

Trinity College

## Trinity College Digital Repository

---

Senior Theses and Projects

Student Scholarship

---

Spring 5-21-2021

### La creación y persistencia de narrativas dominantes (erróneos): identidades culturales nacionales y subnacionales en el Perú

Kyle Fields  
kfields@trincoll.edu

Follow this and additional works at: <https://digitalrepository.trincoll.edu/theses>



Part of the [Latin American Literature Commons](#), and the [Latin American Studies Commons](#)

---

#### Recommended Citation

Fields, Kyle, "La creación y persistencia de narrativas dominantes (erróneos): identidades culturales nacionales y subnacionales en el Perú". Senior Theses, Trinity College, Hartford, CT 2021.

Trinity College Digital Repository, <https://digitalrepository.trincoll.edu/theses/916>

Kyle Fields  
Prof. Harrington  
HISP 401  
15 de mayo del año 2021

La creación y persistencia de narrativas dominantes (erróneas): identidades culturales nacionales y subnacionales en el Perú

## 1. Introducción

Las identidades muchas veces son consideradas como productos de las personas como individuales, pero la realidad es que son creadas conscientemente por las élites para mantener su control sobre la sociedad. La creación de las identidades culturales y nacionales ocurre a través del mundo, pero los académicos han enfocado más en las naciones de algunos países poderosos (entre ellos Alemania, España, Francia) que en otros. En esta obra, el enfoque de investigación es el nacionalismo y las identidades culturales en el Perú, basado en las narrativas dominantes de la literatura de los siglos XIX, XX, y XXI. Aunque de diferentes maneras, los autores Ricardo Palma (1833-1919), José Carlos Mariátegui (1894-1930), José María Arguedas (1911-1969), y Mario Vargas Llosa (1936-presente) han propuesto lo que significa ser peruano. Por comparar sus obras, muestro lo que era la narrativa dominante de peruanidad en los últimos dos siglos, además de quien se incluye o se excluye en esas descripciones. A través de estos recursos, es claro que hay una brecha enorme entre la identidad construida y la realidad. En esta obra, intento cerrar esta brecha por comparar la literatura con la realidad.

El tesis de esta obra es que las narrativas dominantes de los autores Palma, Mariátegui, Arguedas, y Vargas Llosa son incapaces de capturar la realidad social peruana, ya que no consideran las intersecciones de las identidades y culturas marginalizadas en el Perú. Por este

trabajo, intento mostrar y explicar la complejidad cultural de un país muchas veces ignorado en los estudios académicos de la creación cultural, y en los estudios de América Latina en general.

Antes de sumergirse en mi análisis, es necesario explicar por qué este tipo de trabajo es válido, y como se conecta con otros trabajos académicos. Para contextualizar este estudio de la identidad cultural y nacional, se merece entender la teoría sobre este tema. Los académicos Ninian Smart, David Kertzer, Benedict Anderson, e Itamar Even-Zohar son preeminentes en esta especialidad.

En la perspectiva de Ninian Smart, una nación no es una forma de votar (como explica Renan cuando dice que la nación es un plebiscito diario), sino es una forma de rito religioso: “One could say better perhaps that it is a daily sacrament—the communication of substance throughout the group through the very language itself and through the innumerable assumptions and celebrations of identity” (Smart, 21). En ese sentido, la identidad cultural y nacional es algo que se guía la vida, entonces es significativo en la vida de todos que viven en la nación. Además, para Smart la nación no es inanimado. Una nación “is perhaps like a person, for it has a body, namely the land; it has a mind, namely its population; it has a biography, namely its mythic history, its charged story; it has clothes, namely the flag, the monuments, the poetry of its tradition. It has a future” (Smart, 26). Si la nación es una persona, pues, es importante estudiar y entender cada aspecto de ella, lo mismo que un doctor hace con sus pacientes.

Similarmente, David Kertzer se subraya el papel de los ritos y la religiosidad en las naciones. Según Kertzer, “the sacred ultimately refers not to a supernatural entity, but to people’s emotionally charged interdependence, their societal arrangements. What is important about rituals, then, is not that they deal with supernatural beings, but rather that they provide a valuable way for people to express their social dependence” (Kertzer, 2). En este contexto, la nación y las

identidades culturales son elementos inevitablemente sagrados en la Sociedad, y es claro que tienen que ser analizados para entender lo que pasa dentro de cualquier país. Adicionalmente, Kertzer denomina cuatro funciones del rito en la sociedad: fomenta la integración organizacional, la legitimación del grupo, la construcción de la solidaridad, y la inculcación de creencias políticas (Kertzer, 3). Con esas funciones, es natural que los ritos de la sociedad tienen mucho poder sobre la vida de todos, por ejemplo, los habitantes del Perú.

Por otro lado, Benedict Anderson utiliza la imprenta y la historia de los criollos en América Latina para promover su idea que la nación es una comunidad imaginada. Mientras que la imprenta destruyó el poder del latín, también causó la creación de nuevas comunidades: “What, in a positive sense, made the new communities imaginable was a half-fortuitous, but explosive, interaction between a system of production and productive relations (capitalism), a technology of communications (print), and the fatality of human linguistic diversity” (Anderson, 42-43). Aunque esas nuevas comunidades podrían ser positivas, su impacto en la lengua no necesariamente era así, ya que fue imposible publicar obras en cada vernáculo. Por eso, “these varied idiolects were [only] capable of being assembled, within definite limits, into print-languages far fewer in number” (Anderson, 43). La historia de la imprenta, entonces, es una manera de entender cambios más grandes en el mundo, como dan luz al impacto de comunidades creadas.

En el contexto de las Américas, la idea de Anderson de comunidades imaginadas es necesario para entender por qué los países latinoamericanos separaron del imperio español, especialmente ya que la mayoría de las revoluciones fueron bajo liderazgo criollo (de ascendencia español). Según Anderson, las unidades administrativas del imperio español se transformaron eventualmente a ser “conceived as fatherlands” porque ellos se “create meaning.”

(Anderson, 53). El hecho de nacer en las Américas fue un divisor permanente: “born in the Americas, he could not be a true Spaniard; ergo, born in Spain, the peninsular could not be a true American.” (Anderson, 57-58).

Finalmente, Itamar Even-Zohar presenta la historia de la canonización para explicar su rol a través de la historia. En Sumer, “the rich options they created in terms of writing systems and a textual canon, are the world’s oldest prototype for education systems, academies, and canon-dictating institutions – all serving as the most readily available instruments for the implementation of desired or preferred repertoires” (Even-Zohar, 81). Por esforzar el enseño de ciertos autores y obras, la cultura de Sumer fue implementada de una manera consciente, similar a lo que pasó siglos después en el Perú con los trabajos de Palma, Mariátegui, Arguedas, y Vargas Llosa. En visto del trabajo de Even-Zohar y los otros académicos discutidos aquí, pues, es claramente útil explorar la creación y evolución de las narrativas de identidad cultural en el Perú.

## **2. Ideología de autores peruanos preeminentes**

Durante el surgimiento del nacionalismo moderno en el siglo XIX, Ricardo Palma (1833-1919) “definió” las tradiciones y la historia del Perú en las varias publicaciones entre 1872 y 1910 que componen *Tradiciones peruanas*. Aunque mucho de los cuentos contenido en sus series de *Tradiciones peruanas* son claramente de origen folclórico, otros son—o por lo menos son presentados como—hechos históricos. Esto es problemático, ya que la mezcla de lo verdadero y la ficción es “dado en tal forma, que sólo el lector muy perspicaz llegará a distinguir lo cierto de lo dudoso, lo verdadero de lo falso y la mayoría creerá a pie juntillas cuanto leyere y

se figurará que las cosas pasaron como lo asegura Palma” (Vargas Ugarte, 214). Por eso, el nacionalismo peruano basado en textos de Palma viene de pretextos engañosos.

Uno de los cuentos claramente folclóricos, y también denigrante a los indígenas, de Palma es “Palla-Huarcuna”, en el cual explica el origen de una roca en la sierra en forma de una mujer indígena. Tras la representación de los indígenas en esta narrativa, es claro que está escrita para lectores de descendencia europea. Los indígenas del Cuzco en el cuento le alaban a su líder Tupac-Yupanqui, diciendo, “tu cuerpo se ha bañado en la sangre de los enemigos, y las gentes salen a tu paso para admirar tu bizarría” (Palma, Primera serie). El enfoque en la sangre y la bizarría enfatiza la otredad de los indígenas, en esta instancia el tribu de los *pachis*, quienes son representados como fuera de la civilización, y pues peor que los criollos o peninsulares. Además, después de explicar que la roca es de la forma de una esclava indígena quien huyó con su amado, el narrador castiga la “sencilla superstición” de los indígenas que evaden la roca por la noche (Palma, Primera serie). Pues, según este cuento, los indígenas no solamente son salvajes, sino infieles e ineducados. Adicionalmente, el narrador refiere al lector de una manera que refleja la dinámica de poder: “¡oh viajero!” (Palma, Primera serie). Por dirigir su relato hacia los viajeros, es obvio que la audiencia pretendida aquí es la élite criollo, como en el siglo XIX, ellos fueron los únicos con la capacidad de viajar a la sierra de su propia volición. En resumen, cuentos sobre los indígenas de Palma son representados de una forma mítica, pero al mismo tiempo son una herramienta para mostrar la inferioridad de los serranos.

Por otro lado, las tradiciones de Palma sobre los colonizadores y los criollos poderosos son representados como hechos históricos, pues demostrando el control de los peninsulares y criollos sobre el nacionalismo peruano. En la tradición “Tres cuestiones históricas sobre Pizarro”, Palma utiliza evidencia dudosa para responder a temas como el posible analfabetismo

del conquistador Francisco Pizarro. Aunque algunos cronistas incluidos en su resumen del debate son nombrados, otros no son especificados, como en la introducción del supuesto evidencia de “un historiador del pasado siglo” (Palma, Cuarta serie). Sin embargo, Palma declara decisivamente: “poniendo término a la cuestión de si Pizarro supo o no firmar me decido por la negativa” (Palma, Cuarta serie). Naturalmente, con la falta de citas específicas es visible que estas respuestas no vienen de investigación académica, pero la firmeza de su presentación de los supuestos hechos puede confundir al lector.

Similarmente, en “Pan, queso, y raspadura”, Palma presenta una tradición que parece ser histórico, tanto que él incluye descripciones biográficas de los hombres involucrados. Los protagonistas son hombres criollos y europeos luchando para la independencia del Perú, y el cuento es de máxima importancia, ya que describe las decisiones que conducen la batalla de Ayacucho, en el cual el Perú ganó independencia. Las compatriotas son varios, pero todos vienen del poder, o bien como criollos Américas o bien como peninsulares: “Antonio José de Sucre [...] Siendo, en 1828, presidente de Bolivia”, “D. José de La-Mar [...] llevado por uno de sus deudos a un colegio de Madrid”, “El granadino José María Córdova”, “Agustín Gamarra [...] abandonó el colegio y sentó plaza de cadete en el ejército español, alcanzando en él hasta comandante” (Palma, Segunda serie). Con esas descripciones, es claro que los héroes del cuento son ilustres, y que los que lucharon para la independencia en el Perú no fueron los que sufrieron los peores abusos del imperio español. Aunque estos hombres venían del poder, se representaban a sí mismos como miembros normales del pueblo, ya que la comida simple que comían al momento de su reunión fue declarada la seña para empezar la batalla:

-Mi general, ¿quiere usía dictarme el santo y seña que se ha de comunicar al ejército?

-¡Ahítate, glotón! Pan, queso y raspadura (Palma, Segunda serie).

En referir irónicamente a su comida como algo para gozarse de como glotón, las protagonistas élites de esta tradición se alinean con el pueblo peruano de una forma insincera, pero para Palma esto es suficiente para mostrar su supuesta alianza.

Esta tradición, como los otros discutidos, subraya el nacionalismo criollo de Palma, quien veía a los descendientes europeos en control de la sociedad como los más importantes de todo, mientras que los indígenas eran, en su mente, claramente inferiores. Además, como declara Vargas Ugarte, la mezcla de relatos folklóricos y supuestos hechos históricos confunde al lector, con el resultado que lectores pueden aceptar erróneamente a todo lo que dice Palma como la verdad. Si uno acepta las *Tradiciones peruanas* de Palma como completamente verdaderas, tendrá una visión del nacionalismo peruano no solamente fuertemente a favor de los criollos, sino también claramente en contra de los indígenas.

Por mucho que Palma apoya a los poderosos en el Perú, José Carlos Mariátegui (1894-1930) trae una perspectiva mucha más crítica. Sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) introducen una perspectiva marxista a los problemas en la vida de los peruanos, es más, proponen como resolverlos. Con capítulos como “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, Mariátegui se enfrenta a los problemas sistemáticos en el país que ya existieron hace casi cien años, entonces su trabajo es esencial para ver si hoy en día los mismos problemas existen, o cuales problemas fueron omitidos por Mariátegui.

En la perspectiva de Mariátegui, el gran pecado del colonialismo fue que destruyó la comunidad indígena, y pues su forma de producción. Aunque los indígenas no necesariamente piensan de su forma de vivir en estos términos, Mariátegui describe en “Esquema de la evolución económica” la “organización colectivista, regida por los Inkas” como un “régimen económico” en el cual “los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo”



(Mariátegui, 5). Debido a que el énfasis del marxismo es la economía y la producción comunitaria, este autor no enfocaba en las tradiciones o la cultura, sino los productos de esta cultura. A lo que parece ser contrario al marxismo, Mariátegui sí reconoce la importancia de los capitalistas europeos en la creación de un Perú fuera del colonialismo. No obstante, plantea que fue a un precio devastadora:

Las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sudamérica, a causa de que en Sudamérica existía ya aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea [...] Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución emancipadora (Mariátegui, 7).

Basado en este análisis, los indígenas pre-colombianos fueron los mejores ejemplos de como debería de ser la sociedad del Perú porque su manera de producción era más eficiente. La única razón, a su mente, por la cual los capitalistas europeos podían dominar al Perú fue que ya habían proto-capitalistas en la sociedad indígena, entonces sin la presencia del capitalismo, la organización colectivista, y pues la sociedad peruana, no hubieran sido tan derrumbadas.

Para añadir a su argumento, Mariátegui explica como los españoles y los republicanos del Perú independiente trajeron peores sistemas económicos. En el caso de los colonizadores españoles, explica en “El problema de la tierra” que “la expropiación y absorción graduales de la ‘comunidad’ [indígena] por el latifundismo, de un lado lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización” (Mariátegui, 46). Naturalmente, Mariátegui todavía incluye conceptos de identidad cultural cuando menciona el espíritu y la antigua civilización, pero por

ponerlos después de la economía y el labor, es claro que, para Mariátegui, la cultura es secundaria a la economía. Similarmente, en describir el período republicano, Mariátegui condena al desdén de los escritores y legisladores nacionales para la “comunidad” porque derrumbaron los derechos de propiedad comunitaria y de cultura de los indígenas. Los republicanos consideraban a la “comunidad” como una organización primitiva o colonial, pues el autor propone que “esta actitud ha respondido en unos casos al interés del gamonalismo terrateniente y en otros al pensamiento individualista y liberal que dominaba automáticamente una cultura demasiado verbalista y estática” (Mariátegui, 46). En referir a al gamonalismo, Mariátegui habla de los dueños de los más grandes trozos de tierra, entonces Mariátegui otra vez muestra los abusos del capitalismo, que al mismo tiempo empobrece y subordina a la cultura indígena.

En entender lo que propone Mariátegui sobre la sociedad peruana, es obvio que lo más importante para él es la organización económica, especialmente la forma en que el capitalismo causó heridos extremadamente graves al Perú por destrozarse a la comunidad indígena. Su perspectiva es capturada perfectamente en “El problema del indio” : “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos -y a veces sólo verbales-, condenados a un absoluto descrédito” (Mariátegui, 19).

Solamente diez años después de la publicación de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, indigenista José María Arguedas (1911-1969) publicó *Canto kechwa*. Además de incluir poesía y canciones quechuas, este libro incluye un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo, lo cual voy a usar como una referencia para entender el movimiento indigenista en el Perú. Arguedas escribió en español y quechua, y detalló la cultura indígena de los Andes, entonces es central para el entendimiento de

la identidad serrana. La identidad es más visible en este texto, ya que Arguedas utiliza una perspectiva más amplia que el análisis económico de Mariátegui.

Mientras que Arguedas no era indígena, estaba muy interesada en la cultura indígena por su exposición constante a las comunidades serranas. Como hizo Mariátegui, Arguedas esforzó en mostrar su visión de la realidad peruana, en vez de seguir la ruta de Palma y romantizarlo. Por ejemplo, Arguedas identificó a la separación entre los indígenas y los miembros blancos de las comunidades: “En todos esos pueblos había varias callecitas, bien empedradas, bien limpias, con casas de dos pisos, con tiendas de comercio, cantinas, billares [...] En esas calles vivían los principales y las autoridades del pueblo; juez, subprefecto, alcalde, jefe militar, cura. Todo el resto del pueblo era de la indiada” (Arguedas, I). Aunque Arguedas de alguna manera minimiza la diferencia por no detallar las condiciones peores en las áreas indígenas, la insinuación es claramente que los serranos blancos tenían mejores condiciones de vida que los serranos indígenas. No obstante, el autor indigenista subraya las celebraciones de la cultura india como una parte preeminente de la vida serrana: “los indios hacían la fiesta: salían danzantes, waylias, machok's, con arpa y violín, clarinete o flauta, bailaban en las esquinas y en las plazas; la gente del pueblo los seguía —indios, mestizos y hasta señoritos (Arguedas, I). Pues, la vida serrana descrito por Arguedas fue más bajo el control de los indígenas que en los ensayos de Mariátegui, ya que incluso los mestizos y señores blancos seguían la dirección de los indígenas, en vez de subordinarlos. El uso de palabras quechas en la escritura de Arguedas también es importante de reconocer, ya que enseña a los lectores de fuera de la sierra sobre la cultura indígena de los Andes.

Pese a que Arguedas presenta muchas escenas felices en su libro, también reconoce el sufrimiento del pueblo serrano. Al visitar a un pariente lejano de su padre, se observaba que

“[L]os indios eran del viejo, como las mulas de carga, como los árboles frutales. Los indios le tenían miedo al dueño, como al diablo [...] Esa indiada no tenía pueblo, no tenía casa, ni un pedacito de tierra: todo era del viejo” (Arguedas, I). En esas condiciones, es evidente que la vida de indígenas serranas muchas veces no era como las fiestas en los pueblos. Esta situación es mucho más similar al latifundio colonial presentado por Mariátegui que a las celebraciones en las calles, pues aunque viene de una perspectiva emocional, no económico, Arguedas concede la existencia de las mismas condiciones retratadas por Mariátegui. Por otra parte, Arguedas llama la atención a la discriminación contra los serranos, y entonces la separación entre regiones del Perú: “Cuando llegué a las ciudades de la costa, la gente de esos pueblos todavía despreciaba mucho a los serranos. En esas ciudades no se podía cantar waynos; todos miraban al que cantaba un wayno como a un inferior, como a un sirviente, y se reían” (Arguedas, I). Sin lugar a dudas, la necesidad de asimilar para evadir la discriminación significa que la cultura serrana estaba de estatus menor en la costa.

Sin embargo, Arguedas todavía tenía una buena noticia sobre relaciones en la costa, ya que habían mejores tendencias en Lima, donde “el movimiento en defensa del indio había crecido mucho y se iba convirtiendo en fuerza nacional. Ya en Lima encontré un grupo de escritores y artistas que se preocupaban del indio: unos estudiando el aspecto político y económico; otros sólo del indio como creador de arte” (Arguedas, II). Este movimiento, a la cual se unió, era el indigenismo, pero puesto que el indigenismo venía de autores criollos todavía utilizaban perspectivas discriminadoras contra los indígenas. Lamenta que, entre los miembros del movimiento, “la mayoría sigue estableciendo una diferencia entre la obra y sus creadores: el indio es todavía —para ellos— un ser inferior, una raza sin porvenir”, porque para él el indio no puede ser separado de sus obras artísticas (Arguedas, II). Como consecuencia, uno puede ver que

la cultura indígena fue considerada principalmente como un producto vendible entre los indigenistas, con la excepción de autores como Arguedas. Aun cuando Arguedas defendía a los indígenas, todavía no pensaba que estaban al cumbre de la sociedad. Al contrario, “[l]os mestizos propiamente dichos —medio mistis, taksa k'alas, chalos— constituyen en la sierra del Perú un estado social superior al del indio” porque el ser “semioccidentalizado [...] signific[a] para el indio nuevos elementos de expresión” (Arguedas, II). Por supuesto, en consideración de esa evaluación, Arguedas todavía tenía a mente una jerarquía étnica a favor de las características criollas, como sus otros colegas indigenistas. Tenía una idea más tolerante e inclusiva de la identidad cultural peruana que Palma y Mariátegui, pero no a un nivel total.

Finalmente, el último autor bajo consideración aquí es Mario Vargas Llosa, quien además de ser escritor se ha involucrado en la política, perdiendo a Alberto Fujimori para la elección presidencial del Perú en el año 1990. En *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996), el novelista y figura público Mario Vargas Llosa (1936- ) presenta un estudio de la vida de Arguedas. Además, usa sus obras para investigar y criticar el movimiento indigenista. Aunque le evalúa como uno de sus autores favoritos, Vargas Llosa también tiene pena para Arguedas, quien le considera “privilegiado y patético. Privilegiado porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente [...] Patético porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado” (Vargas Llosa, 9). En efecto, Vargas Llosa respeta a Arguedas por su perspectiva mucho más amplia que la de otros autores peruanos, pero al mismo tiempo propone que esta diversidad de experiencias es la razón por la cual Arguedas llegó a suicidarse. Después de resaltar el suicidio de Arguedas en la introducción, Vargas Llosa no le deja al lector olvidar de este hecho. Otra vez destaca el acto final de Arguedas en la primera

oración del primer capítulo del libro: “El novelista peruano José María Arguedas se disparó un balazo en la sien –frente a un espejo para no errar el tiro—el 28 de noviembre de 1969, en un baño de la Universidad Nacional Agraria La Molina, en Lima” (Vargas Llosa, 13). Por cierto, es una manera efectiva de capturar la atención de su audiencia, pero es chocante que Vargas Llosa utiliza un acto de desesperación en crisis para introducir a uno de sus supuestos autores favoritos. Por ello, es necesario leer las críticas de Vargas Llosa hacia Arguedas con precaución, como su prejuicio contra el autor puede eliminar la fachada de objetividad que Vargas Llosa utiliza en lo que declara ser su documentación histórica de la vida y escritura de Arguedas.

Mientras que Vargas Llosa se encuentra con muchísimos elementos que no le desea en el indigenismo de Arguedas y sus colegas, una de sus críticas literarias más severas es sobre el uso exagerado de lenguaje local. Al seguir la política del indigenismo “de reivindicar lo local, pueden ser de un folclorismo tan extremado (en el abuso del lenguaje coloquial, sobre todo), que resultan poco inteligibles para quien no está familiarizado con el mundo que describen” (Vargas Llosa, 24). Este punto sí tiene algún mérito, ya que en el ensayo al principio de *Canto kechwa* habían varios términos quechuas sin explicación, como wayllas y machok's. Aunque los indigenistas como Arguedas tenían un objetivo de incrementar la visibilidad de la vida indígena, la dificultad de entendimiento podía causar a algunos a abandonar el imperativo de buscar conocimiento cultural en vez de aprender sobre ella.

Además, Vargas Llosa condena al concepto titular de este libro, la utopía arcaica, en la que los indigenistas argumentan que los indígenas deben conservar “rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua” (citada en Vargas Llosa, 82). Arguedas, pues, no estaba apoyando una devuelta a la forma pre-colonial del Perú, pero junto con Mariátegui quería proteger características como el colectivismo que separaban al

serrano de la vida capitalista dominante en la región costera. Para atacar esta noción, Vargas Llosa recalca que menos de triente años después de la muerte de Arguedas, esta utopía arcaica ya no existía o era posible. Especialmente por las violencias bajo la dictadura de Fujimori y la informalización bajo el neoliberalismo, “lo innegable es que aquella sociedad andina tradicional, comunitaria, mágico-religiosa, quechuahablante, conservadora de los valores colectivistas [...] que alimentó la ficción ideológica y literaria indigenista, ya no existe” (Vargas Llosa, 335). De hecho, entre todas las críticas de Vargas Llosa sobre el indigenismo y Arguedas, mucho más numerosos que lo que aquí está incluido, tal vez lo más poderoso es que la visión de Arguedas no existe en el mundo presente. Aun si antes existía o era una posibilidad, la situación contemporánea de la vida serrana no se colabora con la utopía arcaica.

### **3. La realidad social peruana**

Aunque es importante entender lo que significa ser peruano (en vez de ser español o de otro país latinoamericano), la identidad cultural en el Perú también se divide entre sí. El país está dividido en tres áreas geográficas: la costa (del Pacífico), la sierra (los Andes), y la selva (las Amazonas). Consecuentemente, cada región tiene su propia identidad sub-nacional: los criollos en la costa, los serranos en los Andes, y los amazónicos en la región de la selva. Dentro de estas regiones, la identidad étnica y/o racial también tiene un papel importante. Mientras que la costa es primariamente de ascendencia europea (y por lo tanto criollo), también hay una gran presencia afroperuana por razones de la esclavitud. Además, por todo el país hay comunidades indígenas.

En la costa, especialmente en Lima, hay una mezcla de criollos, afroperuanos, y grupos indígenas de la sierra y de la selva. Por ello, “es difícil clasificar racialmente a alguien con las categorías tradicionales tales como ‘blanco’, ‘indio’ o ‘negro’. Es por eso que la mayoría de

personas denominan a otros y se denominan a sí mismas ‘mestizas’ en el Perú” (Callirgos, 8). Dicho eso, es claro que ni el nacionalismo criollo de Palma ni el indigenismo de Mariátegui y Arguedas reflejan la totalidad de la realidad peruana. De otro modo, uno no debe considerar la rechaza de cualquier narrativa—por ejemplo, la crítica de Vargas Llosa sobre Arguedas—como suficiente para entender la realidad social peruana. Lo que es necesario, sobre todo, es notar lo que el académico Juan Carlos Callirgos se denomina “un ‘choque de discursos’ en el individuo”, en el cual los peruanos son socializados por medios de comunicación y educación bajo un discurso racista, en tensión con “el discurso ‘oficial’ que proclama la igualdad de las personas” (Callirgos, 8-9). Por el conflicto de los dos discursos, tiene sentido que los peruanos tienen dificultades rectificando su posición en la sociedad, y conjuntamente, su punto de vista sobre otros peruanos. Es importante notar que el discurso ‘oficial’, o sea la narrativa pública del gobierno, no necesariamente refleja las creencias de los gobernantes. Lo que sí refleja es la incapacidad de reconocer la brecha entre la narrativa pública (o de ideologías como nacionalismo criollo y indigenismo) y la realidad del racismo y la separación étnico-cultural en el país.

Adicionalmente, uno de los varios impactos negativos del racismo y el choque de discursos en el Perú es la falta continua de poder organizadora entre los indígenas.

Peru is an anomalous case of indigenous and popular mobilization. It has the largest absolute number of indigenous peoples of any country in Latin America. The country was the seat of power of the vast Inca Empire. Yet it does not have a nationally visible indigenous movement. Ethnic identities have remained muted in the country (Rice, 87). Similar a lo que propone Callirgos, Rice declara que la identidad indígena está fracturada en el Perú, y como resultado sufre borradura. Rice nombra varios factores culpables, incluyendo la guerra civil con Sendero Luminoso, la distancia cultural y geográfica entre Lima y los grupos



indígenas, la expropiación de símbolos indígenas, el discurso político, y más que nada, la destrucción de la acción colectiva bajo el neoliberalismo (Rice, 87-88). El análisis de Rice pues presenta una combinación de argumentos de Vargas Llosa y Callirgos, dado a su inclusión de factores concretos como la violencia y el neoliberalismo con el concepto más amplio de discursos públicos.

Mientras que Vargas Llosa y Rice ven a los cambios en la sociedad indígena, especialmente andina, como negativo, otros dicen que los responses de la comunidad andina a fuerzas como el neoliberalismo son actos de resiliencia, no de debilidad. Un buen ejemplo es el acto de ch'allar, en el cual los indígenas dan ofrendas a la Pachamama, o en otras palabras, la Madre tierra. Ya que actualmente predomina el dinero en “amplios sectores urbanos de quechuas, aymaras, [y] mestizos [...] Estos sectores hacen la ceremonia de ch'allar su local comercial, su camión o su instrumento de trabajo” (Irrarazával). Este hecho podría ser interpretado como otro ejemplo de las graves consecuencias del neoliberalismo—incluso Irrarazával cuestiona “¿Quiere esto decir que el terreno - donde se puede decir que reside el espíritu de la Pachamama- es reemplazado por una mercancía?”—pero para él, solamente muestra que la cultura andina “persiste no como retrospectiva, sino como una implícita alternativa frente a rituales de orden occidental” (Irrarazával). De esa manera, Vargas Llosa está correcto en insistir que la utopía arcaica ya no existe—la vida andina ha cambiada en los últimos décadas—pero está erróneo en declarar que eso es negativo. La realidad es que la comunidad indígena se adapta con el tiempo, justo como todo la sociedad.

Asimismo, la realidad de la vida indígena no está limitado a los Andes o a las ciudades criollas. Entre todos los autores sustanciales considerados hasta ahora, sus perspectivas han estado basada en la indigeneidad como un concepto exclusivo a descendencia serrana.

Desafortunadamente, eso quiere decir que han omitido la región con la mayor cantidad de diferentes grupos indígenas, las Amazonas. En “¿Salvajes opuestos al progreso?”, antropólogo Oscar Espinosa de Rivera ilumina la falta de conocimiento sobre los pueblos de la región. Destaca que los alumnos peruanos aprenden sobre los indígenas de la costa y los Andes, pero “[l]a gran mayoría de peruanos no conoce la historia de la región amazónica y de los pueblos que la han habitado desde tiempos inmemoriales” (Espinosa de Rivera, 126). Esta falta de familiaridad con la historia selvática del Perú también significa que, aunque los peruanos conocen historias de luchas criollas y aun andinas contra el control español, “muchos ignoran que los españoles nunca lograron conquistar al pueblo Awajún o al pueblo Wampís, o que en los siglos XIX y XX fueron peruanos los que invadieron las tierras de los pueblos amazónicos comportándose de manera similar o a veces incluso peor que los españoles” (Espinosa de Rivera, 126). Con las historias de resistencia contra el colonialismo en los pueblos amazónicos, uno podría cuestionar porque los peruanos no son educados sobre este tema, pero con el hecho de que algunos peruanos actuaron como los agresores colonialistas, es natural que querían esconder evidencia de sus actos opuestos al discurso oficial de igualdad.

Mientras que los andinos también experimentan la discriminación, la narrativa pública todavía respeta y refiere a la historia del imperio inca, mostrando una idealización de la civilización indígena en la sierra. Por el contrario, los indígenas amazónicas, a los pocos veces que son mencionados, son considerados salvajes. Más de quinientos años después de la llegada de cronistas españoles quienes acusaron a los indígenas del canibalismo, el estigma pertenece. En febrero del año 2009, “Reuters comenzó a difundir a través de distintos diarios del mundo la noticia de un nuevo caso de canibalismo indígena en la Amazonía [...] Sin embargo, al igual que los kakataibo [acusados durante tiempos] coloniales, los kulina [acusados en 2009] no practican

ni han practicado nunca ningún tipo de ritual caníbal, y la única evidencia es el testimonio de un joven de un pueblo vecino” (Espinosa de Rivera, 132). Si el testimonio no verificado de un solo joven tiene el poder de promulgar internacionalmente esta mentira, es inevitable que la cultura dominante del Perú, y de todo el mundo, todavía tiene preconcepciones anticuadas que necesitan ser corregidas. Sin lugar a dudas, la invisibilización de los pueblos indígenas de la selva es un presunto peligroso que tiene que ser parado para crear una cultura que realmente sigue la narrativa idealista de un Perú conectado.

Otro grupo muchas veces olvidado en las narrativas sobre la cultura peruana es los afroperuanos. Los afroperuanos, traídos al Perú como esclavos durante la época colonial, muchas veces son vistos de la misma manera que los andinos por su clasificación social secundaria a los criollos: “comparten los grupos negros con los andinos la percepción de que ellos también son víctimas de una doble exclusión: por condición socio-económica y por condición étnico-racial” (Benavides et al, 39). Aunque ambos los afroperuanos y los andinos experimentan pobreza y discriminación persistente, eso no quiere decir que ocurre de la misma manera. Según estudios cualitativos, la discriminación contra los afroperuanos es “más acentuada y sobre todo centrada en las características ‘raciales’” que la discriminación contra los andinos (Benavides et al, 48). Por supuesto, lo mejor será si nadie experimentó la discriminación, entonces la discriminación contra los afroperuanos no elimina al problema de discriminación contra los indígenas, pero es necesario considerar porque no hay un movimiento para los afroperuanos similar a lo que pasó con el indigenismo. El indigenismo no fue perfecto, pero el tener autores como Arguedas dedicados a destacar a la cultura andina ayudó a incluirla en el discurso público, algo que posiblemente podría disminuir la discriminación contra los afroperuanos.

#### 4. Conclusión

Aunque varios autores han tratado de capturar la realidad social peruana, evidentemente ninguno de los autores preeminentes considerados aquí llegó a ser exitoso en cumplir este objetivo. En base a la teoría de Ninian Smart, David Kertzer, Benedict Anderson, e Itamar Even-Zohar, he evaluado obras de autores peruanos con grandes audiencias para investigar la creación de la identidad cultural y el nacionalismo en el Perú. Dado a que los teóricos sostienen que la identidad es una creación a propósito de los élites, he utilizado los trabajos de Ricardo Palma, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, y Mario Vargas Llosa, cuyos obras tenían gran impacto durante sus vidas.

El nacionalismo criollo, demostrado por Ricardo Palma en *Tradiciones peruanas*, ha persistido hasta hoy en día, como es perceptible en la preponderancia del racismo y discriminación documentado por Callirgos y Benavides, entre otros. Palma se presentaba como una autoridad sobre las culturas e identidades dentro del Perú, pero la falta de diferenciación entre los hechos y la ficción resultó en una narrativa que creó más preguntas que respuestas. Además, su representación folclórica de los pueblos indígenas, en contraste al tono historiográfico en sus relatos de españoles—y aún más sus descripciones heroicas de los criollos en la lucha para independencia sin subrayar las acciones esenciales de resistencia de indígenas amazónicos y andinos—muestra que Palma consideraba a los blancos, especialmente los criollos, como los miembros más importantes de la sociedad peruana. En resumen, las tradiciones de Palma han resultado en una tradición de nacionalismo criollo que excluye a todos los otros grupos e identidades peruanos.

Por otro lado, Mariátegui y Arguedas representan al indigenismo, con Mariátegui viniendo de una perspectiva marxista, y Arguedas de una perspectiva más artística. Ambos

resaltan las ventajas de la vida andina no reconocidos en el nacionalismo criollo, pero todavía omiten los indígenas amazónicos en sus narrativas. Para Mariátegui, lo más fundamental para entender la realidad social peruana es reconocer que los sistemas económicos del colonialismo y el capitalismo destruyeron al sistema superior de producción colectivista en la comunidad indígena. Mariátegui tiene razón que el sistema económico andina cambió dado a la invasión de fuerzas externas, pero no todos están de acuerdo que fue tan negativo. Irrazábal promueve la idea que los cambios económicos—y consecuentemente los cambios en las tradiciones—en la vida andina reflejan una flexibilidad y fortaleza cultural, no una identidad derrumbada.

Por otra parte, Arguedas enfatiza la necesidad de promulgar el movimiento indigenista para preservar las tradiciones culturales. Aunque Arguedas reconoce el sufrimiento de algunos indígenas bajo criollos en la sierra, para él la solución es mostrar la belleza de la cultura andina, particularmente la cultura quechua, a los demás. Arguedas muestra optimismo sobre el crecimiento del indigenismo en Lima, pero también nota que el origen criollo del movimiento indigenista significa que todavía existe explotación problemática por algunos que no realmente valoran a los indígenas. En comparación a Palma y Mariátegui, Arguedas fomenta una representación más amplia de los indígenas, pero eso no le absuelve de omitir los indígenas amazónicos—recalcados por Espinosa de Rivera—en su trabajo.

Finalmente, Vargas Llosa utiliza el trabajo de Arguedas para criticar al indigenismo. Por un lado, es injusto que Vargas Llosa pone tanto énfasis en el suicidio de Arguedas, especialmente porque se insinúa tras este evento el fallecimiento del indigenismo. Sin embargo, Vargas Llosa todavía tiene razón con varios de sus quejas con el indigenismo, particularmente el hecho que la utopía arcaica apoyado por Arguedas evidentemente ya no existe. Es claro que el mundo andino ha cambiado mucho en los últimos décadas, sin aumentar el poder colectiva de los

indígenas, que Rice identifica como un elemento crítico de la fuerza cultural. Pues, Vargas Llosa demuestra una perspectiva más cerca que los otros autores a la realidad actual, pero por supuesto no incluye toda la realidad social peruana.

Para verdaderamente entender la realidad social peruana, es necesaria incluir todas las diferentes identidades culturales, y las experiencias de miembros de estas identidades, en el Perú. En mi tercer capítulo, he incluido los amazónicos y los afroperuanos, quienes muchas veces son omitidos, incluso en el trabajo de los cuatro autores investigados. Pero esto no significa que la realidad esta limitado a lo que he incluido, tampoco. Hay una inmensa cantidad de identidades culturales en el Perú dado la diversidad de su población, entonces la realidad es aún más complicada. Mientras que las culturas siempre están en transición, las narrativas toman mucho más tiempo para ser cambiados, resultando en la brecha entre la realidad y las identidades y narrativas construidas. En reconocer esta brecha, uno aprende que hay que siempre esforzar a aprender más sobre la cultura, como la realidad siempre está cambiando. Los que refieren solamente a la escritura del pasado para entender el presente estarán cada día más lejano de la realidad.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. 1983.
- Arguedas, José María. “Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo” en *Canto kechwa*. Lima, 1938.
- Benavides, Martín, Máximo Torero y Néstor Valdivia. *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*. Lima: GRADE, 2006.
- Callirgos, Juan Carlos. “El racismo peruano,” en *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Cap. 4, en Blanco y Negro, DESCO, Lima, 1993. pp. 57-213.
- Espinosa de Rivero, Oscar. “¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana.” *Anthropologica*. Año XXVII, No. 27, diciembre de 2009, pp. 123-168.
- Even-Zohar, Itamar. *Papers in Culture Research*. Tel Aviv: Unit of Culture Research, Tel Aviv University, 2010.
- Irrarazával, Diego. Mutación en la identidad andina: Revista Allpanchis, 31, Lima, 1989.
- Kertzer, David "The role of ritual in state formation." Pp. 85-104 in Eric R. Wolf, ed., *Religious Regimes and State Formation: Perspectives from European Ethnology*. Albany: SUNY Press, 1991.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, 1928.
- Rice, Roberta. “Peru: Crisis and Contention.” *The New Politics of Protest*. University of Arizona Press, 2012. pp. 87–101.
- Smart, Ninian. “Religion, Myth and Nationalism” Pp. 16-28 in Merkl, Peter H. and Ninian Smart, eds. *Religion and Politics in the Modern World*. New York: NYU Press, 1983.
- Palma, Ricardo. *Tradiciones peruanas*. Lima, 1872-1910.

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*.

Lima, 1996.

Vargas Ugarte, Ruben. "Don Ricardo Palma y la Historia." *Journal of Inter-American Studies*,

April 1967, Vol. 9, No. 2, pp. 213-224.