

## FAUSTO REINAGA E INTELLECTUAIS NEGROS: ENTRECRUZOS ANTICOLONIAIS PARA UMA EPISTEMOLOGIA RACIALIZADA

FAUSTO REINAGA AND BLACK INTELLECTUALS: ANTI-COLONIAL CROSSROADS FOR A RACIALIZED EPISTEMOLOGY

Mariana Bruce  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** Fausto Reinaga (1904-1996) é um intelectual que reivindica um lugar de enunciação desde o altiplano andino quechuaymara e que pode ser considerado como um dos principais ideólogos do indianismo, corrente política e filosófica que inspira inúmeros movimentos indígenas na Bolívia a partir dos anos 1970 e 1980. No impulso dos movimentos anticoloniais da segunda metade do século XX se forja também no seio dos movimentos indígenas das Américas uma epistemologia racializada das lutas que destitui a Europa Moderna de seu lugar de transparência e de pretensão universalista em prol de perspectivas outras e porvires outros que deslocam o centro das reflexões para sujeitos subalternizados pela ordem moderna-colonial. Para os fins deste trabalho, destaca-se em particular de que maneira Reinaga, ao formular sua tese indianista, inspira-se e se apropria de muitos aspectos lançados direta e indiretamente por vários intelectuais negros que, do mesmo modo, partiram da questão racial para refletir as bases que estruturam a modernidade ocidental, bem como os caminhos para sua de(s)colonização e superação. Refletir sobre os entrecruzos existentes entre o pensamento de Reinaga e os movimentos de negritude dos anos 1930 e 1940 com Aimé e Suzanne Césaire, por exemplo, passando por suas citações mais diretas em torno da perspectiva anticolonial de Frantz Fanon e do Poder Negro de Stokely Carmichael [Kwame Ture] e Charles V Hamilton - esses últimos já na década de 1960 - pode ser um caminho profícuo para refletir de que modo essa epistemologia racializada pode contribuir também para de(s)colonização do pensamento de forma mais ampla.

**Palavras-chave:** Raça, Intelectuais Indígenas, Intelectuais Negros

**Abstract:** Fausto Reinaga (1904-1996) is an intellectual who claims a place of enunciation from the Quechuaymara Andean highlands and who can be considered as one of the main ideologists of Indianism, a political and philosophical current that inspires numerous indigenous movements in Bolivia from the 1970s onwards. and 1980. In the wake of the anti-colonial movements of the second half of the 20th century, a racialized epistemology of struggles was also forged within the indigenous movements of the Americas, which deprives Modern Europe of its place of transparency and universalist pretension in favor of other perspectives and futures. others that shift the center of reflections to subjects subordinated by the modern-colonial order. For the purposes of this work, it stands out in particular how Reinaga, when formulating his Indianist thesis, is inspired and appropriates many aspects launched directly and indirectly by several black intellectuals who, in the same way, departed from the racial issue to reflect the bases that structure Western modernity, as well as the paths to its de(s)colonization and overcoming. Reflect on the existing intersections between Reinaga's thought and the black movements of the 1930s and 1940s with Aimé and Suzanne Césaire, for example, going through their most direct quotes around the anti-colonial perspective of Frantz Fanon and Black Power by Stokely Carmichael [Kwame Ture] and Charles V Hamilton - the latter already in the 1960s - can be a fruitful way to reflect on how this racialized epistemology can also contribute to the de(s)colonization of thought more broadly.

**Keywords:** Race, Indigenous Intellectuals, Black Intellectuals.

## Introdução

Fausto Reinaga (1906-1994) é um intelectual autoidentificado como *quechuaymara*, oriundo da Província de Macha, no Departamento de Potosí, Bolívia, que se alfabetizou aos 16 anos, formou-se em Direito e publicou mais de 30 obras ao longo de sua vida. Sua trajetória é bastante emblemática do processo de integração conflitiva que muitos destes intelectuais vivenciaram no contexto de uma sociedade moderna-nacional-colonial. Segundo a historiadora chilena Claudia Zapata Silva (2005), se, por um lado, intelectuais indígenas sempre existiram, por outro, a partir da segunda metade do século XX, observa-se com maior visibilidade a ruptura destes com os mediadores que falavam por eles e seus povos. Isso acontece muito em função do ingresso de indígenas na *Cidade Letrada* (Rama, 2015), nas universidades, onde passam a dominar o idioma colonial e a escrita, o que permite que suas vozes ecoem mais alto e com maior protagonismo. Porém, Reinaga é indígena, mas não só. Poderíamos considerá-lo também como um autor *ch'ixi* para sinalizar que expressa também o lugar de um intelectual que caminha entre os mundos, incluindo o ocidental-branco-mestiço. *Ch'ixi* é uma expressão sugerida pela socióloga aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) que tem por objetivo chamar atenção para uma condição de *yuxtaposición* vivida por muitos desses intelectuais, na qual não ocorre uma síntese dialética desses distintos mundos no sujeito, preservando um potencial de indeterminação, lucidez política e descolonização que pode iluminar vários aspectos no âmbito da própria epistemologia, da história e dos horizontes de transformação social.

Apesar de possuir uma trajetória e uma produção significativa, não foi possível identificar entre os autores e autoras mais diretamente envolvidos no campo de elaborações sobre a decolonialidade latinoamericana, uma referência mais aprofundada sobre a obra de Reinaga que considerasse a relevância de seu pensamento - a exceção de algumas citações bem pontuais. O campo de estudos decoloniais na América Latina ganhou maior visibilidade a partir das contribuições do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade que surgiu nos anos 1990 e foi um dos grandes responsáveis por promover um giro do campo científico latinoamericano para uma perspectiva que confere maior ênfase aos sujeitos racializados e invisibilizados pela ordem moderno-colonial, bem como à desmistificação desta última (Ballestrin, 2013; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Lander, 2015). Dentre os aspectos assinalados,

destacam-se os esforços em provincializar a modernidade europeia (Chakrabarty, 2000), destituindo-lhe de sua pretensão universalista e, ao mesmo tempo, reivindicar um entendimento da mesma que não ignore uma dimensão que lhe é estruturante que é a sua relação colonial com a América. Ou seja, há neste grupo uma crítica profunda ao *euurocentrismo*, relocalizando a Europa em sua especificidade e uma reflexão sobre a Modernidade a partir da colonialidade e de sua relação com a América.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano, em particular, é um dos grandes expoentes do giro latinoamericano. Porém, mesmo com toda uma reflexão ancorada no conceito de raça, não há uma referência substantiva a Fausto Reinaga. O mérito de Quijano está em produzir uma síntese em torno de uma teoria sobre o poder, sobre a dependência histórico-estrutural e sobre a raça que deram sustentação para a criação de todo um campo de pensamento crítico no século XXI. O autor chama atenção sobre como que à raiz da emergência do capitalismo e do poder colonial da Europa sobre a América emergem novas concepções de hierarquias sociais que não existiam antes, destacando como os grupos sociais passam a ser classificados a partir de novos marcadores, quais sejam, além de proprietários e não proprietários, homens e mulheres, também brancos e não brancos, sendo a raça um atributo novo criado pela circunstância histórica específica da modernidade-colonial capitalista em sua relação com a América. Ou seja, a racialização é aqui entendida como uma construção política criada e promovida por esse processo colonial (protagonizado por pessoas brancas de origem europeia) e não fruto de uma determinação biológica de uma suposta diferença fenotípica entre pessoas brancas, pessoas indígenas e pessoas negras<sup>1</sup>.

Contribuições como a de Quijano tornaram-se peças-chave para afirmação e consolidação de um campo científico que vem pautando o princípio decolonial como um caminho necessário para repensar as epistemologias que sustentam a produção científica no âmbito das humanidades (Quijano, 2005, 2015). Porém, vozes dissidentes têm denunciado a perpetuação de uma invisibilidade da produção intelectual dos anos 1960 e 1970, sobretudo quando egressa de regiões periféricas do continente e por sujeitos racializados. Segundo Rivera Cusicanqui (2010a, 2018), o fato de muitos dos

---

<sup>1</sup> Para uma perspectiva crítica (e radical) sobre a raça e os processos de racialização decorrentes do colonialismo europeu nas Américas, conferir Denise Ferreira da Silva (2024). Para uma perspectiva da construção da raça e racialização desde um lugar de enunciação indígena guarani, ver Geni Nuñez (2021).

autores de referência do pensamento decolonial latinoamericano estarem localizados em universidades do “norte global”, acabou conferindo maior repercussão para as suas contribuições e de sua rede de intelectuais associados, sem, contudo, haver um reconhecimento de quem há algum tempo já vinha abrindo esses caminhos no “sul global”. Para a autora, além dela mesma ser um exemplo desta invisibilidade, pois como mulher e aymara, não se viu reconhecida no contexto do grupo Modernidade/Colonialidade - embora estivesse tratando de muitos dos aspectos considerados centrais há algumas décadas -, a autora cita também a figura de Fausto Reinaga como um dos pioneiros desse pensamento crítico nas Américas. Devido ao fato do âmago da produção deste último estar localizado nas décadas de 1960 e 1970, quando o autor formula a tese indianista, podemos considerá-lo como um expoente de um pensamento anticolonial nas Américas uma vez que, de maneira análoga aos movimentos anticoloniais da África e Ásia deste período, também postulava o enfrentamento ao colonialismo só que, no caso, trata-se de um “colonialismo interno” uma vez que o fim da colonização não representou o fim das relações coloniais nas Américas já que essas foram reproduzidas pelas oligarquias que se assenhoram dos Estados Nacionais independentes (González Casanova, 2006). A escolha pelo “anticolonial” para designar a obra de Reinaga também se relaciona com a crítica mencionada anteriormente em relação aos limites do campo “decolonial” de alcançar ou visibilizar, de fato, intelectuais racializados inscritos nas lutas anticoloniais desse tempo - e que tampouco estiveram inseridos nas universidades do “norte global” ou que fizeram parte de sua rede de intelectuais associados (Rivera Cusicanqui, 2018).

Quando miramos para as produções sobre Fausto Reinaga em língua portuguesa, o silêncio sobre o mesmo é ainda maior. Até o momento só foi possível identificar na produção científica brasileira uma tese de doutorado a respeito, a de Marcos Luã Almeida de Freitas, que discute a Filosofia da História presente em sua obra, defendida em 2018, no Programa de Pós Graduação em História da UFSC. Além disso, identifiquei um artigo de Alysson Lemos Gama da Silva publicado no mesmo ano na Revista Sul-Americana de Ciência Política da UFPEL no qual compara o pensamento de Reinaga com o de Frantz Fanon. Em 2014, a Vicepresidencia do Estado Plurinacional da Bolívia junto ao Instituto Internacional de Integração do Comércio Andrés Bello e o Departamento de Filosofia da Universidade Mayor de San Andres/UMSA editou as *Obras Completas* de

Fausto Reinaga reunindo sua vasta produção em quatro tomos distribuídos em 10 volumes - hoje todos os exemplares estão disponíveis *online*. Assim, diante desse cenário e do interesse em compreender melhor o que poderíamos chamar de pensamento anticolonial latinoamericano, levando em consideração o protagonismo de sujeitos racializados nos anos 1960 e 1970, que surgiu o projeto de pesquisa "Intelectuais indígenas, (anti/de) colonialismo e historiografia: contribuições a partir de Fausto Reinaga" que se encontra em curso no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (Niterói/RJ), com reuniões periódicas semanais desde o segundo semestre de 2022, junto a um grupo de graduandos, graduandas e pós graduanda, sob minha coordenação, sem financiamento.

Os acúmulos apresentados neste trabalho são fruto desse grupo de pesquisa. De maneira mais específica, para esta ocasião, a proposta é refletir de que maneira Reinaga, ao formular sua tese indianista nos anos 1960 e 1970 principalmente, inspira-se e se apropria de muitos aspectos lançados direta e indiretamente por vários intelectuais negros que, do mesmo modo, partiram da questão racial para refletir as bases que estruturam a modernidade ocidental, bem como os caminhos para sua de(s)colonização e superação. Inspirada por Skinner (2000) que compreende as ideias políticas inscritas na materialidade dos sujeitos, isto é, que se desdobra mais bem para uma proposta de História Intelectual do que de uma história das ideias<sup>2</sup>, ocupo-me aqui em refletir sobre Fausto Reinaga nessa perspectiva, inscrito em uma rede de intelectuais com os quais dialoga direta e indiretamente, situados em contextos históricos específicos. A análise de sua obra (e das contribuições dos intelectuais negros) se dá, nesse sentido, sem perder de vista a realidade social da(s) qual(is) emerge(m), destacando elementos tais como: por que escrevem, para quem, com quem dialogam, quais conceitos mobilizados, entre outros. Para tanto, debruço-me primeiramente, sobre os entrecruzos existentes entre o pensamento de Reinaga e os movimentos de negritude dos anos 1930 e 1940, conferindo ênfase particular às contribuições de Aimé e Suzanne Césaire e as discussões relacionadas à identidade. Nesse caso, trata-se de refletir, em especial, de que modo se

---

<sup>2</sup> Falcon (1997) realiza importante balanço sobre a crítica à História das Ideias Políticas em favor da História Intelectual.

gesta um percurso de saída do pântano colonial<sup>3</sup> em favor de uma autoafirmação dessas identidades racializadas (*india* e negra). Em seguida, analiso como se dá o giro de Reinaga para uma perspectiva de defesa de uma revolução em uma escala nacional, considerando suas citações mais diretas à perspectiva anticolonial de Frantz Fanon. Por último, comparo as perspectivas do Poder *Indio* e do Poder Negro a partir do diálogo entre Reianga e Stokely Carmichael (Kwame Ture) e Charles V Hamilton. Fanon, Ture e Hamilton têm suas produções inseridas já no contexto da década de 1960, contemporâneos a Reinaga. Acredito que análise comparada entre Fausto Reinaga e os intelectuais negros pode ser um caminho profícuo para refletir de que modo essa epistemologia racializada pode contribuir também para de(s)colonização do pensamento de forma mais ampla.

### **Negritude, indianismo e identidade**

No contexto de Paris do entre guerras, anos 1920 e 1930, sob forte influência do cubismo e do surrealismo, do jazz afroamericano e de um crescente interesse pela África - soma-se ainda a presença forte de movimentos de trabalhadores na capital parisiense, do Partido Comunista francês e da psicanálise freudiana -, jovens estudantes negros oriundos das colônias francesas, em especial do Caribe antilhano e do Senegal, encontram-se na metrópole para cursar o ensino superior. A experiência os aproxima de modo que começaram a surgir as primeiras revistas como a *Legitime Defense*, sob a iniciativa de Etienne Lero, René Menil e Jules Monnerat, todos da Martinica, na qual a discussão sobre a questão do negro, do colonialismo, do racismo, do capitalismo e de novos olhares para a África ganham força. Iniciativas como esta serviram de inspiração para que Aimé Césaire (Martinica), Leopold Sédar Senghor (Senegal), Leon Gantron Damas (Guiana) e Suzanne Roussi (Martinica) também criassem sua própria revista, O Estudante Negro, através da qual se tornaram figuras de referência para o pensamento da negritude.

Não há um consenso em torno de uma definição sobre a negritude - se enquanto movimento, ideologia ou apenas estética literária. Tampouco há uma tendência única

---

<sup>3</sup> O pântano colonial, tal como aludido por Césaire, refere-se em grande medida aos efeitos nefastos do colonialismo na construção da identidade negra cujos marcadores passam pela constante coisificação, inferiorização e violência promovidas pela branquitude.

entre os seus teóricos. Há em comum uma perspectiva que promove um giro e confere maior centralidade ao negro e à denúncia do racismo, do colonialismo e do capitalismo, bem como uma revisita à África e às influências apagadas pelo eurocentrismo - ora caminhando para um sentido mais essencialista e mistificador de uma identidade negra, ora mais impregnado pelos processos históricos dos quais emergem; ora mais presente em uma estética literária e abordagem cultural, ora mais articulado à ação política. Seja como corrente, movimento ou ideologia, agregou diversos escritores negros de países colonizados pela França partindo já de uma resignificação do próprio termo negritude, haja vista que *nègre* em francês era utilizado pejorativamente e, nesse contexto, passa a ser uma ferramenta para autoafirmação. A revolução, portanto, passaria pela linguagem principalmente.

O casal martinicano Aimé Césaire e Suzanne (Roussi) Césaire tiveram um papel importante na construção de uma identidade da negritude autorreferenciada e autoafirmativa subvertendo a matriz colonial e racista que insistia em negar suas existências e humanidades. O retorno para sua terra natal, em 1939, tornou-se um símbolo para esse processo, imortalizado na poética do *Diário de um Retorno ao País Natal* que, ainda que seja assinado oficialmente por Aimé Césaire, é fortemente influenciado também pelas concepções de Suzanne (Roussi) Césaire (2021), como pode ser atestado nas inúmeras correspondências com artigos que a autora escreveu para a Revista *Tropiques*, entre 1941 e 1945 - considerada como a mais importante revista literária das Antilhas, a qual ela foi co-fundadora e editora junto com seu companheiro Césaire e René Ménil.

*Diário de um Retorno ao País Natal* (2012) é uma poesia viva que é construída em diferentes momentos da vida desse casal, desde a previsão de retorno para a Martinica em 1939 até 1956, quando a quarta e última versão é publicada, dita definitiva por Aimé Césaire. Segundo a socióloga chilena Maria Elena Oliva (2010, p. 47), raça em Césaire não aparece como um conceito ou ideia abstrata, mas como uma materialidade que possui historicidade; aparece como processo de racialização que não diz respeito apenas a uma ordem biológica, mas também social e política, fruto da opressão colonial. Há uma recusa indignada pelo exotismo e uma identificação do narrador com os párias da terra. Para a emergência de uma identidade construída a partir da negritude, a poesia mergulha fundo no pântano colonial e racista para emergir com a potência de um vulcão

em erupção.

Em *Diário...* (*Op cit*), Césaire descreve inicialmente as Antilhas que despontam no horizonte de uma madrugada insone como um território marcado pela doença, pobreza, esquecimento e marginalização fruto do tratamento com o qual a França se relacionava com sua colônia e da ausência de agência histórica de seus sujeitos devido à mudez, à dispersão e à fragmentação. Outrossim, anuncia, em meio a um contexto hostil, um “insensato despertar” (§5), um “pulsar febril” (§13) que o chama de volta e faz emergir novas possibilidades. O autor inspira-se também no Haiti, onde a negritude se colocou de pé pela primeira vez com a Revolução de 1804 reivindicando sua humanidade (§43). Em outras obras, o autor volta a refletir sobre o Haiti e os desafios da construção dessa liberdade após a libertação do jugo colonial. Ressalta nessas ocasiões como muitos obstáculos perduram. Compreendendo a voz como uma ponta de lança, o autor rejeita a inferioridade imposta pela metrópole e, aos sons dos tambores - “Vum Rooh Oh” (§62, 63, 64, 66) -, lança seu grito de guerra, que vai abrindo os caminhos para a insurgência. “Vomitamos” (§101), “ouço subir do porão as maldições dos acorrentados” (§102), “escutem a resistência” (§177).

Apesar de estarem situados em contextos diferentes - como vimos, os movimentos de negritude surgem nas primeiras décadas do século XX, já o indianismo consolida-se na segunda metade do mesmo século - e de Fausto Reinaga não citar diretamente as autoras e os autores da negritude, ainda assim, é possível identificar correlações na medida em que os indígenas também passaram por um processo violento de racialização, de negação de suas existências e humanidades. Deste modo, de maneira análoga, o autor *quechuaymara* também partiu de um pântano colonial para fazer emergir uma identidade *india*<sup>4</sup> empoderada de seu valor e historicidade e revestida de protagonismo para conduzir um processo revolucionário. Nesse sentido, a mesma operação realizada com relação à expressão *nègre* feita pela negritude, por exemplo, Reinaga faz com o *indio*.

---

<sup>4</sup> Para Reinaga, “indígena” e “campesino” são expressões que contribuíram para o apagamento do *indio* boliviano. Por essa razão, utiliza-se da expressão *indio* para se diferenciar de correntes indigenistas, nacionalistas e marxistas que não compreendem a complexidade dessa condição (REINAGA, 1970; ESCÁRZAGA, 2012). No Brasil, a expressão “índio” tem outra conotação, com um viés marcadamente pejorativo, de modo que a expressão “indígena” teria um sentido mais respeitoso. Para os fins deste trabalho a utilização da expressão *indio* leva em consideração os sentidos atribuídos por Reinaga.



Indio es nuestro nombre de cuatro siglos. Colón nos llamó indios, y somos eso: INDIOS. Sí, sí que nos llamó así por error, ignorancia, o mala fe; pero fuimos bautizados con ese nombre y con ese nombre hemos vivido cuatro siglos (...) El indio fue indio, es indio y tiene que liberarse INDIO (Reinaga 2001, p. 143).

Do mesmo modo, denuncia a situação de miséria vivenciada pelo *indio*. "La raza india, en la República como en la Colonia, ha sido condenada al hambre física, cuantitativa y cualitativa", "lo que produce no consume", "el producto de su trabajo, minero o agrícola, va al estómago de sus opresores-esclavistas", "habita una casa que no es más que una cueva, cuvil, perrera o cuchitril de cerdos", "la mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre", "el niño indio vive desnudo o semidesnudo, descalzo" (*Idem, ibidem*, p. 125-132). Fala ainda sobre como os *indios* são relegados ao analfabetismo, à ignorância e são embrutecidos pelo trabalho braçal, pelo álcool e outros entorpecentes (*Idem, ibidem*, p. 133-134). Apesar do *indio* ser "el único que trabaja, el único que produce", somente uma "minoría blanca del cholaje boliviano" usufrui de direitos básicos (*Idem, ibidem*, p. 134).

Assim, as propostas coincidem no sentido de serem produzidas por sujeitos racializados pela ordem moderno-colonial afirmando outras humanidades para além do homem branco e europeu naturalizado como representação normativa do sujeito moderno. Do mesmo modo, também são comuns a crítica ao sistema colonial tanto no seu sentido político-econômico, enquanto regime de exploração, quanto epistêmico e ontológico, denunciando o eurocentrismo. Nos processos de reconstrução histórica de um passado que serve de inspiração para o futuro, no caso da negritude, é possível observar como se opera uma revisita a uma África ancestral. Em Suzanne (Roussi) Césaire essa dimensão aparece traduzida em uma África replantada sem nostalgia na nova América. Em um dos artigos que publicou na *Tropiques*, a autora trata das contribuições do africanista Leo Frobenius que fez muito sucesso nos anos 1930 e 1940 com seus estudos a respeito da Paideuma. Nesta mesma edição da revista, seu texto teórico foi acompanhado por uma poesia de Aimé Césaire na qual traz essa forte identificação do antilhano com a Paideuma etíope em particular. Em suas reflexões, Suzanne traz uma percepção da África como dádiva. Segundo a autora (2021, p. 30), "a África não significa para nós apenas ampliação em direção a outro lugar, significa também aprofundamento em nós mesmos". Nesse sentido, o estudo dessas civilizações

antigas constitui-se como referência para o futuro, na qual são apresentadas perspectivas que questionam as ideias de progresso evolucionistas, em defesa de direções múltiplas para as quais caminham as humanidades. A humanidade euroamericana não seria o fim último das civilizações. Ao contrário, esta última é objeto de várias críticas devido a sua “loucura pela ciência, pela técnica, por máquinas, cujo resultado foi o pensamento imperialista criador da economia mundial e do cerco do globo”, além de gerar “catástrofes tão terríveis quanto as guerras de 1914 e 1939” (*Idem, ibidem*, p. 32). A autora conclui com uma convocatória: “Agora é urgente ousar conhecer-se a si mesmo, ousar confessar-se o que se é, ousar perguntar-se o que se quer ser. Aqui também, homens nascem, vivem e morrem. Aqui também, desenrola-se o drama inteiro. É tempo de cingir os rins como um homem valente” (*Idem, ibidem*, p. 32-33).

Reinaga, por sua vez, debruça-se sobre o *Tawantinsuyu* (Império Inca), com ênfase em seu *Kollasuyu* que corresponde ao território da Bolívia, a partir de uma exaltação ética e moral do que seria uma cultura andina pré-hispânica. Em vários momentos da *Revolución India* (2001; 1970) evoca o espírito de comunidade *inka* como um caminho para criar uma sociedade mais justa sem opressores e oprimidos (*Idem*, apud Valcarcel, p. 9), ressaltando as “raíces queswas y aymaras” como chaves para uma nova cosmopercepção de mundo (*Idem*, apud Valcarcel, p.11). Nesse sentido, a comunidade indígena consiste em um projeto socialista anterior ao próprio Marx (*Idem, Op cit*, p. 16) com sua tríade ética “ama llulla, ama súa, ama khella (no mentirás, no robarás, no explotarás)” (*Idem, ibidem*, p. 90, 94,123, 173). Além disso, o autor propõe uma re-escrita da história desde uma perspectiva a contrapelo, isto é, que resgata o protagonismo *indio* e seus ciclos de sublevação radical: uma “revisión total de nuestros libros de historia” (*Idem*, apud VALCÁRCEL, p. 11), uma releitura de mundo a partir das raízes indígenas (*Idem, Op cit*, p. 15) para vencer o colonialismo interno do *cholaje blanco-mestizo*<sup>5</sup> que domina o Estado, as universidades e a escrita da história (*Idem, ibidem*, p. 15; p. 22). Com isso, o autor não deseja perder de vista o diálogo com o mundo moderno ocidental, sobretudo no que diz respeito à questão da técnica e da ciência (*Idem, ibidem*, p. 16). Nesse sentido, a dimensão *ch'ixi* evocada por Rivera Cusicanqui

---

<sup>5</sup> Reinaga utiliza a expressão *cholaje* como uma derivação da palavra *cholo* para denominar a classe mestiça desindianizada de distintas orientações ideológicas (liberal, socialista, comunista, fascista, nacionalista). Sua característica principal seria a negação da realidade *india* e o profundo preconceito/racismo/discriminação que promovem contra este mundo.

aparece com seu potencial descolonizador uma vez que não nega o legado desse mundo moderno colonial que, por sua vez, aparece revisitado e resignificado.

Por fim, vale destacar que diferentemente da maioria dos movimentos vinculados à negritude, a construção identitária do indianismo caminha junto com um processo de radicalização política e de uma compreensão de que não haveria mais como construir caminhos de consenso com o que o autor denomina como *cholaje blanco mestizo*. Reinaga participou ativamente da Revolução Nacionalista de 1952 na Bolívia, tensionando o Movimiento Nacionalista Revolucionario/MNR, por meio de artigos publicados em jornais e revistas, para um horizonte mais comprometido com uma agenda que considerasse a relevância dos sujeitos indígenas e de uma *Revolución Agraria* que contemplasse essa realidade. Porém, a frustração com os resultados da Revolução, sobretudo no que se refere à Reforma Agrária de 1953, leva Reinaga a uma crise de consciência (CRUZ, 2014) e a uma radicalização de seu pensamento e ação política, passando a defender uma ruptura mais profunda com as perspectivas assimilacionistas e conciliatórias e mais comprometida com a proposição de uma *Revolución India*. Para compreender o salto de uma construção identitária autoafirmativa para a guerra revolucionária deve-se levar em consideração também o diálogo com outros autores, como Frantz Fanon e o Movimento *Black Power* que discutirei na sequência.

### **Fanon, “el genial negro”: um salto para revolução nacional**

Frantz Fanon nasceu na Martinica em 1925 e, assim como o casal Césaire, teve uma trajetória na colônia que o levou a cursar o ensino superior na França. Quando ainda era um jovem secundarista, teve como professor Aimé Césaire e, nesse sentido, teve contato com as reflexões identitárias relacionadas à negritude. Porém, naquele momento Fanon entendia-se como um “francês”. Muitas das questões suscitadas por Césaire só fizeram sentido para Fanon depois de vivenciar o racismo nas tropas francesas - quando alistou-se na Segunda Grande Guerra - e no ambiente universitário da metrópole alguns anos depois.

Fanon reconoce explícitamente el aporte de la negritud de Césaire cuando en *Piel negra...*, señala: “hasta 1940 ningún antillano era capaz de pensarse negro. Fue únicamente con la aparición de Aimé Césaire

cuando se pudo ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud”. [...] Fanon señala que Césaire volvió a la isla para decir que ser negro es bueno y hermoso, lo que le valió en primera instancia el apelativo de loco, pero luego, al hacerse sentir el racismo con la guerra y los franceses estancados en la isla, el antillano dudó de sus valores y se vio obligado a defenderse; “sin Césaire, esto le habría sido difícil”, dice Fanon (Oliva, 2010, p. 58)

Além de sua própria experiência como um homem negro martinicano na França e seu percurso entre movimentos comunistas, anticoloniais e trabalhistas durante sua passagem por Paris, Fanon inspirou-se também na corrente existencialista de Sartre e Simone de Beauvoir - esta última, ainda que não citada, está bem presente do ponto de vista exegetico, conforme sugere o sociólogo brasileiro Deivison Mendes Faustino (2015, p. 114); no marxismo; e, no âmbito da psicologia - já que acabou cursando Medicina com especialização em psiquiatria -, destacam-se ainda Freud e François Tosquelles<sup>6</sup>. Por fim, quando decide assumir a direção de um hospital psiquiátrico na Argélia e se envolve na luta anticolonial daquele país, o autor de *Os Condenados da Terra* (2005; 1961), passa por um processo de radicalização de seu pensamento iluminado pela ação política em curso da *Revolução Africana* (Fanon, 1980) em meio às lutas anticoloniais.

Reinaga (2001, p. 67) define Fanon como “el genial negro”. O livro-manifesto deste último, *Os Condenados... (Op Cit)*, escrito às vésperas de sua morte, lido e citado por Reinaga inúmeras vezes, consiste em uma última mensagem aos deserdados dos países pobres que, devido ao racismo e outros fatores, não eram alcançados pela classe operária ocidental e sua luta de classes. A obra é um apelo à liberdade que deveria ser alcançada também a partir de um processo de descolonização do ser. *Damnés*, no francês, faz alusão tanto ao hino da Internacional Comunista, quanto àqueles que vivem da terra. Fanon se inspira no poeta hatiano Jacques Roman, com a preocupação de girar o enfoque do sujeito revolucionário para o povo pobre, explorado e racializado das colônias europeias. Com este livro, Fanon tornou-se uma das referências centrais do Terceiromundismo, apropriado por intelectuais indígenas como Reinaga, mas com alcance expressivo também no mundo árabe (Revolução Iraniana de 1979) e no Movimento *Black Power* nos Estados Unidos, para citarmos alguns exemplos (Faustino,

---

<sup>6</sup> O primeiro, no sentido das reflexões sobre a psicanálise, o indivíduo e o inconsciente; o segundo dentro de uma perspectiva da terapia-social aprendida com o próprio Tosquelles durante os 15 meses em que atuou no hospital psiquiátrico de Saint-Alban (em defesa da sociogenese).

2015, p. 85).

As contribuições de Fanon são importantes para a compreensão da radicalidade da violência colonial e das estratégias para sua superação, uma situação que é análoga à vivenciada por muitos indígenas americanos, dada a perpetuação do colonialismo interno mesmo após as independências (Gonzalez Casanova, *Op Cit*). Inclusive, a instalação das Repúblicas na América Latina representou para os povos indígenas do continente um retrocesso em relação à própria situação colonial anterior (Reinaga, 2001, p. 178), uma vez que houve um avanço mais significativo sobre as terras comunitárias, bem como esforços mais consideráveis para a integração dos indígenas a uma identidade nacional que entendia sua existência como um obstáculo à afirmação do Estado-Nação em construção. Em *Revolución India* (2001, p. 67-68), Reinaga propõe um “cambio de ruta” que se baseia na racialidade, na crítica ao eurocentrismo (uma vez que a Europa representa a negação da humanidade dos povos do Terceiro Mundo e o que se propõe é a invenção de um novo homem), na necessidade de se criar algo novo e na importância estratégica da revolução nacional.

Para Fanon (2005, p. 51), a descolonização é sempre um fenômeno violento. Isso porque o que determina a diferença colonial é a raça, algo que as análises marxistas não conseguiram compreender.

Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial (...). Não são nem as fábricas, nem as propriedades, nem a conta no banco que caracterizam primeiramente a "classe dirigente". A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, os "outros" (*Idem, ibidem*, p. 56-57).

Ou seja, nas colônias, a classe dirigente, antes de ser determinada pelo regime de propriedade, é definida como o Outro diferente do ser racializado autóctone. É aquela que veio de fora. Por essa razão, na violência colonial tudo aquilo que veio do outro não ocidental deve ser destruído. Há um maniqueísmo colonial no qual o colonizado é considerado o mal absoluto que deve ser exterminado com o progresso e a evangelização. O limite desse maniqueísmo é a desumanização do colonizado e sua animalização. Portanto, o discurso pretensamente universal dessa matriz colonial não vence a prova. Os partidos políticos nacionais e as elites intelectuais e econômicas falam

muitas vezes de mudança, mas não na derrocada radical desse sistema opressor racista. Com isso, tendem a perpetuar um quadro de violência colonial. Evitam ou rejeitam a guerra revolucionária e apostam em processos diplomáticos e eleitorais. Porém, se o colonialismo é a expressão da violência total, esta só pode ser contida com uma violência maior que é a guerra revolucionária. "Essa práxis violenta é totalizante, pois cada um se faz um elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência primeira do colonialista" (*Idem, ibidem*, p. 111).

O autor martinicano considera o grito da negritude como um passo importante que transcendeu a África e alcançou a América, afirmando a existência de laços comuns para um "mundo negro" (*Idem, ibidem*, p. 246). Porém, a experiência do mundo árabe trouxe também alguns aportes interessantes, a partir de situações análogas, destacando a manutenção de um sentimento nacional que, para o autor, é deveras estratégica ante a indiferenciação que caracteriza a defesa de um mundo africano e negro. O recorte racial prescindindo o nacional acabaria levando a um impasse, qual seja, o da impossibilidade de construir a luta política a partir de realidades extremamente heterogêneas. A cultura negra e a negra-africana deve ser compreendida antes de tudo como nacional. Afinal, é preciso historicizar a vivência dos homens. Se a construção de uma identidade autoafirmativa e a desalienação do passado são meios eficazes para se promover uma conexão entre o povo negro e o resgate de sua humanidade para escapar do pântano colonial, por outro lado, é preciso ir além, é preciso constituir-se como Nação através das lutas de libertação e da guerra revolucionária. Nesta última, o foco na tradição ou em um passado ancestral na pretensão de reeditá-lo ignora o próprio povo no aqui-e-agora das lutas que, por sua vez, é quem, sob sua inspiração, a transforma na construção do novo desde uma relação dialética. Portanto, o reconhecimento da realidade nacional seria uma das demandas centrais e indispensáveis para a luta de libertação.

Não basta reunir-se ao povo nesse passado em que ele não está mais, mas nesse movimento revolucionário que ele acaba de esboçar e a partir do qual, subitamente, tudo vai ser questionado. É para esse lugar de desequilíbrio oculto em que se mantém o povo que devemos ir, pois - não tenhamos nenhuma dúvida - é ali que sua alma se congela e que se iluminam a sua percepção e a sua respiração (Fanon, *Op cit*, p. 261).

Reinaga, por sua vez, de modo análogo, também trabalha com a perspectiva de uma Revolução Índia como uma Revolução Nacional para tomar o Poder, tirar a

República do *cholaje blanco mestizo* e romper com as cadeias de opressão, escravidão e exploração do *indio*. Portanto, em primeiro lugar, inscreve a luta de libertação dentro de um contexto racializado, de violência total, cuja libertação só poderia ser levada a cabo pelo *indio* (Reinaga, 2001, p. 76), considerada a única opção, através da violência organizada, sem espaço para concessões e negociações (*Idem, ibidem*, p. 87). No caso americano, o *Partido Indio Boliviano*/PIB seria a organização política constituída para a tomada do poder e para tornar a Bolívia uma Nação com consciência de si e para si, sob forte inspiração de suas tradições ancestrais incas (*Idem, ibidem*, p. 123).

Segundo o intelectual *quechuaymara*, o *indio* deveria se insurgir contra as Forças Armadas, deixar de ser fuzil, para atender a interesses alheios, mas, sim, servir-se de seu fuzil para lutar por sua libertação (*Idem, ibidem*, p. 204). Com a tese das Duas Bolívias, reorganiza a estratégia nacional apontada por Fanon para o contexto andino, sustentando a existência de uma realidade marcada pela presença da nação do *cholaje blanco mestizo* de inspiração europeia e da nação *india, kolla*, autóctona, herdeira do *Kollasuyu*. Segundo Reinaga (*Op cit*, p.168), "el indio es nación real, porque 'es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura'". Por outro lado, a nação *chola* é "ficta", uma tentativa de reprodução de um modelo europeu alheio à realidade autóctone e jamais concluída. A nação *india* "es la mayoría étnica; el 95% de la población de Bolívia; y el blanco es la mínima minoría" (*Idem, ibidem*, p. 169). Portanto, o autor não se refere somente aos segmentos indígenas mais tradicionais, mas coloca em disputa também os segmentos *cholos* que passariam por um processo de descolonização em favor da Revolução e da Nação *Indias*.

Vale notar que quando o autor defende a Nação, ressalta que não há só o modelo europeu, mas faz referência ao *Tawantinsuyu* como um modelo distinto tanto em relação ao europeu, quanto em relação ao mundo afro-asiático. A Nação opressora *chola* se impôs sobre uma comunidade autóctone ignorando sua cultura, história, território, vida econômica, mas, até hoje, não conseguiu se constituir plenamente. A Revolução levaria a superação da *yuxtaposición* desta nação sobre a *india* e caminharia, finalmente, para uma nação unificada sob um novo protagonismo (*Idem, ibidem*, p. 169). Portanto, pode-se perceber como, a todo momento, o autor trabalha com a prerrogativa de fomentar a consciência da existência de uma nação *india* que vive e resiste sob a nação do *cholaje*

*blanco mestizo* e que precisa se libertar através da guerra revolucionária. Importante frisar que, assim como Fanon também sustentava, esse processo de libertação não pressupõe a negação de todo o legado europeu, mas sim que este seja depurado a partir do protagonismo *indio*.

Para alcançar tais objetivos, assim como Fanon, Reinaga não nutre ilusões sobre uma possível solidariedade entre trabalhadores do norte e os negros do Terceiro Mundo - ou, no caso, os indígenas. Afinal, o elemento estruturante da opressão dessa nação *india* e de sua estratégia de libertação é a raça, conforme vamos tratar em maior detalhe na última seção a partir da correspondência também com as reflexões do movimento *Black Power*.

### **Poder Negro e Poder Indio**

Uma última referência importante para esses entrecruzos de intelectuais negros e Fausto Reinaga consiste no Movimento *Black Power* dos Estados Unidos ou *Poder Negro*. Stokely Carmichael (Kwame Ture) e Charles V. Hamilton são citados diretamente em *Revolución India*, especialmente quando o autor *quechuaymara* debruça-se sobre a temática "raça e classe". O livro *Black Power: The Politics of Liberation* foi publicado originalmente em 1967 e serviu de base para uma definição sobre o significado do *Black Power/Poder Negro* como um movimento de enfrentamento ao "racismo institucional" e à "situação colonial" vivida pela comunidade negra no país anglo-saxão. "Este livro é sobre o porquê, onde e de que maneira os negros nos Estados Unidos devem se unir. É sobre negros cuidando dos seus assuntos — assuntos dos e para os negros" (Carmichael [Ture]; Hamilton, 2021, p. 17). Reinaga parte de uma mesma premissa quando apresenta a *Revolución India* como uma síntese sobre a realidade do *indio* na Bolívia e as suas vias de emancipação, escrito por um *indio* e dirigido aos *indios*.

No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas. Mi ambición es forjar una ideología india; una ideología de mi raza. [...]. No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego. Hay que meter el dedo en la llaga de una dignidad herida por cuatro siglos de humillación. Hay que barrenar, con hierro al rojo vivo, su corazón, hasta que partido en dos, eche oleajes de sangre. Hay que golpear su cabeza y su conciencia hasta que se conviertan en un volcán vomitando océanos de odio, odio de 400 años. Hay que rugir como un



león hasta desatar la tempestad que hará polvo a esta sociedad mentirosa y criminal (Reinaga, *Op cit*, p. 45-46).

Carmichael [Ture] e Hamilton, por sua vez, atuaram no contexto de luta por direitos civis nos Estados Unidos, apontando os limites da não violência e das soluções conciliatórias dentro da ordem em função das estruturas racistas profundamente enraizadas na sociedade estadunidense e forjadas pela supremacia branca. Deste modo, preveem uma guerra de libertação que consiste em uma luta revolucionária localizando a luta pela libertação da comunidade negra neste país contra a supremacia branca no mesmo contexto das lutas anticoloniais africana e asiática.

Charles V. Hamilton é um intelectual, ativista pelos direitos civis e professor emérito de governo e ciência política da Universidade de Columbia. Já Kwame Ture (1941-1998), quando ainda era conhecido como Stokely Carmichael, foi chefe do Comitê de Coordenação Estudantil Não-Violento (SNCC) e, depois, primeiro-ministro do Partido dos Panteras Negras. Foi a partir da militância neste último que foi cunhado o conceito do *Black Power/Poder Negro*. Os Panteras Negras foram uma organização política que surgiu inicialmente como uma reação organizada à violência policial direcionada à população negra nos Estados Unidos, tendo como principal bandeira o direito à autodefesa armada, aproveitando as brechas que a própria legislação oferecia (como a segunda emenda da Constituição dos Estados Unidos que dava o direito dos cidadãos de portarem armas), a promoção de programas sociais voltados para a comunidade negra (cafés da manhã, rodas de conversa, educação popular, assistência médica, entre outros), além de uma (re)construção identitária da negritude baseada na valorização estética da pele retinta e do cabelo crespo como símbolos para este *Poder Negro*.

Em 1966, foi lançado o Programa dos Dez Pontos, assinado pelos fundadores do movimento, Huey Newton e Bobby Seale, no qual pode-se inferir o horizonte estratégico desta organização que, em síntese, previa: 1) direito à liberdade e de poder determinar o destino da comunidade negra estadunidense; 2) direito ao emprego e renda; 3) o fim da exploração do homem branco sobre a comunidade negra; 4) direito à moradia; 5) direito à educação e ao acesso a uma história que seja representativa da comunidade negra; 6) isenção dos homens negros de prestarem serviço militar; 7) o fim imediato da brutalidade policial e do assassinato do povo preto; 8) libertação para todos os homens

pretos encarcerados no sistema prisional uma vez que nenhum recebeu um julgamento justo e imparcial; 9) revisão do sistema judiciário de modo a garantir representação de pessoas negras nos júris; 10) direto à terra, pão, moradia, educação, roupas, justiça e paz com previsão de realização de um plebiscito direcionado a todas as pessoas pretas com intuito de determinar seu destino nacional (Newton & Seale, 1966).

Em *Black Power: A Política de Libertação nos Estados Unidos* (2021; 1967), Carmichael [Ture] e Hamilton, sob forte inspiração de Karl Marx e Frantz Fanon, propõem uma síntese de todo o significado programático e revolucionário que se postulava no âmbito dos Panteras Negras e da luta da comunidade negra de forma geral. O livro, logo em seu primeiro capítulo, situa a condição de opressão vivenciada pelo negro nos EUA como fruto de uma situação colonial feroz e brutal, na qual uma supremacia branca se impõe de maneira análoga à realidade colonial da África sustentada por uma estrutura racista que afeta o país de norte a sul. Os autores definem o "racismo institucional" como expressão desse "colonialismo".

Os negros nesse país formam uma colônia, e não é do interesse do poder colonial libertá-los. Os negros são, em termos legais, cidadãos dos Estados Unidos com, em sua maioria, os mesmos direitos *legais* que os outros cidadãos. No entanto, são tratados como sujeitos colonizados em relação à sociedade branca (Carmichael [Ture]; Hamilton, *Op Cit*, p. 35).

Ainda que reconheçam que essa realidade guarda algumas diferenças com relação ao modelo colonial tradicional, as relações de subordinação, exploração, desumanização e negação estão postas. Há uma estrutura monolítica branca responsável pelas tomadas de decisão que afetam diretamente a vida das comunidades negras - mesmo quando assimilam lideranças locais negras para governarem em seu nome. Há uma grande descrença por parte dos autores de qualquer possibilidade de transformação mais significativa para as comunidades negras através de negociações institucionais. O poder político branco caminha junto a uma série de privações econômicas deliberadas e direcionadas às comunidades negras que resultam em um ciclo de pobreza e de dependência (*Idem, ibidem*, p. 47). Portanto, a realidade vivenciada pelo negro nos Estados Unidos não é resultado de uma falta de iniciativa ou mérito. É preciso driblar os inúmeros impactos psicológicos que essas estruturas repercutem no sujeito, pois negros passam a duvidar de si mesmos, gestam um auto-ódio, rejeitam sua estética. E o

problema não está no caráter, mas nessas estruturas de poder colonial.

A operação do colonialismo político e econômico neste país tem repercussões sociais que remontam à escravidão, mas que não terminam, de forma alguma, com a abolição da escravidão. Talvez o resultado mais vicioso do colonialismo - na África e neste país - seja o proposital, malicioso e imprudente abandono o qual relegou os negros a um status subordinado e inferior na sociedade. O indivíduo foi considerado e tratado como um animal inferior, que não merecia habitação ou serviço médicos adequados e, de maneira alguma, uma educação decente (*Idem, ibidem*, p. 54).

A necessidade e substância do *Poder Negro* se constitui em resposta a este quadro. Carmichael [Ture] e Hamilton reivindicam então um processo que possa recuperar a história dos negros e sua própria identidade abaladas pelo "terrorismo cultural" branco, questionar as verdades construídas pelo colonialismo e criar um outro senso de comunidade e união. Aqui há também a subversão conceitual e identitária do *nigger*, de caráter pejorativo, para o *black* como uma autoimagem positivada criada pela própria comunidade negra junto a um projeto de transformação revolucionária da realidade rejeitando as perspectivas assimilacionistas e baseando-se no protagonismo do povo preto nas organizações. O *Poder Negro* é, assim, "um apelo para que os negros neste país se unam, reconheçam sua herança [ancestral comum em África], construam um senso de comunidade" (*Idem, ibidem*, p. 75). Além disso, "significa a criação de bases de poder, de força, a partir das quais os negros possam pressionar a mudança dos padrões locais ou nacionais de opressão" (*Idem, ibidem*, p. 77) em favor da "plena participação nos processos de tomada de decisão que afetam a vida das pessoas negras, e o reconhecimento das virtudes em si como povo negro" (*Idem, ibidem*, p. 78)

Em seu auge, os Panteras Negras chegaram a contar com mais de cinco mil membros e dezenas de comitês espalhados em diferentes cidades. Em 1969, Carmichael [Ture], em particular, acabou rompendo com seus conterrâneos por discordar de uma linha política que aceitava uma possível aliança com brancos radicais e, como pan-africanista, acabou emigrando para Guiné. Mudou seu nome para Kwame Ture somente em 1978 em homenagem aos líderes socialistas africanos Kwame Nkrumah e Ahmed Sekoe Touré. Fausto Reinaga publica a *Revolución India* em 1970. Portanto, o livro não alcança os últimos desdobramentos da trajetória de Ture para a África, concentrando-se mais nas suas elaborações ainda no contexto da luta dos negros nos Estados Unidos.

Carmichael, em especial, é citado diretamente no livro, sempre em alusão à importância de se compreender a necessidade de que negros - ou, no caso de Reinaga, indígenas - deveriam se unir em um processo revolucionário para acabar com a supremacia branca - ou *chola blanca mestiza*, segundo os termos do autor quechuaymara.

Assim, enquanto os intelectuais estadunidenses refletem a partir do *Black Power/Poder Negro*, Reinaga fala de um *Poder Indio*, compreendido como uma meta, uma ideia-força fruto de um movimento consciente de seu protagonismo, de sua história e de seu programa para o futuro.

El Poder Indio, hoy por hoy, es la idea-fuerza de la reconstrucción, la resurrección, el renacimiento, la Reconquista de su Nación y de su Estado. El primer paso del Poder Indio en Bolivia es la liberación del Kollasuyu; el segundo la reconstrucción del Tawantinsuyu del siglo XX; y el tercer paso la edificación de la Nación-Continente, el Estado-Continente de Indoamérica. Sólo por esta vía y no por otra, se logrará la "Nación Latinoamericana", la organización de "América Latina: un solo país" (Reinaga, 2001, p. 170-171)

Ao tratar da Guerra de Raças, parte de uma compreensão análoga ao do *Black Power* de que a luta de classes tão somente não dava conta nem da realidade do negro, nem do *indio* na América. A luta, portanto, seria fundamentalmente por justiça racial, pela liberdade de sua raça (*Idem, ibidem*, p. 55). Nesse sentido, nem a direita, nem a esquerda, nem os EUA, nem a URSS, contemplariam a questão racial, a realidade dos *indios*. "La lucha racial antecede a la lucha de clases" (*Idem, ibidem*, p. 109), "somos raza antes que clase" (*Idem, ibidem*, p. 122), "nuestra opresión es racial; por tanto, nuestra Revolución tiene que ser racial" (*Idem, ibidem*, p. 125). Como já assinalado, não se poderia esperar qualquer solidariedade entre trabalhadores brancos europeus e estadunidenses com os *indios* ou os negros (*Idem, ibidem*, p. 119). A unidade de lutas que poderia ser construída seria entre aqueles explorados e destituídos de humanidade pela supremacia branca e, para sustentar tal premissa, Reinaga faz uma longa citação de Carmichael na qual o autor discorre sobre a importância da aliança dos negros estadunidenses com os povos do Terceiro Mundo:

nosotros instintivamente nos aliamos con los pueblos del Tercer Mundo porque nos consideramos, y en realidad somos, una colonia dentro de los Estados Unidos, de la misma forma que los pueblos del Tercer Mundo son colonias fuera de los Estados Unidos: nuestro enemigo es común. Y

tenemos que unirnos a las colonias del mundo para derrotarlo (*Idem*, apud Carmichael, p. 120).

Em *Socrates y yo* (2014; 1983, p. 77), Reinaga chega a comentar que o "poderoso partido de los Black Panthers (Panteras Negras), en 10 de marzo de 1970, quedaron fascinados al leer el MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO DE BOLIVIA, y me pidieron autorización para traducir a su inglés". Em sua densa pesquisa sobre a vida e a obra de Reinaga, o filósofo argentino Gustavo Cruz (2014, p. 191) não conseguiu corroborar tal anúncio com outras fontes. Porém, ainda assim, não deixa de ser um indício interessante dos entrecruzos não somente do ponto de vista da apropriação de Reinaga das reflexões dos intelectuais negros, mas vice-versa.

Portanto, para compreender a realidade social na América, seria preciso considerar a especificidade da condição de ser *indio* que não se resume a uma questão de classe. Se marxismo é método e não dogma, sua aplicação na realidade indoamericana exigiria maior flexibilidade. Afinal, como já afirmei em outro momento, Reinaga ressalta que é o *indio* quem tem fome e vive na miséria, que a fome que recai sobre este é maior qualitativamente e quantitativamente, que o *indio* não come o que produz. Portanto, não se perde de vista a imbricação entre raça e classe, haja vista que, como também já apontado, a constituição das classes sociais na América é determinada pela raça. Assim, o autor defende que todas essas injustiças sejam reparadas. Isso não significa exterminar os brancos, mas acabar com a opressão e o racismo de maneira definitiva através de um processo revolucionário conduzido por e para os *indios* (Reinaga, *Op cit*, p. 125). A Revolução *India* é a libertação da nação índia oprimida pela situação colonial, conforme vimos na seção anterior.

La Revolución del Tercer Mundo, la Revolución india, tiene por principal misión, faro y meta, destruir la satánica 'naturaleza humana' de Europa, y liberar a la 'naturaleza humana' inka, poniendo al diapasón, al nivel material y espiritual a que han llegado los pueblos más desarrollados; para que el hombre de la tierra alcance su plenitud total, que la Europa (capitalista, socialista o comunista ) no ha podido realizar (*Idem, ibidem*, p. 92-93).

### **Entrecruzos anticoloniais para uma epistemologia racializada**

Fausto Reinaga é um intelectual que reivindica um lugar de enunciação desde o altiplano andino *quechuaymara* e que pode ser considerado como um dos principais

ideólogos do indianismo, corrente política e filosófica que inspira inúmeros movimentos indígenas na Bolívia a partir dos anos 1970 e 1980. Nos entrecruzos entre intelectuais negros da negritude, do pensamento anticolonial e do *Black Power*, e intelectuais indígenas, como Reinaga, foi possível observar convergências em torno de um processo de construção de uma identidade autoafirmativa e autorreferenciada, que, por sua vez, acaba por lançar o sujeito racializado em uma luta revolucionária. O livro-manifesto de Reinaga, *Revolución India* (2001; 1970), sintetiza esse processo de construção de uma epistemologia racializada das lutas que destitui a Europa Moderna de seu lugar de transparência (Silva, 2024) e de pretensão universalista em prol de perspectivas outras e porvires outros que engendram uma re-escrita da história e deslocam o centro das reflexões e das ações políticas para sujeitos subalternizados pela ordem moderna-colonial.

Nas décadas de 1970 e 1980, vários outros intelectuais indígenas que, assim como Reinaga, também haviam sido letrados no espanhol e tiveram acesso à universidade, apropriaram-se do indianismo, traduziram-no e imprimiram novos significados. Apesar de toda a potência desse discurso, o chamado não alcançou as massas no sentido eleitoral e o *Partido Indio Boliviano*/PIB, por exemplo, criado sob a influência de Reinaga, em 1962, para liderar a Revolução, tornou-se um partido inexpressivo na cena política boliviana. Outrossim, o indianismo vai além de Reinaga. Diversas organizações indianistas se constituíram sem sua participação direta nas décadas seguintes, pois suas ideias inspiraram uma “nueva generación de dirigentes sindicales y políticos, cada vez más críticos con el Pacto Militar-Campesino<sup>7</sup> y hastiados de la manipulación clientelar del sindicalismo para-estatal campesino” (Rivera Cusicanqui in Cruz, 2014, p. 18). Para Reinaga, a frustração política de não conseguir desencadear a Revolução *India* o leva para uma nova crise de consciência, conforme sugerido por Gustavo Cruz (2014), e a uma nova fase de sua trajetória que o autor define como “amáutica”, na qual ocorre uma maior ênfase na reflexão filosófica e existencialista em detrimento do racismo histórico e da luta política. Reinaga então gira seus esforços intelectuais para a tarefa de tirar

---

<sup>7</sup> O Pacto Militar-Campesino tinha por objetivo substituir a articulação sindicato-partido-Estado estabelecido durante a Revolução Nacionalista de 1952 sob a liderança do MNR por uma relação direta com os camponeses-indígenas, ancorada no Exército e, em particular, no personalismo carismático do General René Barrientos (1966-1969). Deste modo, configurou-se uma estrutura paternalista que serviu para legitimar diversos governos militares na sequência (até 1982).

Sócrates, Cristo e Marx da cabeça do indígena. Deste modo, sai em defesa do pensamento amáutico como uma concepção cósmica do universo e da vida.

Trazer esses saberes racializados para a cena, com toda sua carga epistemológica, ontológica e política, sem ignorar a sociedade e o mundo de onde partem, é uma grande oportunidade para promover um potente diálogo intercultural que pode contribuir para pensar epistemologias outras, porvires outros para humanidades outras. Defini esse diálogo entre Reinaga e os intelectuais negros como “entrecruzos anticoloniais” para alargar a luta anticolonial para as Américas (não sendo a mesma restrita aos continentes africano e asiático), conferindo ênfase àquelas travadas no contexto dos anos 1960 e 1970 e, também, devido aos limites que o campo “decolonial”, herdeiro das contribuições iniciais do Grupo Modernidade/Colonialidade não conseguiu superar, sobretudo do ponto de vista dessa visibilização de sujeitos racializados que atuam fora dos grandes centros acadêmicos e estão inscritos nesse aqui-e-agora das lutas.

Clara Thaís Pereira de Andrade e Maria Rocha Estebanez, que participaram de nosso Grupo de Pesquisa, destacaram dois aspectos interessantes a respeito dos desdobramentos deste estudo para uma de(s)colonização do pensamento e da historiografia. A partir das interfaces entre memória e história e também de reflexões sobre o Ensino de História, Andrade, por exemplo, questiona: quais os corpos estão sendo privilegiados nas aulas de história e na escrita da história? Seriam os corpos das mulheres negras e indígenas que foram violentadas pelas marcas da colonialidade e que sofrem suas consequências até hoje? Onde estão os corpos transgressores, que sentem raiva, que estão indignados devido à uma série de opressões de raça, classe, gênero, entre outras? Tais corpos (e subjetividades) aparecem na historiografia oficial? Como aparecem? Reinaga e os intelectuais negros aparecem aqui como uma importante contribuição para trazermos à tona não apenas a denúncia da opressão e da desmistificação de suas engrenagens, mas também a anunciação da luta, da resistência, a partir de um lugar de fala que escapa ao modelo de história oficial, branca, europeia, masculina e heterossexual e que traz desdobramentos inovadores.

Já Estebanez destaca que o tema é uma grande contribuição em um espaço acadêmico que relega ao esquecimento a produção de intelectuais indígenas e a história indígena para além dos limites da subjugação e exploração. Reinaga, em especial, condensa uma outra ponte para pensar a América Latina pela subalternidade de um

*quechuaymara* boliviano que conta sua própria história, reconhecendo que apesar de oprimidos, os indígenas não foram vencidos afinal (Rivera Cusicanqui, 2010b). Assim, trata-se de um contexto de lutas que segue pujante seja na Bolívia, seja no Brasil, por exemplo, como se evidencia na luta recente contra o Marco Temporal, a violência do garimpo ilegal e do desmatamento ambiental. A temática mostra-se, assim, essencial para aprendermos a lidar com os “eternos” efeitos da colonização e a incidência desse desumano processo de “coisificação”, como denuncia Aimé Césaire, em seu Discurso sobre o Colonialismo (2020; 1955).

### Referências bibliográficas

- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira De Ciência Política, (11), 2013, p. 89–117
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (editores). **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 y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CARMICHAEL, Stokely [KWAME TURE], HAMILTON, Charles V. **Black Power: A Política de Libertação nos Estados Unidos**. São Paulo: Selo Sueli Carneiro/Jandaíra, 2021
- CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um Retorno ao País Natal**. São Paulo: Edusp, 2012.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Livros e Livros, 2020
- CÉSAIRE, Suzanne. **A Grande Camuflagem: Escritos de Dissidência (1941- 1945)**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens Edições, 2021.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton, Princeton University Press. 2000.
- CRUZ, Gustavo R. **Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio**. La Paz: Plural Editores, CIDES-UMSA, 2013.
- ESCÁRZAGA, Fabiola. “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”. In: **Política y Cultura**, núm. 37, 2012, pp. 185-210. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México.
- FALCON, Francisco. “História das Ideias”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 139-188.



FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005 [1961].

FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil”. **Tese de Doutorado em Sociologia**. São Carlos: UFSCar, 2015.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Colonialismo Interno: Una Redefinición”. In: **La Teoría Marxista Hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 409-434

LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 280p, 2005.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política”. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n o 34, 2008, p. 287-324.

NEWTON, Huey & SEALE, Bobby. **Programa dos 10 Pontos do Partido Pantera Negra para a Autodefesa**. 1966.

NUÑEZ, Geni. “Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude”. **Tese de Doutorado em Ciências Humanas**. Santa Catarina: UFSC, 2022

OLIVA, María Elena. “La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga”. **Dissertação de Mestrado em Estudos Latinoamericanos**, Universidad de Chile, 2010.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 68-106.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgar (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-274

RAMA, Angel. **A cidade das letras**. São Paulo, Boitempo, 2015

REINAGA, Fausto. **Obras Completas..** La Paz: VicePresidencia del Estado Plurinacional de Bolívia, 2014.

REINAGA, Fausto. **La Revolución India**. El Alto: Movil Graf, 2001.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no Vencidos**: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz: Mirada Salvaje, 2010b.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un Mundo Ch'ixi es Posible**: Ensayos desde un Presente en Crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018

SILVA, Alysson Lemos Gama da. "O Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon". In: **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, v. 4, n. 2, 269-287, 2018.

SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável**: Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024

SKINNER, Quentin. "Significado y comprensión en la historia de las ideas". Trad. Horacio Pons. **Prismas: revista de historia intelectual**, n.4, 2000. p. 149-191

ZAPATA DA SILVA, Claudia. "Origen y Función de los Intelectuales Indígenas." In: **Cuadernos Interculturales**, vol. 3, núm. 4, enero-junio, 2005, pp. 65-87

Recebido: 30/08/2023  
Aprovado: 15/10/2024