

Octavio Marino Pedoni

Justicia racial y justicia social en La Revolución India

Resumen: Este artículo explora la relación entre justicia racial y justicia social en el contexto de la obra de Fausto Reinaga, *La Revolución India* (1970). La crítica de Reinaga subraya la necesidad de una transformación radical de las estructuras sociales para lograr la verdadera justicia. El presente artículo emplea una perspectiva historicista latinoamericana para argumentar que la justicia social no puede lograrse plenamente sin la justicia racial, que reconocería y valoraría las contribuciones de los sujetos indios, en este caso particular. También, la figura de Túpac Amaru es considerada como un precursor de la justicia social, ofreciendo un modelo para abordar las desigualdades estructurales de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: Justicia racial; Justicia social; Fausto Reinaga; Túpac Amaru.

Abstract: This article explores the relationship between racial justice and social justice in the context of Fausto Reinaga's work, *The Indian Revolution* (1970). Reinaga's critique underlines the need for a radical transformation of social structures to achieve true justice. This article uses a Latin American historicist perspective to argue that social justice cannot be fully achieved without racial justice, which would recognize and value the contributions of Indian subjects, in this particular case. Also,

the figure of Túpac Amaru is considered as a precursor of social justice, offering a model to address the structural inequalities of Latin American societies.

Keywords: Racial Justice; Social Justice; Fausto Reinaga; Túpac Amaru.

1. Introducción

La relación entre *justicia racial* y *justicia social* ha sido un tema recurrente y emergente en los debates filosóficos y sociopolíticos contemporáneos (Amnistía Internacional; Ramaglia 2023). La importancia de este tema radica en su capacidad para revelar las estructuras de poder y opresión que persisten en las sociedades modernas. Porque la justicia social no puede ser plenamente alcanzada sin abordar, en el caso del presente artículo, las desigualdades *raciales* que subyacen en las instituciones y prácticas sociales. Esto si se considera a la noción de *justicia* desde un teoría tridimensional que comprenda «*la redistribución* [equitativa de recursos], *el reconocimiento* [de identidades y culturas] y *la representación* [política efectiva]» (Fraser 2012 [2008], 15). Desde esa consideración, este artículo se propone explorar esta relación entre *justicia racial* y *justicia social* en el contexto de la obra *La Revolución India* (1970) de Fausto



Reinaga (1906-1994), un pensador *quechua-aymara* cuya obra ofrece una crítica, desde una perspectiva *indianista*, sobre las limitaciones de las gestas independentistas y sus consecuencias en América Latina.

Históricamente, las luchas por la independencia en América Latina, lideradas por las élites criollas o *blanco-mestizas*, no lograron abordar de manera significativa las desigualdades socio-políticas y económicas que afectaban a los sujetos *indios*. Sobre ello, Reinaga argumenta que la independencia política no trajo consigo un cambio real para estos sujetos, quienes continuaron siendo marginados y explotados (Reinaga 1970 [2014]). Este contexto histórico es crucial para entender la necesidad de una *justicia racial* que vaya más allá de reformas superficiales y busque una transformación radical de las estructuras sociales.

En el presente, las sociedades latinoamericanas siguen enfrentando desafíos significativos en términos de *justicia racial* y *justicia social*. El racismo institucionalizado en las estructuras sociales actúa como un obstáculo para la *justicia social*, perpetuando las desigualdades y la marginalización de los sujetos *indios*. El *colonialismo* ha dejado una herencia de racismo estructural que sigue afectando a las sociedades actuales; dando lugar a preguntas tales como: «¿Es mera coincidencia que las gentes que descienden, parcial o totalmente, de las poblaciones colonizadas por los europeos, sean en su amplia mayoría, dominadas y discriminadas donde quiera que habiten?» (Quijano 2014 [1993], 205). En el presente artículo se indaga sobre *cómo* estas dinámicas históricas y contemporáneas se entrelazan y afectan la búsqueda de *justicia social* en América Latina desde la obra de Fausto Reinaga.

La metodología utilizada en este artículo para indagar la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, utilizando la obra de Fausto Reinaga como marco teórico, es la brindada por la *Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Particularmente, la comprendida en las «propuestas metodológicas para una filosofía latinoamericana» y de las cuales se opta por la perspectiva historicista latinoamericana (Cerutti Guldberg 1992 [1983], 240-244). Desde este enfoque, se

argumentará que una verdadera *justicia social* no puede ser alcanzada sin una *justicia racial* que reconozca y valore las contribuciones de los sujetos *indios*. Además, se explorará cómo la figura de Túpac Amaru, como precursor de la *justicia social* (Valcárcel 1975 [1947]), ofrece un modelo para entender y abordar las desigualdades estructurales en las sociedades latinoamericanas.

Este artículo busca contribuir al debate académico sobre la *justicia racial* y *justicia social* en América Latina, ofreciendo una perspectiva crítica basada en la obra de Fausto Reinaga. Al contextualizar históricamente estas luchas y explorar sus implicaciones contemporáneas, se espera contribuir al interés académico sobre la necesidad de una transformación de las estructuras sociales para lograr una verdadera *justicia* para todos los sujetos oprimidos.

2. Justicia racial y justicia social

Los indios seguirán todavía con su servidumbre y pesadas cargas coloniales, y la esclavitud del negro persistirá a despecho de teóricas declamaciones. Por la justicia social constituye un tópico postergado en la emancipación política separatista posterior, siendo un problema de la República trató y está solucionando en el momento presente. (Valcárcel 1970, XVIII)

El historiador peruano Daniel Valcárcel (1911-2007), mediante la anterior afirmación, sugiere que las gestas independentistas americanas (Siglos XVIII-XIX) estuvieron enfocadas, principalmente, en el objetivo de la emancipación política con respecto del poder colonial español. La *justicia social* no era una prioridad, las élites locales que lideraron esos movimientos estaban interesadas en mantener su posición de poder y no, necesariamente, en promover cambios radicales en las estructuras sociales. La distribución de la tierra, el acceso a la educación o a derechos sociales, por ejemplo, no fueron abordados de manera significativa durante los procesos de independencia, lo que perpetuó las condiciones de inequidad y las desigualdades.

El pensador *quechuaaymara* Fausto Reinaga (1906-1994), en su obra, argumenta que la independencia de las repúblicas latinoamericanas no significó un cambio real para los sujetos *indios*. «Después de la fundación de la República, tanto la democracia del liberalismo positivista del siglo XIX, como el ‘marx-leninismo’ boliviano de nuestro tiempo no pararon mientes ni quisieron ver la entraña real del indio» (Reinaga 2014 [1970], 77). De este modo, las élites criollas o *blanco-mestizas* perpetuaron las mismas estructuras de exclusión socio-política que existían durante la colonia. Así, mientras se lograba la independencia, los sujetos *indios* continuaron siendo marginados y explotados, sin que sus demandas socio-políticas y económicas fueran atendidas. Ante esto, el *indianismo*, posición ideológica de Reinaga, puede ser visto como una crítica a la postergación de la *justicia social* mencionada por Daniel Valcárcel.

El *indianismo* «es una de las ideologías que reinterpretan y asumen el término indio como categoría política, que nombra a los sujetos racializados, pero que se rebela contra la dominación racial-cultural-económica» (Cruz 2018, 15). Desde dicha ideología, una *justicia social* favorable para los sujetos *indios* implicaría un rechazo a la asimilación de los sujetos *indios* a la cultura dominante occidental. Desde esta perspectiva, la *justicia social* no puede consistir en la mera integración de los sujetos *indios* en un sistema que históricamente los ha oprimido y deshumanizado. En lugar de buscar que los sujetos *indios* adopten los valores, las costumbres y la estructura social del colonizador; a modo de hipótesis, el *indianismo* propondría una *justicia social* que pase por la revalorización socio-política del término *indio*. Esto incluye la defensa de las lenguas, las tradiciones y las formas de organización propias de los sujetos *indios*.

Aunque Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), dice que: «El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la *justicia racial*, por la libertad de su raza» (2014 [1970], 57). En una primera instancia, podemos leer que para Reinaga *justicia social* y *justicia racial* son expresiones distintas. Esto sería en tanto que la primera, en su sentido más coloquial,

puede no comprender la lucha *india* y no ser crítica de las estructuras de poder; aquellas que perpetúan desigualdades desde la dominación racial de *Occidente*. Entiendase por *Occidente* «al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI» (Zea 1955, 8). Retomando la cuestión de la dominación *racial*, desde la obra de Reinaga, los sujetos *indios* no buscan simplemente mejorar sus condiciones dentro de un sistema *injusto*. Por el contrario, desde una *justicia racial* (una *Revolución India*), buscan construir alternativas para combatir las raíces racistas de ese sistema para lograr una verdadera *libertad*. Y así lo expresa Fausto Reinaga: «el problema del indio es problema de *liberación*» (2014 [1970], 57).

Las diferencias entre *justicia racial* y *justicia social* se encuentran en sus objetivos, límites y perspectivas; y sus puntos de contactos estarían en la búsqueda de ambas de equidad y la eliminación de formas de opresión. En el caso de la *justicia racial* su objetivo sería eliminar las estructuras de nuestras sociedades fundadas en el *racismo occidental*. Mientras que la *justicia social* se ocupa de las desigualdades en un sentido más general, enfocándose en la redistribución de recursos y derechos entre todos los miembros de una sociedad, independientemente de su *raza*. Por ejemplo, los sujetos *indios* podrían ser beneficiarios de planes sociales provenientes de algún estado-nación, pero eso no impide que sigan siendo discriminados y explotados en tanto *indios*. En ese caso, la *justicia social* funciona como método paliativo.

La *justicia racial*, desde la obra de Fausto Reinaga, se encuentra relacionada con la *Epopéya India* (2014 [1970], 191-268); que es la narrativa histórica que cuenta las gestas de resistencia y afirmación de los sujetos *indios* frente a siglos de colonización y opresión, que tiene al *indianismo* (2014 [1970], 132) como expresión actual de esa lucha continua. Por ello, si se pensara en algún tipo de *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, no se tendría que poder hacerlo sin comprender esa búsqueda dentro del contexto histórico del colonialismo y el racismo. Ante

esto diremos que la *justicia racial* trasciende a la *justicia social*. Sin embargo, la *justicia social* es un componente de la *justicia racial*. Porque no se niega la necesidad de construir una «sociedad justa» para todos (2014 [1970], 19), lo que se busca es que esa *sociedad* no se siga construyendo y fundando en el *racismo occidental*. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, la *justicia racial* busca cambiar la perspectiva de los modos en que comprendemos *humanidad* y el término *indio*. Dice Fausto Reinaga: «lo que ardientemente quieren los indios es que el cholaje entienda la razón de la libertad del indio» (2014 [1970], 122). «Es preciso, ahora, que [el indio] obligue a quienes le oprimieron durante siglos y lo redujeron a la condición de animal porque era indio, a que lo reconozcan como hombre» (2014 [1964], 60-61).

La búsqueda de *justicia social*, desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, es una condición para sentar bases materiales para una *justicia racial*. Pensar la *justicia social* como respuesta a una convivencia histórica forzada de sujetos *diversos*, resultado de procesos de colonización, dominación y opresión. Es decir, es resultado de la imposición de un orden social, estético-político y económico por parte de los colonizadores europeos. Dicha convivencia forzada estableció jerarquías raciales que aún se encuentran actuantes. Sobre ello, Fausto Reinaga dice:

Y el indio es un hombre; por tanto, no tiene por qué integrarse a otro hombre; no tiene por qué asimilarse a nadie; no tiene que enajenarse; no tiene que alienarse; tiene que ser él mismo: indio. Tiene que ser persona; tiene que ser *ser*; y no cosa; sombra esclava; tiene que ser hombre; y no afiche de folklore, que se emborracha, que habla, que pelea y se hace masacrar por éste o aquel “jefe” político blanco; tiene que ser hombre; no burro de trabajo ni pongo político. (2014 [1964], 136)

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* tendría que buscar corregir esas *desigualdades estructurales*. Por ejemplo, aquellos tipo de violencia colonial que han devenido en *institucionalidad* 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). Dicha corrección se tendría que realizar considerando las raíces de esa convivencia desigual y forzada. La integración y asimilación, a menudo propuestas bajo la bandera de la *justicia social*, pueden en realidad perpetuar la dominación y la pérdida de identidad de los sujetos oprimidos. Dice Reinaga: «El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’; el indio tiene que ser un hombre libre, en ‘su’ sociedad libre» (2014 [1970], 57). Por consiguiente, en el sentido que venimos trabajando, no se tendría que tratar sobre modos de forzar a sujetos *diversos* a adaptarse a un modelo social dominante, sino en la búsqueda de crear espacios donde se favorezca una coexistencia con igualdad de derechos y oportunidades: una «paridad participativa» (Fraser 2012 [2008], 33-34).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* no puede ser alcanzada sin una comprensión de la historia de opresión que ha configurado las relaciones sociales y estético-políticas en nuestras sociedades contemporáneas. Esta historia de convivencia forzada, que comprende colonialismo, explotación y violencia, ha generado desigualdades y tensiones que no pueden ser resueltas mediante simples políticas de integración. No puede haber *justicia racial*, considerando los planteamientos de la obra de Fausto Reinaga, sin *justicia histórica*. Se necesitaría la reparación de daños históricos, redistribución de poder y recursos, y garantizar la participación política efectiva de todos los sujetos *diversos*. Es importante aclarar, que no se trataría de aceptar (tolerar) la *diversidad*, sino en comprenderla como la base para la construcción de una convivencia más equitativa.

3. El racismo occidental, límite de la justicia social

En este artículo hablamos de *racismo occidental* (Van de Berghe 1967, 13), porque consideramos las especificidades y contextos

socio-históricos la modalidad de racismo que se desarrolló en América Latina. Es decir, aquel que se dio y está vinculado con la expansión colonial *occidental*. Este *racismo* se distingue por fundarse en ideologías supuestamente científicas y racionalizaciones que surgieron durante la *Ilustración* (siglos XVII y XVIII) y que fueron utilizadas para justificar la esclavitud, el colonialismo y la supremacía de los sujetos *blancos*. Estas ideologías, basadas en una supuesta superioridad biológica de las *razas blancas*, son fundamentales para entender *cómo* el racismo se institucionalizó en nuestras sociedades. El *racismo occidental* ha sido «congruente con las formas [...] de explotación capitalista» y, en consecuencia, ha buscado justificar sus prácticas de distintos modos, incluyendo la idea de *raza* (Van de Berghe 1967, 16-18).

El *racismo occidental*, mediante la construcción socio-histórica de la idea estético-política de *raza*, ha buscado ejercer un control social (control sobre el ascenso y movilidad social) sobre los sujetos *diversos* en cuanto a su acceso a recursos, derechos y oportunidades. Para ello se utilizan estereotipos y representaciones negativas, que justifiquen el tratamiento desigual y deshumanizador. En la obra de Fausto Reinaga encontramos variados ejemplo de esto, de los cuales han sido objeto los sujetos *indios* en las repúblicas de América: «el indio no es ni dueño de ‘su tierra’ ni ciudadano de la República. Es un ‘pongo’ económico y político» (2014 [1970], 273). Para lo cual, los sujetos *indios* son *racializados* (Macusaya Cruz 2014). Es decir, fueron diferenciados, *desigualados* (discriminados), en relación con los sujetos *blanco-mestizos* mediante la selección arbitraria de un conjunto de características; que son agrupadas y naturalizadas bajo la idea de *raza*. Por lo tanto, «no existe el indio-en-sí-mismo», sino en tanto un sujeto discriminador que utiliza dicho término para justificar su posición de privilegio (Cruz 2013, 215). Por lo que, las posibles actitudes del sujeto que *racializa* hacia el sujeto *racializado* serán considerar a este último como un *rival* o como alguien a quien *guiar* para que supere su estado (inferior respecto al del sujeto discriminante) actual. Cualquiera sea la actitud por la que se opte, influirán en la elección las condiciones materiales y las circunstancias

en que se encuentre cada sujeto (Van de Berghe 1967, 27-29).

El *racismo occidental*, en el contexto estético-político de América, puede actuar como un obstáculo para la realización de una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* debido a sus raíces en la historia, la economía y las estructuras de poder que perpetúan distintas formas de exclusión y discriminación. Al encontrarse el *racismo occidental* institucionalizado en estructuras sociales, resulta problemático plantear principios de igualdad y equidad. Consideramos que el *racismo occidental* puede verse como una forma de injusticia estructural, en nuestro caso de estudio, discriminación racial y marginalización de los sujetos *indios*. En donde leyes, políticas y prácticas sociales están diseñadas para favorecer a ciertos sujetos en detrimento de otros. En el marco de su época, Fausto Reinaga dice:

Esta injusticia no puede seguir. Si Bolivia existe por el indio Bolivia debe ser para el indio, la patria debe ser para quien en la paz, la sostiene con su sudor; y en la guerra la defiende con su sangre y su vida. (2014 [1970], 164)

Esa situación, como la ejemplificada en las palabras de Reinaga, crea una barrera considerable para la *justicia social*. Porque la discriminación racial institucionalizada perpetúa ciclos de pobreza, exclusión y marginación.

El *racismo occidental* deshumaniza a los sujetos *racializados* restringiendo su acceso a una existencia plena como sujetos de derecho y políticamente activos. En este sentido, los estereotipos refuerzan la idea de que estos sujetos no son completamente humanos o no merecen el mismo respeto y consideración que los demás. Este proceso de deshumanización facilita prácticas de discriminación y de violencia contra los grupos *racializados* sin que la sociedad en general lo cuestione o lo reconozca como injusto. Lo que ha dado lugar a sostener creencias tales como: «El indio es un hombre de tipo elemental [...] es la raza ‘fellah’ [‘de baja extracción’] que supervive extraña a la evolución histórica. Pensar en su resurrección política y cultural es tan

absurdo» (Fernando Diez de Medina en Reinaga 2014 [1970], 52).

La institucionalización del *racismo occidental* en nuestras sociedades significa que las desigualdades por cuestiones de *raza* no son incidentales o resultado de prejuicios individuales. Como resultado, los sujetos *racializados* enfrentan barreras sistemáticas para acceder a derechos fundamentales como la educación (o educación de calidad), empleo, vivienda y justicia. Estas barreras no solo limitan sus oportunidades, sino que también refuerzan la percepción de que no son merecedoras de estos derechos, lo cual acentúa los procesos de deshumanización de los que son objetos. Para ilustrar la anterior afirmación, Fausto Reinaga en un pasaje autobiográfico relata como en una ocasión tuvo vergüenza de ser llamado *indio* y las consecuencias de lo que eso implicó:

Estaba convencido, igual que el cholaje [sujetos *mestizos* o *mestizados*, *occidentalizados* o *norteamericanizados*], que el indio era un oprobio en la vida; ser indio era la peor desgracia. Preferible cualquier cosa a ser indio. [...] Hipnotizado, adormilado, asistí al banquete de la sociedad boliviana. Hice todo lo que hace el cholaje. Fui maestro de escuela, profesor del ciclo secundario, catedrático de la universidad, abogado, político, periodista, diputado, escritor... (Reinaga 2014 [1967], 240)

La negación del pleno reconocimiento de *humanidad* y los derechos de los sujetos *racializados* se convierte, entonces, en un mecanismo clave para mantener un orden social desigual que favorece a los grupos dominantes. Al privar a los sujetos *racializados* de su plena *humanidad* y derechos, se les impide participar en la sociedad en igualdad de condiciones, lo que perpetúa desigualdades e injusticia.

4. La justicia social, revertir deshumanización

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, considerando la obra de Fausto Reinaga, tendría

que ser entendida como el proceso de revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes y como parte de un proceso más general, *justicia racial*. Porque los sujetos *indios* han sido objeto de procesos de *occidentalización* forzosa, incluyendo ahí los de *racialización*, que los han despojado de sus tierras y recursos (en el sentido *lato* de este término), además de haberles menoscabado su dignidad y humanidad; convirtiéndolos en objetos de explotación y marginalización dentro de sus propias tierras. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, una verdadera *justicia social* tendría que revertir la deshumanización que han sufrido los sujetos *indios* mediante la recuperación de las identidades *indias* y la revalorización de sus formas de organización económica y socio-política. Este conjunto de medidas haría a los esfuerzos de la *justicia racial* para lograr desarticular las estructuras coloniales, que aún se mantienen actuales. En este sentido, una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* es inseparable de la lucha por la autodeterminación y la liberación de estos sujetos de aquellas dependencias que han constreñido sus posibilidades de *ser*.

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, tiene que servir para rechazar la visión colonial que deshumaniza a los sujetos *indios* y los reduce a objetos de explotación. Esto con el objetivo de trabajar en el reconocimiento de los sujetos *indios* como *sujetos históricos y políticos*, con una identidad cultural y una dignidad intrínseca que han sido negadas durante mucho tiempo. Este reconocimiento es un primer paso crucial para corregir las *injusticias raciales* históricas. Además, con el mismo fin, esta *justicia social* tendría que implicar la descolonizar formas de pensamiento. Porque, por ejemplo, las historias, con las cuales comprendemos lo *pasado* o damos sentido a nuestra *realidad*, han sido potestad de ciertos puntos de vista privilegiados a la hora de redactar y narrar. «De lo real, no conocemos sino aquello que podemos inferir de las series de indicios que el aparato de poder ha registrado y nos ha transmitido» (Chesneaux 1976, 33-34). En relación con esto, el *native american* Vine Deloria Jr. (1933-2005) dice que «escribir la historia

es con demasiada frecuencia el privilegio de los ganadores. Es el lujo en el que se entregan para encubrir sus defectos y evitar una mayor discusión de los acontecimientos y personalidades reales» (Deloria Jr. 1991, IX). Dentro de esta historia existen capítulos que dicen aquello que sería un sujeto indio y que serían enseñados, entre otros, a aquellos sujetos que se encontrarían bajo esa denominación para comprender su situación o existencia. Aunque, como advierte Deloria, luego serían esos mismos sujetos los que tendrían que buscar darle sentido a la categoría indio en tanto sujetos indios (Deloria 1971, 657).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, también, implica una redistribución del poder político y económico. Como hemos visto con anterioridad, el *racismo occidental* ha sido un medio para justificar la concentración de poder y riqueza en manos de élites *blanco-mestizas*, en detrimento de los sujetos *indios*. La *justicia social*, en este caso, tendría que favorecer al empoderamiento político de los sujetos *indios* y garantizar que tengan acceso a recursos económicos. En relación con este tema, a modo de ejemplo, rescatamos la siguientes palabras de Fausto Reinaga: «el hambre de Bolivia está determinado, controlado racionada desde las gerencias de los grandes consorcios del capital financiero, gerencias que se hallan en las metrópolis de Europa y Estados Unidos de Norteamérica» (2014 [1970], 174). La administración del *hambre* es una forma de dominación y control socio-político, dice Reinaga: «Las ideas en Bolivia nacen y mueren en el hambre; porque a las ideas rebeldes, a las ideas que no se domestican se las mata» (2014 [1970], 178). Por lo cual, una forma de revertir prácticas deshumanizantes es combatir el *hambre* (en el sentido *lato* de este término).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, por último, para revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes, de las que han sido objeto sujetos *racializados*, tiene que crear las condiciones para la realización de una *justicia racial*; es decir, la transformación de la sociedad en su conjunto. Lo cual implica la construcción de un nuevo orden social basado, o que

considere, en los valores y principios de los sujetos *indios*, esto en remplazo de las estructuras de poder coloniales. Esto de modo de garantizar que la *justicia racial* no sea solo un ideal abstracto o que solo se limite a corregir errores del pasado. El objetivo es la construcción de una sociedad más justa desde una perspectiva *india*. Dice Fausto Reinaga: «Al liberarse la nación india [los sujetos *indios*], libera a Bolivia: la nación opresora. Por tanto la revolución india tiene jurado propósito: abatir al cholaje cipayo blancomestizo y al imperialismo de las ‘fieras rubias’ de EEUU y Europa» (2014 [1970], 352).

5. Tupac Amaru, luchador por la justicia social

Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), hace una cita del libro *La Rebelión de Tupac Amaru* (1947) del Daniel Valcárcel: «La rebelión de Tupaj Amaru es el movimiento anti-colonialista, reivindicador y precursor de justicia social e independencia política más importante» (Reinaga 2014 [1970], 214; cf. Valcárcel 1956). Reinaga ve en José Gabriel Condorcanqui Noguera *Tupac Amaru* (1740?-1781) no solo a un líder militar, sino también a un visionario que encarna la defensa de una identidad y una causa que han sido sistemáticamente combatidas por la colonización occidental. En este sentido, Tupac Amaru no es solo una figura histórica, sino un arquetipo de la resistencia que sigue siendo relevante en la lucha contemporánea por la liberación y la justicia social de los sujetos *indios*. La figura de Tupac Amaru permite a Reinaga tejer un relato de continuidad histórica, *Epopéya India* (2014 [1970], 191-268), en el que las luchas de ayer resuenan con las de hoy, subrayando la permanencia de las estructuras de dominación y la necesidad de su desmantelamiento.

Las acciones de Túpac Amaru, interpretadas desde una perspectiva de una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, pueden ser vistas como un levantamiento que buscaba revertir las prácticas deshumanizantes impuestas por el régimen colonial español en el siglo XVIII. Daniel Valcárcel, en sus estudios sobre la rebelión de

Túpac Amaru (Virreinato del Perú, 1780-1781), enfatiza que esta insurrección no fue meramente un acto de desafío contra el poder establecido, sino una respuesta justificada y necesaria ante la sistemática opresión sufrida por los sujetos *indios* bajo el dominio colonial. Este enfoque permite comprender la rebelión como una lucha por la restauración de la dignidad humana, un conjunto de derechos fundamentales y la equidad social.

Novísimas medidas económicas aplicadas por España en sus colonias, tornó insostenible la mala administración y determinó el repudio de algunos negociados consentidos pero abominables. Paralelamente, una constante tensión entre autoridades civiles y eclesiásticas –derecho laico *versus* derecho canónico– precipitó la crisis en el obispado de Cusco. A esto se le unió la creciente oposición de las castas privilegiadas de criollos limeños y del grupo noble indígena del Cusco contra los peninsulares. (Valcárcel 1975 [1947], 60)

Valcárcel destaca que Túpac Amaru no solo protestaba contra los abusos cometidos por las autoridades coloniales, sino que también buscaba un orden social más justo y humano. La carga excesiva de tributos, el trabajo forzado y el maltrato generalizado de los sujetos *indios* eran manifestaciones claras de un sistema que despojaba a los seres humanos de su dignidad y los reducía a meros instrumentos de explotación económica. En este sentido, la rebelión encabezada por Túpac Amaru puede ser vista, consideramos, como un esfuerzo consciente para dismantelar un sistema profundamente injusto y para establecer un nuevo orden basado en principios de *justicia social*. Aunque, esos principios no iban reñidos totalmente con el marco normativo colonial. Leemos en las *Leyes de Indias* (1680), al principio del libro sexto y bajo el título de *De los Indios*:

Es nuestra voluntad encargar a los Virreyes, Presidentes, y Audiencias el cuidado de mirar por ellos [los indios], y dar las órdenes convenientes, para que sean amparados, favorecidos, y sobrellevados, por lo que deseamos, que se remedien los daños, que padecen, y vivan sin molestia, ni veja-

ción, quedando esto de un vez asentado, y teniendo muy preferentes las leyes de esta Recopilación.

Entre las causas de las acciones de Túpac Amaru encontramos la carga opresiva de los tributos que las autoridades coloniales impusieron a los sujetos *indios*. Estos tributos eran excesivos y empobrecían a las comunidades *indias*, que eran condenadas a un ciclo interminable de deuda. También, mediante el sistema de *mita*, los sujetos *indios* eran obligados a trabajar en condiciones extremadamente duras en las minas y otras labores sin una compensación justa. Este trabajo forzado era una forma de esclavitud encubierta que deshumanizaba a los trabajadores. Por otra parte, las autoridades coloniales eran corruptas y hacían abuso de su poder, distorsionaban las leyes según sus intereses. «No era un secreto que, en las colonias hispanoamericanas, las autoridades se enriquecían ilícitamente a costa de las castas no privilegiadas – indios, mestizos y ‘pardos’ – y del Fisco, burlando el pago de los impuestos» (Valcárcel 1975 [1947], 61). Este tipo de prácticas generaban interrogantes en torno a ideas como *justicia* o *igualdad*. Preguntas, además, que devenían en críticas a la discriminación estructural de la sociedad colonial. Al mismo tiempo, Túpac Amaru defendió la preservación y el respeto de la cultura *india* como parte de su lucha por una sociedad más inclusiva.

Entre las medidas de Túpac Amaru, que podemos relacionar con una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, se encuentra la abolición del reparto de mercancías. Este sistema obligaba a los indígenas a comprar productos a precios inflados, lo que los empobrecía aún más. Túpac Amaru prohibió esta práctica en las regiones bajo su control, liberando a los indígenas de una carga económica desproporcionada. Dice Valcárcel sobre esto: «El corregidor [funcionario colonial] vendía e imponía los precios y las condiciones de pago. Por lo común el indio quedaba empeñado perpetuamente a sus corregidores y caciques, al renovarse perpetuamente las ventas monopolizadas por las autoridades» (Valcárcel 1975 [1947], 61). Por esta causa, Túpac Amaru capturó y ejecutó al corregidor Antonio de Arriaga, quien era conocido por sus abusos y corrupción. Este

acto no fue solo una venganza, sino un intento de hacer justicia por los crímenes cometidos contra los sujetos *indios*. «La sentencia fue leída en la prisión el 8 de noviembre [1780]. Arriaga sufriría la pena infamatoria de la horca como castigo a sus repartos excesivos y crueldad usada en las cobranzas» (Valcárcel 1975 [1947], 74).

Junto al ataque a los corregidores, Túpac Amaru también se enfrentó a los sistemas judiciales y administrativos que los respaldaban. Su lucha no solo fue contra individuos corruptos, sino también contra un sistema legal que permitía y perpetuaba estos abusos. El impacto de la rebelión de Túpac Amaru contra los corregidores fue profundo, ya que inspiró a otras comunidades a resistir la opresión. La resistencia se extendió más allá de las acciones directas contra los corregidores, fomentando una conciencia colectiva sobre la necesidad de cambio y justicia en toda la región. La lucha de Túpac Amaru se convirtió en un símbolo de resistencia *india*. «Durante los siglos XVI-XVIII hay una constante resistencia indígena. [...] En el Cusco el grupo noble indígena guardó una constante rebeldía, patentizada en multitud de ocasiones favorables» (Valcárcel 1975 [1947], 65).

Además, Valcárcel sugiere que la rebelión de Túpac Amaru tenía una dimensión social inclusiva, pues no solo se preocupaba por los sujetos *indios*, sino también por otros sectores explotados de la sociedad colonial, como los mestizos, mulatos y negros. La justicia social que Túpac Amaru proponía no se limitaba a un solo grupo étnico, sino que se extendía a todos los que sufrían bajo el yugo colonial. Dice Fausto Reinaga:

no se circunscribió, no se concretó al indio ni al criollo ni al mestizo; no se redujo a suprimir las alcabalas, las aduanas, y otras imposiciones que afectaban a los mestizos y criollos; ni a la supresión de corregimientos, diezmos, o la mit'a de Potosí. Su labor, su misión abarca un campo más amplio y vasto. Quiso, sí, la libertad del indio por sobre todas las cosas. [...] los negros africanos recibieron la santa libertad de [sus] manos. (Reinaga 2014 [1970], 213)

Túpac Amaru decretó la liberación de los esclavos negros, reconociendo su sufrimiento bajo

el sistema colonial y buscando su emancipación. Este hecho subraya el carácter inclusivo de su lucha, ya que no solo defendió a los sujetos *indios*, sino también a otros grupos oprimidos.

Bando de Libertad de los Esclavos, el día jueves 16 de noviembre del año 1780, [...] documento de capital importancia en la historia político-social hispanoamericana y del continente. Al hacer un llamado general a los vecinos del Cusco para que se apartasen de los europeos, añade “aunque sean Esclavos a sus amos con aditamento de que quedarán libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban”. [...] El ataque a la *servidumbre* de los indios reclamaba la desaparición de la *esclavitud* del negro. (Valcárcel 1975 [1947], 78-79)

Este hecho demuestra que su lucha no solo era contra la opresión de un grupo específico, sino contra un sistema colonial que oprimía a múltiples sectores de la población. Esta *inclusividad* es un aspecto crucial de su lucha, a la cual podemos identificar como por la *justicia social*, ya que buscaba la equidad y el respeto para todos, independientemente de su origen étnico. También, las mujeres desempeñaron un papel destacado en la rebelión, tanto en el combate como en la logística. Túpac Amaru reconoció y promovió la participación de las mujeres, lo que no solo enriqueció la resistencia, sino que también desafió las normas de género imperantes. Esta inclusión fue esencial para fortalecer el movimiento, dado que las mujeres actuaron como líderes, organizadoras y combatientes. Ejemplo destacado es la figura de Micaela Bastidas Puyucawa (1744-1781), compañera de Túpac Amaru: «Aunque el caudillo actuó mediante decisiones propias, por sus ideas e iniciativas aparece la figura de esta enérgica mujer con los caracteres de un personaje de valor innegable» (Valcárcel 1975 [1947], 110).

6. Conclusiones

Las luchas por la *justicia social* en América Latina han tenido éxitos limitados en integrar plenamente las demandas de *justicia histórica* y *racial* de los sujetos *indios* y es aún hoy una

cuestión irresuelta. La obra de Fausto Reinaga representa una crítica sobre ello y se un recordatorio que muchas luchas por *justicia social*, si bien han logrado avances en términos de redistribución económica y derechos sociales, han fracasado en abordar de manera efectiva las demandas de los sujetos *indios* en términos de reconocimiento de autonomía socio-política. Reinaga argumenta que las políticas de *justicia social*, a menudo diseñadas desde una perspectiva *blanco-mestiza* o *criolla*, no han logrado revertir el legado de colonialismo que continúa deshumanizando a los sujetos *indios*.

Las concepciones *occidentales* de *justicia social*, como las propuestas por teóricos como el filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002), tienden a centrarse en la justicia distributiva, donde el objetivo es asegurar una distribución justa de bienes y oportunidades dentro de un marco de igualdad formal (Rawls 1971). Sin embargo, desde la obra de Fausto Reinaga podemos realizar una crítica a esta visión de justicia por ignorar las estructuras históricas de opresión y colonialismo –que inciden en las «estructuras de toma de decisiones» (Young 2000 [1990], 430-432; cf. Mills 2013) – que han deshumanizado y subyugado, entre otros, a los sujetos *indios*. La *justicia racial* (una *Revolución India*), en la perspectiva de Reinaga, no solo busca reparar el daño económico, sino también recuperar la identidad, la cultura y la autonomía que fueron destruidas por el colonialismo. Es una cuestión de reparación histórica.

Podemos entender a la *justicia racial* como un proceso de descolonización integral que desafía las premisas mismas de la *justicia social occidental*. Desde la perspectiva de Fausto Reinaga, las soluciones *occidentales* tienden a ser paliativas y no abordan las raíces profundas de la opresión racial y cultural. La *justicia racial*, en su visión, implica una transformación total de las relaciones de poder; donde los sujetos *indios* no tendrían que asimilarse a las sociedades existentes, sino que se les reconocería sus derechos en tanto sujetos políticos activos y con capacidad de autodeterminación según sus propios intereses. Por ello, Fausto Reinaga rechaza la idea de la *asimilación*, que a menudo está implícita en las concepciones occidentales de

justicia social. Desde su perspectiva, la *asimilación* es otra forma de colonización, donde los sujetos *indios* son forzados a abandonar sus identidades y culturas para ser aceptados dentro de una sociedad dominante que continúa marginalizándolos.

En el marco de la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, creemos que resulta propicio recordar aquí el vínculo de las ideas de Fausto Reinaga con las de otros intelectuales y pensar en posibles continuidades del presente artículo. Por ejemplo, con las del escritor martinico Frantz Fanon (1925-1961), quien también critica la *justicia social* en su forma *occidental* por su incapacidad para abordar la cuestión racial y colonial (cf. Ticona 2013, 277-292). Fanon, en *Los condenados de la tierra* (1961), argumenta que la verdadera *justicia* solo puede surgir a través de la violencia revolucionaria que destruye el sistema colonial y permite la creación de un nuevo orden social. De manera similar, Reinaga ve la *justicia racial* como un proceso de ruptura con el orden establecido, donde los sujetos *indios* deben reconfigurar sus propias sociedades en lugar de ser simplemente acomodados dentro de un sistema *occidental*. Además de Fanon, otro autor que se relaciona con Reinaga en este aspecto es el pensador martinico Aimé Césaire (1913-2008), quien en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) también critica la civilización *occidental* por su incapacidad para ofrecer una verdadera *justicia* a los colonizados. Césaire y Reinaga, podríamos decir, comparten la idea de que la *justicia racial* requiere una reevaluación completa de los valores y estructuras occidentales que han oprimido a los pueblos colonizados. Ambos ven la necesidad de un nuevo paradigma de *justicia* que no solo sea *social*, sino que reconozca y rectifique las injusticias raciales y culturales.

Referencias bibliográficas

1680. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias realizada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano y sancionada por el rey Carlos II de España en 1680 para regir en los territorios de la América Hispana*. Lima: Archivo Digital de la Legislación del Perú.

- Congreso de la República del Perú. https://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx
- Amnistía Internacional (s/d). *Justicia racial*. <https://www.amnesty.org/es/what-we-do/discrimination/racial-justice/>
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1992 [1983]. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Chesneaux, Jean. 2005 [1977]. *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* México: Siglo XXI.
- Cruz, Gustavo. 2013. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento Indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- Cruz, Gustavo. comp. 2018. *Sujetos políticos indígenas: indigenismo, mestizaje y colonialismo*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Deloria, Vine Jr. 1971. «The Rise and Fall of the First Indian Movement [Review of The Search for an American Indian Identity (Modern Pan-Indian Movements), by H. W. Hertzberg]». *The Historian*, 33(4): 656–664. <http://www.jstor.org/stable/24443133>.
- Deloria, Vine Jr. 1995 [1991]. «Foreword». En Grinde, D., y Johansen, B., *Exemplar of Liberty. Native America and the Evolution of Democracy* (pp. IX-XI). Universidad de California.
- Fraser, Nancy. 2012 [2008]. *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.
- Macusaya Cruz, Carlos. 2012. «El indianismo de Fausto Reinaga». *La Migraña, revista de análisis político*, 5: 48-53.
- Macusaya Cruz, Carlos. 2014. *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el Pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.
- Mills, Charles. 2013. «Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby». *Critical Philosophy of Race*, 1 (1): 1-27. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.1.0001>
- Quijano, Aníbal. 2014 [1993]. «América Latina en la economía mundial». En *Cuestiones y horizontes* (pp.199-214). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, Dante. 2023. «Reflexiones sobre la justicia en la filosofía social y política contemporánea». En Alejandro Herrero y Laura S. Guic (comps.), *Gobierno y políticas públicas en Latinoamérica* (pp.309-320). Buenos Aires: Teseo.
- Rawls, John. 2012 [1971]. *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Reinaga, Fausto. 2014 [1964]. «El indio y el cholaje boliviano». En *Obras completas*, T.2, V.4 (49-226). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- . 2014 [1967]. «La ‘intelligentsia’ del cholaje boliviano». En *Obras completas*, T.2, V.4 (229-437). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- . 2014 [1970]. «La Revolución India». En *Obras completas*, T.2, V.5. (15-334). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- Ticona Alejo, Esteban. 2013. *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* [Tesis de Doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3758>
- Valcárcel, Daniel. 1975 [1947]. *La Rebelión de Túpac Amaru*. México: FCE.
- Valcárcel, Daniel. 1956. «Túpac Amaru, precursor de la emancipación social». *Revista de Historia de América*, 42: 423-432. <https://www.jstor.org/stable/20137095>
- Valcárcel, Daniel. Ed. 1970. *La Rebelión de Túpac Amaru. T.2. Vol. 1. Antecedentes*. Lima: CNSIP.
- Van De Berghe, Pierre. 1967. *Race and Racism. A Comparative Perspective*. New York: John Wiley & Sons.
- Young, Iris. 2000 [1990]. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Zea, Leopoldo. 1955. *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.

Octavio Marino Pedoni (ompedoni@gmail.com) es Doctor en Estudios Sociales de América Latina (Univ. Universidad Nacional de Córdoba 2023). Licenciado en Filosofía (Univ. Católica de Córdoba 2015). Profesor en Filosofía (Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos 2012). Adscrito al proyecto de investigación: *Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el Pensamiento Crítico Latinoamericano*. FFyH, FCP y RRII, Universidad Católica de Córdoba – Unidad Asociada a CONICET (Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8813-5967>.

Recibido: 23 de setiembre, 2024.
Aprobado: 22 de diciembre, 2024.

