

LITERATURA INDIGENISTA Y PLURALISMO JURÍDICO:
ANTICIPOS, RECUPERACIÓN Y DESARROLLOS EN EL MUNDO ANDINO

DÁMASO F. JAVIER VICENTE BLANCO
Universidad de Valladolid

El indigenismo como movimiento literario. Orígenes y evolución inicial

Ha sido Antonio Cornejo Polar quien ha dicho que "el indigenismo es uno de los componentes esenciales de la producción artística, ideológica y científica" que surge en un período conflictivo que va de la década del 10 a los años 40, en Perú en particular, pero en el mundo andino también, como tendremos oportunidad de examinar.¹ También ha subrayado que, para abordarlo como fenómeno literario y artístico, lo primero que hay que hacer es deslindar lo *indígena* y el *indigenismo*, pues hay una clara diferenciación entre "el universo que lo produce" y "el universo al que se refiere", lo que en realidad explica sus caracteres, que se haya constituido de modo heterogéneo, que formalmente no guarde una cierta heterodoxia y que sea especialmente representativo de los países andinos.² Este período convulso es precisamente el período de formación de los que consideramos los dos máximos representantes de la novela indigenista y en los que nos detendremos particularmente: Ciro Alegría y José María Arguedas. El indigenismo se inserta, según acentúa Cornejo Polar, en un período que los propios representantes consideran, por así decir, "prerrevolucionario";³ esto es, piensan que están alumbrando una nueva era que permitirá superar las injusticias presentes. De forma que lo histórico está presente de forma fundamental, porque la presencia de lo indígena, colocado en primer plano, lleva a cabo una relectura de la historia.

Además, en una larga tradición, en la que sin duda se debe incluir a Bartolomé de Las Casas (en su intento de dar la vuelta a la lógica de los conquistadores sobre quiénes eran los bárbaros y quienes los civilizados, así como el buen salvaje de Rousseau), lo indígena como comunidad aparece representando los más altos valores colectivos. Como también se ha dicho, la novela indigenista puede calificarse como *novela-denuncia*, pues narra los excesos y abusos, la explotación y opresión de las clases dominantes. Y, en la medida en que las posiciones populares e indígenas fracasaron en sus aspiraciones emancipatorias, la novela indigenista se convertirá en un ejercicio de justicia social poética, para contrarrestar la frustración, donde se afirman los valores del pueblo indio y se condena la injusticia a la que se ve sometido. Cuando se han querido establecer los caracteres de la novela indigenista, se han señalado especialmente cuatro: 1) Un elemento de reivindicación social⁴, pero que se diferencia de la perspectiva de explotación a las clases populares, campesinos, lo que se ha llamado la narrativa del "realismo regionalista", pues el indio pasa a ser en la literatura indigenista el tema principal;⁵ 2) Como consecuencia, la visión étnico-cultural del indio se constituye como eje central, de manera que se autonomiza del realismo social;⁶ 3) La superación de la visión exótico-romántica del mundo andino que se

¹ Antonio CORNEJO POLAR, "La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia", *Lexis* IV, 1 (julio de 1980), pp. 77-89.

² *Íbid.*, p. 77.

³ *Íbid.*, p. 78.

⁴ Tomás G. ESCAJADILLO, "El indigenismo narrativo peruano", *Philologia Hispalensis* 4, 1 (1989), pp. 117-136. Cf. p. 118.

⁵ Ramón MÁIZ, "La comunidad indecible: etnia y nación en la novela indigenista latinoamericana", *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* (Universidad de Sevilla) 14 (2005), pp. 1-36. Cf. pp. 1-2.

⁶ *Íbid.*, p. 1.

encontraría en el llamado *indianismo*;⁷ y 4) El elemento comunitario, la comunidad indígena como núcleo esencial de conflicto.⁸

La historia de la novela indigenista debe contarse, a nuestro juicio a partir de la experiencia peruana.⁹ Las tesis del indigenismo aparecen ya en un famoso discurso de 1888 del poeta y ensayista peruano de ideología anarquista, Manuel González Prada, donde decía una célebre frase: "Hablo señores de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos."¹⁰ La centralidad peruana pasa necesariamente por el pensamiento de José Carlos Mariátegui, el pensador que llevará a cabo una interpretación marxista de la realidad peruana y andina.¹¹ Mariátegui fue fundamental para la conformación de la literatura indigenista, pues en su pensamiento colocó al indio en el centro de la identidad peruana, como una nacionalidad indígena. Su importancia llega hasta tal punto, que no se puede dejar de lado una afirmación de Mariátegui: "El indigenismo literario traduce un estado de ánimo, un estado de conciencia del Perú nuevo".¹² Todo un proceso literario que se desarrollará a lo largo del tiempo. Pese a que se coloca en los inicios a la escritora Clorinda Matto de Turner, con su novela *Aves sin nido*, en 1889¹³, la novela indigenista en el Perú, propiamente dicha, se inicia con los *Cuentos completos* de Enrique López Albújar, en 1920 y se desarrolló con posterioridad, en un primer momento, con textos literarios como *El gamonal*, de Gamaliel Churata, publicada en *Amauta*, en Lima, 1927¹⁴, y *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, también de 1927.¹⁵

La mayor relevancia entre ellos corresponde a López Albújar y sus *Cuentos andinos*, obra que recibió los elogios de Unamuno y de Mariátegui, quien le invitó a publicar en la revista *Amauta*,

⁷ Tomás G. ESCAJADILLO, *cit.*, pp. 119, y Ramón MÁIZ, *cit.*, pp. 1-2.

⁸ Antonio CORNEJO POLAR, *cit.*, pp. 80-81, y Ramón MÁIZ, *cit.*, pp. 2-3.

⁹ Véase, por ejemplo, Catherine SAINTOUL, *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*, Buenos Aires: Eds. del Sol, 1988, pp. 50 y ss.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Carmen ALEMANY BAY, "La narrativa sobre el indígena en América Latina. Fases, entrecruzamientos, derivaciones", *Acta Literaria* 47, II (2013), pp. 85-99; Efraín KRISTAL, *The Andes Viewed From the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru 1848-1930*, New York: Peter Lang, 1987, pp. 19-21; Víctor Santiago LARGO GAVIRIA, "El problema del indígena en Manuel González Prada", *Ogigia: Revista Electrónica de Estudios Hispánicos* (Valladolid) 19 (2016), pp. 41-56; Francisco José LÓPEZ ALFONSO, "Narrativa indigenista y racismo: Ventura García Calderón, Enrique López Albújar y Luis E. Valcárcel", *América sin Nombre* 13-14 (dic. 2009), pp. 96 y 100; e ID., *Hablo, señores, de la libertad para todos: López Albújar y el indigenismo en el Perú*, Alicante: Universitat d'Alacant, 2006, El discurso de González Prada es accesible en Manuel GONZÁLEZ PRADA, "Discurso en el Politeama", *Red Voltaire*, 2004, en <https://www.voltairenet.org/article120667.html>

¹¹ Así Carmen ALEMANY BAY, *cit.*, pp. 88-89; LÓPEZ ALFONSO, *Hablo, señores..., cit.*, pp. 95, 98-102; Carmen María PINILLA, *Arguedas: Conocimiento y Vida*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1994, pp. 58-79; Daniel R. REEDY, "The Cohesive Influence of José Carlos Mariátegui on Peruvian Art and Politics", en *Artists and writers in the evolution of Latin America*, Edward D. Terry (ed.), Alabama: University of Alabama Press, 1969, pp. 137-149, y Luis VERES, *La narrativa indigenista de Amauta*, Tesis doctoral, Universitat de València, 2000, accesible en <https://core.ac.uk/download/pdf/71030664.pdf>

¹² Véase José María MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2017, p. 216. Una curiosa perspectiva española sobre el indigenismo de Mariátegui, puede verse en Laura GIRAUDO, "Entre «política indigenista española» e «indigenismo desorbitado», el *Anuario de Estudios Americanos* y la «otra revista» de Sevilla", *Anuario de Estudios Americanos* /5, 2 (2018), pp. 509-542.

¹³ Su estilo se queda aún en el *indianismo*, un planteamiento romántico, paternalista y sentimental, que en realidad no cuestiona la jerarquía superior de los blancos sobre los indios. Véase, por ejemplo, Tomás G. ESCAJADILLO, *cit.*, p. 117.

¹⁴ Véase Marco Thomas BOSSHARD, "Churata y la narrativa indigenista. Del indigenismo ortodoxo hacia el metaindigenismo", *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos* 20 (2014), pp. 90-100, y Luis VERES, "La frontera imaginaria en la narrativa indigenista", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 22, (2002), accesible en <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero22/indigen.html>

¹⁵ Véase Concha MELÉNDEZ, *La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889)*, Madrid: Imp. De la Lib. y Casa Edit. Hernando, 1934, y Julio RODRÍGUEZ-LUIS, *Hermenéutica y praxis del indigenismo: la novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México: FCE, 1980. Para Valcárcel, puede verse Pierre LÓPEZ, "Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel o el despertar del alma inca", *Babel. Littératures plurielles* (Université de Toulon) 38 (2018), p. 102-113.

donde salió en 1926 un ensayo titulado *Sobre la psicología del indio*. Era un juez de origen mestizo "trisanguino" (blanco, negro e indio),¹⁶ su mirada, desde la que construye su literatura, es la mirada que parte de su experiencia judicial, por lo que refleja no pocas situaciones truculentas. Los relatos narran hechos alrededor de la vida de los indígenas de Huánuco, donde ejerció de juez. En un momento dado, se llevó a cabo una encendida crítica, al afirmarse que su perspectiva del indio no era otra cosa que la mirada de un funcionario judicial sobre el indio criminal y no una mirada desprovista de prejuicios.¹⁷ Es decir, se sostenía que carecía de toda objetividad. Con no poca insidia, alguien como Mario Vargas Llosa, mencionando el caso, ha venido a añadir, hace algunos años, que incluso era una mirada racista.¹⁸ López Albújar hace sociología jurídica en sus relatos, con personajes delincuentes, pero también recogerá referencias a las costumbres jurídicas, el Derecho consuetudinario, y el funcionamiento de la justicia popular, descripciones de los usos y hábitos que caracterizaran en el futuro la literatura indigenista como un intento de constatación y manifestación de una realidad ignorada.¹⁹

Cabe decir que, si en el Perú los inicios del indigenismo literario se colocan en López Albújar y en sus Cuentos Andinos de 1920, hay que examinar los casos no menos importantes de Bolivia y el Ecuador. En el caso boliviano, Alcides Arguedas aparece como el verdadero pionero del indigenismo literario, con anterioridad a López Albújar, con su obra de 1919, *Raza de Bronce*.²⁰ En ella, aparecen ya, se ha dicho, los componentes esenciales de la novela indigenista: la opresión de los blancos y cholos sobre el indio, el odio de castas como consecuencia de la desigualdad económica, el sincretismo religioso y la devoción milagrera, los personajes que representan un estatus social y económico (novelesco) opresor del individuo.²¹ La trama parte del estallido de una rebelión reivindicativa de los comunitarios por el hecho de que han asesinado a una joven pastora, de nombre Wata-Wara, asesinato llevado a cabo por el patrón de la hacienda y sus amigos cuando pretendían violarla. En el caso ecuatoriano, la primera novela indigenista puede considerarse que fue *Plata y bronce*, de Fernando Chaves, publicada en 1927, de la que se ha dicho que era un diálogo con la novela *Raza de Bronce*, de Alcides Arguedas, que acabamos de mencionar.²² La trama se construye con una tragedia de amor, en la que se muestra la segregación, el abuso, el machismo, el fanatismo religioso, la injusticia, la pobreza, la resistencia social, la venganza, en el marco de una hacienda, donde se desarrolla todo en una relación entre amos y sirvientes. Pero la gran figura del indigenismo ecuatoriano fue Jorge Icaza, con su novela *Huasipungo*, de 1934.²³ Los protagonistas serán los indios de los huasipungos, unos terrenos inservibles que dan los patronos a los trabajadores indios. La novela produjo un enorme impacto y dio lugar en el Ecuador a un debate nacional sobre la situación social de los indígenas en el país. En *Huasipungo*, se muestra la opresión del indio, que será ejercida por la "tríada del poder", el cura del pueblo, el dueño de la hacienda y el representante de la autoridad civil, que son la

¹⁶ Véase José CALVO GONZALEZ, "Derecho y literatura. Noticias para una galería peruana: Enrique López Albújar (1872-1966)", en ID., *El escudo de Perseo. La cultura literaria del Derecho*, Granada: Comares, 2012, pp. 221-236.

¹⁷ Véase Francisco José LÓPEZ ALFONSO, *Hablo, señores...*, cit.

¹⁸ Véase Mario VARGAS LLOSA, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: FCE, 1996, p. 83.

¹⁹ José CALVO GONZÁLEZ, cit., pp. 227-229.

²⁰ Véase Juan ALBARRACÍN, *Alcides Arguedas: la conciencia crítica de una época*, La Paz: Universo, 1979; Antonio CORNEJO POLAR, "De Wuata Wara a Raza de bronce". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987), pp., 545-48; Teodosio FERNÁNDEZ, "El pensamiento de Alcides Arguedas y la problemática del indio: para una revisión de la novela indigenista", *Anales de Literatura Hispanoamericana* 9 (1980), pp. 49-64; Pedro LASTRA, "Sobre Alcides Arguedas", *Revista Chilena de Literatura* 16-17 (1980-81), pp. 301-313; Antonio LORENTE MEDINA, "Alcides Arguedas y la literatura nacional boliviana", *Epos: Revista de filología* 2 (1986), pp. 177-186, y Ramón MÁIZ, cit., pp. 10-13.

²¹ Antonio LORENTE MEDINA, "Algunas reflexiones en torno a *Raza de Bronce*", *Castilla: Estudios de literatura* 2-3 (1981), pp. 121-134.

²² Manuel CORRALES, "Las raíces del relato indigenista ecuatoriano", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 4, 7/8 (1978), pp. 39-52.

²³ Véase Ramón MÁIZ, cit., pp. 7-10; Catherine SAINTOUL, cit., pp. 81-85; y Kari SORIANO SALKJELSVIK, "El precio de la palabra: la voz indígena en *Huasipungo* de Jorge Icaza", *Anales de Literatura Hispanoamericana* 45 (2016), pp. 325-341.

estructura del poder establecido.²⁴ En Icaza se manifiesta la influencia de Mariátegui, lo que muestra la presencia de las ideas del pensador peruano más allá del territorio del Perú y cómo el indigenismo en el Ande cruza las fronteras. La novela de Icaza ganó un premio organizado por la *Revista Americana* de Buenos Aires y se publicó por la Editorial Losada, con un éxito incontestable, siendo pronto traducida a otros idiomas. Puede decirse que con Icaza se alcanza, con *Huasipungo* ya la carta de naturaleza internacional del indigenismo literario.

Como se ha dicho, el espacio central de la literatura indigenista es el espacio andino y no se produce, en su momento de fundación, una conexión con el movimiento indigenista no andino, con México, Guatemala o el resto de América Central.²⁵ No hay o no se manifiesta un flujo de influencia de doble dirección. En Guatemala, se puede constatar la literatura de Miguel Ángel Asturias, con su novela *Hombres de Maíz*, por ejemplo, que no es encuadrada dentro del indigenismo y, además, es ya de 1949, un poco posterior a la eclosión del movimiento andino. En cualquier caso, su obra no se restringe al mundo indígena, aunque influirá con posterioridad.²⁶ En México, en 1935, aparece la obra de Gregorio López y Fuentes, *El indio*, que tuvo el premio nacional de literatura de ese año.²⁷ A partir de esa fecha aparecerán otros autores y novelas, siendo el caso más representativo el caso de Rosario Castellanos, que busca dar voz al indio desde el interior de su comunidad.²⁸ Se ha dicho que recibe la influencia de *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias, y que en sus obras, la reafirmación e individualización de lo indígena, supone un cuestionamiento del mito fundacional de México como mestizaje entre lo indígena y lo español, en especial en su obra de 1957, *Balún Canán*, de 1957.²⁹ En su siguiente novela, de 1962, *Oficio de tinieblas*, podría considerarse si se cuestiona esa posición, aunque finalmente muestre el fracaso del mestizaje, destacando la dualidad "colonizador/colonizado".³⁰

Otras expresiones, que sí se corresponden con la época inicial en el territorio sudamericano, no entran directamente en la corriente.³¹ Fuera del indigenismo quedarían al colombiano José Eustasio Rivera, con su novela *La vorágine*, de 1924, sobre la explotación provocada por la fiebre del caucho, así como Rómulo Gallegos y su novela *Doña Bárbara*, de 1929, ya que, aunque puedan guardar relación, tienen notables diferencias. En el caso argentino, hay quienes han incluido a Ricardo Güiraldes y la litera gauchesca dentro de la literatura indigenista, en particular *Don Segundo Sombra*, de 1926.³² Pero sin desconocer la situación vulnerable y popular del gaucho, hay que subrayar que lo gauchesco no es lo indígena.

No obstante, hay un debate típicamente argentino que viene al caso y que no puede desconocerse, entre otras razones para poder valorar con posterioridad el conflicto entre el argentino Julio Cortázar y José María Arguedas, en lo que luego nos detendremos. Aunque tiene una importancia general fundamental, que se extiende sin duda al debate sobre el indigenismo literario, como habrá

²⁴ Véase Rubén AGUILAR, "Huasipungo", en *Animalpolítico*, 28 de abril, 2017, en <https://www.animalpolitico.com/lo-que-quiso-decir/huasipungo/>. Una tríada que no se aleja mucho de lo que sucedía en los pueblos de Tierra de Campos o de Zamora, donde la tríada era el cura, el alcalde y el cacique. No hay que olvidar, como luego referiremos, que allí se fue el escritor indigenista y antropólogo peruano José María Arguedas, a Zamora, a la zona de Sayago, fronteriza con Portugal, a hacer trabajo de campo para su tesis doctoral en antropología. Véase José María ARGUEDAS, *Las comunidades de España y del Perú* (Clásicos agrarios), Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1987.

²⁵ Catherine SAINTOUL, *cit.*, p. 12.

²⁶ Carmen ALEMANY BAY, *cit.*, p. 90.

²⁷ Así María del Mar PAÚL ARRANZ, "La ideología revolucionaria de Gregorio López y Fuentes", *Anales de Literatura Hispanoamericana* 18 (1989), pp. 55-77.

²⁸ Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 16-20. También Papa Mamour DIOP, "Recorrido de la literatura indigenista del siglo XX en Latinoamérica: análisis de una muestra de novelas", *Ogigia: Revista electrónica de estudios hispánicos* 1 (2007), pp. 31-40.

²⁹ Ramón MÁIZ, *cit.*, p., 18. Sobre esta novela véanse Edith NEGRÍN MUÑOZ, "Voces y documentos en *Balún Canán*", *Literatura Mexicana* 19, 2 (2008), pp. 57-75, y Rosa María BURROLA ENCINAS, "La voz transgresora en *Balún Canán* de Rosario Castellanos", *Nuestra América* 1 (2006), pp. 79-86.

³⁰ Ramón MÁIZ, *cit.*, p., 19. Sobre esta novela, puede consultarse Joseph SOMMERS, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 4, 7/8 (1978), pp. 73-91.

³¹ Así lo señala con acierto Ramón MÁIZ, *cit.*, p., 1.

³² En ese caso está Papa Mamour DIOP, *cit.*, pp., 33-34.

oportunidad de comprobar. Me refiero al debate que se inicia con el libro *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, cuyo título completo lo integra: *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*.³³ Un libro de 1845, un momento tan temprano. Se trata de la dialéctica entre lo europeo, lo anglo-francesado, como diría Miguel Ángel Ciuro Caldani, y lo hispánico tradicional y lo indio, todo junto amalgamado en el mismo fardo.³⁴ "Civilización y barbarie". Esa dialéctica es central en el imaginario de las élites latinoamericanas. Lo indígena como barbarie, lo gauchesco para Sarmiento. El *Martín Fierro* es de 1872 y el Código Civil afrancesado de Dalmacio Vélez Sarsfield es de 1869 y entraría en vigor en 1871, como ha señalado reiterada y acertadamente el ya mencionado Ciuro Caldani.³⁵ Esa dialéctica, expresa en la cultura argentina y expresada en el *Facundo* de Sarmiento, entre civilización y barbarie, se proyecta indiscutiblemente sobre la literatura indigenista. Y esa dialéctica ya estaba en 1550 y 1551 en la *Controversia de Valladolid* entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda; y aún en el sermón de La Española del fraile Montesinos, en una fecha tan temprana como 1511.³⁶ Civilización y barbarie es la lógica colonial.³⁷

Ciro Alegría y José María Arguedas como paradigmas del indigenismo

Puede decirse que la cumbre de la literatura indigenista está en el Perú, con dos figuras señeras, como son *Ciro Alegría* y *José María Arguedas*. Este último aparece, a nuestro juicio, como el máximo y más complejo exponente del indigenismo. y el que mayor relevancia ha alcanzado. Quizás de ahí vengan los dos conflictos de los que hablaremos que se produjeron con él, con *Julio Cortázar* uno, como ya hemos mencionado, con *Mario Vargas Llosa*, el otro. Es cierto que junto a ellos existe una tercera figura enormemente notable también, *Manuel Scorza*,³⁸ que en su quinteto de novelas *La guerra silenciosa –Redoble por Rancas* (1970), *Historia de Garabombo el Invisible* (1972), *El jinete insomne* (1977), *Cantar de Agapito Robles* (1977) y *La tumba del relámpago* (1979)– crea su propia mitología, podemos decir, representando de forma figurada, se ha señalado, el universo indígena, la mentalidad y la cultura de sus comunidades, y no como documento antropológico, como hiciera *Arguedas*.³⁹

- *Ciro Alegría: El mundo es ancho y ajeno*

³³ Así Ariel de la FUENTE, "Civilización y barbarie: fuentes para una nueva explicación del *Facundo*", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* IIIº serie, 44 (2016), pp. 135-79.

³⁴ Véase Miguel Ángel CIURO CALDANI, "La cultura jurídica argentina en sus expresiones literarias capitales: significados jurídicos de *Facundo* y *Martín Fierro*", en *Implicación Derecho Literatura: contribuciones a una teoría literaria del derecho*, José Calvo González (dir.), Granada: Comares, 2008, pp. 71-90.

³⁵ Véase también Miguel Ángel CIURO CALDANI, "Comprensión iusfilosófica del *Martín Fierro*", Rosario: Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1984; e ID., "Bases culturales del Derecho argentino", *Revista del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social* 27 (2012), pp. 113-126.

³⁶ Puede consultarse nuestra conferencia "Bartolomé de las Casas y la génesis de los derechos humanos", Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, Sucre, 1 de agosto de 2019, accesible en *Youtube*, 1 de agosto de 2019, en <https://www.youtube.com/watch?v=riuEd0Z1wm4>.

³⁷ Véase sobre la materia Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona: Paidós, 1995; e ID., "Tres notas sobre civilización y barbarie", *Lainsignia* (Universidad Pompeu Fabra), accesible en <http://www.upf.edu/materials/po-lietica/img/int5.pdf>.

³⁸ Sobre Scorza pueden consultarse Carmen ALEMANY BAY, *cit.*, pp. 93-94; Juan GONZÁLEZ SOTO, "Manuel Scorza, apuntes para una biografía", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 24, nº 47 1998, pp. 259-279; Dunia GRAS MIRAVET, *Manuel Scorza: La construcción de un mundo posible*, Lleida: Universitat de Lleida, 2003.

³⁹ Ramón MÁIZ, *cit.*, p. 23.

Con *El mundo es ancho y ajeno*, el indigenismo literario alcanza gran complejidad y muestra una realidad elaborada y multidimensional.⁴⁰ El indio no es ya el ser degradado que aparecía en alguna de la literatura anterior, sino un ser humano que se inserta en su comunidad, con identidad personal y colectiva. La comunidad tiene un papel fundamental, pues señala esa identidad. La pérdida de la comunidad supondrá para él el desarraigo, es decir, la quiebra de esa identidad vinculada con el territorio.

Como se ha dicho, son indios cholificados, culturalmente mestizos, híbridos, que hablan español, parcialmente *aculturados*, pero que, aun cuando no conserven la lengua, mantienen sus instituciones tradicionales, sus ritos, la relación con la naturaleza, su cosmovisión del mundo.⁴¹

La trama transcurre a partir de un proceso judicial y sus consecuencias, y como ha señalado Carlos Ramos Núñez, "el núcleo dramático de la acción consiste en el despojo, amparado por la ley, de las tierras de la comunidad, por el vecino hacendado."⁴² Es, como se ha dicho, una novela judicial, donde se muestran los artilugios del Derecho utilizados por los abogados y los defensores informales dispuestos a venderse sin problema. La desposesión la realizarán los hacendados, primero, y el ejército, después. No es sólo una novela social, porque el drama de la lucha por la tierra se ve desde la perspectiva étnico-cultural, porque sin tierra se destruye el mundo de la comunidad. La dialéctica de la novela está precisamente entre la comunidad, como estructura colectiva, y el contexto nacional y urbano que expresa la modernidad. Civilización y barbarie, la constante del *Facundo*. Pero con la inversión de los roles, pues la barbarie resulta ser la de los presuntos civilizados.

Cuanta Carlos Ramos la anécdota que le sucedió a Ciro Alegría, pues en una ocasión fue a visitarle al hotel donde se hospedaba un indígena que le enseñó un legajo de papel diciéndole que allí encontraría "las cosas que escribió en su libro y que nos están haciendo a nosotros". "Nada puedo hacer", respondió. Y comentaba, "Los personajes se salieron del libro y vienen ahora a visitarme."⁴³ Resulta de sumo interés la presencia en la novela del parámetro de justicia indígena, "el Buen Vivir",⁴⁴ hoy constitucionalizado en las Cartas Magnas del Ecuador⁴⁵ y, como "Vivir

⁴⁰ Sobre Ciro Alegría pueden verse, por ejemplo, Antonio CORNEJO POLAR, *La 'trilogía novelística clásica' de Ciro Alegría*, Lima: CELACP, 2004; Tomás G. ESCAJADILLO, *cit.*, pp. 131-132; Ramón MÁIZ *cit.*, pp. 14-16; María Isabel PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, "El indigenismo y las novelas de Ciro Alegría", *Anales de Literatura Hispanoamericana* 5 (1976), pp. 165-194; y VV.AA., *Actas del Congreso Internacional Un mundo ancho pero ajeno: 50 años de la desaparición de Ciro Alegría*, Gladys Flores Heredia(ed.), Lima: Cátedra Vallejo, 2017.

Desde la perspectiva jurídica véase VV.AA., *Ciro Alegría: asedios jurídicos*, Francisco Távara Córdova (comp.), Lima: Fondo Editorial del Poder Judicial, 2018.

Sobre *El mundo es ancho y ajeno* en particular véanse Gustavo V. GARCÍA, "Sabor a tierra: alimentación e identidad indígena en *El mundo es ancho y ajeno*", *Anales de Literatura Hispanoamericana* 39 (2010), pp. 317-330; Concha MELÉNDEZ, "El mundo es ancho y ajeno, Novela de Ciro Alegría", *Revista Iberoamericana* 5, 8 (1942), pp. 33-37.

⁴¹ Ramón MÁIZ, *cit.*, p., 14.

⁴² Carlos RAMOS NÚÑEZ, "La justicia en *El mundo es ancho y ajeno*", en *Actas del Congreso Internacional Un mundo ancho pero ajeno ...*, *cit.*, pp. 95-125.

⁴³ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁴⁴ Véase Cletus Gregor BARIÉ, "Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 59 (2014), pp. 9-40, y Salvador SCHAVALZON, *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito: Abya-Yala/CLACSO, 2015.

⁴⁵ Dice el párrafo primero del art. 14 de la Constitución de la República del Ecuador: "Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*". Véanse, por ejemplo, Alberto ACOSTA, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito: ILDIS, 2010, y Francisco PALACIOS ROMEO, "Constitucionalización de un sistema integral de derechos sociales. De la Daseinsvorsorge al Sumak Kawsay", en *Desafíos constitucionales. La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, Ramiro Avila Santamaría, Agustín Grijalva Jimenez y Rubén Martínez Dalmau (coords.), Quito (Ecuador): Ministro de Justicia y Derechos Humanos, 2008, pp. 41-65.

Bien", de Bolivia,⁴⁶ como contrapuesto a la justicia oficial.⁴⁷ En conclusión, los civilizados son bárbaros y los bárbaros, civilizados. La inversión de la mirada occidental, igual que hiciera Bartolomé de Las Casas.

- José María Arguedas: la nacionalidad indígena del Perú

José María Arguedas era antropólogo,⁴⁸ hijo de una buena familia de origen aristocrático por parte paterna, en la que la muerte de la madre cuando contaba con dos años de edad y el matrimonio del padre con otra mujer, hace que la ausencia de aquel por trabajo y la relación con la madrastra, quede relegado durante niño a la cocina con los indios. Así, aprende quechua y vive en medio de los indios. Conoce y comparte sus penas y pasiones.⁴⁹ Como antropólogo, se trasladó a España, a Zamora, a hacer trabajo de campo en Sayago. Casi el fin del mundo, con una frontera casi impermeable con Portugal. Allí recogió datos para comparar la vida del indio serrano del Perú con el campesino castellano. Un planteamiento sumamente lúcido que se plasmó en su tesis doctoral.⁵⁰ Arguedas vivió la cuestión de la identidad indígena como algo sumamente personal.⁵¹ Arguedas, hay que empezar por decirlo, es la máxima expresión literaria del género, como se ha resaltado.⁵² Con su complejidad, contradicciones y dificultades, hace un esfuerzo para crear al indio como sujeto literario autónomo. Su literatura recoge el comunitarismo como ideal de organización social; hace etnicismo, al querer expresar el modo de vida indígena del modo más fiel y rico posible, pone en evidencia y resalta la necesidad de preservación de la comunidad como exigencia de supervivencia de su identidad, aunque la comunidad terminará siendo un espacio mítico de carácter étnico y autónomo.⁵³ Sus principales obras pueden considerarse cinco, *Yawar fiesta* (1941); *Los ríos profundos* (1958); *El Sexto* (1961); *Todas las sangres* (1964); y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969). Veremos muy sintéticamente sus aportaciones y tendencias. *Yawar fiesta* (1941), hace referencia a la "fiesta de sangre", en el contexto del *yawarpunchai*, la fiesta de los toros adaptada al mundo andino, que enfrenta a un toro con un cóndor hasta que uno de los dos, o incluso ambos, muere.⁵⁴ En la novela aparece la comunidad idealizada, se defiende la cultura indígena como elemento étnico fundamental que preserva la identidad, frente a una mirada solamente social. Se idealiza lo que puede llamarse la *Edad de Oro* de la comunidad, a la

⁴⁶ Dice el párrafo primero del art.8 de la Constitución Política del Estado plurinacional de Bolivia de 2009 "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)". Véase, por ejemplo, Leonel JÚNIOR GLADSTONE, "La descolonización y la plurinacionalidad como elementos refundadores en la Constitución boliviana", *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales* 47, (2017), pp. 193-205, y Hugo FERNÁNDEZ, "Suma Qamaña, vivir bien, el Ethos de la nueva constitución boliviana", *OBETS: Revista de Ciencias Sociales* 4 (2009), pp. 41-48.

⁴⁷ Se resalta particularmente por Carlos RAMOS NÚÑEZ, *cit.*, pp. 106 y ss.

⁴⁸ Sobre José María Arguedas, existe una ingente bibliografía, pueden consultarse, por ejemplo, entre otros, Elena AIBAR RAY, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1992; Lucía FOX LOCKERT, "La conciencia social andina en la obra de José María Arguedas", en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona 21-26 de agosto de 1989*, Antonio Vilanova (coord.), Barcelona: PPU, 1992, v. 3, pp. 601-610; Carmen María PINILLA, *Arguedas: Conocimiento y Vida*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1994; Alfredo PITA, *Días de sol y silencio. Arguedas: el tiempo final*, Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2011. Una obra muy singular es *José María Arguedas en el corazón de Europa*, Anna Housková (coord.), Praga: Universidad Carolina de Praga, 2004.

⁴⁹ Carmen María PINILLA, *cit.*, pp. 33-48;

⁵⁰ Véase *supra* n. 24.

⁵¹ Así, por ejemplo, Carmen ALEMANY BAY, *cit.*, pp. 91-92.

⁵² Así lo señala, por ejemplo, Ramón MÁIZ, *cit.*, p., 21.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Véanse, por ejemplo, Gerardo CASTILLO GUZMÁN, "Mundos sociales y espacios festivos en el *Yawar fiesta* de José María Arguedas", *Letras*, 89, 130 (2018), pp. 224-241; Eunice CORTEZ, "Yawar Fiesta de José María Arguedas: dos textos, dos aproximaciones", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38, 75 (2012), pp. 205-216, y Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 21-23.

que sigue posteriormente la decadencia. También está presente la realidad del saqueo de las tierras. Con la llegada del mercado, el terreno se vuelve sumamente valioso e intervienen los hacendados para apropiárselo. La tierra aparece como territorio comunal, no sólo como medio de subsistencia. Se introduce la mitología indígena y se rechaza abiertamente la lectura del mestizaje. *Los ríos profundos* (1958) constituye su novela de referencia y más compleja.⁵⁵ El protagonista es un muchacho, Ernesto, hijo de un blanco criado por los indios. Escindido entre dos culturas, como el propio Arguedas. Lo que se muestra es su dificultad de integración en el mundo de los "blancos", al que está destinado. La comunidad imaginada es el paraíso perdido de la infancia y el resultado es el desarraigo. La paradoja de Arguedas está en su rechazo de lo mestizo frente al universo cultural indio.

En *El Sexto* (1961), su tercera novela, Arguedas lleva a cabo una reformulación indigenista de la nación peruana.⁵⁶ La prisión de El Sexto es el espacio donde transcurre la acción. "Todo lo que hay de depravado en el mundo y vil en la prisión es costeño", dirá Vargas Llosa. La costa frente a la sierra. La auténtica identidad peruana será la indígena, la serrana, no la costeña.

La cuarta novela, *Todas las sangres* (1964), lleva hasta su máxima expresión narrativa la construcción de un proyecto nacional del Perú andino, contrapuesto a la degradación costeña y las multinacionales.⁵⁷ La llegada de las políticas económicas extractoras y las multinacionales provoca la destrucción de la comunidad y de sus fundamentos, las relaciones sociales, la agricultura sobre la que se basan, los poblados y su cultura comunitaria. "Todas las sangres" son todas las culturas, pero no dan lugar al crisol. La dialéctica *indio/blanco* está reforzada. La alternativa será el reconocimiento de la base indígena de la identidad. Pero el intento de construcción comunitaria es brutalmente reprimido en la novela por las fuerzas de orden público. Como más adelante referiremos, la novela dio lugar a un debate formal, con científicos sociales, en 1965, en forma de mesa redonda exhaustiva, en un intento de contrastar las intuiciones del novelista con las investigaciones sociológicas y antropológicas.⁵⁸

El cierre de su obra narrativa se produce con su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969),⁵⁹ en realidad publicada dos años después de su muerte, en 1971. Será su testamento, antes del suicidio, donde llega a anunciarlo. Los zorros representan los dos mundos de Arguedas, el indígena y el español, el antiguo y el moderno, la sierra frente a la ciudad y la costa. Se trata de un texto fracturado, un texto casi *collage*. Una historia sobre la destrucción de Chimbote. Se ha dicho que se trata de un final de su obra reconociendo el fracaso de su proyecto literario. Después vendrá el suicidio, predicho en la propia novela. Lo hará en la Universidad Nacional Agraria La Molina, donde era catedrático de Antropología.

⁵⁵ Pueden verse, sobre la novela, Elena AIBAR RAY, *cit.*, pp. 65-138; Ariel DORFMAN, "Puentes y padres en el infierno: *Los ríos profundos*", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 12 (1980), pp. 91-137; GARDUÑO OROPEZA, Gustavo, "*Los ríos profundos* de Arguedas bajo un esquema dialógico", *Contribuciones desde Coatepec* 6 (2004), pp.89-108; Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 23-24; Ricardo GONZÁLEZ VIGIL, "Introducción" a *Los ríos profundos*, Madrid: Cátedra, 1995, pp. 11-108; Gustavo MARTÍNEZ, "Espacio, identidad y memoria en *Los Ríos profundos* de J. M. Arguedas", *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* 8-9, 1 (2008-2009), pp. 43-58.

⁵⁶ Sobre *El Sexto*, pueden consultarse Anne LAMBRIGHT, "Espacio, sujeto y resistencia en *El Sexto*", *Anthropologica*, vol. 20, n° 20, 2002, pp. 35-56; Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 24-25; Ígor ÓRZHYSTSKYI, "El sexto, ¿novela andina?", *América sin nombre*, n° 17, 201, pp. 68-74, y Ciro A. SANDOVAL, "*El Sexto*: entre lenguaje y poder", *Philologia Hispalensis* 23 (2009), pp. 37-52.

⁵⁷ Sobre *Todas las sangres*, pueden consultarse, Elena AIBAR RAY, *cit.*, pp. 145-201; Dorian ESPEZÚA SALMÓN, "*Todas las sangres* en debate. Científicos sociales versus críticos literarios", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38, 75 (2012), pp. 507-510; Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 25-28, y Carmen María PINILLA, *cit.*, pp. 105-245.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, la crónica del debate que se recoge en el ya mencionado estudio de Carmen María PINILLA.

⁵⁹ Sobre *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, pueden verse, Elena AIBAR RAY, *cit.*, pp. 206-240; Eve-Marie FELL, "Introducción y Nota sobre el texto y la edición", en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, José María Arguedas, edición crítica, Madrid: ALLCA XX, 1996, pp. XXI-XXX; Ana María GAZZOLO, "La corriente mítica en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas", *Cuadernos Hispanoamericanos* 469-470 (julio-agosto 1989), pp. 43-72, y Ramón MÁIZ, *cit.*, pp., 28-29.

Como se ha afirmado, si el indigenismo se mete en la vida, en la casa del indio, José María Arguedas escribe ya desde dentro, desde su conocimiento, recogiendo su mitología, sus cantos, su espíritu.

Los conflictos con Arguedas: civilización y barbarie

- La polémica con Julio Cortázar

Fue en el contexto de la publicación de *Todas las sangres* cuando se produjo la controversia con Julio Cortázar. Al poco de publicar la novela, en 1964, en una mesa redonda en Lima, en el Instituto de Estudios Peruanos, en 1965, en la que participaron significados científicos sociales y literatos, se criticó duramente su visión del mundo andino y de la sociedad peruana expresada en la novela. Hoy se interpreta que fue un completo malentendido y que se trató una obra literaria como si fuera una fuente antropológica o sociológica.⁶⁰ Lo cierto es que el debate le llevó a cuestionarse del modo más completo y le provocó profundas depresiones. "Había vivido en vano", se ha dicho. Entre 1967 y 1969 se desarrolla, después del efecto de esas críticas sobre el autor, la polémica con Julio Cortázar.⁶¹ Todo se inicia a través de una "carta abierta" que este último publica en la revista cubana de referencia *Casa de las Américas*. Dato enormemente relevante; Cuba, *Casa de las Américas*. Cortázar ataca lo que él llama el "telurismo" de la literatura latinoamericana, que para él era "profundamente ajeno por estrecho, parroquial y hasta diría aldeano".⁶² En mayo de 1968, Arguedas le responde en la revista *Amaru*, lugar también enormemente significativo, publicando una parte de su diario que pertenecía a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.⁶³ Arguedas atacó el cosmopolitismo y defendió su posición de provinciano, también arremetió contra las ideas de Cortázar sobre la profesionalización del escritor; "Yo no soy escritor profesional, Juan (Rulfo) no es escritor profesional, ese García Márquez no es escritor profesional. Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio".⁶⁴ Cortázar contrató en una entrevista en la edición latinoamericana de la revista *Life*, que le hizo Rita Guibert, en uno de los números de abril de 1969,⁶⁵ se trataba un semanario estadounidense de enorme difusión, también significativo por ser "territorio enemigo", como él dijo.⁶⁶ Ataca a Arguedas llamándole "acomplejado regional"; le dice, de un modo claramente insultante, que hay una gran diferencia "entre ser un provinciano como Lezama Lima, que precisamente sabe más de Ulises que la misma Penélope, y los provincianos de obediencia folklórica para quienes las músicas de este mundo empiezan y terminan en las cinco notas de una quena". Sumido en la depresión, Arguedas ya no contesta, se suicida. Probablemente no a causa de la polémica, aunque no se puede saber el efecto que tuvo. Cortázar siempre lamentó el desenlace, dijo que de haberlo sabido, no se hubiera expresado así. Sin embargo, es evidente que sus palabras destilaban una clara soberbia, la de quien no concibe una visión antropológica distinta de un análisis esquemático de la realidad, donde la

⁶⁰ Véanse Dorian ESPEZÚA SALMÓN, *cit.*, y Carmen María PINILLA, *cit.*, pp. 105-245.

⁶¹ Sobre la polémica con Cortázar, puede verse, Miriam Noemí DI GERONIMO, "Redes y constelaciones: perspectivas en torno a las polémicas intelectuales en América Latina", *Cuadernos del CILHA* 12, 1 (2011), pp.193-201; Mabel MORAÑA, *La escritura del límite*, Madrid: Iberoamericana, 2010, pp. 143-158, el capítulo titulado "Territorialidad y forasterismo. La polémica Arguedas/Cortázar revisitada", y Henry César RIVAS SUCARI, "El escritor comprometido versus el escritor profesional", *Tesis X*, 9 (2016), pp. 145-161.

⁶² Véase Julio CORTÁZAR, "Carta de Julio Cortázar a Roberto Fernández Retamar – 10 de mayo de 1967", en *Autoreseditores*, accesible en: <https://www.autoreseditores.com/blog/2011/08/31/carta-de-julio-cortazar-a-roberto-fernandez-retamar-10-de-mayo-de-1967/>

⁶³ José María ARGUEDAS, "El zorro de arriba y el zorro de abajo", *Amaru*, 6 (abril-junio de 1968), pp. 42-49.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁵ Rita GUIBERT, "Julio Cortázar. El hombre en el escritor", *Life en español* 33, 7, ed. de 7 de abril de 1969. A la entrevista puede accederse a través de la web *literatura.us*, en <https://www.literatura.us/cortazar/guiibert.html>

⁶⁶ Véase Raquel ARIAS CAREAGA, *Julio Cortázar. De la subversión literaria al compromiso político*, Madrid: Sílex, 2014, p. 193.

recuperación de la cultura local no era un valor, sino un recurso "provinciano". Esa es una clave fundamental de la evidente falta de perspectiva en este caso del "cronopio". Pese a que en la polémica se jactó de que la distancia que le proporcionaba su mirada desde París le daba mayor perspectiva y le permitía comprender mejor América Latina, la conclusión, dado el caso que nos ocupa, más bien a nuestro juicio, debe ser la contraria. Regionalismo vs. universalismo; "paletos" frente a "cultivados"; civilización y barbarie, como el *Facundo* de Sarmiento.

- Vargas Llosa contra el legado de Arguedas. *La utopía arcaica*

En 1996, Mario Vargas Llosa publica un estudio en el Fondo de Cultura Económica sobre José María Arguedas y lo titula *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*.⁶⁷ No hay que olvidar que el propio Vargas Llosa reconoce en Arguedas uno de sus maestros literarios, uno de los pocos escritores peruanos que le influyeron de verdad.⁶⁸ Las tesis de Vargas Llosa frente a Arguedas atacan la ficción del indigenismo literario, pues para él, la literatura indigenista habría alimentado los tópicos, legitimándose en la justicia social, por ejemplo, mitificando el Tawantinsuyu, el imperio inca, como una sociedad feliz. Según Vargas, las novelas de Arguedas idealizan el Perú indígena desde la mirada del niño que recuerda su infancia como un paraíso perdido. En su ensayo, persigue desmontar todas las ideas heredadas del indigenismo. La modernización presupone para él la occidentalización, la *aculturación* del indio, la pérdida de sus referentes culturales, porque el *progreso* exige su desaparición. Progreso y civilización son incompatibles con el mantenimiento de la cultura indígena y su pensamiento "mágico-religioso". De este modo, se alinea también con Sarmiento, "civilización y barbarie". Incapaz, a nuestro juicio de comprender a Arguedas ni toda la realidad y los problemas que existen detrás, opta por el camino simplificado: la taxativa desaparición del universo cultural andino. Una verdadera hecatombe cultural, cuando hoy se busca proteger la diversidad cultural como un valor universal.

Sin detenernos en ello más de lo necesario, como plantea Mabel Moraña, la contraposición entre Arguedas y Vargas Llosa se establece a través de la lectura de la suerte de cada uno de ellos, Arguedas por el suicidio y Vargas Llosa por el éxito encumbrado con la concesión del Nobel. Son como dos antagonistas irreconciliables, uno en la reivindicación de la cultura ancestral de los pueblos autóctonos, el otro en su opción por el mercado y el neoliberalismo triunfante.⁶⁹

- Enseñanzas de los conflictos; el legado de la literatura indigenista

Los dos conflictos muestran el desprecio antropológico desde Occidente, desde dos posiciones ideológicas antagónicas, las de Cortázar y Vargas Llosa, el menosprecio a la diferencia y a las identidades culturales diversas, la falta de respeto a la singularidad cultural. Por eso el legado del indigenismo literario resulta enorme, Su virtud ha sido una y no pequeña: dar visibilidad al mundo indígena. El indio era invisible, inexistente, prescindible, estaba condenado a la asimilación y la aculturación, como piensa Don Mario. La novela indigenista le dio presencia, visibilidad cultural, singularidad. La literatura indigenista no fue un fracaso. Dio voz a los sin voz. Con grandes cotas de calidad literaria. Coloca a los indígenas en un lugar central en la identidad de los países andinos.

Como decía el crítico literario Hans Mayer, en su *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, la Ilustración fracasó ante los marginados. Las aproximaciones abstractas de los derechos resultan ineficaces, puesto que no consideran la subjetividad marginada y

⁶⁷ Mario VARGAS LLOSA, *cit.* Sobre el tema, pueden verse Clara Isabel MARTÍNEZ CANTÓN, "El indigenismo en la obra de Vargas Llosa", *Especulo: Revista de Estudios Literarios* 38 (2008), accesible en <http://webs.uclm.es/info/especulo/numero38/vllindig.html>, y Mabel MORAÑA, *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*, Iberoamericana, Madrid, 2013.

⁶⁸ Véase su discurso de incorporación a la Academia Peruana de la Lengua, en 1977, *José María Arguedas, entre sapos y halcones*, publicado como *José María Arguedas, entre sapos y halcones*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1978.

⁶⁹ Mabel MORAÑA. *cit.*, pp. 15-16.

responden, dice, al desprecio al ser humano concreto a través de su generalidad.⁷⁰ En realidad, puede decirse que desde el punto de vista jurídico las normas de discriminación positiva a parecen como una respuesta real a esa carencia de la abstracción jurídica. Para Mayer, frente al Derecho, la literatura entra en la categoría de lo singular y obedece a sus leyes, trata de las cosas excepcionales, permite su manifestación, les otorga *subjetividad*, es un reto al principio de igualdad. En un sentido, hace discriminación positiva, poniendo el foco en el trato recibido, en el sufrimiento concreto de seres humanos concretos. Ese ha sido y no es poco, el valor de la literatura indigenista. Y esa visibilidad ha tenido eficacia social y jurídica, como veremos a continuación.

El Pluralismo jurídico en los Andes

Desde una mirada antropológica del Derecho, el Derecho es cultura, aparece en cualquier comunidad humana como instrumento de organización.⁷¹ El Estado que surge de la Revolución Francesa, en particular, pero en realidad todos Estados que surgen de las revoluciones burguesas en general, forzaron la identificación entre Estado y Derecho. El Estado debía tener en exclusiva el monopolio del Derecho. Sin embargo, la construcción que se impuso en el siglo XIX no dejó de ser una ficción. Puede ponerse como claro ejemplo el caso del Estado en España.⁷² Tras 47 años de guerras carlistas, España terminó por no abrazar la modernidad, la que encarnaba el principio de igualdad de la tríada revolucionara ("libertad, igualdad, fraternidad"), recogido en la Constitución de Cádiz de 1812 y que implicaba una misma ley para todos, lo que se traducía en un solo Código Civil para el todo el Estado. Sin embargo, esa voluntad de la Constitución de Cádiz fracasó al mantenerse el foralismo en el Código Civil de 1889, aceptando la pervivencia del Derecho consuetudinario. En el caso español, la identificación entre Estado y Derecho se encontraba limitada por la pervivencia de los Derechos históricos.

Las Repúblicas americanas siguieron el modelo francés y promulgaron sus códigos civiles sin considerar la existencia de Derechos tradicionales, los Derechos indígenas.⁷³ El pluralismo jurídico un hecho real, como puso en evidencia, por ejemplo, Santi Romano.⁷⁴ El Derecho es una realidad social colectiva, comunitaria, objeto de estudio antropológico. Cuando el Estado se ha debilitado, ese hecho se ha manifestado volviendo a mostrar su existencia en sus diferentes dimensiones. En su dimensión transnacional, con la presencia de Derechos que compiten con el Derecho estatal y a los que este reconoce incluso su esfera de vigencia, como el Derecho deportivo, los Derechos confesionales o el Derecho comercial transnacional, la llamada *Lex*

⁷⁰ Hans MAYER, *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, trad. de Juan de Churrua, Madrid: Taurus, 1977, p. 418.

⁷¹ Así, Broekman sostiene: "hemos de afirmar que el derecho debe concebirse como elemento de la cultura. Con ello, el derecho no queda reducido a algo meramente técnico y se integra en un pensamiento evolutivo, en un desarrollo histórico. Sin embargo, esta consideración lleva de nuevo a pensar en los orígenes: pensar el derecho como elemento de la cultura equivale a pensar un derecho que tiene su origen en la cultura." Cf. Jan M. BROEKMAN, *Derecho y Antropología*, trad. de Pilar Burgos, Madrid: Civitas, 1993, p. 145. Remito asimismo a mi trabajo "Breves aspectos metodológicos y epistemológicos de investigación en Ciencias Sociales en el contexto de Cabo Verde", *RUMUS. Revista Científica da Universidade do Mindelo* 4, 1 (2017), pp. 5-15.

⁷² Véase en nuestro trabajo "Antropología jurídica, pluralismo jurídico y Derecho como patrimonio en el Derecho consuetudinario de Castilla y León", en *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico* (Luis Díaz Viana; y Dámaso Javier Vicente Blanco (eds.), Madrid: CSIC, 2016, pp. 83-127.

⁷³ Pueden verse Miguel Ángel CIURO CALDANI, "La cultura jurídica argentina en sus expresiones literarias...", *cit.*; y Carlos RAMOS NÚÑEZ, *El Código napoleónico y su recepción en América Latina*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

⁷⁴ Santi ROMANO, *L'ordinamento giuridico: studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Pisa: Tipografia Editrice Cav Mariotti, 1917 (trad. española *El ordenamiento jurídico*, ed. de Lorenzo Martín-Retortillo, Madrid: CEPC, 2013).

Mercatoria, como puso en evidencia en 1989 François Rigaux, en su Curso de La Haya de Derecho Internacional Privado.⁷⁵

Pero también en la dimensión interior. En nuestro interés, en el caso latinoamericano, debe resaltarse la aceptación de la singularidad cultural y de la existencia de identidades indígenas, cuestión que se ha producido en las tres últimas décadas.⁷⁶ En el hecho de que haya tenido lugar en este tiempo, no puede olvidarse la relevancia determinante del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 27 de junio de 1989, que establece el reconocimiento de las realidades culturales indígenas en toda su extensión,⁷⁷ lo que implica la recepción del concepto antropológico de cultura, es decir, todo el universo simbólico indígena, incluida su normatividad. Nos detendremos, en todo caso, en tres de los países andinos singularmente protagonistas de la literatura indigenista: Ecuador, Bolivia y el Perú. En los casos de Ecuador y Bolivia, esto ha conllevado la plena constitucionalización del pluralismo jurídico, a diferencia de lo que sucede en el Perú.⁷⁸

En Ecuador,⁷⁹ la constitución de 1998 recogía en su artículo primero que el Ecuador era "un Estado de Derecho, soberano, unitario, independiente, democrático pluricultural y multiétnico", incluyendo ya los caracteres de *pluriculturalidad* y *multiétnicidad*. Por su parte, la Constitución de 2008, diez años después, hará una nueva definición en el renovado artículo primero, que define al Estado de Ecuador como "un Estado constitucional, de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico". Se producen, por tanto, algunos cambios significativos, que ponen el acento en la *interculturalidad* frente a la *pluriculturalidad*, una concepción dinámica, más allá de la meramente descriptiva y, lo que es más relevante, la sustitución de la mera *multiétnicidad* por la *plurinacionalidad*; es decir, el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujeto político, como nación, con los correspondientes derechos como nación. En particular, el reconocimiento de tantos sistemas jurídicos como naciones o "nacionalidades" en el Estado ecuatoriano, lo que significa el reconocimiento de los indígenas en su dimensión colectiva.

⁷⁵ François RIGAUX, "Les situations juridiques Individuelles dans un système de relativité général. Cours Général de Droit International Privé", *RCADI*, 1989-I, t. 213, pp. 9-408 [Dordrech Martinus Nijhoff Publishers, 1990].

⁷⁶ Véase, por ejemplo, Vicente CABEDO MALLOL, *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Barcelona: Icaria, 2012, y Antonio Carlos WOLKMER, *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*, Sevilla: MAD, 2006. También puede verse *¿Hacia un paradigma cosmopolita del derecho? Pluralismo jurídico, ciudadanía y resolución de conflictos*, Nuria Belloso Martín y Alfonso de Julios Campuzano (coords.), Madrid: Dykinson, 2008.

⁷⁷ Véanse James W. COLBORN, "International Labour Organisation Convention number 169: Celebrate the differences", *Willamette Bulletin of International Law and Policy* 2, 1 (1994), pp. 1-15; Peter Bille LARSEN, "Contextualising ratification and implementation: a critical appraisal of ILO Convention 169 from a social justice perspective", *The International Journal of Human Rights*, accessible en <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13642987.2019.1677613>; Manuela TOMEI y Lee SWEPTON, *Indigenous & tribal peoples' rights in practice. A Guide to ILO Convention no. 169*, Ginebra: ILO, 2009, y VV.AA., *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación*, Copenhague: IWGIA/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2014. Para otro instrumento internacional no preceptivo, puede verse también VV.AA., *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Madrid: La Catarata, 2009.

⁷⁸ Véase, por ejemplo, Vicente José CABEDO MALLOL, "Los pueblos indígenas y sus derechos en las Constituciones iberoamericanas", *Revista iberoamericana de autogestión y acción comunal* 34 (1999), pp. 75-86; Bartolomé CLAVERO SALVADOR, *Geografía jurídica de América latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*, México, Siglo XXI, 2008; ID., "Pasado y presente del Constitucionalismo indígena por América y más acá", en *Jurídica Hispalense: revista de la Facultad de Derecho* 10 (2012), pp. 543-559, y Raúl LLASAG FERNÁNDEZ, *Constitucionalismo plurinacional desde los sumak kawsay y sus saberes*, Quito: Huaponi/INIGED, 2018.

⁷⁹ Puede verse, *ídem*, pp. 101-141; así como Bartolomé CLAVERO SALVADOR, "Antropologías normativas y derechos humanos ¿multiculturalismo constituyente en el Ecuador?", *Revista Vasca de Administración Pública. Herri-Ardularitzako Euskal Aldizkaria* 74 (2006), pp. 103-142; y MARTÍNEZ DALMAU, Rubén, "Constitucionalismo democrático e innovación constitucional en Ecuador: la Constitución de 2008", *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales* 47 (2017), pp. 81-102.

En el caso de Bolivia,⁸⁰ la reforma constitucional de 1994 incluye por primera vez a los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos. El artículo primero de esta Constitución, la define como "libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural", con la misma terminología que en la Constitución que hemos visto de Ecuador de 1998, coincidencia no casual. Además, en el artículo 171 hace referencia al reconocimiento de los derechos indígenas y la personalidad jurídica de sus comunidades.⁸¹ La Constitución de 2009 lleva a cabo una nueva definición del Estado en su artículo primero, que se refiere a que "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país". Es decir, que se advierte el mismo cambio que en la Constitución ecuatoriana, la aparición de la *plurinacionalidad*, situada aquí al comienzo de modo preeminente, y de la *interculturalidad* y la desaparición de la *multiétnicidad* y la *pluriculturalidad*.

Al observar estos cambios, no hemos podido dejar de recordar una referencia que nos parece fundamental. Cuando se refiere a las Constituciones modernas, Jürgen Habermas, en su libro *Facticidad y validez*, al hablar de la interpretación jurídica de la norma desde una perspectiva histórica, muestra el modo particular en que determinadas normas jurídicas, en especial las normas constitucionales sobre derechos fundamentales surgidas de una ruptura o de una revolución política, guardan la huella de la realidad en la que surgieron y de los conflictos a los que quisieron responder:

En algunos pasajes cruciales el propio texto legal delata un diagnóstico implícito del presente, por ejemplo, en la parte dedicada a derechos fundamentales de las Constituciones que han surgido de rupturas políticas o revoluciones políticas. A diferencia del derecho profesionalmente preformulado por los juristas, los derechos fundamentales, incluso en su letra y estilo, danse a conocer como enfáticas manifestaciones de voluntad y declaraciones políticas que reaccionan contra experiencias concretas de represión y vulneración de la dignidad humana. En la mayoría de los artículos dedicados a derechos fundamentales resuena el eco de una injusticia padecida, que, por así decir, es negada palabra por palabra. Lo que en esos raros instantes que representa el establecimiento revolucionario de una Constitución queda patente y a la luz del día, por lo general el historiador habrá de descifrarlo laboriosamente o partir del trabajo diario de la producción legislativa y de la administración de la justicia. Trivialmente, éstas sólo pueden perseguir su objetivo de realizar derechos y de aplicar el derecho en un contexto que ellas interpretan en lo concerniente a las

⁸⁰ Puede verse Óscar ALBA SALAZAR, "El internacionalismo con una renovada versión del pluralismo: la hermenéutica del Derecho Indígena Originario Campesino (DIOC) del Estado Plurinacional", *Anuario de Derecho Internacional 2018-2019* (IDEI, Cochabamba), pp. 139-168; *Pluralismo jurídico e Interculturalidad*, Oscar Alba Salazar y Sergio R. Castro (coords.), Sucre: Comisión de Justicia de la Asamblea Constituyente, 2005; Bartolomé CLAVERO SALVADOR, "Apunte para la ubicación de la Constitución de Bolivia", *Revista Española de Derecho Constitucional* 89 (mayo/agosto 2010), pp. 195-217; María Yamile HAYES MICHEL, *Pluralismo jurídico en Bolivia: la coexistencia del Derecho indígena y el Derecho estatal en Bolivia*, Tesis doctoral, Universitat de València, 2016, accesible en <http://roderic.uv.es/handle/10550/55203>; Raúl LLASAG FERNÁNDEZ, *cit.* pp. 143-165; *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), La Paz: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2012; Gabriel VESTRI, "La trayectoria constitucional boliviana: entre transformación y desafío jurídico. El estado metodológico de la cuestión", *Revista Derecho del Estado* 37 (julio-diciembre de 2016), pp. 213-228.

⁸¹ Artículo 171.

1. Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen garantizando del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas y costumbres e instituciones.
2. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.
3. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado.

posibilidades de acción de que fácticamente se dispone y que siempre vienen fácticamente limitadas. Aquello a que los actores realmente responden y realmente han respondido con sus decisiones y razones, sólo se podrá entender si se conoce la imagen que esos actores implícitamente se hacen de su sociedad, si se sabe qué estructuras, qué operaciones, qué resultados, qué rendimientos, qué potenciales, qué peligros y qué riesgos atribuyen a su sociedad a la luz de la tarea que esos actores se proponen, a saber, la tarea de realizar los derechos y de aplicar el derecho.⁸²

En el caso peruano, no se produce esa constitucionalización, como en Bolivia y Ecuador. Su Constitución aún vigente es la de 1993, aprobada después del autogolpe de Estado de Alberto Fujimori de abril de 1992.⁸³ No existe en el artículo 1 de la Constitución peruana una definición equivalente a las vistas en los casos anteriores. Será en su artículo 2 donde haga referencia de modo individual a que "Toda persona tiene derecho: 19.- A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación". Aunque no se haga constitucionalmente, el mencionado Convenio 169 de la OIT obliga al reconocimiento de los Derechos indígenas. Sin embargo, a diferencia de Ecuador y de Bolivia, parece evidente que en el Perú las comunidades indígenas no se han constituido en sujeto político.

Pese a las diferencias constatadas, parece evidente que en el ámbito andino la literatura indigenista obligó a la sociedad ilustrada a ver bajo el foco e individualizar la realidad indígena. No cabe duda que, desde el punto de vista jurídico, el Convenio 169 de la OIT de 1989, ha tenido una eficacia incontestable para el reconocimiento jurídico de la realidad indígena en esos Estados. Pero desde el punto de vista del imaginario colectivo, la literatura indigenista desempeñó un papel fundamental, de modo que, sin ella, la identificación de su realidad no hubiera sido la misma.

⁸² Jürgen HABERMAS, *Facticidad y Validez*, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998, p. 470

⁸³ Pueden verse Samuel B. ABAD YUPANQUI, "Reforma constitucional o nueva Constitución. La experiencia peruana", *Cuestiones constitucionales* (México) 37 (jul./dic. 2017), pp. 295-301, y Armando GUEVARA GIL, "Las Causas Estructurales de la Pluralidad Legal en el Perú", *Derecho & Sociedad* 16 (2013), pp. 25-340, accesible en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/17095>