

Mediaciones literarias: una aproximación a la representación de "lo indígena" en Perú.

Fernanda Lopez Franz.

Cita:

Fernanda Lopez Franz (2017). *Mediaciones literarias: una aproximación a la representación de "lo indígena" en Perú*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/648>

Mediaciones literarias: una aproximación a la representación de "lo indígena" en Perú

*Fernanda López Franz

Sociología histórica

Textos y contextos latinoamericanos

fernandalopezfranz@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo, nos preguntamos sobre los aportes de las producciones intelectuales literarias y políticas a la construcción de la memoria de los grupos indígenas. En tiempos donde el multiculturalismo político parece encarnar el nuevo deber ser en la interpretación de un Otro diverso, pensar las representaciones de los “nombrados” excluidos, significa reflexionar sobre su lugar en los espacios prestigiosos para decir, hacer y aparecer. La hipótesis que enmarca este trabajo es que desde el campo literario los intelectuales peruanos han tenido un papel fundamental en la construcción de la memoria (o contra memoria) indígena. Mientras que el análisis de los principales textos legales y discursos gubernamentales dan cuenta del lugar asignado a los indígenas en el proyecto modernizador de la elite peruana, los textos de los intelectuales políticos y culturales devienen una irremplazable “última instancia” (Manuel Scorza, 1977) para la “existencia” de las poblaciones invisibilizadas.

Palabras clave: intelectuales, representación, indígenas, racismo, Perú.

El multiculturalismo político se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad de las sociedades multiculturales (Hall, 2010). Pero este término admite numerosas descripciones. Por un lado, el multiculturalismo conservador insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría mientras que el multiculturalismo liberal busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares. Por otra parte, el multiculturalismo pluralista respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista. Una cuarta acepción, es la del multiculturalismo comercial que presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo

privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos. Quinto, el multiculturalismo corporativo (público o privado) busca “administrar” las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro. Finalmente, el multiculturalismo crítico o “revolucionario” destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia (pp. 583-584).

El multiculturalismo político surge como parte de la desacreditación de los relatos nacionales “no sólo por los procesos de globalización sino también por las dinámicas emergentes indígenas, afro, mestizas y regionales desde abajo, que repusieron la distancia entre el territorio jurídico, la cultura en el sentido tradicional y las identidades” (Grimson 2011, p.22). Este “nuevo paradigma” impulsado por organismos internacionales sobre todo a partir de la década de 1990s tiene su correlato en el surgimiento textos legales y discursos estatales que reivindican la diferencia cultural.

En la Constitución de la República de Perú, esto se traduce en el artículo 89° que establece el reconocimiento de la identidad cultural de las comunidades rurales y nativas. No decimos nada nuevo al mencionar que el modo de enunciar a los grupos sociales sujetos de derecho nos da pistas sobre las inclusiones y exclusiones que de ello se desprenden.

Y aquí comenzamos con la caracterización del caso peruano donde desde la colonia, los indígenas han sido ubicados espacial y temporalmente en imaginarios pre-modernos por parte de las elites nacionales. Lo que nos interesa señalar, es que aunque la última reforma constitucional data de 1993, estas definiciones acerca del lugar que “a cada cual le corresponde”¹ son de larga data en el país que estudiamos. La inferioridad del indígena y su consecuente invisibilización como sujeto político se relaciona con la naturalización de las desigualdades donde, en palabras de Manrique (1999) “cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece fundado en un origen social sino anclado en la naturaleza” (p.1).

Nuestro corpus para rastrear dichas naturalizaciones pueden ser los textos legales, discursos gubernamentales y de la prensa, que nos darán pistas sobre quiénes sí han de

¹ La idea de “los lugares” como compartimentos inmutables, nos recuerda a una reciente discusión entre María Sumire (congresista indígena) y Martha Hildrebrand (congresista fujimorista) donde ésta última se refirió a Sumire del siguiente modo: Ella no sé qué obra intelectual tenga, pero yo tengo 30 o 40 libros citados y traducidos, no? Así que francamente, esos ataques son bajos, no? de gente que no tiene la capacidad intelectual ni la formación universitaria. Imagínese, yo he sido subdirectora general no del Perú ¡de la UNESCO! A nivel mundial. Y ella me va a enseñar educación... ¡Nooo, pues! Cada uno en su sitio. Cada uno en su sitio (Documental Choleando).

ser incorporados a la historia política institucional. Pero nos importa analizar la literatura indigenista y de intelectuales de izquierda como campo de análisis privilegiado porque entendemos que arrojará luz sobre las exclusiones que se desprenden de las definiciones sobre la nación.

Tal como sostiene Altamirano la tarea de definir quiénes somos ha sido a menudo la ocasión para el diagnóstico de nuestros males (Altamirano 2005, p. 23). Sobre la búsqueda de culpables para lo que la Nación no es, nos adelantaremos en la descripción de nuestro objeto de estudio, para citar un párrafo de “El zorro de arriba y el zorro de abajo” que nos parece ilustrativo. Un empresario de Chimbote, la empresa-monstruo pesquero que es escenario del libro describe así “las trabas a la modernización en Perú”:

Siete huevos blancos contra tres rojos. Nosotros, la industria, U.S.A., el Gobierno peruano, la ignorancia de los cardozos sobre el pueblo peruano, somos las fuerzas blancas; Juan XXIII, el comunismo y la rabia lúcida o tuerta de una partecita del pueblo peruano contra U.S.A., la industria y el gobierno, son las fuerzas rojas. Fíjese; así es la cara del Perú, así con sus tres rayitas rojas.

(...)

Y este mapa no va a variar en jamás de los jamases en contra del capital sino a favor.

¡Tiro seguro! Poquitos mandan en todo el universo, cielo y tierra, agua y mar (Arguedas, 1971)

El principal modelo de nación que tuvieron los gobiernos e intelectuales latinoamericanos fue el de los Estados europeos, que fueron considerados los perfectos ejemplos de modernización económica, social, y cultural. De dicho proceso hacia la modernización², cualquier manifestación de la etnicidad que se enfrentara a los parámetros occidentales y blancos quedaba excluida: “los indios eran primero que nada, razas inferiores” (Quijano 2005, p.196). Se asume entonces, que el origen de la desigualdad no tiene que ver con cómo se organiza la sociedad sino más bien, con esta inferioridad de la que sólo puede culparse a la naturaleza.

² Entendida como proceso social que trata de ir construyendo la modernidad (García Canclini, 1989)

¿Por qué estudiar las producciones intelectuales? Durante las últimas décadas, la figura del intelectual “sospechada, cuestionada y polémica (...) ha generado miradas en tensión en el marco de distintas disciplinas sociales y humanas, pero también en el ámbito público. Preguntas sobre su rol social y político, las relaciones con el poder, las potencialidades como actor de cambio o de reacción, entre otras cuestiones, han sido y son temas de interés” (Bruno, 2011). En otras palabras, el interés por el estudio de las representaciones de la subalternidad desde el campo de la Historia Intelectual va de la mano de una alta ponderación de los hechos del discurso como fuente privilegiada para el “desciframiento de la historia que no se obtiene por otros medios y proporcionan sobre el pasado, puntos de observación irremplazables” (Altamirano 2005, p.15). En este contexto la literatura indigenista, cuando asume un carácter de denuncia a través de la visibilización de las condiciones materiales de los sujetos que la nación *no ve*, pone en conflicto las pretensiones de homogeneización sobre las que se erigió el estado peruano.

El campo intelectual en Perú, es portador de una de las más lúcidas y prestigiosas tradiciones en el terreno de la reflexión acerca de los ideales de nación e identidad latinoamericanas, donde lo que se dio en llamar el “problema indígena” recibió un vasto tratamiento y donde los textos de los intelectuales políticos y culturales devienen una irremplazable “última instancia” (entrevista a Manuel Scorza, 1977) para la existencia de las poblaciones invisibilizadas. Como característica omnipresente de estas discusiones se encuentra un formato de ensayo de “autointerpretación y autodefinición” (Altamirano 2005, p. 22) impulsado por responder una demanda de identidad: ¿quiénes somos los peruanos?

Desde la búsqueda de la originalidad del nombre: “Indoamericanismo es la expresión de la nueva concepción revolucionaria de América” (Haya de la Torre, 1926) hasta la puja por encontrar la verdadera peruanidad: “Peruanicemos el Perú” (Mariátegui, 1927) es posible trazar un recorrido intelectual que marca el ritmo de un clima de época encuadrado en los esfuerzos por resaltar el carácter original del Perú donde cuestión indígena y cuestión social son complementarias e inescindibles (Funes, 2006).

A partir de la colonia y hasta tiempos muy recientes (o incluso, hoy) detrás del afán de alcanzar un idealizado estado de modernidad, se encontraba la premisa de que no sólo a través de la industrialización se alcanzaría la redención y civilización nacionales, sino también el mejoramiento racial: la imagen del indio y el obrero, representando el pasado/presente y el futuro, respectivamente, articula la creencia de la élite en el poder transformativo de la industrialización, pero claramente ubica este cambio, no en la esfera

de la economía, sino en la de la raza/cultura (Drinot, 2006). Como *niños/as* o *salvajes* nada tienen que ver con la representación del hombre/mujer “culto/a” capaz de representar en las instituciones estatales, a los intereses de la nación.

La literatura como lugar de los imposibles

La mesa en la que hoy participamos nos propone preguntarnos por los sentidos de ser desde el sur. Ser desde el sur, pensar desde el sur nos permite discutir ¿desde dónde y cómo enunciamos? Hasta hace un par de décadas atrás, los problemas de América Latina, las avatares de las formaciones nacionales y las preguntas sobre quiénes son los sujetos de la nación han sido abordados de manera casi exclusiva porque quienes forman parte del espacio hegemónico de poder y saber.

Coincidimos con Vich (2017) cuando afirma que desde los tiempos coloniales, la estrategia del discurso letrado ha consistido en el intento por auto-constituirse como una enunciación superior, sustentada a partir de la producción de una voz que asegura representar una racionalidad universal, con pocas fisuras y supuestamente autocrítica de ella misma. Es decir, además del acceso a la participación política, los letrados se atribuyeron ellos mismos, el derecho de hablar por lo demás: “la escritura es poder y el poder también se ejerce desde los textos de la cultura. La escritura no sólo propone una simple representación de la realidad, sino que además `construye` todo un aparato dedicado a sostener la autoridad de sus imágenes” (p.72).

Intentaremos un acercamiento a lo que constituye nuestro argumento: la literatura indigenista peruana nos permite aproximarnos a los hechos que el relato hegemónico ha decidido excluir. Identificar temas y sujetos en novela indigenista es útil para preguntarnos sobre el modo en que “la autoridad cultural de la esfera de la alta cultura [se desplaza] hacia un sujeto popular heterogéneo y multifacético” (Beverly, 2002:50) y cuáles son los alcances de este desplazamiento.

“El zorro de arriba y el zorro de abajo” (1971) tiene como argumento la mutación en pocos años, de una modesta caleta de pescadores en un enorme puerto pesquero. La transformación de Chimbote de pequeña aldea en ciudad industrial hacia mediados de la década de 1950, es la imagen vertiginosa de la puja por modernizar el país a través de la industria y el intercambio comercial. Su subsuelo son los choques, amalgamamientos e imposibilidades de un mundo -el de abajo- que a la vez que atrae y necesita la mano de obra indígena -el mundo de arriba-, desprecia su inclusión. Aunque la escena es la costa, la novela revela las tensiones de una problemática que ha sido largamente abordada por

la literatura peruana: el fenómeno migratorio en el Perú donde en menos de 50 años, el país se ha convertido de eminentemente rural, a otro urbano.

La denuncia de las condiciones de opresión de las que los indígenas son objeto, está atravesada por la oposición Costa-Sierra (o Lima y “el resto” del país) alimentada por las mencionados proyecciones modernizantes de las elites hegemónicas.

La convivencia no asimilable de personajes fuera y dentro de los lugares prestigiosos para “decir” (los dos zorros) genera fisuras en el texto (las cartas dentro de otro texto) que rompen con una narración cronológica y nos hacen desplazarnos espacialmente, yendo y viniendo entre las distintas voces (incluida la de Arguedas que relata sus últimos días) y dan cuenta de la complejidad de la sociedad peruana. Lo multicultural aquí, lejos de asumir la tibieza cómoda que a “todos considera”, adquiere complejidad y desnuda su carácter conflictivo.

Por otra parte, “El zorro...” a la vez aborda con crudeza las consecuencias de la puja modernizante, problematiza también, la figura del migrante y los sentidos de la migración. Arguedas como sujeto migrante primero³, y sus personajes después, nos permiten pensar en la vacuidad de las fronteras que pretenden ubicar a los sujetos en lugares establecidos o habilitados asignando identidades desde fuera.

Se trata de una migración asustada pero que resiste; identidad asignada desde fuera e identidad subalterna en un mismo sujeto, imbricación nunca resuelta que tensiona el modo de estar en el mundo, como queda claro en una de sus cartas en las que se refiere a Chimbote y a su infancia, como lugares contrapuestos dentro de sí mismo:

Si pues. Creo no conocer bien las ciudades y estoy escribiendo sobre una.

Pero ¿qué ciudad? “Chimbote, Chimbote, Chimbote”.

Parece que se me han acabado los temas que alimenta la infancia, cuando es tremenda y se extiende encarnizadamente hasta la vejez. Una infancia con milenios encima, milenios de historia de gente entremezclada hasta la acidez y la dinamita. Ahora se trata de otra cosa.

³ Cornejo Polar se refiere a la producción de Arguedas como la gesta del migrante y alude a “los traumáticos desplazamientos que Arguedas sufrió y gozó desde niño: de la casa – hacienda de su padre y su madrastra, dueña de vastas tierras que incluían feudalmente a siervos indios, a pobres comunidades quechuas que acogieron con amor al pequeño fugitivo y luego el desorientado deambular por decenas de pueblos y ciudades andinos para concluir en una Lima que aún insistía en su hechizo linaje hispánico y en su acerado desprecio por los serranos” (Cornejo Polar, 1995:103)

Y creo que el intento de suicidio, primero, y luego las ansias por el suicidio fueron tanto por el agotamiento – estoy luchando en un país de halcones y sapos desde que tenía cinco años- como por el susto ante el miedo de tener que escribir sobre lo que se conoce sólo a través del temor y la alegría adultos, y no el zumbar de la mosca que uno percibe apenas el oído se forma, a través del morder conviviente del piojo en el cuero cabelludo y en la barriga, y en los millones de mordeduras a la raíz y a las ramas todavía tiernas de la suerte, que te dan hombres y ríos, grillos y autoridades hambrientas (Arguedas 1971:117)

Este no-lugar, que podría leerse como angustiante, resuena en la literatura arguediana como el margen de acción y de agencia que los actores hegemónicos, al clasificar, buscan desarmar. Cornejo Polar, hecha luz sobre este tema cuando afirma que el migrante,

en el instante mismo en que afirma la rotundidad de una frontera la está burlando, y hasta escarneciendo, mediante la fluidez de un habla que se emite desde cualquiera de sus lados y siempre de manera eventual, transitoria, repitiendo la condición viajera del sujeto que la dice. Naturalmente esta trashumancia implica la falta de un eje centrado y fijo ordenador de variables o disidencias; al revés, su no-lugar es lo que inicia al desparrame de signos ubicuos, sin territorio establecido, o con varios sobrepuestos, que convocan desde su propia confusión intertextos desordenados y vacilantes. (Cornejo Polar 1995:106).

Esta trashumancia, es un arma para resistir el olvido desde posturas no-occidentales, y la literatura indigenista nos permite leerlas. La discursividad arguediana, examina en el texto la fortaleza que permite al hombre andino apropiarse selectivamente de atributos que le son ajenos y enriquecer con ellos su experiencia. En el indio moderno, lo que se le ha impuesto desde fuera y lo que más o menos libremente ha asumido de otras tradiciones resulta radicalmente transformado en términos de uso y de sentido hasta un punto tal que su identidad moderna sigue siendo inconfundiblemente indígena (Cornejo Polar, 1995:101). Nos interesa destacar que en tanto entendemos el discurso como una práctica realizada por agentes para responder a demandas socialmente definidas, el aporte de

Arguedas radica en su desplazamiento respecto a las enunciaciones que se han esforzado por autoconstituirse como superiores. En otras palabras, identificamos un relato desfolclorizado que desentraña, al menos incipientemente, el carácter estructural de las condiciones materiales indígenas. Este trazo a lo largo de la literatura indigenista peruana, permite ligar las diferentes violencias a través del tiempo y el espacio peruano, poniendo en conflicto al mito de la patria homogénea bajo el paraguas de un acabado ideal nacional.

Arguedas expone situaciones pavorosas de injusticia, pero a diferencia de las literaturas que lo describen de modo testimonial, la de Arguedas muestra la injusticia en el contexto complejo de las dependencias sociales y raciales, y también la suntuosidad casi increíble de las relaciones humanas en ese contexto, que adquieren forma y relevancia en el lenguaje (Ortega, 1970). “El zorro de arriba y el zorro de abajo” significa, para el tema que nos interesa, un corrimiento de un abordaje cronológico del problema. Esta ruptura con la imagen del indígena pre-moderno, quiebra una visión de la historia lineal o teleológica y nos introduce en una lectura en ciclos o espirales que –recurriendo a una definición de Cusicanqui– marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto, donde el mundo indígena no concibe a la historia linealmente sino que el pasado-futuro están contenidos en el presente” (p. 102).

Hemos intentado presentar brevemente el interés por el estudio de la literatura indigenista peruana, como un espacio que posibilita rastrear voces acalladas. Entendemos que esta discusión adquiere relevancia actual y regional porque, tal como sostiene Funes (2006) “el concepto indio no es una denominación geográfica, ni étnica, ni clasista, es la denominación del vencido” (pp.143). Los actuales postulados en pos de la igualdad y la “tolerancia” nos conducen a pensar quiénes son los y los excluidas y excluidos en esas traducciones estatales y/o hegemónicas de las voces subalternas.

La literatura indigenista es en este caso, una alarma que nos recuerda los peligros de ubicar a los sujetos subalternos en un tiempo y espacio no contemporáneos. Tal como sostiene Cusicanqui, “el proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en un espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un principio de esperanza o conciencia anticipante que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (p. 2). En la obra de Arguedas, la tensión entre el mundo rural y urbano no se resuelve ni en la simple asimilación de uno por otro, ni en la exclusión lisa y llana. Lo urbano se ruraliza, y los sujetos rurales se urbanizan conflictivamente. Para sí mismo Arguedas es muy claro en exponer este conflicto: “yo siempre he vivido feliz, extrañadísimo y asustado en las ciudades” (1971, p.114).

Bibliografía

ALTAMIRANO C. (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

ARGUEDAS, J.M., *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Losada, Buenos Aires, 2011.

BRUNO, P. (2011). Los intelectuales de un siglo, en *PolHis*, N°8, 2°Semestre.

CORNEJO POLAR, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXI, N°42, Lima-Berkeley, 2do. Semestre, pp. 101-109.

FUNES, P. (2006). *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

GARCIA CANCLINI, N.(1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. ISBN 968-4199546.

GRIMSON, A., MERENSON, S. (2011). *Introducción*, en *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.

DRINOT, P. (2016). *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado peruano*, Lima, Perú: IEP.

HALL, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.), Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores.

HAYA DE LA TORRE. (1926). What is the APRA, en *The Labour Monthly. A Magazine of International Labour*, Vol. 8.

MANRIQUE, N. (1999). Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional, en Manrique, N. (1999), *La Piel y la pluma*, Lima, Sur.

MARIATEGUI, J. C. (1927). Prólogo, en Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima: s/d.

ORTEGA, J. (1970). José María Arguedas, en *Revista Iberoamericana*, p. 77-86, mar. 1970.

QUIJANO, A. (2005). El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina, en *Polis, revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, N°10, Santiago de Chile, Universidad de Los Lagos.

Legislación

Constitución Política de Colombia (1991)

Constitución Política del Perú (1993)

Contenido audiovisual

Entrevista a Manuel Scorza. (1977).

<https://www.youtube.com/watch?v=F8oqVHqKFoU>

Roberto de la Puente (Director y guionista). (2011). Choleando (video documental). Perú.

Disponibile en <https://www.youtube.com/watch?v=QLolrnYkMVw>