

# La marginación social e invisibilidad de la población indígena en la narrativa peruana

THE SOCIAL MARGINALIZATION AND INVISIBILITY OF THE INDIGENOUS POPULATION IN THE PERUVIAN NARRATIVE

Eduardo Jaime Huárag-Álvarez\*

**Resumen:** Se describe de qué modo la marginalidad social, la injusticia y la invisibilidad de la población indígena, que inician con la conquista española, se reflejan en algunas obras representativas de la narrativa peruana. Se establecen los distintos momentos en que aparecen los nativos en las novelas y relatos breves. Se ofrece una revisión de los personajes y el escenario aldeano mostrados por Clorinda Matto de Turner en 1889, Ciro Alegría y José María Arguedas en las décadas de los años treinta y cuarenta, Manuel Scorza y Santiago Roncagliolo en los años setenta y ochenta del siglo XX, poniendo énfasis en los temas que cada escritor está interesado en retratar. Se concluye que, pese al tiempo transcurrido, la estructura social mantiene a las comunidades indígenas en una situación de gran vulnerabilidad y pobreza extrema. **Palabras clave:** literatura latinoamericana; análisis literario; novela; población indígena; violación de los derechos humanos; violencia; discriminación; pobreza; Perú

**Abstract:** It describes how the social marginalization, injustice and invisibility of the indigenous population, which began with the Spanish conquest, are reflected in some representative works of the Peruvian narrative. The different moments in which the natives appear in the novels and short stories are established. It offers a review of the characters and the village setting shown by Clorinda Matto de Turner in 1889, Ciro Alegría and José María Arguedas in the 1930s and 1940s, Manuel Scorza and Santiago Roncagliolo in the 1970s and 1980s, emphasizing the themes that each writer is interested in portraying. It is concluded that, despite the time that has elapsed, the social structure maintains the indigenous communities in a situation of great vulnerability and extreme poverty.

**Keywords:** Latin American literature; literary analysis; novels; indigenous peoples; human rights violations; violence; discrimination; poverty; Peru

\* Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú  
Correo-e: ehuarag@pucp.pe  
 <https://orcid.org/0000-0002-2553-0054>  
Recibido: 22 de enero de 2020  
Aprobado: 13 de julio de 2021





*El matadero*, Chalcos (2020). Lápiz sobre papel: Silvina Pacheco.

Prohibida su reproducción en obras derivadas.

## INTRODUCCIÓN

En el presente ensayo mostramos de qué modo el problema de la marginación social e invisibilidad de la población indígena se refleja en la narrativa peruana. No es éste un estudio sociológico ni histórico; constituye un planteamiento desde la perspectiva de los estudios literarios. Como se sabe, en el Perú y en América Latina predomina la narrativa de tendencia realista, por lo que las obras literarias tienen inevitables conexiones con los acontecimientos históricos. Ello no debe llevarnos a asumir la obra literaria como una crónica de los hechos pasados. El texto nunca deja de ser una recreación de la realidad. La obra literaria (cuento o novela) es un verosímil (semejante a lo verdadero) que se esmera en que lo narrado parezca verdadero (lo posible de suceder). Ello

explica por qué los narradores intentan que los personajes, en sus diálogos, transmitan las particularidades idiomáticas del sociolecto al que pertenecen.

Nos centramos en la marginalidad del indígena en la narrativa del periodo de la república. No abarcamos todas las obras que hacen referencia a los indígenas como personajes. Nuestro corpus elegido se compone de un conjunto de textos representativos que tocan el tema que proponemos.

Ciertamente, estamos frente a un tema complejo. La declaratoria de la independencia del Perú —en la que tienen una participación decisiva los criollos— y la instalación de la república no fueron hechos significativos respecto a la situación del indígena. Se fueron los españoles y se quedaron los criollos con el control del poder.

El régimen económico social varió muy poco. El que se promoviera, en los textos y leyes, una actitud igualitaria no implicó que esto se concretara en la realidad. La población indígena —salvo casos aislados— se mantuvo al margen del poder y no pudo ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Ciertamente, esta marginalidad étnico-social no empezó con la instalación de la república. Desde la conquista, la población indígena vivió una condición de vasallaje ante los españoles. Los conquistadores pasaron a tomar control del poder e impusieron las instituciones a las que debían someterse los vencidos.

Trescientos años después, en el escenario nacional, es posible identificar los siguientes grupos sociales: a) el indígena (que generalmente se dedicaba al pastoreo o al cultivo agrícola y, en algunas zonas, al trabajo minero), b) el mestizo; y c) el criollo (que hereda el estatus y propiedades de sus ancestros españoles).

Casi a fines del siglo XIX, el escenario que nos presenta Clorinda Matto de Turner en su novela *Aves sin nido* (1889) es la de una imaginaria aldea rural de los Andes (Killac) en la que el poder lo ejercen los notables (dueños de haciendas que se desenvuelven en una economía de rasgos feudales), las autoridades políticas (al servicio de los notables), y el alto clero (que mantiene buenas relaciones con los dos anteriores y, en no pocos casos, comete abusos contra los aldeanos). Por su parte, los indígenas se encuentran en la parte inferior de la escala social y tienen mínimas posibilidades para ejercer sus derechos ciudadanos.

No olvidemos que a mediados del siglo XIX, durante la república, en el periodo del guano (fertilizante extraído de las islas marinas cercanas al litoral costero), hubo un repunte económico y se consolidó la aristocracia nacional, la cual tomó el poder de 1895 a 1919. Jorge Basadre, distinguido historiador, califica esta época como la República aristocrática. En esos veinticuatro años se eliminó el impuesto a los indígenas (que debían pagar

por el solo hecho de serlo), pero se aplicó un gravamen a la sal, lo que provocó mucho descontento y algunas rebeliones. Respecto al ejercicio de la ciudadanía, se consideraba que tenían derecho a votar en las elecciones los que sabían leer y escribir. Téngase en cuenta que la mayor parte de los analfabetas eran indígenas, por tanto, estaban excluidos de los comicios.

Es importante señalar que dos intelectuales, González Prada a fines del siglo XIX, y José Carlos Mariátegui en 1928, advirtieron las implicancias de la marginación del indígena. En un discurso en el Politeama (leído el 29 de julio de 1888), González Prada dijo:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre (1976: 45).

Años después, en el libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui, impulsor del marxismo y fundador de la Central General de Trabajadores, afirmó:

A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras [...] este despojo ha constituido una cusa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que 'la vida viene de la tierra'

y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (2007: 28).

#### LA NOVELA COMO REFLEJO DE LA ALDEA ANDINA

Desde la perspectiva de la narrativa, es importante advertir que Clorinda Matto de Turner, en *Aves sin nido*, revela la situación opresiva que ejercen los notables y autoridades locales en perjuicio de los indígenas. Los forasteros Fernando y Lucía Marín, que se dedican a la minería, al enterarse del abuso optan por ayudar a Marcela y sus hijas. Son, pues, benefactores que se solidarizan con la situación de una familia indígena.

Será la señora Lucía la primera en enterarse de tales injusticias. Marcela, la esposa de Juan Yupanqui, le cuenta:

—El año pasado —repuso la india con palabra franca—, nos dejaron en la choza diez pesos para dos quintales de lana. Ese dinero lo gastamos en la *Feria* comprando estas cosas que llevo puestas, porque Juan dijo que reuniríamos en el año vellón a vellón, mas esto no nos ha sido posible por las *faenas*, donde trabaja sin socorro; y porque muerta mi suegra en Natividad, el tata cura nos embargó nuestra cosecha de papas por el entierro y los rezos. Ahora tengo que entrar de *mita* a la casa parroquial, dejando mi choza y mis hijas, y mientras voy, ¿quién sabe si Juan delira y muere? ¡Quién sabe también la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de *mita* salen... mirando el suelo (Matto de Turner: 1994: 8).

Lucía, enterada del problema de Marcela y la familia Yupanqui, verá la forma de conseguir el dinero que necesitan. Pero en cuanto los notables, las autoridades y el cura se enteran de que los forasteros están haciendo buena amistad con los nativos, se convierten en una amenaza.

Temen que, si les inculcan principios acerca de la defensa de sus derechos, puedan rebelarse:

—No faltaba más, francamente, mi señor cura, que unos foráneos viniesen aquí a ponernos reglas, modificando costumbres que desde nuestros antepasados subsisten, francamente —contestó el gobernador deteniendo un poco el paso para embozarse en su gran capa.  
—Y deles usted cuerda a estos indios, y mañana ya no tendremos quien levante un poco de agua para lavar pocillos.  
—Hay que alejar a estos foráneos, francamente, señor cura, porque los indios en teniendo apoyo se hacen insufri... bles, francamente —dijo don Sebastián (Matto de Turner, 1994: 19).

Los conspiradores terminan provocando un motín. El ataque a los forasteros tiene un final trágico. Ellos se salvan de la asonada, pero mueren Juan y varios indios. Los Marín escapan y Lucía sigue siendo la benefactora de la familia Yupanqui.

En este punto es bueno reflexionar acerca de la función que cumplen los nativos indígenas. Tal como está planteada la novela, se trata de un relato cuya trama está estructurada para develar la injusticia de las autoridades, que cuentan con el apoyo de los notables y los curas. Los indígenas, a su vez, pese a los abusos a los que son sometidos, no muestran afanes de rebelión. En la historia, quienes tienen un rol protagónico son los Marín y no ellos.

El escenario social de fines del siglo XIX no es el mismo que el que encontramos en 1930. En 1910 estalló la Revolución mexicana, y en 1917, la rusa, de gran repercusión en el mundo entero. En América Latina, por entonces, aparte de las ideas anarquistas, se difundía el marxismo. En la narrativa peruana destacaban autores como Ciro Alegría y José María Arguedas. En esos años, los escritores, en su mayoría, consideraban que la

literatura debía ser el reflejo de la realidad social y, de algún modo, influir en la toma de conciencia de los lectores, lo que se conoce como literatura comprometida.

#### LA REBELDÍA ANTE EL DESPOJO Y LA INJUSTICIA

En 1935, Arguedas publica el libro de cuentos *Agua*. En el relato que lleva ese título, la problemática gira en torno a una confrontación entre el latifundista don Braulio y la comunidad de San Juan. Sucede que la aldea se ve desolada, casi sin gente, debido a que no le estaban dando el agua necesaria a los agricultores para que fructificaran los pastizales: “Agua, niño Ernesto. No hay, pues, agua, San Juan se va a morir porque don Braulio hace dar agua a unos y a otros los odia” (Arguedas, 1974: 57).

Pantaleoncha es un músico que se diferencia de los otros nativos por el nivel de conciencia que tiene sobre lo que sucede en la localidad. Hay que considerar que los indígenas no son un grupo homogéneo. Algunos, incluso, están a favor de don Braulio, aprueban su conducta. Pantaleoncha reconoce que se trata de un abuso de las autoridades:

—Como en todas partes en Nazca también los principales abusan de los jornaleros —siguió Pantaleoncha—. Se roban de hombre el trabajo de los comuneros que van de los pueblos: San Juan, Chipau, Santiago, Wallawa. Seis, ocho meses, le amarran en las haciendas, le retienen sus jornales; temblando con terciana le meten en los cañaverales, a los algodonaes. Después, le tiran dos, tres soles a la cara, como gran cosa (Arguedas, 1974: 67).

Como se aprecia, estamos ante un sistema social que favorece el abuso de los principales

o notables. El más lúcido de los indios, Pantaleoncha, desafía a don Braulio y recibe un balaazo. Ernesto reacciona y le grita al latifundista: “Swakuna” (ladrones). Aunque no es comunero ni indígena, se solidariza con ellos: “Levanté del suelo la corneta de Pantacha, y como wicullo (arma arrojadiza) la tiré sobre la cabeza al principal. Ahí mismo le chorreo la sangre de la frente, hasta llegar al suelo” (Arguedas, 1974: 78). Ernesto huye a Utek’pampa. Está apenado, recordando al indio, cuando se le ocurre exclamar: “¡que se mueran los principales de todas partes!” (Arguedas, 1987: 81).

La última reacción del personaje es emocional, pero debe entenderse como un gesto de solidaridad y de cuestionamiento al sistema imperante. El incidente narrado es importante porque enerva al lector: sería difícil ser indiferente ante lo acontecido. En este contexto no contaban los derechos del indígena ni el debido proceso legal. Los principales eran los grandes señores. La estructura social estaba hecha de tal manera que las autoridades difícilmente podían dictaminar contra ellos. Como relato, el conflicto recreado se convierte en una metonimia de lo que sucedía en el país en esos tiempos en que la justicia estaba del lado de los latifundistas y los notables.

El momento culminante de la narrativa indigenista llegó con la aparición de *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría, novela que rápidamente recibió el reconocimiento de la crítica literaria. La obra plantea una trama argumental que tiene como conflicto central la apropiación de las tierras de la comunidad de Rumi. Por lo que se comenta, Álvaro Amenábar es un latifundista ambicioso y autoritario. La novela consta de dos partes muy marcadas: en la primera, el protagonista es Rosendo Maqui, el comunero nativo que interpreta los hechos de la realidad desde su conciencia mágica; en la segunda, Benito Castro, hombre más pragmático, es consciente de que la injusticia no se resuelve en los tribunales de la

ley formal. Coincidimos con Cornejo Polar en la demarcación de esos dos personajes:

En los primeros capítulos sobre todo [...] los personajes comuneros tratan de comprenderlo y dominarlo recurriendo a una interpretación mágica que se expresa en augurios y ofrendas propiciatorias; más tarde, sin embargo, la propia dinámica de los hechos concretos y la confrontación con otros similares, en un proceso que parcialmente coincide también con la sustitución de Rosendo Maqui por Benito Castro, determina la quiebra del recurso mágico y la aparición de una conciencia histórica, objetiva (Cornejo Polar, 2004: 146).

Es interesante observar que hay una similitud entre Pantaleón y Rosendo Maqui en lo que se refiere a la percepción de la injusticia y el derecho que les corresponde. Rosendo hace todo lo necesario para impedir que avasallen la propiedad de los comuneros:

Un día, sin saberse por qué ni cómo, había salido la ley de contribución indígena, según la cual los indios, por el mero hecho de ser indios, tenían que pagar una suma anual [...] Los comuneros y colonos decían: «¿Qué culpa tiene uno de ser indio? ¿Acaso no es hombre?» Bien mirado, era un impuesto al hombre (Alegría, 1976: 21).

Casi repitiendo el esquema de Clorinda Matto de Turner, los opresores son los principales o latifundistas notables (como Álvaro Amenábar), los jueces y, en menor medida, los miembros del clero. Amenábar quiere despojar a los comuneros de sus tierras recurriendo a una argucia legal. Para ello confía en que los jueces lo apoyen. Su plan es el siguiente:

diremos, para explicar la presencia de los indios, que la comunidad usufructúa indebidamente las tierras suyas, debido a una

tendenciosa modificación. Que se nombra Quebrada de Rumi a lo que realmente es arroyo Lombriz, con lo cual resulta que la comunidad ha ampliado sus tierras. Pondremos de testigos a varios vecinos de esos lugares (Alegría, 1976: 137).

Como es de suponerse, Amenábar gana el conflicto. Los comuneros no lo pueden creer. Rosendo convoca a una asamblea e informa: “Así, comuneros, han acabado las cosas. Se pelió todo lo que se pudo. Han ganao la plata y la maldá. Bismar Ruiz dijo que había juicio pa cien años y ha durao pocos meses” (Alegría, 1976: 226). En poco tiempo se ordena la carcerería para Rosendo Maqui, el viejo alcalde. Su vejez no le permite resistir el proceso y muere.

Tras el fallecimiento de Rosendo es elegido Benito Castro, quien, como dijimos, tiene un sentido más pragmático de los hechos y destaca por su claridad para la interpretación de los procesos sociales:

—Comuneros: según lo resuelto po la asamblea, ha llegao la hora de defendernos. Sabemos que en Umay se están concentrando los caporales y guardias civiles [...] La ley nos ha sido contraria y con un fallo se nos quiere aventar a la esclavitud, a la misma muerte (Alegría, 1976: 376).

Benito Castro tiene ascendencia en los comuneros y ellos lo escuchan con mucha atención. Su análisis se proyecta y trata de interpretar las intenciones de Álvaro Amenábar. En su alocución denuncia la opresión y el régimen al que están sometidos:

Aura, ambiciona unos miles de soles más y va a sembrar coca en los valles del río Ocos. Pa eso nos necesita. Pa hacernos trabajar de la mañana a la noche aunque nos maten las tercianas. Él no quiere tierra. Quiere esclavos. ¿Qué ha hecho con las tierras que nos quitó?

Ahí están baldías, llenas de yuyos y arbustos, sin saber lo que es la mano cariñosa del sembrador [...] Tampoco quiere las tierras de Yanafñahui. Sigue persiguiendo a los comuneros pa reventarlos [...] Los que mandan se justificarán diciendo: «Váyanse a otra parte, el mundo es ancho». Cierzo, es ancho. Pero yo, comuneros, conozco el mundo ancho donde nosotros, los pobres, solemos vivir. Y yo les dio con toda verdá que pa nosotros, los pobres, el mundo es ancho pero ajeno. Ustedes los saben, comuneros. Lo han visto con sus ojos por donde han andao (Alegría, 1976: 377).

Pero no basta con constatar que el mundo es ancho y ajeno. Hace falta tomar una decisión. Derrotados jurídicamente, no pueden aceptar el despojo de parte del latifundista:

Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertad y nuestra vida. La suerte de los pobres es una y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos... Muchos, muchos, desde hace años, siglos, se rebelaron y perdieron. Que nadie se acobarde pensando en la derrota porque es peor ser esclavo sin pelear. Quién sabe los gobernantes comiencen a comprender que a la nación no le conviene la injusticia [...] Defendamos nuestra vida, comuneros. ¡Defendamos nuestra tierra! (Alegría, 1976: 376).

Aunque la resistencia está bien organizada, en el enfrentamiento con las fuerzas policiales pierden los comuneros. Benito Castro muere ante los ojos de Marguicha, que exclama: “¿Adónde iremos? ¿Adónde?” (Alegría, 1976: 383).

Reiteramos, entonces, que el escritor realiza una modificación en el tratamiento del conflicto o trama. Aquí, el narrador no presenta a un indígena pasivo; con Alegría y Arguedas es protagonista. Sus personajes se dan cuenta de que deben dirigir a los suyos y que su fuerza está en

la organización comunal. Es desde ahí que les harán frente a las autoridades o a los señores feudales.

En cuanto a la configuración de los personajes, Rendón Willca tiene una reacción similar a la de Benito Castro. Para Forgues,

Rendón Willka simboliza, en efecto, la toma de conciencia de la masa indígena que sale de su letargo y de su larga y dolorosa noche. Ante el falso Amaru, asume plena y hermosamente su rol de guía. Muestra todo el coraje y toda la dignidad del comunero que no teme afrontar el peligro y la muerte (1989: 173).

En el discurso final, el diálogo entre Demetrio y Rendón Willka da fe de la valentía de los líderes. No dan un paso atrás en la exigencia de los derechos que les corresponden:

—Soldados van a venir. Quizá me matarán —continuó Demetrio —No importa. Quedarán los cabecillas, cien k'ollanas. ¿A todos van a matar? Si oyen el trueno de los rifles no se asusten, recíbanlo como si estuvieran reventando el maíz tostado en la fuente de barro, al fuego. Si ven correr sangre, mucha sangre, no se asusten; digan que es agua coloreada de ayrampu. Y no corran. Si corren perderán la vida y la tierra. Si paran firmes, matarán unos pocos y se irán (Arguedas, 1968: 442)

En suma, lo que se ha podido apreciar en esta novela, de gran trascendencia en su época, es que el tema indigenista se vincula a la posesión de la tierra, el despojo que perpetran los latifundistas y la rebeldía de los personajes mencionados.

En la década de los sesenta, a finales del gobierno de Fernando Belaúnde, la reacción de los campesinos era incontrolable. Se produjo la invasión de tierras y el liderazgo de Hugo Blanco en el Cusco. En el contexto latinoamericano los conflictos se agravaron. Para muchos,

la Revolución cubana era el modelo que los países de la región debían imitar. El Che Guevara se convirtió en el símbolo de la rebeldía y la entrega de la vida por un ideal.

Un golpe militar destituyó al presidente Belaúnde. En 1969, la Junta Militar, presidida por el general Juan Velasco Alvarado, decretó la reforma agraria y dio fin a la existencia de grandes latifundios y al sistema de opresión que ello había significado. Quizá la frase más emblemática de ese movimiento nacionalista explique sus afanes de cambio: “El patrón no comerá más de tu pobreza”.

#### UNA NARRATIVA QUE REIVINDICA LA GESTA ÉPICA ANTE LA HISTORIA OFICIAL

A fines de los años sesenta y durante los setenta, Manuel Scorza se propuso revelar una historia social y épica de los comuneros de la sierra central. El novelista recurrió a declaraciones y relatos de su lucha contra los latifundistas y la gran empresa minera Cerro de Pasco Corporation. Con el material recopilado —testimonios de los comuneros registrados en cintas de grabación— escribió sucesivas novelas. Como es de suponerse, una buena parte de las demandas indígenas se centraba en lo laboral y salarial, pero también comprendía los litigios contra los latifundistas. Es con esa motivación que Scorza publicó: *Redoble por Rancas* (1970), *Historia de Garabombo, el invisible* (1972), y, posteriormente, *El jinete insomne* (1977), *Cantar de Agapito Robles* (1977) y *La tumba del relámpago* (1979).

En *Historia de Garabombo, el invisible*, Scorza trata el tema de la posesión de la tierra y el despojo. Pero no como lo presenta Ciro Alegría. La situación que se muestra en esta trama narrativa supone el hallazgo (casi un hecho mágico) de las escrituras de tiempos virreinales que validan que la comunidad tiene esa posesión desde dicha época:

—¿Sabes qué es esto, Garabombo?  
 —No, don Juan.  
 —Son los títulos de nuestra comunidad.  
 Garabombo se levantó.  
 —¿Son los títulos de 1711, don Juan?  
 Temblaba.  
 —¿Son los títulos del Rey?  
 —¡Toca!  
 Garabombo acercó tímidamente la mano, tocó el legajo y retiró los dedos como quemado.  
 ¡Existían! (Scorza, 1972: 39).

La memoria de los viejos comuneros recuerda que alguna vez los reyes (en tiempos de la Colonia) les asignaron esas tierras. Algo más, la propiedad fue concedida al común de Yanahuanca en Real Audiencia de Tarma, en 1705. Lo interesante es que, en ámbito de litigios inacabables en instancias jurídicas, por fin encuentran algo que los respalda: “Este Título prueba que las haciendas nos usurpan. Todas las haciendas son tierra usurpada. ¡Ésta es la prueba!” (Scorza, 1972: 40). El hallazgo cambia el curso de sus demandas. Hasta entonces habían pedido *expropiación* en favor de la comunidad. Y ahora, con ese descubrimiento, piden *recuperación*, porque eso es lo que corresponde.

Es cierto que Cirilo Ramos le quiere quitar el entusiasmo a Garabombo al comentar que esos documentos no tienen vigencia: “¿No sabes que antes que tú mamaras, el Presidente Leguía anuló los títulos anteriores a 1924? Papeles viejos tienen. No valen nada. ¡Eh! Por gusto caminan. Mentira es todo esto”. (Scorza, 1972: 219).

Pero los comuneros no se amilanan, se organizan para iniciar el reclamo y la resistencia. Garabombo los arenga:

—¡Chinchinos: hemos envejecido reclamando! Hemos gastado nuestros años sentados en los pasadizos. ¡Años de años, suplicando! ¡Nunca obtuvimos nada! Los hacendados ni siquiera se presentaron a los comparendos. Tres veces los citaron para las confrontaciones. Tres veces

esperamos tres días y tres noches. No acudieron. Aunque esperáramos tres siglos no se presentaría (Scorza, 1972: 223).

Lo que hemos podido apreciar en la narrativa sobre el mundo indígena es que las luchas sociales que emprenden los comuneros (desde 1930 hasta 1970) se centran, fundamentalmente, en la propiedad de la tierra. Sólo cuando se liquida el latifundismo y todo el sistema de opresión que implica, el escenario cambia. Resuelto el problema de la propiedad de la tierra, la narrativa indigenista pone en evidencia diversos modos de marginación social, pero también el interés por el conocimiento de las creencias, la cosmovisión del hombre andino.

#### LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE VISIBILIZAR A LOS INVISIBILIZADOS

Es importante señalar que José María Arguedas avizoró las nuevas posibilidades de la narrativa indigenista. Ya no estaba en debate el tema de la propiedad de la tierra ni los litigios que de él derivan. Arguedas dio un giro en sus inquietudes y se propuso un acercamiento a los indígenas para entender cómo interpretan la vida, la muerte y cuáles son las raíces de su religiosidad ancestral. Es un ahondamiento en sus creencias profundas, una visión antropológica que se fusiona con la ficcionalización narrativa. Existe un afán en dar a conocer, a los lectores, el mundo interior de estos pueblos. Los nativos tienen su cosmogonía, su cultura, como cualquier grupo humano. En estos tiempos, la polarización entre costeños y serranos supuso una relación a veces irreconciliable y ello se vio reflejado en la narrativa.

En el mundo andino no se espera un paraíso en el más allá, para el indígena el tiempo es circular y el hombre que muere no es sino parte de

un ciclo, otro —un *danzak* más joven— seguirá al viejo. La muerte no es el final, sino el paso necesario al que le sigue la nueva semilla. Así continúa el ciclo vida-muerte. Los indígenas mantuvieron su religiosidad ancestral. Uno de sus mitos, el de *Inkarrí*, hace referencia a una deidad que está presente en la conciencia interior:

Es un dios latente. No tiene poder. Cuando se haya reconstituido, él hará el juicio final. Él juzgará. Entonces volverá a ser dios, supremo dios; recuperará su poder. En Inkarrí están potencialmente sincretizados los atributos del Inka, como hijo del sol, y los del dios católico que ha de juzgar a los vivos y a los muertos (Ossio, 1973: 229).

Según el mito, la inversión de los hechos se producirá algún día, cuando el cuerpo del Inca se haya recompuesto. En realidad, hace tiempo se está restaurando, pero un día estará completo. Entonces se producirá el *pachacuti*, la gran vuelta que hace posible que los que están debajo pasen a estar arriba.

El mismo sentido de este planteamiento mítico está presente en “El sueño del pongo”, un relato oral recogido por Arguedas. Cuenta la historia que un pongo (algo menos que un siervo) miserable y andrajoso le pidió al patrón que diera su consentimiento para contarle su sueño: ambos habían muerto y se presentaron, en el más allá, ante San Francisco, éste, al verlos, ordenó que los ángeles embadurnaran de miel el cuerpo del patrón y de excremento el del pongo. Y a continuación dio la orden: “Ahora, ilámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo” (Arguedas, 1974: 162).

Es cierto que hay aquí también un cierto sincretismo religioso. Para el narrador, la inversión del mundo, el *pachacuti*, se dará en el más allá, como anuncia el cristianismo en la Biblia. Es decir, se producirá el castigo para los patrones y autoritarios, mientras que los pobres, como el pongo, serán recompensados.

Esta ilusión de cambio la encontramos también en “La agonía de Rasu Ñiti”. En el sonido de las tijeras que manejan las manos del *dansak* se oye la voz de los wamanis, la deidad ancestral que conoce los padecimientos que pasaron y siguen pasando los nativos indígenas, y sabe “lo que las patas de ese caballo han matado. La porquería que ha salpicado sobre ti. Oye también el crecimiento de nuestro dios que va a tragar los ojos de ese caballo. Del patrón no. Sin el caballo, él es solo excremento de borrego” (Arguedas, 1974: 148).

A pesar de la reforma agraria, que se dio en tiempos del gobierno de Velasco Alvarado, el indígena siguió siendo un ciudadano marginal. Su inserción a las ciudades y la economía fue lenta, no exenta de discriminación. Frente a los negocios formales, la población proveniente de las alturas andinas prefería la informalidad. La violación a sus derechos y su exclusión no se resolvían y él se mantuvo, en muchos ámbitos, invisibilizado.

¿Cómo entendemos la palabra ‘invisibilización’? Partimos de un hecho concreto. Los indígenas, o al menos un gran sector de ellos (porque no ignoramos que con el desarrollo económico y comercial algunos se marcharon a las urbes y encontraron mejores condiciones sociales de las que tenían en su aldea rural) permanecen en condición de exclusión, es decir, son limitadas las posibilidades que esta población tiene de culminar sus estudios o de tener acceso a una buena universidad. Luhmann considera que se puede llegar a la invisibilidad por:

falta de educación, de trabajo, de ingresos, de una pareja regular, de la existencia de niños que no son registrados al nacer, de falta de documentación que dé cuenta de la identidad, de acceso a la satisfacción de expectativas, de participación en la política, de falta de acceso a la asesoría jurídica, a la policía o a los

tribunales [...] y puede conducir desde marginaciones hasta la exclusión total (Niklas Luhmann, en Casuso, 2016: 42).

La realidad social y política a fines del siglo XX parece más compleja que en los años treinta en el Perú. Y es que, si entendemos que el individuo se realiza en su ser social, una limitación o exclusión lo ubica dentro de la invisibilidad. Bourdieu afirma:

el hombre es concreto sólo como ser social y no como sujeto de derecho ni como persona moral, ni como simple miembro de una familia. La vida social es el momento y el lugar de una experiencia fundamental: en ella, y gracias al trabajo, los intercambios, la vida comunitaria y la asociativa, y la cooperación, los individuos desarrollan sus aptitudes, buscan realizar sus aspiraciones, y adquieren las virtudes éticas sociales (2010: 22).

Así pues, lo humano no se desliga del ser social. El invisibilizado terminará siendo un disconforme hasta que no se le permita su realización plena. Puede, en el caso de la población indígena, mitificar y llenarse de esperanza mesiánica, lo que explica la difusión del mito de Inkarrí y la idea de que llegarán los tiempos del pachacuti (cambio y reversión del orden del mundo).

Sartori considera que, en situaciones extremas de no reconocimiento e invisibilidad, el grupo marginado, la etnia discriminada, puede llegar a la violencia:

La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la ‘violencia estructural’ de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que por tanto nos ‘violenta’ incluso sin actos de violencia, e incluso sin violentadores (2018).

Esto explica, en el caso del Perú, la violencia armada en los ochenta. Un grupo de maoístas alentó la subversión en la sierra central y promovió un sistema de justicia popular para que en las aldeas andinas se produjera el ajusticiamiento de las autoridades y policías locales. Una parte de los indígenas locales, a la que se sumó la población amazónica, se adhirió al movimiento. En ese contexto social —que algunos llamaron ‘guerra interna’—, se produjo de manera inevitable la fricción entre costeños y serranos. Los costeños, los institucionalizados, se sentían parte de la denominada ‘cultura occidental’, mientras que los serranos comprendían la población de las alturas andinas, entre quienes se ubican los indígenas y aún los mestizos.

Esta dicotomía social se puede apreciar en la novela *Lituma en los Andes*, de Mario Vargas Llosa. El escritor publicó la obra luego de haber sido parte de la comisión encargada de investigar por qué los nativos de Uchuraccay mataron a ocho periodistas que iban a realizar entrevistas a los aldeanos.

En *Cine y literatura. El dilema de las adaptaciones* (Huárag Álvarez, 2019: 126 – 127) afirmamos que esta novela no trata sólo de un incidente policial. El cabo Lituma llega a la aldea llamada Nacos y debe investigar quiénes y por qué mataron a tres aldeanos. Para empezar, el cabo es costeño y no habla quechua, lengua de los nativos. Esto supone un problema de comunicación. Tanto Lituma como el guardia Tomás son de la costa y desprecian a los locales, creen que son personas que viven en la barbarie:

Lituma es de Piura (una ciudad de la costa) y el lugar y los aldeanos tienen, para él, costumbres «extrañas». Por eso no puede descifrar ni entender por qué los nativos hacen sus rituales a los dioses tutelares, a los wamanis. Le parece absurdo que estos dioses, además, reclamen sacrificios (Huárag Álvarez, 2016: 22).

En la novela, Lituma reniega de los aldeanos: “Todas esas muertes les resbalan a los serranos” (Vargas Llosa, 1993: 35). Ni él ni su asistente entienden el pensamiento y la religiosidad ancestral de la población andina. En un momento de desesperación, el cabo dirá: “nunca entenderé una puta mierda de lo que pasa aquí” (Vargas Llosa, 1993: 35).

A Lituma le es difícil esclarecer la muerte del mudo, el capataz y el albino, se pasa varios días tratando de enlazar un testimonio con otro. Al final, un testigo ebrio le cuenta: “Esos conchas de su madre dijeron que él ya estaba condenado, que tarde o temprano vendrían a ajusticiarlo. Y como hacía falta alguien, mejor uno que estaba en la lista” (Vargas Llosa, 1993: 310).

El cabo no llega a presentar la acusación porque no tiene pruebas concretas. Es ascendido a sargento y asignado a otra localidad, Santa María de Nieva, un lugar distinto a las alturas andinas que él tanto detesta.

Otra novela en la que se puede apreciar la dicotomía costeño/serrano es *Abril rojo*, de Santiago Roncagliolo. Aquí nos encontramos con un fiscal, Chacaltana, que asume su cargo en Ayacucho (localidad serrana). El personaje llega desde Lima, pero ha pasado su infancia en una provincia. Su idea de que se deben respetar los derechos ciudadanos lo enfrenta al comandante Carrión, quien considera que en esos tiempos en que se está enfrentando a los subversivos no cuentan las garantías constitucionales.

Se inicia la acción y la intriga cuando un aldeano encuentra unos restos humanos carbonizados. Al fiscal, este hallazgo lo lleva a lanzar varias posibles hipótesis. El cuerpo está desmembrado e incinerado. ¿Fue víctima de los subversivos? ¿Los militares lo mataron?

Carrión se burla del esfuerzo de Chacaltana porque toda la investigación se realice conforme al debido proceso. Por eso le dice: “Usted estaba en Lima, pues, mientras su gente moría. Estaba

leyendo poemitas de Chocano, supongo. Literatura, ¿verdad? La literatura dice muchas cosas bonitas, señor fiscal” (Roncagliolo, 2006: 171). El comandante es costeño y, en una provincia serrana, se siente poderoso. Forma parte de la élite y ha ido a una zona donde no se producen ejecuciones masivas y desapariciones misteriosas.

Chacaltana se esfuerza por tratar de entender el porqué del ensañamiento de los militares contra los subversivos, pero también el motivo que lleva a estos últimos a la rebelión. Por eso va a conversar con el padre Quiroz y lo primero que constata es que la población andina no se deshizo ni rechazó sus creencias ancestrales: “nunca dejaron de adorar al sol, al río y a las montañas. Sus rezos latinos eran solo repeticiones de memoria. Por dentro seguían adorando a sus dioses, sus huacas. Los engañaron (Roncagliolo, 2006: 56).

Casi como un mecanismo de defensa de su cultura y religiosidad, los nativos andinos enmascararon su antigua cosmovisión, mostrando, en apariencia, que se habían adherido al cristianismo o catolicismo. Ello explica:

que no hayan dejado de hacer sus peregrinaciones a los cerros tutelares (como la peregrinación al cerro Q’olluritti, en el Cusco y sigan haciendo sus ‘pagos’ (ofrendas) y peticiones a las montañas de nieve. Ellos les hablan a esas montañas porque están seguros de que escuchan su súplica (Huárag Álvarez, 2016: 56).

Como se aprecia, los indígenas creen y organizan su fe al margen de la institucionalidad. En ese mundo invisibilizado, ellos se reafirman en sus deidades ancestrales, como el danzante de tijeras de José María Arguedas.



*El matadero*, Chalcos (2020). Acrílico sobre papel: Silvina Pacheco.

Prohibida su reproducción en obras derivadas.

## CONCLUSIONES

1.- Una de las novelas más importantes del siglo XIX, *Aves sin nido*, presenta un escenario cuya trama argumental nos permite apreciar un ordenamiento social en el que los notables, las autoridades y el clero son los opresores y agentes de situaciones de injusticia en perjuicio de la población indígena. Dos forasteros se solidarizan con una familia nativa y ofrecen ayudar a las hijas. En términos concretos, la obra pone de manifiesto el abuso y la injusticia contra los indígenas, pero ellos no dan muestra de organizarse para luchar por sus derechos.

2.- Hay un segundo momento en la narrativa peruana en el que destacan escritores como Ciro Alegría y José María Arguedas. En este periodo, que comprende los años treinta y cuarenta del siglo XX, las novelas y narraciones breves presentan a los nativos andinos como personajes protagónicos. Son comunidades que entienden que la única forma de luchar por sus derechos consiste en organizarse y no confiar en la justicia institucionalizada.

3.- En una tercera etapa, los relatos se convierten en una historia épica a la vez que exploran las creencias mágico-religiosas indígenas. El que desarrolla esta tendencia es Manuel Scorza en novelas como *Redoble por Rancas*, *El jinete insomne* y *La tumba del relámpago*. En una de estas obras, los comuneros de una aldea andina no aceptan el despojo de sus tierras, sobre las que encuentran que tienen derecho por reales cédulas de hace más de cien años. Es entonces cuando deciden organizarse y enfrentar a las autoridades del gobierno y sus temibles jueces y policías.

4.- Hay un cuarto momento que refiere la situación de los indígenas. Nos referimos a los relatos, como los escritos por Arguedas, que se interesan por un acercamiento a la cosmovisión indígena y a su esperanza mesiánica alentada por el mito del Inkarrí. Esta tendencia es conocida también como narrativa antropológica.

5.- Finalmente, las diversas restricciones y exclusiones que padecen los indígenas nos permiten afirmar que el problema de la marginación social deriva en un tipo de invisibilidad. Las limitaciones que enfrentan para ejercer sus derechos ciudadanos terminan por contraponer a costeños y serranos. A pesar de que la población mestiza ocupa cada vez más espacios en el sistema de gobierno, se mantiene la exclusión del indígena, la cual deriva en una marginación social que tiene como base indudable el aspecto económico: la gran mayoría se ubica en condiciones de pobreza extrema.

En 1980 aparece, en una provincia de la sierra central, la violencia subversiva. Muchos pobladores de las aldeas indígenas (entiéndase del área de la serranía) se sumaron al movimiento. Ese enfrentamiento, que tuvo lamentables consecuencias (60 000 muertos, según la Comisión de la Verdad) se reflejó en la narrativa con un buen número de novelas escritas por Santiago Roncagliolo, Alonso Cueto, Óscar Colchado Lucio y Julio Ortega. Dichas obras vuelven a poner en el debate la perspectiva del costeño ante los hechos de violencia y la situación de la población andina víctima de los excesos de la represión militar. *Abril rojo*, *La hora azul* y *Adiós, Ayacucho* muestran claramente que los indígenas son víctimas de crímenes de lesa humanidad y que se mantiene un sistema que cierra los ojos ante las violaciones de sus derechos ciudadanos.

## REFERENCIAS

- Alegría, Ciro (1976), *El mundo es ancho y ajeno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, José María (1968), *Todas las sangres*, Buenos Aires, Losada.
- Arguedas, José María (1974), *Relatos completos*, Lima, Horizonte.
- Bourdin, Jean-Claude (2010), "La invisibilidad social como violencia", *Universitas Philosophica*, núm. 54, año 27, pp. 15-33, disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v27n54/v27n54a02.pdf>
- Casuso, Gianfranco (2016), "Invisibilidad e incomunicabili-

- dad. Apuntes sobre el estatuto ontológico de la exclusión”, *Diánoia*, vol. 61, núm. 76, pp. 29-56, disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v61n76/0185-2450-dianoia-61-76-00029.pdf>
- Cornejo Polar, Antonio (2004), *La trilogía novelística clásica de Ciro Alegría*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Forgues, Roland (1989), *José María Arguedas: Del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*, Lima, Horizonte.
- González Prada, Manuel (1976), *Páginas libres. Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Huárag Álvarez, Eduardo (2016), *La novela peruana y la violencia política de los 80'*, Nueva York, Axiara Editions.
- Huárag Álvarez, Eduardo (2019), *Cine y literatura. El dilema de las adaptaciones*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Matto de Turner, Clorinda (1994), *Aves sin nido*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, José Carlos (2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Ossio, Juan M. (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor Editor.
- Roncagliolo, Santiago (2006), *Abril rojo*, Lima, Santillana.
- Sartori, Giovanni (s/f), “Multiculturalismo contra pluralismo”, disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081226.pdf>
- Scorza, Manuel (1972), *Historia de Garabombo, el invisible*, Barcelona, Planeta.
- Vargas Llosa, Mario (1993), *Lituma en los Andes*, Barcelona, Planeta.

**Eduardo Huarag Álvarez.** Doctor en Lengua y Literatura por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Perú. Profesor Principal Ordinario, adscrito al departamento de Humanidades de la misma institución. Sus intereses académicos son la narrativa latinoamericana, los mitos ancestrales y las adaptaciones fílmicas de novelas y obras de teatro. Entre sus publicaciones recientes encontramos: *Pensamiento mítico en la narrativa latinoamericana* (Altazor/UNAM, 2013); *Cine y literatura. El dilema de las adaptaciones* (Universidad Ricardo Palma, 2019); y *Narrativa peruana. Historia & bicentenario* (Casa de Cartón, 2020).