

II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología. Asociación Argentina de Sociología, Villa María, 2016.

Fausto Reinaga y la memoria como base de la política.

Octavio Marino Pedoni.

Cita:

Octavio Marino Pedoni (2016). *Fausto Reinaga y la memoria como base de la política. II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología. Asociación Argentina de Sociología, Villa María.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-046/154>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Fausto Reinaga y la memoria como base de la política. Octavio Marino Pedoni (UNJu-CONICET, CEA-UNC, FFyH-UCC)

Adoptando como método de trabajo el de la Historia de las Ideas Filosóficas latinoamericanas aportado por Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg. Y con el objetivo de ensayar nuevos escenarios para repensar la construcción de las naciones modernas de América Latina. Exploraremos la obra del pensador indio Fausto Reinaga (1906-1994) desde, principalmente, la obra de Carlos Macusaya Cruz Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga (2014). A partir de donde podremos sustanciar un ejemplo de lo vital que resulta la memoria como base de la política o para hacer política. En este caso en concreto, la historia del proceso de racialización de la cual fue y es objeto el sujeto indio. Sujeto que se expresa en una condición histórica surgida de los tiempos de la Conquista y la Colonia en América. Que aún pervive en nuestras sociedades. Teniendo en cuenta las consideraciones de Reinaga, buscaremos afirmar que las posibilidades de superar las condiciones de marginación y exclusión de los sujetos indios, en particular, y de ciertos sectores de nuestras sociedades, en general, se encuentra en historizar dichas condiciones. Para de este modo poder invertirlas, mudarlas, en herramientas que permitan combatir y superar la marginación y exclusión de estos sujetos en los procesos de decisión y construcción de los futuros de nuestras sociedades.

Palabras clave: Fausto Reinaga, indio, política, memoria, historia.

“Antes que el ser, está la política”
(Deleuze & Guattari, 2010)

1.

¿A qué sujeto le llamamos indio? ¿Y por qué le llamamos indio? Es a partir de estas dos preguntas que ensayaremos una serie de líneas, o buscaremos aproximarnos al menos a ellas, las cuales podamos interpretar como respuestas a nuestro emergente, aquí, en este escrito. Para iniciar este recorrido nos acercamos a la obra del poeta panameño Arysteides Turpana, quien en su artículo “Después del pillaje” (Turpana, 1993) nos señala que este término, *indio*, se usa para asignar en un conjunto de condiciones a los *abyalenses*. Gentilicio de los habitantes de Abya Yala, nombre con el cual era una forma de identificar este continente, antes de que lo re-nombraran América. Los *abyalenses* tuvieron que sufrir un proceso de sometimiento, por no decir aniquilación, material y espiritual de la mano de diversas potencias europeas, y grupos de intereses afines. Aquellos que sobrevivieron a estas prácticas, fueron coaccionados, posteriormente, a asimilarse e integrarse a las nuevas formas de organización social, política y económica. Tanto las que surgieron en tiempos de la Conquista y de la Colonia, como a aquellas trasmutaciones de éstas surgidas en tiempos de las gestas

independentistas –cambios de administración–¹ de América a partir de fines del siglo XVIII. Pero los *abyalenses* no se pudieron incorporar a estas nuevas sociedades en su condición propia de *abyalense*, nos advierte Turpana, sino como *indios*. Se los forzó a ser extranjeros en su lugar. Pero esto no sucedió sin que prestaran su debida resistencia hasta nuestros días. Más de 500 años de resistencia *abyalense*.

El *abyalense* es de-signado² *indio* por una decisión política de los colonizadores europeos, la cual después sostendrán sus herederos en América. La decisión consiste en asignarle un lugar de subordinado al *abyalense* en una jerarquía creada *ad hoc* a los intereses de los colonizadores, en donde ellos se ubican en la cima. Los allí residentes son los immaculados, los blancos, los *q'aras*³. Los que siguen en orden descendente son los que presentan manchas con respecto al modelo impuesto que reside en la cima. Manchas imborrables por ser indicios de pasado, en el caso del indio, de su pasado propio de *abyalense* y de sus posibilidades de un futuro, también, propio. Pero los *q'aras* para mantener el control hicieron un uso político, acorde a su decisión, del término *raza*. Necesitaban naturalizar las diferencias que les permitían – ¿y permiten?– justificar la reproducción de un orden, en donde explotan y subyugan a los *manchados*. Los considerados manos de obra barata, o gratuita, e ignorados, negados, como una posibilidad de *ser humano*⁴. Los *abyalenses* fueron *racializados*, tratados como si fueran de otra raza (cf.: Macusaya Cruz, 2014a), para así *minorizarlos y deshistorizarlos*. No olvidemos que Hegel decía: “El hombre europeo es el más universal. [...] [El] más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante” (Hegel, 2005, p.304).

El indio es un símbolo presente de una condición histórica de nuestras sociedades. Símbolo en su sentido etimológico es un “tablilla de recuerdo” (Gadamer, 1991, pp.84-85). Según Gadamer, de quien tomamos la definición anterior, esta *tablilla* servía para reconocer a alguien pasado el tiempo o

1 Podríamos pensar que las gestas independentistas –un cambio de mano– de América Latina fue un cambio de administración, teniendo en cuenta que lo que se decidía era ¿bajo qué patria potestad íbamos continuar nuestra existencia? ¿España? ¿Francia? ¿Inglaterra? ¿Estados Unidos? ¿Otro? Decisión que llevaba aparejada la necesidad de responder a otra pregunta, ¿qué modelo de capitalismo íbamos a seguir? Para ampliar estas preguntas y cuestiones se puede leer Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, 1928.

2 *Signar*. Se le confirió un destino, que se le representó como si fuera insoslayable.

3 “Q'ara (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos. [...] lingüísticamente vinculado con 'pelado' y 'desnudo', tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar [cualquiera se puede volver q'ara si imita esta conducta]” (Albó, 2002, p. 80).

4 Concepción del indio que tenían –o tienen- la mayoría de los colonizadores, sin distinción de credo. Bartolomé de Las Casas, fraile dominico, estás en contra de estas afirmaciones en la que el conquistador – colonizador aparece como el único ser valioso y capaz de ser poseedor de bienes y derechos. Aunque con un discurso paternalista, Las Casas defenderá el reconocimiento de los indios como sujetos capaces de hacer y poseer. El indio es un hombre como lo es el conquistador, y si es así, debe ser tratado como tal, por lo que las relaciones entre los colonizados y los colonizadores tendría que dejar de basarse en relaciones deshumanizadoras. (Cf.: Roig, 2009, pp.225-246).

en un encuentro posterior. El método era partir a la tablilla en dos y entregar un pedazo a cada una de las partes. Para que cuando se volvieran a encontrar, juntaran las partes y al ver que coincidían en sus bordes, recordaran las circunstancias de la ruptura de la tablilla. El indio en este escenario es olvido y es memoria. Como dijimos antes, es olvido de un pasado, de la historia de Abya Yala y de los horrores del tiempo de la Conquista y de la Colonia. Y es memoria de un racismo aplicado con eficacia. En donde algunos nacieron para ganar y otros para perder, es la suerte que cada uno carga en su supuesta *naturaleza*. Esto pretenden sostener los q'aras para que sus riquezas, producto de años de violencia sobre los *abyalenses*, se mantenga sin manchas e inocente ante cualquier gesto inquisidor. Y para que la pobreza de los explotados sea a causa de ellos mismos, de sus propias posibilidades y decisiones. “Si los ganadores no tienen de qué arrepentirse, los perdedores no tienen de qué quejarse” (Galeano, 1993, p.80). ¿Mala suerte para los indios? ¿Mala suerte para los explotados y marginados?

Esta *tablilla de recuerdo*, vista desde la mitad del *abyalense*, del indio, puede ser también un camino de liberación. Este símbolo puede ser invertido mediante la recuperación de lo propio de los *abyalenses*. De la recuperación de la mitad de la tabla que guarda la memoria de los tiempos de explotación y marginación. Alguien que trabajó en esta tarea fue el pensador indio Fausto Reinaga (1906-1994). Quien supo advertir en la condición histórica del indio su ubicación estratégica y política, para poner en cuestión y criticar

...La violencia de la conquista metamorfoseada en institucionalidad, [...] lugar desde donde [se] impone el 'orden', la historia oficial, los símbolos y monumentos, la educación, la religión, etc., todo esto visibilizado en un ordenamiento racializado de lo social (Macusaya Cruz, 2012, p.50).

Violencia institucionalizada que mantiene la reproducción de un orden social, en donde los indios son un problema. Porque cuando los conquistadores cruzaron y chocaron sus historias con las de los *abyalenses*, ninguna fue subsumida por la otra, ambos conjuntos se mantuvieron en una relación tensa e irresuelta. Lo que se expresó en una yuxtaposición de sociedades. Es un problema nacional entre las naciones de Abya Yala y las naciones construidas a la luz de los Estado-Nación modernos de América Latina. ¿Qué república de América Latina puede afirmar estar constituida por una sola nación? ¿Y de haberlo hecho, cuáles fueron los costos?

2.

El indio como recuerdo de un encuentro, no muy grato para los *abyalenses*, ha querido ser borrado o *despolitizado* con el cambio de su nombre y su carga conceptual. Uno de los casos de esta práctica es el tomar a *indio* y a *indígena* como si fueran sinónimos. Cuando ambos términos responden a

distintas ideologías⁵. Indio es un término que se considera despectivo o peyorativo y fuente de *malas memorias* en nuestras sociedades. Es por esto que desde 1940 el Instituto Indigenista Interamericano decide reemplazar el término *indio* por el término estratégico *indígena*, denominación *neutralizadora* de historia, con vistas a “integrar a los indígenas en las sociedades nacionales” (Quispe Quispe, 2011, p.17). A esta ideología la llamaremos *indigenismo*. A la cual se le opone el *indianismo*, que es aquella que no renuncia al término indio. Por el contrario se apropia de esta herramienta del conquistador y colonizador, y la invierte en su carga simbólica para ir en contra de este. “Si con el nombre de indio nos oprimieron con el nombre de indio nos vamos a liberar” (Quispe Quispe, 2011, p.18)⁶. Otra forma de que los q'aras pusieron en práctica para neutralizar el término indio, fue reemplazándolo por *campesino*. Esto con la intención de incluir a los *abyalenses* en la división de trabajo de las sociedades de los Estado-Nación. Fue reemplazar una condición histórica por una condición de clase. “El sustantivo indio significa: una raza, un pueblo, una Nación, una civilización y una cultura. Y el término 'campesino' no significa nada de esto” (Reinaga, 2001[1970], p.136). Las palabras no son inocentes, tienen historias que las soportan y es con la administración de su ignorancia, que se controla su dimensión política.

El mestizaje fue otra práctica instaurada por los q'aras como método de neutralizar los recuerdos que suscitan los indios. Para superar los problemas y molestias que producen *las manchas* del indio, pensaron que lo mejor era mezclarlos con otras sangres y culturas para mejorarlos. Todo esto con vistas a que se conviertan en un factor productivo de los Estado-Nación modernos de América Latina y dejen los indios, desde la consideración de los q'aras, de ser un lastre del pasado que impide el progreso y la unidad de las nuevas naciones. El mestizaje es visto como un proceso de eliminación de aquellas diferencias que producen esos efectos no deseados. El filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) consideraba que la salvación de América Latina se encontraba en parte supeditada a la salvación de los indios, ya que forman parte de nuestras realidades, de una u otra forma. Y que esta salvación consistía en la asimilación de los indios a nuestras sociedades. Esto de manera “necesaria y urgente” (Zea, 1979, p.7) para lograr la unidad de América Latina. Para Zea “no hay indios, ni criollos ni mestizos, solo hombres” (Zea, 1979, p.12)⁷. Teniendo presente que la lucha por la humanidad es algo universal, se piensa ¿cómo se podría sostener en condiciones del tiempo de la Colonia a los indios? El problema ante esta intención de salvación es que los indios se resisten a ser

5 Una ideología le brinda a un grupo social una razón en la que ser y a partir de la cual justificarse y proyectarse. Se constituye en un marco epistemológico simplificado y esquemático desde dónde decidir. La ideología es un núcleo no reflexivo del grupo social, justifica estructuras, jerarquías, autoridades y relaciones de dominación. Y tiene como límite ser horizonte de reconocimiento de los individuos que constituyen el grupo. (Cf.: Ricoeur, 2002, pp. 282-287).

6 Palabras adjudicadas a Domitila Quispe C., de Azángaro en Perú, en 1922.

7 Pero los que toman las decisiones son los *q'aras*.

asimilados, pareciera que en el regateo de humanidad del cual fueron objeto durante más de 500 años, aprendieron lo necesario de las culturas occidentales para sobrevivir, resistir y poder reclamar lo que es suyo. Zea dice que su resistencia se expresa en sus actitudes que ante los ojos de Occidente se interpreta como desgano, bajeza o mutismo⁸ (Zea, 1976, p.468). ¿No será esto porque no quieren adecuarse a los estándares de los modelos occidentales, asimilarse a horizontes que no lo comprende? El mundo del indio se escapa de la comprensión, porque se cuenta con categorías occidentales para interpretarlo. Estas categorías se presentan como *inadaptadas* para poder reflexionar sobre realidad. Por esto se corre el riesgo de idealizar el indio y mitificarlo. Lo que produce que se le niegue su condición de sujeto histórico y se le invente una historia que cumpla con las expectativas de los mestizos y criollos.

Lo occidental significaría la mirada reflexiva; lo indio, el magma inapresable, en que trata de posarse esa mirada; sería un símbolo, a menudo inconsciente, de la parte originaria de nuestro espíritu que escapa a una cabal racionalización y se niega a ser iluminada (Villoro, 1979, p.12).

3.

¿Qué representaciones acuden a nuestras mentes cuando mencionamos el término *indio*? Algo que suele ser frecuente, son las imágenes, que generalmente, nos brindaban los museos. *El indio o los indios* como pertenecientes a culturas pasadas o del pasado. O, también, contamos con las imágenes que nos brindan los medios de comunicación. Aquellas que los muestran en el marco de vidas rurales y marginación. O como productores de artesanías o los indios mismos como productos de consumo del turismo. De este corpus de representaciones que circulan en nuestras sociedades surgen, de alguna manera, los requisitos necesarios para considerar a alguien *indio*. Es un proceso de *estereotipación*, de fijación y de control de algo por un concepto. “La idea de que el “indio” vive usando una cierta ropa, en su “comunidad” y que es huraño a los cambios tecnológicos, es una idea racista que busca justificar la segregación racial de tales sujetos” (Macusaya Cruz, diciembre 2013, p.12).

Nuestras representaciones de *indio* obedecen a conceptos que tenemos de *indio*. Conceptos que establecen unidades de significación y buscan en la realidad casos de sí mismos, para justificar sus reducciones de la realidad. Reducciones que operan con una lógica de integración, por medio de la vía del reconocimiento. Primero algo puede resultarnos extraño, no familiar, pero luego podemos decir que es uno más de lo mismo, en este caso *un indio*. Si no sucede esto, es otra cosa. ¿Entonces

⁸ “Hacia el exterior, sólo el esfuerzo mínimo de asimilación cultural que le permita continuar viviendo. Pero en el fondo una abismal incógnita en la que lo humano se hace patente como posibilidad de otro modo de ser diverso, distinto, del que se le ha querido imponer.” (Zea, 1953, pp.19-20).

por qué reclama reivindicaciones para los indios? “Cuando alguien, la mayoría, no responde a estos parámetros establecidos, entonces no tiene por qué hablar de ser aymara, pues ya está contaminado, no es puro” (Macusaya Cruz, diciembre 2013, p.13). Posiblemente se podrá decir que ese supuesto *indio* está disfrazado de indio, pero no lo suficiente para montar el teatro que requiere nuestro concepto de indio. ¿Es necesario que alguien haga *una representación teatral esperada* para exigir reivindicaciones sociales? ¿Se le presta atención por su espectáculo o por su argumento? ¿Se le retribuye su actuación? El *indio puro* que establecen nuestras conceptualizaciones de *indio* suelen ser “arma[s] de anulación política” (Macusaya Cruz, diciembre 2013, p.13). La espera de espectáculos *folklóricos* le quita densidad a los reclamos y a las reivindicaciones sociales-políticas de los indios. Que son usados para mantener las relaciones coloniales de dominación y explotación: *actúe para los q'aras*. “...los sujetos “usados” juegan el juego de quienes los usan” (Macusaya Cruz, diciembre 2013, p.13).

¿Qué sucede cuando la realidad es negada por los conceptos y las categorías de una sociedad? Cuando un conjunto de sujetos se encuentran oprimidos por razones que los niegan en su existencia cotidiana, en la sin razón de esas razones pueden encontrar sus posibilidades de romper con las relaciones de opresión. Pero este movimiento pone en riesgo el lugar de sometidos de estos sujetos, que bien o mal, les asegura dentro del reconocimiento de los q'aras un conjunto de condiciones de existencia. ¿Se puede dar un paso sin más por la liberación? Generaciones anteriores de estos sujetos sometidos pretenden, en ocasiones, asegurarles a sus descendientes mejores condiciones de vida y evitarles los padecimientos que ellos tuvieron en el pasado. Para evitar este y los malestares que acarrea su memoria, a veces, se lo prefiere negar y enterarlo. “...anhelaban que no viviéramos lo que ellos vivieron” (Macusaya Cruz, 2004b, p.8). En el caso particular de los *indios* más de 500 años de *disciplinamiento*, en su sentido amplio, a un orden han hecho mella en sus conciencias. Resultados que pueden ser observables en otros grupos sociales también. Actuar como otro para no molestar, actuar como otro para sobrevivir, actuar como otro para no perecer.

El fuero interno de este sujeto es un mundo lleno de represiones y lleva el sello de la violencia que vivió desde niño. Ante esta forma de ser, en la que subyace la mentalidad que el Estado colonial ha forjado, sólo puede responder, como desdoblándose, contra sí mismo, negándose para ser aceptado (Macusaya Cruz, 2004b, p.8).

El acto de negarse de los indios en particular, y de los sujetos en general, es un negar un pasado o un conjunto de pasados. En donde residen los procesos históricos que dieron origen a las formas y relaciones de dominación y explotación que aquejan a estos sujetos. Lo cual favorece a los que detentan el poder, los q'aras, para evitar cualquier confrontación política. El creer, o aparentar al

menos, que *las cosas siempre fueron así* ¿Quién se puede quejar? ¿Es cuestión de costumbre? Tampoco hay que caer en esa trampa de refugiarse en los estereotipos coloniales que nos ofrecen los mercados de las sociedades modernas para consumir y la creencia en un pasado prístino, idealizado, contrapuesto a la realidad que en suerte nos toca vivir.

Si se pensara modificar las condiciones imperantes en una realidad, se hace menester memoria de lo pasado. Esto implicaría buscar nuevas formas de lecturas y nuevas lecturas de lo pasado, de lo que se recuerda y de lo que se olvida. De forma de re-hacer las historias que justifican la explotación y dominación de algunos a favor de otros. Re-haciendo las historias y las relaciones sociales que las tejen. Buscando re-apropiarse de esas *tablillas de recuerdos* que les puedan permitir a los sujetos dejar de consumir historias. En cambio, puedan transformarlas y dar lugar a nuevas historias que tengan como protagonista a los indios, en particular, y a todo sujeto dominado y explotado. “El indio para ser sujeto de la historia [como todo sujeto] tiene que saber por sobre todo su propia historia” (Reinaga citado por Macusaya Cruz, 2014a , p.137). Para así poder encontrar las contradicciones que desestabilicen las estructuras coloniales de dominación. En el caso el caso de los sujetos dominados y explotados es poner en cuestión su condición desde esta misma. Y en particular los indios poner en cuestión el proceso de *racialización* al que fueron sometidos y a las condiciones generadas por este proceso que aun subsisten. Estas prácticas son toda una experiencia de *politización* de los sujetos. “... nuestro nombre debe ser la expresión de nuestra condición histórica” (Reinaga citado por Macusaya Cruz, 2014a, pp.310-311). Los indios seguirán existiendo mientras sigan existiendo las condiciones coloniales que les dieron origen, mientras estén sujetos a la dominación y explotación de los q'aras. “La obra de la ignorancia [de Cristóbal Colón] tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbre el Sol de la Libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de INDIOS” (Reinaga citado por Quispe Quispe, 2011, p.19).

Bibliografía

- Albó, X. (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz, Bolivia: CIPCA-Plural.
- Cerutti Guldberg, H. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (2002). Filosofar nuestroamericano (¿Filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?). *La lámpara de Diógenes*, 3 (6), pp.45-49. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. (2006 [1998]). “Identidad y dependencia culturales”. En David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (pp.131-144). Madrid, España: Trotta.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2012 [1980]). “1874. Tres novelas cortas, o ¿qué ha pasado?”. En *Mil mesetas*. (pp.197-211). Valencia, España: Pre-textos.

- Gadamer, H. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona, España: Paidós.
- Galeano, E. (1993). “Quinientos años de soledad”. En Adolfo Colombres (coord.), *América Latina: el desafío del tercer milenio*. (pp.79-82). Buenos Aires, Argentina: Del Sol.
- Hegel, G., W., F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, España: Tecnos.
- Macusaya Cruz, C. (2012). “El indianismo de Fausto Reinaga”, *La Migraña, revista de análisis político*, 5, pp.48-53. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (Diciembre 2013). Polémica: «Indio puro» = Indio anulado políticamente. *Pukara*, 88, pp.12-13. La Paz, Bolivia: Pukara. Recuperado de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-88.pdf>
- _____. (2014a). *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz, Bolivia: MINKA. Recuperado de: <http://grupo-minka.blogspot.com.ar/2014/12/desde-el-sujeto-racializado.html>
- _____. (2014b). Etapas de la conciencia política. *Minka, revista de análisis político*, 2, pp.7-11. La Paz, Bolivia: Minka. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/237223431/MINKA-II>
- Quispe Quispe, A. (2011). *Indianismo*. Qullasuyu, Bolivia: Pachakuti-AWQA.
- Reinaga, F. (2001 [1970]). *La revolución india*. El Alto, Bolivia: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Ciudad de México, México: FCE.
- Roig, A., A. (1973). “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. En AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp.217-244). Buenos Aires, Argentina: BONUM.
- _____. (2009 [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Una Ventana.
- Turpana, A. (1993). “Después del pillaje”. En Adolfo Colombres (coord.), *América Latina: el desafío del tercer milenio*. (pp.161-168). Buenos Aires, Argentina: Del Sol.
- Villoro, L. (1979). De la función simbólica del mundo indígena. *Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana*, 61. Ciudad de México, México: UNAM.
- Zea, L. (1953). *El Occidente y la conciencia de México*. Ciudad de México, México: Porrúa y Obregón.
- _____. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, España: Ariel.
- _____. (1979). “Negritud e indigenismo”. *Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana*, 89. Ciudad de México, México: UNAM.