

Una mancha en la faz de la nación: La representación de los indígenas en El hablador de Mario Vargas Llosa

María Mercedes Ortiz. Antropóloga
Fotografías de Álvaro Botiva Contreras



Figura 1.
Petroglifo de la Piedra del Mono, municipio de
Buesaco, Nariño. 1998.

Abstract: Mario Vargas Llosa's book *El hablador*, written in 1987, imagines a possible future within the Peruvian nation for the Matsigenka, a small group of the Amazonian jungle, and, ultimately for all the communities of the jungle. Characters and narrators defend opposite concepts, giving the sensation that it is impossible for these societies to resist the expansion of the national frontiers on their territories. The genealogy of the ideas of this novel, points out their origin and the historical silences. Many arguments in favor of ethnocide and internal colonialism, have been questioned by debates conducted by several postmodernists and by the national and international political actions of the indigenous communities.

Resumen: La novela de Mario Vargas Llosa *El hablador*, de 1987, trata sobre el futuro posible dentro de la nación peruana para los matsigenka, un pequeño grupo del Amazonas, y en última instancia para los grupos selváticos en general. Personajes y narradores defienden nociones opuestas, dejando la sensación de que es imposible que dichas sociedades puedan resistir la expansión de las fronteras nacionales sobre sus territorios. La genealogía de las ideas de la novela devela su origen y a la vez silencios históricos. Muchos argumentos a favor del etnocidio y el colonialismo interno han sido puestos en duda por los debates de la postmodernidad y por la acción política de alcance nacional e internacional de las propias comunidades indígenas.

En la novela de Mario Vargas Llosa *El hablador*, publicada en 1987, personajes y narradores se ocupan de dilucidar el significado de los matsigenka, un pequeño grupo del Amazonas, para la nación peruana. La novela coloca a los personajes en una red de relaciones de poder definidas por las nociones de centro y periferia que les conceden distintos grados de autoridad a los discursos que cada uno de ellos elabora sobre estos indígenas. La genealogía de estos discursos nos revela que en ellos se reciclan viejos imaginarios coloniales que se mezclan con otros más modernos, provenientes de la etnología, para presentar a los indígenas como un obstáculo para el desarrollo del Perú en esta era de globalización. La estructura narrativa de la novela, en la que existe un solo narrador —aunque se simula la existencia de dos— aliado del poder político y cultural de Occidente que controla todas las voces, propone así mismo la subordinación de los matsigenka a los intereses económicos y políticos de los centros de poder. La novela pasa por alto de manera significativa eventos históricos tan importantes como las leyes emitidas por el gobierno del general Velasco Alvarado a favor de las comunidades nativas de la selva peruana y las luchas indígenas de las tres últimas décadas en Latinoamérica, lo que le permite consolidar la imagen que ofrece de los indígenas amazónicos como grupos marginales que deben desaparecer necesariamente por el bien de la nación.

De centros y periferias

Los personajes y narradores de *El hablador* —un escritor limeño, un estudiante de etnología y un hablador o contador de historias matsigenka— están determinados por relaciones de poder que les confieren distintos tipos de autoridad a sus relatos y que corresponden a las de un orden mundial estructurado según las nociones de centro y periferia, nociones que han sido puestas en duda por los debates de la postmodernidad. El escritor limeño, alter ego de Vargas Llosa, y uno de los narradores de la novela, ocupa la posición de mayor poder al hablarnos desde Florencia, uno de los centros donde se

desarrolló el Renacimiento, movimiento de gran importancia dentro de la cultura occidental. Este personaje se postula así como un aliado del poder político y cultural de Occidente lo que le confiere una mayor autoridad a su discurso, en el que plantea la existencia de los matsigenka como incompatible con el desarrollo y la modernización del Perú. Su amigo Raúl Zuratas, de origen judío, estudiante de etnología en la Universidad de San Marcos en Lima, apodado Mascarita por un inmenso lunar morado que le cubre el lado derecho de la cara, ocupa un lugar de menor poder: nos habla desde el Perú, un país considerado periférico y también desde la selva amazónica peruana. Mascarita se constituye en la novela como el defensor del derecho de los matsigenka a conservar su cultura y su identidad étnica, rechazando cualquier intervención desde el exterior en la vida de estos indígenas por considerarla altamente nociva y destructiva para ellos. El lugar de enunciación de su discurso y su doble estigma de judío y manchado le restan autoridad a su discurso en defensa de los indígenas. El último personaje y segundo narrador de la novela es un hablador o contador de historias matsigenka, quien ocupa el lugar más carente de poder, ya que nos habla desde la periferia de la periferia: la montaña o ceja de selva peruana entre los ríos Urubamba y Madre de Dios, donde viven los matsigenka. Este hablador nos ofrece una narración heterogénea en la que se mezclan mitos de origen y eventos históricos con chismes y novedades de actualidad de la vida de los pequeños grupos de matsigenka que visita en sus largas correrías. Si bien el intento de darle voz a los indígenas parece ser una de las mayores virtudes de *El hablador*, en la medida en que avanzamos en el relato descubrimos que el contador de historias es una ficción creada por el escritor-narrador quien ha convertido a su amigo, el estudiante de etnología Mascarita, en matsigenka. No hay tal voz indígena. En la novela prevalece por completo la voz del escritor narrador que es el personaje revestido de mayor poder, quien debilita o devora todas las demás voces, sometiendo a los defensores de los indígenas y a los indígenas mismos a los intereses políticos y económicos de Occidente.

Una mancha en la faz de la nación



Figura 2.
Petroglifo en el corregimiento de Nariño,
municipio de Pasto, Nariño. 1998.

La figura de Mascarita es una figura notablemente manipulada dentro de la novela, ya que si bien es él quien defiende el derecho de los matsigenka a la preservación de su cultura, la mancha de su rostro se usa para aludir a una serie de imaginarios coloniales negativos sobre los indígenas. El escritor-narrador limeño vincula explícitamente en la novela a Mascarita —y su mancha que lo hace aparecer ante los ojos de los demás como un ser anómalo y monstruoso— con los indígenas selváticos, para señalar cómo estos a su vez constituyen una anomalía y un oprobio para la nación peruana:

Esos shipibos, huambisas, aguarunas, yaguas, shapras, campos, mashcos, representaban en la sociedad peruana algo que él podía entender mejor que nadie, un horror pintoresco, una excepcionalidad que los otros compadecían o escarnecían, pero sin concederle el respeto y la dignidad que sólo merecían quienes se ajustaban en su físico, costumbres y creencias a la normalidad. Ambos eran una anomalía para el resto de los peruanos; su lunar provocaba en ellos, en nosotros, un sentimiento parecido al que en el fondo alentábamos por esos seres que vivían allá lejos, semi-desnudos, comiéndose los piojos y hablando dialectos incomprensibles. (30)

La analogía establecida mediante este comentario racista y peyorativo nos permite decir metafóricamente, si apelamos a la imagen tan usual de la nación como cuerpo, que la novela representa a los indígenas como una mancha en la faz de la nación. El rostro es una parte neurálgica del cuerpo humano, ha sido considerado el espejo del alma donde se reflejan las más altas facultades intelectuales y espirituales de los seres humanos y es el portador del honor y la dignidad de las personas. Desde esta perspectiva, los indígenas constituyen entonces una deshonra para la nación peruana y estos códigos de honor y deshonra que parecen obsoletos nos llevan a rastrear el significado que tenía la mancha en la sociedad colonial peruana dividida en castas. En su libro *Las promesas ambiguas*, Bernard Lavalle analiza cómo en dicha sociedad se consideraba el mestizaje como algo

envilecedor, como una mancha, denominada *la mancha de color vario* (46). El mestizo se consideraba un manchado por la parte de sangre indígena que corría por sus venas y que provenía generalmente de su madre. Su mancha lo ataba a todos los prejuicios de que eran víctimas las gentes de color en la sociedad colonial a quienes se consideraba feos, arcaicos, bárbaros y débiles.

Si la mancha de Mascarita se utiliza en la novela para evocar imaginarios coloniales negativos sobre los indígenas, el hecho nada gratuito de que Mascarita sea judío nos remonta a la España de la Inquisición, donde los judíos eran unos marginados de la sociedad. En efecto, en la sociedad española de la época de la conquista de América tener sangre judía en las venas se consideraba un oprobio, otra especie de mancha que hacía a su portador una persona de sangre impura. Fue en contra de esta impureza que se dictaron los famosos estatutos de limpieza de sangre que justificaron la persecución de los judíos conversos. Esta realidad fue trasladada al Nuevo Mundo, ya que los prejuicios elaborados contra los moros y los judíos en la España de la reconquista sirvieron de base para la elaboración de los prejuicios contra los indígenas. La mancha de Mascarita constituye entonces la manifestación exterior, física y visible, de una larga historia de estigmatización social que abarca por igual a indígenas y judíos.

Esta mancha tiene además otra peculiaridad: es una mancha que cubre solamente el lado derecho de la cara y es bien sabida la importancia que el lado derecho del cuerpo posee para la cultura occidental, en particular el hemisferio derecho del cerebro donde se halla ubicado el pensamiento analítico y racional. Esta facultad parece fallarle a Mascarita, ya que el escritor-narrador lo describe como un personaje dominado por la irracionalidad y la emotividad:

Debí sospechar entonces que Raúl nunca sería abogado y, también, que su interés por los indios de la Amazonia era algo más que etnológico. No un interés profesional, técnico, sino mucho más íntimo aunque no fácil de precisar. Algo más emotivo que racional

seguramente, acto de amor antes que curiosidad intelectual o que ese apetito de aventuras que parecía anidar en la vocación de tantos compañeros suyos del Departamento de Etnología. (18)

Lo irracional y lo emotivo han sido consideradas facultades menores o inferiores, opuestas a la razón privilegiada por Occidente. Se les suelen atribuir también a las mujeres, y en el caso de *El hablador*, dada la conexión que la novela elabora entre Mascarita y los indígenas, estas facultades se hacen extensivas a estos últimos, según declara el escritor-narrador: “Allí estaba la existencia elemental y primeriza de los distantes ancestros: los cazadores, los recolectores, los flecheros, los nómadas, los irracionales, los mágicos, los animistas” (71). Se revive así una polémica tan vieja como la conquista misma de América, cuando se alegaba la presunta irracionalidad de los indígenas al no saberse a ciencia cierta si estos poseían o no alma. Aunque una bula papal declaró finalmente que los indígenas sí eran seres con alma y por lo tanto racionales, la problemática está lejos de haber sido saldada. En las regiones de frontera en las que las sociedades nacionales avanzan en son de conquista sobre territorios indígenas, como en el caso de los llanos orientales de Colombia y Venezuela y la región amazónica, la polémica resucita con fuerza inusitada y los indígenas son descalificados nuevamente como irracionales, lo cual justifica invadirlos.

En una obra posterior, *La Utopía Arcaica* (1996), Vargas Llosa califica también al mundo indio de la sierra peruana como “animista, irracional y mágico”, mundo que considera, al igual que el de la selva, incompatible con la modernidad y el desarrollo; ambos generan una nación irremediabilmente fracturada. Vargas Llosa se torna así un eco de las posiciones que han mantenido y reforzado imaginarios negativos sobre los indígenas que no pierden validez en la medida en que continúa un régimen de explotación y discriminación contra ellos que no cesó con la formación de las repúblicas latinoamericanas después de la independencia de España.



Figura 3.
Petroglifo cerca de la Laguna de la Cocha, en el corregimiento de El Encano, municipio de Pasto, Nariño. 1998.

¿El etnocidio inexorable?

Si Vargas Llosa revitaliza con la mancha de Mascarita imaginarios negativos sobre los indígenas, paradójicamente pone en boca de este personaje discursos de diversa procedencia, mediante los cuales éste defiende el derecho de los matsigenka a conservar su cultura. En primer lugar, el discurso de Mascarita concatena con el discurso que Bodley ha analizado en su libro *Victims of Progress* (1999), denominándolo el de los “idealistas” y que contrapone a otro que llama el de los “realistas.” Ambos discursos estuvieron en boga hasta 1970 y fueron fundamentales en el ámbito mundial en el debate sobre el terrible etnocidio producido por la expansión de las sociedades industriales entre 1820 y 1920. Los “idealistas” eran, según Bodley, muy críticos del proceso de expansión de fronteras, creían en la posibilidad de que los indígenas mantuvieran su integridad política y cultural y se centraban en la preservación y protección de las tribus (170, 171); los realistas, por el contrario, aceptaban esta expansión y planteaban que los indígenas no podrían sobrevivir como grupos independientes dentro de la misma, ya que o se extinguirían o se integrarían a la sociedad nacional dominante perdiendo buena parte de los rasgos distintivos de su cultura. Crearon así lo que Bodley denomina el mito de la inexorabilidad del etnocidio que sirvió para apoyar las políticas gubernamentales de expansión en los territorios indígenas a las cuales se opusieron muy pocos antropólogos. Las ideas de los realistas hundían sus raíces en el darwinismo social del siglo XIX que consideraba que la expansión europea era natural e inevitable y que acabaría finalmente beneficiando al mundo entero.

Mascarita se alía con las posiciones de los “idealistas” al criticar duramente la expansión de la sociedad nacional peruana en la ceja de selva, mediante la cual se ha sometido a los matsigenka a la pérdida creciente de sus territorios con funestas consecuencias para su integridad y bienestar. Cuestiona igualmente las intervenciones de cualquier tipo en la vida de los indígenas, asimilando a los etnólogos a “la acción de los caucheros, madereros, reclutadores del ejército y demás mestizos y blancos que estaban diezmando a las tribus” (34). Aboga por la preservación de la

cultura matsigenka, poniendo de manera radical en tela de juicio la acción del llamado progreso que en su opinión lo que hace simple y llanamente es acabar con los pueblos primitivos (98).

La problemática ecológica también aparece en el discurso de Mascarita, replicando las posiciones de los ambientalistas conservacionistas que relacionan a los grupos tribales con la conservación de la naturaleza. Llama así la atención sobre el gravísimo problema de la destrucción de la selva a manos de los colonos serranos, argumentando cómo, precisamente, uno de los grandes méritos de los matsigenka es que ellos sí han sabido convivir sabiamente con la naturaleza selvática: “Habían sobrevivido porque sus usos y costumbres se habían plegado dócilmente a los ritmos y exigencias del mundo natural, sin violentarlo ni trastocarlo profundamente, apenas lo indispensable para no ser destruidos por él” (29).

Si bien el discurso de Mascarita entronca con discursos como el de “los idealistas” de resonancia mundial, la misma novela propone su relación con las ideas del movimiento indigenista peruano de los años 30. Este movimiento, liderado por artistas e intelectuales, abogaba por la reivindicación del indio y de la tradición y la cultura quechuas en contra de los llamados hispanistas quienes veían en el legado español “una garantía de modernidad y de civilización para el futuro del Perú”, según explica Vargas Llosa en *La Utopía Arcaica* (1995: 57). Es precisamente un opositor del indigenismo, el afamado hispanista Porras Barrenechea, el que liga a Mascarita con este movimiento dentro de la novela:

¿Resucita el indigenismo fanático de los años treinta en los patios de San Marcos? — suspiró Porras—. No me extrañaría, pues viene por épocas como los catarros. Ya veo a Zuratas escribiendo panfletos contra Pizarro, la conquista española y los crímenes de la Inquisición. (35)

Cornejo Polar (1988) considera *El hablador* una obvia parodia de los textos de filiación indigenista, de la cual es una muestra evidente este comentario ligero que aparece en la novela. El texto busca invalidar mediante la caricatura un movimiento tan importante y multifacético como el indigenismo y las ideas de Mascarita como derivadas de éste.

La defensa que hace Mascarita en *El hablador* del derecho de los matsigenka a su cultura, es calificada en *El hablador* de utopía arcaica y romántica; en *La Utopía Arcaica* Vargas Llosa califica de la misma manera las ideas de José María Arguedas en defensa del campesinado quechua de la sierra peruana, argumentando que esta defensa es de carácter utópico porque “pretende detener el tiempo y congelar la historia” (1987: 135). Cabe aclarar aquí que para Vargas Llosa la historia es el movimiento hacia el progreso implantado por Occidente a cuyo ritmo arrollador deben rendirse inevitablemente las sociedades indígenas. En abierta oposición a las posiciones de Mascarita, el escritor-narrador plantea que para él no es posible que los matsigenka sobrevivan como tales en un Perú que busca modernizarse, su ideario se sintetiza en un corto párrafo que constituye un antecedente de posteriores declaraciones públicas del escritor sobre la problemática indígena:

Si el precio del desarrollo y la industrialización, para los dieciséis millones de peruanos, era que esos pocos millares de calatos tuvieran que cortarse el pelo, lavarse los tatuajes y volverse mestizos —o, para usar la más odiada palabra del etnólogo, aculturarse—, pues qué remedio. (24)

En 1992 en “El nacimiento del Perú” formulará de manera más sofisticada una posición similar, haciéndola extensible a toda América: “Tal vez, el ideal, es decir la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas” (1992: 81).

La posición “realista” del escritor narrador se refuerza con la caracterización que hace de la sociedad matsigenka como primitiva y débil con base en planteamientos evolucionistas y en modelos desarrollados por la nascente etnología americana para estudiar a los grupos selváticos de las tierras bajas de Sudamérica. En obvia consonancia con el evolucionismo lineal del siglo XIX, el escritor narrador considera su viaje a la selva como un viaje a través del tiempo, como un remontarse a la prehistoria, a “un mundo todavía sin

domar, la edad de piedra” en donde se va a encontrar con grupos como los matsigenka que constituyen para él un pasado viviente, una etapa anterior de la humanidad (71).

Las ideas provenientes de la etnología americana ofrecen imágenes de los indígenas más recientes y supuestamente científicas que entran a funcionar en *El hablador* junto con los viejos imaginarios coloniales para reforzar la invalidación de sus culturas. Pierre Clastres ha analizado en su libro *Society Against the State* (1987) cómo la naciente etnología americana se insertó en una tradición de pensamiento que veía la selva como el espacio de lo salvaje en contraposición a los Andes donde se consideraba que los incas habían instaurado la civilización. Esta etnología desarrolló un modelo de análisis para las sociedades selváticas en el cual las definía como sociedades arcaicas caracterizadas por la ausencia de escritura, una economía de subsistencia y la ausencia de poder político, es decir como sociedades culturalmente deficientes. En *El hablador* se recogen las principales características de estos modelos al referirse a los matsigenka: “su vida frágil y frugal, su aislamiento, su arcaísmo, su indefensión” (10). Se menciona también que “no tenían caciques y no parecían conocer más autoridad que la de cada padre en su propia familia” (81). Características como la dispersión y fragmentación de las sociedades selváticas fueron notablemente exageradas en estos modelos que presentan la selva como un mundo habitado por pequeñas unidades sociales, hostiles muchas veces entre sí. El escritor narrador se hace eco de estas ideas cuando señala que los matsigenka eran un pueblo “pulverizado en minúsculas unidades”, de las que duda incluso que sean una comunidad (78). Sin embargo, aunque no puede evitar reconocer que parte de estas características son producto de las presiones de la sociedad nacional, omite la crítica de tal situación, validándola implícitamente.

Al replicar los modelos etnológicos que caracterizan a las sociedades selváticas como arcaicas y primitivas, el escritor-narrador fortalece aún más el mito de la inexorabilidad del etnocidio, es decir la imposibilidad de que las sociedades de tal tipo puedan resistir el embate de la expansión de las fronteras nacionales en sus territorios. Y es precisamente la

moderna expansión de fronteras en el Perú sobre los territorios de grupos selváticos como los campa, piro, matsigenka, amuesha y otros, la que nos permite llegar al quid de la cuestión y plantear que *El hablador* constituye la puesta en escena de un etnocidio ya que augura la irremediable desaparición de los matsigenka, que en última instancia representan a los grupos selváticos en general. Esta expansión, iniciada en la década de los cincuenta y de los sesenta, obedecía y obedece a grandes intereses económicos nacionales y transnacionales para cuyos planes los indígenas constituyen un obstáculo. Con “tristeza”, el escritor-narrador constata el impacto que tal expansión ha ejercido sobre los matsigenka, produciendo cambios que le parecen inevitables y que le arrancan algunos suspiros:

“Una irreprimible melancolía me embargó al pensar que esa sociedad pulverizada en el seno de los húmedos e inmensos bosques, a la que unos contadores de cuentos trashumantes servían de savia circulante, estaría desapareciendo.” (158)

Diversos factores habían desatado profundos cambios entre los matsigenka. Uno fundamental: los planes de colonización de la región amazónica, iniciados por los gobiernos de Manuel Prado y Fernando Belaúnde Terry (1964-1968) en la década de los cincuenta y los sesenta. Como explica Stefano Varese en un documento titulado *“The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru”* (1972), estos gobiernos lanzaron a los campesinos sin tierra de la sierra a la colonización de la región selvática, con el fin de evitar una reforma agraria y salvaguardar el sistema existente de tenencia de la tierra. En esta época se fomentó la imagen de una selva rica y fértil, deshabitada y abierta a los hombres de iniciativa, imagen que permitía visualizarla como una tierra de conquista, una especie de colonia interna, ignorando los derechos de los indígenas a sus territorios ancestrales. Para viabilizar este plan de colonización se inició la construcción de la llamada Carretera Marginal de la Selva que permitió el desplazamiento de un notable volumen de colonos de la sierra y en menor medida de la costa hacia los territorios selváticos, encontrándose muchas veces con grupos indígenas allí asentados, hecho que se menciona muy vagamente en *El hablador*.



Figura 4.
Petroglifo en la vereda Guando del corregimiento de Icononzo, Tolima. 2003.

El hablador se construye de manera significativa sobre una serie de silencios históricos: uno de ellos la colonización de la selva, el otro, la omisión total de la significativa etapa que constituyó en la historia peruana el gobierno de Velasco Alvarado entre 1968 y 1974. En *Salt of the Mountain*, Varese (2002) analiza el impacto de este gobierno en las comunidades amazónicas, ya que a diferencia de los gobiernos anteriores Velasco sí formuló una ley de reforma agraria y expidió además en 1974 la *Ley de Comunidades Nativas*. Mediante esta ley se reconocía a las comunidades nativas como unidades sociales con un alto nivel de autonomía, incluyendo el derecho a mantener sus costumbres. Más importante aún, las comunidades nativas podrían pedir la titulación de sus tierras que serían inalienables y quedarían colectivamente a cargo de la comunidad (XXX). El silencio en *El hablador* sobre las reformas impulsadas por Velasco es altamente comprensible si consideramos que el proceso político que éstas desataron resulta inconveniente para la línea de argumentación del escritor-narrador sobre la inevitable desaparición de los matsigenka. En efecto, la *Ley de Comunidades Nativas* le dio armas a los grupos amazónicos para luchar por sus tierras y su cultura y persistir en su existencia como pueblos con una identidad propia, a la vez que les generó también nuevas imposiciones y retos al integrarlos al sistema político-administrativo nacional.

El hablador se ocupa de un período subsiguiente de la historia peruana en el cual las compañías petroleras, el tráfico de drogas y el terrorismo y el contraterrorismo han invadido la selva, produciendo grandes cambios en la vida de los matsigenka. En este período, los gobiernos del General Morales Bermúdez y de Belaúnde Terry que sucedieron al derrocamiento de Velasco en 1975 se dedicaron a abolir las reformas sociales que éste había impulsado y a imponer políticas económicas de un neoliberalismo extremo. En 1979 se abolió la *Ley de Comunidades Nativas*, se establecieron límites a las propiedades comunales y se crearon condiciones para privatizarlas. Un año después, el decreto 02 de 1980 redujo la tierra de las comunidades indígenas y permitió a los grandes inversionistas

expandir su control sobre las tierras amazónicas. Esta situación no es para nada exclusiva del Perú, son bien conocidas las políticas de colonización del Amazonas brasileiro bajo las dictaduras militares y la implementación de grandes proyectos hidroeléctricos, mineros y ganaderos en territorios indígenas, así como los problemas generados por las compañías petroleras en territorios de los shuar y los huaorani en Ecuador, que han causado verdaderas catástrofes en el ecosistema. Frente a esta situación los indígenas no han permanecido pasivos y silenciosos, sino que se han organizado y han luchado en defensa de sus intereses. Varese (2002) documenta esta lucha para el caso de los campesinos asháninka de la selva central peruana. Los campesinos asháninka se organizaron y movilizaron en defensa de sus derechos y territorios, formando confederaciones regionales y multiétnicas, agitando la *Ley de Comunidades Nativas* como su bandera de lucha. Nada más lejano a la idea de minúsculos grupos desperdigados y fragmentados por la inmensidad de la selva que la realidad contemporánea de numerosos grupos amazónicos que además de los campesinos han saltado de la palestra local a la regional, nacional e internacional, luchando por la autodeterminación, buscando alianzas con grupos ecologistas y agitando a la opinión pública de sus países y del mundo mediante los medios masivos de comunicación. Para la fecha en que *El hablador* fue publicado, 1987, la emergencia y auge de los movimientos indígenas en toda América Latina se había consolidado como un fenómeno político de gran envergadura que ponía en jaque a los estados nación en sus reclamos de tierras y autonomía cultural y política. En este sentido *El hablador* es un libro que se ha quedado atrás de esta historia o que más bien reacciona contra ella, combatiéndola. La patética y aparentemente inocente fábula del pequeño pueblo y sus simpáticos habladores condenados a desaparecer no es más que la máscara que encubre otra historia. La manipulación de la historia mediante el silencio hace parte de esta otra historia en la que se reciclan viejos imaginarios coloniales como la mancha de color vario y la irracionalidad de los indígenas, trasladándolos a la realidad actual para que funcionen en parte como mensajes subliminales que refuerzan los elementos racistas presentes en la cultura peruana

y latinoamericana. Estos imaginarios, aunados a otros contruidos por la etnología en los que se presenta a las sociedades selváticas como arcaicas, primitivas y culturalmente deficientes, constituyen dispositivos ideológicos útiles que validan la necesidad de la desaparición de los matsigenka y de otros grupos similares para que el Perú se modernice y los intereses trasnacionales obtengan una alta rentabilidad de proyectos de inversión en la selva. Vargas Llosa se torna así un eco de las posiciones que han mantenido y reforzado imaginarios negativos sobre los indígenas que siguen teniendo fuerza en la medida en que continúe vigente contra ellos un régimen de discriminación y explotación calificado por distintos teóricos latinoamericanos como colonialismo interno, régimen contra el cual se han levantado los pueblos indios de las Américas con más fuerza que nunca.

Bibliografía citada

BODLEY, John H. *Victims of Progress*. Mountain View, California: Mayfield Publishing Company, 1999.

CLASTRES, Pierre. 1987. *Society against the State. Essays in Political Anthropology*. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books,

CORNEJO POLAR, Antonio. 1998. "Profecía y experiencia del caos: la narrativa peruana de las últimas décadas". En Karl Kohut, José Morales Saravia y Sonia V. Rose (eds.), *Literatura peruana hoy. Crisis y creación*. Págs. 23-35. Frankfurt/Main, Madrid: Americana Eystettensia.

LAVALLE, Bernard. 1993. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero.

ROSENGREN, Dan. 1987. *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.

VARESE, Stefano. 1972. *The Forest Indians on the Present Political Situation of Peru*. Document No. 8. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

VARESE, Stefano. 2002. *Salt of the Mountain. Campa Asháninka History and Resistance in the Peruvian Jungle*. Translated by Susan Giersbach Rascón. Norman: U of Oklahoma.

VARESE, Stefano (Coordinador). 1996. *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya Yala.

VARGAS LLOSA, Mario. 1987. *El hablador*. Barcelona: Seix Barral.

VARGAS LLOSA, Mario. 1992. "El nacimiento del Perú". *Hispania*, Vol. 75, No. 4, The Quincentennial of the Columbian Era, pp. 805-811.

VARGAS LOSA, Mario. 1995. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Cómo citar este artículo

ORTIZ, María Mercedes. 2005. Una mancha en la faz de la nación: la representación de los indígenas en *El hablador* de Mario Vargas Llosa. *Boletín Museo del Oro*, No. 53. Bogotá: Banco de la República. Obtenido de la red mundial el (fecha que cambia el usuario según el día en que consultó el archivo). <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.