

Mestizaje: olvidos que de-forman sujetos

Mestiçagem: esquecimentos que de-formam sujeitos

Mestizaje: forgetfulness that de-form subjects

Artículo | Artigo | Article

Fecha de recepción
Data de recepção
Reception date
25 de febrero de 2018

Fecha de modificación
Data de modificação
Modification date
27 de agosto de 2018

Fecha de aceptación
Data de aceitação
Date of acceptance
10 de octubre de 2018

Octavio Marino Pedoni

Universidad Nacional de Jujuy
San Salvador de Jujuy / Argentina
kilinmanjaro@gmail.com

Resumen

Este texto busca problematizar la relación, dada por obvia en ocasiones, entre mestizaje y América Latina. Asumiendo que lo tenido por obvio no siempre es cuestionado en su fundamentos, en aquello que le da dicha condición. Es decir, la pregunta por las historias de cómo algo llegó a ser tenido por obvio no es formulada y no es respondida. Son esas historias, por las cuales no se indagan, las que brindan sutura a distintos contextos y horizontes históricos. Aquellos en los que desarrollamos nuestras existencias. Cada historia implica una selección de recuerdos y de olvidos, que en su conjunto legitiman posiciones, privilegios y desigualdades en el seno de nuestras sociedades. Esas historias en América Latina dan cuenta de procesos de conjunción y disyunción, en otras palabras, de mestizajes, que nunca han sido lineales y unívocos. Por ejemplo, el mestizaje en algunas oportunidades ha sido utilizado como recurso de reciclaje colonial, de actualización colonial. Alguien crítico a esta posición ha sido Fausto Reinaga, cuya obra nos ayuda a desbaratar obviedades para evitar amnistías de responsabilidades en las historias de América Latina. Esto teniendo en cuenta que el sujeto indio es de compleja definición, es tan complejo como explorar las múltiples formas de dominación a las que ha estado sujeto. El sujeto indio es, además de una condición histórica, "una condición política".

Palabras clave: mestizaje, América Latina, historias, sujeto indio, Fausto Reinaga.

Resumo

Este texto busca problematizar a relação, em ocasiões dada por óbvia, entre mestiçagem e América Latina. Supondo que o que é considerado óbvio nem sempre é questionado em seus fundamentos, naquilo que lhe dá esta condição. O que quer dizer que, a pergunta sobre as histórias

Referencia para citar este artículo: Pedoni, M. (2019). Mestizaje: olvidos que de-forman sujetos. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (1), 51-66.

de como algo chegou a ser considerado óbvio não é formulada e nem respondida. São essas histórias, as quais não são investigadas, aquelas que dão sutura a diferentes contextos e horizontes históricos. Aqueles em que desenvolvemos nossas existências. Cada história envolve uma seleção de memórias e esquecimentos, que juntos legitimam posições, privilégios e desigualdades dentro de nossas sociedades. Estas histórias na América Latina mostram processos de conjunção e disjunção, ou seja, de mestiçagens, que nunca foram lineares e unívocos. Por exemplo, a mestiçagem em algumas oportunidades tem sido utilizada como recurso de reciclagem colonial, de atualização colonial. Alguém crítico desta posição foi Fausto Reinaga, cuja obra nos ajuda a desbaratar o óbvio a fim de evitar anistias de responsabilidades nas histórias da América Latina. Isto levando em conta que o sujeito índio é de complexa definição, é tão complexo como explorar as múltiplas formas de dominação às quais está submetido. O sujeito índio é, além de uma condição histórica, “uma condição política”.

Palavras-chave: mestiçagem, América Latina, histórias, sujeito índio, Fausto Reinaga.

/ Abstract /

This text seeks to problematize the relationship, given by obvious at times, between Mestizaje and Latin America. Assuming that we do not always question in its foundations what seems obvious, in what gives that condition. That is, the question about the histories of how something becomes obvious is not formulated and is not answered. They are those histories, that we do not inquire, those that give suture to different historical contexts and horizons, in which we develop our existences. Each story involves a selection of memories and forgetfulness, which together legitimize positions, privileges and inequalities within our societies. These stories in Latin America show processes of conjunction and disjunction. In other words, of mestizajes, that they have never been linear and univocal. For example, the Mestizaje works a few times as a colonial recycling or colonial update resource. Someone critical to this position has been Fausto Reinaga, Quechuaymara thinker of the last century, whose work helps us to disrupt the obvious to avoid amnesties of responsibilities in Latin American histories. This taking into account that the Indian Subject is of complex definition, it is as complex as exploring the multiple forms of domination that it has been subject to. The Indian Subject is, in addition to a historical condition, “a political condition”.

Key words: mestizaje, Latin American, histories, indian subject, Fausto Reinaga.



LO OBVIO Y LOS MUTABLES

“Sobre lo obvio” (1992 [1988]) Darcy Ribeiro dice que trabajamos con lo obvio. La mayoría de las cuestiones parecen tener alguna respuesta. Basta plantearla para que algo o alguien concorra con alguna formulación para saciar aquella inquietud. Por suerte en la cotidianidad de la existencia ni lo obvio resulta tan obvio. Las relaciones que se establecen entre los sujetos en el día a día, se modifican constantemente en diversos grados, en diversos matices. Es un intercambio continuo. Los sujetos realizan las más diversas y variadas actividades para no *naufragar* en su existencia, para sobrevivir. La incertidumbre de lo por-venir hace que los sujetos tengan que estar abiertos a las modificaciones. Porque cada respuesta obvia se circunscribe a un escenario histórico y lo obvio tiene fronteras endebles, permeables. Aunque esto no sea siempre un dato obvio.

Ribeiro nos brinda ejemplos de aquello que se llegó a juzgar, o se lo sigue haciendo, como obvio. El primer hecho ilustrativo es la creencia de que el sol “sale” por el este y se “oculta” por el oeste. El segundo es “los pobres viven de los ricos”, ¿es obvio? Otro ejemplo de igual talante es “los negros [, al igual que los indios,] son inferiores a los blancos” (Ribeiro, 1992 [1988]: 35). Lo obvio pareciera ser algo de sentido común, una obviedad constatable en ciertos marcos culturales que tenemos a mano para consumir. Fijémonos en qué consumen los que “progresan”. Fijémonos en la suerte de los que son *minorizados* históricamente en América Latina.¹ Fijémonos a quiénes es funcional lo que se re-presenta como obvio y qué se oculta en aquello que se juzga sin dificultad. Quizás podamos ver, si se agudizan los sentidos, ciertas grietas en la linealidad y univocidad de aquello que identificamos de manera tan obvia.

Lo que resulta obvio tiende a aquietar los deseos de preguntas. Porque pareciera que las respuestas ya se encuentran dadas. Lo obvio puede, y lo suele hacer, naturalizar formas y modos de identificar las cosas, las relaciones, las historias o los sujetos. Una vez que esas identidades se naturalizan, se reproducen y establecen linajes dentro de las sociedades. Marcan senderos que designan quién/qué vive, quién/qué sobrevive y quién/qué es descartado. Una obviedad quizás no sería un problema. La dificultad se plantea cuando hay más de una, generalmente es así, y conforman una sociedad sedimentada, “un orden seguro e intocable” (Lechner, 2015 [2002]): 200). Es cierto que no podríamos estar todo el tiempo preguntándonos por todo o cuestionando todo al punto de no poder relacionarnos con los demás por no contar con alguna, aunque sea mínima, base estable desde donde partir. Pero el no cuestionar lo obvio, pensándolo como *lo dado*, puede ocultar ante nosotros la *naturaleza* de *construcción social* de lo obvio. Es decir, la *moralidad* de aquello que es juzgado como obvio y que funciona como divisor de aguas en la realidad separando lo que es de lo que no, lo bueno de lo malo, lo sagrado de lo profano. Cuestionar lo obvio puede evidenciar que no siempre tuvo esa calidad, que existen otras formas de plantear las preguntas, que existen otras respuestas posibles.

¹ “¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis ‘minorizar’ cuando decís: ‘Hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico?’” (Foucault, 1980: 131).

Las obviedades son justificadas por historias. En tanto se entiendan a éstas como conjuntos de narraciones seleccionadas sobre determinados sujetos, sucesos, hechos y memorias. Es esa característica de *seleccionadas* la que permite también la posibilidad de poner en cuestión o desmentir cualquier obviedad o aquello re-presentado como obvio. Recordemos a *Calibán* y su mal-decir que abre la posibilidad de re-pensar “desde el otro lado, desde el otro protagonista”. Resulta un recurso importante para cuestionar lo obvio el contar con más de una historia. Esto porque las historias, en algunas de sus versiones, tienden a “[evaporar] nombres, fechas, circunstancias, verdades [...]” (Fernández Retamar, 2004 [1971]: 37). En la construcción de América Latina son varias las historias que se nos han impuesto. Las cuales están cargadas y grabadas de identidades, y de formas de identificación. Las historias impelen a elegir por una u otra de ellas, a elegir una diferencia por sobre otra para distinguir un sujeto de otro, una cosa de otra.² Pero hay que tener en cuenta que las distintas diferencias no son equivalentes, no son iguales. Ante cada elección se representa un proyecto para lo diferenciado, sea sujeto, cosa. No resulta lo mismo identificarse, por dar unos ejemplos, como blanco, indio o mestizo. También, dichas identidades, varían según las circunstancias de los sujetos que se identifican con ellas.

“[L]as ‘identidades’ son suturas contextuales” (Briones, 1998: 91) en donde un sujeto busca unir o conjugar distintas diferencias que se relacionan en un contexto, en una sociedad. Tengamos en cuenta que una sociedad, más allá de los intereses hegemónicos que la guíen, es una *palestra* en donde se confrontan múltiples intereses. Por ello cada sujeto dentro de esta multiplicidad tiene que ser estrategia y definir una posición, situarse, desde donde defender *sus* intereses. Entonces, de algún modo, cada sujeto busca reducir aquellas distancias que obstaculizan la consecución de sus deseos y lo hace tratando de dar con aquella trabazón que le permita dar consistencia a sus historias. El sujeto realiza una sutura entre aquello que lo sujeta, los pasados que lo constituyen y recrean, y aquello que espera, los futuros posibles que construye y recuerda. Dichas suturas no son permanentes, son circunstanciales y relativas al sujeto que las efectúa. Esto no significa que sean efímeras, por el contrario, pueden sostenerse por largos períodos de tiempo. Aunque para hacerlo se tienen que ir modificando, porque las suturas están hechas sobre cosas que lejos están de ser inmutables. Lo que hace que las identidades con las cuales pueda ser identificado o se identifique un sujeto no sean algo obvio. De serlo, quizás, no habría dificultades en las relaciones que se dan en una sociedad, no habría conflictos. Porque de uno u otro modo no habría incertidumbre y las sociedades funcionarían como “perfectas” maquinarias. Las identidades mutables son expresión de “[l]os temores en torno al futuro [que] nacen en el pasado. Y [de] los sueños del futuro [que] nos hablan de las promesas incumplidas del pasado; lo que pudo ser y no fue” (Lechner, 2015 [2002]: 193).

Las identidades pensadas como “suturas contextuales” para comprenderlas nos obligan no sólo a indagar sobre el sujeto y su posición “en un momento determinado (o de cómo se ha llegado a producir), sino que también como subjetividades concretas [que] se articulan

² En este texto a diferencia se lo interpreta como la cualidad relacional de un sujeto o cosa, que por ser relacional implica siempre a otro y hace a la diferencia un estar entre.

(o no) a [determinadas] interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto" (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 32). Esto de modo de poder encontrar el porqué el sujeto se identificó con determinada diferencia y el para qué de distinguirse con qué o con quién. Cada identidad contiene en sí un horizonte de diversidad en permanente movimiento. Diversidad que cada sujeto o colectivo de sujetos se encarga de clasificar desde su estar situado en una identidad y desde donde se relaciona con lo demás. Pero las posibilidades de identificación no son ilimitadas, están sujetas a las opciones que estén disponibles en las sociedades que se desenvuelva cada sujeto. Es en este factor crítico, en la condición de limitadas de las posibilidades, en donde se juega la política. Juego que no es para nada intrascendente, en el cual se busca establecer quién puede, o debe, decir con qué o con quién se identifica cada sujeto. "En este regateo lo que se juega es la existencia" misma de los sujetos (Zea, 1976a: 30-31). El poder de establecer y designar identidades se expresa en "distintas instancias institucionales: estado, escuelas, propagandas por medios de comunicación masivos, que hacen que sus pretensiones de generar identidad se desenvuelvan con mayor amplitud y (a veces) con más eficacia [que por otras vías]" (Juliano, 1992: 56).

AMÉRICA LATINA, MESTIZAJES Y MESTIZOS

América Latina se ha venido constituyendo por medio de *encuentros forzados* entre culturas distintas. Sí, fueron forzados porque los *encuentros* no siempre han sido esperados o no siempre se han dado como se esperaban. En esos encuentros cada sujeto ha participado contando con una cultura distinta. Culturas que eran poseedoras de una serie de identidades o formas de identificación iguales de distintas. De esos *encuentros* entre distintos, de la expresión de esos *encontronazos*, de esas luchas, son los *mestizajes* que se produjeron en nuestras latitudes. Entendemos mestizajes como aquellos procesos de conjunciones y de disyuntivas de elementos contradictorios entre sí, que son juzgados como opuestos por las partes en pugna. En las relaciones, generalmente asimétricas, que se establecieron en esos procesos se produjeron "intercambios[,] cruces" (Gruzinski, 2007: 56). Los sujetos afectados por lo que sería y es América Latina se influenciaron mutuamente, llegaron a modificarse entre sí y a deslegitimar cualquier identidad tenida por *sustancial*. Los mestizajes en América Latina aun siguen actuando en nuestros días y desmarcándose de respuestas obvias cuando se pregunta por ellos, porque aun los sujetos siguen en pugna. El "mestizaje" o los mestizajes no tendrían que ser asumidos como algo opuesto a "identidad". De oponer algo a "identidad" tendría que ser ante "diversidad" y considerar al "mestizaje" como un movimiento continuo entre esa pareja de términos, identidad-diversidad. De modo de evitar la trampa que representa la creencia de esquemas de comprensión únicos y buscando aquello lo cual otorga a las identidades su cualidad de temporal (Pompeo, 2010).

El mestizaje, mejor dicho, los mestizajes son "una dinámica fundamental" en el desarrollo de los sujetos y las sociedades (Gruzinski,

2007: 70). Nadie resulta ser una *mónada* obvia, por el contrario, siempre los sujetos se encuentran en relación con alguien o con algo. Recupero algo dicho al principio de este escrito, el mestizaje es un indicio de *supervivencia*. Para comprender mejor esta expresión, remitámonos a la cotidianidad de cada uno, a los desafíos que se nos presentan y a los distintos recursos a los que tenemos que apelar para enfrentarlos. ¿Sólo nos bastan aquellos recursos con los cuales contamos o debemos recurrir a otros? ¿Y aquellos con los cuáles contamos cómo los obtuvimos? Aunque hablamos de los mestizajes como formas de intercambio y de modificación cotidiana, esto no resulta una realidad tan obvia. Una de las partes de los enconzonazos que constituyen América Latina para justificar sus posiciones de privilegios y sus beneficios no está dispuesta a reconocer a los mestizajes de la forma antes expresada. Esta parte juzga que el mezclarse es para seres inferiores y sutura a los mestizajes con distintos discursos políticos. Uno de ellos es el considerar al mestizaje como una forma de homogeneización de opuestos, una forma de resolución de conflictos y un medio para combatir identidades no deseadas. En América Latina varias *élites criollas* que se identificaban, algunas lo siguen haciendo, con países europeos o con Estados Unidos de Norteamérica, apostaron al mestizaje como vía de asimilación de los pueblos *indios, negros* y de sus "mestizos". Estos últimos fueron designados por las *élites criollas* por no saber cómo identificarlos. Vale aclarar que la asimilación era hacia un modelo abstracto de sujeto, funcional a los intereses de las *élites criollas*. El mestizaje, en este caso, fue utilizado "para afirmar la igualdad –ocultar la desigualdad– de los diferentes grupos que componen una sociedad nacional" (Lienhard, 1996: 66-67).

Las *élites criollas* de América Latina veían, en algunos países lo siguen viendo y en otros directamente los ignoran, a los sujetos indios como un problema por su reticencia a integrarse a sus modelos nacionales.

[E]l indio se verá obligado a abandonar su cultura, o a embozarla, disfrazarla, para poder subsistir y reclamar, algún día, el reconocimiento pleno de su humanidad. Su modo de ser se hará sólo patente en esa desgana que tanto sorprende a los visitantes occidentales (Zea, 1953: 20).

Además, los sujetos indios serán considerados como parte de los obstáculos que impedían, o impiden, la modernización y el progreso de las repúblicas latinoamericanas. Las soluciones que se le buscaron a este problema fueron de las más variadas. En su conjunto fueron un intento de *reciclaje* del colonialismo occidental y de los sujetos sometidos a éste, un intento de rebozar viejas prácticas a la luz de nuevos proyectos de dominación. El reciclaje es entendido como actualización y no como transformación de algo viejo en algo nuevo. "La violencia de la conquista metamorfoseada en institucionalidad, [...] lugar desde donde [se] impone el 'orden', la historia oficial, los símbolos y monumentos, la educación, la religión, etc., todo esto visibilizado en un ordenamiento *racializado* de lo social" (Macusaya Cruz, 2012: 50).

Las *élites criollas* construyeron y alimentaron como obviedad la existencia de un *problema indio* en América Latina. Acotaron en la

formulación de ese *problema* a los sujetos indios como uno de los obstáculos de sus distintos proyectos de *nación*. Los cuales por lo general eran, y quizás sigan siendo, anti-indios. En este marco los sujetos indios son suturados contextualmente como un “problema nacional” y tal sutura sirve para justificar una forma de “dominación” (Cruz, 2013: 136, 235). De esta forma los sujetos indios eran descontextualizados una vez más, ya lo habían sido con la denominación *indio*, para borrar memorias e historias. Luego serían re-contextualizados según los intereses y las circunstancias de las *élites criollas*. En estos trabajos de contextualización los sujetos indios, entre otros, son forzados a mestizarse según un orden determinado, que es re-presentado como obvio y uno de los únicos posibles, y a constituirse en “rehenes de procesos históricos” (Pompeo, 2009: 217). Por ejemplo podemos mencionar los procesos de la construcción del sujeto nacional boliviano. El cual no siempre existió y en su tiempo de existencia ha sufrido variaciones en distintos grados. La definición de este sujeto nacional no tendría que resultar obvia, si es que no se prescindiera del contexto de los sujetos comprendidos por dicha enunciación y el motivo de tal formulación.

Un ejemplo en el siglo XX de la búsqueda de solución del *problema indio* en América Latina es la Revolución Nacional de Bolivia en 1952. Revolución que tuvo entre sus principales protagonistas al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el cual tiene como uno de sus hechos germinales la experiencia y el fracaso en la guerra del Chaco (1932-1935).³ Algunos esperaban que esta Revolución reestructure la sociedad boliviana, de modo tal que no hubiera “explotados ni explotadores” (Reinaga, 1953, citado en Macusaya Cruz, 2014: 60). Para ello el MNR como gobierno propuso como principales medidas: “la nacionalización de las minas, el voto universal y la reforma agraria” (Macusaya Cruz, 2014: 31). Si bien la Revolución tenía como objetivo una apertura a un cambio democrático de la sociedad boliviana, ese cambio era pensado desde una lógica que tendía a eliminar el conflicto como factor de movimiento de la sociedad. El sujeto postulado de ese cambio era un sujeto “mestizo” (Toranzo Roca, 2006: 110). En otras palabras, era un sujeto nacional homogeneizador. Al cual los sujetos concretos de la sociedad boliviana debían adecuarse y adaptarse. El mestizo es el *adaptado* a lo requerido por la *nación*. Pero este sujeto homogeneizador estaba lejos de ser integrador de la heterogeneidad cultural de Bolivia. Este sujeto no implicaba la idea de compartir el gobierno, el poder político de decisión y acción, de la sociedad por parte de todos los sectores que la constituían. A los sujetos indios, pese a los postulados de la Revolución, se le seguía guardando un lugar de subordinado.

Los ideales de la Revolución sufrirían de distintos traspies. Uno de ellos sería el no poder llevar adelante la reforma agraria, salvo de manera parcial. Dicha reforma no alcanzó a beneficiar a todos. Es posible encontrar las causas de esto en el “desconocimiento de la mentalidad indígena” por parte de las autoridades gobernantes (Justo, 2014 [1961]: 286-287). Los sujetos indios seguían siendo interpretados desde marcos históricos occidentales, desde marcos coloniales. Los sujetos indios no eran invitados como tales a ser intérpretes de la historia, de las historias que se entretrejan en la sociedad boliviana. La reforma

³ “El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), gobernó Bolivia desde 1952 hasta 1964, por tres gestiones consecutivas, a través de Víctor Paz Estenssoro (1952-1956) [quien había ganado las elecciones en 1951 y después sería derrocado por un golpe de estado], Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y, nuevamente, Paz Estenssoro (1960-1964)” (Macusaya Cruz, 2014: 31).

agraria de la Revolución de 1952 demostraría ser una medida destinada a contrarrestar los reclamos de derechos por parte de los sujetos indios y una medida que buscaba salvaguardar, aunque sea de manera parcial, los intereses de las *élites criollas* bolivianas, es decir, “terrate-nientes”, latifundista. Lo cual evidenciaba que, pese a la Revolución, “aun persistía un sedimento gamonal, que hacía uso de la ‘siniestra democracia’” (Cruz, 2013: 84). Se podría decir que hubo cambios para que de fondo no cambiara nada, reiterando, se cambió para tratar ocultar las desigualdades sociales.

Los sujetos indios seguirían siendo explotados, aunque fueran reconocidos como ciudadanos en tanto campesinos. Podían votar y pagar impuestos, pero eran ciudadanos de segunda. Porque aun eran discriminados como *indios*, como sujetos “racializados” desde los tiempos de la colonia ibera. En otras palabras los sujetos indios eran re-presentados como “burro[s] de trabajo” o “pongo[s] político[s]” (Reinaga, 1970, citado en Macusaya Cruz, 2014: 127). El poder político fue hábilmente resguardado por las *élites criollas* para su uso exclusivo. Los sujetos indios seguían siendo extranjeros en sus propias tierras. Las cuales les habían sido enajenadas históricamente, incluso durante la guerra del Chaco (1932-1935), no sin que mediara resistencia y de donde surgirían nuevas formas de organización de lucha. Los sujetos indios seguían siendo tratados como si fueran una “nación oprimida” (Ticona Alejo, 2013: 191). Los sujetos indios no eran representados en sus intereses dentro de los ideales del sujeto nacional propugnado por la Revolución de 1952.

Veinte años [después] de la Revolución nacional surgieron fuertes voces, movimientos político-culturales kataristas [e indianistas] que reivindicaban la diferencia, la diversidad social, cultural, regional, el derecho a la diferencia, el derecho de los pueblos originarios a vivir de acuerdo con sus patrones culturales, sin renunciar a su lengua ni a su identidad (Toranzo Roca, 2006: 110).

FAUSTO REINAGA Y LOS INADAPTADOS

Entre las fuertes voces de los movimientos político-culturales kataristas e indianistas podemos citar a Fausto Reinaga (1906-1994). Quien fue un pensador *quechuaymara del siglo pasado*. *Él supo reconstruir el sentir de los sujetos indios en Bolivia y constituirlos en sujetos políticos desde el indianismo como discurso de liberación, principalmente con su obra La revolución india (1970). El indianismo es la ideología que no renuncia al término indio, sino que se lo apropia e invierte su carga axiológica para ir en contra de este*. El sujeto *indio*, según Reinaga, es “la expresión [...] de [una] condición histórica” de opresión, explotación y esclavización (Reinaga, 2012 [1970]: 142). Condición que como identidad es impuesta a un conjunto de sujetos en las sociedades de América Latina. Esta identidad aloja en sí misma una agudeza histórica que evidencia “los límites sociales en los distintos ámbitos de la vida entre quienes mandan y quienes no” (Macusaya Cruz, 2014: 110). No es solamente una palabra *sin más*. El uso o no uso del término “indio” conlleva elecciones políticas de cómo se asume

determinadas realidades de América Latina. La identidad *indio* está cargada y gravada de memoria. Tiene todo un trayecto recorrido hasta los tiempos actuales, hasta las temporalidades actuantes en el presente. No tendría que resultar tan fácil el dejar de lado las preguntas por su connotación. Aunque resulte obvio en ocasiones y, mal nos pese, éstas han sido preguntas obviadas en más de un caso o eso algunas historias quieren aparentar sobre las repúblicas latinoamericanas. Como ejemplo podemos recordar las palabras del pedagogo boliviano Nicomedes Antelo (1829-1883), “el indio no sirve para nada. Pero eso sí –agregaba–, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de *resistencia pasiva*, una induración concreta en las vísceras del organismo social” (Zea, 1976b: 301).

Fausto Reinaga supo suturar con su sujeto indio las promesas incumplidas por el estado-nación boliviano y criticar al sujeto mestizo que este supo enarbolar. Lo hizo mediante una crítica a la continuidad que se da de la “colonialidad” de los tiempos de la colonia ibera a la actualidad de las repúblicas latinoamericanas:

[L]a colonialidad del poder [implica] [...] todavía hoy[,] en lo fundamental, la invisibilidad sociológica de los no-europeos, “indios”, “negros” y sus “mestizos”, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América y sobre todo de América Latina, respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”. Ergo, de identidad (Ticona Alejo, 2013: 239).

La tarea de Fausto Reinaga fue des-idealizar las imágenes del sujeto indio que se esgrimían desde el indigenismo. Es decir, desde aquella ideología que recurre al término *indígena* como denominación *neutralizadora* de historias, con vistas a “integrar a los indígenas en las sociedades nacionales” (Quispe Quispe, 2011: 17). El *indigenismo* tiene al sujeto indio como un objeto de enunciado y no como sujeto que no solo puede consentir, sino que también puede decir e incluso disentir. Ante esto Reinaga supo expresar, a su forma, lo que experimentaba en la cotidianidad el sujeto indio para oponerlo a las abstracciones del indigenismo. Abstracciones llenas de promesas que distraían y distraen de las preocupaciones concretas y terrenales. Una de las críticas de Fausto Reinaga que alude a ese tema es a la idea de *cielo* del cristianismo: “Por el terror, el miedo y la ignorancia; por el terror al castigo (infierno) o la ambición del premio (Cielo) [...]. ‘La iglesia en las colonias [...] [n]o llama al hombre colonizado (al indio) al camino de Dios sino al camino del blanco” (Reinaga, 2012 [1970]: 100-101). Este ejemplo sirve para advertir uno de los procesos de *fetichización* con los cuales se somete a los sujetos indios. Otro caso de esto se dio con la escritura en castellano. Según Martin Lienhard los sujetos indios, en los primeros tiempos de la colonia ibera, se sorprendieron con la capacidad de identificar y nombrar las cosas por parte de los colonizadores europeos. Porque estos con sólo escribir y leer parecían poder hacerlo todo. Aparentaban no tener necesidad de entrar en relación previamente con lo que identificaban y nombraban. Fue, en parte, esta situación y la imposición de esta lógica, las que hicieron

que los indios confiaran, ¿inicialmente?, en el “poder del discurso escrito, [...] [atribuyéndole] al mensaje escrito una eficacia intrínseca, independiente del aparato político que la sustenta” (Lienhard, 1990: 34-35). La confianza en el poder de la escritura fijó la dimensión relacional de los lenguajes indígenas y orientó sus contenidos hacia públicos letrados, élites. Aquellos discursos sobre los sujetos indios y sobre las realidades de América se encontraron fuertemente mediatizados por la escritura europea y sus representaciones.

Fausto Reinaga, también, combatió las idealizaciones de indios, exponiendo la *racialización* de la que son objeto los sujetos indios. Que se traduce en el hecho de ser tratados como si fueran un “raza” distinta a la de sus opresores, de modo de justificar su explotación de mano de estos. Por ello Reinaga dice “[s]e nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza. Nos matan de hambre porque somos indios. Nuestra opresión es racial; por tanto, nuestra Revolución tiene que ser racial” (Reinaga, 2012 [1970]: 125). Estas prácticas *racistas* con el tiempo quisieron ser naturalizada *invisibilizando* su proceso de construcción, dejando de hablar de razas, de indios, y empezando a usar términos como campesinos o ciudadanos. Por esto Fausto Reinaga instaba a los sujetos indios a conocer sus historias, para que sus intereses y reclamos no fueran ignorados y olvidados. Reinaga puede ser considerado un intelectual en tanto “[actuó] como alguien al que ni los gobiernos ni otras instituciones pueden domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consistente en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto” (Edward Said, 1996, citado en Ticona Alejo, 2013: 56).

Las historias permiten ver que la discriminación racial a las que se somete a los sujetos indios no tiene fundamentos biológicos ni de purezas raciales. Fausto Reinaga demuestra este punto citando la Declaración de UNESCO sobre raza y racismo de 1967. Algunas de las líneas citadas son las siguientes: “4°- Una raza pura no existe en la tierra. Las razas humanas son producto de una cruce larga, tan larga que se pierde en el tiempo” (Reinaga, 2012 [1970]: 107). “[D]octrinas con implicaciones racistas [...] no tienen justificación biológica. Son el producto de una *lucha política* y no tienen ninguna fundamentación científica” (Reinaga, 2012 [1970]: 109. Las cursivas son nuestras). Reinaga propone a los sujetos indios luchar políticamente con los mismos recursos con los cuales son oprimidos. Aunque “[e]l racismo indio es antiracial” (Macusaya Cruz, 2014: 214). No se rompe del todo con lo dado, o re-presentado como tal, sino que se aprende de éste, se lo aprehende. Para luego torcerlo, decolorarlo, ponerlo en evidencia de modo tal de subvertirlo. La intención es trastornar un orden basado en razas, el cual remite a los tiempos de la colonia ibera. Aquellos a los cuales se busca clausurar de una buena vez. Si bien el pensamiento de Fausto Reinaga puede ser juzgado como un “racismo invertido”, no hay que perder de vista que Reinaga se encuentra dentro de una *lucha política*. Al considerar al sujeto indio como un sujeto político lo podemos relacionar y representar también con el personaje de *Calibán*.

Calibán: Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece... y tú me la has robado. Cuando viniste por vez primera, me halagaste, me corrompiste... Y entonces te amé

y te hice conocer las propiedades todas de la isla... ¡Maldito sea por haber obrado así! ¡Porque soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio! ¡Y me habéis desterrado aquí, en esta roca desierta, mientras me despojáis del resto de la Isla! ¡Me habéis enseñado a hablar y el provecho que he reportado es saber cómo maldecir! *¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!* (Shakespeare, 1611, citado en Zea, 1978: 163. Las cursivas son nuestras).

LAS MEMORIAS CONTRA LAS MERAS COINCIDENCIAS

Desde la lectura de Fausto Reinaga podemos comprender que no es una “mera coincidencia” que a los sujetos indios se les guarde, por lo general, el lugar de sometidos en América Latina (Quijano, 2014: 205). No es coincidencia, el orden que discrimina a esos sujetos de ese modo es histórico. La desmemoria, por no decir el olvido, es lo que puede hacer creer que tal situación es una *mera coincidencia*. El sujeto indio no permite que las realidades de América Latina sean representadas como *meras coincidencias*. Es por lo cual reiteradas veces al sujeto indio se lo ha querido anular políticamente. Porque dicha tarea de desmemoria es “un factor esencial en la creación de una nación”, los olvidos son, también, decisiones políticas (Renan, 1882, citado en Aboy Carlés, 2001: 69).

La obra de Fausto Reinaga sirve de indicio de *supervivencia* del sujeto indio y no es un simple *recordar*. No es recuperación de un tema por moda, es una respuesta a circunstancias determinadas. Los distintos preconceptos y prejuicios con los que nos manejamos nos invitan a la simplificación. La obra de Reinaga es una vislumbre para recordar memorias *obviadas*, entendiendo que las memorias son también conocimientos. Aquellos que nos permiten acercarnos, reducir la distancia, con esos pasados irresolutos que perviven en nuestros presentes. Las memorias liberan y dan contenido a las existencias de los sujetos. ¿Cómo identificar esas memorias? Armando Tejada Gómez en su poema “El telar del enterrado” dice que “la identidad es un emprendimiento” (Tejada Gómez, 1994: 35). Emprendimiento que no acaba hoy y que no empezó ayer. Son tan amplias las dimensiones de ese emprendimiento, que escapan muchas veces de los encorsetamientos con los cuales queremos ceñir a la identidad. Sus límites suelen ser sinuosos y se depende de la memoria para poder saber que están ahí, en algún lado. ¿Pero qué es aquello que insiste en la memoria y evoca a una identidad, cualquiera fuera, al presente que vivimos? A esta pregunta propuesta se la podría busca responder tratando de dar con aquello que hemos olvidado. Aquello que hemos dejado enterrado, lo que hemos dejado que junte polvo. Para poder responder a la pregunta hay que hacer memoria. Porque como dice Hamlet Lima Quintana, citando a Ernest Hemingway, “sin memoria no se puede escribir” (Tejada Gómez, 1994: 11). Los sujetos están hechos de memorias, de un entramado de historias. De las cuales no siempre se es consciente y no siempre se tienen presente. En la cotidianidad de la

existencia nos encontramos trazados por un sinnúmero de recuerdos e imágenes, gratas o no. Que ocupan y preocupan, en el día a día, en la convivencia con los demás. En donde podemos encontrar y compartir semejanzas y diferencias. Y podemos experimentarlo como ámbito de *encuentro*, en donde reconocemos al *otro* como igual o no. Y en el que, también, somos reconocidos de alguna forma, identificados. Es en esta convivencia, varias veces forzada, en que se teje el conflicto.

Fausto Reinaga des-tela o mejor dicho des-teje el concepto *indio* que implica el sujeto mestizo sostenido por la Revolución de 1952 en Bolivia. Reinaga plantea una ruptura epistemológica con respecto al conocimiento occidental (Cruz, 2013; Ticona Alejo, 2013). Poniendo en cuestión la *fe ciega* con la que se suele asumir lo que proviene de Occidente, práctica que en muchas ocasiones es obvia y no es debatida. Como si ciertos orígenes y linajes de conocimientos garantizaran de por sí su *universalidad*. ¿Los conocimientos son neutrales? Quizás que no. Esto es posible notarlo si se trasciende las particularidades de cada conocimiento, de modo de poder encontrarlo en un entretejido de relaciones que lo constituyen y permitan formularse preguntas como tales: ¿El conocimiento es falso o verdadero, para quién? ¿Es bueno o malo, para quién? Siguiendo lo expresado por Fausto Reinaga en *El indio y el cholaje boliviano* (1964) podemos decir que no son pocas las veces en que se piensa y se siente “la vida con la cabeza y el corazón de la gente allende los mares”. Lo cual ha tenido entre otras consecuencias que “ideas y conceptos”, como “libertad y democracia, hicieran un *carnaval perpetuo*” (Reinaga, 1964: 25). El sujeto mestizo, entendiendo el término como el sujeto *adaptado-acomodado*, sería uno de los ejemplos para Reinaga de aquellos que incurren en el vivir *tras-locados*.

Los *tras-locados* son aquellos sujetos que viven, sobreviven, *adaptados* al deber-ser institucionalizado de la sociedad de un estado-nación, pero *inadaptados* a las exigencias de sus cotidianidades. Es decir, son sujetos que no se adaptan a algo exterior a ellos, sino que se colocan en una posición de “secundariedad con respecto” a lo que se con-forman (Laplantine y Nouss, 2007 [2001]: 40). Como *tras-locados*, estos sujetos, fabulan para ubicarse en la realidad incómoda a la que se adaptan. Experimentan la sensación de no estar en el lugar indicado, el lugar destinado. Hay un problema en su *origen*, el cual buscan *corregir* haciendo ficción. Fausto Reinaga ilustra esta posición desde el escritor boliviano Fernando Díez de Medina y su obra *Nayjama* (1950). Entre las citas de Reinaga de ese escrito podemos encontrar las siguientes: “Piensa en el mestizaje estupendo de las tres razas [indios, mestizos y criollos] cuando convergen en la síntesis étnica y social. Milagro creador, multicolor, del cholerío andino” (Reinaga, 1964: 58). Convergencia suena muy cercano a unidad y síntesis a totalidad. Un marco desde donde se podría interpretar que las diferencias entre los sujetos se encuentran conciliadas y en armonía. Esta idea se puede ampliar leyendo las siguientes palabras de Díez de Medina: “Y partió Nayjama al encuentro de los indios, sus hermanos; de los cholos, sus amigos; de los criollos y los jóvenes que buscan superarse; de todos los que aguardan una siembra de fe para redimir a la América mestiza” (Reinaga, 1964: 58). Un desafío que plantea la obra de Fausto Reinaga

es cómo pensar todo sin hacer una síntesis o construir totalidades y sí en articulaciones entre temporalidades antitéticas por la persistencia de conflictos irresolutos, que pueden ser juzgados anacrónicos.

TEMPORALIDADES ANTITÉTICAS

La existencia de temporalidades antitéticas en América Latina no es posible de ser comprendida si no indagamos en las historias de la región. La cual está marcada por imposiciones externas a ella, pero que la terminaron constituyendo en lo que hoy conocemos como América Latina. Las historias de ésta se conforman de discontinuidades, sobresaltos, aceleraciones y aletargamientos en sus distintas líneas. Acusan yuxtaposiciones generadas por los distintos proyectos aplicados por las élites criollas y las correspondientes resistencias a cada uno de ellos por parte del medio y/o las circunstancias del momento. "Las contradicciones diacrónicas no resueltas tuvieron pues el suficiente vigor como para resurgir muchas veces en forma de grandes estallidos de violencia, que no guardan proporción con los cambios sociales y económicos resultantes" (Rivera Cusicanqui, 2010: 138). Lo deseado/esperado no pocas veces coincide con lo que termina por suceder. Las contradicciones están a la orden del día en el ámbito de lo cotidiano y de sujetos concretos con pasado, con historia. Esas contradicciones, que plantean distancias entre lo deseado/esperado y lo que sucede, son fuentes de calificativos. Aquellos que atribuyen los sujetos a otros sujetos, a lo otro, a lo pasado, a sus memorias. Todo eso en búsqueda de señalar responsabilidades por los desencuentros con lo deseado/esperado. ¿Qué implica que a un sujeto se lo califique *indio*? "Hemos visto que al indio se lo bautiza y se lo disfraza de una cosa y otra cosa según los tiempos y según los regímenes" (Reinaga, 2012 [1970]: 48).

Fausto Reinaga y su *revolución india* es un sendero que nos permite buscar nuevas configuraciones de las realidades y las historias de América Latina. Y lo hace posible al de-saturar ese sujeto mestizo de la Revolución de 1952, que parece abarcar todo. Reinaga con la sutura de su sujeto indio aporta, o al menos lo intenta, a la recuperación de historias olvidadas. Las habilita en su condición de *disponible* para nuevos *re-comienzos* para re-pensar los pasados/presentes/futuros de América Latina. Reinaga lleva adelante esta tarea demostrando que la lucha de los sujetos indios por su liberación tiene antecedentes históricos, que no sólo remiten a un par de décadas atrás sino a siglos. "La historia que reescribe Fausto Reinaga está explícitamente posicionada. Es una historia [, la *epopeya india*,] que está hecha para enfrentar a la historia oficial" (Macusaya Cruz, 2014: 135). Esta epopeya contiene pasajes referentes al tiempo de la *Conquista y de la Colonia* (Reinaga, 2012 [1970]). En donde Reinaga menciona a precursores de su *revolución india*. Estos son Juan Belez de Córdova, Juan Santos Atawallpa, Bernardo Pumayallo Tambohuacso, Tomás Katari, José Gabriel Tupaj Amaru, Andrés Tupaj Amaru y Lucas Aparicio... También nombra a Micaela Bastidas Phuyukawa, Gregoria Apasa y Bartolina Siza. Y en tiempos de *repúblicas*, Fausto Reinaga recupera la figura de

Zarate Willka. Todos estos nombres y vidas hacen re-pensar cuando se habla que los sujetos indios sólo han llevado adelante una *resistencia pasiva*.

La *epopeya india* como tal re-crea a sujetos indios como héroes, que han obrado por fuera de lo común. Sí, Reinaga en esta escritura *idealiza* a dichos sujetos. Pero lo hace partiendo de circunstancias concretas. Porque la obra de Fausto Reinaga se encuentra, como todas, siempre *en relación*. Él escribe a favor de alguien, en contra de alguien, lo hace desde alguien; escribe pensando en determinados interlocutores... La escritura de Fausto Reinaga insoslayablemente se encuentra contextualizada. Por otro lado, no hay que perder de vista que su escritura *es política*, "es fundamentalmente un dispositivo que está armado para dar pie a la movilización" (Macusaya Cruz, 2014: 137). Dispositivo que puede ser pensado como una forma de plantear límites y cuestionar los límites de la razón *institucionalizadora* del estado-nación boliviano. Esto para tratar, de alguna forma, de exponer los *porqués* de lo que sucedió, lo que sucede y lo que podrá suceder. Es indagar en aquello que escapa o desborda como *inadaptado* al sujeto mestizo propuesto por la Revolución de 1952. Es preguntarse: ¿Por qué hay algo que se desborda? ¿Por qué hay algo que se escapa? ¿Es todo esto una *mera* casualidad? "Ver en el pasado, rastrear en él, los antecedentes de lo que hoy vivimos, de lo que fuimos y de lo que tuvimos y como es que hoy somos y estamos" (Macusaya Cruz, 2014: 138).

Fausto Reinaga pone en tensión la idea de los sujetos mestizos como algo final, como productos acabados. En esas grietas que evidencian ese carácter de no ser algo con límites es donde el sujeto indio de Reinaga actúa. Este sujeto no es una *mera* memoria a conmemorar, a reproducir. Como esas memorias que sirven para montar teatros y homenajear recuerdos de determinados acontecimientos. Por el contrario, pensando desde Reinaga, es una *memoria crítica*, es un hacer memoria de algo percibido, aprendido o conocido. Es un desbaratar obviedades para evitar amnistías de responsabilidades. Las memorias que nos ofrece Fausto Reinaga, aunque idealizadas, sirven como punto de contraparte para combatir *memorias fetichistas*. Las pérdidas no desaparecen, siguen actuando como ausentes con presente. Aunque en su lugar se hayan puesto otras cosas o se quiera sustituir lo perdido por algo.

Fausto Reinaga, a partir de su lectura, demuestra que el sujeto indio no es algo obvio, vuelvo a repetir. El sujeto indio es de compleja definición, es tan complejo como explorar las múltiples formas de dominación a la que ha sido sometido o lo han querido someter. El sujeto indio es, además de una condición histórica, "una condición política" (Cruz, 2012: 10). En clave de esta última es posible leer *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga, siempre y cuando sea leída desde su "condición geo-histórica" (Cruz, 2012: 11). Es decir, para entender las suturas al mestizaje que hizo Reinaga es necesario hacerlo desde un "momento determinado [de producción]" y desde las "subjetividades concretas [que] se articulan (o no) a [las] interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto" que enfrenta el mismo Reinaga (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 32). Otro trabajo es explorar qué nos dice la obra de Fausto Reinaga a la luz de nuestras circunstancias. Porque no se

debe olvidar, no hay respuestas obvias y menos cuando hablamos de identidades o formas de identificación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aboy Carlés, G. (2001). Fundamentos teóricos para el estudio de las identidades políticas. En *Las dos fronteras de la democracia argentina: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem* (pp.19-74). Rosario: Homo Sapiens.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol.
- Castro Gómez, S., y Restrepo, E. (2008). Introducción: Colombianidad, población y diferencia. En *Genealogías de la colombianidad* (pp.10-41). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/PENSAR.
- Cruz, G. (2012). La revolución india de Fausto Reinaga: ideología y filosofía política descolonizadora. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 1 (2), Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5381/5825>
- Cruz, G. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga*. La Paz: CIDES-UMSA/ Plural.
- Fernández Retamar, R. (2004 [1971]). *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Juliano, D. (1992). Estrategias de elaboración de identidad. En Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (comps.) *Etnicidad e identidad* (pp.50-63). Buenos Aires: CEDAL.
- Justo, L. (2014 [1961]). *Bolivia: la revolución derrotada*. Buenos Aires: RyR.
- Laplantine, F. y Nouss, A. (2007 [2001]). *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. Buenos Aires: FCE.
- Lechner, N. (2015 [2002]). Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. En *Obras IV. Política y subjetividad* (pp.187-284). México: FCE/FLACSO.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)* La Habana: Casa de las Américas.
- Lienhard, M. (1996). De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En José Mazzoti y Juan Cevallos (coords.) *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro en homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp.57-80). Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Macusaya Cruz, C. (2012). El indianismo de Fausto Reinaga. *La Migraña, revista de análisis político*, 5, 48-53. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Macusaya Cruz, C. (2014). *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.
- Pompeo, F. (2009). *Autentici meticci. Singolarità e alterotà nella globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Pompeo, F. (2010). Meta-morfosi. Destini storici, (s)ragioni etnologiche

ed etnicizzazione del sociale. *Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale*, 22, 8-21. Recuperado de: http://storieinmovimento.org/wp-content/uploads/2014/10/Zap22_2-Zoom1.pdf

- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quispe, A. (2011). *Indianismo*. Qullasuyu, Bolivia: Pachakuti-AWQA.
- Reinaga, F. (1953). *Tierra y libertad*.
- Reinaga, F. (1964) *El indio y el cholaje boliviano*. La Paz: PIAKK.
- Reinaga, F. (2012 [1970]). *La revolución india*. Perico, Jujuy: Qollasuyumarka.
- Renan, E. (1882). *¿Qué es una nación?*
- Ribeiro, D. (1992 [1988]). Sobre lo obvio. En Adolfo Colombres (comp.) *Indianidades y venutopias* (pp.35-48). Buenos Aires: Del Sol.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Said, E. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Shakespeare, W. (1611). *La tempestad*.
- Tejada Gómez, A. (1994). *Los telares del sol*. Mendoza: Culturales de Mendoza.
- Ticona Alejo, E. (2013). *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (Tesis de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Área de Estudios Sociales y Globales. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10644/3758>
- Toranzo Roca, C. (2006). *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. La Paz: Plural/FES-ILDIS.
- Zea, L. (1953). *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa y Obregón
- Zea, L. (1976a). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Mexicana.
- Zea, L. (1976b). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.