismo (1960-1977) y, finalmente, ao pensamento amáutico (1977-1994). A primeira corresponde ao período que se estende da sua formação em Direito até o início de sua atuação como parlamentar. A segunda desde então até sua necessidade de construir uma discussão em torno da libertação do indígena. Este processo é narrado de maneira quase profética: passa por uma visita à Rússia e um desencanto com o socialismo e uma outra a Cuzco na qual havia “despertado” para a necessidade de se descolonizar. A quarta fase significa uma guinada a um pensamento mais filosófico, na qual discutirá o índio em torno de uma essência humana (Cruz, 2015).

social mestiço, *cholo*, sem vínculo com as “comunidades originárias”, a partir do qual se funda um pensamento social nacional boliviano que ele atribui o nome de *cholaje*. Entendo, portanto, o *cholaje* como sinônimo da Bolívia *blanco-mestiza*, ainda que por vezes ele se refira ao *cholaje blanco-mestizo*. Implica dizer que na visão de Fausto Reinaga o *cholo* e o branco compõem um setor nacional-boliviano dominante, entendido como um segmento social único no qual ele classifica escritos literários, partidos políticos e outras formas de manifestação social a partir do que ele entende como o índio autêntico, com valores e modos de vida ligados ao *ayllu*.

Se ha metido el Occidente en el espíritu de nuestros mejores cerebros y los ha convertido en enemigos de sus propios hermanos de sangre. El indio ‘occidentalizado’, el indio alfabeto, el indio ‘Instruido’, ha resultado el peor enemigo del indio. El indio ‘civilizado’, convertido en ‘pro-indio’ como Franz Tamayo, o en ‘anti-indio’ como Andrés Santa Cruz, en la objetiva realidad de su existencia ha tratado al indio peor que al perro [...] (Reinaga, 2010, p. 86).

Portanto, enquanto proposição política, Reinaga acreditaria que a solução para o conflito entre as duas Bolívias seria a implantação de um governo à semelhança do modo de vida dos incas, o retorno às suas formas organizativas e uma economia centrada na produção comunitária. A Revolução Índia em Reinaga é, portanto, o convencimento do cholo do retorno às suas origens ancestrais, a superação do *cholaje* e a assimilação do *blanco-mestizo* pelo índio. Somente este processo de descolonização levará as duas Bolívias a se converterem em uma só (Escárzaga, 2012).

La solución al problema nacional propuesta por Reinaga no es la eliminación de los blanco-mestizos por los indios, escenario que es reiterado en el imaginario blanco-mestizo, la solución es menos sangrienta: es la asimilación del blanco-mestizo al indio. Al liberarse el indio, libera a su nación y la de su opresor antagonico. Al liberar su nación libera a la nación mestiza del cholaje. Luego la Revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones una sola; hará de las dos Bolívias, una sola (Escárzaga, 2012, p. 195).

Um legado importante destas reflexões é a ideia do índio enquanto um sujeito político. Esta compreensão permitiu ressignificar a negatividade que o termo carregava na sua utilização estatal republicana. Portanto, se antes o índio era o *alter* nacional, o não-boliviano do ponto de vista de seus costumes e da sua existência coletiva, passava então a sujeito que reivindica o reconhecimento de uma nação oprimida. Isto permitiu a unificação de indígenas de etnias distintas em torno de um projeto nacional.

3 A Influência de Fanon

A produção teórica de Fausto Reinaga recorre a diversas referências. Na América estaria em constante troca de correspondências com diversos indianistas. A própria ideia de “Duas Bolívias” seria uma apropriação de “Dos Perús” de Guillermo Hoke, segundo Escárzaga (2012). Também a percepção de que a construção da “Revolução Índia” não deveria tomar em conta o *cholo* como sujeito viria de Mariátegui, já que o marxista peruano constataria a impotência dos mestiços do país para realizar uma revolução democrático-burguesa como etapa da luta pelo socialismo, como assim era o programa

político da III Internacional (Escárzaga, 2012). Também sua formulação sobre o Poder Índio seria inspirada nas discussões em torno do *Black Power* e seu interesse sobre os debates do movimento negro eram bem latentes e tomava como referência os americanos Charles V. Hamilton e Stokely Carmichael (Cruz, 2015).

No entanto, para os fins deste artigo, interessa mais aprofundar a influência de Franz Fanon na visão sobre o processo de descolonização de Fausto Reinaga. Será trabalhada a contribuição de Fanon ao pensamento de Reinaga e, mais à frente, o ponto de bifurcação entre ambos pensamentos, de maneira que a breve comparação entre o processo político na Argélia e na Bolívia pode ser ilustrativa para entender o pensador e político boliviano.

A aproximação evidente se dá no exercício de decifrar a dominação colonial. É interessante pensá-lo, afinal Fanon está tratando da independência política de um país colonizado por outro. Assim, o autor descreve os mecanismos políticos, culturais e até mesmo psicológicos que perpetuam a condição do povo argelino enquanto colonizado pela França. Fausto Reinaga se apropria dessa discussão para entender um país que, a priori, teria conquistado sua independência 150 anos antes. A então elite *blanco-mestiza* apresentaria traços de continuidade histórica com a elite *criolla*.

O colonialismo, que não graduou seus esforços, nunca cessou de afirmar que o negro é um selvagem, e o negro para ele não era nem o angolense nem o nigeriano. Falava do Negro. Para o colonialismo este vasto continente era uma toca de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, fadada ao desprezo, atingida pela maldição de Deus, terra de antropófagos, terra de negros (Fanon, 1997, p. 176).

Ambos identificam a centralidade da raça nos esquemas de dominação no colonialismo. Neste aspecto convergirão para uma crítica ao marxismo, que não tomaria em conta a questão colonial. Esta conclusão os levará a proposições distintas, no entanto. Enquanto para Fanon se tratava de uma luta pela libertação nacional, em Reinaga aparece a ideia de “luta de raças” como uma alternativa à “luta de classes”. Como veremos à frente, este será um ponto de bifurcação entre os autores, já que em Fanon não estava em jogo o poder de uma raça, categoria que para ele pertencia ao colonialismo.

Con los intelectuales del Poder negro, el indianista reafirmo que la ‘cuestión racial’, articulada a la ‘cuestión nacional’ eran la clave epistémica y política nuclear para la liberación del índio y del negro, y también de los asiáticos (Cruz, 2015, p. 44).

Sobre esta última ideia, Gustavo R. Cruz (2015) é enfático ao afirmar que é inspirada na obra “Poder Negro”, de Carmichael e Hamilton. Adiante faremos uma discussão em torno do debate entre raça e classe bastante recorrente em “La Revolución India” de Fausto Reinaga ([1970], 2010).

Por ora, interessa compreender como Fausto Reinaga se apropria da crítica de Fanon da ideia de centralidade do proletariado no processo revolucionário. Para o indianista, dizer que a luta de raças na Bolívia “vem antes da luta de classe” significa se opor também à ideia de uma revolução que tem como centro a luta do proletariado contra as relações sociais de produção sustentadas na exploração do trabalho. Neste sentido, não se trata de identificar como homens e mulheres se relacionam em torno da produção e assim entender suas posições de classe, mas sim a dominação de uma raça sobre a outra que tem expressiva longevidade histórica. As raças, que correspondem a nações na Bolívia, não se constituem historicamente, ou mesmo culturalmente, o que há é uma situação paradigmática de subjugo da raça índia a partir da conquista espanhola.

Dessa maneira, trata-se de um índio que trabalha nas minas de estanho, apenas uma das formas a qual o índio está submetido ao branco. Em Fanon, o pensamento vai em outra direção. O proletariado não é o centro da luta pela libertação nacional dado a reduzida importância da indústria na economia colonial:

A base de apoio da alternativa burguesa nacional era uma incipiente burguesia argelina (com comerciantes, mercadores, pequenos capitalistas, frações do capital internacional) e seus intelectuais orgânicos (recrutados entre os professores, o serviço público, os advogados e outros profissionais liberais). A alternativa burguesa nacional também era apoiada pela classe operária, a qual Fanon dizia ser subestimada no contexto colonial. Porque quando comparada ao profundo empobrecimento do campesinato, os trabalhadores assalariados eram, para usar outros termos, uma ‘aristocracia operária’ que teria muito a perder na eventualidade de uma transformação da estrutura de classes sociais (Burawoy, 2010, p. 120).

Para Fanon, portanto, o campesinato e, por vezes, o lumpenproletariado, seriam apostas políticas mais eficientes para a condução da luta de libertação. O desenraizamento destes camponeses, ou do lumpenproletariado, lhes afere uma possibilidade maior de compreender a realidade da dominação colonial: “O lumpenproletariado, esta legião de esfomeados destribalizados, afastados de seu clã, constitui uma das forças mais espontânea e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado” (Fanon *apud* Wallerstein, 2008, p. 9).

Também a crítica ao *cholaje*, em sua metodologia, se espelha em Fanon. Reinaga se dedica à crítica das ideias vinculadas ao *cholaje*, e metodologicamente escolhe obras literárias como representantes destas ideias. Fanon também o faz em relação ao que chama de “intelectual colonizado”, cujas aspirações individuais sempre o aproximaram das representações culturais da metrópole.

Concedo que no plano da existência o fato de ter havido uma civilização asteca não altera muito o regime alimentar do camponês mexicano de hoje. Concedo que todas as provas que pudessem ser dadas da existência de uma prodigiosa civilização songhai não mudam o fato de que os songhais de hoje são subalimentados, analfabetos, vivem entre o céu e a água com a cabeça vazia, os olhos vazios. Mas, já foi dito inúmeras vezes, essa procura apaixonada de uma cultura nacional anterior à era colonial extrai sua legitimidade da preocupação partilhada pelos intelectuais colonizados de retroceder em face da cultura ocidental, na qual correm o risco de submergir. Porque se dão conta de que estão na iminência de naufragar, de perder-se portanto para o seu povo, esses homens obstinam-se com o coração cheio de fúria e o cérebro ardente, em retomar contato com a seiva mais antiga, mais pré-colonial de seu povo (Fanon, 1997, p. 174).

Como podemos ver, no entanto, do ponto de vista de seu conteúdo, a busca de Reinaga é o inverso daquela feita por Fanon: enquanto um busca explicações no que existe enquanto essência, enquanto “originário”, o outro critica a mesma busca, entendendo que não serve a um projeto de emancipação política.

4 O Debate entre Raça e Classe

Há algo de mal resolvido na articulação dos conceitos de raça e classe de uma maneira geral. Se, por um lado, há críticas ao marxismo por submeter o debate em torno da opressão racial às relações de dominação entre classes – e, sem dúvida isto pode ser observado de maneira grave em alguns casos, ainda que a generalização não caiba –, por outro o lugar da exploração do trabalho e da acumulação de capital pode não estar bem resolvido nos debates raciais. Longe de resolvê-lo, esta análise do pensamento de Fausto Reinaga encontrando Fanon pode nos apresentar caminhos interessantes.

Em Reinaga, o que vemos é uma crítica à sociedade ocidental, talvez antecedendo os estudos sobre a “colonialidade do poder”. Em sua narrativa da dominação das “feras brancas do Ocidente” pelo mundo, Reinaga apresenta um debate bastante inovador no que diz respeito aos mecanismos da dominação dos europeus no mundo desde as “Grandes Navegações”. No entanto, suas menções ao “capitalismo” soam apenas como detalhes descritivos, de modo que sua crítica à sociedade ocidental passa pouco pelas relações econômicas e bem mais pelas configurações culturais.

Diante disto, ficam algumas indagações a respeito de sua proposta programática. Fala-se na busca por um socialismo comunitário, centrado nas relações de reciprocidade do *ayllu*, a comunidade indígena originária (Escárzaga, 2012). Tal feito seria o objetivo da Revolução Índia, através de uma “luta étnica violenta” (Escarzága, 2012; Cruz, 2012). No entanto, tal posição parece vacilante e mais conjuntural que uma carta de intenções:

Esta idea está probablemente fundada en la experiencia del gobierno de Gualberto Villarroel y en la constatación de la debilidad de las organizaciones indígenas para alcanzar en las condiciones presentes la autonomía política que Reinaga propugna. Por ello, en su tercera etapa intelectual, la reinaguista o amautista, a partir de 1977, Reinaga se acerca a los presidentes golpistas progresistas como Ovando y Torres para que asuman el programa indio y también lo hace con el derechista García Meza (1980), lo que será un argumento de descalificación de Reinaga por los militantes de los partidos de izquierda, por distanciarse de las lecturas que ellos hacían de los gobiernos militares de derecha (Escárzaga, 2012, p. 196).

A argumentação de Reinaga para seu apoio aos governos militares, através do partido ao qual foi fundador, o Partido Indio de Bolívia (PIB), passa justamente pela impossibilidade prática do índio boliviano tomar o poder pela violência. Tal postura sugere uma inflexão em seu pensamento, o que não pode ser tomado como algo fortuito, mas que denota determinada posição a respeito da política do país.

En Bolivia ese hecho vergonzoso fue tratado en la Convención de 1944, bajo el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), en la que se determino que las calles y las plazas ‘estaban para que el indio pase luciendo su rica y originalísima vestimenta como su gesto majestuoso...’ [...]. Por eso, no es raro que la segunda analogía índio-negro este en función de comparar Villarroel con Abraham Lincoln (1809-1865), el presidente estadounidense. Considera al intento de Villarroel por abolir la servidumbre, llamada pongueaje, semejante a la eliminación de la esclavitud del negro, realizada por Lincoln (Cruz, 2015, p. 32).

Gualberto Villarroel foi um presidente militar na Bolívia nos anos 1940, e é representado como um governante favorável a causas indígenas, como pode ser visto no filme “Insurgentes” de Jorge Sanjinés, importante cineasta indianista. Tal imagem, segundo Gustavo R. Cruz, teria levado Fausto Reinaga a acreditar que a “Revolução Índia” poderia se dar a partir das forças armadas, inclusive tendo em conta que boa parte dos militares seriam índios.

Este evento ilustra como o debate racial de Fausto Reinaga está apartado de qualquer tática desenhada pela esquerda boliviana para a superação do capitalismo. Ao contrário, sugere que a “Revolução Índia” pode se dar sem um processo revolucionário de fato, mas resolvendo o problema da *yuxtaposición* por uma via institucional, estabelecendo uma república militar-índia.

Armando Bartra, crítico mexicano de Fausto Reinaga, diria que o pensamento do último pode ser classificado a partir de uma concepção de “choque de civilizações”, na qual se concebem as sociedades nativas de maneira apartada da sociedade moderna ocidental, quando estas se encontrariam envolvidas nas relações sociais capitalistas internacionais.

Con diferentes matices, esta última posición ubica la cuestión étnica en el marco de un choque de civilizaciones: ‘La historia reciente de México, la de los últimos 500 años – escribe Guillermo Bonfil en un texto de 1987 – es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encapuzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana’ (Bonfil: 10). Este planteamiento – calificado de etnicista y criticado por su etnocentrismo invertido (Díaz-Polanco, 2004) – se sustenta en la idea de que el mundo indígena americano está ‘fuera’ del sistema pues por más de medio milenio ha ‘resistido’ la asimilación, y formula en clave solamente histórica lo que tiene hoy una fuente estructural pues los pueblos originarios fueron incorporados al capital en el modo perverso del colonialismo y viven perpetuamente al filo de la exclusión pero producen y reproducen dentro del sistema tanto sus diferencias como sus utopías antisistémicas (Bartra, 2014, p. 68).

Haveria, portanto, grande incidência de valores referentes ao multiculturalismo em movimentos de reivindicações identitárias como essas. Neste caso, o objetivo das reivindicações seria o reconhecimento no âmbito da cultura e da cidadania, sem, contudo, comprometer a acumulação de capital nacional e internacional:

Pero el capitalismo no es sólo una obscena economía-mundo, un absolutismo mercantil globalizante que da sustento teórico-práctico al individualismo radical. El universalismo fetichizado y antipluralista es la expresión alienada de una construcción histórica contradictoria y conflictiva; un orden social ciertamente ecocida y etnocida pero también, y paradójicamente, portador de valores que son referente insoslayable (en el sentido globalifágico de inclusión) que desde pequeño interiorizó la diversidad sociocultural tornándola inmanente. Introyección del “otro” que permite subordinarlo pero también obliga a reconocerlo (Bartra, 2014, p. 65).

Esta ideia é particularmente interessante, pois permite perceber que o reconhecimento conquistado se dá a partir de lutas de resistência, significadas em torno de demanda identitária, no entanto, o multiculturalismo é visto por uma ótica diferenciada no mesmo fragmento: institui um ajuste nos

esquemas que ordenam as relações capitalistas, ou seja, inclui as demandas por diversidade na organização social liberal, historicamente universalizante, mantendo intactas a economia.

Não é possível ter segurança que este seja o caso da “Revolución India” de Reinaga, sobretudo porque há também uma discussão sobre a forma de propriedade da terra, que necessariamente questiona a existência de grandes propriedades, apontando para o uso coletivo da terra, sob a relação de reciprocidade e não predatória. No entanto, não há nenhum esforço pelo diálogo, da parte de Reinaga, com as lutas por melhores salários ou por “justiça social”, que para ele eram temas da sociedade ocidental. Opõe a justiça social à justiça racial:

El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El indio no lucha por el salario, que nunca conoció, ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantisuyu. El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad blanca, civilizada; el problema del indio es problema de liberación. El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’[...] (Reinaga *apud* Ticona Alejo, 2013, p. 192).

Já em Fanon, se é verdade que o centro de sua proposição política é a libertação nacional, esta nação argelina se define de maneira completamente diferente da nação índia. Estamos diante do problema colocado por Habermas: a “Nação Índia” se define por seu espírito, por sua ancestralidade, pela sua acepção germânica, a *Volksnation*. Em Fanon, a nação deve extrapolar os limites étnicos, deve antes disso fazer as etnias convergirem em uma unidade, ainda que deva se distinguir culturalmente da metrópole, não deve imitar à Europa. Neste sentido, a nação em Fanon é entendida em sua acepção moderna, fazendo confluir *Staatsnation* e *Volksnation* (Habermas, 2000).

Sobretudo neste ponto se coloca sua crítica à burguesia nacional argelina, que ao se aventurar em um projeto nacional acaba por reforçar as diferenças étnicas, por ele chamadas de tribalismo:

Os ministros, os chefes de gabinetes, os embaixadores, os prefeitos são escolhidos na etnia do líder, às vezes mesmo diretamente em sua família. Esses regimes de tipo familiar parecem retomar as velhas leis da endogamia, e não é cólera mas vergonha que sentimos diante dessa estupidez, dessa impostura, dessa miséria intelectual e espiritual. Tais chefes de governo são os verdadeiros traidores da África porque a vendem ao mais terrível de seus inimigos: a estupidez. Essa tribalização do poder favorece o espírito regionalista, o separatismo. Manifestam-se e triunfam as tendências descentralizadoras, a nação se desarticula, se desmembra (Fanon, 1997, p. 151).

No capítulo 3 de “Os Condenados da Terra”, chamado de “Desventuras da Consciência Nacional”, Fanon está a chamar a atenção para a incapacidade política da burguesia argelina de liderar um projeto nacional. Sua vinculação a determinadas etnias vai ser interpretada dentro deste contexto, já que se ocuparam de ramos periféricos da produção, servindo como apêndice da burguesia metropolitana, que governaria indiretamente o país. O autor então constrói um debate no qual não seria possível uma fase burguesa nos países subdesenvolvidos, o que soa como uma crítica à tradição stalinista, mas talvez o aproxime do debate desenvolvido por Ruy Mauro Marini (2005) a respeito das relações de dependência em um sistema global capitalista, ainda que Fanon não tenha feito tal debate do ponto de vista da acumulação de capital tal qual Marini, mas sim analisando a estrutura de poder colonial que se mantém.

De toda maneira, é importante notar como as classes sociais são os sujeitos coletivos na análise de Fanon, ainda que observando o poder colonial perceba que a raça é a categoria de distinção fundamental. Assim, Burawoy (2010) nos chama a atenção para os dois olhares que haveriam na formulação de Fanon: o da luta contra o colonialismo, mas também ao da disputa de hegemonia desta luta com a burguesia local:

Para Fanon, o colonialismo era uma arena de lutas; e, sendo assim, tratava-se menos da libertação em relação ao passado (daquilo que Bourdieu chamava de tradicionalismo tradicionalista) e mais de uma guerra pelos rumos do futuro. A independência nacional envolvia a guerra contra o colonialismo (o que Gramsci chamaria de guerra de movimento) e envolvia também a luta pela forma que a futura sociedade assumiria: uma guerra de posição entre aqueles que lançavam combates para substituir os colonizadores – com negros sucedendo brancos – sob a hegemonia da burguesia nacional e aqueles que buscavam transformar a estrutura das classes sociais sob a hegemonia do movimento por libertação nacional. A violenta guerra contra a antiga ordem colonial ocorria lado a lado às lutas pela futura ordem nacional – fosse ela a transição para um capitalismo periférico dependente, fosse ela a transição para um socialismo democrático (Burawoy, 2010, p. 120).

O termo socialismo, no entanto, é no mínimo pouco recorrente. Todavia, a construção desta nação argelina deve ser feita a partir de células revolucionárias, que estimulem a consciência nacional entre o povo. Tais células devem compor um partido político, que tem por objetivo ser o instrumento dos povos na formação da nação. Consolidada a consciência nacional, esta deve avançar para uma consciência política e social:

O nacionalismo não é uma doutrina política, não é um programa. Se se deseja de fato poupar ao país esses recuos, essas paralisações, esses hiatos, é preciso passar velozmente da consciência nacional à consciência política e social. A nação não existe em parte alguma senão num programa elaborado por uma direção revolucionária e retomado lucidamente e com entusiasmo pelas massas. Necessário é situar constantemente o esforço nacional no quadro geral dos países subdesenvolvidos (Fanon, 1997, p. 166).

Consciência política e social, neste caso, passa necessariamente pela crítica à concentração de riqueza no país. “O povo percebe que a riqueza não é fruto do trabalho mas resultante de um roubo organizado e protegido” (Fanon, 1997, p. 157). A partir de então narra a trajetória de luta de camponeses que então não aceitaram mais que a posse da terra era de seus patrões, e sim deles próprios, o que o autor entende como valor constituinte da revolução argelina.

Ainda assim, Ticona Alejo (2013) insiste em conjecturas pueris sobre a proximidade entre Reinaga e Fanon. Para ele, Fanon, assim como Reinaga, convergem em sua negação ao marxismo, quando diante da análise do pensamento de ambos vemos que talvez seja Reinaga quem realmente esteja fazendo uma ruptura epistemológica com a “sociedade ocidental”, ainda que vez ou outra o próprio recorra a categorias como infraestrutura e superestrutura e não tenha conseguido completamente “tirar Marx e Cristo da cabeça”, como ele próprio dizia ser o processo de descolonização.

Evidentemente, Fanon, muestra la distancia con el marxismo, por su condición de intelectual negro, similar al punto de vista del indio Fausto Reinaga. El marxismo en

África y América Latina no confrontó – y aún no confronta – su carácter occidental-colonial, patriarcal y racializado (Ticona Alejo, 2013, p. 78).

Como argumenta Wallerstein (2008), há uma tendência a uma leitura enviesada de Fanon. Para o autor, não se encontra no martinicano a reivindicação por uma política de identidade. Tampouco deve ser lido como um pós-modernista.

Contudo, as análises de Fanon, apesar de inspiradoras, estão circunscritas a um contexto histórico bem particular. Para o entendimento da realidade boliviana, o pensamento de Fausto Reinaga deixa uma contribuição bastante importante, que é entender como a ideia de raça é constituinte do poder e da formação dos Estados-nação, sobretudo na América. Nos estudos sobre a colonialidade do poder podemos ver este debate de maneira mais amadurecida, onde a crítica à sociedade ocidental passa pela crítica ao capitalismo, ou onde as “feras brancas do Ocidente” passariam a ser as “feras brancas do Ocidente capitalista”, para utilizar os termos de Reinaga (Walsh, 2007).

Merece uma reflexão a proposição de Bartra sobre o paradigma levantado tanto por Fausto Reinaga como por Frantz Fanon sobre a não-centralidade do proletariado em seus respectivos processos de emancipação. O autor chama a atenção para a tendência historicamente recente de vermos insurreições da classe camponesa com projeto político autônomo pelo mundo. Sendo seus membros heterogêneos, dedicados a diversas formas de atividades produtivas, por vezes a identificação política se dará a partir de um discurso etnizado (Bartra, 2014).

5 Qual é a origem do pensamento nacionalista de Fausto Reinaga?

Fausto Reinaga escreveu mais de 30 livros debruçando-se sobre o problema da existência social do índio na Bolívia, fazendo-o a partir do que seria um pensamento originário. Tal existência é compreendida por ele como nacional. No entanto, os povos indígenas começam a ser tratados como nacionalidades ou nações apenas no século XX (Cruz, 2015), de tal maneira que fica a pergunta sobre as influências que o autor teve em seu pensamento nacionalista.

Para Cruz (2015), o indianismo de Fausto Reinaga se consolidou como um anti-ocidentalismo, que visava encontrar as revoluções no “terceiro mundo”, na África e na Ásia. A influência que teve de intelectuais negros o levaria a uma discussão racial atrelada à nacional:

Con los intelectuales del Poder negro, el indianista reafirmo que la ‘cuestión racial’, articulada a la ‘cuestión nacional’ eran la clave epistémica y política nuclear para la liberación del indio y del negro, y también de los asiáticos. Sin embargo, creemos que la idea de ‘nación’ en Reinaga tiene sus raíces en su pasado leninista y, sobre todo, nacionalista revolucionario. Con el poder negro se produjo en Reinaga una radicalización racial de la cuestión nacional, la cual debe entenderse en su dimensión estrictamente política de lucha contra la dominación capitalista-occidental (Cruz, 2015, p. 44).

A “Nação Índia” se distingue pela ideia de se fazer na luta política. Este aspecto em Reinaga provavelmente foi influenciado pela sua leitura de Fanon. Como vimos, no autor martinicano esta é uma característica cultural da nação argelina.

Ela se define racialmente e culturalmente. Para Cruz, a ideia de raça em Reinaga não é bem definida: por vezes ser índio é aderir a um comportamento determinado e a uma existência social em

torno do *ayllu* e dos valores a ele relacionados; outras vezes se distingue do *cholaje* não culturalmente, mas pela não-mestiçagem.

Por otra parte, el concepto de ‘nación india’ sería menos problemático que el de raza. Pero, si se entiende al indio como un sujeto nacional’, entonces los estados (mono y pluri)-nacionales modernos quedan en entredicho. Lo argentino, boliviano, ecuatoriano, etcétera, vienen a conformar la ‘nación no-india’ contra la cual la ‘nación india’ se enfrenta. Aquellas son naciones con Estado, la segunda sin Estado (Cruz, 2015, p. 45).

A ideia de “Nação Índia” portanto reúne diversos aspectos que a apontam para uma “não-Nação boliviana”. A “Nação Índia” não tem Estado, não é ocidental, não pressupõe uma relação predatória do homem com a natureza. No entanto, para negar a nação boliviana foi preciso ser Nação. E a partir desta noção foi possível atribuir um projeto de sociedade a todos os questionamentos e reivindicações indígenas. Assim se projetou um movimento político indígena que propunha um destino comum à Bolívia.

6 Entre o *Pachakuti* e a Revolução

São recorrentes trabalhos etnográficos em regiões entre a América e a Ásia que descreverão conhecimentos nativos produzidos em torno das ideias de reciprocidade e de temporalidade cíclica. Em “Metáforas históricas e realidades míticas” (2008), o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins faz tal descrição a respeito dos havaianos, e menciona o trabalho de outros autores sobre outros grupos culturais da região. Neste trabalho, Sahlins mostra como as sociedades nativas da região se valem de explicações míticas para a realidade, e como algumas alegorias são utilizadas para aferir historicidade aos acontecimentos do presente. Esta historicidade não se faz de maneira linear ou dialética, mas cíclica, à medida que os eventos presentes são interpretados como acontecimentos que se repetem, fazendo referência a um ato original.

O autor então analisa a chegada do capitão inglês James Cook às Ilhas Sandwich e o impacto que teve este evento histórico na transformação da sociedade havaiana. Na cosmologia nativa, o ano se dividia entre o reinado dos deuses *Lono* e *Ku*, o primeiro deus da fertilidade e o segundo o deus guerreiro. Cook chegara àquelas terras precisamente no início do reinado de *Lono*, fazendo o contorno da ilha na direção que condizia com a prevista no ritual do mesmo deus. Resumindo: Cook era *Lono* para aqueles nativos, e sua tripulação era também divina.

A insistência de Cook em permanecer na ilha além do período do reinado de *Lono* levou à sua morte. Tal evento é interpretado pelos havaianos como ritual, afinal seria natural que *Ku* matasse *Lono*, para que este retornasse seis meses depois, como era esperado que acontecesse a Cook.

Para Sahlins esse episódio, interpretado como ritual, daria prosseguimento a uma série de acontecimentos a culminar no encerramento deste tempo histórico protagonizado pela alternância entre *Lono* e *Ku*. O autor utiliza o termo “tabu” para designar este período no qual a sociedade havaiana se orienta cotidianamente em torno de um conjunto de crenças determinado. Tal sistema se deteriorou a partir da assimilação de valores europeus dando lugar ao fim do sistema de tabus, processo este que Sahlins não compreende na simples chave da aculturação, mas que dará sentido à sua formulação sobre a relação dialética entre estrutura e evento histórico. Este tabu havia sido antecedido por outros,

mas a chegada do europeu, interpretada por ele como um evento histórico, é decisiva para o fim deste sistema de tabus, e talvez da temporalidade cíclica.

Poderíamos dizer precisamente que o que para Sahlins é o tabu, é o *Pachakuti* para os movimentos indianistas. Importante demarcar que o que está sendo analisado aqui é o pensamento político indianista e não as cosmologias aymara e quéchua, já que este não é um trabalho etnográfico que daria conta de tal propósito. No entanto, é comum que os discursos indianistas reiviniquem representar particularmente estas etnias, e somente em seguida os indígenas do Oriente boliviano. Esta digressão se faz necessária para deixar claro que a noção de *Pachakuti* não está etnicamente localizada, mas é uma noção comum ao pensamento político andino.

Em sentido metafórico de transformação profunda, o Pachacuti encontra-se conceitualmente onipresente no mundo andino de hoje, constituindo indiscutível e disseminada alegoria política (Camargo, 2006, p. 83).

O *Pachakuti* é assim um estado temporal. Seu encerramento dá lugar a um novo tempo que não se conecta de nenhuma maneira ao tempo anterior. As descrições são de sobreposições temporais, e as explicações do presente, em geral, parecem ter sentido utilitário, de auto-favorecimento. Assim, em sua origem incaica, a história do mundo era explicada em quatro pachakutis, que culminavam no quinto, o surgimento do próprio Império Inca. No discurso indianista, a chegada do espanhol inaugura um novo *pachakuti*, marcado pela dominação do índio, sem abrir mão da perspectiva do retorno aos tempos gloriosos do império incaico, que assim marcará o próximo pachakuti.

Conceito central na cosmogonia inca e aimará era a noção de episódios regulares de destruição cataclísmica e recriação do mundo, ciclos de aniquilação e regeneração, de morte e de renascimento. O termo quéchua que o designa, Pachacuti, evoca o cunho de evento cíclico, associado a revolução ou rotação (cuti) do tempo e do espaço, categoria metafísica dual denotada pelo étimo pacha (Camargo, 2006, p. 81).

Camargo (2006) acredita haver essa dualidade na qual o *Pachakuti* pode significar retorno ou revolução. É de se notar que o próprio Fausto Reinaga utiliza o termo “Revolução Índia”, no entanto defendendo a ideia de que o que se está em análise é um recurso recorrente ao passado. Assim é o processo político defendido por Reinaga, uma luta da “Nação Índia” pelo retorno ao seu passado Inca glorioso, bem como o retorno do índio à sua essência “originária”. A busca constante do originário aponta para tal. A ancestralidade é um valor até mesmo na projeção das lideranças indígenas. Tupaj Amaru II era descendente de Tupaj Amaru, líder de uma rebelião inca, anos após a Conquista. Tupaj Katari não reivindicou sua ascendência, apesar de Fausto Reinaga destacar que vinha de antiga linhagem nobre do tempo incaico, mas resgatou o “Tupaj” de Tupaj Amaru e o “Katari” de Tomás Katari, outro líder indígena.

Sahlins narra a história de um determinado guerreiro que diante da morte haveria dito: “Você irá me matar. Minha tribo matará você e a terra será minha” (Sahlins, 2008, p. 38). De maneira semelhante, Tupaj Katari diante de sua morte teria dito “Eu voltarei e serei milhões!”. As mobilizações contra o neoliberalismo no início do presente século são significadas como a própria volta de Tupaj Katari e, em alguns casos, a eleição de Evo Morales o início de um novo *pachakuti*. Esta característica de discursos indianistas e kataristas se demonstrou bastante eficiente do ponto de vista da mobilização política no país.

Mais uma vez a comparação com os valores defendidos por Fanon é útil para tornar claro o argumento. O autor, que identifica na distinção por raça o alicerce mais forte do colonialismo, não pressupõe por isso que o caminho para a libertação nacional esteja na descoberta de uma cultura pré-colonial, na definição do que é ser negro. Ao contrário, a formação da cultura é constante e, inclusive, a luta pela libertação nacional é, em si, constituinte dela:

Pensamos a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que se possa imaginar. Não é unicamente o bom êxito da luta que se dá por suas consequências validade e vigor à cultura. Não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, em seu desenrolar, em seu processo interno, desenvolve as diversas direções da cultura e esboça outras novas. A luta de libertação não restitui à cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado (Fanon, 1997, p. 205).

Dizer que a luta de libertação nacional, transformando a cultura, faz desaparecer não somente o colonialismo como também o colonizado, significa afirmar que não se pode falar em uma cultura universal negra. Esta é uma conclusão coerente para um autor que entende a experiência, a prática como constituinte de valores, comportamentos, formas de interação sociais. Para ele, então a formação da cultura é nacional, à medida que a própria nação está se fazendo na luta por sua emancipação política:

Não pode haver culturas rigorosamente idênticas. Imaginar que se fará cultura negra é esquecer estranhamente que os negros estão desaparecendo; os que os criaram estão assistindo à dissolução de sua supremacia econômica e cultural. Não haverá cultura negra porque nenhum homem político imagina ter vocação para dar origem a Repúblicas negras. O problema consiste em saber que lugar esses homens têm intenção de reservar para seu povo, que tipo de relações sociais decidem instaurar, que concepção têm do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo mais é literatura e mistificação (Fanon, 1997, p. 195).

Fanon, portanto, entende que a consciência nacional é a forma mais elaborada da cultura. Postulava tal opinião tendo em conta seu enfrentamento com uma nascente burguesia nacional que incentivava as rivalidades étnicas. Assim, enquanto Fausto Reinaga propunha o reconhecimento de um outro cultural em um Estado monocultural eurocêntrico, Fanon além de criticar o colonialismo também estava pensando na disputa de hegemonia com outro segmento político nacional que, todavia, desenvolvia um projeto étnico também padronizador. Nesse sentido que dirige sua crítica aos escritores da negritude, cujas obras inspiraram a ideia de *indianidad* de Reinaga:

A negritude encontrou, portanto, seu primeiro limite nos fenômenos que justificam a historicização dos homens. A cultura negra, a cultura negro-africana se fragmentou porque os homens que se propunham encarná-la compreenderam que toda cultura é antes de tudo nacional e que os problemas que mantinham Richard Wright ou Langston Hughes em estado de alerta eram fundamentalmente diferentes daqueles que poderiam desafiar Leopold Senghor ou Jomo Kenyatta (Fanon, 1997, p. 180).

Pode-se perceber concepções filosóficas distintas a respeito da transformação social quando falamos em *Pachakuti* e Revolução. Enquanto em um vemos a sobreposição temporal cíclica e mítica, na outra se trata de uma síntese histórica de uma unidade de contrários, ou seja, o conflito entre sujeitos políticos e sociais antagônicos produz uma realidade nova e complexa.

Na obra supracitada de Sahlins pode-se perceber a distinção entre a concepção nativa do processo analisado e a do autor, de maneira que esclareça mais a classificação que está sendo proposta. Na percepção nativa, os homens do presente vivido assumiam a figura de heróis míticos, deuses, e assim a transformação estrutural não era percebida. Para o autor, o processo de assimilação do havaiano pelo europeu é um processo complexo no qual a ação dos homens vai ressignificando os valores, as formas de compreensão da realidade, até se dar o esgotamento do tabu.

No evento, o discurso insere os signos em ‘novos’ contextos de uso, acarretando contradições que têm de, em contrapartida, ser abarcadas pelo sistema. O valor é verdadeiramente constituído num sistema de signos, mas as pessoas utilizam e experienciam os signos tal como os nomes das coisas; conseqüentemente, elas condicionam e potencialmente revisam os valores conceituais gerais de termos e relações linguísticas por referência a um mundo. O encontro com a palavra é em si uma valorização, e uma revalorização potencial, de signos (Sahlins, 2008, p. 24).

Em Fanon, não somente o discurso, mas sobretudo o trabalho de partido político junto ao povo é transformador. A defesa que faz é a da inserção de novos valores a partir de uma experiência de poder autônomo, a partir do trabalho:

Nas regiões onde pudemos levar a cabo essas experiências edificantes, onde assistimos à construção do homem pela instituição revolucionária, os camponeses apreenderam claramente o princípio segundo o qual o indivíduo só trabalha com gosto quando se empenha lucidamente no seu esforço (Fanon, 1997, p. 157).

Contudo, ao convocar o índio a um projeto de descolonização Fausto Reinaga não está ignorando o papel da ação humana. O que se destaca é que em uma concepção o destino de uma comunidade é o retorno ao ancestral, e em outro é a busca do novo. O que se pode dizer é que esta é também uma tensão no movimento indígena boliviano, sobretudo a partir do surgimento do katarismo, que irá ter também a influência do marxismo. Talvez se vemos o processo histórico do movimento indígena em sua totalidade, possamos identificar o que Marx dizia a respeito de uma necessidade inicial de resgate ao passado para depois se libertar dele:

A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E, justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhe emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar-se nessa linguagem emprestada [...]. De maneira idêntica, o principiante que aprende um novo idioma para sua língua natal; mas, só quando puder manejá-lo sem apelar para o passado e esquecer sua própria língua no emprego da nova, terá assimilado o espírito desta última e poderá produzir livremente nela (Marx, 1978, p. 329).

Vejamos então como se deu tal processo de convocação aos espíritos do passado na Bolívia.

7 O Passado Mitológico da Nação Índia

A ideia de reconstituição do *Tawantisyuyu* do Império Inka é comum nos discursos indianistas. Camargo (2006) traduz a expressão como o “Império das Quatro Regiões”. “*Suyu*” é também uma expressão de territorialidade e identidade, um coletivo de *ayllu*. Hilarion Mamani (2014)², *ejecutivo* da CONAMAQ, define *suyu* como uma alternativa originária à ideia de “nação”.

El Tawantisyuyu era una nación y un Estado poderoso. Abarcó desde Colombia al norte argentino y desde Chile al Brasil. El territorio estaba cruzado por hermosos caminos empedrados. Y en cada jornada había hoteles (tambos). Catorze millones de seres humanos habitaban el territorio. Cuya soberanía jamás fue hollada por enemigo alguno. El Ejército Inka era invencible (Reinaga, 2010, p. 207).

Portanto, o *Kollasuyu* é uma das “quatro regiões” do Império Inka, que no discurso indianista corresponderia ao território boliviano. Neste sentido, Camargo nos mostra como estes discursos se referem a uma “cosmologia autóctone”, na qual se fazem apropriações em um sentido político:

É a partir dessa cosmologia, de particular interesse para o trabalho, que hoje se reconstrói a memória mítica coletiva dos grupos autóctones e dela se nutrem certos traços desses grupos, como a sua rejeição à acumulação materialista, a sua relação espiritual com a terra, além do seu comunitarismo e da sua preferência pelo consenso como método decisório (Camargo, 2006, p. 17).

Portanto, Camargo acredita que o nacionalismo indianista está fundado nos valores de reciprocidade do *ayllu*. A noção de propriedade coletiva seria então “herdada” do Império Inka, e o “indivíduo” seria concebido a partir de sua relação de reciprocidade com a comunidade e com o império (Camargo, 2006).

Tudo isto nos demonstra a importância de propor como objeto de estudo, a Comunidade Andina Originária ou *Ayllu*. Partindo desse pressuposto, o desejo é tentar um diálogo entre dois mundos que até agora não podem entender-se a não ser destruindo-se mutuamente. O homem aymara está unido profundamente à sua comunidade; em termos ocidentais, é uma grande ‘desonra’ o fato de que um aymara ou quéchua ser expulso de sua comunidade, é como uma ‘morte civil’ é ‘um ninguém’. E um terrível castigo que se dá em casos extremos como roubos, traições [...] (Arnsdorff Hidalgo, 2005, p. 16).

Portanto, também nas mobilizações políticas o *ayllu* será concebido como a célula de um projeto originário, sendo o elo com os ancestrais: “En efecto, el Ayllu y su lengua son la matriz sobre las cuales se han cocinado y se cocinarán todos los resurgimientos aymaras” (Hurtado, 1986, p. 16).

Fausto Reinaga, em “La Revolución India” (2010), faz um trabalho de resgate histórico de diversas rebeliões indígenas em seus detalhes. Neste exercício, tem centralidade a rebelião de Tupaj

² Em entrevista a mim concedida em La Paz, setembro de 2014.

Amaru e o cerco a Cusco comandado por ele, entendido como um marco importante na longa trajetória da “Revolução Índia”. Havia se revoltado contra a “exploração dirigida contra sua raça” e o “abuso dos padres que não sabiam sua língua” (Reinaga, 2010, p. 240).

[...] La Revolución India no era contra una casta, contra una raza, contra una clase opresora únicamente; no, era una Revolución contra un Continente, contra una religión, contra una cultura y un sistema social. La Revolución de Tupaj Amaru era por la Resurrección del Imperio del Tawantisuyu [...] (Reinaga, 2010, p. 234).

Para Reinaga é importante demarcar como Tupaj Amaru é um herói da nação índia, e não do *cholaje*. O líder indígena foi tomado como um herói oficial em todo o período republicano:

Tupaj Amaru será tomado y presentado hoy por un indio de su raza. En los 190 años que han transcurrido desde la grandiosa Revolución del siglo XVIII no ha habido una pluma amauta para aquella epopeya libertaria que tuvo por escenario el estupendo paisaje de los Andes y el Sacro Lago de los Inkas. Los escritores del cholaje peruano, boliviano y ecuatoriano, como se hallan empeñados en servir los designios de la verdad histórica, se concretaron, tergiversando y desnaturalizando hechos y personajes, a forjar una densa ideología de falsificación con objeto de encubrir un estado de cosas de inconfesable infamia y crimen... La ‘intelligentsia’ mestiza del Perú, Bolivia y Ecuador ha hecho de Tupaj Amaru un héroe del cholaje, su héroe (Reinaga, 2010, p. 230-231).

Outro líder indígena importante nesta reconstituição histórica foi Tupaj Katari. Em Fausto Reinaga (2010) seus feitos mais se assemelham a uma extensão da rebelião de Tupaj Amaru, mas para Javier Hurtado (1986), há sensíveis distinções entre o projeto político defendido por um e outro:

Sin embargo, Tupaj Katari, a diferencia de Amaru en el Cuzco, asumió una posición radical y fue totalmente reacio a los compromisos con la minoría blanca o mestiza que formaba parte del régimen dominante. Propuso además el destierro o eliminación de las autoridades coloniales y, pese a reconocer formalmente a la autoridad del Rey de España – tal vez tácticamente – si propuso a si mismo como Virrey y propugnó un gobierno dirigido por los propios indios. Reivindicó además el aymara como lengua obligatoria y enjuició radicalmente a los miembros del clero aunque reivindicándose, el mismo, como cristiano (Hurtado, 1986, p. 17-18).

Tupaj Katari converteu-se em uma figura central nas mobilizações indígenas na Bolívia, dando o nome à corrente ideológica chamada katarismo. Aqueles que compuseram organizações políticas kataristas herdaram, no entanto, a narrativa de Fausto Reinaga a respeito da trajetória índia pelo seu retorno ao passado, o que compreende a ressignificação de diversas rebeliões indígenas desde o período colonial.

No entanto, há uma rebelião específica no período republicano que é muito destacada nesta narrativa, o que para Fausto Reinaga cumpre o papel de demonstrar que a dominação colonial permanece, e que há uma linearidade temporal na organização da “Revolução Índia”: o levante indígena organizado por Zárate Willka.

La Guerra Civil de diciembre de 1898 a abril de 1899 es una Guerra de Razas; una Guerra entre el blanco y el indio. La raza india lucha primero a favor de Pando, contra el blanco de Chuquisaca; luego se embarca en una guerra de razas sin cuartel. El indio lucha contra los blancos del sur, al mismo tiempo que contra los blancos del norte; lucha el indio contra las fuerzas de Alonso y contra las fuerzas de Pando. La cuestión de la capitália y la organización federal de la República era un pretexto, un espejismo [...] (Reinaga, 2010, p. 272).

É interessante observar como Reinaga tira do centro de sua análise a disputa entre liberais e conservadores, e, sobretudo, a aliança dos indígenas com os liberais na guerra civil.

Se, para este último, a aliança imposta pela dificuldade militar sobre as forças governamentais constituiu aposta de alto risco, envolvendo armar inimigo natural, na forma de um exército indígena que lutava pela reversão do status quo político e econômico no campo, para o aimará representou oportunidade de projetar poder militar que não teria logrado concentrar em condições normais. O caráter circunstancial dessa aliança entre atores com metas tão divergentes foi demonstrado pelo fato de o movimento indígena cedo ter estabelecido a sua autonomia em relação às forças militares federais, não se furtando até a taca-las, na fase final do conflito (Camargo, 2006, p. 129).

A proximidade política com o Partido Liberal levou Zárate Willka a apoiar sua investida contra o Partido Conservador. Willka estava convencido que os liberais estavam mais próximos aos interesses dos indígenas, de maneira que esta seria uma primeira busca de aliança política por parte dos indígenas em sua luta de resistência. Entendo tal evento não como um argumento para a análise de que estes indígenas bolivianos experimentaram ali o que viria a ser uma longa transformação nas práticas políticas indígenas: a disputa do poder nas vias modernas, a visão do Estado enquanto arena política. Tal processo se desenvolve historicamente, e os indígenas passam a disputar eleições e conseguem eleger um presidente da República: Evo Morales.

8 Conclusão

A partir de uma leitura de Fausto Reinaga à luz de Franz Fanon, se pretendeu captar alguns elementos que estão presentes no pensamento social e político boliviano. Sem dúvida, entender a “raça” como constituinte do poder e da formação dos Estados-nação na América Latina se coloca como um caminho teórico interessante. Portanto, o diálogo com o intelectual martinicano, que nos desafia a novas perguntas, faz-se interessante para compreender a fonte do pensamento reinaguista e os caminhos que percorreu.

Levando em conta a importância do katarismo e dos processos políticos contemporâneos, a luta contra a opressão colonial se direciona ao retorno ao ancestral ou à construção de algo novo? Como se localiza esta comunidade na luta pela libertação anticolonial?

Neste sentido, esta proposta comparativa pretende promover a reflexão acerca das tensões que atravessam ao presente do movimento indígena na Bolívia.

Referências

- ARNSDORFF HIDALGO, Max Antonio. *Comunidades Andinas Aymaras: Coexistência e Modernização*. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 320 f., Rio de Janeiro, 2005.
- BARTRA, Armando. La conspiración de los diferentes. In: BARTRA, Armando. *El Hombre de Hierro: Límites sociales y naturales del capital*. Cidade de México: Editorial Itaca, 2014. p. 217-244.
- BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia – A Criação de um Novo País*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.
- CRUZ, Carlos Macusaya. El Indianismo de Fausto Reinaga. *La Migraña*, La Paz, n. 5, p. 48-53, dez. 2012.
- CRUZ, Gustavo R. Poder índio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, Quito, n. 51, p. 29-46, jan. 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *'Oprimidos pero no vencidos': Luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.
- ESCÁRZAGA, Fabíola. Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Revista Política y Cultura*, D.F., n. 37, p. 185-210, 2012.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Realizações e Limites do Estado Nacional Europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 297-310.
- HURTADO, Javier. *El Katarismo*. La Paz: Hishbol, 1986.
- MARINI, Ruy Mauro. Dialética da Dependência. In: TRASPADINI, Roberta; STEDILE, João Pedro (Orgs.). *Ruy Mauro Marini: Vida e Obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005. p. 1-83.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os pensadores.
- REINAGA, Fausto. *La Revolución India*. La Paz: Movimiento Indianista Katarista, 2010.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2008.
- TICONA ALEJO, Esteban. *El Indianismo de Fausto Reinaga: Orígenes, Desarrollo y Experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. La Paz: Chuqiyapu Marka, 2013.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 82, p. 3-12, set. 2008.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2007. p. 47-62.

Artigo recebido em: Abril/2016
Artigo aprovado em: Dezembro/2018

Allysson Lemos Gama da Silva (allysson.lemos@yahoo.com.br) é Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

O Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon

Resumo. O pensador Fausto Reinaga é considerado o grande ideólogo do indianismo na Bolívia. Suas conjecturas a respeito da permanência de relações coloniais no país teriam inspiração no contato com a leitura do autor martinicano Frantz Fanon. Neste artigo faço uma discussão teórica de como os autores trabalham os temas raça, nação e classe, suas convergências e divergências.

Palavras-chave: Colonialismo; Raça; Classe; Nação.

The Thinking of Faust Reinaga Considering the Thinking of Franz Fanon

Abstract. The thinker Fausto Reinaga is considered the bigger ideologue of the Indianism in Bolivia. His conjectures about the permanence of colonial relations in the country would have inspiration in the contact with the reading of the author martinicano Frantz Fanon. In this article, I do a theoretical discussion about race, nation and class, showing the authors' convergences and divergences.

Key-words: Colonialism; Race; Class; Nation.