

“Estetismo comercial”: crítica de Reinaga a Fernando Diez de Medina

“Estetismo comercial”: criticism of Reinaga to Fernando Diez de Medina

“Estetismo comercial”: a crítica de Reinaga a Fernando Diez de Medina

Octavio Marino Pedoni*

ompedoni@gmail.com

Enviado para su publicación: 15/09/2023

Aceptado para su publicación: 20/09/2024

Resumen

En el presente artículo recuperamos como recurso crítico la expresión “estetismo comercial” que el pensador *quechuaymara* Fausto Reinaga (1906-1994) enuncia en su libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964). Reinaga critica la producción del escritor boliviano Fernando Diez de Medina (1908-1990), por juzgarla una “estética fantaseada” y por ser la base desde donde se hace una ficción de los sujetos *indios* mediante una reconstrucción estético-política de la *realidad*, en respuesta a los intereses de una oligarquía boliviana pro-norteamericana. Para ampliar la comprensión sobre la posición de Diez de Medina hacemos un repaso de sus publicaciones en la revista mexicana *Cuadernos Americanos* en el período 1951-1964 (desde

* Doctor en estudios sociales de América Latina. Área de Ciencias Sociales y Humanidades - Unidad Asociada a CONICET - Universidad Católica de Córdoba (UCC).

los albores de la *Revolución Nacional* boliviana hasta el Golpe de Estado encabezado por Barrientos) y también exploramos su relación con el militar René Barrientos Ortuño.

Palabras clave: Historia; Fausto Reinaga; Fernando Diez de Medina; Mestizaje.

Abstract

In this article we recover as a critical resource the expression “commercial aestheticism” that the *quechuaymara* thinker Fausto Reinaga (1906-1994) enunciates in his book *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964). Reinaga criticizes the production of the Bolivian writer Fernando Diez de Medina (1908-1990), for judging it a “fantasized aesthetic” and for being the basis from which a fiction of *Indian* subjects is made through an aesthetic-political reconstruction of reality, in response to the interests of a pro-American Bolivian oligarchy. To broaden our understanding of the position of Diez de Medina we review his publications in the Mexican magazine *Cuadernos Americanos* in the period 1951-1964 (from the dawn of the *Bolivian National Revolution* to the *Coup d'Etat* led by Barrientos) and we also explored his relationship with the military René Barrientos Ortuño.

Key Words: History; Fausto Reinaga; Fernando Diez de Medina; Mestizaje.

Resumo

Neste artigo recuperamos como recurso crítico a expressão “estetismo comercial” que o pensador quechuaymara Fausto Reinaga (1906-1994) enuncia em seu livro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964). Reinaga critica a produção do escritor boliviano Fernando Diez de Medina (1908-1990), por julgá-la uma “estética fantasiada” e por ser a base a

partir da qual se faz uma ficção dos sujeitos indianos através de uma reconstrução estético-política da realidade, em resposta aos interesses de uma oligarquia boliviana pró-americana. Para ampliar a compreensão sobre a posição de Diez de Medina fazemos uma revisão de suas publicações na revista mexicana Cuadernos Americanos no período 1951-1964 (desde os albores da Revolução Nacional boliviana até o Golpe de Estado liderado por Barrientos) e também exploramos sua relação com o militar René Barrientos Ortuño.

Palavras-chave: História; Fausto Reinaga; Fernando Diez de Medina; mestiçagem.

A – Introducción

Este artículo trabaja sobre una crítica que el pensador *quechuaymara* Fausto Reinaga (1906-1994) realiza al escritor y político boliviano Fernando Diez de Medina (1908-1990). De manera sucinta, Reinaga critica a Diez de Medina por no representar adecuadamente, a su juicio, los intereses de los sujetos *indios* y por su posición *pro-mestiza* y *pro-occidental* (*pro-norteamericana*). La crítica de Fausto Reinaga es realizada desde el *indianismo*, ideología de la cual es uno de los principales promotores políticos y la que tiene por objetivo la liberación del *indio* (*indianizar*); y que es la oposición al *indigenismo*, que es la posición que busca integrar o asimilar (*mestizar*) a los sujetos *indios* a distintos proyectos de sujetos *nacionales* de las repúblicas latinoamericanas (Cruz, 2013).

A la crítica de Fausto Reinaga la abordamos desde su concepto de "estetismo comercial", que él considera presente en la literatura boliviana y que refiere a la producción cultural que prioriza la estética superficial y el éxito comercial sobre la autenticidad y el compromiso político. En este caso particular, como expresamos al principio, nos centramos en la crítica que Reinaga realiza a Fernando Diez de Medina, cuyas obras representarían un ejemplo de cómo la búsqueda de reconocimiento y beneficio económico puede encubrir y distorsionar la comprensión de la *realidad* de los sujetos *indios*. Esta

problemática no solo es relevante para la literatura y el arte, sino que también tiene profundas implicaciones estético-políticas en la lucha por la justicia y la igualdad en América Latina.

La importancia de este tema, consideramos, se encuentra en su capacidad para revelar las formas en que las estructuras de poder utilizan la cultura para perpetuar la opresión o formas de dominación. La crítica de Reinaga no solo apunta a la superficialidad estética, sino que también desenmascara cómo estas prácticas estético-políticas refuerzan desigualdades sociales y políticas. En el marco de un conjunto de sujetos *diversos* y una historia de explotación y subordinación de los sujetos *indios*, el análisis del "estetismo comercial" ofrece una perspectiva para entender la relación entre cultura, poder y resistencia. La época histórica, que contextualiza a esta crítica realizada por Reinaga, es la que se extiende desde los albores de la Revolución Nacional boliviana de 1952 hasta el Golpe de Estado de 1964 encabezado por René Barrientos Ortuño.

El problema central que se aborda en este artículo es la manera en que el "estetismo comercial" actúa como un mecanismo de *anestésico* político. Al presentar, generalizando, representaciones que son agradables, tranquilizadoras o comercialmente exitosas pero que no reflejan fielmente las luchas y experiencias de los sujetos *indios*, este enfoque estético contribuiría a mantener el *status quo* y a evitar la confrontación con las realidades de la opresión. Reinaga argumenta que esta forma de producción cultural despolitiza la literatura y el arte, convirtiéndolos en meros productos de consumo que refuerzan las estructuras de poder existentes.

Los objetivos de este artículo son analizar los argumentos que Reinaga presenta contra Diez de Medina. También, conocer *quién* fue Fernando de Diez de Medina y hacer una breve historia de sus ideas a partir de sus publicaciones en la revista *Cuadernos Americanos*, un medio significativo para la difusión de ideas y debates intelectuales en América Latina. Además, y con el mismo fin, explorar su relación con René Barrientos Ortuño y con Estados Unidos de América del Norte. Porque consideramos que la producción literaria y la crítica estético-política no se desarrollan en un vacío, sino que están intrínsecamente

ligadas a las dinámicas de poder y los eventos históricos del momento. La relación entre la crítica literaria y el poder político es un aspecto central en la discusión, mostrando cómo los discursos estético-políticos pueden ser utilizados para legitimar o desafiar regímenes políticos.

El presente artículo presenta una revisión crítica del "estetismo comercial" desde la perspectiva de Fausto Reinaga, destacando cómo la producción literaria puede ser utilizada para construir narrativas políticas que favorecen a ciertos grupos de poder a expensas de la *realidad* y los derechos de los sujetos *indios*. Reinaga propone una relectura histórica y política, asumiendo el término "indio" como una categoría política para criticar las relaciones de poder basadas en criterios raciales, culturales y económicos. Esto tiene implicaciones significativas para la construcción de una narrativa histórica más justa y equitativa, que reconozca y valore las experiencias y luchas de los sujetos *indios* en Bolivia y América Latina.

B – Estetismo comercial

En *Las morales de la historia* (1991) Tzvetan Todorov dice que, en ocasiones, no reparamos en si una historia es verdadera o falsa, y esto porque no siempre conocemos la totalidad de los hechos sobre los que versa. En aquello sobre lo que sí nos fijaríamos "es la verosimilitud" de la historia, en su "efecto de realidad" (Todorov, 1993[1991]: 119). En otras palabras, las opciones serían *creer*, o no, en lo que nos cuenta la historia. Lo cual está condicionado por el horizonte epistemológico de Occidente,¹ que es el que nos provee de las referencias necesarias para darle forma a la historia en la que estaríamos creyendo.

Pensemos que si nos encontramos inmersos en una disputa entre sujetos por ver *quién* se hace con el control del pasado, ¿qué es lo que legitima a una

¹ Modo histórico particular de producción, de reproducción y de distribución de conocimientos. Entendemos 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).

historia y no a otra? En términos coloquiales, quizás lo que busca cada historia es *vendernos* una forma de comprender la *realidad* y después quedaría ver cuánto se adecua *ésta* a las preferencias de cada sujeto. En este sentido, recuperamos como recurso crítico la expresión “estetismo comercial”, que Fausto Reinaga usa en su libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* ([1964] 2014: 91, 172, 221). La crítica de Reinaga está dirigida a la producción de Fernando Diez de Medina, en particular a dos libros: *Thunupa. Ensayos* (1947) y *Nayjama: introducción a la mitología andina* (1950). A los cuales Reinaga señala por ser una “estética fantaseada” orientada por un “interés utilitario o particular” ([1964] 2014: 91). Sin embargo, sería objetable al planteamiento de Reinaga: ¿es posible concebir alguna estética libre de fantasía o desinteresada? Aunque esta indagación no es el motivo de este trabajo, consideramos que lo cuestionable de la *estética* de la obra de Fernando de Diez de Medina es su finalidad y no que carezca de un propósito.

Cada sujeto alumbró la parte del pasado que va con aquello que sus intereses le dictan y realiza una construcción estética de acuerdo con sus preferencias seleccionando historias estructurantes de aquello que se represente como *realidad* o *mundo*. Lo particular de esta tarea es que, como dice el filósofo mexicano Abelardo Villegas (1934-2001), “el que sintetiza aumenta”, porque “sintetizar es todavía más que sumar” y esto es como consecuencia de que “*la síntesis es suma de homogéneos y heterogéneos*” (Villegas, 1979 [1960]: 72). Es decir, el sujeto que realiza la *síntesis* de la *realidad* le agrega una plusvalía a su creación dada por las particularidades de su recorte y el orden que le otorga. De allí que las formas en que se nombran o identifican cada una de las cosas que hacen a la diversidad de la existencia tiene una trastienda estético-política e histórica. En *El indio y el cholaje boliviano* para dar cuenta de los múltiples nombres que han recibido los sujetos *indios* Fausto Reinaga, entre otros, cita al historiador norteamericano Lewis Hanke (1905-1993) con su libro *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica* (1958): “Los primeros españoles les llaman indios; después les dieron los nombres de: bestias, salvajes, bárbaros,

perros, caribes, nativos, indígenas, naturales, aborígenes, peruanos, atahuallpas, collas, janihuas, 'campesinos', etc." (Reinaga, [1964] 2014: 55).

En un artículo de Hanke, titulado "El despertar de la conciencia de América" (1963), podemos ver que esa serie de nombres impuestos a los sujetos *indios*, incluso el término *indio*, habrían respondido a distintos modos de gobernar la diversidad en los tiempos de la Colonia Ibera y han sido, en distintos grados, resultados de los campos del conocimiento de la historia y de la antropología, principalmente. Además, cada uno de esos nombres fueron concebidos como formas de integrar, de algún modo, los sujetos *indios* al orden, u órdenes, que los conquistadores y los colonizadores querían imponer en lo que sería América Latina a futuro, en donde luego continuaría esa práctica de *nombrar* o *bautizar*. También, esos nombres fueron formas de favorecer procesos de mestizajes como vías de *desindianización*. Por ejemplo, "la política imperial española de tratar de civilizar a los indios urbanizándolos condujo a muchos experimentos y experiencias" (Hanke, 1963: 186). Por ende, en la tarea de cuestionar esos nombres por parte de Fausto Reinaga hay una crítica a las formas de gobierno, *sometimiento*, que cada uno de aquellos representan en la historia. En consecuencia, una forma para que los sujetos indios recuperaran su "libertad" o posibilidad de autogobierno, según Fausto Reinaga, sería recuperando "su propio nombre de *inca* (hombre-inca), lo racional es no cambiarle 'su' nombre al *indio*" (2014 [1964]: 57). Porque, dice Reinaga en *La Revolución India*, "sabemos, no ignoramos lo que los europeos (...) nos quieren decir, lo que nos dicen, cuando nos dicen: '*indios*'" (2014 [1970]: 137). Las razones de la empresa en que se embarca Fausto Reinaga se la puede contextualizar con dos preguntas, que plantea y responde Franz Tamayo en *Creación de la pedagogía nacional* (1910), cita Reinaga: "¿Qué hace el indio por el Estado? Todo. ¿Qué hace el Estado por el indio? Nada" (2014 [1964]: 61).

Fernando Diez de Medina, un buscador de la originalidad de América Latina desde la idea de "mestizaje" (Devés Valdés, 2003: 90-91), a ojos de Reinaga hace *ficción* de los sujetos *indios* con una intencionalidad estético-política y sin un compromiso con la realidad histórica de los sujetos indios. Los cuales

parecieran no formar parte del *a priori* antropológico (Roig, 2009 [1981]) que estructura la obra de Fernando Diez de Medina, quien tendría a los sujetos *blanco-mestizos*, generalizando, como ese *a priori* y desde allí haría la ficción que denuncia Reinaga. A esto lo podemos relacionar, por ejemplo, con lo que Todorov dice sobre que uno puede creer que de verdad “Colón descubrió América” pero solamente “si hemos decidido previamente que la historia de la humanidad se identifica con la de Europa”, porque “si abandonamos la perspectiva europeocentrista, no podemos hablar más de descubrimiento, sino más bien (...) de ‘invasión de América’” (1993 [1991]: 129-130). En igual modo, sucedería con las palabras de Diez de Medina citadas por Fausto Reinaga: “indio es lo arcaico, lo telúrico...” (2014 [1964]: 93). ¿Con respecto a qué el *indio* sería *arcaico*? ¿Qué implica que el *indio* sea *arcaico*? En la obra de Fernando Diez de Medina podemos decir que esas palabras están orientadas por un *mesticismo*, leemos en otra cita realizada de este autor por Reinaga: “Nayjama (...) piensa en el mestizaje estupendo de las tres razas (–indio, mestizo, criollo–) cuando convergen en la síntesis étnica y social. Milagro creador, multicolor, del cholero andino” (2014 [1964]: 93). Diez de Medina caracteriza a los sujetos indios como el elemento estático de la mezcla, “eternizan el paisaje”; a los sujetos *mestizos* como el elemento dinámico, “fuerza surgente y levantisca”, y los sujetos criollos (*blancos*) como el elemento creador del orden, porque habrían sido los creadores de “la más alta capital del mundo” (2014 [1964]: 93).

El sociólogo aymara boliviano Esteban Ticona Alejo en su artículo “La querrela intelectual del quechuaymara Fausto Reinaga contra Fernando Diez de Medina” (2014) dice, a través de citas de *El indio y el cholaje boliviano*, que Reinaga decide juzgar a Fernando Diez de Medina en el marco de la disputa entre “indios y cholos [mestizos]” que se daría en Bolivia y “desde un punto de vista indio” (Ticona Alejo, 2014: 173). Los *cholos*, en este caso, estarían representados por la privilegiada élite paceña. El porqué de esto lo encontramos en las palabras de Reinaga, citadas por Ticona, que cuenta que “después de la Revolución federal de 1898, nacer en La Paz era un privilegio” y

sería a tal punto esa condición, al menos hasta 1964, "que nadie puede ser ni Rector de la Universidad ni Alcalde Municipal si no es paceño de nacimiento" (Ticona Alejo, 2014: 173-174). Por otro lado, Fernando Diez de Medina, quien había nacido en la ciudad de La Paz, es caracterizado por Reinaga como un *todólogo*. En otras palabras, como un *renacentista* del siglo XX, que a fuerza de una prosa política, había logrado amplio reconocimiento como "escritor indigenista" (Ticona Alejo, 2014: 174). Aunque, a juicio de Reinaga, la escritura de Diez de Medina no era en favor de los sujetos *indios* y esto sería a causa de no representar los intereses de esos sujetos. Relacionando esto con lo que expresa Luis Villoro en "Raíz del indigenismo en México" (1952), lo que Fernando Diez de Medina haría es constituir a los sujetos indios en "puro *ser-para-el-otro* [en tanto otros], en este caso *para el no-indio*" (Villoro, 1952: 43). Como consecuencia, a escrituras como las de Diez de Medina, Reinaga le contraponen "el indianismo", que sería "la literatura producida por el intelectual auténticamente indio" (Ticona Alejo, 2014: 174). Sin embargo, Fausto Reinaga no descarta que otros también, "conociendo y comprendiendo la razón de la causa india", puedan "crear y hacer literatura india" (Ticona Alejo, 2014: 174). No obstante, podríamos objetar, en base a argumentos de Luis Villoro, que la comprensión de la *causa india* por sí sola no resolvería la tensión de pensar "lo indio como lo propio a la vez que lo extraño", porque siempre estamos bajo el riesgo de disfrazar con "conceptos occidentales" dicha causa y juzgarla desde estos (Villoro, 1952: 41-42). Un *indigenismo* latente producto de nuestra inadaptación a lo que sería el horizonte epistemológico de la *causa india*: el logro de los sujetos indios de construir un sujeto *para-sí emancipador*.

Según el historiador brasileño Marcos Luã Almeida de Freitas, Fausto Reinaga acusa a Fernando Diez de Medina por su modo de concebir a los sujetos *indios* o a lo *indio*. Lo cual se traduce en una valoración diferenciada entre "lugares" y "gente". En el primer caso, los "exalta, describe sus cualidades y virtudes". En cambio, en el segundo caso tiene una "visión creada desde la colonia que ve a los indios como seres 'cuasi humanos', más cercanos a las bestias que al hombre civilizado" (Almeida de Freitas, 2018: 72). Un

ejemplo de esto es cuando Fernando Diez de Medina realiza una definición de los sujetos indios en su libro *Franz Tamayo, hechicero del Ande* (1942), cita Reinaga:

El indio es un hombre de tipo elemental –en el sentido spengleriano– es la raza `fellaht' [de baja extracción] que sobrevive extraña a la evolución histórica. Pensar en su resurrección política y cultural es tan absurdo como pretender que renazcan el egipcio de la Era Faraónica o el griego de la época Socrática (Reinaga, 2014 [1964]: 110; 2014 [1970]: 52).

Este libro de Diez de Medina endilga a los sujetos indios ciertas características negativas, las cuales les imposibilitarían evolucionar en tanto sus formas de ser dentro del contexto del horizonte epistemológico de Occidente. A esta afirmación Fausto Reinaga la cuestiona preguntando por la identidad del autor que ha creado las circunstancias que condicionaron las formas de ser de los sujetos *indios*. Reinaga dice que ese “autor no es otro que el español de la Colonia y el cholaje de la República” (Reinaga, 2014 [1964]: 111). Diez de Medina con sus letras *deshistoriza* la condición de los sujetos *indios* y, en consecuencia, libra de responsabilidades a los sujetos *blanco-mestizos* en la construcción de sus proyectos de nación. Es por lo que Fernando Diez de Medina en su escritura tiende a resaltar la influencia de la geografía sobre los sujetos. En la obra *Franz Tamayo, hechicero del Ande* se describe esa relación en torno a la figura del intelectual boliviano Franz Tamayo (1879-1956). Para Fernando Diez de Medina “Tamayo representó tanto las virtudes como los defectos de Bolivia; sus éxitos, al igual que sus desventuras y fracasos” (Sanjinés, 2005: 22). Según una reseña del libro *Franz Tamayo, hechicero del Ande*, publicada en la revista *Iberoamericana* de la Universidad de Pittsburg en 1944, Fernando Diez de Medina era un “anti-Tamayo” y lo era en tanto buscaba romper con la generación que representaba aquel, era aquella “caótica, soberbia, enciclopedista, henchida de teatralismo y de resentimientos, compuesta de hombres `demócratas de doctrina y oligarcas en el gobierno” (García-Prada, 1944: 431).

C – Fernando Diez de Medina en *Cuadernos Americanos*

Para continuar con la crítica de Fausto Reinaga a Fernando Diez de Medina, veremos *qué decía* este último, y *cómo usaba* sus libros para respaldar sus argumentos, en una serie de artículos publicados entre 1951-1964 (albores de la *Revolución Nacional* boliviana hasta el Golpe de Estado encabezado por Barrientos) en la revista mexicana de la Universidad Nacional Autónoma de México: *Cuadernos Americanos*.² Esto de modo de poder acercarnos a la dimensión estético-política concreta y circunstancial que caracteriza a la pluma de Fernando Diez de Medina. Quien llevaría adelante una "estetización política de la realidad", la cual se traduce en "un discurso abstracto que transfiguró la realidad a un extremo tal que aplastó la ficción con su verborrea vanamente grandilocuente". Diez de Medina, además, hará suyos "los mismos valores ordenadores de la estructura familiar que sirvieron a las dictaduras militares para encubrir el autoritarismo que dominó América Latina durante las décadas de 1960 y de 1970" (Sanjinés, 2005: 101). También, conoceremos cómo era reconocido Fernando Diez de Medina en los tiempos previos y posteriores a la Revolución Nacional (1952) en Bolivia.

C.1 – 1951-1954

En 1951 Fernando Diez de Medina le envió una carta abierta al historiador inglés Arnold Toynbee (1889-1975), a través de *Cuadernos Americanos*, para dar a conocer sus comentarios sobre la obra *Estudios de la historia*³ en base a su incipiente lectura. En líneas generales, critica al historiador inglés por sus conocimientos pocos precisos de Bolivia, su origen *Kolla* por ejemplo, y a su vez aprovecha para exaltar la riqueza de esa región latinoamericana. Por otra parte, para atenuar la carga de su crítica, Fernando Diez de Medina se presenta ante

² "Leer *Cuadernos Americanos* es como leer un gran libro de historia en el que se van haciendo presentes los múltiples problemas de esta América y del mundo del que es ineludible parte". (Zea, 1983: 80).

³ Para ese entonces ya se habían publicado 5 de los 12 tomos de la obra *Estudios de la historia* (1934-1961).

Toynbee como “un soñador, un fantasista, un ‘buscador’ como el protagonista de mi libro *Nayjama* que constituye algo así como una introducción al estudio del tiempo mítico en el Ande Boliviano” y, agrega, “para mí la Historia es el historiador, antes que el suceso” (Diez de Medina, 1951: 141). Podríamos decir que, de algún modo, con estas declaraciones le da razones a Reinaga cuando se autodenomina *fantasista* y que no escapa, como cualquier otro, de que sus historias están marcadas por intereses particulares cuando define lo que él entiende por *historia*.

Dos años después, Fernando Diez de Medina publicaría un artículo titulado “El problema de la Literatura Nacional” (1953). En este dice que “no se puede enjuiciar con pupila europea la realidad criolla, cuando hay un hecho indio y un fenómeno mestizo que se entrecruzan con la urdimbre occidental” y además dice que esto no implica que se rechace “a Europa ni a España: las absorbemos, quisiéramos superarlas en un sentido espiritual” (Diez de Medina, 1953: 137). Porque el horizonte epistemológico de referencia sigue siendo Occidente y es desde ahí que se juzga, en palabras de Diez de Medina, “si el europeo nos aparece demasiado perfecto, racional, Sudamérica da un tipo humano siempre algo desordenado, instintivo, que se contrapone a la rigidez de la razón organizada” (1953: 137).

Avanzado en el artículo “El problema de la Literatura Nacional”, encontramos que para Fernando Diez de Medina “cuatro serían las formas principales para seguir el proceso de una literatura nacional: la histórica, la geográfica, la estética, la social” (1953: 141). En la primera se afirma que el comienzo de Bolivia se encontraría en “el tiempo mítico, el pasado kolla, la herencia quechua” y se enfatiza que “las montañas” son “la cuna del alma nacional” (1953: 141). En tanto la segunda forma alude a las relaciones que se establecen entre “montaña, valle y selva, que enmarcaran las tres razas primordiales de aimaras, quechuas y orientales” (1953: 141). En la tercera se concibe que “el libro como obra de arte, como esfuerzo creador y ejemplificador” (1953: 142). En otras palabras, la obra escrita tendría una calidad performativa, forma y hace realidad. Por último, lo social, hace

referencia al contexto, y sus condicionantes, de producción y de reproducción de las obras. Desde esta serie enumerada de valoraciones, Fernando Diez de Medina concluye que serán el "telurismo" y el "folklorismo" las vías para llegar a un "horizonte nacional", en donde la "'Jacha-Pacha-Mama', la Gran Madre Tierra, es la clave del nacionalismo espiritual" (1953: 143). Tengamos en cuenta que Fernando Diez de Medina consideraba "que el mestizaje era el soporte de la nacionalidad y el nuevo Estado [pos-revolucionario]" y, además, que ese "mestizaje expresaba el desarrollo lineal y ascendente de las clases medias y de los movimientos sociales" (Sanjinés, 2005: 22).

Fernando Diez de Medina en 1954 publicaría dos artículos en *Cuadernos Americanos*. El primero se titula "Sariri. Una réplica al *Ariel* de Rodó". En éste da entender que la producción literaria tiene por objetivo trascender la obra misma y llegar a la realidad cotidiana de los sujetos, esto en tanto "si la estética no baja a la calle para cambiar a golpes con la vida, entonces no es quehacer de hombre sino palabra vana" (Diez de Medina, 1954a: 107). En el artículo la oposición presente sería entre *realismo*, el *Thunupa* de Diez de Medina, contra *idealismo*, el *Ariel* del ensayista uruguayo José Rodó (1871-1917). En este marco, la estética de la que habla Diez de Medina tendría como contenido predominante a los sujetos *indios*, como reserva moral, desde la mirada de los sujetos *blanco-mestizos* y su responsabilidad redentora sobre los primeros. En relación a esto y en el contexto de dos años de las consecuencias de la *Revolución Nacional* boliviana (1952), en palabras de Fernando Diez de Medina, "esas gentes oscuras que brotan de todos los rincones de América; esos indios, esos mestizos, esas clases medias que piden mejor trato y horizonte futuro más ancho" (1954a: 115). Lo cual encontraría respuesta a través de cuatro medidas "el dominio de la economía nacional", "reforma agraria", "sustento digno" y "educación elemental"; y contrarrestarían los males que provocan "la concentración de la riqueza por la empresa privada y el latifundio" (1954a: 122-124).

El segundo artículo de Fernando Diez de Medina divulgado en 1954 es "Visión poética del 'Tiwanaku' legendario" y en éste comparte un fragmento de

su obra *Nayjama: introducción a la mitología andina* (1950). En esta publicación, como lo anticipa el título, describe a la antigua ciudad *Tiwanaku* (Al oeste de La Paz, próxima al lago Titicaca, Bolivia). Sobre el nombre y el origen del lugar, Diez de Medina dice que existen distintas hipótesis. En su explicación, plantea que *Tiwanaku* no sería simplemente parte de un pasado remoto, sustrato del presente. Por el contrario, *Tiwanaku* también es una "síntesis de síntesis" y, agrega Fernando Diez de Medina, que "por eso nadie alcanza su complejidad" (1954b: 214). A esta afirmación, la podríamos resumir con la idea de que *Tiwanaku* debería su riqueza a un conjunto particular de procesos de *mestizajes* y sería una expresión cargada de *telurismo*.

C.2 – 1955-1958

En 1955, como resultado de un viaje a Estados Unidos de América del Norte (EE. UU.), Fernando Diez de Medina escribe un artículo para *Cuadernos Americanos* titulado "La libertad responsable en la Universidad de Columbia". Comienza su texto relatando su viaje en avión y cómo a través de ese periplo puede apreciar lo que es la *modernidad occidental*, el orden y la eficiencia. Todo a lo cual valora positivamente y como paso inevitable para cualquier sujeto. Además, expresa una frase contundente: "comprendo que Norteamérica empieza donde terminan las alas de sus pájaros metálicos" (Diez de Medina, 1955: 7). Consideramos que desde esa afirmación se podría decir que EE. UU. es casi omnipresente en América Latina a través de sus tecnologías y sus artefactos. A través de lo cual imprime un orden sobre las sociedades y hace del horizonte epistemológico de Occidente un referente obligado. Como consecuencia de ello, Fernando Diez de Medina dice que "es admirable como nosotros, los mestizos de Bolivia o del Perú, asimilamos la civilización mecánica del norte" y, agrega, que "este imperialismo de las cosas, de la organización del mundo exterior, no se hace con violencia, sino por la presión irresistible del progreso" (1955: 8). De ahí que, Diez de Medina considera que se puede no estar de acuerdo con ese *imperialismo*, pero si los sujetos de América Latina no

quieren perder el tren del *progreso*, hay que someterse al orden dictado. Este pensamiento va en la misma línea cuando da conocer cuál es su relación con los EE. UU., Fernando Diez de Medina dice que él es "demócrata" y que mantenía una lucha contra el "comunismo por sus métodos de violencia", aunque reconoce "el derecho de exponer su doctrina". Para rematar dice que él se considera "amigo de los EE. UU.", aunque eso no le impide criticarlo o señalar sus defectos (1955: 17-18). Un ejemplo de esto último, es como combaten al comunismo con prácticas censuradoras en el país del norte. Pero Diez de Medina las justifica en parte por el temor a los posibles males y, además, porque "los EE. UU. deben y pueden hacerlo" (1955: 19). Sin embargo, advierte que, por prácticas como esas, de alguna forma, "los yanquis se están olvidando de ser buenos demócratas, porque se van convirtiendo en duros nacionalistas" (1955: 21).

En 1956, Fernando Diez de Medina publica "Europa y América, dos polos culturales" y en éste artículo habla sobre cómo América Latina es una expresión y fuente de "cultura occidental" (1956: 120). La cual considera que se destaca por su capacidad de *ser universal*. Dentro de esa universalidad, según Diez de Medina, hay lugares que esa cultura tiene tintes particulares como por ejemplo en Bolivia. Dice Diez de Medina que su país junto con "Guatemala, Honduras, Ecuador" y "Perú" tienen algunas zonas que "viven en 'tempo indio', en raigal comunión con la tierra y la raza" (1956: 120). Además, es esa temporalidad la que marca una apropiación de la *cultura occidental* que produce algo propio y que es un ejercicio llevado a cabo predominantemente por "las clases medias, los mestizos, que demográficamente constituyen mayoría en el continente" (1956: 120). Ese ejercicio de apropiación se traduce en un "despertar de la conciencia americana", lo cual trae aparejado el surgimiento de una "nueva cultura: la que con soplo nuevo renovará las cansadas energías del orbe occidental" (1956: 122). Pareciera, según la lectura de Fernando Diez de Medina, que los sujetos *mestizos* de América serían aquellos que tienen la capacidad de trabajar sobre la universalidad de la *cultura occidental* y llevarla a

ésta, a través de nuevas expresiones, a un estadio de mayor *pluralidad* como una misión moral, una responsabilidad para con los demás.

En 1957, con autoría de Fernando Diez de Medina, saldría publicado en *Cuadernos Americanos*: "Insurgencia de la Nueva América". En esta ocasión realiza una crítica al artículo titulado "La América Latina y el Principio de Cooperación" de la revista *O Cruzeiro* (1928-1985), escrito por el zar de los medios de comunicación y político brasileiro Assis Chateaubriand (1892-1968), quien además era propietario de la revista *O Cruzeiro*. Dice Fernando Diez de Medina que las palabras del brasileiro le habían resultado interesantes. Porque en el artículo se hacía mención que la "aproximación política" entre las repúblicas latinoamericanas y la "apertura de los mercados nacionales al capital europeo y norteamericano" eran la forma de encaminar a la región por la vía del *progreso* (Diez de Medina, 1957: 57). Aunque Diez de Medina señala que cada república tendría sus particularidades a la hora de llevar adelante esos procesos y es a partir de esa observación que critica a Assis Chateaubriand. Lo hace porque este último, en su artículo, realiza un "repudio de la posición nacionalista, y [del] 'mito del aborigen'" (1957: 57). Esto le resulta inadmisibles a Fernando Diez de Medina, porque sería desconocer, en parte, la realidad latinoamericana. A continuación de esa objeción, Diez de Medina señala que "lo primordial para nuestra conciencia es la igualdad de trato" y esto, porque teniendo en cuenta las diferencias de poder, surge la pregunta si es "¿aproximación o sometimiento?" entre las repúblicas (1957: 58). Podríamos agregar, a *la igualdad de trato*, la posibilidad de autodeterminación. Por ello advierte, Diez de Medina, que "la era de los continentes que avizora Chateaubriand, exige, previamente, un sistema ético, una moral internacional que sirva de soporte a la gran edificación material que se avecina" y, como consecuencia, juzga que no se puede dejar de lado parte de la historia que haría a lo que son las repúblicas latinoamericanas, en este caso particular, la herencia "hispano-lusitana europea; la indígena; la mestiza resultante del choque de las dos primeras" (1957: 59, 62).

Un año después, en 1958, Fernando Diez de Medina continúa su crítica a las palabras de Assis Chateaubriand con el artículo: "El concepto de imperio no cuaja en Nuestra América". Con el cual realiza una réplica contra unas declaraciones contenidas en "El sentido universal del Continente Americano" publicado en la revista brasileña *O Cruzeiro*, de autoría de Chateaubriand. Diez de Medina explica que escribe "porque todo lo que atañe al destino general de nuestra comunidad de naciones democráticas, entraña un deber y una responsabilidad" (1958: 44). Comienza reconociendo la importancia de Assis Chateaubriand como sujeto que maneja los medios de comunicación y los flujos de información de la sociedad brasileña. Además, Diez de Medina coincide con él en la importancia de las tecnologías de la comunicación para trascender fronteras y poner en relación sujetos diversos. Luego, las semejanzas continúan en cómo ambos conciben la idea de *progreso*. Al respecto, Fernando Diez de Medina dice que "nuestros pueblos 'mediocrementemente desarrollados' piden un método inteligente para recuperar el tiempo perdido. Nadie niega que debemos abrirnos al torrente creador del capitalismo mundial. Hay que elegir entre la libertad y el sometimiento al absolutismo soviético" (1958: 45).

Sin embargo, Fernando Diez de Medina difiere con Assis Chateaubriand cuando este plantea que "Argentina" y "Brasil" poseen un "destino imperial (...) pacífico y ambicioso" (1958: 46). Porque considera que históricamente ha quedado demostrado que ese tipo de organización estatal en América Latina no funciona y tampoco tendría que ser deseada, ya que implica una desigualdad entre las repúblicas de esta región. Dice Diez de Medina que "no porque Brasil y Argentina se pongan de acuerdo –como apunta Chateaubriand– las demás naciones se limitarían a inclinar la cabeza" y esto es como consecuencia de que "América es democrática de esencia y de presencia". Por ello, juzga Fernando Diez de Medina que es un deber "preservar su tradición democrática de toda forma pasada o moderna que atente contra la firmeza de sus instituciones" (1958: 47, 50).

C.3 – 1961-1964

En 1961, Fernando Diez de Medina envía a *Cuadernos Americanos* un texto titulado "*Mare Nostrum, Mare Sacrum. Meditaciones sobre el mar: la gran herida de Bolivia*" y en el cual reflexiona sobre una de las consecuencias de la Guerra del Pacífico (1879-1884), en la que participaron Bolivia junto a Perú en contra de Chile, la pérdida del litoral boliviano en manos de Chile. Tal es la importancia de este hecho, que Diez de Medina dice "que Bolivia proclama la urgencia biológica de su reintegración marítima, como un problema continental que rebasa los límites del caso nacional" (1961a: 35). Para darle cuerpo a la reivindicación por el derecho a la salida al mar de Bolivia, Fernando Diez de Medina, realiza una oda en donde recurre a personajes, lugares y hechos históricos de Bolivia y los pone en relación con la idea de mar como algo constitutivo del *ser* de Bolivia. De igual modo, recurre a algunos elementos de historia general y geografía general. Además, describe el trabajo que implicará ver esa reivindicación lograda. En este sentido, uno de los pasos será ordenar el país, que tendrá por norte "que Bolivia jamás renunciará al litoral que le fue arrebatado en una guerra injusta y segregado después bajo la ficción jurídica de un tratado impuesto por la doble amenaza de las armas y del dogal aduanero" (1961a: 38). Una de las vías de solución a este entuerto, considera Fernando Diez de Medina, es una "política internacional (...) activa ultradinámica", e insta a los bolivianos con estas palabras: "inquietemos al mundo, provoquemos el juego de las Cancillerías, despertemos la conciencia moral de pueblos y naciones para que termine el injusto cautiverio" (1961a: 47).

En 1961, Fernando Diez de Medina publicaría en *Cuadernos Americanos*. En esta oportunidad participaría de esa revista con "Lo que falla en las relaciones entre norte y sur". Un breve texto en donde reflexiona en base a lo sucedido en las Reuniones de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores, en el marco del Consejo Permanente de la Organización de los Estados Americanos (OEA)

convocado en 1960 en la ciudad de San José de Costa Rica.⁴ Sobre esas reuniones, Fernando Diez de Medina observa que existen discrepancias entre los países pertenecientes a esa organización (OEA) y cómo ello no favorece a la articulación de los diversos intereses de cada uno. Un ejemplo que brinda es el caso de Cuba, "mientras los Gobiernos se pronuncian contra Fidel Castro, algunos sectores populares apoyan la Revolución Cubana" (Diez de Medina, 1961b: 25). Por otro lado, señala después como "nos angustiamos por fortalecer la unidad política y geográfica, hacemos grandes planes financieros, pero nos olvidamos de la forma y el estilo en los que conviven las naciones" (1961b: 26).

Con estas palabras, Diez de Medina se refiere a las medidas estandarizadas con las que interviene Estados Unidos de América del Norte en los países de América sin tener en cuenta las circunstancias particulares de cada uno de estos. Consideramos que sería porque priman sus intereses por sobre el de los demás, pero para Diez de Medina pareciera ser un problema de forma. Él sugiere que "la asistencia técnica suele ser menos urgente que la ayuda económica" y que en la definición de esa *asistencia* tendrían que participar personal de EE. UU. en conjunto con representantes "de cada país, porque los métodos del norte, transportados al sur, deben modificarse y adaptarse a las condiciones determinantes de cada región" (1961b: 26). Es importante tener en cuenta el contexto en que Fernando Diez de Medina escribía este artículo. Hasta el año anterior a 1961, Bolivia se había encontrado bajo las medidas del "plan Eder" (1956-1960). Este plan que había sido impulsado por el Fondo Monetario Internacional (FMI), sería liderado por el economista norteamericano George Jackson Eder (1900-1999) y tenía por finalidad "introducir a la economía [de Bolivia] en la disciplina del libre mercado" combatiendo la "inflación" y el "déficit" fiscal (Dunkerley, 2003 [1987]: 118-121).

En 1963, Fernando Diez de Medina publica en *Cuadernos Americanos*: "Meditación de la patria futura". En este artículo transcribe una serie de fragmentos de una futura obra suya, *Mateo Montemayor: un relato del hombre*

⁴ Para ampliar información «<https://www.oas.org/consejo/sp/rc/rcactas.asp>».

sudamericano para sus hermanos del mundo (1969), y realiza una defensa del *mestizaje*, que representaría a su país (Bolivia) y a nuestro continente, como *síntesis* conciliadora de un todo. Diez de Medina dice que “ni hay élites ni masas: todo brota compacto, ligado entre sí” y, en el caso particular de sus circunstancias, “no hay extranjeros en Bolivia. Todo el que vive, genera, produce y contribuye al movimiento colectivo, es boliviano” (1963: 189). Tengamos en cuenta, estas palabras son pronunciadas por alguien que defiende la intervención de EE. UU. en América Latina y a futuro legitimará gobiernos (y dictaduras) militares.

El último artículo de Fernando Diez de Medina en *Cuadernos Americanos* es “Una polémica que dura cuatro siglos” (1964). En este texto realiza una crítica del libro *El Padre Las Casas: su doble personalidad* (1963) del filólogo español Ramón Menéndez Pidal (1869-1968). Lo que aquí se encuentra en tela de juicio es el papel que cumplió Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en los tiempos de la colonia ibera en lo que sería a futuro América. La pregunta planteada es: ¿Bartolomé de Las Casas fue un héroe o un villano, o las dos cosas a la vez? Para Fernando Diez de Medina “existen dos escuelas históricas” que debaten este asunto: “Una la española o peninsular, siempre desafecta al fraile estupendo; otra la americana o continental, acaso apologética en exceso que no admite reparos a la memoria del fraile insigne” (1964: 122). Por consiguiente, Ramón Menéndez Pidal estaría ubicado en la escuela española. Aunque éste dice que espera no ser juzgado “como antilascasista sino como criticista”, según Diez de Medina, Menéndez Pidal termina escribiendo una obra lascasista más allá de la intención del filólogo español (1964: 122). Fernando Diez de Medina dice que Menéndez Pidal no logra dimensionar la trascendencia de la obra de Las Casas y supone que el encono de éste contra el fraile dominico proviene de la lectura de un texto titulado “*Destrucción de las Indias*” (1552), en el que “Las Casas denuncia las inequidades de los conquistadores en el Nuevo Mundo” (1964: 124). Para Menéndez Pidal, según Diez de Medina, “*Destrucción de las Indias*” sería una obra *tendenciosa*, lo cual sería cierto

porque Las Casas buscaba "redimir a los indios y humanizar la conquista" (1964: 124).

D - Fernando Diez de Medina y René Barrientos Ortuño

Luego de exponer los artículos que Fernando Diez de Medina publicó en *Cuadernos Americanos* entre 1951-1964, recurrimos al libro *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956) del filósofo boliviano Guillermo Francovich (1901-1990) para conocer, en líneas generales, cómo era reconocido Fernando Diez de Medina a pocos años de producida la *Revolución Nacional* en Bolivia (1952). Francovich le dedica unos párrafos a Diez de Medina en un apartado titulado "Una mística de la tierra". Dice ahí que "el paisaje está siempre presente en el pensamiento boliviano" y, además, que "Bolivia es la América en trasunto" (Francovich, 1956: 88). En otras palabras, Bolivia sería la representación de América y lo es en una conjunción particular de espacio-tiempo, por su orografía y un pasado casi inconmensurable de donde provendrían su potencialidad y su riqueza. Entre los autores que hablan sobre Bolivia desde esa concepción, y la mística que se genera en torno a ésta, Francovich ubica a Fernando Diez de Medina y lo destaca como "un brillante ensayista" perteneciente a "una estirpe de escritores" (1956: 92). También lo caracteriza, a Diez de Medina, como alguien que tiene un particular aprecio por su lugar de pertenencia, Bolivia, y para ejemplificar esto, Francovich, cita unas palabras de Fernando Diez de Medina al respecto: "Prefiero vivir –dice– entre mis indios apacibles, mis cholos levantiscos, mis blancos huraños, al frenesí transeuropeo. Éstos son mis hermanos de angustia y de alegría" (Francovich, 1956: 92).

Francovich hace un repaso de las obras de Diez de Medina y entre ellas nombra *Thunupa*, sobre la cual dice que el personaje que le da nombre a ese libro es una "especie de Cristo indio, como símbolo del espíritu boliviano" y, también, cita un artículo del diario argentino *La Nación*, el cual dice que "la poética leyenda de Thunupa, el 'piloto del alma india', puede ser para la Bolivia

de hoy la brújula del hombre nuevo” (Francovich, 1956: 93). Desde esas apreciaciones, pareciera que el carácter del contenido de las obras de Fernando Diez de Medina lo hizo incursionar en política. Sobre esto dice Francovich que “en 1948 fundó un partido [nacionalista] que denominó *Pachakutismo*”, en el cual estaría tres años, y desde donde atacaría “a los magnantes mineros de Bolivia” (Simón Patiño, Mauricio Hochschild y Carlos Víctor Aramayo), quienes en su momento tenían el poder real en Bolivia (al menos hasta 1952) (1956: 93). Por último Guillermo Francovich menciona el libro *Nayjama*, de Fernando Diez de Medina, del cual dice que “en todo el libro se siente el amor al poblador del altiplano: el indio” y agrega una cita de *Nayjama*, “si para el cristiano, en principio era el Verbo, para el andino *Pacha* era el principio” (1956: 96).

Según lo descrito por Guillermo Francovich, podríamos decir que Fernando Diez de Medina no resultó ser un rival cualquiera para Fausto Reinaga y era algo más que un escritor destacado. Por el contrario, era un *amigo* de Estados Unidos de América del Norte. En consonancia con esta afirmación, encontramos que el escritor boliviano, y uno de los ideólogos del *Movimiento Revolucionario Nacional* (MNR), Augusto Céspedes (1904-1997), en su libro *El presidente colgado* (1964), describe a Fernando Diez de Medina como un escritor funcional a la oligarquía boliviana. Además dice que el escritor *rosquero*, refiriéndose a Diez de Medina, “creció hasta el cargo de presidente de la Reforma Educacional en la revolución del MNR –al que había combatido– y fue ministro de Educación y embajador de Paz y Siles, sin perjuicio de ser luego gran visir del general Barrientos” (Céspedes, 2001[1964]: 67). En resumen, Diez de Medina se desempeñó en variados cargos políticos. Esteban Ticona Alejo hace la siguiente enumeración de éstos: “Secretario General del Banco Central de Bolivia” (1936), “Ministro de Educación del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario” (1956-1957), “Embajador de Bolivia ante el Vaticano” (1958), “Asesor del gobierno militar de René Barrientos Ortuño” (1964-1969) y “Ministro sin cartera” (1967) (Ticona Alejo, 2014: 175-176). Por otro lado y en relación a sus últimos cargos, Fernando Diez de Medina le dedicaría un libro de su autoría a Barrientos, *El general del pueblo* (1972) (Cruz, 2013: 175). Cabe

destacar, varios de los discursos públicos de Barrientos serían escritos por Diez de Medina (Lora, 1980: 77). Por otra parte, será durante el mandato de Barrientos que se dará el "Pacto militar-campesino" (1964-1974), una medida del gobierno nacional boliviano para "enfrentar, apoyado en parte del sindicalismo campesino, a los mineros radicalizados en posiciones de izquierda y organizados en la COB", la Central Obrera Boliviana (Cruz, 2013: 188).

El político y militar boliviano René Barrientos Ortuño (1919-1969), quien presidiera el gobierno nacional entre 1965-1969, en un mensaje a la nación con motivo del decimotercer aniversario de la Revolución Nacional (1952), decía que esa revolución era de "todos los bolivianos" y que ante los desmanejos de la clase gobernante se tuvo que hacer "la revolución dentro de la revolución" (Barrientos Ortuño, 1965: 6-7). Con esto se refería al *golpe de estado*, que había encabezado el 4 de noviembre de 1964 contra el presidente constitucional Víctor Paz Estenssoro, aun siendo él, Barrientos Ortuño, vicepresidente del gobierno derrocado. Sin embargo, Barrientos consideraba que ese golpe había sido el renacimiento de la *Revolución* y que se encontraba dentro del legado de la conciencia nacional surgida "en los campos del Chaco" (Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay entre 1932-1935) (Barrientos Ortuño, 1965: 8). También describe que esa *Revolución* "se apoya en la liberación de la económica y en la justicia social" y, además, que se caracteriza por ser "cristiana de inspiración, democrática de doctrina y verdaderamente revolucionaria en sus realizaciones" (1965: 12-13). Por otro lado, dice Barrientos Ortuño que esta *revolución* tiene en *la vereda del frente* a las clases adineradas que quieren hacer predominar sus intereses, ejerciendo presión sobre el Estado, por sobre el de las mayorías. Sin embargo, para Barrientos Ortuño, la *revolución* prevalecería desde su condición de "anti-imperialista y anti-feudal en esencia" con los objetivos de "la liberación de las clases oprimidas, la redención del campesinado, la abolición de la servidumbre indígena, la extirpación del latifundio y la liquidación de los sistemas atrasados de explotación del hombre y de la riqueza pública" (Barrientos Ortuño, 1965: 15).

René Barrientos Ortuño consideraba consecuente que Bolivia no se alineara con "imperialismos foráneos", "sino con las mayorías trabajadoras que buscan la liberación nacional" y esto se lograría con el acompañamiento del "Ejército", que "ha estado, siempre, al servicio del pueblo" (1965: 23). No obstante, a futuro, estas palabras no le impedirán recibir *ayudas* de los Estados Unidos de América del Norte. Por otro lado, podemos encontrar semejanzas entre las expresiones de Fernando Diez de Medina y las de René Barrientos Ortuño. Ambos se consideraban demócratas, nacionalistas, luchadores de la libertad y del bienestar de todos, o al menos, de la mayoría. También, pareciera que consideraban estar respondiendo a un *deber* y dando respuestas a una *responsabilidad* que los trasciende, la *nación boliviana*.

La *Revolución Nacional* de Bolivia de 1952, como proyecto de modernización, "desarrollo del capitalismo" y tuvo sus costos (Knight, 1993: 163). El historiador estadounidense Herbert Klein en *Historia mínima de Bolivia* (2015) dice que "el colapso del Estado, la nacionalización de las minas, la destrucción del sistema de haciendas y el giro masivo de los recursos gubernamentales hacia programas de bienestar social crearon, en conjunto, estragos en la economía nacional y en el ingreso gubernamental" (Klein, 2017 [2015]: 184). Como consecuencia, para cubrir las erogaciones se tomaron medidas que desembocaron en un proceso inflacionario afectando a "las clases medias", los sujetos *blanco-mestizos*, generalizando, quienes habían apoyado la *revolución* y ahora la tenían que pagar desde sus bolsillos (Klein, 2017 [2015]: 184-185). Lo cual haría que esos sujetos comenzaran a retacear apoyo a las medidas del MNR y encontrarán, en parte, en la prédica de Fernando Diez de Medina un reflejo de sus intereses y de sus demandas al Estado Boliviano. También, las clases medias, según Klein, se verán identificadas por "la Falange Socialista Boliviana", un "partido católico conservador de tendencia fascista" (2017 [2015]: 185) y, según el escritor boliviano José Fellmann Velarde (1922-1982), "única tienda de la derecha sin un pasado culpable" (1976: 430). Este partido es señalado como uno de los instigadores, por ejemplo, del golpe de Estado, con anuencia de Estados Unidos de América del Norte, llevado adelante

por el militar boliviano Hugo Banzer Suárez en 1971 (Suárez, 1972: 51-52). Con anterioridad, EE. UU. ante el temor que Bolivia se volviera un enclave *comunista* en América Latina post *revolución* había decidido apoyar al MNR y a la economía de Bolivia, convirtiendo a este país en uno de los receptores "más grande de ayuda de exterior estadounidense" de la región en el siglo pasado (Klein, 2017 [2015]: 186).

E – Conclusiones

En este artículo, hemos leído *cómo* Fausto Reinaga critica el "estetismo comercial" en la obra de Fernando Diez de Medina, acusándolo de *estetizar* y banalizar la realidad *india* en Bolivia. Esta crítica se enmarca en una perspectiva filosófica influenciada por Jean-Paul Sartre, particularmente de la obra *¿Qué es la literatura?* (1948), quien se expresa a favor de una literatura comprometida que refleje y desafíe las estructuras de poder. Desde esta posición, diremos que Reinaga busca sostener que la representación estético-política de los sujetos *indios* debe ser auténtica y políticamente comprometida, capaz de empoderarlos y liberarlos, en lugar de perpetuar las desigualdades existentes. Desde la influencia de esas ideas *sartreanas*, Reinaga denuncia que la literatura que se enfoca únicamente en lo estético y comercial ignora las luchas y sufrimientos de los sujetos oprimidos, convirtiéndose en una herramienta de distracción y dominación. Por ello, Fausto Reinaga dice que "el escritor de nuestro tiempo, tiene el deber y la función de llamar al pan, pan y al vino, vino; su arma de combate es la sinceridad desnuda; su derecho y su justicia es la verdad. No la verdad abstracta del idealismo" (Reinaga, 2014 [1964]: 66). Además, Reinaga destaca que "el escritor de conciencia, hoy más que en ninguna época, debe ser un revolucionario cabal" (2014 [1964]: 66).

Para abordar los problemas planteados, desde el artículo presente, se pueden ensayar distintas respuestas. Una de ellas sería, como ya anticipamos,

que los escritores y artistas tendrían que asumir un compromiso político y social en su obra, creando narrativas que cuestionen y desafíen las estructuras de poder. Además, se propondría sumar aportes a una revalorización social y estético-política de las identidades *indias*, re-significando el término "indio" como una categoría de resistencia; una "categoría política" que represente las luchas contra la opresión (Cruz, 2018: 15). También se enfatizaría la necesidad de aportar al trabajo por una historiografía que documente fielmente las luchas y resistencias de los sujetos *indios*, y la creación de espacios de diálogo entre intelectuales y activistas *indios* y no *indios*. Estas propuestas, desde la obra de Fausto Reinaga, buscarían contrarrestar la influencia del "estetismo comercial", promoviendo una literatura que sea un reflejo auténtico de las experiencias de los sujetos *indios* desde una perspectiva *india* y una herramienta para la transformación social.

El tema tratado en este artículo sirve como *ejemplo* para comprender cómo una representación estético-política puede influir en la percepción y el tratamiento de los sujetos *indios*. La crítica de Reinaga revela cómo el "estetismo comercial" sirve a los intereses de las élites y perpetúa las desigualdades sociales. Además, le quita relevancia a las demandas socio-políticas de los sujetos *indios* y, a la vez, refuerza el lugar de subordinados de estos, lo que fortalece formas históricas de dominación. Por ejemplo, Fernando Diez de Medina en su libro *Nayjama: introducción a la mitología andina* (1950) dice que el "indio es lo arcaico, lo telúrico..." (Reinaga, 2014 [1964]: 93). Desde tal afirmación, ¿cuál sería la capacidad política se le podría atribuir a los sujetos *indios* o qué lugar ocuparían en las dinámicas socio-políticas de las sociedades latinoamericanas? Por eso la importancia de una literatura comprometida radica en su capacidad para desafiar estas narrativas hegemónicas y promover una visión más justa y equitativa de la realidad. Desde Reinaga, destacamos que una representación de los sujetos *indios* debería confrontar las realidades de opresión y violencia, y debería ser utilizada como un medio para concienciar y movilizar a la sociedad hacia una transformación de perspectiva.

Por otro lado, la subjetividad en la interpretación de lo que constituye una "representación auténtica y comprometida" de un sujeto *indio* puede llevar a debates sobre validez. Además, la exigencia de que toda literatura y arte deban ser instrumentos de cambio social puede ser vista como restrictiva para la libertad artística. También es importante considerar las diferencias contextuales y culturales que pueden influir en la aplicabilidad de sus ideas en otros escenarios. La revalorización del término "indio" como "categoría política" puede no ser aceptada uniformemente dentro de las sociedades latinoamericanas y de las propias comunidades *indias*. Considerando todo esto, podemos decir que tanto Fausto Reinaga como Fernando Diez de Medina realizan una representación auténtica de los sujetos *indios*. Ambos autores tienen un interés en el tema y reconocen su importancia en la identidad boliviana. También, no desconocen la historia de opresión de los sujetos *indios*. Sin embargo, Reinaga y Diez de Medina difieren en su *compromiso político*. El primero lo tiene con la lucha histórica de los sujetos *indios* por su liberación y el segundo con la élite *blanco-mestiza* boliviana. De por medio se encuentra el debate si los sujetos *indios* dejan de ser, o no, "puro *ser-para-el-otro* [en tanto otros], en este caso *para el no-indio*" (Villoro, 1952: 43).

Antes de continuar, concluiremos que el concepto de "estetismo comercial" de Fausto Reinaga estaría haciendo referencia a una forma de traición a la realidad de los sujetos *indios*, particularmente, en donde la búsqueda de reconocimiento y beneficio económico prevalece sobre la necesidad de representar de manera fehaciente la situación y demandas de los sujetos subordinados o marginados. En el caso de la crítica de Reinaga, sería objetar aquellos enfoques superficiales que ignoran u omiten detalles sobre las verdaderas condiciones de vida de los sujetos *indios*. Por ejemplo, dice Reinaga dice en su obra cumbre *La Revolución India* que los sujetos indios en los tiempos de la república cumplen el rol de "'pongo' económico y político", *criados* de los sujetos *blanco-mestizos* (2014 [1970]: 273). Como consecuencia, el "estetismo comercial" se representa para Fausto Reinaga como un obstáculo para transformación social que favorezca los sujetos *indios* en tanto *indios*, ya

que desvía la atención de las luchas y las opresiones reales, y pacifica conciencias. Desde esa postura es que Fernando Diez de Medina, antes del golpe de Estado de 1964 en Bolivia, diría que en su país no “hay élites ni masas: todo brota compacto, ligado entre sí” y que “no hay extranjeros en Bolivia. Todo el que vive, genera, produce y contribuye al movimiento colectivo, es boliviano” (1963: 189).

El “estetismo comercial” de Fausto Reinaga estaría mostrando un caso más de *cómo* la *estética* puede funcionar como una forma de “anestésico” político,⁵ en cuanto que si se puede influir en los modos de percepción de la *realidad* de una sociedad también lo hace sobre los procesos de toma de decisiones. Por ejemplo, generar conformidad con ciertas situaciones o apatía con respecto a ciertas posturas. A modo de ilustración tomamos las siguientes palabras de Fernando Diez de Medina: “En ciertas áreas geográficas de Guatemala, Honduras, Ecuador, Perú, Bolivia pensamiento y técnicas de trabajo no se ajustan al proceso transatlántico; persisten en el hábito secular. Viven en ‘tempo’ indio, en raigal comunión con la tierra y con la raza” (1956: 120). Los sujetos *indios* no son representados como sujetos activos y motor de cambio social. Por ello, podemos comprender la obra de Fernando de Diez de Medina en *Nayjama* y *Thunupa* representa a los sujetos *indios* en productos de consumo que entretienen sin desafiar o incomodar en *exceso* al espectador. Es decir, se evita tratar temas controvertidos o incómodos para la élite dominante, que prefiere una cultura que no cuestione el *status quo* ni inspire movilizaciones sociales, relacionándolo con la obra de Fausto Reinaga, evitar una *Revolución India* o que el propio sujeto *indio* se piense y exprese desde una representación propia de su *realidad* (Reinaga, 2014 [1970]). Por el contrario, desde posiciones como la de Fernando de Diez de Medina se puede buscar desvincular a los sujetos *indios* de su propia narrativa, al representar una versión estéticamente agradable pero políticamente ineficaz para ellos de su *realidad*. Por extensión, lo mismo le puede suceder a diversos sujetos en América Latina.

⁵ Tomamos la idea de “anestésico” del libro de Susana Buck-Morss titulado *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (2005).

Esta estrategia sangrante que carga la conciencia del boliviano, le ha planteado en el siglo pasado y en gran parte de lo que va del presente, un dilema fatal, porque se trata de su persistencia o de su liquidación: el de "indianizarse o europeizarse". Éste dilema en los últimos años se ha tornado violento, y la europeización de Bolivia, ha sido sustituida por la "norteamericanización de Bolivia". Entonces para los pobres bolivianos ahora el dilema queda planteado así: "indianizarse o norteamericanizarse". ¡O indios o gringos! (Reinaga, 2014 [1964]: 195)

Referencias bibliográficas

Almeida de Freitas, Marcos Luñ (2018). *O entre-lugar de um pensamento próprio. Filosofia da história na obra do intelectual índio boliviano Fausto Reinaga (1940-1991)*. Tesis doctoral. Florianópolis: Universidad Federal de Santa Catarina. Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/205729>.

Barrientos Ortuño, René (1965). *Proceso histórico de la Revolución Nacional*. La Paz: Imprenta del Estado. Recuperado de <http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/8988>.

Buck-Morss, Susan (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.

Céspedes, Augusto (2001 [1964]). *El presidente colgado*. La Paz: Juventud.

Cruz, Gustavo (comp.) (2018). *Sujetos políticos indígenas: indigenismo, mestizaje y colonialismo*. Buenos Aires: Teseo.

Cruz, Gustavo (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.

Devés Valdés, Eduardo (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, t.2. Buenos Aires: Biblos.

Diez de Medina, Fernando (1964). Una polémica que dura cuatro siglos. *Cuadernos Americanos*, 132, 121-128. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1963). Meditación de la patria futura. *Cuadernos Americanos*, 127, 188-192. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1961a). Mare Nostrum, Mare Sacrum. Meditaciones sobre el mar: la gran herida de Bolivia. *Cuadernos Americanos*, 119, 33-50. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1961b). Lo que falla en las relaciones entre norte y sur. *Cuadernos Americanos*, 115, 25-27. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1958). El concepto de imperio no cuaja en Nuestra América. *Cuadernos Americanos*, 99, 44-51. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1957). Insurgencia de la Nueva América. *Cuadernos Americanos*, 94, 57-63. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1956). Europa y América, dos polos culturales. *Cuadernos Americanos*, 87, 120-123. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1955). La libertad responsable en la Universidad de Columbia. *Cuadernos Americanos*, 80, 7-23. México: UNAM, México.

Diez de Medina, Fernando (1954a). Sariri. Una réplica al Ariel de Rodó. *Cuadernos Americanos*, 75, 105-131. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1954b). Visión poética del "Tiwanaku" legendario. *Cuadernos Americanos*, 74, 212-219. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1953). El problema de una Literatura Nacional. *Cuadernos Americanos*, 68, 135-144. México: UNAM.

Diez de Medina, Fernando (1951). Una carta a Toynbee. *Cuadernos Americanos*, 60, 138-142. México: UNAM.

Dunkerley, James (2003 [1987]). *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural.

Fellmann Velarde, José (1976). *Historia de la cultura boliviana*. La Paz: Los amigos del libro.

Francovich, Guillermo (1956). *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: FCE.

García-Prada, Carlos (1944). Fernando Diez de Medina, Franz Tamayo, Hechicero del Ande. -Buenos Aires, Imprenta López, 1942. 310 pp. *Revista Iberoamericana*, 7 (14), 430-433. Universidad de Liverpool: LUP. Recuperado de <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1944.3301>

Hanke, Lewis (1963). El despertar de la conciencia en América. *Cuadernos Americanos*, 129, 184-202. México: UNAM.

Klein, Herbert (2017 [2015]). *Historia mínima de Bolivia*. México: COLMEX.

Knight, Alan (1993). Revolución social: una perspectiva latinoamericana. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 27, 141-184. México: Instituto Mora. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i27.442>.

Lora, Guillermo (1980). *Historia del Movimiento Obrero Boliviano*, t.6. La Paz: MASAS/POR. Recuperado de [https://www.marxists.org/espanol/lora/hist-mov-obrero/tomo-6-\(1964%20-%201974\).pdf](https://www.marxists.org/espanol/lora/hist-mov-obrero/tomo-6-(1964%20-%201974).pdf).

Reinaga, Fausto (2014 [1970]). "La Revolución India". *Obras completas*, T.2, V.5. (pp.15-334). La Paz: VEPB/III-CAB.

Reinaga, Fausto (2014 [1964]). "El indio y el cholaje boliviano". *Obras completas*, T.2, V.4. (pp.49-226). La Paz: VEPB/III-CAB.

Roig, Arturo (2009 [1981]). *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Sanjinés, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia/IFEA/PIEB.

Sartre, Jean-Paul (2016 [1948]). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada.

Suárez, C. (1972). Bolivia dio un salto atrás. *Cuadernos Americanos*, 184, 39-52. México: UNAM, México.

Ticona Alejo, Esteban (2014). La querella intelectual del quechuaymara Fausto Reinaga contra Fernando Diez de Medina. *De Raíz Diversa*, 1, 171-183. México: PPEL-UNAM. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam /20160614023404/Ticona.pdf>.

Todorov, Tzvetan (1993 [1991]). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.

Villegas, Abelardo (1979 [1960]). *La filosofía de lo mexicano*. México: UNAM.

Villoro, Luis (1952). Raíz del indigenismo en México. *Cuadernos Americanos*, 61, 36-49. México: UNAM.

Zea, Leopoldo (1983). Cuarenta años de Cuadernos Americanos. *Cuadernos Americanos*, 246, 79-80. México: UNAM.

Zea, Leopoldo (1955). *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.