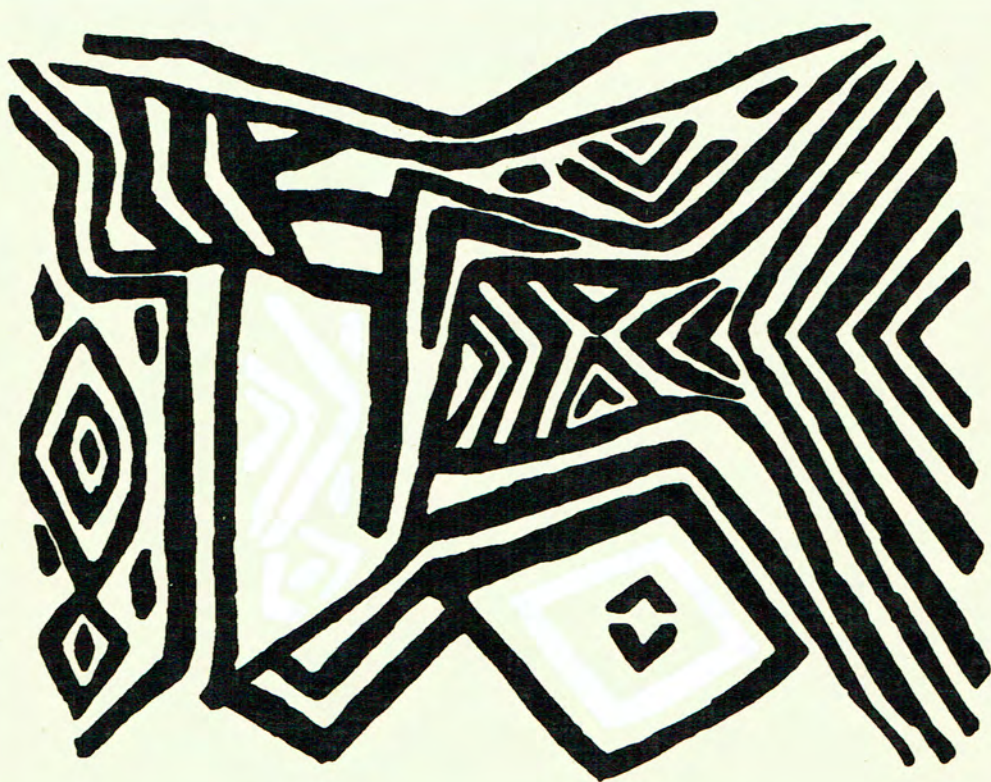


AMAZONIA

PERUANA

ESTUDIOS CULTURALES

Nº 27 - DICIEMBRE - 2000



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

AMAZONIA PERUANA

27

ISSN 0252-886X
Diciembre 2000

Estudios Culturales

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial

CAAAP - UNMSM

Enrique Ballón

Lingüista - Arizona State University

Pontificia Universidad Católica del Perú

Adda Chuecas

Abogada CAAAP

Bartholomew Dean

Antropólogo University of Kansas – UNMSM

Óscar Espinosa

Antropólogo – New School for Social Research, New York

María Heise

Antropóloga – Red de Educación Bilingüe

Gustavo Solís

Lingüista — Centro de Lingüística Aplicada, CILA - UNMSM

Ulises J. Zevallos

Literato — Dartmouth College

COLABORADORES

Ángel Corbera Mori

J.P. Chaumeil

Alonso Zarzar

SUPERVISIÓN EDITORIAL

Manuel Cornejo Chaparro

© CAAAP

Dirección:

Av. González Prada 626, Magdalena

Dirección Postal:

Apartado 14-0166, Lima 14-Perú

Fax: 463-8846; Teléfono: 461-5223 / 460-0763

E-mail: caaaplima@amauta.rcp.net.pe

*Amazonía Peruana está catalogada en el International Current Awareness Services.
El material seleccionado está indexado en la International Bibliography of the
Social Sciences*

Todos los derechos reservados

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los
artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

INDICE

Introducción	7
TEMÁTICA	
La Amazonía y el Pacífico en "La Jangada" de Julio Verne: Una visión eurocéntrica <i>Enrique Amayo Zevallos</i>	11
Monumentos y Escribas: El Hablador se dirige a la etnografía <i>Sara Castro-Klarén</i>	61
Narrativas coloniales: Exploración y exterminios. Viaje amazónico de Francisco de Orellana narrado por Fray Gaspar de Carvajal <i>Ileana Rodríguez</i>	95
Topografía de la Amazonía peruana en "Sangama" de Arturo Hernández <i>Ulises Juan Zevallos Aguilar</i>	121
Monos y estrellas entre el Amazonas y los Andes. Interpretación etno-aequeo astronómica de los motivos de Carchí-Capulí (Colombia-Ecuador) <i>Dimitri Karadimas</i>	145
El Eyámikekwa y el Ayahuasquero: Las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja <i>Miguel N. Alexiades</i>	193

DOCUMENTOS

- Identidad colectiva y poesía amazónica: Mirada de Búho (1987) de Carlos Reyes Ramírez y Tatuaje de Selva (1992) de María Fernanda Espinosa 213
Roberto Forns-Broggi

BIBLIOGRAFÍA

- Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria de los Pano septentrionales (Matses, Matis, Korubo...) 231
Philippe Erikson

RESEÑAS

- Relaciones de Género en la Amazonía Peruana, María Heise, Liliam Landeo y Astrid Bant 289
por: Gina Vargas

- Desarrollando Nuestra Diversidad Biocultural: "Sangre de Grado" y el reto de su producción sustentable en el Perú, Elsa N. Meza (Editora) 292
por: Richard Chase Smith

- El Sello de los Antepasados: Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía, de Philippe Erikson; 295
por: Luisa Elvira Belaunde

- NOTA SOBRE LOS AUTORES 299

INTRODUCCIÓN

Los estudios culturales amazónicos se están constituyendo en un apreciable cuerpo de conocimiento que si bien todavía tiene dificultad para consolidarse como especialidad ya forma parte de la investigación y la enseñanza en los predios de las ciencias humanas y sociales y está ocasionando una renovación curricular en la universidad. Definir a los estudios culturales es muy problemático. Del contenido de los trabajos que se publican en este volumen se puede decir de que se nota a primera vista la exploración del hombre y el espacio amazónicos como una realidad construida con el lenguaje. Por esto el lenguaje deja de ser considerado transparente. Su opacidad puede ser estudiada de mejor manera con un análisis interdisciplinario que devela ideologías inscritas en diversos niveles de significación.

Los estudios culturales amazónicos enfatizan la investigación de las representaciones de la Amazonía por sujetos situados en distintas épocas y

lugares. De allí que se habla de los diferentes mitos que se han construido sobre ella desde el siglo XV pero que forman un imaginario que coadyuva a su destrucción. Las visiones más estudiadas son las de sujetos europeos y europeizados. Para confirmar la existencia de esta línea de investigación, los trabajos de Amayo Zavallos, Castro Klarén y Rodríguez (sin que los autores se hayan puesto de acuerdo) examinan las representaciones de sujetos ajenos a la amazonía y el de Zavallos Aguilar de un sujeto de conocimiento que si bien es originario de ella su visión está modulada por el eurocentrismo. Estos artículos hacen evidente la necesidad de emprender más investigaciones sobre la visión indígena de la Amazonía. Este es un vacío que hay que llenar con estudios que superen la esencialización de representaciones indígenas del espacio amazónico. Esta conciencia espacial también hace ver que cualquier referencia a la Amazonía como tema de investigación se hace desde lugares de enunciación que incluyen posiciones sociales, raciales, culturales o de género. De otra parte, se nota una conciencia de que las investigaciones se hacen desde un lugar institucional, disciplinario y las verdades de la teoría y metodologías responden a protocolos, retóricas e ideologías más que ser consideradas reflejos especulares de la realidad.

La interdisciplinariedad ya se venía practicando desde antaño. Por ejemplo la etnohistoria, la sociolingüística y etnolingüística han sido prácticas comunes en el Perú desde los años cincuenta. En este volumen se pueden encontrar nuevos esfuerzos interdisciplinarios que prometen interesantes desarrollos intelectuales en una época que se hace cada vez más difícil distinguir las fronteras de las disciplinas. Así encontramos especialistas en literatura (Rodríguez, Castro Klarén y Zavallos Aguilar) que analizan obras literarias tomando en cuenta perspectivas ecológicas, etnográficas y de la geografía humana. Un historiador económico (Amayo Zavallos) que analiza una obra literaria con una perspectiva histórica que explica visiones de la amazonía. O antropólogos (Alexiades y Karadimas) que hacen conexiones altamente productivas entre disciplinas para la interpretación de sus temas de investigación. En todos los casos, la interdisciplinariedad que lleva a asumir el reto de estudiar temas y objetos de investigación aje-

nos a sus disciplinas de formación develan nuevas aristas que no hubiesen sido percibidas si emprendían sus estudios de manera tradicional.

De otra parte, estudios culturales es un término paraguas que ha permitido la agrupación de empresas intelectuales que no tendrían lugar en espacios estrictamente disciplinarios. Sin embargo, tan atractivas eran sus exploraciones e inéditos sus temas de investigación que tuvieron que ser incluidos en campos disciplinarios ya existentes. Así los estudios culturales han sido acogidos, muchas veces a regañadientes, primero en los estudios literarios y luego en las ciencias sociales por la recepción positiva de los estudiantes que está llevando a una reestructuración curricular.

El atractivo que ejerce para los estudiantes los estudios culturales creo que se debe al hecho de que tanto las aproximaciones como los temas de investigación se refieren a experiencias y realidades contemporáneas que llevan al autoconocimiento y autorreflexión. Sobre todo la vieja jerarquización de prácticas culturales masivas, populares o de elite con criterios meramente estéticos o el requisito de investigar un objeto distanciado para lograr la objetividad ha llevado a que se estudien temas que realmente interesan a los jóvenes. El uso del concepto amplio que se tiene de cultura ha hecho posible que sea válido y legítimo investigar cualquiera de ellas. En este volumen son publicados dos trabajos que estudian textos que muchos los catalogarían de subliteratura. Me refiero a los artículos sobre las novelas de aventuras "Sangama" de Arturo Hernández y "La Jangada" de Julio Verne que una concepción tradicional de la literatura no les sacaría mayor provecho.

También se ha podido constatar que como campo de estudios en pleno desarrollo los estudios culturales amazónicos tienen que superar muchos obstáculos. Me refiero al hecho de que si bien hay una apropiación mutua de perspectivas y objetos disciplinarios los practicantes de los estudios culturales siguen llevando a cabo su investigación desde sitios disciplinarios e institucionales. De este modo, si bien cada vez hay menos remilgos en apropiarse de objetos de investigación de otras disciplinas todavía se impone la visión del campo de origen y se ignora la producción bibliográfica de

las otras disciplinas. De lo que se trata es hacer esfuerzos por practicar una transdisciplinariedad mas que practicar la interdisciplinariedad a la manera tradicional. Es decir, la transdisciplinariedad significa la creación de nuevas epistemologías, categorías y métodos de análisis y un rediseño de las instituciones educativas y de investigación. Asimismo respecto al desconocimiento mutuo, se espera que un mayor esfuerzo personal y una mayor cobertura institucional ayude a superar este impasse. Porque más que la falta de interés lo que determina la ignorancia mutua es la falta de acceso a las fuentes bibliográficas. Ojalá que este volumen sea el principio de un esfuerzo común para consolidar los estudios culturales amazónicos.

Este volumen está dedicado a Luis Hernán Ramírez y César Calvo que fallecieron en los últimos meses. Luis Hernán Ramírez desde su cátedra de lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos promovió los estudios interdisciplinarios amazónicos. Es una lástima que su muerte haya impedido el desarrollo de un pensamiento que se venía renovando rápidamente y nos haya privado de contar con un artículo suyo. Por último, César Calvo cuando escribió "Las tres mitades del Ino Moxo" creó un monumento imprescindible en el futuro para todos aquellos que desean conocer las prácticas shamánicas relacionadas al consumo del ayahuasca desde los estudios culturales.

Ulises Juan Zevallos Aguilar
Coordinador del Número

LA AMAZONÍA Y EL PACÍFICO EN "LA JANGADA" DE JULIO VERNE: UNA VISIÓN EUROCÉNTRICA

Enrique Amayo Zevallos

La novela amazónica de Julio Verne, "La Jangada", fue publicada en 1881. En ese libro uno de los personajes centrales es Manuel Valdez; además, entre los numerosos autores que Verne consultó para obtener información sobre la Amazonía, él cita "o brasileiro Valdez" quien había visitado y escrito sobre esa región en 1840. Coincidentemente, el cuzqueño José Manuel Valdez y Palacios, quien por razones políticas tuvo que huir del Perú, caminó gran parte de la Amazonía entre 1843 y 1844 (estas partes de su trayecto son exactamente las mismas que Verne trata en su libro). Ya en Río de Janeiro publicó, en portugués, entre 1844 y 1846, el relato de su extenso viaje junto a otros temas históricos y literarios. En este trabajo se intentará determinar si el Valdez ficcional se basa en el verdadero y si las ideas de éste sobre la Amazonía de alguna manera influenciaron las del gran escritor francés.

"The Jangada", the Amazonian novel by Jules Verne, was published in 1881. One main character in this book is Manuel Valdez. Besides this fact, among several writers Verne read to gather information on the Amazon, he quotes "the Brazilian Valdez" who travelled this region in 1840 and wrote about it. The Peruvian Jose Manuel Valdez y Palacios had escaped his native city Cuzco for political reasons. Running away from his persecutors, he walked a large portion of the Amazon from 1843 to 1844 (sections of his trip are exactly the same ones Verne mentions in his own novel). Finally, in Río de Janeiro, he published in Portuguese the narrative of his long trip together with some historical and literary topics, from 1844 to 1846. Our intention in this paper is to try to establish whether the fictional Valdez is based on the real Jose Manuel Valdez y Palacios, whose ideas on the Amazon might have influenced the great French writer.

* El autor agradece al profesor José Barletti y al Dr. Estuardo Núñez. Les hago este agradecimiento porque, inadvertidamente y en conversaciones informales, llamaron mi atención sobre la importancia de Verne para imaginar la Amazonía.

na margem esquerda do Amazonas... na aldeia de Faro... e seu célebre Rio de Nhamundas, no qual, em mil quinhentos e oitenta e nove, Orellhana conta que foi atacado por mulheres guerreiras que nunca mais tornaram a ser vistas... (Verne: 257)

I. INTRODUCCIÓN

La novela amazónica de Julio Verne, “La Jangada”, fue publicada en 1881 (Gondim: 140). En ese libro, cuyo resumen daremos posteriormente, uno de los personajes centrales es Manuel Valdez. Además, Verne, entre los numerosos autores que consultó para obtener información sobre la Amazonía, cita a “o brasileiro Valdez” quien había visitado y escrito sobre esa región en 1840 (41).

El peruano Valdez y Palacios tuvo que huir de su país por razones políticas. Cuando escapaba de sus perseguidores recorrió gran parte de la Amazonía entre 1843 y 1844. Coincidentemente estas partes de su trayecto son exactamente las mismas que Verne trata en su libro. Ya en el Brasil Valdez y Palacios publicó, en portugués, el relato de su viaje que incluye otros temas históricos y literarios.¹

En este trabajo se intentará determinar si el Valdez ficticio se basa en el verdadero y si las ideas de éste sobre la Amazonía, consecuencia de su obligado viaje, de alguna manera influenciaron las del gran escritor francés. También se hará lo siguiente: Verne proporciona mucha información sobre diversos temas amazónicos desde una visión del mundo. Como aquí no

¹ El título del primero de sus dos libros conocidos es el siguiente: *Viagem Da Cidade do Cuzco A De Belem do Grão Pará Pelos Rios Vilcamayu, Ucayaly e Amazonas, precedido por hum bosquejo sobre o estado político, moral e litterario do Perú em suas tres grandes épocas*. Pelo Dr. José Manuel Valdéz y Palacios. Tomo I. Río de Janeiro, Typografia Austral, Beco de Bragança., 15. 1844. El segundo: *Viagem Da Cidade Do Cuzco, A De Belém No Grão Pará, pelos Rios Vilcamayu, Ucayaly e Amazonas*; Pelo Dr. José Manoel Valdez e Palacios. Río de Janeiro, Typ. De M.A. da Silva Lima, R.ua de S. José, 1846.

será posible analizar toda esa información, se seleccionará aquella que, en nuestra opinión, hace relevante esa visión. Al mismo tiempo se la contrastará con los conocimientos que actualmente se tienen sobre esa región, especialmente con los proporcionados por la historia, para intentar determinar hasta que punto la información de Verne continúa vigente.

Resulta obvio que el gran personaje de “La Jangada” es la Amazonía. Como se verá, allí el Océano Pacífico aparece sólo de manera tangencial. Cuando se la lee se hace evidente que a Verne no le interesó tener allí a ese Océano como actor importante. En verdad él transformó al Pacífico en personaje central de su novela “Los hijos del capitán Grant” que no formará parte de nuestro estudio.

Lo dicho anteriormente vale para explicar lo siguiente. Este trabajo es parte de una investigación que se realiza desde hace algunos años. Ella se titula: “La formación histórica de la Amazonía y su problemática actual”. Uno de los ejes de esa investigación de largo aliento es la creciente importancia estratégica que la Amazonía está adquiriendo en el escenario mundial. En ese nivel una de las hipótesis subyacentes es que esa importancia está determinada, en mucho, por los crecientes vínculos de la Cuenca Amazónica con la Cuenca del Pacífico (ésta última, centro de la economía mundial actual). Este último proyecto de investigación mencionado sí tiene en cuenta a “Los hijos del capitán Grant” porque esta novela, en relación al Pacífico, tiene importancia bibliográfica similar al que “La Jangada” tiene para la Amazonía.

Finalmente es oportuno advertir que aquí no ha podido usarse la versión original en francés; se utilizó una conocida traducción al portugués (ver bibliografía), que pudo conseguirse.

II. ANTECEDENTES

A. La novela amazónica de Verne.

“La Jangada” trata de las aventuras y desventuras del brasileño João Da Costa, acusado de haber cometido el horrible Crimen de Tijuco. Con

22 años, en 1826, en la ciudad de Vila Rica (hoy Ouro Preto en el Estado de Minas Gerais)², Da Costa era empleado de la empresa estatal productora de diamantes (entonces, una de las más ricas del mundo). Un día, la recua que llevaba la producción a Río de Janeiro fue asaltada y todos los que la acompañaban fueron asesinados. Por su trabajo João sabía de ese viaje (planeado en secreto). Por ser el único sobreviviente que conocía esa ruta, y a pesar de su inocencia, fue acusado, encontrado culpable y condenado a la horca. La noche anterior a ir al cadalso, logró huir a la Amazonía.

Da Costa cruzó la frontera y, usando el nombre de João Garral, consiguió trabajo en la hacienda del portugués Magalhães, localizada muy cerca de Iquitos. Sus grandes cualidades morales y su disposición al trabajo impresionaron a Magalhães quien, antes de morir, víctima de la caída de un árbol, logró convencerlo para casarse con su única hija, Iaquita en 1830. Así João se transformó en dueño de una gran hacienda que, gracias a su dedicación y espíritu empresarial, fue convertida en una unidad modelo, altamente capitalizada y productiva de madera, azúcar, café, caucho, tabaco, etc.. Muy moderna y progresista para su época y tanto que allí, como se verá después, João a pesar de ser brasileño, voluntariamente estaba reemplazando la esclavitud (régimen legal y dominante entonces en su país) por relaciones salariales.

Garral y Iaquita (4 años más joven que él) tuvieron dos hijos: un hombre Bento y una mujer, Minha en la paradisíaca casa de esa hacienda (rodeada por jardines y un bosque con árboles, plantas, flores y animales de asombrosa variedad). Bento, a partir de los 12 años, fue a estudiar en Belén do Pará y regresaba todas las vacaciones a Iquitos. En la ciudad brasileña conoció y se hizo amigo íntimo de Manuel Valdez, un año mayor que él. En 1852, fecha central de la novela, éste último, el único del libro con nombre escrito en castellano (Manuel y no Manoel), era médico del ejérci-

² En el Mapa Econômico do Brasil - Século XVIII, figura el nombre de Vila Rica. En el Mapa Econômico do Brasil - Século XIX, figura el de Ouro Preto. (V.bibliografía: Novo Dicionário... 113 y 128).

to de su nuevo país, Brasil (22). Manuel tenía 22 años y estaba nuevamente en la hacienda invitado por Bento. Fue entonces que descubrió que Minha también lo amaba y por eso juntos obtuvieron el permiso de los felices Jão y Iaquita para poder casarse. Esta última, que igual que su hija sólo conocía la hacienda y la Aldea de Iquitos, decidió que la boda se haría en la ciudad de Belén (donde vivía la madre viuda de Manuel). Después de pensarlo mucho, Jão aceptó. Pero, para hacer el viaje con entera seguridad, hizo construir una balsa (Jangada) gigantesca: “*um enorme veículo... com as dimensões de uma ilha*”(45). Allí tendrían de todo: casa, la casa de los sirvientes (80 remadores indios y negros, algunos con sus familias), jardines, huerto, corral para aves y puercos, etc. Jão y toda su familia harían el viaje. La familia también estaba compuesta por Manuel, considerado ya como un hijo desde hacía años, y por los acogidos: la sirvienta Cibeles, vieja esclava liberta, y Lina una linda mulata quien, teniendo la misma edad de Minha, servía a ésta y además era su gran amiga. A esa familia se incorporó por casualidad el peluquero Fragozo quien deambulaba sin saberlo por tierras de la hacienda. Fragozo tenía graves problemas y decidió ahorcarse con una liana. En esas circunstancias Lina lo encontró por casualidad e interrumpió el suicidio. El buenísimo Jão, conocedor de los hechos, lo invitó a incorporarse al viaje en la balsa. Fragozo terminó casándose con Lina. El fue quien, al descubrir sin saberlo la palabra Ortega, clave del criptograma que encerraba la verdad sobre el Crimen de Tijuco, salvó la vida de Jão. Casi de la familia eran el también buenísimo Padre Passanha, quien hizo el viaje para jubilarse en Belén, y el piloto de “La Jangada”, Araújo.

En el camino entre Iquitos y Manaos es acogido en “La Jangada” un hombre conocido sólo por su apellido: Torres, ex-cazador de esclavos que huían o, como se dice en portugués, un “*ex-capitão-de-mato*”(12). El poseía el criptograma hecho por Ortega, el verdadero criminal de Tijuco. Ortega como parte de la tropa que vigilaba los diamantes, había fingido estar muerto el día del asalto; pero después, los otros miembros de la banda le robarían su parte del botín. Ortega, antes de morir, arrepentido escribió un criptograma y se lo entregó a su amigo Torres para que éste, a su vez, lo hiciera llegar a Joao quien, también mientras cazaba esclavos, había cruza-

do la frontera y cerca de Iquitos había visto y reconocido a Garral por casualidad. Torres, con el criptograma en la mano, descubrió que podía volverse millonario chantajeando a João. Una vez en la balsa conoció a Minha de quien se enamoró en secreto. Al darse cuenta de que ésta nunca lo aceptaría, decidió obligar a João a que convenciera a su hija para que ésta aceptara casarse con él. João Garral se negó porque eso iba contra todos sus valores y principios. Entonces Torres, lleno de rencor, lo denunció a la justicia de Manaus dónde, obligatoriamente, “La jangada” tuvo que detenerse.

Entonces João tuvo que confesar su secreto. Su familia y todos los tripulantes lo respetaban, admiraban y amaban y por eso prometieron hacer de todo para probar su inocencia y liberarlo. João fue apresado en la balsa y pisó la tierra de Manaus como prisionero; su crimen, por lo horrendo, era imprescriptible y en consecuencia tendría que morir en la horca. Torres huyó y se escondió en Manaus; Bento y Manuel lo buscaron hasta encontrarlo. En un duelo a machete, Bento lo mató. Al morir se descubrió que junto a su pecho llevaba una cajita de metal con un criptograma.

El Juez Jarriquez, apasionado por descifrar todo tipo de ingenios, era también especialista en criptogramas. Por eso era un lector del “Escarabajo de Oro” de Edgar Allan Poe³. El juez, convencido de la inocencia de João Garral, por muchos días, utilizando el método de Allan Poe, intentó descifrar la enigmática carta encontrada en la cajita; finalmente concluyó que era imposible pues había sido hecha con una palabra clave que Torres se había llevado a la sepultura. Entonces Fragoso aparece en escena.

Fragoso, como peluquero, había viajado por toda la Amazonía. Por eso en algún momento recordó que tiempo atrás había conocido a Torres. Finalmente, viajó al lugar donde lo vió. Allí buscó y encontró al ex-jefe de Torres quien le dijo que, desafortunadamente, no sabía nada de éste porque, desconfiado de todo, sólo hablaba con su único amigo Ortega quien,

³ “uma novela do célebre romancista...verdadeira obra prima (do género)”, Verne: 209.

por desgracia, también había muerto. Fragoso, desconsolado y con las manos vacías, regresó a Manaus justo cuando João Garral desfilaba rumbo al patíbulo. El peluquero buscó y habló desesperadamente con el juez diciéndole que no había encontrado nada que podría salvar a João porque el único que podría haber sabido algo de Torres, su amigo Ortega, no existía más. El juez Jarriquez que había trabajado días enteros en el criptograma y que estaba atento a todas las posibilidades, al escuchar el nombre Ortega, que nadie había mencionado hasta ese momento, asumió de inmediato que podría ser la palabra clave. Y ésta era. De esa manera João Garral=João Da Costa fue salvado en el último minuto por un juez que, junto a ser honestísimo, era el *sumum* de la racionalidad. A partir de entonces “La Jangada”, con su feliz tripulación incrementada con un nuevo invitado, el Juez Jarriquez, continuó viaje hasta su punto final en Belén. Allí el Padre Pasanha realizó dos matrimonios: el de Manuel Valdez con Minha y el de Fragoso con Lina. Después, la gigantesca balsa fue desmontada y todo fue racionalmente vendido: la carga que llevaba (especialmente caucho, zarzaparrilla, extractos de plantas oleaginosas y de gomas, tabaco, azúcar, etc.) y la enorme cantidad de fina madera con la cual había sido construida.

Finalmente todos regresaron a vivir en la hacienda de Iquitos. En el último diálogo de la página final Manuel Valdez declara que allá ejercerá su profesión de médico.

B. MANUEL VALDEZ.

Es importante conocer brevemente a José Manuel Valdez y Palacios ya que su obra podría haber influenciado en Verne para que éste redactara su novela amazónica.

Valdez y Palacios nació en Cuzco a inicios del Siglo XIX. Probablemente vivió y estudió en París durante la década de 1820. Por esta formación universitaria Valdez y Palacios usaría siempre, junto a su nombre, la palabra “Doctor”. Su obra sugiere que viajó intensamente por Francia, Inglaterra, Italia, Alemania, etc. a juzgar por su conocimiento de esos países y

por sus abundantes citas, muchas en el idioma original, de Marmontel, Molière, Byron, Walter Scott, Petrarca, Taso, Humboldt, Klopstock, Haller, etc. A partir de 1826 vivió en Lima siendo testigo de primer orden de eventos políticos que marcaron la vida de su país de forma indeleble: la salida de Bolívar y el inicio de la guerra de caudillos.

En 1843 entró a la Amazonía perseguido por las tropas del General San Román (uno de los presidentes-caudillos peruanos) convirtiéndose en otra de las víctimas de las guerras intestinas e intrigas políticas. De esta manera involuntaria y forzada inició su viaje, gran parte hecho a pie y llevando a su hijito de 7 años, que terminó después de 13 meses en Río de Janeiro. Probablemente murió en esa hospitalaria ciudad que lo acogió, en la década de 1850, sin cumplir con su deseo de regresar al Perú.⁴ Toda esta información ha sido proporcionada por Estuardo Núñez quien publicó la versión de sus obras en español (Núñez a y b). Es importante mencionar que Núñez es el principal estudioso de Valdez y Palacios.⁵ Para producir este trabajo, y por ser más accesible, se usó la mencionada versión castellana.⁶

La obra conocida de Valdez y Palacios relacionada con el viaje (Valdez a) termina cuando va a iniciarse la travesía por el Río Ucayali. O sea que, comparándola con su título, falta la narrativa de la travesía por esa vía acuática hasta su unión con el Marañón para, una vez transformado en Río Amazonas, continua hasta llegar a Belén del Gran Pará.⁷ Sin embargo,

⁴ La narrativa de su aventura, calificada por él de cruel, fue publicada, como fue establecido, originalmente en tres partes entre 1844 y 1846. Sólo se tradujeron al castellano los dos volúmenes que han sido encontrados hasta hoy (v. Valdéz: a y b).

⁵ Pero Núñez es también uno de los principales investigadores latinoamericanos del tema viajeros, siendo su producción muy amplia.

⁶ El original de Valdez y Palacios, obra rarísima, ha sido imposible de conseguir en São Paulo, que tiene un buen sistema bibliotecario y ciudad de residencia del autor. Se espera en un futuro próximo investigar en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Como allí publicó Valdez y Palacios hasta su muerte, es muy probable que pueda encontrarse su obra completa.

⁷ Es decir que lo conocido de la obra de Valdez y Palacios no coincide con la que, según el título, declaró que escribiría. Por eso se tiene la sensación de que lo conocido hasta ahora no constituye su obra completa.

Estuardo Nuñez dice que la obra completa debe haber existido y debe haber sido consultada por franceses como el Conde de Castelnau quien, en su viaje por el Amazonas, prácticamente siguió la ruta hecha por el peruano:

Es probable que Castelnau, quien permaneció en el Brasil durante los años de 1845 y comienzos de 1846 y sólo salió de Lima hacia el Cusco para comenzar su empresa en Mayo de 1846, hubiera tenido a su alcance el libro de Valdez [y Palacios], aparecido en Río de Janeiro en 1845... su derrotero le habría servido de guía utilísima al célebre explorador y científico francés (Núñez: XII y XIII).

Razones parecidas lo llevan a decir, allí mismo, que el libro del cusqueño sirvió de inspiración a “La Jangada” de Julio Verne.⁸

En relación a esa posible inspiración, de lo conocido de Valdez y Palacios, vale considerar lo siguiente. Raúl Porras Barrenechea también estudió a Valdez y Palacios. Según Nuñez, Porras concluía que el viajero peruano era:

un romántico completo, poseído del misticismo de la naturaleza y del amor, de las secretas correspondencias entre el paisaje y el espíritu, amante de la soledad del campo y desdeñoso de las costumbres livianas de la ciudad y de sus engaños, convencido del amargo destino de la humanidad y creyente tan sólo en la fuerza imponderable de la libertad humana... (Núñez a: XI).

Núñez opina también que el libro de Valdez y Palacios es el “*libro de viaje más significativo del romanticismo peruano y tal vez una de las mejores obras en prosa de ese período*”. Allí, para la región que trata, la información y conocimientos geográfico-sociales y económicos mostrados son modernos

⁸ Núñez a : XIII. Sólo cuando se encuentre la obra completa de Valdez, pues parece que una parte esta perdida, podrá responderse definitivamente si influenció en el escritor francés para que escribiera LA JANGADA o no.

y justos para la época pues sus escritos “revelan su visión comprensiva y moderna que se nutre de la emoción ante la naturaleza y ante el ambiente aborigen... ensayando así en algunas páginas la actitud indianista en que late un larvado impulso integrista” (Núñez b: XII y XV). Y la obra de Valdez y Palacios hace evidente todo eso. Pongamos algunos ejemplos. Su libro está dedicado al Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Allí, en la Dedicatoria, dice:

Habiendo emigrado del Perú como consecuencia de la más atroz persecución que me hizo una de las facciones que han dilacerado ese país, caminando entre florestas y desiertos, por entre fieras y salvajes, pude al fin, después de trece meses de prolongada agonía, llegar al territorio de este vasto y opulento imperio... Esta pequeña obra, fruto estéril de tan crueles padecimientos, me atrevo a dedicarla a esta augusta corporación [el Instituto Histórico y Geográfico Brasileño] de hombres sabios e ilustres, con la confianza de que será... acogida con indulgencia... por los hechos históricos y geográficos que ella encierra (Valdez y Palacios a: 3).

En la introducción de su libro Valdez escribió lo siguiente (redactado en tercera persona) :

Relatamos únicamente lo que hemos visto... [y] tiene también el mérito de conservar la fisonomía original de una naturaleza inexplorada y del hombre primitivo, cuyas costumbres en vano se esforzaron en indagar los filósofos en el silencio de sus gabinetes (Valdez y Palacios: 5).

Puntualiza que en su viaje siguió una ruta no recorrida hasta entonces:

El Ucayali, que bajando de las cumbres de los Andes con el nombre de Vilcamayo, y engrosándose con la confluencia del Apurímac y sus demás tributarios, forma el brazo mayor del soberano de los ríos, el gran Amazonas, no fue navegado hasta ahora por ninguna persona, en la parte que riega desde la boca del Pachitea hasta la misión de Cochabambilla... y ya que tuve la suerte de ser el primero en realizar este viaje, creo que es mi

deber no dejar pasar ninguna noticia que pueda redundar en algún bien (Núñez a: 6 y 7).

Establece claramente el objetivo de su libro que, al dar claramente cuenta del recorrido del Cuzco al Pará, permitiría que el conocimiento de esa región posibilitaría su incorporación plena a las economías del Brasil y del Perú. Escribe textualmente:

... Pero, que provecho, me dirán, resultará de un viaje no científico, tan sólo producto de la casualidad? Respondo que en casi todas las cosas humanas la casualidad casi siempre da el primer paso... Trazado el recorrido del Cuzco al Pará, determinados los lugares y las distancias aproximadas, indicadas las producciones posibles de convertir en artículos de comercio, nacidas con tanta abundancia en aquellos climas deliciosos, designada la manera de emplear los propios salvajes, llevándolos a contribuir en todo lo posible, anotadas por último las precauciones y lo necesario para hacer la navegación... entonces las aguas... se verán surcadas por embarcaciones llenas de vida y actividad; entonces las ricas producciones de estos países, aumentadas y mejoradas por la mano de la industria, multiplicarán también los goces de la existencia (Núñez a: 6 y 7).

Casi al finalizar la introducción señala que su libro incluirá también:

... la descripción de lugares antes desconocidos en la geografía, la enumeración minuciosa y evocativa de singulares costumbres muy poco semejantes a las de otras naciones selváticas esparcidas por la superficie del globo, la narración finalmente de cosas y aventuras extraordinarias sucedidas durante una jornada de mil y tantas leguas... Con relación al viaje debo advertir que los oficiales de la Marina Inglesa Maw y Smith realizaron también uno desde el Perú hasta el Brasil por el Río Amazonas, habiendo ambos publicado sus trabajos... (Núñez a: 7 y 8).

La narrativa de Valdez y Palacios, donde muestra que conocía parte de la bibliografía amazónica publicada en su tiempo, está llena de detalles y

es casi fotográfica al describir costumbres, especialmente indígenas. Los ejemplos muestran que su obra está impregnada por una visión trágica de la existencia así como por la idea de progreso. Al mismo tiempo, tiene una posición poco paternalista en relación a los indios amazónicos: quiere entenderlos para poder usarlos y por eso, a pesar de tildarlos de salvajes (como casi todos lo hacían entonces), los estudia minuciosamente. Allí está la razón para ubicarlo entre los precursores del indianismo. Hay que señalar también que tenía una visión democrática del conocimiento y por eso creía que era su deber contribuir a difundirlo. Y por su posición siempre favorable al aprovechamiento simultáneo y sistemático de los territorios del Brasil y del Perú podría también ser considerado un precursor de la integración. Por otra parte, su obra es testimonial ya que es resultado de su experiencia directa en la Amazonía.

III. CONTENIDO DE LA NOVELA DE VERNE

Es bien sabido que Julio Verne es uno de los padres del género novelístico conocido como ciencia ficción. Cuando se lee "La Jangada" podría tenerse la impresión de que no es una obra de madurez de ese autor. Sin embargo ésta, como sus otras novelas, muestra al escritor poseedor de una información casi enciclopédica. Parecería que él, que por lo que se sabe fue un extraordinario "ratón de biblioteca" que conoció casi todo por experiencia indirecta, tenía interés por todas las disciplinas humanas orientándose, al estudiarlas, por el paradigma del Positivismo Cartesiano. "La Jangada" presenta un cuadro vasto de la Amazonía donde se destaca la información histórica, geográfica, botánica, zoológica, hidrológica, criptográfica, etc. Allí la idea de progreso promovida por los descendientes de los europeos (o sea, al fin y al cabo por Europa) permea toda la obra.

Lo anterior intentará mostrarse estudiando algunos tópicos de esa novela. Pero antes importa subrayar lo siguiente. Sería un error, por ejemplo, juzgar a "La Jangada" como una obra histórica ya que ella, por su naturaleza, no tiene el rigor metodológico que esa disciplina exige. Para

ejemplificar, analicemos la frase del epígrafe. En verdad los acontecimientos allí narrados corresponden a 1542, exactamente al 24 de junio de ese año y no a 1589.⁹ Y el que “cuenta” no fue Orellana sino el Padre Carvajal, cronista de la expedición de conquista que incorporó la Amazonía a la historia de Occidente (Carvajal: 97-101). Lo que se quiere decir con esto es que, desde el punto de vista de cada una de las ciencias arriba mencionadas, probablemente la información que Verne proporciona en “La Jangada” no es muy rigurosa. Pero eso no es un límite para esta gran obra de ficción.

En ese libro se tocan puntos como los siguientes.

A. El Río Amazonas es descrito minuciosamente y siempre en términos superlativos. Verne dice: “*È o maior Río do mundo*” nacido na “*enorme cordilheira dos Andes*”, va a perderse “*a oitocentas léguas de distância dali, no Oceano Atlântico*” (38); la Cuenca Amazónica es “*imensa e rica... não tem rival no mundo*” (42).

En relación al nacimiento del río, se lee: “*nasce no Peru, no... Lago Lauricocha*” (39). La Amazonía, un territorio inmenso y magnífico, despertó siempre el interés de aventureros y científicos quienes, entre otras cosas: “*exploraram o curso do Río, subiram diversos de seus afluentes e reconheceram que são navegáveis os principais tributarios*” (42). Varios de ellos dejaron escritos y Julio Verne muestra que conocía a muchos de ellos. Aquí va a ponerse la relación consultada por él y transcrita según el orden en que fueron apareciendo en “La Jangada” y con los nombres usados por Verne: el profesor Agassiz, el padre Durand, en el Siglo XVI Orellana, en 1636-37 el portugués Pedro Teixeira, en 1743 La Condamine con sus compañeros Bouguer y Godin des Odonais, en 1798 Humboldt y Bonpland (40-41). Ahora, debido a que lo que viene es relevante para este trabajo, se cita

⁹ Será que esta última fecha es un error de la versión en portugués? Considérese que ella es: “uma tradução redutora... [que] comprime o texto, tornando-o árido” (Gondim: 165). O sea que no es fiel al original francés.

textualmente esa relación: (41-42). “em 1827, Lister-Maw; em 1834 y 1835 o inglês Smith; em 1844, o tenente francês comandante da Bolonha; o brasileiro Valdez, em 1840; o francês Paulo Marcoy de 1848 a 1860; o imaginoso Biard, em 1859; o professor Agassiz, de 1865 a 1866; em 1867, o engenheiro brasileiro Franz Keller- Linzenger e, finalmente, em 1869 o doutor Crevaux...”

Contrastando lo anterior con la información que se posee en la actualidad, podría decirse lo siguiente. Si bien el río Amazonas nace en los Andes peruanos, su longitud no tiene 800 leguas: tiene muchas más. Cada legua tiene 5 Kms. Y por lo tanto 800 leguas serían iguales a 4,000 kms.¹⁰ O sea que la distancia dada por Verne es de sólo 600 leguas (3,000 Kms.). Aquí vale anotar que el viaje del peruano “fue de mil y tantas leguas...” (Valdéz y Palacios a: 8).

¿Por qué esa diferencia de magnitud tan grande? La explicación tal vez podría estar en que Verne da como lugar de nacimiento del río Amazonas a la Laguna de Lauricocha. Sucede que en el tiempo en que vivió el novelista francés todavía se discutía si esa laguna sería el origen del río. Pero ya está demostrado que en Lauricocha en verdad nace el río Marañón (que tiene una extensión de 1,800 Kms.). La moderna geografía universal acepta que de la unión de ese río con el Ucayali (de casi 3,000 Kms.) en el Puerto de Nauta, se forma el río Amazonas. Por lo tanto su afluente principal, por ser el mas remoto, es el Ucayali. Y medido desde sus orígenes en Arequipa, en el Nevado Mismi de 5,597ms.s.n.m., resulta que la longitud total del Amazonas es de 7,025 Kms. Lo anterior también podría explicar que, aun cuando las distancias dadas por Verne y por Valdez y Palacios no

¹⁰ Paulo Roberto Martini y José Wagner García, investigadores del reputado Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (INPE) del Brasil, determinaron en 1995 que, medido el Amazonas al igual que todos los ríos o sea desde el nacimiento de su afluente más remoto, sería también el más largo del mundo con 7,025 Kms (o mas de 1,400 leguas). Esos investigadores, con la ayuda de métodos y tecnologías muy sofisticadas, comprobaron una vez más lo que la geografía peruana conocía desde hacía mucho tiempo (V. Amayo 1993 y 1995: 56).

son exactas, la del primero es más pequeña porque mide al Amazonas a partir de su formador más corto (el Marañón) y la del segundo es más grande porque lo hace desde el más largo (el Ucayali).

La relación de exploradores y científicos de la Amazonía citados por Julio Verne interesa en este trabajo porque allí menciona a los brasileños Valdez y Franz Keller-Linzenger. Ahora, parece evidente que el ‘brasileño Valdez’ citado por Verne es el peruano Valdez y Palacios; la confusión del escritor francés podría ser consecuencia de su conocimiento de la edición original del cusqueño que, como vimos, fue publicada en portugués y en Río de Janeiro (entonces, capital del Brasil). Debió tomarlo por brasileño; Estuardo Nuñez también señaló eso en sus escritos.¹¹

B. La Hacienda de Iquitos en “La Jangada” es un lugar paradisíaco. Y lo es principalmente porque allí no existe ninguna contradicción originada por el proceso de trabajo. Esa hacienda, y el mundo productivo que va

¹¹ En relación a lo anterior. Neide Gondim, profesora de Literatura Amazonense de la Universidad de Manaus, en 1994 publicó su trabajo ya mencionado. En el capítulo “Oitocentas Léguas pelo Rio Amazonas” analiza “La Jangada”. Hasta donde se tiene información parecería que ése es el único trabajo sobre el tema escrito en el Brasil. Neide dice que la novela de Verne: “*é pontuada por datas. São citados diversos viajantes, como Humboldt, Agassiz, padre Durand, Orellana, Pedro Teixeira, La Condamine, Lister-Maw e-Smith, Paul Marcoy, Emilio Carrey, o brasileiro Franz Keller-Linzenger*” (Gondim: 141). Es evidente que en esa relación Neide hizo desaparecer “o brasileiro Valdez”. ¿Porqué? ¿Porqué de solo dos brasileños citados por Verne, Neide hizo desaparecer a uno? ¿Porqué lo hizo desaparecer sí, hasta dónde se sabe, no son muchos los de ese país (ni de América Latina) que han explorado la Amazonía? Sería que Neide consideró que Verne había cometido un lapsus o que simplemente se equivocó? ¿O consideró que Valdez sí existía pero que, infelizmente no era brasileño? ¿O sería que a ella no le interesaba investigar la posibilidad de invenciones no-europeas de la Amazonía? Es casi imposible que “los brasileños” mencionados por Verne no llamen la atención de cualquier investigador de esa nacionalidad que lea ese libro. Siendo así en un trabajo dedicado a esa novela, hacer desaparecer a uno de los mencionados en ella, requeriría mínimamente de una nota explicatoria. Pero nada de eso hizo Neide. Por eso es posible imaginar que ella descartó a Valdez por falta de curiosidad. De haberla tenido, tal vez su investigación hubiera tomado otros rumbos descubriendo, por ejemplo, que Valdez existió, etc. Eso probablemente habría hecho que Neide produjera un libro aún más rico y con mayor rigor. Es bien sabido que la falta de curiosidad limita la investigación.

apareciendo a lo largo del viaje en la novela, es casi siempre pacífico y feliz. Esto principalmente porque los indios y negros (presentados generalmente como sirvientes), aceptan con docilidad (y hasta con felicidad) el dominio de los blancos (de origen portugués en la novela); ellos son los portaestandartes de la civilización en la Amazonía. Obviamente esto es una utopía reaccionaria.¹²

En Verne esa utopía está determinada, en mucho, por la visión del mundo dominante en Europa en los momentos en que escribió su libro. Recuérdesse que “La Jangada” fue publicada en 1881, o sea en los años en que estaba desarrollándose el capítulo de la historia mundial conocido como consolidación y expansión de la fase imperialista. En esos años, según Kiernan, por ejemplo, gran parte de los europeos y del hombre blanco en general justificaban su expansión y dominio del mundo por ser mera consecuencia de su obligatoria misión (carga) de llevar y difundir su civilización (“única y verdadera”) por el planeta habitado en su mayoría por no-blancos o salvajes. La explotación de los mercados del mundo no era el dínamo de ese gigantesco proceso de expansión. No. Era la tarea civilizatoria que, para realizarse, desafortunadamente tenía que usar cualquier medio. Kiernan cita por ejemplo a W.P. Andrew quien, en 1880, publicó *Our Scientific Frontier*. Andrew se definía como un hombre de paz; sin embargo él consideraba natural afirmar que era “...misión británica [europea]... expandir entre los salvajes el poder de ese gran civilizador, la espada” (Kiernan: 312). El novelista francés compartía esa visión; para él “a guerra, como se sabe, foi durante muito tempo o mais seguro e rápido veículo de civilização...” (86). Y esa tarea civilizatoria tenía naturalmente que ser recompensada por los pueblos que tenían la suerte de que se la llevara, no interesaba si volun-

12

Cualquier estudio histórico serio muestra que, por el contrario, los pueblos amazónicos, a pesar de ser masacrados bárbaramente y superexplotados, desde el inicio de la conquista resistieron de diversas formas al depredador invasor occidental (v. por ejemplo Barletti: 1992). Y, como la historia muestra, la destrucción de la Amazonía hasta los preocupantes niveles de la actualidad (relacionados hasta con el futuro de la humanidad) es precisamente consecuencia directa del avance de la “civilización” occidental en ella.

taria o involuntariamente.¹³ En esa visión ideológica desaparecían las relaciones de explotación. Hábilmente eran reemplazadas por “principios éticos” o sea, por la carga, responsabilidad, misión de los occidentales de ser los depositarios y difusores de LA CIVILIZACION por el mundo. Por eso en los periódicos de la época, principalmente ingleses, no era rara la publicación de dibujos que mostraban a un poderoso hombre blanco cargando en sus espaldas al mundo recurriendo así, subliminalmente, al mito bíblico de pueblo (o raza) escogida.

La hacienda de Iquitos y el mundo del trabajo descritos en “La Jangada” coinciden con el modelo esbozado anteriormente.

C. Los blancos, indios y negros son tratados de manera diferente en esa novela. Los blancos, como los ya mencionados, tienen rostro, nombre, biografía. O sea que ellos para el bien (la familia de Garra=Costa) o para el mal (Torres) son los que cuentan porque, parece decir la novela, son los únicos que hacen la historia.

Por el contrario, indios y negros no tienen nombre ni rostro. La novela parece decir que todos ellos son una masa, en el sentido de que para los blancos, los hombres de color son indistinguibles uno de otro porque todos son iguales. También son presentados como simples brazos. Así masa y brazos adquieren la forma de trabajadores y desarrollan su habilidad sólo cuando el cerebro de un hombre blanco los dirige. Verne dice, por ejemplo, que construir la inmensa jangada sería “... *trabalho fácil. Sob a direção de João Garra, iam os índios serviciais da fazenda desenvolver sua habilidade, que é incomparável. Êstes indígenas são habilitados operários...*” (58). O sea que los indios para desplegar sus habilidades humanas necesitan del hombre blanco. Como los niños, tenían que ser orientados siempre por un responsable ya que eran “*grandes crianças [niños grandes]*” (91).

¹³ Los imperialistas del Siglo XIX denominaron a ese esquema ideológico de carga del hombre blanco. Los glorificadores y propagandistas del imperialismo como Rudyard Kipling dedicaron hasta poemas a ese esquema (v. Hobsbawm: 122)

Julio Verne no llega al extremo de presentar a los indios con características animalescas. En cambio muchos exploradores occidentales de la Amazonía como los naturalistas alemanes Spix y Martius, que viajaron por el Brasil entre 1817 y 1820 llegando hasta esa región, si los veían así.¹⁴ Verne representa a los indios como seres infantiles que necesitan conducción sin las características simiescas que les atribuyen esos naturalistas alemanes. Pero en esas dos visiones lo que existe es una diferencia de grado (cuantitativa) y no cualitativa. Ambas coinciden en considerar al indio como inferior. Y es que ése era el espíritu dominante en la Europa de entonces. En un excelente libro que trata ese período se muestra que: *“a novidade [para o Ocidente do] Século XIX era que os não europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis”* (Hobsbawn: 118).

Podría decirse que los criterios de Verne para los indios valen también para los negros (“prêtos” en portugués). Por ejemplo, en la descripción de la hacienda de Iquitos los presenta siempre juntos y sirviendo (casi como si la naturaleza los hubiera hecho para desempeñar esa actividad). Así, el novelista dice: *“havia... cerca de 100 índios... assalariados para o amanho da fazenda, e 200 prêtos que ainda não eram livres, mais cujos filhos não nasciam escravos. João Garral precedera o governo brasileiro....”*(31). Y también dice que los remadores de “La Jangada” serán 40 indios y 40 negros pues: *“... eram necessários aquêles cento e sessenta braços para a manobra das compridíssimas varas, destinadas a conservar a enorme [balsa] a igual distância das duas margens...”*(61).

Los únicos no blancos de la novela que tienen nombre (pero no apellido) son Cibeles, la sirvienta ex-esclava, y Lina, la mulata sirvienta de

¹⁴ En el libro de una distinguida investigadora de esos naturalistas, ilustrado con bellas reproducciones extraídas del facsimilar del libro de Spix y Martius, ella comenta así uno de esos dibujos: *“Dança dos índios puris. Litografia... Nota-se que os índios são representados com corpos absolutamente deformados, desproporcionais e com expressão de demência, ausente de traços fisionômicos que os individualizem, parecendo-se mais com figuras animalescas e monstruosas...”* (Lisboa: 151).

Minha. O sea, son casi blancos (tienen nombre) pero no lo son enteramente (les falta el apellido). De cualquier manera ellas ya son parte de la familia blanca o sea, cultural y/o étnicamente fueron blanqueadas. O, en otras palabras, fueron aceptadas e incorporadas a la civilización occidental (única manera, parece decir la novela, de entrar en el camino del progreso).

D. Progreso, significa para Verne una fatalidad ya que sólo puede realizarse en:

... detrimento das raças indígenas. No Alto Amazonas bastantes raças de índios tem desaparecido já.. No Putumaio... os Iauas abandonaram-no... e os Maoos desertaram de suas margems... o Río Tocantins acha-se quase despovoado... poucas relíquias há já da grande nação Umaua... nas margems do Río Negro, região onde chegou a haver 24 nações diferentes, não aparecem já senão mestiços... (42)

O sea que conforme avanza el progreso (símbolo de Occidente) el indio y todos los no-blancos retroceden hasta que, finalmente, tendrán que desaparecer. Desafortunadamente, parece decir la novela, desaparecerán pero dejarán en su lugar a los mestizos. Esa es una infelicidad que tiene que ser aceptada porque es la ley del progreso. Su visión es darwiniana y en su nombre acepta y justifica la desaparición de todos los pueblos no-occidentales. En sus palabras: *“É a lei do progresso. Os índios hão de desaparecer. Diante dos conquistadores do feroeste somen-se os índios da América do Norte. Talvez um dia os árabes sejam aniquilados pela colonização francesa”* (43). El históricamente lento y fatal proceso de aniquilación de los indios amazónicos (y de todos los no-occidentales en general) va a generar sin embargo a los *“tristíssimos produtos do cruzamento de raças”* (90) o sea, a los mestizos.

El novelista francés ve al progreso de una manera positivista. Al mismo tiempo, ve la cuestión racial en términos de pureza. Esos dos elementos, parten del esquema ideológico eurocéntrico (y mas: occicéntrico), son los que le hicieron descartar totalmente la posibilidad de que esa fatalidad

histórica, descrita por él, finalmente no se realizase y no se haya realizado hasta hoy.¹⁵

El autor de este trabajo, un mestizo, no sabe si constituye un ejemplo del “tristísimo producto del cruzamiento de razas”. Lo que sí sabe es que existen tautologías como las siguientes. Primera: conforme pasa el tiempo, son crecientemente mestizas (racial y/o culturalmente) las poblaciones de los países amazónicos y de América Latina en general. Segunda: eso es un fenómeno universal y conforme se acelere la globalización, el mestizaje también se incrementará en el mundo. Otra cuestión, que parece evidente por si misma aun cuando aquí la plantearemos sólo como hipótesis, es que para la supervivencia de los indios amazónicos (y de los indios en general) la ayuda de muchos mestizos ha sido fundamental. Decimos esto partiendo de la consideración de que en fenómenos latinoamericanos como los siguientes: fundación de países, indianismo e indigenismo, recuperación del pasado pre-colombino y de la “historia de los vencidos”, muchos mestizos han desempeñado un papel de primer orden.

La concepción eurocéntrica de Verne no se limita a esos dos aspectos. Tiene que ver también con la idea de que el progreso implícita y necesariamente significa tecnología (entendida como conocimientos en el sentido de saber hacer o “know-how”, técnica en el sentido de instrumental y el correspondiente proceso que envuelve todo lo anterior) moderna. Mas todavía pues la idea de progreso tiene inherente el significado siguiente: lleva su tecnología a todos los lugares a donde llega; en esa idea está implícita que esos lugares de llegada no la poseían. En otras palabras: los europeos (u

¹⁵ Por ejemplo, los indios amazónicos: “... al momento de la conquista de América, la Amazonía estaba ocupada por no menos de 2,000 pueblos indígenas y se ha estimado que su población sobrepasaba los 7 millones de personas. Hoy... a pesar de haber tenido que enfrentar condiciones claramente adversas para su supervivencia y desarrollo, sobreviven en la región aproximadamente 400 grupos étnicos...” (Amazonía sin mitos: 31). La población indígena amazónica estimada a inicios de la década de 1990 era de 935,939 personas (*Ibid.*: 34).

occidentales) llevaban naturalmente su tecnología a todos los lugares a donde llegaban los que, antes de eso, o no la poseían o la poseían de manera muy limitada (esto es parte esencial del fenómeno conocido como progreso). En el caso de “La Jangada”, los indios amazónicos son presentados como poseedores de gran habilidad manual (típica de niños-grandes). Fuera de esa habilidad, parece decir la novela, tecnológicamente no poseían nada. ¿Será eso cierto o allí nuevamente se está confrontando a otra trampa ideológica eurocéntrica?

El novelista francés muestra siempre su erudición dando muchos detalles. En esta parte interesa mostrar cómo fue construida la jangada. Aquí no va a repetirse la minuciosa descripción de Verne de ese proceso; sólo se recuperarán algunos detalles.

La jangada fue hecha: “*de madeira, media 300 metros de comprimento por 20 de largura ou uma superficie de 6,000 mts.2. Realmente, era uma floresta inteira...*” (59). Y lo era porque, para hacerla, fueron derrumbados muchísimos árboles. Transformados en troncos eran: “*separados segundo a sua natureza e o seu grau de flutuabilidade, [e depois] simétricamente enfileirados na margem do Amazonas...*” (46). Posteriormente los troncos fueron amarrados: “*presos uns a outros por cabos de piaçava, que são [muito] sólidos... Esta matéria, que é feita da fibra de certa palmeira, abundantíssima nas margens do Rio... flutua, resiste à imersão, e é de baixo preço...*” (59). Clavos no se usaron para mantener unidos los troncos. ¿Quiénes la construyeron? Al respecto se lee lo siguiente:

... ia ser fabricado um enorme veículo... nesta jangada, mais segura que nenhuma outra embarcação... mais vasta que 100 canoas ligadas, é que João Garral ia embarcar con a família, pessoal e carga... João... mandou chamar um índio, que era o principal feitor da fazenda: dentro de um mês —disse—é preciso que a jangada esteja pronta para navegar. Hoje principiaremos, Senhor Garral — respondeu A tarefa era árdua [o feitor] e cerca de 100 operários, entre índios e prêtos... fizeram verdadeiras maravilhas (45-46).

Posteriormente agrega: “*Grande parte da floresta fôra abatida. Os carpinteros iam agora iniciar o trabalho de construir a jangada. Trabalho fácil. Sob a direção de João Garral, iam os índios serviciais da fazenda desenvolver a sua habilidade...*” (46).¹⁶

Por lo que nos hace saber Verne la jangada sin duda era una balsa enorme. Inspirada en las típicas embarcaciones indígenas amazónicas, fue construida con materiales indígenas (troncos), con técnicas indígenas (ataaduras de lianas en vez de clavos), con técnicos indígenas (los carpinteros quienes, con su habilidad, mostraban poseer el “know-how”), con trabajo principalmente de indígenas (y también de negros), administrado y orientado por un indígena (el “feitor” quien, hasta por el nombre, literalmente era el hacedor). Sin embargo el novelista da casi todo el mérito a la dirección: “*os trabalhos de construção haviam-se realizado sob a direção de João Garral*” (60).

La información presentada encima hace evidente que Garral no tuvo prácticamente nada para dirigir. Salvo que se considere dirección al hecho de mandar que la jangada se hiciera en un determinado plazo. En verdad con ese acto lo que hizo fue pasar a expropiar tanto el trabajo como la tecnología indígena. Fue un proceso ciego y por eso presentado por Verne como natural. Ciego porque al no reconocer a los indios como los seres que lo hicieron casi todo (no los reconoce al punto que ni nombre les da y, de ese sino, ni el “feitor” escapa), resulta más que natural atribuirle el mérito a João Garral (o sea, al blanco, representante de la avanzada civilizatoria europea). En otras palabras, al no nominar a los indios no los está reconociendo como seres individuales con voluntad propia y por lo tanto sus existen-

¹⁶

Importa considerar la información siguiente. Balsas, canoas y barcos son tema esencial de discusión entre los estudiosos de la navegación acuática; en ese sentido es iluminador el libro del investigador noruego Heyerdahl (v. bibliografía). La balsa es una embarcación que responde a problemas de *habitats* no-europeos y por eso no se corresponde con el barco, paradigma de la navegación del Viejo Mundo.

cias casi no tienen importancia. Al hacer exactamente lo contrario con el blanco, lo está transformando en la existencia directa de todo el proceso. Así, lo que Verne presenta corresponde casi al modelo paradigmático que retrata los mecanismos de Occidente para expropiar el trabajo y la tecnología de la América Indígena (y, por extensión, del mundo no-occidental en general).¹⁷

Específicamente en “La Jangada” se describe así al método indígena amazónico para extraer el caucho (o “borracha” que está en el árbol llamado “seringueira”, nombres usados en el Brasil):

... os índios haviam metido mãos á obra. Deram golpes no tronco das seringueiras e fixaram por baixo da ferida pequenos vasos que deviam ficar cheios, no espaço de 24 horas, de um suco lácteo, que se pode também colher por meio de um bambu ôco e de um recipiente colocado ao pé da árvore. Colhido o suco, os índios, para que não se isolem suas partículas resinosas, submetem-no a uma defumação sobre fogo de nozes de palmeira açai. Enrolando o suco sôbre um eixo de madeira e movendo-o de um lado para o outro, na fumaça, produz-se quase instantâneamente a coagulação. Torna-se de côr parda-amarelada e solidifica-se. As camadas que se formam sucessivamente são retiradas do eixo e são postas ao sol e elas, quando endurecem mais ainda, adquirem então aquela côr escura que tôda a gente conhece” (120).

¹⁷

En ese sentido considérese lo siguiente: “En el Perú... la explotación de la plata se transformó en la principal actividad económica antes que en México... debido a que los pueblos andinos ya habían desarrollado técnicas sofisticadas de minería y de refinación... en 1545 fueron indios (que trabajaban para españoles) quienes descubrieron Potosí. En esa mina, localizada a mucha altitud, los fuelles europeos eran incapaces de llevar el metal a la temperatura adecuada y entonces la Huayra indígena, o sea un horno para fundir metales construido en las cumbres para tomar ventaja de los fortísimos vientos de Potosí (horno en verdad bautizado así en honor al viento), fue usado para lograr el primer ‘boom’ de producción, siendo indios quienes realizaron tanto la construcción de los hornos como fundieron el metal. Sin embargo eso no impidió que un español se proclamara su inventor y que estampase la Huayra en su escudo de armas...” ((Lockhart y Schwartz: 101; énfasis nuestro).

Sobre ese caucho, resultado de la tecnología indígena, los occidentales realizaron sucesivas experiencias que terminaron en la vulcanización en 1839. Charles Goodyear inventó este proceso por casualidad cuando cayó azufre en un horno donde hacía experimentos con caucho indígena. Así se abrió el capítulo de la historia tecnológica conocido como vulcanización. Y éste ha sido el componente esencial de la industria automovilística, símbolo de la economía mundial del Siglo XX. Entonces, esencialmente la vulcanización apareció como resultado de juntar el caucho, resultado de un proceso tecnológico indígena amazónico, con el azufre. O sea que este moderno proceso tiene sus raíces en un proceso técnico indígena tradicional. Pero de ese todo la historia dominante normalmente reconoce sólo a la parte occidental o sea, la de Goodyear (imposible de olvidar debido a la propaganda del gigante mundial de la industria de ruedas que lleva su nombre). En tanto que la parte indígena no sólo ha sido casi totalmente olvidada: los pocos descendientes de los que la inventaron sobreviven en horrenda miseria.

De lo dicho podría concluirse que no es cierto que el progreso lleve naturalmente, desde occidente, tecnología a lugares que no la tenían antes de su llegada. Esa visión prácticamente niega la existencia previa de tecnología en cualquier lugar antes de la llegada de los europeos.. En relación al asunto aquí en estudio se hizo evidente que Verne compartía esa visión eurocéntrica. Los indios de la Amazonía sí tenían tecnología adecuada plenamente a su hábitat.¹⁸

E. La naturaleza amazónica es presentada por Julio Verne como extremadamente rica y variada. Por ejemplo, narrando un paseo hecho por Minha, Bento, Manuel y Lina por los alrededores de la hacienda de Iquitos, dice:

¹⁸ O sea que tendría que redefinirse la noción de progreso pues éste, para realizarse, en muchísimos casos expropia y simultáneamente niega la existencia de tecnología (esencial en la idea de progreso) en territorios no-occidentales antes de la llegada de los europeos.

... nada pode haver neste mundo mais belo do que aquela parte da margem direita do Amazonas. Ali em pitoresca confusão cresciam tantas árvores diversas que no limitado espaço de um quarto de legua quadrada podiam-se contar 100 variedades de aquelas maravilhas vegetais. O alegre bando ia penetrando na floresta... Na frente ia o prêto manobrando o machado para abrir caminho, o que fazia fugir milhares de aves... Ali estavam representados os mais belos tipos da mitologia tropical. Os papagaios verdes, os periquitos gritadores pareciam ser os frutos naturais daqueles gigantescos troncos. Os pica-flôres e tôdas suas variedades, barba-azuis, rubis-topázios, de longas caudas, apareciam em bandos como se fossem flôres soltas que o vento levasse de um ramo para outro. Melros de penas de côr de laranja debruadas de riscas escuras, papa-figos dourados, sabiás pretos como corvos reuniam-se em um concerto de assobios, verdadeiramente ensurdecador. O longo bico do tucano desmanchava os cachos de ouro das guiriris. Os picanços sacudiam as pequenas cabeças sarapintadas de pontos escarlates. Era um verdadeiro encanto para os olhos. Mas tudo aquilo se calava, se escondia, quando rangia no cimo das árvores a roufenha voz do alma-de-gato, ave de rapina, de côr clara, que ... fugia covardemente no momento em que aparecia nas zonas superiores o gavião, enorme águia de cabeça branca como neve... Minha indicava a Manuel aquelas maravilhas da natureza que se encontravam em sua primitiva simplicidade... Ao cabo de uma hora haviam andado apenas dois quilômetros. As árvores mais afastadas da margem do Ríó tinham aspecto diferente. A vida animal já não se manifestava à flor da terra, mas sim à altura de 20 ou 30 metros, pela passagem de bandos de macacos, que se persequiua uns aos outros através de ramos elevados. Aqui e além penetravam até ao chão alguns cones de raios solares. Parece averiguado que a luz não é agente indispensável para a existências dessas florestas tropicais. Basta o ar para o desenvolvimento dos vegetais, grandes ou pequenos, árvores ou plantas e todo o calor necessário para a expansão de sua seiva, tiram-no eles, não da atmosfera ambiente, mas do seio do solo, onde se acha armazenado como em enorme calorífero. E sôbre as bromélias, as orquídeas, os cactos, numa palavra tôdas as parasitas que formavam uma pequena floresta por debaixo da grande, maravilhosos insetos pareciam verdadeiras flôres. Que maravilhas! Repetia a moça...(50-51).

En esa larga cita como en otras partes el novelista francés está mostrando la extraordinaria diversidad biológica de la Amazonía. Por eso en los tiempos actuales ha tenido que crearse el concepto de megadiversidad para retratar la riqueza de regiones como la amazónica; sólo otras cuatro del mundo tienen ese rango (Amazonía si mitos: 18). Pero Verne no llama la atención del lector sólo para esa gran diversidad; lo hace también al referirse a la importancia de respetar las cadenas biológicas. En sus palabras: *“Devem-se respeitar as seriemas — respondeu Manuel —, porque são grandes destruidoras de serpentes. Pelo mesmo motivo devem-se respeitar as serpentes — replicou Bento —, porque comem os insetos nocivos, e êsses também porque se alimentam de pulgões, que são ainda mais nocivos! Assim, dever-se-ia respeitar tudo!”* (52). Aquí Verne está coincidiendo con los principios de la Ecología, disciplina científica que ha tenido un gran desarrollo especialmente en la segunda mitad de este siglo.

Esas citas de Verne muestran su extraordinaria sensibilidad y perspicacia lo que le permitió, como se sabe, entrever el futuro, razón más que suficiente para su merecida fama.

F. La precisión de la información indica que las anticipaciones del futuro de ese escritor se basaban en abundante, buena y actualizada información. Por ejemplo Verne define a Iquitos como una aldea y a Belén como una ciudad. Y eso era totalmente cierto pues Iquitos, hoy la Capital de la Amazonía Peruana – con casi medio millón de habitantes – y tercera ciudad de toda la región (después de las brasileñas Belén y Manaus), comenzó a adquirir importancia sólo a fines de 1853 por una serie de disposiciones gubernamentales del Perú (Rumrill: 18).

Recuérdese que 1852 es la fecha eje de “La Jangada”. Allí está escrito que:

... a Aldeia de Iquitos está situada perto da margem esquerda do Amazonas... [sua] população... era formada não só de índios das diferentes raças... mas também de alguns espanhóis e duas ou três famílias de mestiços...

40 miseráveis choças compunham tôda a aldeia, pitorescamente agrupada numa esplanada que dominava da altura de 20 metros as margems do Río... (24).

Posteriormente, al narrar que el 5 de junio de 1852 la jangada ya terminada se disponía a iniciar su viaje, dice: *“Uma tribo inteira de 150 a 200 índios dos arredores de Iquitos, sem contar a população da aldeia viera a assistir ao interessante espectáculo. A multidão olhava e conservava-se quase totalmente silenciosa...”* (68). Esa información coincide casi con la siguiente:

... en el censo poblacional llevado a cabo... Iquitos registra un total de 150 habitantes... era el año 1847... entre ese censo... y el de 1862, en días de [Iquitos] convertirse en Apostadero Naval [para vapores], la población del lugar había aumentado totalizando 431 habitantes ... (Rumrill: 19).

Verne tiene razón al calificar en 1852 a Iquitos de aldea, y de tildar de maravillosos sus alrededores. Esto último es un gran mérito pues él, sin saberlo con certeza, estaba dando cuenta con gran precisión de un lugar que sólo la ciencia actual ha demostrado que es una auténtica maravilla natural. Así por ejemplo, en el planeta tierra: *“el mayor número de especies registradas de árboles está en Yanomomo (cerca de Iquitos) con 300 especies de más de 10 cms. de diámetro a la altura del pecho (DAP) por hectárea... y el de reptiles... también...”* (Amazonía sin mitos: 19).

Iquitos para Verne era una aldea pero, por su descripción de la hacienda de João Garral, también era un paraíso. Entonces la Amazonía podía ser un paraíso pero también un infierno.

G. La Amazonía como infierno y paraíso está presente en “La Jangada”. Esa balsa parte de Iquitos el 6 de junio de 1852. El 20 de julio llega a Ega (también conocida como Tefé) que es el primer lugar que en la novela tiene el nombre de ciudad. El escritor dice: *“Ega... pôrto da antiga Missão, fundada ... pelos Carmelitas, que se transformou em cidade no 1759, e que foi*

definitivamente sujeitada à soberania brasileira pelo general Gama" (111). Y el lugar es descrito así: *"sem dúvida – respondeu Bento rindo. Mais de mil e quinhentos habitantes, pelo menos 200 casas e duas ou três ruas"* (111). Posteriormente se lee que en *"Ega havia também dois ou três edificios civís, um quartel e uma igreja, dedicada a Santa Tereza, que era catedral ao pé da modesta capela de Iquitos"* (112). Era un lugarcito pequeño. Pero, para las mujeres de la familia Garral era la primera ciudad que conocían y entonces, al desembarcar, quedaron deslumbradas:

".. então, cautela, minha mãe e minha irmã – proseguiu Bento – porque vão a cair em verdadeiro êxtase quando chegarem a Manaus, e desmaiarão de prazer quando chegarem a Belém" (111).

Y cuales eran los motivos para el deslumbramiento?. Por ejemplo:

"... mas, para [Minha e Lina] havia outro motivo de pasmo, de pasmo feminino. Eram as modas das elegantes eganas, não o vestuário primitivo do belo sexo indígena, mas o trajar das verdadeiras brasileiras!. Sim, as mulheres, as filhas dos funcionaRíos, dos principais negociantes da cidade, vestiam pretensiosamente trajes parisienses!" (112).

O sea que los productos de Occidente penetraban y ocupaban los espacios recónditos de la Amazonía transformando hasta sus usos y costumbres mas típicos:

"... querida Minha – disse Manuel —, com seu vestido de chita, o seu chapéu de palha, pode crer que esta muito mais elegantemente vestida de que todas estas brasileiras de chapéu e laçarotes, que não são próprios de seu país nem de sua raça" (112).

Y esa transformación podía tener efectos como el siguiente. Continúa el relato señalando que habían desembarcado para ver Ega y por eso: *"passream... passaram pela praça, ponto de reunião dos elegantes e das elegantes, que suavam com o pêso dos seus vestuários europeus"* (112). Por todo esto al final de la visita la familia Garral regresó a la jangada:

“... com as ilusões um pouco perdidas, talvez, sôbre as magnificências de uma cidade... um pouco fatigada... com o passeio através daquelas ruas quentíssimas que não eram nem para comparar em beleza às umbrosas veredas de Iquitos. O entusiasmo havia baixado...” (113).

Al final, el contacto con esa ciudad (sería mejor tildarla de villa) resultó un poco decepcionante. Conforme aumentó la decepción, por contraste, la imagen de la aldea de Iquitos fue mejorando. Entonces, sería lícito preguntar si tal decepción no desaparecería si el contacto fuera con una ciudad más grande.

El 24 de agosto La jangada llegó a Manaos. Esa ciudad:

“... não está exatamente à beira do Río das Amazonas, mas, sim, na margem esquerda do Río Negro,... o mais notável dos tributários... descoberto em 1645 pelo espanhol Farel, nasce na vertente das montanhas situadas... no coração da provincia de Popaíão, e acha-se em comunicação com o Orenoco,... por dois afluentes, o Pimichim e o Caciquiare”. (147).

Continúa la detallada descripción diciendo que después de 1700 Kms. llega, a través de una desembocadura de 2 Kms. de ancho, y *“despeja a suas águas no Amazonas, mas sem que elas se confundam com as dêste último Río, no espaço de muitas milhas...”* (147). En ese lugar las márgenes se separan formando una gran bahía; es allí *“numa daquelas estreitas enseadas que se abre o pôrto de Manaus...”* (147). Verne cree que la transformación de Manaos en escala para vapores hará que su comercio aumente sensiblemente:

“... efetivamente, as madeiras,... o cacau, a borracha, o café, a salsaparilha, a cana de açúcar, o anil, a noz-moscada, o peixe salgado, a manteiga de tartaruga, todos esses diversos artigos encontram [em Manaus] numerosos cursos de água para os transportar em todas as direções: o Río Negro para norte e oeste, o Madeira para sul e oeste, o Amazonas [para oeste] e leste, até o litoral Atlântico...” (148).

Todo eso debido a la situación geográfica de esa ciudad que era “... por tanto, magnífica, e deve contribuir poderosamente para sua prosperidade” (148). Rápidamente y con precisión hace conocer su historia: “*Manaus - ou Manao - chamava-se outrora Moura, depois chamou-se Barra do Río Negro. De 1755 a 1804 fazia sòmente parte da capitania que tinha o nome do grande afluente... Mas em 1826, foi elevada à categoria de capital da vasta província [hoje Estado] de Amazonas...*” (148). Verne informa que Manaus era el nombre de una tribu del lugar, originaria de América Central y por ese su nombre viajeros mal informados la habían confundido con Manoa capital del legendario El Dorado. Pero, dice:

“... em suma, Manaus nada tem dos esplendores fabulosos desta mitológica capital de El Dourado. Não é mais que uma cidade de 5 mil habitantes pouco mais ou menos, 3 mil dos quais pelo menos, são empregados públicos. Há, portanto, certo número de edificios civis para uso desses funcionários: câmara legislativa, palacio do governo, tesouraria-geral, correio, alfândega, um colegio que foi fundado em 1848, e um hospital construído em 1851. Quanto a edificios religiosos, há sòmente dois: a pequena igreja da conceição e a capela de Nossa Senhora dos Remédios, situada... num pequeno outeiro que domina Manaus. É pouco para uma cidade de origem espanhola. Devemos ainda acrescentar un convento de Carmelitas, que se incendiou em 1850...”(149) .

Cuenta que 3 calles principales muy irregulares cortaban la ciudad y que alrededor de ellas había otras de tierra cortadas a su vez por 4 canales sobre los que se levantaban pequeños puentes de madera; esos canales en ciertos lugares tiraban “*suas águas de côr escura no meio de grandes terrenos baldios, sementeados de ervas e de flôres de vistosas côres*” (149).

En relación a su población es enfático al decir que “*a população de Manaus não se eleva acima do número indicado, e compõem-se de funcionarios públicos, negociantes [quase todos] portugueses e índios das diversas tribos do Río Negro...*” (149). Y agrega que las casas particulares eran rudimentarias.

He ahí el Manaos descrito por Verne. Era obviamente mucho más grande que Ega. Y en esa primera ciudad, capital de la provincia brasileña de Amazonas, João da Costa = João Garral y su muy católica familia descubrirían que el infierno verdaderamente existía. Como lo vimos anteriormente el personaje principal pisó la tierra de Manaos ya en calidad de detenido. Allí posteriormente sufrió el tormento de enfrentar la horca, sabiéndose inocente y fue salvado en el último instante. Todo ese proceso puso también en riesgo la existencia de su propia familia. O sea que la ciudad se transformó literalmente en prisión.

Y no sólo eso. Ella también generó decepción. ¿Porqué? La respuesta a eso, parece decir Verne, está en que infelizmente en la ciudad va desarrollándose la falsedad como producto de la imitación (por ejemplo la copia de la moda occidental). Y parece agregar que está también en el hecho de que ella es el lugar de residencia de un inmenso número de funcionarios públicos (o sea, de no-productores). Y más todavía: porque ella está con su naturaleza cortada, dominada, muy limitada (reducida casi, en Manaos, a aguas oscuras que desembocaban en terrenos baldíos con yerbas y flores y en Ega, a calles calentísimas sin sombra).

De cualquier manera, parece también decir Verne, la ciudad era el asiento de los poderes públicos (donde había funcionarios dignos y honestos como el juez Jarriquez) y del comercio regional y transcontinental. Por eso era el asiento de la civilización. Civilización sí, pero que no dejaba de ser también una prisión infernal.

Todo lo anterior contrasta con la descripción hecha por el novelista francés, y que ya vimos, del lugar constituido por la aldea de Iquitos y sus alrededores (que incluye la hacienda y su casa). De la descripción se deduce que ese lugar era paradisíaco. Y lo era porque allí João Garral y su familia fueron libres. Además, porque era un lugar habitado sólo por gente que trabajaba o sea por productores. Productores que en contacto directo con la naturaleza, respondiendo a ella, no imitaban a nadie. Y no necesitaban hacerlo porque por vivir en contacto con una naturaleza salvaje era absolu-

tamente posible la libertad. O sea que la naturaleza salvaje posibilitaba la libertad, característica del paraíso.¹⁹

Es bueno anotar que Verne al describir a Ega y a Manaos con sus naturalezas limitadas está prefigurando aspectos esenciales de las ciudades amazónicas de la actualidad que, hasta donde se sabe, parecería que desafortunadamente no fueron organizadas para preservar la naturaleza, sino para todo lo contrario.

Igualmente al describir cómo “*los elegantes y las elegantes*” de la ciudad imitaban la moda parisina y occidental, Verne está dando un buen ejemplo de una de las enseñanzas claves de la contemporánea teoría de la dependencia.²⁰ Pero Verne con su ejemplo va más allá. Con la seguridad que le da su posición eurocéntrica, no duda en ridiculizar esa imitación tropical; él dice “*sudaban con el peso de sus vestidos europeos*”. Sin embargo, parece decir también, que ese efecto perverso era sólo otra de las fatales consecuencias del indetenible avance de la civilización y del progreso (en los que ciudades como Manaos estaban totalmente inmersas al ser, por ejemplo, escala de vapores que cruzaban fronteras y realizaban comercio trasatlántico).

H. La extrema porosidad de la frontera amazónica llama la atención en “La Jangadá”. O sea que esa frontera prácticamente no existía debido a que era muy fácil cruzarla. Esto se hace evidente desde las páginas iniciales de la novela cuando Verne muestra al brasileño Torres vagando por la Amazonía peruana, cerca a Iquitos. En esa narración se evidencia que Torres cruzaba la frontera más o menos cuando quería. Y eso era muy frecuente, se deduce, debido a su profesión de cazador de esclavos que huían. Lo

¹⁹ Es claro que el contraste hecho por el francés Julio Verne entre ciudad (civilización = prisión) y aldea (salvaje = libertad) está reflejando directamente el mito iluminista del buen salvaje. Y en ese nivel el novelista coincide casi totalmente con el romanticismo ya mencionado de Valdez.

²⁰ Esa enseñanza es que las clases dominantes de países como Brasil, Perú, etc. no se reconocen en ellos y por eso copian, imitan, piensan, imaginan ser occidente.

mismo puede concluirse en relación a João Garral: él simplemente huyó y cruzó la frontera. Y el gran amigo de Torres, el verdadero autor del crimen de Tijuco, Ortega, queda claro que igualmente cruzaba la frontera cuando lo necesitaba; y esa necesidad debía ser frecuente debido a que tenía la misma profesión de Torres. Precisamente en una de esas oportunidades en que cruzó, vio y reconoció a Garral.

A partir de las referencias de Verne en relación a su personaje Manuel Valdez algo similar puede concluirse. Este, por su amistad con Bento, iba con frecuencia a pasar vacaciones en Iquitos. Y también de Bento quien vivía en su hacienda peruana, pero estudiaba en Belén. Algo parecida era la situación del Padre Pasanha: ejercía su ministerio en Iquitos pero dependía de Belén; por eso viajaba a esa ciudad para jubilarse. O sea que estos tres también pasaban la frontera a menudo.

En toda su novela Verne nunca mencionó siquiera la posibilidad de que, para cruzar la frontera, alguno de los arriba mencionados perdiera aunque sea un instante consultando previamente a alguna autoridad, brasileña o peruana.

Entonces la sensación que se obtiene al leer esa novela es que los brasileños cruzaban la frontera amazónica con enorme facilidad o sea, como dice el dicho popular, “entraban y salían como si fuera su casa”. Como no era siquiera necesario consultar a alguien para cruzar la frontera, de la novela se desprende que ella, en la práctica, no existía.²¹

²¹ De esa manera lo que Verne hacía era retratar una realidad evidenciada por el hecho histórico de la expansión del Brasil en base a cruzar fronteras. Expansión que cualquiera puede deducir después de comparar los mapas publicados por el Ministério de Educação e Cultura do Brasil (V. “Mapa Econômico do Brasil: Siglos XVI, XVII, XVIII e XIX”. In *Novo Dicionário...* pp. 81, 97, 113 y 128). La facilidad de ese cruce, desde los tiempos coloniales, fue demostrada por los bandeirantes (“participante de uma bandeira ou expedição destinada a explorar minas ou apresar índios”: Koogan y Houais: 105). Estos iniciaron la expansión que culminó con un territorio gigantesco para el Brasil. Y eso favoreció el establecimiento, por parte de este país, de la política basada en el principio *utis-possidetis* (lo que habitas,

Ahora, en relación a nuestro trabajo es oportuno mencionar que, gracias a la gran porosidad fronteriza es que José Manuel Valdez y Palacios pudo huir al Brasil y escribir allí su obra. Por lo tanto sería legítimo decir que si bien lo establecido anteriormente era cierto, también lo era lo siguiente. De alguna manera Julio Verne y Valdez y Palacios al mostrar la gran porosidad de la frontera mostraban que ella no existía porque estaba integrada.

I. La integración del espacio amazónico parece ser una aspiración común del novelista francés Julio Verne y del escritor peruano José Manuel Valdez y Palacios.

El último capítulo de “La Jangada” tiene por título “O Baixo Amazonas”. Está dedicado a narrar el viaje de Manaus a Belén de la felicísima familia de João Garral después que éste es liberado. Su descripción es la de siempre o sea muy rica en información. Pero sólo las cuatro últimas páginas son dedicadas a Belén. Allí dice:

“... finalmente apareció á esquerda Santa Maria de Belém do Pará, a cidade, como lhe chaman, com a suas pitorescas filas de casas brancas de muitos andares, os seus conventos circundados de bandeiras, as tôrres de sua catedral e de Nossa Senhora das Mercês, a sua flotilha de escunas, brigues-barcas, que a põem em relações comerciais com o Velho Mundo... No dia 5 de outubro — quatro meses e meio depois de terem deixado a fazenda de Iquitos —, apareceu-lhes Belém... centenas de embarcações vieram a seu encontro...” (260-61)

El 16 de octubre el Padre Pasanha realizó en la jangada el matrimonio de Manuel Valdez con Minha y del peluquero Fragoso con Lina. Estos

poseerás). La porosidad de las fronteras, especialmente amazónicas, abrió la posibilidad para que de manera sagaz, primero por portugueses y después por brasileños, ese país esgrimiera ese principio aceptado internacionalmente; consolidando así sus muy ampliadas fronteras (se recomienda leer las notas que acompañan esos mapas).

matrimonios fueron hechos con gran pompa pues entre los asistentes estuvieron hasta el Gobernador de Belén y los compañeros del médico-militar Manuel. Al casarse repiquetearon las campanas de las iglesias de Belén, retumbaron descargas de armas de fuego y las banderas de los barcos del puerto subieron al tope: *“e as côres brasileiras foram saudadas pelos pavilhões nacionais dos outros países”* (262).

Después del matrimonio se decidió regresar:

“... efectivamente, Manuel Valdez tencionava pedir sua demissão para ir com tôda a família para Iquitos, donde teria com certeza ensejo de exercer com proveito sua profissão... A mãe de Manuel... não quisera separar aquela boa gente. Mas pusera uma condição: era que haviam de vir a vê-la muitas vezes em Belém. Nada seria mais fácil. Não havia ali o grande Río, como um laço de comunicação que não devia quebrar-se mais entre Iquitos e Belém? Efectivamente, ia eçar alguns dias depois, o serviço regular e rápido de barcas, que não gastariam mais de uma semana em subir o Río que a jangada levava tantos meses a descer... o fazendeiro, sua mulher, seu filho, Manuel y Minha Valdez, Lina e Fragoso tornaram a partir a bordo de uma das embarcações do amazonas regresando à fazenda de Iquitos, cuja direção ia ser entregue dai por diante a Bento...” (263).

Cinco líneas después, termina la novela.

Parece obvio que Verne tenía la esperanza de que la región amazónica, comunicada cada vez con más grande frecuencia y rapidez, operara de manera integrada como si no tuviera fronteras. Y vale nuevamente reconocer la precisión de su información pues casi exactamente un año después de los hechos que él acaba de narrar:

“... un 7 de octubre del año 1853, tan lleno de acontecimientos, arribaba a Loreto [Iquitos] el vapor brasileño Marajó... iniciando la era de la navegación a vapor en la Amazonía Peruana. Por otra parte, no tardarían en llegar desde Estados Unidos los vaporcitos Tirado y Huallaga, con

los cuales se trataría de establecer líneas de navegación atendidas por unidades [peruanas]...” (Rumrill: 19).

Y el escritor peruano, años antes que el novelista francés, también veía la frontera amazónica como una línea no para separar, sino para integrar. Esto se señaló anteriormente al informar sobre él. Pero aquí es oportuno subrayar su opinión:

“... trazado el recorrido del Cuzco al Pará,... indicadas las producciones posibles,... nacidas con tanta abundancia en aquellos climas deliciosos... entonces las aguas... se verán surcadas por embarcaciones llenas de vida y actividad; entonces las ricas producciones de estos países, aumentadas y mejoradas por la mano de la industria, multiplicarán también los goces de la existencia....” (Valdez y Palacios a: 7).

Y ¿cuáles eran esas producciones? Verne las menciona en varias oportunidades: maderas (muchas preciosas), cacao, caucho, café, zarzaparrilla, caña de azúcar, añil, nuez moscada, pescado salado, manteca de tortuga, etc. Tratándose de la Amazonía obviamente que llama la atención el caucho (“borracha”). La explotación de ese bien, originario de esa región, llegó a ser tan importante que determinó la constitución de todo un ciclo económico. Por ejemplo, en el ya mencionado Mapa Econômico do Brasil do Século XIX, puede leerse: *“en la economía del Siglo XIX, surgen dos productos de enorme importancia... el caucho, que durante un tiempo tuvo gran comercio y, en Río de Janeiro y São Paulo, [el ciclo del] café..”*. El caucho determinó todo un ciclo que no se limitó al Brasil: toda la región tenía ese bien y por eso fue un ciclo de todos los países amazónicos.

A pesar de su importancia Verne trató sólo de manera circunstancial al caucho. Por ejemplo, al describir el método indígena para extraerlo, que ya se transcribió, también decía:

“... havia ali um seringal. Este nome provém do nome da árvore da borracha, seringueira, cujo nome científico é simphonia elástica. Diz-se

que, por negligência, ou má exploração, o número dessas árvores diminui na bacia do Amazonas. Mas as florestas de seringueira são ainda considerabilíssimas nas margens do Madeira, do Purus e outros afluentes do Ríó [Amazonas]” (120).

Prácticamente sólo eso es lo que dice sobre el caucho en “La Jangada”. Muestra sí que ya era un producto muy explotado al punto que ya había desaparecido en algunas regiones. Pero no proporciona ningún indicador de la importancia de ese bien cuyo ciclo de explotación marcó de manera indeleble la historia de los países que comparten la Amazonía.

¿Porqué el novelista francés no le dio al caucho el tratamiento que merecía? Tal vez, como la historia enseña, porque la fase fundamental de ese ciclo ocurrió después de 1880. “La Jangada”, como se sabe, fue publicada en 1881; por lo tanto cuando fue escrita todavía no era notoria la enorme relevancia del caucho en la economía mundial (que llegaría a su cúspide con el desarrollo pleno de la industria automovilística).²²

Lo anterior permite entender las probables razones del novelista francés para prestarle poca atención al caucho: escribió cuando éste comenzaba a adquirir peso mundial. Las mismas razones explican, y todavía más, el hecho de que Valdez y Palacios, en sus publicaciones conocidas, prestara aun menos atención a ese bien: escribió casi 40 años antes que Verne.

²²

Cuando se escribía esa novela el caucho, ya vulcanizado, se usaba principalmente en ruedas de bicicletas y en la naciente industria motociclística. O sea que el caucho, conforme se acentuaba la industrialización, era cada vez más requerido. Por eso en 1876 el inglés Henry Wickham seleccionó y robó del Brasil semillas de ese árbol (por lo que mereció el título de Sir). Las semillas, llevadas y debidamente aclimatadas en The Royal Botannical Garden of Kew Gardens, Londres, fueron después trasladadas a las colonias británicas de Asia. Esas plantaciones, relativamente pequeñas, fueron organizadas para producir en escala industrial (casi ilimitada). Por lo tanto eran diferentes a los gigantescos territorios amazónicos organizados alrededor del artesanal extractivismo natural (limitado). Pero todo eso, combinado, fue determinando un progreso que inició la fase más importante del ciclo del caucho por los años de 1880 o sea, cuando Verne publicaba su novela.

Otro producto amazónico de importancia mundial es la quinina. Y llama la atención que no existan menciones a ella en "La Jangada". La quinina, también conocida por sus nombres ingleses de "Chinchona Bark" o "Peruvian Bark", es otra muestra de la extraordinaria riqueza natural de la Amazonía. Ella también jugó un destacado papel en la historia económica mundial.

La era del automóvil es tal vez la marca de la historia económica del Siglo XX. La era del ferrocarril es su equivalente en el Siglo XIX. A partir de 1850 el ferrocarril posibilitó vincular la economía del interior con los puertos costeros (eso es conocido como el ciclo de apertura del interior de los continentes). Pero era muy difícil abrir los continentes tropicales debido a que enfermedades, transformadas en pestes como la malaria, atacaban y mataban en masa a los trabajadores que instalaban las vías férreas. Fue entonces que la ciencia occidental aceptó y generalizó la cura en base a la corteza del árbol que una indígena había usado para curar, en 1638, a la esposa del Virrey del Perú Conde de Chinchón. Por eso es que a fines de la década de 1850 el geógrafo inglés Clements Markham (también hecho "Sir", al igual que Wickham), comandó un equipo de botánicos que, a partir del Perú, recorrieron toda la Alta Amazonía desde Bolivia hasta Venezuela, recogiendo todas las variedades de semillas del árbol de la Quina (de cuya corteza se extrae la quinina). Después, en el Puerto de Islay, acomodaron todas las semillas en un barco especialmente acondicionado que esperaba. Antes de partir una autoridad de ese puerto intentó pedir explicaciones sobre ese robo; Sir Clements no dudó y amenazó con una pistola a ese hombre que, según sus palabras, con su acción estaba oponiéndose al progreso. El barco partió; su carga llegó al mismo jardín del Gobierno Británico que, más de una década después, acogería también a las semillas del caucho. Posteriormente brotes seleccionados del árbol de la Quina fueron trasladados y transplantados en plantaciones especialmente preparadas en su colonia de la India (Markham).

De esa manera fue posible obtener el antídoto que le permitió, a la industria ferrocarrilera, finalmente abrir el interior de los continentes tro-

picales (i.e. India, Africa, América Latina). También así se sentaron las bases para consolidar la moderna industria farmacéutica de comprimidos (o sea, producción de medicamentos en gran escala).

El árbol de la quina es casi tan importante como el del caucho para la historia amazónica. Pero el impacto del primero fue más limitado debido a que no se da en la Baja Amazonía que forma más del 80 por ciento de esa región. Toda la Amazonía brasileña forma parte de la Baja Amazonía. Sólo los países Andino-Amazónicos poseen Alta y Baja Amazonía.

Como la novela de Verne trata del territorio comprendido entre Iquitos y Belén (Baja Amazonía), donde no se encuentra al árbol de la quina, tal vez por eso él consideró que no era importante mencionarlo. Por su parte Valdez y Palacios escribió mucho antes de que la quinina adquiriera significado mundial.

J. La religiosidad católica de Verne es evidente en su novela amazónica. Por ejemplo él dice:

“... assim como o piloto era o guia material daquela imensa [balsa], outro personagem ia ser seu guia espiritual: era o padre Pasanha, diretor da missão de Iquitos. A família de João Garral, que era religiosíssima, havia manifestado o maior entusiasmo por ter aquela ocasião de levar consigo [na Jangada] um velho padre que venerava.... Passanha, que tinha então 70 anos de idade, homem de bem, cheio de fervor evangélico, caritativo e bom, no meio daquelas regiões onde os representantes da religião nem sempre dão exemplo de virtudes, aparecia como o tipo completo desses missionários que tanto têm feito pela civilização nos pontos mais selvagens do mundo...” (66).

La evidente admiración del novelista francés por los misioneros católicos es casi un reflejo de la opinión siguiente:

“... Cuán impíos son aquellos que hablan mal de los misioneros ! Se olvidan por ventura de los beneficios que han hecho a la humanidad? La civilización americana, no está llena de recuerdos del celo que desplegaron en la prédica del evangelio? Su valor, su abnegación, su constancia, dieron a sus trabajos apostólicos un carácter de heroísmo que sólo pueden negarles aquellos que los juzgan con prejuicio o que los desconocen por ignorancia... [los misioneros] unos cuantos, sin más armas que las de la persuasión, recorrieron los parajes más apartados del Globo, para rescatar de la vida salvaje a los más indómitos moradores...” (Valdez y Palacios: 21)

El Padre Passanha es presentado por Verne como un personaje lleno de virtudes. De alguna manera parece que él formaba parte de la estirpe de misioneros cuyo arquetipo fue Samuel Fritz. Este último, germánico, parece ser el modelo paradigmático de referencia a partir del cual se han construido, en novelas, los misioneros heroicos amazónicos. Por ejemplo, según Neide Gondim, ese es el caso de Vicky Baum para crear al Padre Anselmo Pfungst de su novela *A árvore que chora. O romance da borracha* (Gondim: 212-213, 217).

Samuel Fritz existió. Un estudioso dice que entre los misioneros que ejercieron su ministerio en la Amazonía del Virreinato Peruano:

“... la más extraordinaria y prestante figura es la del P. Samuel Fritz (1654-1725)... natural de Bohemia... ingresado en la Orden [Jesuita] en 1673,... llegado a las selvas amazónicas en 1685, las cuales exploró primeramente desde el Napo hasta el Río Negro, a partir del año de su llegada hasta su fallecimiento... Su Diario o Tagebuch descubierto por George Edmundson sólo hace pocas décadas, en Evora, Portugal, ilustra fehacientemente acerca de la extensión de sus exploraciones y su calidad científica en el campo de la geografía y la etnología. Realiza los primeros estudios de las tribus Omaguas, Cocamas, Yurimaguas, Aysanares, Banomas y otras... De él sólo se conocía su famoso Mapa del Amazonas reproducido por La Condamine en su relación de viaje, y el tercero que se

publicó hasta la fecha de su publicación en Quito, 1707...” (Núñez 1989: 108).

Fritz fue un infatigable viajero. Llegado al Virreinato Peruano, se instaló en la Ciudad de Quito de donde:

“... se traslada, surcando los Ríos Napo, Negro y el Marañón (1687) a la vasta región del gran Río. Al poco tiempo navega el Amazonas en toda su extensión desde Yurimaguas hasta Pará (1689). Detenido por las autoridades portuguesas... permanece en Pará cerca de dos años, creyéndosele perdido en las selvas, ahogado en los Ríos o sacrificado por los naturales. Después de muchas gestiones de su orden ante la corte de Lisboa, obtiene la libertad y regresa al Marañón (1691). Al poco tiempo decide dirigirse a [la Capital Virreinal] Lima...” (Núñez 1989: 109)

¿Porqué Fritz fue apresado?. Porque enfermó gravemente de malaria en tanto vivía y trabajaba en una aldea Yumaragua o Yurimagua (la primera palabra se usa en el Brasil y la segunda en el Perú). Incapacitado para subir por el Río:

“... decidiu descer o Amazonas e encontrar os portugueses... foi levado por índios para a missão dos mercedários, na cidade de Silves, onde foi tratado com grande carinho, mas sua saúde não fez progressos... então, o mandaram para Belém, onde foi recebido e tratado pelos jesuítas, recuperando a saúde. Ao tentar voltar para o trabalho missionário, as autoridades portuguesas o detiveram...” (Souza: 57).

El territorio donde Fritz desarrolló lo principal de sus acciones, fue el Maynas Colonial. Allí fue “principal de la Orden Jesuita” (Rumrill: 12). Los portugueses lo detuvieron porque en 1687 Fritz había estado organizando misiones en territorio que consideraba eran de Maynas o sea, de la Corona de Castilla. Entonces, cuando haciendo ese trabajo se encontraba cerca a Tefé, desembarcaron soldados portugueses acompañando al Provin-

cial de los Carmelitas Frei Manoel de Esperança. Después de una discusión entre los dos religiosos: *"Fritz não teve outro remédio que se retirar para uma região onde hoje é território peruano"* (Souza 57).

Pero las razones de fondo que explican los problemas de Fritz con las autoridades portuguesas está en que él:

"... combatió tenazmente la esclavitud en la Amazonía... para impedir que el Pueblo Yurimaguas fuera esclavizado, lo trajo desde su antiguo asentamiento en territorios que hoy son del Brasil y lo ubicó primero donde [actualmente] queda la Reserva Nacional Pacaya-Samiria y luego lo llevó a donde hoy está Yurimaguas" (Barletti 1995: 37).

Claro, eso explica porque Fritz se enfermó en una aldea Yurimagua. Y el hecho de que la esclavitud amazónica indígena fuera generalizada en el Brasil Colonial lo muestra la estudiosa Neide Gondim al decir que el personaje de novela Padre Anselmo Pfungst (basado, como vimos, en Fritz), tenía: *"outro inimigo [que o] atormentava: os portugueses cristãos que roubavam mulheres, crianças e rapazes para lhes servirem de escravos"* (Gondim: 213). Igualmente, en su libro Souza hace varias referencias en el mismo sentido (Souza: 35, 37, 54). Y, como ya quedó establecido, esa era una de las principales actividades de los bandeirantes.

Pero todo esto tiene relación con nuestro estudio porque Verne, sin mencionarlo, narra los acontecimientos que fueron desencadenados por Fritz. Dice:

"... Entretanto, o Brasil tive de intervir para impedir o rapto dos índios do Amazonas, que se fazia em proveito das Missões [dos] hispanos... E o meio de que lançou mão para se opor a êste abuso foi fortificar a Ilha de Ronda, que se acha um pouco acima de Tabatinga e de estabelecer ali um pôsto militar. Foi uma solução como outra qualquer e, a contar desta época, a fronteira dos dois países passou pelo meio da ilha. Para acima, o Ró é peruano... para baixo, é brasileiro" (86).

Pero el asunto fue mucho mas dramático como puede concluirse de lo dicho por un importante investigador:

“... Samuel Fritz vai continuar exerciando enorme influência entre os indígenas... a ponto de o próprio Rei de Portugal, Dom João V, ordenar a total expulsão dos jesuítas espanhóis que estavam entre os omágua e a prisão de Samuel Fritz. No dia 24 de dezembro de 1709, o governador de Pará escreveu ao Rei de Portugal que uma tropa de cento e cinquenta soldados tinha sido enviada para acabar de uma vez por todas com a ousadia dos jesuítas espanhóis. O resultado da expedição, além da destruição das missões e prisão de alguns missionários, foi a quase extinção dos omágua” (Souza: 57) .

Regresando al Padre Passanha. Verne no muestra ninguna característica heroica de ese padre pero, de la cita anterior que hizo referencia a él, puede colegirse que por sus acciones logró ser amado y respetado como lo fue Fritz. El novelista agrega que:

“... havia 50 anos que o padre Passanha vivia em Iquitos, na missão de que era chefe. Era mado por todos, e bem o merecia. A família Garral tinhale grande estima. .. A idade do padre... não le permitia exercer por mais tempo o seu laborioso mister. Havia soado para êle a hora do descanso. Acavaba de ser substituído em Iquitos por um missionário mais jovem e dispunha-se a voltar a Pará, para ai acabar o seus dias num dos conventos reservados aos velhos servos de Deus” (66-67).

Lo anterior significa que en términos de la Iglesia Católica Iquitos dependía de Belén. En segundo lugar podría interpretarse también como que el trabajo de la iglesia se inició antes en la Amazonía brasileña y después en la correspondiente al Virreynato del Perú (recuérdese que, en los tiempos coloniales hasta 1739, el único virreynato consolidado de España en América del Sur era el peruano).

En relación a lo primero podría decirse que de libros como los de Barletti y Rumrill se deduce lo siguiente. Iquitos, como parte del Maynas Colonial, tenía su propio obispado desde 1808: *“el primer Obispo de Maynas,*

Hipólito Sánchez Rangel, llegó a Jeberos [entonces capital de Maynas] en abril de 1808” (Barletti 1995: 46). Por lo tanto en el periodo que Verne trata en su novela, los religiosos que actuaban en Iquitos dependían del Obispado instalado en territorio peruano.

En relación a lo segundo. Por ejemplo el Padre Gaspar de Carvajal, cronista de la expedición de Orellana, llegó al Perú en 1530. Era de la Orden de Santo Domingo y en 1538 era Vicario Provincial en Lima. Se unió a Gonzalo Pizarro cuando éste, hecho Gobernador de Quito por su hermano Francisco (primer gobernante europeo del Perú), iba a esa ciudad desde el Cuzco para hacerse cargo de su puesto. Ya en Quito acompañó a ese gobernador que continuaba con su expedición al oriente de los Andes buscando las tierras del clavo, la canela y el oro. Carvajal terminó formando el grupo de Orellana (lugarteniente de Gonzalo) que terminó descubriendo el Amazonas para Occidente (Barletti 1992). Igual podría decirse del Padre Acuña, cronista de la expedición de regreso desde Quito del portugués Pedro Teixeira quien, entre 1637 y 1639, realizó el “Segundo Descubrimiento del Amazonas” (de Belén a Quito y viceversa). Acuña salió de la ciudad de Quito que entonces y hasta 1739 (cuando pasa a formar parte del Virreynato de Nueva Granada) formaba parte del Virreynato del Perú²³. Finalmente: *“a colonização portuguesa... de 1700 a 1755, [realizou o] estabelecimento do sistema de missões religiosas e de organização política da colônia...”* (Souza: 52). En tanto que en el Virreynato peruano: *“entre 1639 y 1769 se iniciaron y tuvieron su apogeo las misiones religiosas en la Amazonía. Fueron principalmente jesuitas y franciscanos, respectivamente a partir de Quito y Lima... Iniciaron esas actividades ya en 1611...”* (Dourojeanni: 50). Todo indica entonces que fue en el Perú que se iniciaron los trabajos de la Iglesia Católica en la región amazónica.

²³ Es sabido que el Gobernador de Quito, temeroso de la presencia de esos portugueses allí en los Andes, tan lejos del Atlántico, impuso Acuña la presencia de Teixeira. Gracias a ese padre español se conoce la realización de ese viaje, pero no de su primera parte (de Belén a Quito).

Lo anterior permite concluir que la historia no sustenta la posibilidad de que, en términos religiosos, Iquitos haya dependido de Belén. Parece que fue una licencia del novelista Verne (a la que él tiene todo derecho) la que creó esa posibilidad.²⁴

K. El Pacífico es absolutamente secundario en “La Jangada”. Las pocas menciones a ese océano son hechas por Verne en la parte final del libro. Especialmente cuando Bento y Manuel Valdez, desesperados porque no se encontraba la fórmula para traducir el criptograma que probaría la inocencia de João da Costa= João Garral, inventan un plan de fuga. Con una sierra ellos cortarían las barras de hierro y después, salido ya de la cárcel, João tendría que:

“... embarcar na piroga... seguir o canal até o Río Negro, descer... até o ponto em que se reúne ao Amazonas, depois deixar-se ir com a corrente deste ultimo Río... de modo a chegar assim ... ao Madeira. Este tributário, que desce da vertiente da cordilheira, engrossado por centenas de afluentes de segunda ordem, é uma verdadeira via fluvial até o coração da Bolívia” (235)

Después allí, si fuera necesario, podría esperar hasta por varios meses aguardando el momento oportuno: *“para se dirigir ao litoral do Pacífico e embarcar em navio que estivesse a partir para um dos postos da costa” (235)*. La salvación entonces era llegar por el Madeira hasta el centro de Bolivia; después seguiría hasta uno de sus puertos para expatriarse pues era menos peligroso: *“o litoral do Pacífico do que no Atlântico” (237)*.

²⁴ Es bueno decir aquí que hasta admirables misioneros como Samuel Fritz no están exentos de críticas. El también fue un etnocida: no respetó la otredad indígena. Fritz, al igual que todos los misioneros (reales o imaginarios), fueron y son culpables de religiocidio. Literalmente con la cruz, símbolo de la civilización occidental, destruyeron los dioses indígenas, sinónimos de salvajismo. Sin duda que misioneros de la talla de Fritz arriesgaron sus vidas y llegaron al extremo de robar los cuerpos de los indígenas para salvarlos ya que tenían la obligación de ganar sus almas, pero al costo de hacer un trasplante en sus cerebros. Esa es otra dimensión del destructivo proceso de dominio de Occidente sobre la América Indígena.

La ruta sugerida por Verne, que como se vio también une la Amazonía con los Andes, no es la que usó José Manuel Valdez y Palacios al huir. Ahora, en la ruta de Verne llama la atención que ella sea hecha a través de Bolivia. Llama la atención por la claridad de su información. Eso porque cuando Verne publica "La Jangada", ya Bolivia había perdido sus puertos en el Océano Pacífico puesto que Chile los había anexado a su territorio. Sin embargo, en el año 1852, cuando Verne ubica los acontecimientos de su novela, Bolivia todavía no era un país mediterráneo.

L. El ficcional Manuel Valdez es el "alter-ego" de Verne. Por ejemplo Neide Gondim, a pesar de que con frecuencia olvida el nombre de Manuel y lo llama de Miguel, hace notar que él es el que cita a Humboldt, recuerda historias, da muchas informaciones zoológicas, botánicas y antropológicas, informa técnicamente sobre la tonalidad de las aguas del Amazonas, deshaece la leyenda de las Amazonas, etc. O sea que Verne a través de él pasa al lector: "*variadas e multiples informações históricas e geográficas*" (Gondim: 164). Igualmente Manuel Valdez le sirve a Verne para crear muchos: "pre-textos que o encaminham a dissertar sobre a região imensa" (Gondim: 164).

O sea que es posible afirmar que el ficcional médico Manuel Valdez es el "alter-ego" de Verne. Tal vez ese fue el medio que el gran novelista francés encontró para homenajear al verdadero Doctor José Manuel Valdez y Palacios.

BIBLIOGRAFÍA

AMAYO Z., E.

- 1995 "La transoceánica Perú - Brasil: los contradictorios intereses de Estados Unidos y Japón". En: *Allpanchis*. Año XXVII, nº 5. Cuzco.

AMAYO Z., E.

- 1993 "Da Amazônia ao Pacífico cruzando os Andes. Interesses envolvidos na construção de uma estrada, especialmente dos EUA e Japão". *Revista do Instituto de Estudos Avanzados* 17. Universidad de Sao Paulo.

BID-PNUD-TCA

- 1992 *Amazonía Sin Mitos*. Washington.

BARLETTI, J.

- 1992 *Los Pueblos Amazónicos en Tiempos de Orellana*. CETA. Iquitos.

BARLETTI, J.

- 1995 *La Peruanidad de Maynas*. J & M Editores. Iquitos.

CARVAJAL, F.G. de.

- 1955 *Relación del Nuevo Descubrimiento del Famoso Río de Las Amazonas*. Fondo de Cultura Económica. México.

DOUROEJANNI, M.J.

- 1990 *Amazonía : Que hacer*. CETA, Iquitos..

EDIÇÕES MELHORAMENTOS

- 1970 *Novo Dicionário de Historia do Brasil*. Sao Paulo.

GONDIM, N.

- 1994 *A Invenção da Amazônia*. Editorial Marco Zero. Sao Paulo.

HEYERDHAL, T.

1996 *Seafaring in Yearly Perú*. Instituto Histórico Marítimo del Perú. Lima.

HOBBSBAWM, E.J.

1988 *A Era dos Impérios. 1875 - 1914*. Editorial Paz e Terra. Río de Janeiro

KIERNAN, V.G.

1969 *The Lords of Human Kind. Black Man, Yellow Man, And White Man in an Age of Empire*. Little Brown and Co. Boston y Toronto.

KOOGAN, A. - HOUAIS, A.

1994 *Enciclopédia e Dicionário Ilustrado*. Edições Delta. Río de Janeiro.

LISBOA, K.M.

1997 *A Nova Atlântida de Spix e Martius: Natureza e Civilização na Viagem pelo Brasil. (1817-1820)* Editorial HUCITEC. Sao Paulo.

LOCKHART, J. - SCHWARTZ, S.B.

1983 *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge University Press.

MARKHAM, C.L.

1880 *Peruvian Bark. A Popular Account of the Introduction of Chinchona Cultivation in to British India*. John Murray. Londres.

MENDIBLE, Z, A.

1995 *La Familia Río Branco y la Fijacion de las Fronteras entre Venezuela y Brazil*. Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia de la República de Venezuela. Caracas.

NÚÑEZ, E.

1971a "*Estudio Preliminar*". Viagem da Cidade do Cuzco a de Belém do Grão Pará pelos Ríos Vilcamayu, Ucayali e Amazonas. Edición de la Biblioteca Nacional del Perú. Lima.

NÚÑEZ, E.

1971b "*Estudio Preliminar*". Bosquejo sobre el estado político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas. Edición de la Biblioteca Nacional del Perú. Lima.

NÚÑEZ, E.

1980 Viajeros por América Latina. Colección Ayacucho. Caracas.

NÚÑEZ, E.

1985 España Vista por Viajeros Hispanoamericanos. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.

NÚÑEZ, E.

1989 Viajes y Viajeros Extranjeros por el Perú. Apuntes Documentales con Algunos Desarrollos Histórico - Biográficos. CONCYTEC. Lima. 1989.

RUMRRILL, R. (*et. al*)

1983 Iquitos, Capital de la Amazonía Peruana. Iquitos.

SOUZA, M.

1994 Breve Historia da Amazonía. Editora Marco Zero. Sao Paulo.

VALDEZ y PALACIOS, J.M.

1971a Viagem da Cidade do Cuzco a de Belém do Grão Pará pelos Ríos Vilcamayu, Ucayali i Amazonas. Edición de la Biblioteca Nacional del Perú. Lima.

VALDEZ y PALACIOS, J.M.

1971b **Bosquejo sobre el estado Político, moral y literario del Perú en sus tres grandes épocas.** Edición de la Biblioteca Nacional del Perú. Lima.

VERNE, J.

1966 **A Jangada.** Editora Matos Peixoto. Río de Janeiro.

MONUMENTOS Y ESCRIBAS: EL HABLADOR SE DIRIGE A LA ETNOGRAFÍA*

Sara Castro-Klarén

Sara Castro Klarén estudia de qué manera en la novela “El Hablador” de Mario Vargas Llosa se critica la configuración del indígena como sujeto nacional en la escritura etnográfica indigenista. Según Castro-Klarén esta crítica es incoherente por partir de una paradoja en la que se cuestiona la carga ideológica de la etnografía y se considera que la novela por ser un producto estético es una escritura ideológicamente libre.

Sara Castro Klarén studies the novel “El Hablador” by Mario Vargas Llosa. She observes how he criticizes the concept of indigenous people as a national subject in indigenous ethnographies. According to Castro Klarén this criticism is incoherent because its point of departure is a paradox which, while questioning the ideological bias of ethnography it concludes that the novel, as an aesthetic artifact, is ideologically free.

* Este ensayo fue originalmente escrito en inglés en 1992. Se publicó en *Structures of Power: Essays in Twentieth-Century Spanish-American Fiction*. Eds. Terry J. Pevler and Peter Standish. Albany: State University of New York, 1996. Christian Fernández es el traductor de una primera versión de este ensayo en castellano el que a su vez he revisado libremente para esta edición. Agradezco a la SUNY Press el permiso para reimprimir.

PREÁMBULO

La escritura, en su imposible transparencia positivista, se ha convertido en uno de los problemas centrales en la antropología. En su introducción a *Writing Culture* (1986) James Clifford resalta la problemática de la escritura en la construcción de las «ciencias del hombre». Para Clifford, como para muchos otros teóricos, insistir en la transparencia de la representación y/o de la inmediatez de la experiencia en la adquisición del conocimiento de (otras) culturas e incluso de la propia, constituye, hoy en día, una posición ideológica insostenible (1986:2).

Una historia crítica de la etnografía muestra que la etnografía (la escritura del otro) desde los reportajes de Herodoto sobre los pueblos que vivían al entorno de los griegos, ha estado siempre imbricada en la invención a pesar de su pretendida representación objetiva de las culturas (del otro). Esta perspectiva se agudiza si por «cultura» entendemos entramados de *«seriously contested codes and representations»* (*ibid*) en que lo político es inseparable de lo poético tanto de parte de la cultura objetivizada por la mirada del etnógrafo como de la empresa «cultural» del etnógrafo mismo. Este cambio en nuestra manera de comprender el qué hacer de las ciencias humanas y sociales —historia, antropología, historia del arte, musicología— tiene inclusive mayores alcances en cuanto el problema lingüístico acaba por borrar la dura línea con que antes se diferenciaba la «ficción» (inventos sin base en la realidad empírica o el consenso social) de los saberes históricos (saberes con base escritural o documentable en la experiencia «científica» o sentido común). Hoy por hoy, todo reclamo basado en la antigua oposición «verdad»/«mentira», en sí producto del empiricismo decimonónico, ha perdido su vigencia epistemológica. Después de Nietzsche, Heidegger, Derrida y Foucault, sabemos que la problemática del lenguaje y la ideología inciden en todos los saberes y que por lo tanto ni la literatura ni la etnografía están libres de condicionamientos poético-ideológicos.

Clifford propone una poética cultural basada en la fusión de la teoría literaria y la etnografía. Se trata entonces de enfocar no la cultura en sí misma, la cual está fuera de nuestro alcance, sino la hechura cultural y discursiva del texto etnográfico, esos códigos y representaciones en conflicto que en su devenir constituyen el entramado de la «realidad» del otro o de la nuestra. Este acercamiento a la cultura es un reto a la ideología de la experiencia inmediata, a la idea de que las culturas están hechas de contenidos fijos o de representaciones simbólicas accesibles, en forma directa, a la razón del etnógrafo, del observador imparcial o del auto-etnógrafo. El texto etnográfico, a la manera de un poema o una película, es una construcción cultural en sí mismo y es por lo tanto un inextricable tejido de lo poético con lo político. Situados en el borde de dos civilizaciones o culturas, dos clases, razas, y/o géneros, los textos etnográficos intentan dirigirse o conjugar el área intermedia entre dos poderosos sistemas semióticos.

Mas allá del entretenido enredo novelesco en *El Hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa se explora, a manera de constante contrapunteo, el complejo problema de la poética-política de la etnografía en el Perú y la formación del sujeto nacional. Se podría decir que la forma novelesca de *El Hablador* constituye la poética-política con que Vargas Llosa se dirige a la etnografía para establecer una polémica sobre el objeto(sujeto) de la imaginación histórica en el Perú: la figuración del indio (los indios). De hecho la pregunta que sostiene la tensión de la narración de la historia de Tasurinchi no está lejos de la problemática retórica y política que discute Clifford. Tanto la novela como *Writing Culture* llaman la atención al «*historical predicament of ethnography, the fact that it is always caught in the invention of cultures*» (1986:2). Pero eso no quiere decir que el antropólogo y el novelista compartan la totalidad de sus preocupaciones ni menos la perspectiva crítica desde donde parte su preocupación por el discurso etnográfico. Para empezar habría que tener en cuenta el hecho de que Clifford, informado por la teoría post-moderna, cuestiona la carga ideológica siempre presente en el texto etnográfico mientras que Vargas Llosa, informado por nociones Kantianas, hoy en cuestión, piensa que la novela «desinteresada», la novela «artística», lo «estético», puede ser una escritura ideológicamente «libre».

Es decir que, para Vargas Llosa, el deseo etnográfico de Zuratas es ideológico y el del autor de El Hablador no lo es¹.

I. FICCIÓN Y ETNOGRAFÍA

Las similitudes discursivas entre narrativas ficcionales y relatos etnográficos son más fáciles de detectar a la luz de las propuestas post-modernas sobre la construcción histórica de los géneros y las disciplinas que organizan los saberes. Más pertinente a la discusión en El Hablador es la disolución de los parámetros que construyeron a la «literatura» en cuanto modalidad discursiva aparte y privilegiada sobre todas las otras. Terry Eagleton la resume al afirmar que: «*Anything can be literature, and anything that is regarded as unalterable and unquestionable literature—Shakespeare for example—can cease to be literature. Any belief that the study of literature is a stable, well-defined entity, as entomology is to the study of insects, can be abandoned as a chimera*»(1986:10). Más tarde Eagleton agrega «*All literary works are re-written, if only unconsciously, by the societies which read them*»(1986:12), y tal reescritura toma lugar dentro de la dinámica de la ideología, de allí que no existe la posibilidad de una lectura desinteresada².

La incorporación a la «literatura» latinoamericana de modalidades discursivas diseñadas para captar alteridades culturales propias de los sistemas etnográficos de conocimiento puede ser rastreada hasta Facundo, civilización y barbarie, (1845) de Sarmiento. La novela regionalista también se nutrió de estrategias representacionales propias del modo de la etnografía que le era coetánea. Las condiciones de posibilidad de una buena

¹ Ver Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Tierra Firme, 1996, pp.22-29.

² Para la discusión de la problemática de la «literatura» como un diferenciable y estable grupo de prácticas de inalterable valor y función véase Eagleton, 1-6. La ideología es entendida para significar «those modes of feeling, valuing, perceiving and believing which have some kind of relation to the maintenance and reproduction of social power» (15).

cantidad de textos de escritores latinoamericanos ha sido brillantemente articulada en la posición intersticial del etnógrafo. Por otra parte, estudios recientes sobre Doña Bárbara y Os Sertoes,³ por ejemplo, demuestran la determinante presencia de un modelo narrativo que facilita la representación del «otro en el interior» del sujeto o al interior la cultura que mira hacia afuera para localizar «su» alteridad.

Vargas Llosa encuentra en la dicotomía entre un discurso (escrito urbano) del sujeto y un discurso (oral y rural) del objeto, que según él es típica de la novela regional, una estrategia estática y agotada. El novelista propone reemplazar esa estrategia por una intertextualidad sinfónica en la que la velocidad con que voces y puntos de vista se mezclan, amortiguan las distinciones y dicotomías asociadas con la novela regionalista. El autor de *Conversación en La Catedral* (1969), por consiguiente, fija su práctica textual aparte de la redundante taxonomía y gimnasia estilística que la descripción del «otro» «dentro» o «afuera» ha forjado en muchos clásicos de la novela regionalista. Así pues, *El Hablador*, basándose en una técnica de rápidos cortes que borran distancias en el tiempo y el espacio, que confunden los puntos de vista y las voces del enunciado, produce una nueva *sensación* de lectura, un nuevo efecto de realidad, con lo que supera la dicotomía sujeto/objeto, urbano/rural, escritural/oral, mirada etnográfica/sujeción del otro de la novela regional. Al incorporar una visión crítica de la relación de la etnografía con su objeto en la relación entre Zuratas y los Machiguenga, la novela pareciera situarse en el mismo campo desde donde emana la deconstrucción post-moderna de la escritura, del sujeto y los saberes en cuanto construcciones verbales.

Sin embargo, una lectura post-moderna de *El Hablador*, exige una interpretación de la novela a contrapelo de su propio y manifiesto plan interpretativo. Insatisfecho con la crítica de la novela a la antropología de Zuratas, el lector también debe excavar en la novela, debe cuestionar los

³ Véase Alonso.

fundamentos de esa narrativa maestra que despliega los relatos de Zuratas y Tasurinchi como el «otro» de su propio sujeto. Por lo tanto, la observación de Clifford con respecto a la dinámica en la escritura (invención) al otro, específicamente la idea que «*every version of an 'other,' whenever found, is also a construction of the self*» (1986:23) sirve aquí como punto de partida para un análisis de la poética y la política de la novela. A la crítica que Vargas Llosa desarrolla sobre la etnografía de Zuratas habrá que pasarle una capa interpretativa que deconstruya las propias ambiciones «neutrales» de la novela y sobre las que se apoya el discurso cultural de la novela.

Ya sea que tomemos este «otro» como la relación alienante con el rival descrito por Sartre («el infierno es el otro»), o el especulativo «otro» de la fase del espejo postulado por Lacan, o el «otro» como hombre primitivo elaborado por la etnografía, el *otro* condensa los contenidos asignados ya sea al rival, al inconsciente o a ambos.⁴ «En "Ethno-Graphy, Speech, or the Space of the Other: Jean de Léry," Michel de Certeau ha delineado claramente la oposición entre el sujeto y el objeto del discurso etnográfico. El etnógrafo (sujeto) pertenece a un campo cultural caracterizado por la escritura, la historia, la identidad y la conciencia. Él es el sujeto y objeto de la historiografía moderna. El objeto del discurso etnográfico, por otro lado, es el «hombre primitivo» o «salvaje». Éste aparece en un campo ambiguo entre naturaleza y cultura. Este objeto es definido por las cuatro oposiciones del sujeto: oralidad, espacialidad, (sistemas sin historia), alteridad y el inconsciente. Por tanto, las gentes como Tasurinchi viven dentro de una condición o un «*Status of collective phenomenon, referring to a significance foreign to them and given only to knowledge originating elsewhere*» (1988:209).⁵

⁴ Véase Jameson, 353-354.

⁵ Ver de Certeau, 225. Las características etnográficas propuestas por de Certeau se basan en su estudio de Joseph Francois Lafitau, *Moeurs de sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724). De Certeau considera a éste el primer trabajo etnográfico moderno. De Certeau estudia aquí al clásico libro de Jean de Léry *Historie d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578). El capítulo sobre etnografía aparece en inglés en su libro *The writing of History*, 1988.

Con esta caracterización del «otro» en la etnografía y la historia de la expansión colonial es más fácil apreciar que Vargas Llosa ha respondido al llamado de ese «otro» con frecuencia. Ese «otro» es justamente el objeto de la etnografía y la encarnación de numerosos e inmemorables personajes de la novela regionalista con la cual, *La Casa Verde*, por ejemplo acusa un gran parentesco. De hecho, las novelas de Vargas Llosa están a menudo estructuradas en una dicotomía axial que separa claramente el espacio discursivo del narrador del espacio de la acción en la novela⁶. Tipos, u objetos de formación discursiva fija, tales como el «gaucho malo» de Sarmiento, el guía del etnógrafo, o el rebelde apocalíptico de Euclides da Cunha, tienen sus contrapartes en la ficción del autor de *La Guerra del Fin del Mundo* (1983). Sin embargo, existe una diferencia muy importante entre la poética y la política de *El Hablador* y el discurso etnográfico que posibilita y tiene lugar en la novela regional. Esa diferencia es parte de lo que me propongo explorar en este trabajo.

II. POÉTICA.

Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú.

(*El Hablador* p. 7)

La primera oración de *El Hablador* constituye una invitación para entrar en un pacto metaficcional. La novela, a la vez que relata una historia, reflexiona sobre su propia elaboración. Cuando Vargas Llosa publicó su segunda novela, *La Casa Verde* (1965), su primer texto sobre la vida en la Amazonía, publicó casi conjuntamente un volumen en el cual reflexionaba

⁶ Ver, de Sara Castro-Klarén, «Dolor y locura: la elaboración de la historia en *Os Sertoes* y *La Guerra del fin de mundo*.» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, Otoño, 1984. 207-30. ver también, «Santos and Cangaceiros: Inscription Without Discourse in *Os Sertoes* and *La guerra del fin del mundo*.» *Modern Language Notes*. Baltimore, 1986. 366-88.

sobre sus fuentes y explicaba la escritura de su compleja novela. Vargas Llosa ofrece así pautas para una lectura autorizada por la voz del autor. En *Historia Secreta de una Novela* (1971) encontramos, así como en los capítulos alternados en *El Hablador*, el entretenido relato de las aventuras de Vargas Llosa como periodista-autor de novelas. Desde el punto de mira del periodista, el autor de la novela ya impresa, cuenta una serie de anécdotas sobre la génesis de la invención de la trama y selección de los temas, lecturas e investigación sobre el tema de la novela. esta especie de genealogía del texto se constituye ante el lector a modo de llave maestra (interna u autorizada) de la novela.

El personaje periodista-autor que figura en *Historia Secreta* y en *El Hablador* es un hombre entusiasta, entretenido, decidido y curioso. Prospera dentro del círculo cerrado de amigos siempre a la espera de su regreso a Lima. Mientras que el tiempo del periodista-autor pasa aceleradamente entre aviones y aeropuertos el de los amigos limeños pareciera permanecer estático. Se abre y se cierra con la llegada del amigo dispuesto a emprender una aventura más en los remotos rincones del territorio nacional: selva, sierra, barriadas. Cualquier nueva escapada conlleva la alegría de la renovación de viejas relaciones fraternas y familiares. En este contexto, Vargas Llosa, el periodista-autor, se prepara para sus incursiones dentro de la selva en donde las posibilidades de un reportaje de lo exótico (en casa) abundan. Este reportaje marca el despliegue del sujeto situado en Lima y en otras capitales del centro a un mundo exterior «primitivo,» oral y «crudo» que corresponde cercanamente al objeto de la etnografía tal y como ha sido definido por Michel de Certeau. Como tantos otros viajeros y exploradores de lo ex-ótico que siguieron los pasos de Jean de Léry al Brasil, el periodista recoge su tesoro literario y vuelve al centro para contar la historia de su encuentro con Tasurinchí, el hombre desnudo o «crudo».

El valor adscrito a los mitos de pueblos «primitivos» como los Machiguenga descansa sobre la idea de que la cultura de los pueblos exóticos (al centro) constituye un amalgama de creencias cuyo significado se parece a los sentimientos y expresiones lingüísticas de los neuróticos obses-

sivos. En este sentido el significado de los mitos es inaccesible a aquellos «primitivos» que narran desde su tradición pero que carecen de la razón de occidente para comprender adecuadamente el alcance de aquello que verbalizan. Para descifrar los mitos es imprescindible el razonamiento del etnógrafo, la ciencia del psicoanalista o en su defecto la observación e interrogación del periodista.

Este sentido del valor (para nosotros) de la cultura de los llamados pueblos primitivos puede rastrearse en algunos círculos literarios en una mala lectura de Totem y Tabú (1913) de Freud.⁷ Freud estableció un paralelo entre la constitución de las prohibiciones (tabú) que condensan emociones ambivalentes y la lógica de las proyecciones del neurótico obsesivo - un hostil impulso contra alguien que el paciente ama—(1913:64-74) para insistir en la idea de que el impulso contra la autoridad del padre se encuentra en el centro de *todas* las religiones. Freud encuentra sus mejores ejemplos en los mitos fundacionales judeocristianos y su contradictoria exaltación de Dios, el Padre (1913:140-155). No es en los mitos Maorí (1913:30-35) ni en las narraciones sobre objetos tabú en donde Freud demuestra la validez de su propia suposición: «*Where there is a prohibition there must be an underlying desire*» (1913:70).

En El Hablador, la cultura dentro de la cual emergen los mitos y verdades que cuenta Tasurinchí adquiere forma y sustancia en un lugar inestable. La cultura de Tasurinchí aparece en un lugar indeterminado en la invisible y movediza frontera entre la naturaleza y la cultura. Es más, la roza de la selva, el lugar al que Tasurinchí llama casa, no está registrado en la cartografía que el periodista lleva consigo. Este lugar sin nombre aparece, alegóricamente, a manera de campo del desorden. El desorden del narrar

⁷ Al tanto de la diferencia entre una creación cultural como el concepto de prohibición inscrita en tabú y la neurosis individual, Freud dice que «In maintaining the essential similarities between taboo prohibitions and moral prohibitions, I have not sought to dispute the fact that there must be a psychological difference between them.... But after all taboo is not a neurosis but a social institution.» (70)

performativo de las historias de Tasurinchí, desde ya conocidas y sabidas por los escuchas machiguenga, aparecen estar en *El Hablador*, a la espera de ser recorridas por el orden y la razón de la escritura. Solamente cuando adquieren la forma escritural conferida por la pluma del periodista-autor pueden las palabras de Tasurinchí aspirar a un significado valedero en cuanto es una versión universal» de nuestro subconsciente. Por lo tanto, no sorprende ver que el posible encuentro con el hablador es anticipado por el periodista-autor con una suerte de alarma ansiosa o azoramiento ante la revelación de algo verdaderamente «otro». En esta ansiedad se mezclan contradictoriamente la anticipación del placer sublime con el desprecio, la fe con la duda, la elación con el desengaño.

Así, la historia de las emociones ambivalentes del futuro creador de Tasurinchí emerge a manera de entramado soslayado pero no inerte en el destino de la novela. La apertura y el final de la novela sitúan al periodista-autor y su correspondiente lector en el lugar de la escritura. Al compartir ese lugar, ambos cuestionan al narrador desnudo, al «otro» del discurso etnográfico. Ambos, desde el centro al cual el periodista ha regresado, se entregan a cavilar, y a repasar en el texto de *El Hablador*, las huellas que ya dejara la estela de *Tristes Tropiques* (1955).⁸

La búsqueda del hablador «crudo» tiene lugar en dos campos de acción superpuestos en la novela. Por un lado está la selva, territorio refractario a los mapas y al orden de occidente. Por el otro está la maraña del intertexto de la novela compuesto de relatos de viaje, etnografías clásicas y locales. La búsqueda del hablador va dejando huellas de las lecturas que componen los pretextos de la novela. Sin embargo, la marcha al interior de la selva, se preocupa también por cubrir sus huellas, por dejar pistas falsas, por ocultar las claves de su destino. Esta búsqueda del hablador desnudo

⁸ Véase Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Al considerar la presentación completa de la función del hablador en *El Hablador*, se debe tener en mente la propuesta de Lévi-Strauss que dice que relatar es una de las instancias primarias de la mente humana. Véase también del mismo autor *The Raw and the Cooked*.

sigue las huellas de lecturas y vacíos de lectura que, enlazadas, forman el mapa invisible del texto de la novela. Algunos de estos pre-textos son claramente visibles, otros están parcialmente enterrados y otros están casi enteramente borrados.

En *El Hablador*, Vargas Llosa lleva a cabo un juego cervantino y une las dos líneas que mantuvo separadas en *La Casa Verde* y en *Historia Secreta* al publicarlas en tomos separados. En *El Hablador* se alterna entre la ficción que narra las aventuras de Tasurinchi con la ficción que relata las aventuras del viaje de Vargas Llosa al interior de la selva, con la tercera ficción que desarrolla la polémica entre Vargas Llosa y Zuratas quien metonímicamente representa la etnografía «indigenista» en el Perú

Del lado de la crítica post-moderna de la etnografía y el actual desmantelamiento de nuestras aceptadas nociones de la oposición de verdad/ficción se teje en el relato del hablador una crítica del discurso etnográfico en el Perú. Esta crítica enfoca de lleno la construcción y el presente estatus de su principal objeto (el indio) y su sujeto (el etnógrafo).

Es este pliegue y repliegue de narrativas, aparición y desaparición de sujetos y objetos discursivos, lo que separa la obra de Vargas Llosa del modo de representación del «otro» dentro del sujeto de la novela regionalista. Ni la «realidad» de *La Casa Verde* ni el universo machiguenga conformará la memoria personal de lugar, sociedad o tiempo del sujeto de la escritura. Contrario al sujeto de la escritura de Gallegos o Güiraldes, Vargas Llosa no textualiza un retorno a los orígenes o al lugar de la niñez como en *Don Segundo Sombra* (1926). El sujeto urbano que evoca nostálgicamente la llanura venezolana en *Doña Bárbara*, por ejemplo, retorna, mientras ficcionaliza a Santos Luzardo, a un pasado personal que aunque ya no es más, se mantiene vivo en la memoria escrita. Al escribir el lugar de la niñez el sujeto se construye a sí mismo y posibilita el ir a venir, el trajín diario entre el pasado y el presente del que escribe en cuanto sujeto nacional. Escribir para Gallegos, Güiraldes o Arguedas significa dar testimonio de la alienación del sujeto en cuanto «otro» e intentar suturar la escisión cultural

entre el antes y después, el aquí y el allá de las olas de modernización que desalojan a los sujetos de sus querencias originarias. En las novelas de estos escritores el sujeto es el «otro» por medio de una operación que le permite verse (sujeto) y ser visto («otro») desde la perspectiva metropolitana y el sistema de relaciones de poder coloniales.

Aunque menos dramatizado, pero de forma similar, este proceso de dividir el *continuum* del sujeto en el tiempo de la escritura (sujeto) y el tiempo de la identidad formativa como el «otro» aparece ya formado en las páginas del Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. «Autoethnography,» es el nombre que Mary Louise Pratt ha acuñado para designar esta escisión en la constitución del sujeto por la escritura y la conquista. Pratt define el texto auto-etnográfico en la siguiente forma:

People undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them. Thus if ethnographic texts are those in which European metropolitan subjects, represent to themselves their others (usually conquered others), autoethnographic texts are representations that so-defined others construct in response to or in dialogue with those texts. Autoethnographic texts are not, then, what are usually thought as autochthonous forms of expression or self representation [as Andean quipus were (1991:35)].

Sin embargo, la auto-etnografía no describe la ficción de Mario Vargas Llosa. El sujeto de la enunciación en sus obras no reconoce llevar dentro de sí al «otro» inscrito por la mirada metropolitana en su interior. Tampoco realiza sobre sí mismo la escisión dejada por el despliegue del sujeto como objeto y sujeto. Mas bien, el sujeto en El Hablador afirma un discurso monológico naturalizado y seguro en los sistemas representacionales occidentales del «otro» —fotografía, televisión, grabación de videos o escritura. Este discurso monológico naturalizado está en realidad muy distante del coro polifónico que Vargas Llosa indica ser el objetivo de su novelística y con el cual piensa evitar la dicotomía de la novela regional. Aunque a veces el sujeto de El Hablador ironiza su autorretrato en la metaficción de la

novela, éste es, sin embargo, un sujeto que no conmemora en la historia de Tasurinchí un pasado colectivo o personal. El sujeto de la escritura en El Hablador, secreta pero apretadamente emparentado con el modelo proveído por Tristes Tropiques, se embarca en un viaje que parte del centro, en donde el sujeto reconoce su lugar, y rema hacia la periferia de la conciencia-territorio propio en donde el «mundo perdido» de los Nambikwara o los Machiguenga espera representación, recuperación y existencia. A través de estas operaciones de ida y vuelta el sujeto acabará de perfilar su obra de auto-construcción.

Como Lévi-Strauss en París asistiendo a las casi secretas conferencias dadas en el Jardín des Plantes por algún oscuro viajero a su retorno de los confines de la humanidad, Vargas Llosa, en Florencia («Firenze», en el texto), parcialmente cuestiona la veracidad de los reportes etnográficos y pondera el valor verdadero de las atesoradas colecciones expuestas en imágenes inánimes. La escena inicial de la novela imita, al mismo tiempo que distorsiona, la irritación del propio Lévi-Strauss con el libro de viajes. Mientras el antropólogo lamenta «*how thoroughly the notion of travel has become corrupted by the notion of power*» (1968:18) y abre Tristes Tropiques con una incómoda sensación de culpa y pérdida, El Hablador se embarca en un viaje que, por contraste, afirmará y certificará el poder de la escritura para producir objetos culturales capaces de crear deslumbrantes efectos de realidad.

Si El Hablador emula a Tristes Tropiques en el gesto inicial del viaje desde el lugar de la razón y conocimiento hacia los extremos límites de la humanidad en los trópicos, la diferencia entre la novela y la etnografía sobre los Caduveo y Nambikwara va más allá de los recibidos hechos genéricos que separan la antropología de la ficción. Algunas de las más importantes diferencias pueden fundamentarse alrededor de la construcción del sujeto y su relación con el objeto que fabrica. Por ejemplo, Lévi-Strauss, al relatar su partida de Francia en los albores de la Segunda Guerra Mundial, registra emociones en desorden, incertidumbres intelectuales, contradicciones personales que lo llevan a escribir una suerte de epitafio a la tradición etnográfica heredada de los grandes maestros de la ciencia del hom-

bre. En «Quest for Power,» (1968:38-46) cuestiona el relato de las culturas «primitivas» hecha por el explorador. A Levi-Strauss le perturba el estatuto científico que se le ha conferido a las noticias que el viajero brinda a su regreso a Europa.

El autor de *The Raw and the Cooked* también se pregunta por el significado del ávido interés que anima en Europa la recepción del retrato del «primitivo.» Finalmente, reflexionando sobre la problemática de su propio campo de estudio, y como si hubiera pasado por la misma galería ante la cual se detiene Vargas Llosa en «Firenze», pregunta: «*Are we to draw a parallel with the Marco Polos of our own day who bring back from those same territories- in the form, this time, of photographs- the heightened sensations which grow ever more indispensable to our society as it founders deeper and deeper in its own boredom?*» (1969:40).

Sospechoso de la comodificación implícita del «otro,» Tristes Tropiques inaugura el trabajo de campo autoreflexivo que hoy se practica.⁹ Más allá de proponer al etnógrafo como un personaje en un texto de ficción, como lo hace Philippe Lejeune en *Le pacte autobiographique* (1975), Lévi-Strauss está consciente de las impensadas relaciones dialógicas implícitas en la producción de textos en la escritura de relatos etnográficos.

El paradójico sentimiento de haber cosechado cenizas en vez de tesoros va de la mano con la perspectiva emergente de que la «cultura» es siempre relacional y que por lo tanto los relatos culturales tienen lugar entre dos sujetos -no sujetos y objetos- comprometidos en relaciones de poder. Al enfrentar con la imposibilidad de producir un relato completamente inteligible que *verse* sobre o al «otro,» Lévi-Strauss escribe:

Myself, the already-grey predecessor of these «explorers,» I may well be the only white traveller to have brought back nothing but ashes from my

⁹ Véase, entre otros, Rosaldo.

journies.... Either I am a traveler in ancient times, and faced with a prodigious spectacle which would be almost entirely unintelligible to me and might indeed provoke me to mockery or disgust; or I am a traveler of our day hastenin in search of a vanished reality. In either case I am the loser.... I am the victim of a double infirmity: what I see is an affliction to me; and what I do not see, a reproach. (1968:45)

Es esta doble fragilidad («infirmity») de la imposible relación sujeto-objeto en la etnografía la que Vargas Llosa intuye, recoge y transforma. Por un lado, en cuanto a la práctica del etnógrafo peruano, la lleva hasta sus límites más absurdos en el discurso solipsístico de Zuratas-Mascarita-Tasurinchi-Vargas Llosa. Pero por otro, en el caso Vargas Llosa-los Machiguenga, la reinscribe y repite. Con una vuelta de tuerca política y epistemológica muy importante, El hablador hará uso de esa doble debilidad para proponer la idea de que el hablador desnudo (crudo), y por extensión metonímica, los indios del Perú, son sólo una invención (carencia de hechos) de la etnografía.

III. LA POLÍTICA DE LA POÉTICA

Allí estaban los machiguengas lanzando el arpón desde la orilla del río.... Allí estaban decorando minuciosamente sus caras... fermentando la yuca.... Las fotos mostraban con elocuencia cuán pocos eran en esa inmensidad de cielo, agua y vegetación que los rodeaba, su vida frágil y frugal, su aislamiento, su arcaísmo, su indefensión. Era verdad: sin demagogia ni esteticismo. (El Hablador p. 8-9)

Tal como se representa en El Hablador, la búsqueda y el trabajo de campo llevado a cabo por Zuratas, postulan una cultura machiguenga que nunca fue ni será jamás encontrada (realizada-documentada) por los etnógrafos o periodistas. Al no ser ubicada por la razón de Occidente la «cultura machiguenga» carece de existencia (propia). Entregado a la fuerza de su deseo, el debate en la novela concluye que, Zuratas se transforma en

el mismo «hablador» que él persigue. Inclusive permite que se le tome una fotografía de la personificación que él hace de éste para así adquirir sustancia en el orden de la realidad documental (virtual). Al convertirse en el «hablador» entre los Machiguenga (como Vargas Llosa entre nosotros) él procede a ficcionalizar (invención indiferente a o carente de hechos) la conciencia de la cultura en cuestión¹⁰. Por consiguiente, lo que él «ve» de los Machiguenga es tan sólo el efecto del discurso etnográfico, las sombras que la lengua proyecta. Lo que no «ve» demarca tanto la invisibilidad de esa cultura como los límites del discurso etnográfico. Los Machiguenga que «vemos», o mejor, las sombras que proyecta el lenguaje desplegado por el periodista-autor en la novela, el círculo de personas perdidas y hambrientas, tampoco *son* los Machiguenga, son las ruinas (cenizas) del deseo de Zuratas. Ni siquiera son los Machiguenga de las fotografías exhibidas en «Firenze» en las cuales tenemos que asumir que Zuratas está posando como el «hablador.» Los Machiguenga que vemos, o mejor dicho, esos cuerpos que deambulan por la selva, son un oprobio.

Por consiguiente, la novela gira sobre sí misma. Parte con la aceptación de la positiva y grave verdad de las fotografías de Malfatti. La existencia de esa positividad motiva la búsqueda del hablador por el periodista-autor quien deja el centro para explorar positivístamente en la periferia y dar con el objeto «verdadero». Pero la cacería no entrega su presa. En el trayecto, el explorador se encuentra con el deseo de un «otro» inesperado (secretamente anticipado): Zuratas. Sombra de algún miembro del antiguo círculo Cahuide de los días de San Marcos bellamente relatado en *Conversación en la Catedral* (1971), Zuratas se yergue en el indeseado guía local en cuyas huellas el explorador debe seguir para no perderse en la selva biblio-

¹⁰ En el examen que Vargas Llosa lleva adelante sobre la figura del hablador, es decir aquel que habla de y es hablado por la tradición y utopía de una comunidad, el novelista se aproxima a la discusión del «Storyteller» de Walter Benjamin. Para Benjamin esta figura se ha perdido ya en Occidente por que pertenece a la época pastoral de esta cultura. La vida urbana ha enterrado a esta figura del pasado. Sólo queda su sombra. Ya no cuenta relatos. Se habla de los relatos que él contaba. Ver Walter Benjamin, *Illuminations*. New York: Schoken, 1969.

gráfica. El explorador recoge el mapa y el relato (conocimiento del guía). El relato del guía-etnógrafo local resulta ser demasiado poderoso. No deja lugar para la invención libre del periodista-autor, el cual, como en el caso de Menéndez Pidal con Garcilaso de la Vega, se siente obligado a cuestionar la integridad y hasta la existencia del objeto descrito por el guía-etnógrafo local que se autoriza con su conocimiento de las lenguas del «otro» y la experiencia en carne propia (vivida y no libresca) del «otro». El guía local produce una suerte de interferencia en la imaginación de la mirada del centro. Privado de su propio encuentro positivista, de la privilegiada experiencia (primicia) de testigo ocular, el periodista-autor, con sólo cenizas en las manos, al no poder reproducir la mirada desde el centro, opta por negar la existencia de su objeto del deseo—los Machiguenga. En cuanto objetivo de la entrevista (la verdad de la interrogación periodística) con el periodista-autor los Machiguenga se esfuman. Mas allá de la capacidad lingüística del periodista—no sabe machiguenga— parecen no ser nada más que el efecto de la fuerza de la invención de Zuratas que sí sabe la lengua de los «naturales». Nada habría sido más «auténtico» y por lo tanto comercial que el documental y la entrevista en donde los (interrogados) objetos de la prensa y el video hablaran directamente y por sí mismos a un público ávido de encuentros con lo «primitivo». Ante la imposibilidad de la entrevista que pudiera ofrecer versiones diferentes a las ya versadas por la etnografía, el periodista-autor regresa de la selva al silencio cifrado de la fotografía. Sin un discurso del «otro» (interpelado) que la descifre, la fotografía se ofrece a manera de campo abierto a toda posible interpretación, inclusive a su propia inautenticidad. La expedición al Dorado ha fracasado, todo es ficción y la más engañosa es aquella producida por la etnografía local, la cual en virtud de ser local pierde todo carácter científico, toda aspiración a «verdadero relato» ya que se confunde con los deseos e imperativos ideológicos del lugar.

En la circunferencia del círculo que traza la novela reside escondido el objeto pre-establecido de la narrativa y de su inconsciente político. Estratégicamente escondido a la vista del lector, la negación de la existencia del objeto fuera del campo de la conciencia del sujeto que escribe, recorre y

organiza, en realidad, todos los pormenores temáticos y narrativos de la novela. La existencia autónoma o autóctona, autónoma del sujeto metropolitano que las percibe, de las culturas indígenas pasa a ser debatida dentro de una oposición positivista entre ficción (falso)/no ficción. El enredo de los narradores-habladores que produce la cultura machiguenga a manera de invento (falsedades incorroborables por métodos empíricos) en la novela queda muy lejos del cuestionamiento post-modernista de la formación histórica de los saberes, el que no niega la existencia de «otras» culturas sino más bien cuestiona los modos con que Occidente ha percibido y construido al «otro» en su expansión colonial.

La poliglosia de la novela fragua la impresión de que el discurso del etnógrafo no es sino el simulacro de su deseo y que su estatus y valor de verdad no es diferente del de la ficción que el novelista simultáneamente fabrica. La mejor prueba de esta propuesta es la novela misma ya que ella es el único texto accesible al lector en el que se plasma la «realidad» cultural machiguenga y en la que el lector ha llegado a creer plenamente, como si se tratara de un reportaje periodístico. La novela dispone y despliega un poderoso control de los tropos de la etnografía clásica en su inequívoco parentesco con el relato cultural de *Argonauts of the Western Pacific* (1922) de Bronislaw Malinowski.

Pero la novela no sólo establece un objeto del deseo etnográfico. También desarrolla un pre-texto en la oposición Zuratas/Mascarita. Una previa búsqueda hecha por varios antropólogos y con resultado desconocidos, provee la entrada, no sólo a la jungla, sino también a un previo diálogo (previo al tiempo de la novela y tal vez coincidente con las noches del grupo Cahuide) sobre la relación de la etnografía con el indigenismo. El propósito de esa conversación reanudada en *El Hablador* es interrogar la formación de dos discursos fundadores en los que *el indio* va pasando de objeto a sujeto del discurso que articula los contenidos y el destino de la nación. ¿Qué identidades culturales y raciales conforman los actores de la historia de la nación? es la pregunta que Vargas Llosa comparte con los etnohistoriadores y cuya respuesta se disputan.

La política de la poética de la novela emerge con claridad cuando pensamos en el texto como un todo situado entre dos sujetos comprometidos (Sartre) y marcados por relaciones de poder inextinguibles e inevitables (Foucault)¹¹. Vargas Llosa se autorepresenta en *El Hablador* como un antiguo y acérrimo contrincante de casi todas las modalidades que el «indigenismo» ha tenido en el Perú. En un libro posterior, en que reúne una serie de ensayos largos y cortos escritos a través de su carrera periodística, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996) el autor del *Hablador* ofrece una visión más panorámica de su abundante contacto con el pensamiento peruano sobre el imperio incaico, Guamán Poma, Inca Garcilaso de la Vega, los descendientes de las sociedades previas a la conquista española. En general, su polémica con este pensamiento heterogéneo sobre las formaciones culturales andinas previas y posteriores a la conquista, no varía mucho del resumen de la polémica en *El Hablador*. A diferencia de Mirko Lauer¹² y otros estudiosos de los indigenismos en el Perú, Vargas Llosa tiende a englobar todo estudio, evocación o acercamiento a las culturas autóctonas del Perú dotado de un tono elegíaco o admirativo bajo el rótulo de indigenismo, el que para Vargas Llosa quiere decir un discurso ideológicamente ciego e incapaz de «ver» a los «verdaderos» indios.

¹¹ Michel Foucault dice en *Power/Knowledge* que «power is essentially that which represses.... If power is properly speaking the way in which relations of forces are deployed and given concrete expression... should we not analyze it primarily in terms of *struggle, conflict and war*? ...Power is war, a war continued by others means.» (90)

¹² Ver Mirko Lauer, *Andes Imaginarios: discurso del indigenismo 2* (1997). Lauer distingue, por ejemplo, entre lo que él llama el indigenismo político del siglo XIX y el indigenismo cultural de la primera mitad del siglo XX. Lauer apunta que el incaísmo, iniciado por el Inca Garcilaso, es «una suerte de revés voluntarista de la moneda hispanista» (87). Añade que «la clave de la relación de lo incaísta con lo indigenista es un cambio en la dirección de la mirada, que se desplaza del pasado cultural al 'presente no arqueológico', de los muertos a los vivos» (88) con lo cual no deja de ser una especie de «revival». Para una bibliografía al día sobre el indigenismo consultese el trabajo de Lauer y para una discusión sesuda y a fondo sobre el problema del indigenismo en la cultura peruana y la heterogeneidad de la cultura en los andes véase Antonio Cornejo Polar, *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú* (1980). Véase también del mismo autor, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (1994).

Esta conjunción o confusión del indigenismo con el discurso etnográfico altera el manifiesto balance discursivo de la novela. La representación de la historia cultural de los Machiguenga, toma en esta balanza de poderes y contiendas, el cariz de un divertimento. Graciosamente adorna en el desarrollo del tema central: la interpretación de culturas. En otras palabras, esta lectura de la política de la novela disminuye el peso de Tasurinchí como «personaje» en la novela. El centro de gravedad en El Hablador se desplaza hacia Vargas Llosa. La aventura principal es la suya: encontrar/no encontrar al hablador de los Machiguenga. Tasurinchí queda convertido en el «gracioso» que entra y sale del escenario dependiendo de la necesidad de aligerar el relato trágico en que el héroe (Vargas Llosa) confronta a sus antagonistas (los etnógrafos indigenistas).

IV. MONUMENTOS Y ESCRIBAS.

Eres un indigenista cuadrículado Mascarita -le tomé el pelo-. Ni más ni menos que en los años treinta. Como el Dr. Luis Valcárcel, de joven,¿o sea que tenemos que resucitar el Tabuantinsuyo? ¿También los sacrificios humanos, los quipus, la trepanación de cráneos con cuchillos de piedra? Es gracioso que el último indigenista del Perú sea un judío, Mascarita.

(El Hablador p. 97)

El Hablador podría haber contado la historia de Tasurinchí sin recurrir a Mascarita. La función discursiva de este personaje, o más bien, recargado símbolo (máscara de Vargas Llosa, del autor, del etnógrafo, de los indigenistas, de Tasurinchí, de Zuratas -el judío peruano-, de los intelectuales marxistas), es servir de blanco en un campo de tiro. Vargas Llosa dirige el argumento de la novela como un bien emplazado proyectil contra la inmóvil silueta del indigenismo que él construye en El Hablador. Al lector no informado no le queda más que aceptar la idea de que los indigenistas quieran un «retorno de la trepanación de cráneos», idea que como «los sacrificios humanos» aparece fuera de todo contexto cultural en que pudieran cobrar sentido. Aisladas, ambas prácticas siembran el horror

de lo «primitivo» y subrayan el absurdo de un indigenismo recalcitrante al progreso, «salvaje» en su aferramiento a prácticas de un pasado no sólo muerto sino desbancado por medicinas y religiones más eficaces y sobre todo más «humanas». Hablar del indigenismo en conjunción con el sacrificio humano, práctica discursiva que sirvió durante la conquista para desacreditar a las culturas americanas y justificar el más cruento holocausto, reinstaura la estrategia retórica de la parte por el todo (metonimia), en la que se basa el ataque que El Hablador monta contra los indigenistas.

La respuesta de la novela a la propia pregunta planteada por el personaje Vargas Llosa a su amigo universitario, Mascarita: «¿O sea que tenemos que resucitar el Tahuantinsuyo?», es presentar su propia imagen novelística-etnográfica de los machiguenga. En esta versión, los Machiguenga aparecen como una cultura indígena que marginalmente sobrevive en la Amazonía peruana. Conforman una elemental y degradada organización humana incapaz de producir cultura alguna ni al nivel material ni al simbólico. Ya no son autóctonos. Ni menos podrían ser autónomos. Si alguna vez fueron una vigorosa y viable organización humana con un hablador para mantener viva la memoria del grupo, ahora están exhaustos y han llegado al punto de la extinción. El hablador ha perdido su orientación. Ni él ni los viejos shamanes entienden su propio qué hacer.

La maniobra retórica y política de la novela es intentar sustituir la imagen de un indio (cultura) por otro. Los Machiguenga como han sido ficcionalizados en *El Hablador*, se ofrecen al lector en lugar del Tahuantinsuyo tal y como ha sido reconstruido a través del trabajo de la arqueología y la etnografía. Este proceso de substitución ocasiona una borradura de lo que Jorge Basadre, el historiador moderno más distinguido del Perú, ha llamado el evento fundamental en la vida intelectual peruana: el crecimiento de la idea del indio (Tord 1978:193). La observación de Basadre contradice la visión que ofrece *El Hablador* desde el momento en que el viajero y su equipo televisivo descienden sobre el claro de selva y encuentran sus guías e informantes (misioneros bautistas norteamericanos).

El crecimiento de la idea del indio puede ser documentada en varias formas. Cualquier bibliografía sobre el Perú constituye un vehículo apropiado. Recientemente ha habido un mayor énfasis en la búsqueda y establecimiento de relaciones entre la cultura de la población de los peruanos actuales y la de las culturas pan-andinas nacionales. Sustentados por la investigación en los campos de la arqueología y antropología los etnohistoriadores han producido extraordinarios estudios que documentan la existencia, supervivencia y respuestas de la cultura pan-andina a pesar de la destrucción constitutiva del régimen colonial español. Para el propósito de este trabajo basta con mencionar los trabajos de Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* (1990), John Murra, *Formaciones económicas y política del mundo andino* (1975) Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas* (1973), Luis Lumbreras, *De los pueblos, las culturas y la artes del antiguo Perú* (1969), Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los Incas* (1988), Luis Millones, *Historia y poder en los Andes centrales* (1987) y finalmente Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (1987), Maria Rostworoski, *Historia del Tahuantinsuyo* (1988). Este corpus de estudios indica claramente que, por lo menos desde la Independencia, un creciente grupo de intelectuales y académicos en el Perú o estudiosos del Perú, han estado trabajando en la tarea de reclamar los Andes ancestrales como parte de un continuum de historia en los Andes. Tal reclamo conlleva una labor de monumentalización del objeto discursivo que desde 1492 aparece bajo el signo del «indio»¹³. Confundidos con un indigenismo «cuadrulado,» al estilo de los lemas del colegio primario, los Machiguenga de El Hablador figuran como parte que representa el todo. Esta metonimia marca el inicio del desmantelamiento del Tahuantinsuyo.

¹³ «The most obvious way to catalogue discursive formations would be to group together those serious speech acts which refer to a common object. This is what Foucault attempted in his book on madness, selecting for archeological study those statements which had as their object a certain experience. But by the time of the *Archeology* he realized that, far from being differentiated from their objects, discursive formations produce the object about which they speak.» Véase Dreyfus y Rabinow (61)

Pablo Macera, en *Trabajos de historia* (1977) ve el indigenismo como un fenómeno ya observable entre los misioneros lascasianos del siglo XVII. Macera dice que, a pesar del ya profundo prejuicio racial, para 1646 la imagen dócil, sufrida, simple, buena y tranquila del indio ya había cundido en la colonia. Criatura racional, se le concibe al indio libre y fiel vasallo de España (1977:303-324). Sin embargo, la monumentalización del indio, en cuanto sujeto histórico capaz de construir una brillante y original civilización, no aparece en el Perú hasta que los estudios arqueológicos científicos empiezan a ofrecer la primera prueba visible y material en los trabajos de José Dombey (1778-85). Con las investigaciones de Dombey, nombres de lugares que habían sido olvidados empiezan a circular de nuevo. Pero, por supuesto, como parte de un nuevo espacio discursivo. Los nombres proscritos de antiguos templos y centros urbanos son imbuidos de nuevos significados en relación a un nuevo sector de la sociedad -los grupos literarios. Estos lugares se convierten en espacios privilegiados para el escrutinio científico. Rímac, Pachacamac, Lurín, Huaura y Lambayeque fueron vaciados de su valor en los mitos y cultos andinos y transpuestos en los espacios de las ciencias del hombre. Estos signos quedaron revestidos por el prestigio que los modernos métodos de investigación occidentales confieren a las culturas antiguas. La geografía de los Andes adquirió así una gran y prestigiosa profundidad temporal. El nombre Tahuantinsuyo empieza a funcionar como emblema de esa monumentalización. La razón y el conocimiento quedaron firmemente asociados con los remanentes de las antiguas culturas andinas.

Al final del siglo XVIII, viajeros europeos y miembros de la incipiente intelligentsia peruana empezaron la exploración del Cuzco subterráneo. Un explorador italiano, Coletti, escribió «Vita dei monarchi peruviani» (ms.1780). Hipólito Unanue, en el momento más interesante de la Ilustración en el Perú, escribió su pionero estudio, *Idea general de los monumentos del antiguo Perú* (1790-94). Dedicó artículos importantes a la descripción de Tiahuanaco, Chachapoyas, Cuzco, Quito y Lucanas. Originalmente publicados en *El Mercurio Peruano* entre 1790 y 1794, estos cortos estudios avanzan la idea de que los «antiguos peruanos,» jamás pudieron ser

bestias irracionales. Ese ideologema, central al coloniaje cultural, era para entonces ya insostenible (Macera 1977:314). Así pues se abre la interrogante por el sujeto nacional. Es decir, empieza el debate sobre la calidad humana y la capacidad creativa de los descendientes de las antiguas culturas andinas: «bestias» humanas o ciudadanos del presente (pasado), y futura nación. Debate que parecería no haberse apartado de aquel que sostuvieran ya hace casi 500 años Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

Mientras que a lo largo del siglo XIX se incrementaban los «descubrimientos» de evidencias arqueológicas, la arqueologización del país y por tanto de la cultura y de los descendientes de ese legado cultural, alcanza su máximo grado con los trabajos sobre las culturas Chavín y Paracas de Julio C. Tello, el primer indio (¿una prefiguración de Tasurinchí?) en escribir «científicamente» sobre el pasado de sus ancestros. Un acercamiento menos científico, pero más cargado en sus dimensiones estéticas y afectivas se condensa en los escritos literarios e ideológicos de los indigenistas. La carga emotiva y contestataria es particularmente notable en la escuela Cuzqueña¹⁴. El entrelazado entre la ciencia arqueológica, la memoria contestataria y la emoción del paisaje construyen un puente que permite el pasaje del presente al pasado, que sutura el corte hiriente de la conquista. Más allá del trabajo de la etnografía y los textos de los auto-etnógrafos, los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928) de José Carlos Mariátegui sigue siendo el texto moderno más estimulante en cuanto, por primera vez, se asume la mayoría demográfica indígena como el pasado, presente y futuro de la nación.

El título de un trabajo reciente escrito por Macera muestra un intento aún más abarcador. Macera intenta concebir la historia del Perú a manera de un *continuum* ininterrumpido por la conquista a pesar de los vacíos y quiebres notados por el conocimiento existente. Visión histórica del Perú

¹⁴ Ver Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru 1919-1991* (2000).

(Del paleolítico al proceso del 1968), está dirigido a los alumnos de la escuela secundaria, y es precisamente por eso que su aliento histórico resulta merecedor de un interés especial. Afirma la vitalidad y la promesa de las culturas pan-andinas actuales (1978:150). Las luchas de poder por una visión de la historia y el futuro del país quedan aquí claramente expuestas. Para aquellos que, como Lumbreras o Arguedas, ven en las raíces indígenas el cimiento en que descansa toda posible fundación de la nación moderna, toda perspectiva que intente probar la «inferioridad» o inadecuación del «indio» y su cultura como fundamento del futuro propician, por extensión, su propia extinción y obstaculizan la capacidad creativa del país ante y dentro o en resistencia a la (globalización) occidentalizante que no reconoce en el «otro» su capacidad de agente histórico.

Es precisamente este puente entre el pasado y el presente lo que está en disputa en *El Hablador*. La novela insiste en una ruptura entre el cuerpo del indio y una posible cultura indígena. La «mentalidad» machiguenga que la novela figura es una mentalidad sujeta a las reglas de la noción de la «ciencia de lo concreto». Por eso, al final, la novela sucumbe a la idea de que las sociedades tribales, como la Machiguenga, están dotadas de una mera mentalidad pre-lógica. Edmund Leach, entre otros antropólogos, deja claro que este tipo de interpretación no sólo es una mala lectura del trabajo de Lévi-Strauss sobre las estructuras simbólicas de las culturas «primitivas», sino que también es una falsa interpretación de los mundos que tanto los hombres «primitivos» como los «civilizados» construyen y viven:

Primitive people are no more mystical in their approach to reality than we are. The distinction rather is between a logic which is constructed out of observed contrasts in the sensory qualities of concrete object and a logic which depends upon the formal contrast of entirely abstract entities. The latter kind of logic which even in our own society is used only by highly specialized experts, is a different way of talking about the same kind of thing (88).

Es más, en tanto la novela articula la cultura machiguenga como una instancia de la «mentalidad salvaje», rechaza implícitamente, la propuesta cultural hecha por Uriel García en *El Nuevo Indio* (1930). Consciente del problema entre pasado y presente indígena, formulado más tarde en el aforismo, «Incas sí, indios no», o sea el problema de una cultura autóctona viable en un mundo cada vez mas occidentalizado, Uriel García, uno de los indigenistas de los años treinta, propone la idea del «nuevo indio». Uriel García trata de formular una teoría cultural que dé cuenta de las creencias y conductas de los individuos del ahora, insertos en instituciones y costumbres actuales. En el capítulo «Los nuevos indios», Uriel García toma al Inca Garcilaso de la Vega y a Túpac Amaru II como figuras ejemplares de lo que él llama el «nuevo indio». El proyecto de García se abre ante el nacimiento de una nueva era en la que la capacidad creadora del espíritu del indio, en una situación irremediabilmente post-colonial, sería el fundamento de la nación a contrapeso de la «raza» y/o de la antigua cultura.

En contraste con esta búsqueda de continuidad entre pasado previo a la conquista y presente post-colonial, las fotografías de los Machiguenga en Florencia marcan una inoportuna ruptura para la conciencia del autor-periodista que precisamente vive en «Firenze» para olvidar las escisiones y conflictos del Perú. Desde un comienzo, *El Hablador* presenta a los Machiguenga a través de un doble estrato de enajenación. Aparecen primero en las fotografías tomadas por Gabriele Malfatti y exhibidas en una minúscula galería en Florencia. Fuera de contexto, las filas de hombres y mujeres machiguenga que posan para el fotógrafo italiano, expresan la distancia insalvable entre ellos en la selva desconocida y el novelista en «Firenze». Grupo humano en vías de extinción, la foto de los Machiguenga, pareciera no tener conexión alguna con la creciente imagen del indio en cuanto sujeto de la historia y la historiografía peruana.

V. CONCLUSIONES

De acuerdo a la poética y política de El Hablador los Machiguenga constituyen una cultura primitiva virtualmente extinta. El hablador, una de las pocas instituciones machiguenga en la cuales podríamos reconocerlos, parece ser la invención de una persona poco fiable, físicamente deformada, que de haber nacido entre los Machiguenga, hubiera sido víctima de infanticidio. La realidad de los Machiguenga, en calidad de referente, quizás como la historia de los pobladores andinos, es disuelta por el poder transformacional de la poliglosia de la novela.

Como Saúl (el apóstol), Zuratas (el judío peruano) experimenta una conversión. Mascarita predica una especie evangelio al igual que Saúl/Pablo. Partiendo de unas desperdigadas y no corroboradas historias Mascarita crea un logos. Los «puros» e incontaminados indios que Mascarita afirma haber encontrado «en realidad» no existen, ya que el viajero que parte desde «Firenze» no logra dar con ellos. Los Machiguenga de Zuratas constituyen tan sólo el objeto del deseo del etnógrafo y por tanto la etnografía no es fiable.

En el entrecruce que va de la ficción a la metaficción del reportaje etnográfico, El Hablador entierra dos de las más importantes ramas del discurso etnográfico: el funcionalismo de Malinowski y la antropología reflexiva de Lévi-Strauss. El poder narrativo de la novela los reemplaza y representa, por medio del discurso novelesco, la realidad de la mentalidad primitiva y las costumbres y usos de los ficcionalizados machiguenga. La disciplinada organización de los contenidos del absorbente relato marca claramente su filiación con uno de los textos maestros de la etnografía: *Magic, Science and Religion* de Malinowski.¹⁵ De hecho «Baloma» o «el espíritu de la muerte» coincide en grado notable con la versión que la novela ofrece del mundo del más allá de los Machiguenga. Los conceptos de Boloma (el espíritu de los muertos) y especialmente kosi (el fantasma de los

¹⁵ La organización de la novela sigue bastante de cerca el capítulo de *Magic, Science and Religion*.

muestran) son objeto de encantadores y seductores pasajes en los confusos intentos de Tasurinchí por razonar más allá del bricolage de lo concreto.¹⁶

Como en ficciones previas, al componer la historia de los Machiguenga, en conjunción con la historia del género etnográfico, Vargas Llosa corta, disecciona y recombina microscópicamente una cornucopia de discursos y retóricas. El viaje exploratorio del periodista-autor termina con su regreso a «Firenze». Pero el drama de la novela concierne a los Machiguenga. Así pues el verdadero fin de la novela lo constituye la escena en que la tribu «perdida», incapaz de producir alimentos en su propio hábitat, espera la descarga de los aviones con ayuda internacional. Por las razones expuestas anteriormente, en esta escena de abyección, se incluye metonímicamente al resto de los «indios» peruanos. Por lo tanto, para los indios, no existe la historia. Según Vargas Llosa: «para los machiguengas, la historia no avanza ni retrocede: gira, se repite... [han] optado por sobrevivir por el reflejo tradicional: la diáspora. Echarse una vez más a andar, como el más persistente de sus mitos.» (1987:229-230).

Tomando en consideración que la abrumadora mayoría de la población del Perú contemporáneo es clasificada como india o parte india, una lectura de la política de El Hablador marcaría una final dispersión de un pueblo que no sólo ha perdido su memoria colectiva y territorio sino también su habilidad para hablar. A pesar del caos de la guerrilla terrorista y de la terrible situación económica en el Perú de los últimos veinte años, es claro que por la actual lucha cultural y política que se da en el país, que la noticia sobre tal extinción distorsiona, exagera y es por demás prematura. Por el contrario, lo que la escena política peruana muestra actualmente es una eclosión de habladores y voces luchando por el poder de definirse como sujetos de prácticas y discursos que anteriormente habían sido reprimidos.¹⁷ La lección que nos deja hoy la etnografía reflexiva es que en la cons-

¹⁶ Véase «The Science of the Concrete» en el libro de Lévi-Strauss *The Savage Mind*.

¹⁷ En este sentido es irónico ver que Sendero Luminoso, por razones totalmente diferentes, también rechaza un buen número de novelas indigenistas. Véase Mayer, «Peru in Deep

trucción del objeto de observación o del mundo a novelar el sujeto que escribe sufre su propia invención y que esta invención está desde siempre contaminada por las luchas de poder implícitas en todos los saberes. Lo que hoy queda no es la objetividad de la «verdad» en contraposición a la ficción, a las utopías o las «mentiras poderosas» sino la posibilidad de sujetos capaces de asumirse agonísticamente en su búsqueda de conocimientos.

Al dirigirse a la etnografía nuestro hablador encuentra la inevitable relación dialógica de todo discurso, la cual desde ya es siempre política en cuanto es poética.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, CARLOS J.

1989 *The Spanish American Novel: Modernity and Autochtony*. Cambridge UP. Cambridge.

BENDEZÚ, E.

1986 *La Otra Literatura Peruana*. Fondo de Cultura Económica. México.

BENJAMIN, W.

1967 *Illuminations*. Schoken. New York.

BURGA, M.

1988 *Nacimiento de una Utopía, Muerte y Resurrección de los Incas*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Re-examined,» *Cultural Anthropology* 6:4 (1991): 481. Tanto este trabajo, en su versión en inglés, como *El Hablador* fueron escritos antes de que Vargas Llosa postulara y perdiera la carrera hacia la presidencia en el Perú en 1990.

CLIFFORD, J. Y G. MARCUS (*Eds.*)

1986 *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography.*
California UP. Berkeley.

DE CERTEAU, M

1988 *The Writing of History.* Columbia UP. New York.

DE LA CADENA, M.

2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru 1919-1991.* Duke UP. Durham.

DE LÉRY, J.

1578 *Historie d'un Voyage Fait en la Terra du Brésil.* Geneva

DE LÉRY, J.

1990 *History of a Voyage to the Land of Brazil.* Trad. e introd. Janet
Whatley. California U.P. Berkeley

DREYFUS, H. L. Y P. RABINOW

1983 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.*
Chicago UP. Chicago.

EAGLETON, T.

1986 *Literary Theory: An Introduction.* Minnesota UP. Minneapolis.

FLORES GALINDO, A.

1987 *Buscando un Inca.* Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

FOUCAULT, M.

1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77.* Ed. Colin Gordon. New York.

FREUD, S.

- 1950 Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics. W.W. Norton. New York.

GARCÍA, J. U.

- 1973 El Nuevo Indio. [1930]. Editorial Universo. Lima.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, R.

- 1990 Myth and Archive: A theory of Latin American Narrative. Cambridge UP. Cambridge.

GISBERT, T.

- 1980 Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte. Gisbert y Cia. La Paz.

JAMESON, F.

- 1982 *"Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism and the Problem of the Subject.."*. En: *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading Otherwise*. Shoshona Feldman (ed.). Johns Hopkins UP. Baltimore.

LAFITAU, JOSEPH F.

- 1724 Moeurs des Savages Americains, Comparées aux des Premiers Temps.

LAUER, M.

- 1997 Andes Imaginarios: Discursos del indigenismo 2. SUR-C.B.C. Lima-Cuzco.

LEACH, E.

Claude Lévi-Strauss. Viking. New York.

LEJEUNE, PH.

- 1989 On Autobiography. Paul John Eakin (Ed.). Minnesota UP. Minneapolis.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1968 *Tristes Tropiques*. Atheneum. New York.
- 1969 *The Raw and the Cooked*. Harper Torchbooks. New York. .
- 1986 *The Savage Mind*. Chicago U.P. Chicago.

LUMBRERAS, L.

- 1969 *De los Pueblos, las Culturas y las Artes del Antiguo Perú*. Francisco Moncloa Editores. Lima.

MACERA, P.

- 1977 *Trabajos de Historia*. 4 Vols. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
- 1978 *Visión Histórica del Perú* (Del paleolítico al proceso del 68). Mi-lla Batres. Lima.

MALINOWSKI, B.

- 1992 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. Routledge y Kegan. Londres.
- 1954 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Doubleday. New York.

MAYER, E.

- 1991 "*Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes Re-examined'*". *Cultural Anthropology* 6 (1991).

MILLONES, L.

- 1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglo XVIII). Alianza Universitaria. Madrid.

MURRA JOHN.

- 1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ORTIZ RESCANIERE, A.

1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Retablo de Papel Ediciones. Lima.

PRATT, MARY L.

1991 *"Arts of Contac Zone."* *Profession* 91. Modern Languages Association. New York.

ROSALDO, R.

1989 *Culture and Truth, the Making of Social Analysis*. Beacon P. Boston.

ROSTOWOROWSKI, M.

1988 *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

SILVERBLATT, I.

1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonia Peru*. Princeton U.P. Princeton.

TELLO, JULIO C.

1960 *Chavín, Cultura Matriz de la Civilización Andina*. Primera parte. Archivo Julio C. Tello. U.N.M.S.M.

TORD, E.

1978 *El Indio en los Ensayistas Peruanos, 1848-1948*. Editoriales Unidas. Lima.

VARGAS LLOSA, M.

1966 *La Casa Verde*. Editorial Seix Barral. Barcelona.

1987 *El Hablador*. Editorial Seix Barral. Barcelona.

WACHTEL, N.

1973 *Sociedad e Ideología: Ensayos de Historia y Antropología Andinas*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ZUIDEMA, T.

1990 **Inca Civilization in Cuzco.** University of Texas Press. Austin.

NARRATIVAS COLONIALES: EXPLORACIÓN Y EXTERMINIOS.
VIAJE AMAZÓNICO DE FRANCISCO DE
ORELLANA NARRADO POR FRAY GASPAR
DE CARVAJAL

Ileana Rodríguez

Ileana Rodríguez hace un acercamiento crítico a la crónica de fray Gaspar de Carvajal sobre el viaje de Francisco Orellana en 1541 por el río Amazonas. La autora pone en relieve, en Carvajal, los puntos de intersección de las narrativas utópicas agrarias (los paisajes del ojo productivo, comprendidos en etnografías y censos) y las narrativas de guerra (los paisajes del ojo predador, comprendidos en una especie de economía política) y así subrayar los tropos de una tradición que hoy subyace en las narrativas post-modernas de colonización, tanto las que representan a seres humanos hiperbólicos - desde Rambos a Cyborgs - como las de investigación, desarrollo y globalización.

Ileana Rodríguez take a critical approach to friar Gaspar de Carvajal's chronicle about the journey of Francisco Orellana en 1541 down the Amazon. The author emphasizes, in Carvajal, the points of intersection between the utopian agrarian narratives (the landscapes of the productive side, included en ethnographies and censuses) and the war narrative (a kind of political economy. This way he underlines tropes of a tradition that y behind the post-modern narratives about colonization, both those that represent human hyperbole - from Rambos to Cyborgs - and those that deal with research, development and globalization.

Para que mejor se entienda el progreso total de los acontecimientos en relación a este viaje, debe primero explicarse que este capitán Francisco de Orellana era capitán y gobernador ... de la ciudad de Santiago ... que queda en la provincia del Perú; y en vista a los numerosos reportes que circulaban concernientes a un país donde existía la canela, por el deseo de servir a Su Majestad al explorar tal dicha canela ... se fue al pueblo de Quito, donde estaba el dicho Gonzalo Pizarro, a verlo y a ponerlo en posesión de dicho territorio (Gaspar de Carvajal)

La primera entrada o avanzada europea a la región amazónica de la que tenemos noticia hoy sale del Perú y tiene como pretexto la anécdota citada narrada por el fraile dominico Gaspar de Carvajal. Después de Carvajal, muchos otros europeos escribieron sobre su experiencia en el Amazonas, entre ellos Jean de Léry (1578), Sir Walter Raleigh (1596), Antonio Vieira (1650), Charles Marie de La Condamine (1745), Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751), Alexander von Humboldt (1850), para mencionar sólo a los más canónicos.¹ Así empieza un cuerpo bibliográfico sobre el Amazonas que engendra una amplia gama de datos narrados en todo tipo de formatos y que se prolonga en nuestros días en la ficción de

¹ Marcos Carneiro de Mendonça (Ed.) *A Amazonia Na Era Pombalina. Correspondencia Inedita do Governador e Capitao-General do Estado de Grao Pard e Maranhao: Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Brasil: Instituto Historico e Geografico Brasileiro, 1963; Alexander Von Humboldt. *Views of Nature: or Contemplations on the Sublime Phenomena of Creation with Scientific Illustrations*. E.C.Otte, and Henry G. Bohn (Tr). London: Henry G. Bohn, 1850; Sir Walter Raleigh. *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Emphyre of Guiana, with a relation of the great and Golden Citie ofManoa (which the Spanyards call El Dorado) And of the Provinces of Emseria, Arroamaia, Amapaia, and other Countries, with their rivers, adioyning. Performed in the yeare 1595 by Sir W Raleigh Knight, Captaine of her Maiesties Guard, Ld. Warden of the Stanneries, and her Highnesse Lieutenant Generall of the Countie of Cornewall*. Amsterdam: Da Capo Press, 1968. A facsimile of Robert Robinson's imprint in London, 1596; Antonio Vieira. *Sermoes*. Padre Goncalo Alves (Editor). Porto: Lello & Irmao Editores, 1959; *Cartas no Padre Antonio Deira*. J. Júcio D'Azevedo. Coimbra: Imprensa de Universidade, 1925. Vol. 1; Charles Marie de la Condamines. *Voyage sur l'Amazone*. Paris: La Decouverte, 1981.

Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier y Werner Herzog cuyo punto de entrada al Amazonas sigue siendo Perú.

Al principio, el propósito explícito de estas incursiones es únicamente cartográfico. Se trata simplemente de establecer las coordenadas geográficas de los «nuevos» territorios; de indicar las medidas aproximadas, las distancias entre un lugar precariamente conocido y otro desconocido. Pero justamente al intentar la descripción del terreno, los europeos se encuentran interceptados por la «variable» gente, de tal manera que las cartografías de esas «tierras deshabitadas,» o *terra nullis* llevan implícitas, en su averiguación las fronteras, esto es, la descripción de la organización política que da lugar a las jurisdicciones, y ésta, a su vez, los modos de producción y relaciones sociales entre los diversos habitantes de la región explorada. Averiguar esto para después delimitar otras funciones les lleva siglos. Pero ¿cuáles son las funciones que se quieren delimitar después de averiguar las localizaciones geográficas? Eso varía según los diseños imperiales. En el caso de los españoles como Carvajal, se trata de asentamientos y explotación; en la de los ingleses como Raleigh, de la extracción de riquezas; en el de los alemanes como Humboldt, de la cartografía de los recursos naturales; en el de los portugueses como Vieira, de la hegemonía política.

En este ensayo estudio la relación entre sujeto y representación como esa distancia inferior señalada por Euclides da Cunha en su famoso texto, *Un Paraíso Perdido*, entre el Amazonas real y la imagen subjetiva que de él se tiene; aquello que Annette Kolodny, hablando del concepto de «frontier» en Norteamérica, dice ser una manera de apropiarse el paisaje a través de la significación, y que Julio Ramos en su lectura de Domingo Faustino Sarmiento interpreta como el acto de llenar un vacío y poblar el desierto Americano con las estructuras de la modernidad. Michel de Certeau expresa esta misma idea poéticamente como el gesto que su intento de abarcar el todo abraza sólo vientos, imagen que hace eco a la de Antonio Cornejo Polar de escribir en el aire. Es decir, aquí me ocupo de discernir el problema de la distancia entre la experiencia empírica y la experiencia cultural de una zona geográfica. Mi texto es la narrativa de fray Gaspar de Carvajal

sobre el viaje de Francisco Orellana en 1541 por el río Amazonas. Mi tesis es que la lectura de las narrativas de exploración con *ojos* subalternos permite entender que las cartografías se producen a través de un sistema de intersecciones narrativas donde convergen varias disciplinas. Mi intención es poner de relieve, en Carvajal, los puntos de intersección de las narrativas utópicas agrarias (los paisajes del ojo productivo, comprendidos en etnografías y censos) y las narrativas de guerra (los paisajes del *ojo* predador, comprendidos en una especie de economía política) y así subrayar los tropos de una tradición que hoy subyace en las narrativas postmodernas de colonización, tanto las que representan a seres humanos hiperbólicos - desde Rambos a Cyborgs - como las de investigación, desarrollo y globalización.

Narrativas utópicas agrarias:

paisajes del ojo productivo, etnografías y censos

En la narrativa de Carvajal como en la de Cristóbal Colón, un viaje en busca de especies conduce al encuentro con «lo nuevo» -el río y los ribereños; una repetición del tropo de las especies, la navegación, el descubrimiento y la guerra, a seguir trabajando el tópico de fronteras y orillas de etnias. Siguiendo su compás, Carvajal empieza a escribir la naturaleza como algo genérico -raudales, confluencias, ramales, velocidad de las corrientes, remolinos, tormentas, torrentes, animales. En el espíritu de la época, su descripción del río nos informa sobre asuntos empíricos relativos a la navegación - velocidad de corrientes, profundidad del río, dirección y confluencias -, sin dejar de lado en ningún momento la subjetividad que se expresa en el placer de los sentidos (la estética de la contemplación), las ideas de la salvación (ideología Cristiana), y la necesidad de la agricultura y horticultura (producción y comercio de alimentos), elementos amalgamados en su composición descriptiva.

En lo que respecta al placer de los sentidos, si es que podemos separar uno de los hilos discursivos, la estética de la contemplación del Amazonas se inscribe en una visión agraria utópica, mediatizada por una vasta gama de códigos europeos sobrepuestos sobre el paisaje natural amazónico. En

Carvajal, la naturaleza misma toma la forma y figura de lo que Kenneth Clark llama un paisaje agrario del renacimiento, que organiza, en el mejor de los casos, una enciclopedia de asuntos alegóricos o estereotípicos en el estilo de herbalistas o ilustradores de calendarios -cosas naturales, bosques, selvas, mosquitos, pescados, tortugas, manatíes. Lo «nuevo» es un vasto campo de posibilidades que no sólo permite sino incluso alienta el placer estético de la contemplación del paisaje, lo que Kenneth Clark llama mirar *«las flores y los árboles no sólo como objetos de delicia, sino como prototipos de lo divino»*.

En diálogo con estas ideas, Enrique Dussel en su trabajo sobre el «descubrimiento» de América como, experiencia cuasi-científica, estética, contemplativa, poética, tecnológica, administrativa, comercial, va a venir a observar que en la superposición de códigos y el cruce entre la visión empírica y la visión cultural los europeos empiezan a «inventar su propia imagen y semejanza» (1994:35). En lo estético, «lo nuevo» no es descubierto como algo que resiste, diferente. No es el «venir a ser del Otro,» sino la «proyección del mismo: una cobertura» (35). Y por eso mismo, como sostiene Greenblatt, las palabras son, *«en algún ... sentido escritas como lugares vacíos»* (1992:53), resguardos de significación a llenar a placer en el futuro según convenga.

En esta misma vena, el sujeto imperial/colonial, a veces sigue en su descripción los preceptos del mundo medieval, rindiendo una visión del bosque como paisaje de símbolos; otras, transmite las ideologías generales del renacimiento, que enfatizan el comercio y subrayan la utilidad de las riquezas y posesiones, y por tanto fomentan una contemplación utilitaria del paisaje. Estética y comercio marchan al unísono, apoyándose una a otra. Necesidades, ambiciones, deseos, urgen la proyección de lo «viejo» en «lo nuevo.» Desde este punto de vista, las narrativas de exploración son coberturas que reproducen las convenciones europeas, y ven al Amazonas a través de la convergencia de jardines, huertos, bosques, campos agrícolas e inversiones. Muchos de los pasajes de Carvajal ilustran cómo él confiere a la jungla los rasgos del jardín y la huerta.

Pero hay algo más en la prosa de Carvajal que se registra como exceso o discrepancia entre la visión empírica del lugar y el aparato imaginario instalado en la mente de los exploradores para narrar lo encontrado. En primer lugar, Carvajal trae a colación el dilema sobre la representación misma: cómo hacer una realidad visible a la otra; cómo cambiar la substancia de una para hacerla aparecer como la otra; cómo, fundir las tecnologías retóricas de lo viejo con la presencia irrepresentable de lo «nuevo.» En estos esfuerzos, sus ansiosas descripciones concuerdan con las observaciones de Roland Barthes sobre el predominio de substantivos como signo del «*enorme consumo de conceptos necesarios para cubrir la realidad*» (Spurr:1993), tanto como con la afasia metonímica de Jakobson como forma de ansiedad. El resultado es la sobreposición de capas de significación que produce palimpsestos, mismos que oscurecen aún más los signos fundadores.

Pero, además de este desajuste entre visión empírica y modelo cultural que en lo estético viene a rendir un paisaje agradable, un *locus amoenus* de fácil traslado a las utopías agrarias, donde lo bello y lo utilitario convergen, hay otro desajuste más grande que se manifiesta en la discrepancia entre el espíritu épico heroico y lo grotesco de las necesidades del cuerpo -lo visceral y carnal expresado en el hambre, el miedo, la locura. La tensión dramática entre estos dos modos narrativos consiste en el contrapunto de lo que Northrop Frye llama una mimesis alta y una baja, que producen la visión y sensación de esta naturaleza y región amazónica en particular como algo amenazante, que a su vez transmite a pie juntillas el efecto de susto y de suspenso que es la idea misma de la frontera. Como protagonista, la región viene a ser el telón de fondo de una empresa más grande, que solidifica los parámetros de una tradición continuada hasta hoy.

En lo que respecta al miedo, uno de los aspectos recurrentes que organizan la narrativa es la presencia de un ojo narrativo preocupado que a su vez; constituye un tipo de sujeto imperial a la vez intrépido y amenazado. Sus pericias dan cuenta de lo que W.J.T. Mitchell llamará el género heroico, que vendrá a ejercer gran influencia, sobre la ficción contemporánea - por ejemplo, en Vargas Llosa y Carpentier. Épica significa hacer que

los protagonistas humanos atraviesen espacios sobrehumanos —enormes corrientes, remolinos, confluencias—, que conforman la sintaxis de lo heroico, y el espacio de lo simbólico-sublime donde estos mismos protagonistas, simples mortales desposeídos, a manera de Rambos y Cyborgs del siglo 16, confrontan peligros inéditos. La película *Aguirre, la ira de Dios* de Werner Herzog ofrece un contrapunto romántico, una idealización pictórica de cómo el ojo moderno alemán lee este momento colonial, reimagina lo que otros europeos imaginaron y perpetua el sentido de caos originario con que queda *ab initio* marcada la región.

Pero lo que vale relevar en el cruce entre el miedo y la ambición es el apareamiento de la frontera-orilla con las etnias, que cierra por siempre el imaginario de las tierras vacías. Carvajal escribe:

[a]l final de dos leguas, después de avanzar hacia abajo del río, vimos venir desde arriba del río a supervisar y reconocer la tierra cuatro canoas llenas de indios y, cuando nos vieron, se dieron vuelta a gran velocidad, dando la voz de alarma, de tal manera que en menos de un cuarto de hora oímos en los caseríos muchos tambores desde lejos y tan bien entonados que tenían su bajo, tenor y alto en armonía (1934: 173).

Si al principio el ojo narrativo percibe y describe tierras vacías, territorios deshabitados, la presencia de canoas y aborígenes logra la fusión entre las descripciones naturales, geográficas y las humanas etnográficas.

Pero ¿qué tipo de etnografía es ésta? A simple vista, es un naciente oficio de levantamiento de datos para describir las sociedades aborígenes a través de analogías pensadas como el reverso de lo europeo; un oficio que nombra, aísla y subraya los rasgos que unifican esos grupos humanos en términos numéricos, al mismo tiempo que los restringe a tipologías según su organización social y tecnologías en uso. Como propone de Certeau siguiendo el trabajo etnográfico fundador de Jean de Léry, el oficio se organiza «*alrededor de dos cuestiones estratégicas, el canibalismo y la poligamia*» (1986: 69), categorías fundadoras usadas al máximo en el siglo XXVII por

los jesuitas Francisco de Acuña y Francisco de Figueroa y hasta hoy, antes de que los antropólogos empezaran a reflexionar sobre sus propias condiciones de producción discursiva. Mas, como propone Arjun Appadurai hablando de números, *«estos problemas ... presuponen cuestiones de derechos (¿cuáles son tus derechos?) y clasificación (a qué grupo perteneces y dónde se localiza en el paisaje político)»* (1996: 114). Clasificación y enumeración, los censos son las tecnologías anatómicas y viscerales para producir el organismo de lo extraño, la diferencia que dará espacio y oportunidad a los interceptados imaginarios de *terra nullis* como, tropicalismo.

Así pues podemos concluir que mientras la estética unida a lo agrario utilitario sirve para la proyección del yo Europeo, en el «nuevo» territorio, la etnografía sirve para empezar a formar las ontologías de lo indígena. La etnografía construye la red de conceptos para interpretar todos los encuentros subsiguientes, muy útiles a geógrafos y comisionados del XIX, a empresarios e investigadores del desarrollo, en el XX. Además de la poligamia y el canibalismo, otro de los tropos fundadores íntimamente relacionados a ellas es la distinción de la gente en gente «de guerra» o «de paz.» Como veremos en las narrativas subsiguientes, la cuestión preponderante no es la guerra sino la paz, que queda ajustada en la poligamia, por donde entrará a operar con toda fuerza el discurso religioso.

En esta secuencia oximorónica podemos ver desde luego en operación el principio de contradicción donde una naturaleza vacía esta ampliamente poblada; unos «Indios» de guerra siempre les dan de comer a los europeos; los bárbaros llevan en su cuerpo adornos de oro finamente trabajados. En conclusión, esta etnografía no proporciona mucha descripción excepto cuando hay guerras; no habla de la vestimenta excepto cuando, hay de por medio oro; ni de las casas excepto cuando cumplen funciones religiosas.

Narrativas de guerra:

Los paisajes del ojo predador y la economía política

«Indios de paz y de guerra»

A fin de entender la distinción entre indios «de paz» e indios «de guerra» es necesario examinar primero la relación entre geografía y etnografía, esto es entre, fronteras naturales y fronteras humanas y distinguir en ellas cómo, el discurso de la guerra y del hambre o el de la producción de alimentos vienen a constituir aquella historia sumergida en el discurso exploratorio que la crítica se propone, desentrañar. En esta sección final me propongo demostrar cómo, guerra y hambre son los otros dos tropos indispensables para entender la relación aborígenes-europeos como, encuentros o enfrentamientos.

Primero que nada tenemos que introducir la idea de la constitución del sujeto como ser en medio de la naturaleza. En la narrativa de Carvajal, el ojo que mira y organiza la naturaleza, como sugiere Jay Appleton en «The Experience of Lands,» es un ojo de «comportamiento animal»; es el ojo del predador que pasa revista al paisaje transformándolo con su mirada «en un campo estratégico, en una red de prospectos, refugios y peligros» (1967: 16), «viendo la comida que permanece quieta y los enemigos que se mueven» (en palabras de Shepard). La disposición predatoria de este ojo que narra es notoria en la fijeza y enfoque de su percepción, pero también en la mirada panóptica, a veces deliberada y artificialmente fuera de foco - imagen borrosa y profunda que florecerá en el Periodo Romántico del claroscuro sublime alemán, reactualizada en las películas, clara cuando entiende, borrosa cuando se confunde². Esta mirada panóptica imperial es tam-

² *At Play in the Fields of the Lord*. Film. Director, Hector Babenco; productor, Saul Zaents; música, Zbigniew Preisner; Tom Berenger, John Lithgow, Daryl Hannah, Aidan Quinn, Tom Waits, Kathy Bates. Basada en la novela de Peter Matthiessen con el mismo nombre de Universal Pictures, 1991; *Fitzcarraldo*. Dir. Werner Herzog. Munchen: C. Hanser, 1982. videorecording Burbank, Calif Warner Home Video, 1983, 150 min. Klaus Kinski, Claudia Cardinale. German dialogue, Subtítulos en inglés. Producida por Werner Herzog y Lucki

bién la que más tarde tendrá el constructor desarrollista y que será afinada con la ayuda de toda clase de tecnologías ópticas y lentes, desde los binoculares al láser que ayudan a enfocar y sobrepasan con mucho las cualidades binoculares del ojo natural, tal como lo podemos ver en los imaginarios postmodernos de los Cyborgs.

En el discurso de Carvajal podemos vincular la mirada imperial al comportamiento animal en la medida que narra el territorio como peligroso. Pero esta dinámica de interacción entre el hombre europeo, la naturaleza americana y la gente aborígen es muy compleja porque se presta a todo tipo de transferencias cruzadas. La figura «*del hombre natural [de Hobbes en Appleton] que se esconde en las profundidades para saltar sobre su presa y esquivar al predador*» (1967: 16) es muy pertinente a las narrativas de la jungla en el Amazonas pero sólo se aplica parcialmente al ojo imperial porque éste no sólo se preocupa por la defensa -aun cuando ésta es importantísima-, sino también por la ofensa. Mas el «hombre natural» no es un predador a menos que se le atribuyan características animales (tales como el canibalismo), que en el Amazonas vendrían a ser convenientemente transferidas a los aborígenes, sobre todo a los «Indios de guerra.» Es la presencia de la gente y la propia percepción europea de la misma como etnias lo que produce esta metamorfosis de gente en animal. Mas, bien considerado, en este sentido, y en este momento, el animal de presa es realmente el explorador, en la medida en que está dispuesto a todo a fin de implementar su diseño -a tomar posesión, a instalarse, a extraer e invertir- y la tesis de Mitchel de que «*los rasgos semióticos del paisaje... están hechos a medida para el discurso del imperialismo*» (1967: 17), es muy pertinente, aun si en la dinámica humano/predador del discurso colonial la catacrexis, como metáfora mixta, hace que el vehículo portador de lo animal amenazador quede encarnado en el aborígen. Queda claro, sin embargo, que es el explorador como agente del

Stepetic; escrita y dirigida por Werner Herzog; música, Popul Vuh. *Burden of Dreams, The* (1982). Dir. Les Blank y Maureen Gosling. Flower Films, 1982; *Aguirre, The Wrath of God*. Dir. Werner Herzog. Con Klaus Kinski, Helena Rojo, Del Negro, y Ruy Guerra. New Star Video, 1988; *Esmerald Forest*.

discurso quien transmuta la naturaleza bella y utilitaria en frontera salvaje, el jardín y la huerta en campos de batalla. Una vez concedido que el ojo imperial es predador, que se esconde para atacar, que es cuidadoso en su defensa, estas estrategias son las que arman su discurso. Es este ojo transcodificador el que inserta su cultura y civilización en "lo natural" en forma de estética que luego viene a fundirse y confundirse con sus prospectos, proyectos, ciudades, futuros desarrollos y explotaciones y guerras.

El otro lado de esta misma cuestión es que tan pronto como la naturaleza viene a presentar las posibilidades de ser algo más, la épica exploratoria da paso a las narrativas de colonización que vienen de la mano de la idea de ciudades. La noción de jurisdicción, derechos de propiedad, títulos, entra inmediatamente en juego y todos los peligros, sustos y desasosiegos ligados a la polis vienen a añadirse a la frontera. La intuición de asentamientos humanos produce así una doble articulación del sentimiento y la conciencia, subjetividad y empiria: primero el miedo y enseguida, para compensarlos el efecto de minimizar el paisaje y transformarlo de grandioso y heroico en un temprano pintoresco, donde el peligro y las dificultades desaparecen y una 'tierra muy linda' y una 'tierra muy fructífera' se funden en la visión de paisajes transformados en ambientes sociales, ricas ciudades interiores. Tal como podemos leer en la prosa de naturalistas, geógrafos, comisionados políticos y ex plantadores del XIX, a través de los paisajes pintorescos los espacios naturales devienen unidades administrables. En el siglo XVI, la jungla viene a ser un imaginario jardín cultivado, un huerto, *locus amoenus* -una tradición retórica inaugurada por Cristóbal Colón en las Antillas que constantemente releemos en el trabajo de los frailes y oidores de Centroamérica tales como Gonzalo Fernández de Oviedo o Fray Fernando de Espino.

En los ejemplos concretos de Carvajal se mezclan una panoplia de emociones que subrayan las intersecciones entre el ojo predador y el ojo productivo, ahora transformando la naturaleza en riqueza, comida, especies; ahora enfrentando la empiria en la hostilidad de la gente «de guerra.» En Carvajal, el paisaje está marcado por la abundancia. El escribe lo siguiente:

“...En este país el cacique tiene varia ovejas ... es muy rico en plata, según nos dijeron todos los «Indios,» y el país es, muy placentero y atractivo y muy abundantemente suplido por toda clase de comida y frutas, tales como piñas y peras, que en la lengua de Nueva España se llaman ‘aguacates,’ y ciruelas y manzanas y muchos otros tipos de fruta de muy buena calidad...” (1934: 203).

Nunca es claro si Carvajal está realmente viendo o imaginando. Lo cierto es que las ciudades de Carvajal se conciben en términos agrícolas; son análogas a las de las islas del Caribe concebidas por Colón. Para Carvajal, el cultivo de la tierra es evidente en las trazas de campos quemados que su ojo productivo percibe; en la crianza de animales, en la observación empírica de pastos que crecen justamente como en España *«mejorana y zacate de todos colores y tipos, y muchos otras buenas hierbas»* (217). Plantar, cultivar, criar animales, pesca, mas la abundancia de bosques de pinos y caoba dura, son pruebas suficientes de la cornucopia que ofrecen las amplias sabanas y bosques.

Pero, como informan las narrativas de Francisco de Acuña y Francisco de Figueroa a Hernando Cabero, cabeza provincial de la misión de los jesuitas en Quito en 1661, y que en Francisco Xavier de Mendoza Furtado y Cortés y Larraz, no hay ciudades, sólo hay algo que se puede llamar parcialidades, rancherías, habitaciones, reducciones, pueblos, misiones, naciones, para señalar algún principio de organización jurisdiccional. Algunas de éstas son tan pequeñas e inhabitables por remotas que ni los mismos sacerdotes pueden quedarse ahí, *«Así, a más no poder, se ha de procurar sacar los tales indios a donde puedan morar con doctrina y comunicación, y ser corregidos y dirigidos por la justicia, sin la cual no se entablara cosa»* (Figueroa 1986: 202).

Hablando de ciudades de Léry explícitamente asegura que «no hay ciudades», que el lugar donde viven los Tupinambas debe ser más propiamente llamado «villorio,» caserío (1975: 116). Un pasaje de su texto refiriéndose a las ciudades ilustra no sólo la semántica de las ciudades sino

también habla abiertamente de la localización geográfica de las culturas. Dice:

“...Es un hecho curioso de notar que los brasileños, quienes acostumbran a quedarse sólo cinco o seis meses en un lugar, se llevan con ellos las grandes piezas de madera alta llamadas plantas de pindo, con las cuales hacen y cubren sus casas; así se llevan sus poblados de lugar en lugar. Esto, sin embargo, todavía retienen sus nombres anteriores, de tal manera que hemos encontrado villorios a una cuarta o media legua de distancia de la localización donde los habíamos visitado antes...” (mi traducción 1975:159).

No las ciudades sino más bien la reducción de la población a pueblos cierra un circuito que comienza en el momento del encuentro/confrontación. La reconfiguración de las fronteras en campos, huertos y prados, emerge justo junto a la obliteración física y/o simbólica de los indígenas reflejados en el espejo del discurso. Lo que empieza como cartografías de territorios desconocidos, lo que Humboldt vendrá a llamar «Bosques Primordiales» y que la crítica llama el vacío (*terra nullis*, *terra incognita*), se transforma en denodada lucha por la aculturación o desculturación de las socialidades, esto es, en la transformación de los «Indios de guerra» en «Indios de paz.»

Ya vimos anteriormente cómo la organización social se clasifica por medio de una vasta gama de divisiones jurisdiccionales. La distinción anterior entre indios «de paz» y «de guerra» se refiere sin duda al reconocimiento que las tierras son de alguien. El territorio, dice Carvajal, pertenece a los diferentes caciques -a Aparia el grande y el pequeño, a Machiparo, Celis, Ica, Oniguayal, Omagua, Paguana, Tinamoston, Arripuna, y Nurandalguguaburabara- 11 en total. Así, las distinciones entre *terra nullis* y territorios ocupados sale a la superficie en la representación onomatopéyica de los nombres de los caciques cuyo territorio los españoles narran. Repitiendo a Carvajal, Acuña explícitamente nos dice que:

“...Sesenta leguas más abajo de Tunguragua comienza la mejor y más dilatada provincia de cuantas en todo este gran río encontramos, que es la de los Aguas, llamados comúnmente Omaguas, impropio nombre que les pusieron quitándoles el nativo, y ajustado a su habitación, que es a la parte de afuera, que esto quiere decir Aguas...” (Figueroa 1986:72).

Es claro que la agencia humana explica los conflictos de y en la frontera y marca indeleblemente la naturaleza, predatoria del ojo panóptico imperial. Si los territorios pertenecen a alguien, los conflictos deben formar parte del imaginario europeo porque la tierra debe ser tomada por la fuerza o la persuasión -en guerra o en paz. Mucho antes de que Raleigh introdujera el discurso político en el natural y etnográfico, Carvajal ya lo había hecho indirectamente. Su «descubrimiento» del río Amazonas, además de ser una descripción física de la navegación del río es también una narrativa de guerra. La guerra es la historia no contada, o la historia que no cuenta, el residuo de las etnografías, eso que subyace a las narrativas de exploración y colonización tanto como a las de investigación y desarrollo.

Como es de notar en otras instancias de construcción de topografías, la guerra resuelve los conflictos jurisdiccionales, -pasados y presentes. Así pues, si la invención de América es discursiva, y es a través de tropos y motivos discursivos que leemos, uno de los tropos más recurrentes es el de la guerra. La guerra inserta la agencia humana aborígen en la narrativa y realiza una serie de desplazamientos disciplinarios. La información sobre la gente transita de la etnografía a la historia; de la geografía a la política, de los proyectos de la civilización a los de la barbarie. La guerra es escritura con sangre; habla de territorialidades y jurisdicciones y matiza la idea del espacio en blanco indígena, del vacío que empezamos argumentando al principio de este trabajo. La guerra modifica la idea de Tzvetan Todorov sobre la falta de escritura que impide a los indígenas entrar en el debate simbólico y da razón a Cornejo Polar y de Certeau que argumentan que los conflictos marcan comienzo y final de la historia de la escritura.

Justamente para desenredar el conflicto que conlleva la guerra, los teóricos post-coloniales han tomado el papel de abogados defensores y fiscales en el examen minucioso del texto colonial que pide a gritos tales funciones. Si ponemos atención a la genealogía de la guerra, las narrativas del Amazonas hablan, hasta el día de hoy, de una guerra prolongada. Una de las entradas posibles al desentrañamiento de estos enigmas que Ranajit Guha llamara las pequeñas voces de la historia, es el que proporciona la elipsis como momento del silencio en el cual algunos de los términos reales del encuentro/confrontación ocurren y no son reportados. No hay duda que lo único que tenemos a mano de ese pasado es una realidad discursiva que, como reclama de Certeau, es inventada e invertida. En esta narrativa, la discrepancia entre «de paz» y «de guerra» establece la división entre el aborígen narrado. Pero cómo distinguir el uno del otro se deja a la imaginación del lector. Quizás la distinción se basa en que unos les traen comida y otros les hacen la guerra. Pero ¿cómo ocurre esta división? Quizás encontramos una clave en eso que de Certeau, llama «espacio de interacción,» Mary Louise Pratt «zona de contacto,» Homi Bhabha «tercer espacio.» Para entender la naturaleza de este espacio, téngase en cuenta que los españoles, animales de presa según la metáfora de Appleton, llevan a cabo una ofensiva total contra las poblaciones.

El acercamiento de los grupos no es por tanto realizado en palabras -aun si hay enunciación de palabras-, porque las palabras son sonidos vacíos, aire, ruidos, vientos. En su lectura del “diálogo de Cajamarca” Cornejo argumenta que, *“la mutua extrañeza y repulsión recíproca agresiva”* (1994:26) entre los contendientes es un punto de «fricción total», *«un encuentro entre la oralidad, que en este caso queda formalizada en la suprema voz del Inca, y en la escritura, que en este episodio permanece encarnada en el libro occidental, la biblia, o en cualquiera de sus subsidiarios [tales como las narrativas de exploración]»* (1994:27). Total falta de entendimiento es lo que Cornejo propone. En el siglo XVIII, Vieira y de Mendonça ampliamente atestiguan estos problemas- es imposible aprender la diversidad de lenguas. Una de las anécdotas de Léry dice:

“...Cuando llegamos ahí, inmediatamente me encontré rodeado, de salvajes, quienes, me preguntaban ‘Marapé-derere, marapéderere?’» que significa «¿Cómo te llamas? ¿Cómo te llamas? (que en ese momento no entendí mejor que el Alemán Culto)...» (1975: 162).

Y Figueroa recuerda que:

“...No se pudo a la subida de la armada averiguar con fundamento cosa alguna de cuantas se encontraron en este río, porque jamás tuvieron lenguas con quienes hacer la inquisición, y si de algo les pareció a los portugueses que podían dar razón, era de lo que por señas, habían entendido, las cuales eran tan inciertas, que cada uno las aplicaba a lo que tenía en su pensamiento...” (Figueroa 1986:77).

¿Cómo se lleva a cabo este encuentro entonces; cómo se articula la dinámica encuentro «de paz» y confrontación «de guerra» en la discursividad? Los críticos siempre nos encontramos frente a dilemas como éste. La aguda tesis de Greenblatt de que los cronistas eran mentirosos y la mentira el principio de su formación discursiva se sitúa en este tercer espacio entre los signos que revela los malentendidos del lenguaje, la necesidad de inventar lo que de Mendonça llama una *giria* (jerga), la capacidad de reinterpretar todas las testimonialidades señaladas por los «él dijo,» signos introductorios al terreno de la hermenéutica, donde lo que sea que es dicho, todavía no ha sido averiguado e interpretado por los traductores - lenguas. En su lectura, de *Los Caníbales* de Montaigne, basado en las *Historias* de Herodoto, de Certeau dice que:

“...al especificar las operaciones que produce un espacio ‘bárbaro’ distinto del espacio griego [Herodoto] multiplica las marcas iterativas (“vi,” “oí,” etc) y las modalidades (es obvio, dudoso, inadmisible, etc.) que en relación a las ‘maravillas’ contadas..., organizan el lugar en el cual [el sujeto que escribe] gustaría hacerse oír y creer...” (1986: 68).

Ernesto Laclau habla de esta misma operación lógica como traducción y dice:

“...Sólo si el más allá viene a ser un significante de pura amenaza y negatividad, del simplemente excluido, puede haber límites y sistemas.... Pero para [eso] ... las varias categorías de lo excluido tienen que cancelar sus diferencias por medio de la formación de cadenas de equivalencias de aquéllo que el sistema demoniza para significarse a si mismo. De nuevo vemos aquí la posibilidad de un significado vacío anunciándose a si mismo a través de la lógica en la cual la diferencia colapsa en cadenas de equivalentes...” (1996:38-39).

Haciendo eco a de Mendonça, Greenblatt explica lo absurdo de la frase «se entendían» y nos obliga a reflexionar sobre el uso de signos y lenguaje a señas. Nos dice que el lenguaje por señas no es necesariamente transcultural, e ilustra cómo, en ciertos momentos, escenificar la amistad por medio de un baile, digamos, se interpreta inmediatamente como una declaración de guerra. Durante todo el viaje de exploración, los lugares de encuentro, espacios y palabras, son peligrosos. Por eso es que queremos fuertemente subrayar el aspecto de la construcción de mapas y paisajes como narrativas de guerra. Las narrativas coloniales son, a la vez, narrativas de exploración y exterminio -el exterminio es el significado sumergido en las narrativas triunfales del desarrollo. En *Aguirre*, el lenguaje de los aborígenes es significado por medio de todo tipo y tamaño de lanzas, siempre localizadas en el momento en que atraviesan los órganos vitales, la yugular, el corazón, el hígado. Como dice Alfred Métraux:

“...Las relaciones de guerra de los blancos con la mayoría de las tribus de Indios ha contribuido grandemente a la multiplicidad de referencias a las armas desde los primeros cronistas hasta nuestros días. En muchos casos las armas son el único aspecto de la cultura nativa que conocemos. Los viajeros siempre muestran un interés particular en las armas...” (mi traducción) (citado por Gheerbrant 1988:99).

En Aguirre, los aborígenes son representados figurativamente: un pedazo de piel café-rosado fuera de foco en el momento de huida, o el mismo café-rosado recortado contra el fondo negro o verde brillante del bosque. En la película *Esmerald Forest* (1985) el uso de flechas, dardos, lanzas y el color de las plumas es la única tarjeta de identidad para diferenciar «de paz» y «de guerra,» - a «los fieros» de «los murciélagos» de «los invisibles» de «los termitas» - gente (blanca) que «viene al mundo a comerse todos los árboles del abuelo.»

Una manera de llegar a algún acuerdo en la discusión sobre la dinámica establecida por el encuentro/confrontación, paz/guerra, ha sido el argumento sobre la superioridad de las armas -dardos y flechas contra rifles y cañones. Pero en Carvajal no hay gran abundancia de armas. De hecho, el incidente de la pérdida de un tornillo que se encuentra después dentro de un pez que agarraron pescando río abajo -un incidente que va a reemerger sorpresivamente en la reescritura irónica de las narrativas españolas por los ingleses como Monk Lewis en sus viajes hacia el Caribe -es usado como una señal de la escasez de armas; de la escasez de hierro para hacer clavos para construir balsas- poéticamente cinematografiadas en technicolor por Herzog en *Aguirre*. Pero en este incidente y argumentación también existe la mediación de las estrategias, discursivas. Como Cornejo escribe para el caso del Inca:

“...las secuencias textuales ... dependen en mucho de los códigos literario-historiográficos que cada quien emplea, pero también de las transformaciones de la memoria oral hispana (tema poco o nada estudiado) y de la receptividad del narrador para la memoria oral nativa (asunto examinado sólo en algunos casos); y siempre, como es obvio, están en relación con los intereses ideológicos y sociales implícitos en el sujeto del relato...” (1994:34).

En este caso, nos preguntamos, si los españoles deben reportar que no están bien armados cuando de hecho lo están; o reportar que lo estaban cuando de hecho no era cierto. Estos son ejemplos de los frustrantes pasajes

en las narrativas coloniales que proporcionan más preguntas que respuestas. La cuestión referente a números, armas, territorialidades y derechos sirve de apoyo bibliográfico e ideativo a los encuentros tipo Rambo porque, como en la cinematografía imperial post-moderna, en Carvajal, un solo español, Maldonado, puede derrotar a un número ilimitado de aborígenes:

“... y cuando el dicho Cristóbal Maldonado vio que los indios regresaban, reunió a sus compañeros y atacó al enemigo, y aquí ellos ... fueron mantenidos bajo control por mucho tiempo, porque habían más de dos mil indios y de los compañeros que estaban con Cristóbal... solo eran diez.... Al final tal destreza superior fue desplegada que ellos [esto es, los hombres de Maldonado] empezaron de nuevo a recoger la comida...” (1934: 193).

Un encuentro que reporta a diez hombres peleando contra dos mil en el cual sólo se cuentan dos heridos; y en el segundo encuentro, seis heridos -ningún muerto- induce una lectura hiper moderna de estos textos como de Cyborgs contra humanos, en la cual, paradójicamente, el papel de los humanos lo juegan los aborígenes. Elipsis e hipérbole son dos de los mayores rasgos estilísticos de la idea de la mentira de Greenblatt. Pero ¿para qué mienten? Para lograr implementar sus diseños. Cuando Carvajal reclama tener una gran victoria, en vez de dar cuenta de la batalla lo que tenemos es una serie de actos de lenguaje, un manifiesto por el cual él controla la situación.

No somos los primeros perturbados por esta cuestión. Crosby recoge el argumento numérico y lo pone al servicio de la relación entre agricultura y guerra que es el punto donde quiero finalmente desembocar. El también ofrece un recuento detallado de las armas de guerra usadas en el siglo XVI. En el caso de las islas Canarias, coloca cientos de europeos con armas *«poco exactas, de tiro lento, rifles que a menudo disparaban mal, contra un gran número de arcos y muchas espadas, hachas y lanzas contra lo que al principio eran miles de guerreros valientes protegidos por armas que, aun cuando eran hechas sólo de*

madera y piedra eran lo suficientemente mortíferas» (1986: 84). En la narrativa de Crosby, las poblaciones indígenas eran «*fieras y numerosas,*» y sus armas poderosas: «*tiraban las piedras con la velocidad y exactitud de los arcos, quebrando los escudos en pedazos, y el brazo tras él*» (1986: 85). de Léry es de la misma opinión cuando argumenta contra los arcabuces en favor de las flechas:

“...Ahora si a1guien en este punto dice: «Sí, pero el arcabús hace un hoyo más grande,» le replico que a pesar de los cuellos de piel de buey o aun camisas de maya uno pueda tener (a menos que fuesen explícitamente diseñados para tales propósitos) nuestros salvajes, fuertes y robustos, dispararon tan bien que penetrarían el cuerpo del hombre tan fácilmente con una flecha como otros lo harían disparando el arcabuz...” (1975: 115).

Los isleños, argumenta Crosby estaban en su propio terreno que conocían bien. Mientras los europeos «*se movían lentamente por ranuras y precipicios, los defensores los subían con velocidades milagrosas*» (1986: 85). El argumento de armas superiores no explica nada. La supremacía en el mar sí, porque en el caso de las islas permite argumentar que los europeos confiaban en una retirada rápida y segura -que no es el caso del Amazonas donde los expedicionarios están por completo a merced de los aborígenes.

Otro argumento ofrecido para explicar la derrota de los aborígenes se refiere a sus diferencias intergrupales, grupos divididos, diversidad de lenguas habladas -este argumento apoya la lectura de Raleigh de la localidad- y el factor ideológico, lo que se ha llamado el mito de que los hijos del sol regresarían algún día, que Herzog repite desvergonzadamente en su *Burden of Dreams*. Crosby insiste en que «*los metales, trajes, dioses, y mismo ser*» de los europeos ejerció una fascinación total sobre los aborígenes, lo que «*tendió a restarles la resolución de rechazar completa y violentamente, si fuese necesario, todo contacto con estos peligrosos extranjeros*» (1986: 86). En el caso de los Mayas, Inga Clendinnen también estudia esto mismo llegando a la conclusión de que los indígenas carecían de la idea de guerra total, y cuando ya habían logrado sacar a los españoles de su territorio, los dejaban replegarse en paz, lo cual les permitía reagruparse y volver sobre ellos hasta rendirlos.

Leyendo en reversa, Crosby disminuye la importancia del oro y la plata y subraya el uso del hierro, un metal irresistible para hacer instrumentos de pesca, uniendo asimismo sus argumentos sobre la guerra con los de la vida cotidiana, lo que llamo narrativas agrarias del hambre, que en Carvajal dan origen a las historias de producciones agrarias y arcadias utópicas. Prueba de la naturaleza permanente del lexema del hierro en Crosby es la repetición hoy del tropo en las narrativas contemporáneas del Brasil tales como las de *Quarup* de Antonio Callado. A los tropos ordinarios -la desorientación cultural o la reorientación causada por desorientación misma del encuentro, el poder del alfabeto- Crosby añade la agricultura, las formas de vida que los europeos trajeron consigo y que hizo oscilar el paisaje ecológico grandemente:

“...Su extensa familia de plantas, animales, y microvidas -descendientes, muchas de ellos, de organismos que los humanos habían primero domesticado o que habían primero adaptado a vivir con seres humanos en el centro de la civilización del Viejo Mundo... Este sobre todo biológico fue crucial a su éxito en este grupo de islas y de sus éxitos -y errores- posteriores y por doquier...” (1986: 89).

La agricultura es la raíz de todo: para la población indígena, porque para defender sus territorios tiene que abandonar sus ciclos productivos de vida, dejar de lado la producción de granos y el cuidado de animales. Es decir, lo que da cuenta de la derrota es la preservación y producción de comida. La comida, entonces, es otro de los protagonistas importantes en la construcción de «*lo nuevo*». Cristina Iglesias llama a las rutas de exploración rutas del hambre y habla en este caso de cómo en su descripción de los grupos aborígenes Urico Schmidl nota y escribe primero sobre la comida:

“...[también] tienen ellos gran provisión de trigo turco, mandiotín, mandioca-pepira, mandeporí, batatas, maní, bocaja y otras raíces más, que ahora no se pueden describir. También tienen para carne venados, ovejas indias caseras y ariscas, avestruces, patos, gansos, gallinas y otras volaterías más que en esta vez yo no sé escribir todas...” (1987:22).

En el caso de Carvajal, el hambre toma posesión de su narrativa y provoca la primera confrontación entre aborígenes y españoles. Comida y riqueza divide a los aborígenes entre «de paz» y «de guerra.»

En resumen y para terminar, el análisis post-colonial del discurso descubre la naturaleza paradójica y oximorónica de la construcción de las narrativas de exploración. Queremos terminar con el tópico del hambre porque él logra hacer oscilar el discurso de lo heroico a lo grotesco, de lo sublime a lo viseral, de lo cultural a lo empírico. En la expedición de Carvajal como en la de Aguirre, como en la de Schmidl los protagonistas siempre tienen hambre. Víseras y órganos vitales también trazan el itinerario de estas cartografías que hacen posible la victoria de cincuenta y siete hombres contra miles de aborígenes. ¿No es acaso paradójico que el hambre y la guerra sean los pilares de la producción cultural? Siglos más tarde, y repitiendo el tema de la entrada al Amazonas por Perú y el tema del hambre, en un afán de justicia poética, Alejo Carpentier va a escenificar en *Los pasos perdidos* un enorme banquete Caribe en medio de la jungla. El hambre humaniza el encuentro y cambia el mimético heroico por el mimético, grotesco. Esos son los altibajos del oficio.

NOTA

No olvidemos mencionar que la Amazonía es nombrado por las mujeres. El mito de esas guerreras que da el nombre a la región, habla del miedo al poder de la mujer tanto como el de la mujer constituida en territorialidad. Pero paradójicamente, una vez más, como en las narrativas de frontera norteamericana a la usanza de Daniel Boone y de muchos otros empresarios de montaña en los EEUU, el viaje al río Amazonas es siempre una empresa masculina.

GUHA, Ranajit

- 1996 «*The Small Voices of History.*» *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society.* Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (Eds). Delhi: Oxford University Press: 1-11.

IGLESIA, Cristina y JULIO SCHVARTZMAN

- 1987 *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista.* Buenos Aires: Catálogos Editora.

KOLODNY, Annette

- 1975 *A Land Before Her. Fantasy and Experience of the American Frontiers, 1630-1860.* Chapel Hill and London.

LACLAU, Ernesto

- 1996 *Emancipation(s).* London: Verso.

LÉRY DE, Jean

- 1975 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil.* Jean-Claude Morisot (Ed); index des notions ethnologiques par Louis Necker. Geneve: Droz.

MICHAELSEN, Scott

- 1995 «*Roughing it. Under the Shadow of the Corporation.*» *Canadian Review of American Studies.* Vol. 25, Number 3, Fall 1995: 101-128.

NORTHROP, FRYE

- 1957 *The Anatomy of Criticism.* Princeton: Princeton University Press.

PRATT, Mary Louise

- 1988 *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation.* London and New York: Routledge.

RABASA, José

1993 **Inventing America Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism.** Oklahoma: University of Oklahoma Press.

RAMOS, Julio

1989 **Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX.** México: Fondo de Cultura Económica.

SANJINÉS, JAVIER

1994 **Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia.** La Paz: Bolivia: ILDIS-BHN.

SPURR, David

1993 **The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration.** Durham and London: Duke University Press.

TODOROV, Tzvetan

1984 **The Conquest of America.** Richard Howard (Tr). New York: Harper Perennial.

TOPOGRAFÍA DE LA AMAZONÍA PERUANA EN "SANGAMA" DE ARTURO HERNÁNDEZ

Ulises Juan Zevallos Aguilar

En este artículo se examina la contradictoria concepción que tiene la población ribereña sobre la selva en la novela "Sangama" de Arturo Hernández. También se analiza el proyecto de modernización que se desprende de esta concepción. Se señala que este proyecto no es factible debido a que está basado en una visión que en vez de su desarrollo promoverá mas bien su destrucción.

In this article, the author examines how the riverine population conceives the jungle in the novel "Sangama" by Arturo Hernández. The modernization project related to this contradictory conception is also studied. The author arrives at the conclusion that this project is not feasible due in part to the fact that it is based on a vision that will provke its destruction instead of promoting its development.

La lectura del canon de la literatura regional latinoamericana generó la escritura de una oleada de obras literarias regionalistas en el Perú en las cinco primeras décadas del siglo XX. El éxito alcanzado por “Don Segundo Sombra”, “La Vorágine” y “Doña Bárbara” y la predicación de los escritores regionalistas impulsaron a escritores peruanos a que se dedicaran a retratar en sus novelas la inmensa diversidad de espacios regionales que constituyen la realidad peruana. En el presente se desconoce u olvida la existencia de estas obras literarias. Todavía se mantiene un prejuicio generalizado sobre ellas que fue modelado por la feroz campaña de desprestigio que algunos escritores del “boom” literario latinoamericano (Carlos Fuentes y Mario Vargas Llosa) emprendieron contra el canon de la literatura regional.¹ En los últimos años, la crítica literaria latinoamericana se ha encargado de aclarar los motivos de esta campaña y, por cierto, de rescatar el valor literario de los textos canónicos (Alonso 1990:44). Queda todavía pendiente la tarea de emprender una relectura de los textos que alcanzaron consagración en el ámbito nacional y la de iniciar una lectura de la inmensa cantidad de textos que no fueron leídos por los críticos para tener una idea más completa y cabal de la narrativa regional latinoamericana.

Existe un considerable número de novelas peruanas con tema amazónico. Arturo D. Hernández (1903-1970) dedicó una trilogía de novelas a la Amazonía: “Sangama” (1942), “Selva trágica” (1954) y “Bubinzana” (1960). En esta oportunidad voy a explorar la novela “Sangama” titulada *Novela de la selva amazónica*. Esta novela es el texto literario más representativo de la narrativa amazónica peruana. Desde su aparición el pacto de lectura y las concepciones realistas de la novela consideraron a “Sangama” una representación fiel de la selva. Por esta razón la novela ha sido editada varias veces. La primera edición fue publicada por el Comité del IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas, bajo los auspicios del Presidente de la República, doctor Manuel Prado. Por los auspicios del gobierno peruano y el momento celebratorio en el que se publicó, “Sangama” alcan-

¹ Recuérdese que Mario Vargas Llosa llamó “novela primitiva” a la novela regional.

zó prestigio internacional cuando fue traducida a varias lenguas europeas diez años después de la edición en castellano. El éxito alcanzado por la novela, principalmente en lengua francesa, generó una secuela de obras que exploraron la región selvática por escritores que no han alcanzado el prestigio de Hernández.

El estudio de “Sangama” se hace indispensable porque ha contribuido a la formación de una visión de la Amazonía en varias generaciones de lectores peruanos. “Sangama” es una de las novelas más leídas por el público lector peruano. A partir de la década del cincuenta, ha sido editada legalmente en ediciones masivas por lo menos unas 10 veces hasta los años noventa. Más aún, la influencia de “Sangama” ha sido reforzada en sus lectores debido a que cuenta con una versión en historieta. Hay demasiadas coincidencias para poder afirmar que las características y aventuras del héroe de historieta “Loreto” tienen como modelo a “Sangama”. Esta historieta apareció por primera en la revista de circulación masiva “*Avanzada*” (1954-1968) y fue reimpresa en el diario “*Expreso*” por lo menos dos veces.² Si bien la novela no ha recibido mucha atención de la crítica académica actual, ésta despierta el interés en lectores jóvenes de distintas generaciones que quedan deslumbrados por las aventuras del héroe Sangama y se identifican con el proceso de maduración personal de Abel Barcas, narrador personaje que retorna a la selva “pleno de esperanzas y sediento de aventuras”. En efecto, la novela es un *bildungroman* atractivo para lectores jóvenes que agotan las sucesivas ediciones que salen al mercado o compran la novela en el mercado informal de libros usados.³ La vida de Abel Barcas es un modelo a seguir puesto que, aparte de tener muchas aventuras de vida o muerte, se debate entre el amor y el deseo cuando se enamora de su futura esposa y satisface sus ambiciones económicas cuando consigue un prometedor trabajo en la selva.

² Una indagación más detallada sobre “Loreto” puede encontrarse en mi artículo “*La experiencia de Avanzada. Misiones, medios masivos e identidad amazónica*”.

³ “Sangama” es una novela infaltable en el stock de vendedores callejeros de libros que venden libros usados o ediciones piratas.

Mario Vargas Llosa calificaba de primitiva a la novela regional porque *“la novela se convirtió en un censo, materia de datos geográficos, una descripción de usos y costumbres, un documento etnológico, una feria regional, un muestrario de folklore”* (citado por Alonso 1990: 38). En este trabajo, las dimensiones de la novela regional que Vargas Llosa desprecia pasan a ser materia de estudio. Sobre todo me interesa explorar el examen topográfico de la Amazonía que se lleva a cabo en *“Sangama”* sin mayores pretensiones literarias.⁴ Es decir, en la novela se emprende una descripción pormenorizada del territorio, flora y fauna de la región del bajo Ucayali y se utilizan los dispositivos de la novela de aventuras para hacer amena la lectura de la topografía.⁵ Del mismo modo, en *“Sangama”* se asume que este examen topográfico es un conocimiento técnico, objetivo, racional e ilustrado. También se reclama implícitamente que tal conocimiento es universal en su alcance y libre de intereses políticos y culturales. Pero no hay que olvidar que la

“...topografía también es una práctica, es un conocimiento puesto en práctica y al servicio del poder. Por lo tanto está profundamente entretelado en las redes culturales, sociales y políticas de la sociedad. Tal conocimiento es propuesto para describir la forma en la cual una formación social es hecha visible en la faz de la tierra. Es una práctica que describe fronteras, incluyendo relaciones de propiedad, y por lo tanto las hace concretas, las racionaliza y las hace parecer como objetos naturales a través de la retórica del discurso científico. Por lo tanto la topografía es también una

⁴ Al respecto Hernández opina: *“Yo también he escrito siempre ignorando la existencia de la técnica; simplemente escribo sobre mis experiencias y mis impresiones en la selva virgen de donde soy natural, de Loreto. Mis personajes siempre están conectados con el medio físico, tal vez el medio físico sea el protagonista de mis obras. Me identifico especialmente con el protagonista de la obra”* (1942: 174).

⁵ Hernández introduce al lector a este espacio con la siguiente descripción: *“Esta región, una de las más extrañas de la Tierra, está cubierta de selva impenetrable. En su interior no ha podido habitar en forma permanente el hombre. El ancho curso de agua que al cruzarla toma el nombre de Bajo Ucayali, adquiere una peculiaridad salvaje. Es un monstruo caprichoso que, según las estaciones, es río unas veces, y otras.*

ciencia de dominación al confirmar fronteras, asegurar normas y al tratar convenciones sociales cuestionables como si fueran hechos sociales incuestionables...” (Duncan y Ley 1993:1).

El carácter topográfico de “Sangama” no debería sorprender al lector. El origen de esta novela fue una monografía que Arturo Hernández presentó en la Universidad de San Marcos para aprobar el curso de Geografía Humana. Esta monografía le sirvió a Hernández no sólo para alcanzar prestigio social y académico sino para ser considerado el portavoz de la selva cuando fue nombrado miembro activo de la Sociedad Geográfica de Lima. Esta institución le encargó a Hernández escribir un artículo sobre la selva. Hernández no publicó tal artículo. Este se convirtió en “Sangama” después de tres años de escritura.⁶ Cuando se lee la novela pareciera que Hernández dividió la monografía en segmentos y los insertó en un relato ficticio de las aventuras del narrador personaje Abel Barcas, quien establece una entrañable amistad con Sangama el héroe de la novela. La amistad se inicia después de que Sangama salva la vida a Abel Barcas. Luego se refuerza cuando Sangama se convierte en un maestro que le enseña los secretos más profundos de la selva virgen a Abel Barcas cuando ambos llevan a cabo una expedición para encontrar shiringales (tierras caucheras).

Si bien el estilo de la monografía fue elogiado por los estudiantes y el maestro de geografía, los críticos literarios consideraron a la novela como un texto simple, sin mayor uso de técnicas literarias.⁷ En efecto, en el texto no se despliega un mayor virtuosismo literario. El mismo Hernández se encargó de remarcar este aspecto en reiteradas oportunidades. En breve, “Sangama” es una novela lineal de 475 páginas monocorde que no recons-

⁶ Ver sus declaraciones en “Primer encuentro de narradores peruanos”, p. 47.

⁷ Luis Alberto Sánchez señala que la novela tiene un gran sencillez y se deja arrastrar por los hechos. Si bien esta sencillez provocó el olvido y menosprecio de la crítica académica, esta característica logró el acercamiento con sus lectores populares. Por su parte, Washington Delgado comenta sobre Hernández. “*Su mayor mérito reside en la descripción realista de personajes y paisajes de la selva; pero se ve empañado por la truculencia de sus temas. Es un narrador fácil, algo folletinesco y de espontáneo realismo*”.

truye, por ejemplo, los registros de la oralidad amazónica. Todos los personajes, foráneos y propios del lugar, hablan en un castellano estandarizado de una retórica emotiva. Asimismo, las referencias al canon de la literatura regional son demasiado evidentes.

Es un hecho que los modelos para escribir “Sangama” fueron “Doña Bárbara”, “La Vorágine” y “Don Segundo Sombra”.⁸ Sin embargo, en “Sangama” se supera la contradicción existente entre el “retorno a lo natural y al tiempo” y las propuestas de modernización que la novela regional plantea (Marcone 1998:300). La razón que permite superar este impase es que en la topografía de la novela se registran varios conocimientos locales de la Amazonía peruana y desde estos conocimientos se plantea una modernización alternativa de la selva peruana.

En la novela los personajes poseen varios niveles de conocimiento local de los espacios que componen el complejo ecosistema amazónico. De este modo, desde una marcada conciencia regional y con precisión topográfica se señala explícitamente que se va a representar la región del Bajo Ucayali y no el río Ucayali o la Amazonía en general. Hernández sabía que la mayor parte del curso del Ucayali corre en una planicie cambiante de aluviones recientes y una pequeña parte más alta (Alto Ucayali) formada por sedimentos más antiguos. La diferencia de alturas hace que existan dos tipos de orillas que corresponden a un asentamiento estacional para “cultivos migratorios” y a otro permanente “asentamientos humanos” (Tournon 1988: 48-49). Esta precisión topográfica, también llevó a que Arturo Hernández no perpetuara el mito de la homogeneidad que “considera a la región como un ‘inmenso infierno verde’, cubierto de bosques y de aguas, sin mayores variaciones y donde se pueden aplicar sistemas de desarrollo homogéneos” (Brack Egg 1992:10). De la misma manera el conocimiento

⁸ Abel Barcas tiene características de Santos Luzardo. El modelo de representación de la selva es de “La Vorágine”. El proceso de aprendizaje de Abel Barcas se parece mucho al de Fabio Cáceres de “Don Segundo Sombra”. Asimismo, el tópico del retorno al lugar de origen de la novela regional aparece en “Sangama”.

local hace que no se prolongue el mito del vacío amazónico. En la novela se alude a la existencia de indígenas en general y se registra la multiétnicidad de esta población indígena cuando son descritas las costumbres de Chamas, Jíbaros, etc. Según Abel Barcas *“Esta región, una de las más extrañas de la Tierra, está cubierta de selva impenetrable. En su interior no ha podido habitar en forma permanente el hombre”* (94). Por otro lado, no obstante la conciencia de que se está abordando una región específica, en la novela se la fragmenta aún más, en partes más pequeñas, para describirla. Así podemos apreciar como, Abel Barcas transmite su conocimiento de los microclimas de las riberas amazónicas. Sangama transmite el conocimiento de la selva virgen a Abel Barcas (165). Hay algunas referencias a conocimientos subordinados indígenas que no se profundizan (64).⁹ Por último, se describen los conocimientos de científicos europeos que ya están explorando la Amazonía.¹⁰

Definitivamente, en la minuciosa topografía de la selva de “Sangama” se privilegia el conocimiento local de la población ribereña como factor legitimante de su proyecto político para la región. Los conocimientos de los otros habitantes de la Amazonía se incluyen en este proyecto pero se excluyen a los sujetos de conocimiento. En este sentido, Abel Barcas como protagonista de la novela compila todos estos conocimientos para aplicarlos a la explotación de caucho de esta región en beneficio propio. De allí que Abel Barcas, relate su retorno en los siguientes términos:

“...Hacen [sic] veintidós años que yo nací por acá y, nadie podría decirme con exactitud, dónde. Mi padre fué [sic] uno de los primeros caucheros que exploraron estas selvas. Ahora ha empobrecido en Barbados y yo vengo con la intención de rehacer la fortuna, arrancando, como él supo hacerlo, tesoros a la selva...”(6).

⁹ No hay una profundización de la concepción del espacio indígena como la explora Fernando Santos Granero en su artículo “Writing History into the Landscape: space, myth and ritual”.

¹⁰ Este artículo es complementario con el trabajo de Ileana Rodríguez en este volumen que rastrea los conocimientos de sujetos de conocimiento europeos de la amazonía desde el siglo XVI hasta el presente.

La descripción de la región del Bajo Ucayali, a diferencia de la novela regional canónica que sataniza la selva a partir de la relación conflictiva que establece entre hombre y naturaleza, revela que aun los lugares más peligrosos e inexpugnables pueden ser superados con un conocimiento adecuado. En términos más simples, Sangama, que no es originario de la selva, después de varios años de observarla llega a conocerla profundamente para sobrevivir en ella (199). De otra parte, la minuciosidad de la topografía, junto a una definitiva visión positiva del espacio amazónico, revela un amor al terruño que sólo un lugareño puede tener. Sin embargo, la visión de la Amazonía que en "Sangama" se transmite es contradictoria. Es decir, esta visión de la población ribereña se origina en un amor al terruño pero lo considera una fuente inagotable de recursos naturales que a la larga causará su destrucción. En otras palabras, parafraseando a William Howarth, cuando en "Sangama" se imagina la Amazonía ésta no tiene límites naturales. Las bien establecidas distinciones entre lugar y ser humano, el yo y el otro sostienen las ilusiones conocidas como amor o reverencia a la naturaleza. Pero la naturaleza no necesita el amor de los humanos, por el contrario los humanos necesitan con seguridad una naturaleza viva y saludable (509).

La marcada contradicción de esta visión ribereña de la Amazonía se debe a varias razones. En principio el sujeto de conocimiento sería un sujeto post-colonial más complicado que el sujeto europeo en varios sentidos. Por un lado, el sujeto post-colonial poseería una particular percepción del espacio modelada por una concepción que ha hecho la separación entre sujeto de conocimiento y el objeto de conocimiento. Por otro lado, tal sujeto habría desarrollado una visión propia en correspondencia a una conciencia situacional que parte de la experiencia en el mismo lugar. Se trataría en otras palabras de una conciencia indígena del lugar. Esta conciencia situacional le da un privilegio epistémico que hace legítima la realización de la topografía y al mismo tiempo hace que sea reconocido como portavoz autorizado por sus lectores.¹¹

¹¹ Alberto Moreiras desarrolla más ampliamente estos conceptos (1996: 875-876).

Las contradicciones de este sujeto de conocimiento se pueden rastrear en el pasado de la población ribereña. La mayoría de los ribereños son descendientes tanto de inmigrantes extranjeros como de los colonizadores nacionales que tuvieron que migrar por catástrofe ecológica y usurpación de sus tierras por los grupos de poder en sus lugares de origen. Estos inmigrantes bien sean estacionales o permanentes han tratado de imponer su sedentarismo, la práctica de la agricultura intensiva y el monocultivo. Estas dos prácticas, que ya provocaron la deterioro del medio ambiente serrano, tienen consecuencias catastróficas para el medio ambiente selvático que es destruido en corto tiempo. Asimismo, el deterioro del medio ambiente se constituye en un peligro para los mismos inmigrantes cuando son víctimas de lluvias que provocan inundaciones fluviales en la Selva Baja y avalanchas en la Selva Alta que destruyen rutinariamente pueblos enteros con varias pérdidas de vidas. Si bien las lluvias e inundaciones son imposibles de evitar, las avalanchas de barro son previsibles ya que ocurren como consecuencia de la deforestación de la Selva Alta.

Hay que agregar que la migración a la Amazonía ha sido promovida por los gobiernos de turno para resolver las contradicciones económicas y sociales del sistema capitalista periférico o cuando los recursos naturales de la selva adquieren valor de cambio en determinadas coyunturas económicas mundiales. En cualquier caso, la Amazonía ha sido concebida por el Estado peruano o los grupos en el poder como una fuente de soluciones para varios problemas ajenos a su población autóctona. Hasta donde se pueda rastrear esto ha ocurrido desde tiempos coloniales. Recuérdese, por ejemplo, que la leyenda de “El Dorado” fue utilizada por la administración colonial para deshacerse de una numerosa soldadesca que habiéndose terminado la conquista, sus habilidades militares se constituían en obstáculos para el avance de la empresa colonizadora. Este fenómeno se afianza en la república por lo que no extraña las políticas de colonización de la selva promovidas por el gobierno peruano con colonos europeos en el siglo XIX y luego la construcción de la marginal de la selva en el siglo XX.¹²

¹² Aunque Santos Granero y Barclay se refieren a la historia de la selva central, las políticas de colonización de la selva que enumeran afectaron también a la selva del Bajo Ucayali (1998).

De otra parte la mayor parte la población ribereña ha recibido educación formal, con las limitaciones del caso, en un sistema de educación occidentalizado que les ha inculcado concepciones destructoras del espacio amazónico. Sin embargo, después de haber fracasado en sus esfuerzos de explotar el espacio amazónico han podido conocer la especificidad de este medio ambiente y asimismo han aprendido el conocimiento local de la población nativa. De este modo, se tiene un sujeto de conocimiento contradictorio, a caballo entre las dos concepciones conflictivas del espacio, aunque con una predominancia de concepciones occidentalizadas. Tales concepciones, en efecto, son reforzadas con el uso de medios de comunicación masivos que transmiten y legitiman el conocimiento dominante sobre la Amazonía y ponen en duda el conocimiento producto de la experiencia local.

Fuera de ello, en "Sangama" aparece otra contradicción que es propia del regionalismo amazónico. Aunque lo más probable sea que Abel Barcas tenga ascendencia serrana, él rechaza tanto la migración de compatriotas andinos como el proyecto de modernidad que puedan proponer. En las alusiones al origen de los migrantes que constituyen la población ribereña del Bajo Ucayali, se señala que provienen del departamento de San Martín. Por un lado, la historia confirma que la mayor parte de la población ribereña del Bajo Ucayali y el río Amazonas son los descendientes de inmigrantes de los departamentos de San Martín y Amazonas que llegaron a la selva por el "boom" del caucho entre 1870-1918 (Chibnik y de Jong 1992: 188). Aunque en el presente son monolingües hispanoblastes, en el departamento de San Martín y el Huallaga continúa viviendo el grupo étnico quechua lamista (Puga Capelli 1989:79-83). Sin embargo la muerte de Sangama, quien según sus propias palabras, está atado al pasado incaico (serrano) y sólo utiliza a la selva como base temporal para lanzar un proyecto de restauración del Imperio de los Incas, indicaría una cancelación de un proyecto que privilegia los intereses y la cultura serrana indígena.

En "Sangama" el proyecto de modernización es marcadamente regionalista. Es decir se propone un proyecto económico y político para la selva y hecho desde la selva. Este proyecto es propuesto tomando en cuenta

los parámetros que impone un estado nación moderno. De allí que en “Sangama” se critique a la modernización emprendida por los agentes del estado nación y, al mismo tiempo, se insista en los mismos dispositivos modernizadores para poblar el territorio de la nación y para la formación de ciudadanos. En otras palabras, la principal crítica que se le hace al estado nación es que lleva a cabo una modernización que atrasa *“porque al ser contradicha por las creencias y las prácticas tradicionales, los programas que la impulsan deben negociar su realización”* (García Canclini 1995:9). Pero, en la novela se sigue concibiendo a la educación como el principal mecanismo de formación de ciudadanos selváticos y con el uso de una alegoría amorosa heterosexual se propone una modernización capitalista elaborada en la periferia.

Visto de esta manera, este proyecto sería el de una élite regional que no propone nuevas formas de organización económica, política y social o modalidades de explotación de los recursos naturales. En pocas palabras, lo único claro es que en “Sangama” se proponen nuevos agentes que llevarán a cabo una modernización capitalista de tipo extractiva. Es por ello, que el personaje Sangama resulta útil como el buen maestro que enseña a Abel Barcas muchos valores y conocimientos pero no puede ser el líder por su carácter foráneo. El proyecto de Sangama resulta ajeno a la selva porque si bien se va a iniciar en este espacio restablecerá el poder serrano.

Es oportuno señalar que la propuesta de modernización de “Sangama” se sostiene en cuatro elementos claves estrechamente interrelacionados. A saber: el conocimiento, espacio físico, la economía de tipo extractiva y el amor heterosexual. En la novela misma se encuentra el siguiente pasaje que resume con precisión la propuesta:

“...En mis deseos de encontrar medios de vida independiente y segura que me permitieran el sostenimiento de un hogar cómodo y digno de Chuya, pensé hacerme shiringuero; pero tropezaba con la imposibilidad inmediata de conseguir peones y recursos para las primeras operaciones ... También había llegado a pensar en la posible protección del nuevo dueño, ya que mis servicios le aportarían la ventaja de mi conocimiento del lugar y de sus gentes...” (149-150)

Chuya es la esposa perfecta. Abel Barcas la escoge porque cumple el requisito de haber nacido en la selva, ha recibido educación formal en la ciudad y genéticamente transmitirá la sabiduría de su padre Sangama, a sus hijos. Del mismo modo se insiste en la economía extractiva como mecanismo de acumulación de riqueza y el conocimiento local es el instrumento que sirve para optimizar la explotación del caucho. En este plan de vida el objetivo mayor es acumular riqueza para dejarla como herencia a sus hijos y, considerando las trayectorias de las reivindicaciones regionalistas, convertirse en poder político.

Por lo anteriormente señalado, hay que reiterar que en “Sangama” no se denuncia la catástrofe ecológica provocada por la explotación del caucho. Recuérdese que Abel Barcas retorna a la selva para seguir la explotación de esta materia prima. Tampoco se denuncia, salvo breves referencias, el holocausto indígena provocado por esta actividad extractiva que promovió las “correrías” para esclavizar mano de obra indígena y que atraía gente inescrupulosa.¹³ Más bien, la denuncia se focaliza en las vicisitudes que provocó el “boom” del caucho en la población ribereña. En efecto, en la novela se apunta que las arbitrariedades de los barones del caucho diezmaron a la población no indígena de las riberas de los ríos amazónicos.

El tratamiento del tema de la explotación del caucho lleva a que la topografía de la novela adquiera un sentido más amplio. Es decir la novela es también una descripción de los efectos de la modernización capitalista en la Amazonía peruana que responde a intereses diferentes y contrapuestos a los de la población ribereña. En este sentido, por un lado, se alude a cómo la economía regional se inserta en la economía mundial con la extracción del caucho para la exportación. Por otro lado, se describe como el estado peruano ejerce una jurisdicción legal, viciada desde un principio, en una parte de su territorio cuando adquiere un nuevo valor económico. Es

¹³ En la novela se narra la venta de niños indígenas huérfanos (74) y el asesinato por diversión de pescadores indígenas (22).

decir, el estado peruano toma interés en la Amazonía solamente cuando se constituye en una nueva fuente de riqueza tal como ocurrió con los “booms” del caucho, petróleo, oro y la explotación maderera que nunca ha dejado de cesar.

En “Sangama” no se profundiza el examen del tema de la economía extractiva regional la cual está inscrita en la economía mundial, sino que se critica las acciones de las autoridades del estado peruano que aprovechan el ejercicio de la ley en beneficio propio. Abel Barcas, que trabaja como secretario en la gobernación, relata cómo el gobernador Portunduaga, se enriquece inescrupulosamente con el comercio del caucho. En efecto, el gobernador que en un principio es bienvenido por el pueblo que piensa que va a controlar a los caciques locales, se constituye en un antihéroe al reunir en su persona todos los defectos que impiden una modernización de la selva. Como antihéroe su vida privada no es un modelo a seguir pero su vida pública como funcionario del estado sigue siendo un objetivo que se debe lograr. Es decir, el comportamiento de Portunduaga obstaculiza las posibilidades de modernización. Por un lado no puede modernizar la economía ya que no ahorra tampoco invierte sino malgasta su dinero en mujeres y juego. Por otro lado, no puede modernizar las instituciones sociales regionales porque es ignorante y no hace una aplicación justa de las leyes del estado. Portunduaga nombra la constitución y no las leyes para justificar legalmente la usurpación de tierras caucheras mediante el asesinato, el juego amañado de dados y de naipes o artimañas legales que resultan en la constitución de un poder económico (30). También, Portunduaga se apropia criminalmente de cargamentos de caucho listos para ser comercializados interviniendo en nombre de la ley y el orden del estado peruano. La apropiación es realizada con un plan que consiste en asesinar personas cuyos cadáveres son puestos por los cómplices del gobernador en las embarcaciones repletas de caucho para encarcelar a sus propietarios mientras se investigan los supuestos asesinatos. Por supuesto, el gobernador confisca el cargamento de caucho en nombre de la ley y negocia la escapatoria de la cárcel previo pago en tierras o caucho. Pero, conocedor del lugar al que se dirigen asesina a los acusados utilizando la ley de fuga (34-37).

En la novela la modernización anómala de la sociedad amazónica termina con el uso de la justicia poética. El reino del terror y el imperio económico de Portunduaga desaparecen cuando Abel Barcas organiza un complot para destituirlo utilizando la ley del Estado. El complot funciona más allá de lo planeado. Portunduaga es asesinado por uno de sus propios secuaces que pierde el miedo a su autoridad cuando se entera de que su patrón ha sido sustituido (99-102). En otras palabras, ficcionalmente se cancela el proyecto de la “modernización que atrasa” con el propósito de recuperar la potencialidad de una verdadera modernización capitalista. Para ello, Abel Barcas utiliza una inteligencia maquiavélica que miente (medio) para lograr la destitución del gobernador (fin) y se justifica la mentira porque ha sido hecha en beneficio de la comunidad.

La auténtica modernización capitalista que va a desarrollar la selva se esboza en “Sangama”. En este sentido se señala que

“..Noticias fidedignas procedentes de Iquitos, hacían esperar la pronta llegada de comisionados de la Justicia y de un capitalista que, aseguraban, había adquirido la propiedad de los shiringales del gobernador y se proponía emprender en grande la explotación..” (149).

En efecto, llega el señor Ramón Rojas de Europa para tomar posesión de sus tierras recién compradas y busca a Abel Barcas como administrador (151). Abel Barcas aprecia sus “finas maneras” y firma un contrato que lo convierte en administrador de las propiedades ya compradas y dueño del cincuenta por ciento de las tierras caucheras que serán descubiertas (152). Precisamente la expedición hacia el Huallaga que se emprende para descubrir más tierras es la que lleva a la topografía de la selva virgen y al desenlace de la novela. Esta topografía describe el espacio, la flora y la fauna. También describe las creencias de los pobladores amazónicos como el “chullachaqui” (185), el “manchari” (255) y el “supay” (192). También en esta expedición Sangama demuestra su profundo conocimiento de la selva que lo lleva al desarrollo de extraordinarias habilidades de sobrevivencia.

En “Sangama”, aparte de narrar el fracaso de la modernización política como consecuencia de la corrupción de los funcionarios públicos, se remarca que la realidad misma obstaculiza el establecimiento de un estado nación moderno. Abel Barcas reflexiona sobre el hecho de que uno de los obstáculos es que el espacio selvático del Bajo Ucayali no permitía el establecimiento de hitos en las fronteras y por tanto límites precisos con los países limítrofes. Del mismo modo, las crecidas y cambios constantes del curso de los ríos no permiten en esta parte de la selva el establecimiento de asentamientos humanos permanentes.¹⁴ La población amazónica ribereña está obligada a tener una cuasi condición nómada, desterritorializada por razones naturales, que los obliga a desconocer el lugar exacto de su nacimiento y de su nacionalidad. Por el constante cambio del espacio y la desaparición de archivos municipales por las inundaciones, tal como pasó en la vida misma de Hernández, muchos no saben la fecha exacta de su nacimiento y dudan si tienen la nacionalidad peruana.¹⁵ Sin embargo, la población ribereña insiste en la construcción de pueblos en contraste de los grupos étnicos que habitan esta región. Aunque los grupos étnicos repiten patrones de asentamiento dominantes debido a que están siendo rápidamente integrados en la economía capitalista con el consecuente olvido y cambio de sus saberes autóctonos en el presente, por muchos siglos fueron nómades ya que conocían la fragilidad e inestabilidad del espacio amazónico. Así no practicaban agricultura intensiva y monocultivo. En consecuencia

¹⁴ El siguiente pasaje alude a este fenómeno: “- ¡Pero si lo recuerdo muy bien! ¡Aquí, en este mismo sitio, había, cuando pasé hace cuatro años, una poblacioncita con gentes y ganado. En el puerto, varios árboles del pan brindaban su sombra...!— Pero, señor, el sitio que ese pueblo ocupó ha quedado, cuando menos, a diez kilómetros al interior. El pueblo tuvo necesariamente que desaparecer. El río ha formado delante una playa extensa que ha sido cubierta por nutrida vegetación... Así se han ido formando otras playas sucesivas, hasta que ha quedado lo que usted ve: selva, nada más que selva”(50).

¹⁵ “El viajero que inició la conversación, se aproximó cauteloso y me dijo: - Oiga Ud. Yo no sé dónde he nacido. - ¡Cómo! —repuse asombrado- ¿Es posible lo que Ud. afirma? — Es que tengo mis dudas. Verá Ud. Yo nací, hace veinticinco años, en la margen oriental de este río, en un punto llamado Sintico. Desde entonces, las aguas no cesan de ‘comer’ por el lado opuesto, de moque que el lugar a me refiero parece que ha ido quedando atrás kilómetros y kilómetros. ¡A lo mejor, yo nací en un punto geográfico que ahora queda en el Brasil!”(6).

no provocaron catástrofe ecológica y tampoco fueron víctimas de las catástrofes naturales generadas por la destrucción de su medio ambiente.

De otra parte, en "Sangama" también se propone que el fracaso de la implementación de la modernidad política se debe al centralismo y al desequilibrio entre obligaciones y deberes que exige el estado a sus ciudadanos. Por este motivo, las instituciones y autoridades del estado peruano no son aceptadas por la población ribereña. La población ribereña del pueblo de Santa Inés, no desea el establecimiento de las autoridades estatales puesto que éstas sirven para exigir el cumplimiento de mayores deberes para la nación que derechos de ciudadanos (19-20). En la novela se menciona revueltas locales fácilmente manipuladas que canalizaron reivindicaciones regionales a un estado centralista y el reestablecimiento temporal de los intereses locales con la destitución o asesinato de autoridades corruptas. Digo temporal, porque el estado siempre vuelve a reestablecer el orden con la violencia que la caracteriza y los pobladores son conscientes de ello. Sin embargo, estas revueltas o asesinatos selectivos ejecutados por la población amazónica no tienen un carácter secesionista. Lo que desea la población ribereña son autoridades más honestas y justas. Para demostrar este punto de vista, en la novela se relata el caso de individuos que defienden el territorio peruano frente a los afanes expansionistas del Brasil (406-407). Del mismo modo critica la política de entrega de territorios con la firma de un tratado internacional al Brasil (408-409).¹⁶

En "Sangama" el primer paso que se debe dar para hacer realidad esta propuesta de modernización regional es la formación de sujetos ciudadanos con un sistema de educación formal. Así otra vez la educación es considerada como factor importante de construcción social tal como ocurre en la formación del estado-nación moderno. La asunción implícita de esta

¹⁶ Hernández tenía una conciencia regionalista bastante arraigada. El participó en la rebelión de Iquitos de Guillermo Cervantes (1921) contra el presidente Augusto B. Leguía. Luego que la rebelión fue reprimida por el ejército Hernández fue apresado y llevado a la cárcel de Lima. (Alegría 1986:47).

confianza en la educación es la asociación que existe entre conocimiento y virtud. Al igual que el pensamiento ilustrado, en “Sangama” se sigue creyendo que el conocimiento racional adquirido a través de la educación lleva a una conducta virtuosa. De este manera, considera que se debe “civilizar” o educar a la población ribereña ignorante, supersticiosa y fácilmente manipulable por cualquier tipo de líder. Para graficar el carácter veleidoso de la población utiliza las dicotomías superstición / conocimiento racional, brujería / medicina y narra la conspiración que trama el brujo Dawa contra Sangama. Dawa se convierte en enemigo a muerte de Sangama debido a que no le dio la mano de su hija Chuya (14-16). Del mismo modo se relata la revuelta del pueblo de Santa Inés, otra vez incitada por Dawa, que quiere “inmolar” a la amante del gobernador cuando se dan cuenta que tuvo relaciones sexuales con el cura visitante. El pueblo de Santa Inés reacciona de este modo porque tienen la superstición de que primero la mujer que se acuesta con un cura se convierte en mula y luego traerá la calamidad al pueblo (49-56).

De otra parte, demanda mayor autonomía regional. Considera que el poder político y las empresas económicas en la selva deben estar a cargo de lugareños educados y por tanto honestos y justos. Como ejemplo de esta nueva población ribereña se pone a sí mismo y a Chuya, la hija de Sangama, que fueron “civilizados” en la ciudad de Lima pero retornaron a sus lugares de origen para establecer el progreso.¹⁷ Del mismo modo, en “Sangama” se manifiesta otra vez una fe en la ciencia cuando Sangama señala con admiración la presencia de científicos europeos que residen en la selva y desentrañan los secretos de la naturaleza (136-137).

La creencia en el proyecto ilustrado no es ciego, tampoco el uso de sus categorías es irreflexivo. En “Sangama” por un lado se hace una ligera

¹⁷ “...Chuya, desbordante de contento, juventud y lozanía dio rienda suelta a sus recuerdos de Lima. Nos habló del conventual colegio, de sus estudios dirigidos por suaves monjitas, de fiestas religiosas, de sus condiscípulas. Hizo tanto derroche de precisión, propiedad y colorido en las descripciones, que admirado, no pude evitar una exclamación: - Es Ud. una persona muy culta, señorita. - No; una selvática que fué a la civilización y procuró sacar algo de ella.” (107-108).

crítica del carácter universal de la dicotomía civilizado / salvaje mostrando que esta categoría fue elaborada desde la perspectiva del que se considera civilizado. Del mismo modo critica la categorización de la selva como territorio del salvaje. Finalmente, señala los fracasos de las empresas de los “civilizados” al querer aplicar conocimientos ajenos antes de estudiar y observar la selva (130-131). Por último, se considera que:

“...en la selva todos se transforman. Nuestra naturaleza ingénita ... surge súbitamente y se nos impone apenas tenemos contacto con la selva. Aquí, el civilizado se despoja de la máscara con que engaña al mundo, no teme la represión ni la censura del medio...” (59).

Abel Barcas aprecia la ciencia europea pero considera que debe ser complementada con otros conocimientos. Así tiene respeto por el conocimiento adquirido de personas no académicas que proceden con el método científico. Por esta razón, admira a Sangama que se convierte en un especialista de una eficiente medicina alternativa luego de haber observado, experimentado y llegado a conclusiones. Muchas de las aventuras narradas por Abel Barcas grafican el conocimiento profundo que también tiene Sangama de la flora, fauna y suelo cuando guía a Abel Barcas en su desplazamiento por la selva virgen.

Para legitimar el proyecto ribereño también se reflexiona sobre el pasado y la tradición. En “Sangama” se señala que la Selva no tiene historia debido a que no se ha desarrollado una civilización superior que haya podido influir a otras culturas (161).¹⁸ Según Barcas, la selva está básicamente poblada por salvajes que por un lado practican la reducción de cabezas, desangramientos de jóvenes varones para “templar el carácter” y la cliterectomía. Por otro lado, tienen prácticas exóticas como la deformación

¹⁸ Arturo Hernández en su novela y en declaraciones públicas ha reiterado que la selva no tiene historia. Por ejemplo, declara: “... la selva no tiene historia y en un medio elemental como en el que se desarrolla “Sangama” el personaje central de la obra tenía que fracasar...” (Alegria 1986:48).

de cabezas, afilamiento de dientes, partos en el agua (142-148). Por cierto, se narran estas prácticas culturales con cierta dosis de relativismo cultural pero en definitiva se considera que los grupos étnicos amazónicos son salvajes que no han alcanzado un alto grado de civilización y por tanto carecen de historia. Pero esta idea va a contrapelo de la investigación arqueológica que ha acumulado suficientes evidencias para apuntar lo contrario.¹⁹ Es decir que el origen de las civilizaciones andinas es amazónico. De otra parte, en “Sangama”, se dice que:

“...Esta zona geográfica [la del Bajo Ucayali] ha sido poblada en su mayor parte por el arrojo de las gentes del departamento de San Martín, sede de poblaciones antiquísimas en el Oriente del Perú. Intrépidos exploradores encontráronse, al recorrer la selva en busca de cauchales, con el imponente río que los antiguos descubridores denominaron Ucayali...”(3).

En este pasaje, se considera que la selva estaba casi vacía y es poblada cuando inmigrantes de la ceja de selva se internan en ella en busca de caucho. De esta manera, la selva tiene una historia reciente que empieza con el asentamiento de inmigrantes que practican una economía de extracción. En pocas palabras, con los inmigrantes de San Martín empieza la historia de la Amazonía y se confirma que estos inmigrantes trajeron otra concepción sobre el medio ambiente y consideran que la Amazonía es un espacio con ilimitados recursos que deben ser extraídos.

El señalamiento de la inmigración a la selva como origen de la población amazónica también es excluyente. Por un lado, se excluye de ella a los grupos étnicos amazónicos. Por otro lado, no todos los inmigrantes tienen el derecho de dirigir el proyecto regionalista. Los inmigrantes autorizados

¹⁹ Los cronistas españoles describen una selva bastante poblada en el siglo XVI. Sólo para mencionar, la arqueóloga Roosevelt señala que hay restos arqueológicos que demuestran el desarrollo de civilizaciones complejas en la Amazonía mucho antes que en la Sierra.

son los de la ceja de selva, los europeos pero no los serranos. Esta exclusión se propone de una manera indirecta cuando se reformula el mito del Inkarrí. Sangama cree que es el descendiente de un grupo de Incas que se internaron a la Selva alta para escapar de las huestes del virrey Toledo (1572) y mantener la posibilidad de un retorno incaico (228-233). Sangama como descendiente de este grupo de Incas tiene que llevar a cabo una rebelión para restaurar el Tahuantisuyo por su inmanente carácter moral y religioso (136). Para ello aprende todos los secretos de la Amazonía y busca un tesoro que sus ancestros dejaron para financiar la rebelión (234). Sin embargo, cuando se da cuenta de que no puede llevar a cabo su misión se suicida. Abel Barcas, no da su opinión sobre la misión fallida de Sangama. El mismo Sangama antes de suicidarse declara:

“...¡Yo amé la selva, lo repito! Largos años me acogió en su seno. Mi juventud y todo el resto de mi vida transcurrieron en una perenne curiosidad por penetrar sus secretos, hondos e indescifrables. Y fui feliz, porque viví amoldándome a sus leyes. Así hubiera podido terminar mis días en ella, sin más preocupaciones que estudiarla constantemente y aportar a la ciencia el acervo de insospechados y valiosos conocimientos. Pero... tenía el alma saturada de Pasado. ¡Mi sangre, la médula de mis huesos, todo mi ser estaba nutrido de ese motivo que alentó a mis ascendientes y fue la única razón por la que vivieron y perecieron! ¡Un hombre así debió haber sido sepultado hace siglos! ¡Muy tardío fue mi despertar! ¡Ya estoy vencido, incapacitado para emprender una nueva vida!...” (473).

La novela termina cuando Abel Barcas, luego de presenciar el suicidio de Sangama en el pongo de Aguirre, espacio liminal entre sierra y selva, retorna a la selva acompañado de Chuya, la hija de Sangama, diciendo:

“...comenzamos a descender lentamente, del elevado reino de las nubes, hacia el fecundo y maravilloso regazo de la Madre Tierra: la Selva...” (475).

Claro está que este final es alegórico en el que la relación amorosa de Abel Barcas y Chuya representa la conjunción de dos sectores de población selvática que llevarán a cabo la modernización de la selva.²⁰ Abel Barcas el joven del pueblo ribereño y Chuya la joven del fundo interior harán una vida promisorio explotando el caucho de la selva. Abel Barcas no cometerá los errores de su padre y el gobernador en la explotación de caucho. El ahorro y la reinversión serán sus objetivos económicos para alcanzar la formación de un capital. Su proyecto de modernización es la constitución de una elite culta regional que proponga el desarrollo de la Amazonía a través de la aplicación de un conocimiento profundo de ella, resultado de la ciencia europea que aprendió a través de una educación formal y el conocimiento autóctono que aprendió de Sangama a través de la experiencia y el diálogo. Esta modernización será asegurada por Chuya que por un lado tiene una educación urbana occidentalizada y por otro lado es la heredera de la sabiduría de su padre que, en su condición de madre, será transmitida a los hijos que, por supuesto en esta concepción tradicional de la mujer, tendrá con Abel Barcas.

BIBLIOGRAFIA

ALEGRÍA, C. *et. al.*

1986 **Primer Encuentro de Narradores Peruanos**. 2da. ed. Latinoamericana Editores. Lima.

ALONSO, C. J.

1990 **The Spanish American Regional Novel: Modernity and Autochthony**. Cambridge University Press. Cambridge; New York.

²⁰ Son útiles las propuestas de Doris Sommer de que las relaciones amorosas en la novela latinoamericana son alegorías de construcción de la naciones en el que cada personaje representa a un grupo o sector social en alianza o conflicto.

BRACK EGG, A.

1992 "*La Amazonía. Problemas y posibilidades*" Amazonía Peruana XI: 21: 9-22.

CHIBNIK, M. y W. DE JONG

1992 "*Organización de la mano de obra agrícola en las comunidades ribereñas de la Selva Peruana*". Amazonía Peruana XI: 21:181-216.

DELGADO, W. y A. HERNÁNDEZ

1986 *Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglo XV-XX.* Editorial Milla Batres. Tomo IV. Lima

DUCAN J. y D. LEY (ed.).

1993 *Place / Culture / Representation.* Routledge. Londres y Nueva York.

GARCÍA CANCLINI, N.

1995 "*Una modernización que atrasa: Las contradicciones socioculturales en América Latina*". *Journal of Latin American Anthropology* 1: 1: 2-19.

HERNÁNDEZ, A.

1942 *Sangama, novela de la selva amazónica.* Imp. Torres Aguirre. Lima.

HOWARD, W.

1999 "*Imagined Territory: The Writing of Wetlands*". *New Literary Review* 30: 509-539.

MARCONI, J.

1998 "*De retorno a lo natural: La serpiente de oro, la "novela de la selva" y la crítica ecológica*" *Hispania* 81: 2.

MOREIRAS, A.

- 1996 "*Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano. Cándido y Borges*". *Revista Iberoamericana* 176-177: 875-891.

PUGA, A.

- 1989 "*¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los Quechua Lamistas*". *Amazonía Peruana* IX: 17: 79-96.

RODRÍGUEZ, I.

- 1997 "*Naturaleza/Nación: Lo salvaje/civil escribiendo Amazonía*". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 23: 45 (1997).

ROOSEVELT, A.

- 1989 "*Lost Civilizations of the Lower Amazon*" *Natural History* 56.

SÁNCHEZ, Luis A.

- 1942 *Literatura Peruana*. Tomo II.

SANTOS-GRANERO, F.

- 1998 "*Writing History in to the Landscape: space, myth and ritual*". *American Ethnologist* 25: 2.

SOMMER, D.

- 1991 *Foundational fictions : the national romances of Latin America*. University of California Press. Berkeley.

TOURNON, J.

- 1988 "*Las inundaciones y los patrones de ocupación de las orillas del Ucayali por los Shipibo-Conibo*". *Amazonía Peruana* VIII: 16: 43-62.

VARGAS LLOSA, M.

- 1969 "*Novela primitiva y novela de creación*". *Revista de la Universidad de México* Vol. XXIII: 10.

ZEVALLOS AGUILAR, J.

1989 *"La experiencia de Avanzada. Misiones, medios masivos e identidad amazónica"*. Amazonía Peruana IX: 17: 139-152.

MONOS Y ESTRELLAS ENTRE EL AMAZONAS Y LOS ANDES

INTERPRETACIÓN ETNO-AEQUEOASTRONÓMICA DE LOS MOTIVOS DE CARCHÍ-CAPULÍ (COLOMBIA-ECUADOR)

Dimitri Karadimas

Partiendo de una versión de uno de los mitos claves de los indígenas Miraña de la Amazonía colombiana, el cual hace referencia a la constelación de Orión, el autor se propone interpretar una serie de ornamentos corporales de oro provenientes de las culturas precolombinas de Nariño (Andes colombianos) y de El Carchí (Andes ecuatorianos). El motivo principal de estas piezas arqueológicas está constituido por cuatro monos dispuestos generalmente conformando un trapecio alrededor de un personaje central. Superpuesta sobre el ecuador celeste, la constelación de Orión está vinculada con los dos astros mayores: Pareciera que la disposición de los monos y de los personajes centrales en las piezas analizadas fuera una alegoría de esta particularidad del cielo ecuatorial. Esta *structura orionis* podría igualmente servir de esquema interpretativo a un conjunto iconográfico común a las sociedades andinas *lato sensu*.

The author analyzes a group of golden ornaments from two Pre-Columbian cultures, Nariño (Colombian Andes) and El Carchi (Ecuadorian Andes). The principal motif of these archeological pieces are four monkeys which form a trapezoid around a central character. Over the blue Ecuadorian sky, Orion's constellation is linked to two major planets. It seems that the position of the monkeys and the main characters in the pieces studied is an allegory of the particularity of the ecuatorial sky. This structure of Orion could be used as an interpretative model for a common iconographic set of the Andean Societies *lato sensu*.

INTRODUCCIÓN

Lo más apasionante de las piezas arqueológicas de orfebrería originarias de los Andes colombianos, es que el número de interpretaciones que existe de ellas es inversamente proporcional a su cantidad real. Ellas constituyen, en cierta forma, una *terra non interpretata*. Aun cuando la cantidad y la calidad del material arqueológico del cual disponemos no se pone en duda, y a pesar de que la mayor parte de las piezas proviene de excavaciones no supervisadas que les han hecho perder su contexto; el contenido iconográfico de estas figurillas permanece particularmente renuente a toda tentativa de interpretación, y con razón. Efectivamente, la mayoría de las culturas que produjeron estos artefactos había desaparecido en su totalidad antes del período colonial, y aquellas que aún existían en el momento del Contacto, fueron despojadas de sus objetos de oro, sin que les fuera formulada ninguna pregunta relacionada con los motivos que debían representar. A medida que narigueras, pendientes, pectorales, diademas y cinturones elaborados en tumbaga eran fundidos para recuperar así los pocos gramos de oro, aleado con cobre, que contenían, desaparecían también los motivos que, para el sentir de los pueblos amerindios, constituían la razón de ser de aquello que era entonces considerado por los conquistadores como simples joyas. Si no contamos con muchas interpretaciones escolásticas en la materia, es justamente porque hasta este momento no existe ninguna pista concreta que permita la interpretación sistemática de estos motivos, puesto que las sociedades que las elaboraron guardaron silencio al respecto de los propósitos de su utilización.

Después de la Conquista, las tumbas entregaron su contenido de aderezos de oro y de cerámicas de gran riqueza pictórica, permitiéndonos así ampliar nuestros conocimientos en cuanto a su utilización *post-mortem*, a la cual también estaban destinadas. Sin embargo, estas sepulturas no aportaron ninguna información referente a la iconografía representada en estos ornamentos. En el mejor de los casos, es posible reconocer una especie animal o vegetal, o hasta algunos seres híbridos que combinan formas humanas y propiedades animales manifestadas a través de ciertas característi-

cas anatómicas patentes de la especie (siendo la más frecuente en estas representaciones la de la dentadura felínica, señal inequívoca de la naturaleza depredadora del personaje o de la deidad a la cual le eran atribuidos).

Las pistas interpretativas propuestas se tornan entonces en buena proporción hacia las comunidades indígenas actuales para indagar sobre su mitología y su sistema de creencias, con la esperanza de volver a establecer un marco simbólico y religioso para las representaciones y estatuillas procedentes de estas civilizaciones sudamericanas¹. Sobra decir que esta aproximación es un recurso interpretativo poco fiable, en la medida en que las comunidades actuales no son necesariamente herederas directas de estas culturas desaparecidas, y que, aun en el caso de que así fuera, el sistema de creencia vigente en la actualidad ha sido afectado por más de cinco siglos de grandes cambios y alteraciones demográficas, económicas y sociológicas, lo cual nos permitiría considerar que un abismo los separa definitivamente, haciendo imposible toda comparación. No obstante, creemos que esta pista interpretativa, basada en un estudio comparativo con los sistemas de creencias de los pueblos indígenas contemporáneos, brinda las mejores herramientas para facilitar la comprensión de las antiguas sociedades de las tierras altas colombianas, pues los coloca dentro de un contexto histórico y sociológico sucesivo, — tan caótico como éste pueda serlo — y presupone el hecho de que comparten ciertas características en los modos de percepción del medio ambiente, del cual los sistemas de creencias de las culturas indígenas actuales dan testimonio.

El punto de partida de este artículo es un mito recogido de la comunidad Miraña de la Amazonía colombiana en 1992, y que, con algunas pequeñas variaciones, es común a los Bora, los Miraña y los Uitoto que

¹ Una de las más recientes hipótesis corresponde al análisis propuesto por G. Reichel-Dolmatoff en *Orfebrería y Chamanismo* (1990), el cual toma como punto de referencia interpretativo los sistemas simbólico-religiosos (específicamente el chamanismo) de las sociedades indígenas actuales en Colombia (sobre todo de los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes ocupan una parte del territorio de la antigua cultura tairona, y de los Desana de la Amazonía colombiana, sociedades que constituyeron su principal objeto de investigación).

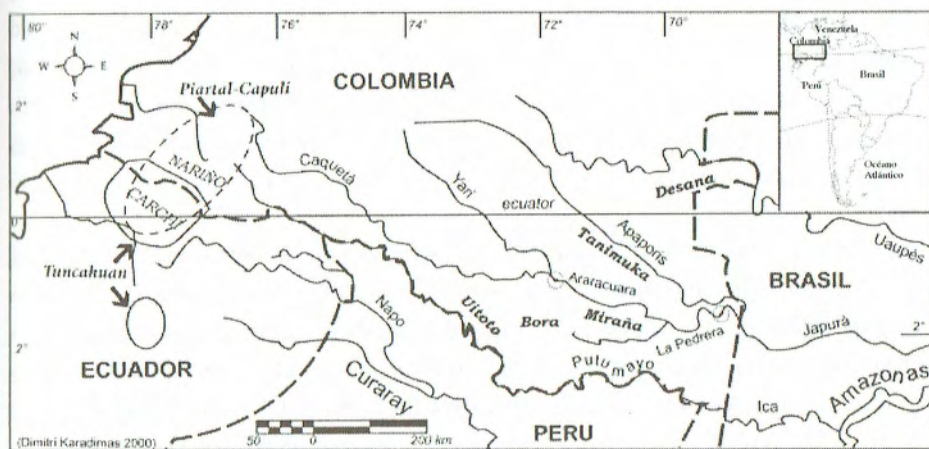
pueblan las riberas de los ríos Caquetá y Putumayo, al sur de Colombia. Los protagonistas del mito, lo mismo que su relato en sí, presentan importantes similitudes con los personajes que figuran en una serie de ornamentos faciales provenientes de las culturas andinas de Nariño y de Carchí-Cuasmal (Período Capulí) de la época pre-hispánica (comprendida entre 500 A.C. y 1500 D.C., o sea, de más de dos mil años), las cuales se hallan repartidas actualmente entre Colombia y Ecuador, y cuyas zonas de expansión abarcan justamente las cabeceras del río Putumayo y, en menor proporción, las del río Caquetá.

Con la ayuda del mito miraña y de la disposición particular de los personajes en las piezas arqueológicas analizadas, resulta posible hacer una claridad innovadora sobre este conjunto de piezas ornamentales de oro y formular una interpretación en términos de representación astral. Observados con "ojos miraña", estos objetos arqueológicos se convierten en ilustraciones surgidas del pasado de un mito conocido hace apenas algunos años. La disposición de los personajes presentes en estas piezas de orfebrería, así como la de los personajes del mito miraña, evocaría la constelación de Orión, la cual, como lo mostraremos más adelante, ocupa un lugar particular y central en el cielo estrellado *circum* ecuatorial. Luego de haberla establecido, la estructura principal de estos ornamentos corporales podrá ser aplicada a conjuntos de piezas de orfebrería, — y también a motivos de cerámica — provenientes de otras culturas de los Andes colombianos y ecuatorianos, que presenten una disposición general semejante. La constelación de los Cuatro Monos nos remonta a una *structura Orionis* que podría permitir la unificación de representaciones heterogéneas y heteromorfas presentes en una serie de piezas arqueológicas aparentemente dispares.

Cuando asociamos los motivos relacionados con la constelación de Orión que están representados en estas piezas a personajes importantes, podríamos suponer que la primera utilización destinada a estos objetos por parte de las sociedades que las elaboraron, es la representación figurativa de un destino *post-mortem* bajo la forma de estrella, tanto como pareciera existir una identificación de quien los lleva puestos en vida, con el astro solar o

lunar (ambos están relacionados con esa agrupación de estrellas, al este y el oeste, respectivamente; volveremos sobre este punto más adelante).

PRESENTACIÓN DE LA ZONA



Tenemos que presentar rápidamente los dos extremos de la zona dentro de la cual se circunscribe nuestro estudio. De un lado, el Caquetá y el Putumayo medios, región de clima tropical húmedo característico de las tierras bajas, y del otro, las tierras altas de Carchí en Ecuador y de Nariño en Colombia.

Las comunidades Miraña están dispersas dentro de una extensa sección del Caquetá, entre las caídas de Araracuara y los rápidos de La Pedrera, con una mayor densidad alrededor de la desembocadura del Cahuinari, mientras que los Uitoto están establecidos sobre los afluentes de la ribera izquierda del Putumayo, en su sentido de descenso (Igara-paraná y Carapará). Existen igualmente comunidades Bora y Uitoto en el Perú, las cuales fueron trasladadas durante la época de la explotación del caucho, a comienzos del siglo veinte. Ya sea en Colombia o en el Perú, estos dos grupos étnicos habitan actualmente en chozas construidas sobre pilotes y

dispuestas alrededor de una maloca, antiguamente vivienda multifamiliar, la cual cumple la función de sitio ceremonial además de albergar al jefe de la localidad y a su familia, quien representa también a cada comunidad. Las sociedades que ocupan esta zona, viven principalmente de la caza, pesca y del cultivo de la yuca (dulce y brava) y otros productos de la tierra (plátano, piña, maní, ñame, etc.), dentro de los cuales, los frutos de la palma de chontaduro (*Bactris gasipaes*) conocida en Perú con el nombre de Pijuayo, ocupan una posición ritual de primer orden. De otra parte, todas las sociedades de la región Caquetá/Putumayo utilizan la coca y el tabaco, plantas consideradas sagradas.

Las caídas de Araracuara — lugar de especial importancia mítica para las comunidades actuales del Caquetá — constituyen igualmente un sitio arqueológico clave para las tierras bajas, el cual fue ocupado “antes de la era cristiana por la tradición ‘Camani’, reemplazada hacia 800 D.C., por la que se conoce como ‘Nofurei’” (Andrade 1986:8) — y más exactamente, “100 A.C.” (*ibid* : 16). Por su parte, el sitio arqueológico de La Pedrera reúne una cantidad considerable de petroglifos relacionados con los de Araracuara.

La mayoría de las piezas arqueológicas que nos proponemos interpretar inicialmente, no proviene de las tierras bajas sino de una región que cobija tanto el norte de Ecuador como el sur de Colombia. Estas piezas abarcan dos períodos: el primero, de 500 A.C. a 500 D.C., tiene que ver con dos cerámicas provenientes de la cultura “Tuncahuán”; el segundo, comprendido entre 500 y 1500 D.C., concierne el estilo Carchí-Cuasmal (Período Capulí; Lavallée & Lumbreras 1985) y el arte Piartal a través de las piezas restantes. Desde el punto de vista estilístico y de la técnica llamada “en negativo” de la decoración de las cerámicas, de la cual volveremos a hablar más adelante, el período de los estilos Carchí-Cuasmal y Piartal ha sido considerado como una continuación del período anterior. (*ibid*:245)

Estas culturas están ubicadas, en gran parte, en la zona de mesetas altas, con algunas extensiones sub-andinas. Resulta extraño que los anima-

les y vegetales representados en las piezas arqueológicas —como, por ejemplo, los monos— pertenezcan a la fauna y la flora de las tierras bajas, más que a aquellas de los Andes².

Además, y para destacar la estrecha relación entre el medio Caquetá/ Putumayo y las sociedades de las tierras altas andinas localizadas cerca de las cabeceras de estos ríos, una serie de estatuillas de tierra cocida, provenientes de Carchí-Cuasmal, representa un personaje sentado sobre un butaco, mambeando coca y llevando en todas ellas un gorro idéntico (*'coqueros'*, *ibid*:246). Ahora bien, según Mireille Guyot — etnógrafa de los Bora-Miraña en los años 70 — un gorro era igualmente, inclusive en esa época, una de las insignias bora que caracterizaban a los adultos primogénitos (1974 fig.7), mientras que los butacos personalizados son, aún ahora, signo de un status privilegiado (jefe de maloca) para los Miraña y los Bora. Cabe destacar que no tenemos conocimiento de ninguna otra sociedad de esta región que asocie tradicionalmente un gorro, un butaco y la coca como emblemas de los personajes de importancia capital en el seno del grupo, lo que permitiría suponer una relación más estrecha entre estos grupos culturales.

Las relaciones comerciales que existieron entre las sociedades de las tierras bajas del Caquetá-Putumayo y aquellas de las tierras altas colombianas y ecuatorianas, son ampliamente conocidas y se remontan al período prehispánico, aunque probablemente no hayan podido llegar hasta el Caquetá medio (Uribe 1986). Entre los objetos y las pertenencias intercambiados se cuentan monos, guacamayos y pericos (cuyos ejemplares más pequeños eran criados y domesticados por las mujeres de las sociedades de las tierras bajas) que los pueblos de las tierras altas consideraban como animales domésticos según la moda amazónica. La cera de abejas proveniente de las tierras bajas era también muy apreciada, en la medida en que se utilizaba tanto para hacer los moldes de los motivos de las cerámicas

² Un análisis detallado de las especies representadas en el arte Nariño, indica que cerca de las dos terceras partes de ellas no proviene de la cordillera de los Andes (Rodríguez Bastidas 1992).

policromadas “en negativo”³, como para el vaciado de oro a la cera perdida. Es justamente en este tipo de cerámicas, ampliamente difundidas en la cultura Tuncahuán, en donde se detectan las más antiguas representaciones figurativas de monos o del grupo de los Cuatro Monos. (cf. *infra*).

Entre los objetos intercambiados siguiendo el trayecto inverso, es decir, de los Andes hacia las tierras bajas, parecen encontrarse ornamentos corporales de oro. Las primeras informaciones referentes al río Japurá (Caquetá), a cuyas orillas, y según las fuentes históricas, los Miraña parecen haber vivido siempre, datan del siglo XVII, cuando, durante la expedición de Pedro Texeira en 1638, Mauricio de Heriarte identifica el Japurá como el “Rio de Ouro”. El etno-historiador brasileiro Antonio Porro hace énfasis al respecto de este “Rio de Ouro” que tanto llama la atención de los colonos dedicados a la búsqueda del territorio de “El Dorado”:

“O fabuloso ‘Rio do Ouro’, de que Pedro Texeira teve notícia ao subir o Solimões e que seria o pomo de disputa de fronteiras com Espanha, recebeu esse nome porque os índios da foz do Japurá usavam pequenos ornamentos de ouro que les vinham do norte, do alto rio Negro e do Vaupés, que os índios chamavam Iquiari. Acuña preocupou-se em localizar a região aurífera, mas conseguiu somente definir o trecho inferior da rota e identificar os seus agentes:» A quatorze léguas dessa aldeia, que chamamos de Ouro, da banda do Norte, sai a boca do rio Yupurá, que é por onde se entra no Ouro (...) onde do pé de uma serra que ali está o tiram os naturais em grande quantidade; e este ouro é todo em pontas e graos de bom tamanho dos quais formam, à força de batê-los, as placas que, já disse, perduram nas orelhas e narizes.” (Acuña 1941:240, 237-8, en Porro 1985:9-10).

³ “Las fuentes documentales sugieren también la existencia de una activa red de intercambio de los grupos étnicos del Putumayo y Caquetá con los pobladores de la jurisdicción de Pasto, que debió surgir de épocas prehispánicas si se observa, por ejemplo, la conocida tradición cerámica de ‘Los Pastos’, caracterizada, entre otros aspectos, por su pintura al negativo. Esta cerámica, con detalles de fino trazo de las líneas, se lograba por el sistema de pintura al negativo, para lo cual necesariamente se empleaba cera de abejas que tradicionalmente se obtenía por intercambio con los grupos indígenas del río Caquetá y sus afluentes.” (Gómez, 1996: 66).

A propósito de las regiones auríferas de las cuales provenían estos objetos de oro encontrados en poder de los grupos étnicos que ocupaban la desembocadura del Japurá, y luego del examen de otras fuentes históricas, el mismo autor concluye:

“Isto sugere que a região aurífera onde os Manaus se abasteciam não estaria no alto rio Negro, mas muito mais a oeste, no sopé dos Andes colombianos, onde nasce o Vaupés.” (Ibid.)

Podemos entonces admitir que, por lo menos hacia el final del período precolombino, las regiones del Japurá y del Vaupés estaban en contacto con las sociedades denominadas cacicazgos de los Andes colombianos de donde provenían ornamentos corporales de oro, gracias a las rutas de intercambio establecidas para un comercio intertribal, como permitiría pensarlo la localización de las cabeceras de estos dos ríos. Las comunidades amazónicas lucían estos ornamentos de oro en las orejas y en la nariz, de acuerdo con la misma moda que, por ese entonces, prevalecía en los Andes.

Existen dos hipótesis en lo que concierne al esquema general del poblamiento de la zona: Según Lathrap (1970), las culturas de selvas habrían emigrado de la desembocadura del Amazonas remontando el río en busca de tierras aluviales particularmente fértiles (*varzeas*). Estas culturas habrían colonizado entonces los Andes, valiéndose de los afluentes del Amazonas (entre ellos el Caquetá, río de “aguas amarillas”, de origen andino). Siguiendo esta hipótesis, el esquema de colonización sería pues “un ascenso hacia los Andes” y no un «descenso hacia las tierras bajas», acompañado del empobrecimiento cultural que califica a las sociedades de las tierras bajas como sistemas culturales ‘caídos’ (segunda hipótesis, defendida por Meggers, 1971). Además, la arqueología de la zona andina de Pasto-Nariño hace aparecer que no existen huellas de poblamiento anterior al período de integración (500 D.C.), lo que permitiría suponer que la colonización de este territorio es posterior a la de las tierras bajas circundantes.

Sea como fuere, hay que recalcar que los intercambios no se realizaron en una sola dirección, sino que, por el contrario, las relaciones mantenidas entre las zonas en cuestión indican intensos préstamos mutuos (ver en particular los trabajos de Ramírez de Jara 1996 a,b; Renard-Casevitz *et al.* 1988; Cárdenas-Arroyo & Bray 1998). Nos parece esencial caer en cuenta de la existencia de estrechos vínculos entre las sociedades de las tierras altas y bajas, las cuales, además de mantener los intercambios comerciales, se habrían permitido dejarse atraer, por ejemplo, por una misma atención prestada a los fenómenos astrales. La conexión entre estos dos conjuntos sería ilustrada, en el caso específico que nos ocupa, por una percepción y una representación similares de la constelación de Orión. En otros términos, nos inclinaremos por la opción de intensos contactos y de intercambios continuos, en lugar de aquella de una difusión de rasgos culturales de un grupo étnico a otro, inclusive si estos grupos parecen compartir una cosmogonía y un sistema de representación comunes en lo que hace referencia al cielo estrellado.

PRESENTACIÓN DE LAS PIEZAS ARQUEOLÓGICAS

Antes de dedicarnos a la descripción de la cerámicas provenientes del arte Tuncahuán, debemos describir los ornamentos faciales de oro que constituyen lo esencial de las representaciones figurativas de los cuatro monos, y cuya elaboración se remonta al período Capulí del arte Carchí-Nariño.

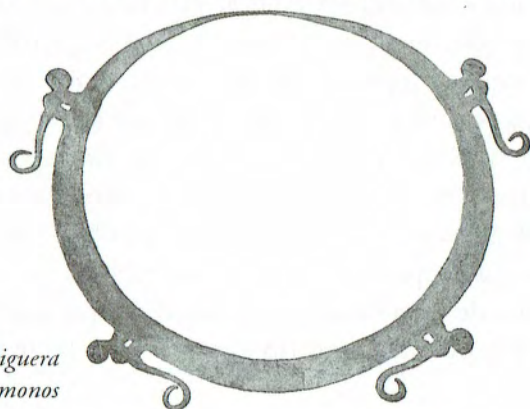


FIG. 1a : *Nariguera*
Capulí; 4 monos



Fig. 1b : Orejeras Capulí: 2'4 monos, motivo central geométrico (Astro ?) MO25.405-06



FIG. 1c : Orejeras Capulí: 2'2 aves
motivo central geométrico

(Astro ?) MO25.408-09



FIG. 1d : Orejeras Capulí, 2'2 monos
con motivo central en forma de astro.



FIG. 1e : Orejeras Capulí; 2 x 2 kinkajous
(Potos flavus), motivo central geométrico
(Astro?)

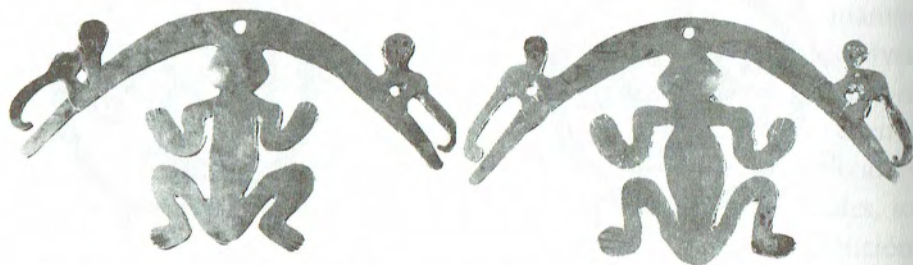


FIG. 1f: Orejas Capulí; 2x2 monos, con personaje central en cuclillas, brazos levantados



FIG. 1g : Orejas Capulí; 2x2 monos, con personaje central en cuclillas, cabeza en relieve (Astro ?)



FIG. 1h : Orejas Capulí; 2x2 monos, con racimo de palma en relieve y calado (cada una de estas piezas proviene de diferente par)



FIG. 1i : Orejas Capuli; 2x4 monos dispuestos simétricamente alrededor de un eje vertical, y cuyas cabezas conforman un trapecio dentro de cada pieza (MO31.638-39)



FIG. 1j : Nariguera Capuli constituida por 4 monos en posición invertida. (MO20.971).

Con frecuencia se trata de pares de orejas diseñadas sobre un mismo modelo general. Dos de los monos están colocados en cada extremo de un arco de círculo convexo, mientras que la figura central, la cual está colocada bajo este mismo arco, en la parte cóncava, varía en su forma de un par a otro. Esta figura central puede representar o figuras geométricas variadas, (1.b, 1.c, 1.e), o un personaje en cuclillas que parece suspendido de la cabeza (1.f), o el mismo personaje con la cabeza en relieve mientras que el resto del cuerpo es plano (1.g), o una figura astral con aparentes rayos — ambos en relieve — (1.d), o inclusive motivos fitomorfos y, más precisamente, un racimo de frutos colgado, el cual parece corresponder a los frutos de la palma de chontaduro (*Bactris gasipaes*)⁴ y también aparece en relieve. (1.h).

⁴ Lo que nos hace inclinarnos hacia esta interpretación, más que a la de una mazorca, por

Algunos de estos ornamentos de orejas no están conformados por dos sino por cuatro monos (1.b, 1.i), y las narigueras (1.a, 1.j), desprovistas de una figura central, están igualmente constituidas por cuatro monos, los cuales rodeaban la boca, cuando estos ornamentos se llevaban puestos. Tomando como punto de referencia estas narigueras, pensamos que los pendientes deben ser analizados a partir de un modelo de base que corresponde a cuatro monos (dos veces dos, un par de monos en cada oreja) y una parte central, que se repite en cada uno de los dos aretes. El modelo general de estas piezas es, pues, el de cuatro monos dispuestos simétricamente, por pares, a lado y lado de una figura central, o, en su defecto —como en el caso de las narigueras— simétricamente con respecto al rostro, o a la cabeza del ‘portador’, quien toma entonces el lugar de la figura central ausente.

Los elementos que se repiten en los pendientes tanto como en las narigueras son los monos, los cuales se encuentran prácticamente en todas las piezas provenientes de esta cultura⁵, mientras que la figura central toma formas variadas e intercambiables. Por un método de conmutación, los

ejemplo, es el hecho de que esta representación figurativa retoma los rasgos característicos de los racimos de palma: sucesión de frutos globulares sobre el peciolo del racimo y, además, de calados que aparecen claramente entre ellos. De todas maneras, la identificación con *Bactris gasipaes* es una extrapolación de nuestra parte, basada en el mito miraña; podría ser, en realidad, la representación de cualquier racimo de palma con grandes frutos globulares (*Mauritia flexuosa*, por ejemplo).

- ⁵ En algunos de estos pendientes (1c) los monos han sido reemplazados por figuras de aves, mientras que el mismo motivo central ha sido conservado. En un trabajo posterior demostraremos que esta sustitución es compatible con la interpretación general propuesta, en la medida en que otras sociedades precolombinas, como aquella que dio origen al arte Cauca, crearon seres híbridos con cuerpo de mono y cabeza de ave sobre piezas de orfebrería para asumir y significar la misma asociación entre una especie particular de mono y un pájaro solar. Existen igualmente pendientes desprovistos de monos o de aves, que provienen de la misma zona y del mismo período, y que retoman sin embargo el personaje central con cabeza hinchada localizado bajo el arco del círculo (Verneau & Rivet 1912 : plancha XXIV, fig. 6), otras cuyo racimo de palma se reduce a cuatro frutos con el peciolo (*ibid*, fig. 8), y finalmente otras (*ibid*, fig. 7) que repiten la forma del pendiente 1g., pero cuya cabeza es una representación figurativa de dos semi-esferas en relieve, en reemplazo de la simple cabeza en relieve.

personajes en cuclillas, los motivos geométricos, las figuras astrales y el racimo de frutos, son equivalentes los unos con los otros. Siguiendo la hipótesis a la cual intentamos dar crédito gracias al mito miraña, ellos representan únicamente estados de transformación de un mismo personaje, quien se va convirtiendo alternativamente en cada una de estas representaciones figurativas. Resumiendo, pensamos que estas diferentes representaciones centrales pueden ser interpretadas como una serie de transformaciones que sufre un mismo personaje mítico y que, en ese orden de ideas, ellas constituyen un conjunto homogéneo.

Queda pendiente un último detalle de descripción de las piezas, el cual parece en principio insignificante, pero que reviste, en efecto, una importancia primordial en la interpretación general que, de ellas, estamos proponiendo. Cuando los monos aparecen en las narigueras (1.a, 1.j), o en los pendientes en grupos de a cuatro (1.b, 1.i), su disposición sobre el círculo o en su interior no es equidistante, pero la distancia entre los dos monos de la parte superior varía en todos los casos con respecto a la que separa los monos de la parte inferior. Los cuatro monos no conforman los ángulos de un supuesto cuadrado, ni siquiera imperfecto, sino más bien un trapecio cuya base inferior es siempre de diferente longitud, con relación a la base superior (en la medida en que existe un 'arriba' y un 'abajo', puesto que estos pendientes se llevan colgados, gracias a una perforación que aparece en todas las piezas de orfebrería). Hacemos énfasis en esta particularidad de la disposición de los monos, ya que ésta vuelve a aparecer, como una constante, en piezas arqueológicas provenientes de otras culturas precolombinas y porque, además, reproduce fielmente la disposición de las cuatro estrellas mayores de la constelación de Orión (cf. *infra*). El par de orejeras 1.i posee de manera bien distinta esta disposición: las cabezas de los cuatro monos están colocadas simétricamente en forma de trapecio, siguiendo un eje diametral vertical.

Es posible agregar a este conjunto de piezas producidas en la fase Capulí del arte Nariño- Carchí, las representaciones figurativas de monos que se aprecian en cerámicas del período Tuncahuán, las cuales son mucho más

antiguas (época de desarrollo regional: entre 500 A.C. y 500 D.C., aproximadamente). A continuación reproducimos el diseño interior de dos copas.



FIG. 2a & 2b : Interior de copas Tuncabuan

El interior de la primera presenta siluetas de dos monos enfrentadas y dispuestas pies contra cabezas sobre un eje vertical, y rodeadas de cuatro motivos que, a nuestro parecer, pueden ser estrellas (si se tiene en cuenta la manera más simple — para nuestras sociedades — de dibujar una estrella, es decir, por medio de una doble cruz trazada, como el conjunto de motivos, en negativo sobre fondo negro). El interior de la copa está dividido siguiendo una simetría bilateral, y los monos y las estrellas están repartidos de acuerdo con este eje.

El interior de la segunda copa representa directamente cuatro monos: cuerpos de perfil y cabezas de frente, dispuestos alrededor de un círculo en cuyo centro aparece un disco en negativo.

Estos interiores de copas recuerdan la decoración de cerámicas Carchí-Nariño (período Piartal, siglos IX a XVI D.C.), en las cuales se utiliza también el tema de los cuatro monos ubicados simétricamente a lado y lado de una línea intermedia, acompañada frecuentemente de cuatro pequeños círculos centrales (Figuras 3.a. & 3.b.):

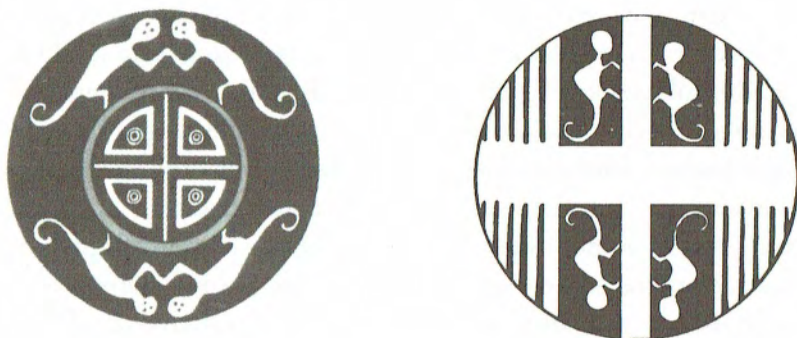


Fig. 3a & 3b : Vistas interiores de copas Piartal (4 monos)

Para terminar, el interior de una última copa (Fig. 4) representa dos monos dispuestos uno frente al otro, pies contra cabezas. Esta representación es interesante en muchos aspectos, pues parece combinar varias concepciones en una sola. En efecto, es posible reconocer que las extremidades anteriores y posteriores de los dos monos conforman igualmente los de un murciélago en posición de vuelo, cuyas alas extendidas están ocupadas por los cuerpos de los monos (basta devolver los monos a una posición de simetría diametral y no axial, para que las alas del murciélago queden extendidas en el mismo sentido).

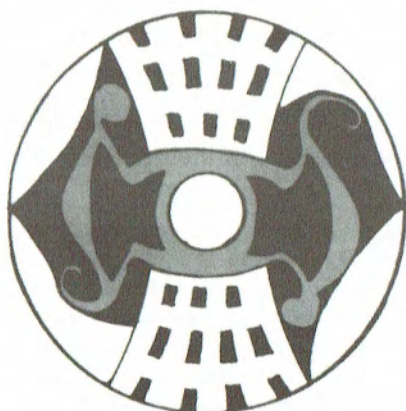


Fig. 4 : Interior de copa Piartal. 2 monos dentro de las alas de un murciélago

Este murciélago carece de cabeza, en la medida en que debe ser reconocido en las dos posiciones. El interior de la copa no está totalmente ennegrecido; sólo se dejaron en negro las partes que representan las alas del murciélago. En el centro de su cuerpo está representado un círculo blanco, y de los dos extremos de aquel salen dos bandas blancas ocupadas por rectángulos negros, bandas éstas que se ensanchan hacia los bordes del recipiente. Todavía no nos es posible demostrar que el murciélago con las alas extendidas es una representación del cielo nocturno, dentro del cual se circunscriben los monos, quienes, a su vez, representan constelaciones; sin embargo, es en esta dirección hacia donde se dirige nuestra interpretación.

Nos detendremos por el momento en esta serie de piezas, para proponer una interpretación de ellas, en función de una lectura miraña que se hizo posible gracias al mito del “Soplador de Cerbatana”, héroe cultural y personaje central de una larga epopeya que a continuación resumiremos al máximo, para extraer de ella únicamente los elementos que nos interesan⁶.

EL MITO MIRAÑA: UNA INTERPRETACIÓN ASTRONÓMICA

“Astro” (‘del día’ para el sol, ‘de la noche’ para la luna), luego de su matrimonio con una mujer llamada Kinkajou (*Potos flavus*), conocido en el Perú como Chosna, se ve confrontado con sus cuatro cuñados tutamonos (*Aotus sp.*)⁷. Luego de haberlos perseguido en los árboles toda la noche, gracias a los reflejos de sus ojos, Astro (de la noche) los ve desaparecer al amanecer, en un “hueco de guacamayo” (nido de guacamayo), en lo alto de

⁶ Una versión más completa de este mito, y que incluye sus variantes, se encuentra en Karadimas 1997.

⁷ En el macizo colombiano es común confundir las dos especies, puesto que ellas llevan con frecuencia el mismo nombre de «mono nocturno». Los Miraña clasifican *Potos flavus* dentro de los monos, lo cual se transcribe en el mito por la relación de hermanos (clasificatorios) instituida entre las dos especies. El kinkajou no hace parte de los primates, pero posee los miembros anteriores en forma de manos. Además, y por su actividad nocturna, el gran tamaño de sus ojos es desproporcionado, con relación al de la cara, lo mismo que sucede en los tutamonos. La posesión de una cola prensil, ausente en los *Aotus sp.*, marca una diferen-

un tronco de palma seco. Astro trepa al tronco e inclina la cabeza dentro del hueco para percibir a sus cuñados, pero ellos, desde el interior del hueco de guacamayo, le agarran la cabeza y la jalan, decapitándolo. La cabeza de Astro cae al fondo del tronco hueco en el mundo subterráneo de los peces, con el cual está comunicada la palma del “hueco de guacamayo”, y se transforma en racimo de chontaduro (*Bactris gasipaes*). Soplador de Cerbatana, hijo de Astro, crece huérfano de padre, y, ya adolescente, se entera por boca del murciélago, de que sus tíos maternos, los tutamonos, fueron quienes mataron a su padre y que viven como parásitos, escondidos en lo alto de los cuatro postes centrales de la maloca, haciéndose alimentar por su madre. Para vengar a su padre, “Soplador de Cerbatana” decide a su vez matarlos, los cocina y se los come, para luego colocar sus cráneos nuevamente en lo alto de los cuatro postes centrales, en donde se ocultaban. Al enterarse de la muerte de sus hermanos, la madre decide suicidarse y, haciéndose pasar por un kinkajou que viene de madrugada a robar los frutos del huerto de la maloca, se hace matar por su hijo, quien también la cocina y se la come. Después de una larga epopeya, el mito finaliza cuando el héroe se adentra en el mundo de los peces, para recuperar “la carne de su padre”, una semilla de chontaduro que trae a la tierra, pedazo del astro diurno con el cual es hoy identificada esta palma. (Mito narrado por Luis Miraña, Puerto Remanso, 1992).

Esta versión del mito suscita varios comentarios. En primer lugar, los Miraña no hacen distinción nominal entre el astro diurno y el nocturno, siendo el uno para el día lo que el otro es para la noche, y puesto que el héroe cultural “Soplador de Cerbatana” retoma el nombre de su padre “Astro” en el mismo momento en que él trae la semilla de chontaduro a la tierra. Es el contexto mítico el que con más frecuencia precisa la identidad solar o lunar de Astro. En el mito, es la entidad Luna la que persigue a sus cuñados tutamonos. En este orden de ideas, la decapitación del personaje

cia significativa. De otra parte, pareciera que el pendiente de la fig. 1 e. representa el kinkajou, en lugar del douroucoulí, ya que aquel posee un hocico pronunciado, que no se encuentra en los monos.

tiene lugar al alba, justo antes de la salida del sol por el oriente, y es precedida por la fuga de los monos nocturnos a través del “hueco de guacamayo” (comportamiento que esta especie comparte con el kinkajou, puesto que pasan el día durmiendo para huir de la luz del sol, utilizando como madriguera los nidos de guacamayos y otras cavidades de árboles). Ahora bien, ese “hueco de guacamayo” que, de acuerdo con el mito, se encuentra en lo alto de una palma, es igualmente el topónimo, en miraña, de las caídas de Araracuara. “Araracuara” (literalmente “hueco de guacamayo”), es la traducción exacta en *lingua geral* (tupi) de esta toponimia que comparten varios grupos de la región.

En este sentido, lo que el mito estaría presentando como una decapitación del personaje “Astro” en el hueco de guacamayo de la palma, por donde huyeron los tutamonos, es únicamente la re-transcripción en un lenguaje mitológico, de un fenómeno astronómico relativo a una particularidad de la topografía local. En efecto, el declive de Araracuara deja pasar el río Caquetá a través de una falla que ha sido socavada por su propio cauce durante siglos, haciendo aparecer grandes acantilados a ambos lados, y conformando un largo corredor, tumultuoso pero rectilíneo. El lugar está invadido por los guacamayos, los cuales vienen allí en gran número a hacer sus nidos. Por último, las caídas están situadas al oeste del territorio miraña, a 0°35' latitud sur y a 72°23' longitud oeste. Existe así una intersección de este lugar con el trayecto equinoccial del sol, lo mismo que con el ecuador celeste, tanto más cuando el lugar domina la totalidad del territorio miraña. Detrás de esta barrera rocosa desaparecen cotidianamente de la vista de los habitantes del Caquetá medio los astros nocturnos y el astro diurno. Es posible concluir entonces que la persecución de los tutamonos por parte de la luna, se efectuaba de este a oeste, si se tienen en cuenta las ubicaciones relativas tanto del territorio miraña como de las caídas de Araracuara.

En el mito miraña, el astro nocturno es decapitado por los monos que lo precedieron en ingresar al “hueco de guacamayo”. Siguiendo una comprensión astronómica del mito, se trataría de cuerpos celestes ubicados en los alrededores de ese lugar, y que preceden durante el transcurso de la

noche la trayectoria de la luna. La única constelación que cumple con estas características es Orión, la cual — cuando es asociada con la luna — es llamada “Constelación de los tutamonos” por algunos Miraña. Los monos nocturnos son estrellas de la constelación de Orión. La relación entre los monos nocturnos, las estrellas y la luna es también marcada entre los Bora, quienes tienen la misma lengua y el mismo sistema cultural de los Miraña. Según informaciones obtenidas por J. Gasché y *et al.*, los Bora asocian los tutamonos con las estrellas; ellos pretenden, en efecto, que cuando les apuntan en medio de la noche, deben tener cuidado de no confundir las estrellas con su presa, debido al resplandor de los ojos de los primates, los cuales brillan en la noche como estrellas. La asociación con la luna podría provenir del hecho de que, según los Bora, los tutamonos tienen una actividad más intensa en las noches de luna (1996:220). Una estadía reciente en el seno de la comunidad miraña del Caquetá medio (Enero de 1999), me permitió confirmar esta deducción: Orión es conocida, entre otras, como la constelación de los tutamonos. Así mismo, la madre del héroe, quien en el mito toma la apariencia de un kinkajou, está ligada explícitamente con Venus por los Miraña.

Dejemos entre paréntesis por un momento — en el desarrollo del mito — la transformación de la cabeza de Astro en racimo de chontaduro, para pasar directamente a la venganza de su hijo, quien mata a sus tíos maternos y coloca sus cráneos en lo alto de los cuatro postes centrales de la maloca.

La arquitectura de las malocas miraña respeta una orientación este-oeste, materializada por el caballete, llamado también “Camino del Sol”. El techo a dos aguas está apoyado sobre cuatro postes centrales cuyo extremo superior viene a colocarse a tres cuartos de la longitud de las cuchillas, para conformar un cuadrado. Visto por encima, el caballete divide los cuatro postes en dos pares simétricos: dos al norte y dos al sur, ya que el caballete sigue un eje este-oeste. Ahora bien, la acción realizada por el héroe cultural, de colocar los cuatro cráneos en lo alto de los postes, equivale para los Miraña a hacer de ellos representaciones de estrellas, en la medida en que la maloca es un modelo reducido del mundo, dentro del cual el techo ocupa

el lugar del cielo. Para los Miraña, quienes fueron antiguamente una sociedad antropófaga, los cráneos de los enemigos, colgados en el techo de la maloca, son la manifestación de las almas de los muertos que se van al cielo para brillar eternamente, tomando la apariencia de estrellas (cf. Karadimas 1997) Este destino está reservado únicamente a los guerreros muertos en combate, o comidos ritualmente por sus enemigos, lo mismo que a los jefes de maloca — representantes del sol en la tierra — quienes eran enterrados en su maloca, en medio de los cuatro postes centrales. (cf. Guyot 1976:163). Los monos nocturnos son entonces cuatro, como los postes centrales de la maloca miraña, y los cráneos colocados en lo alto, en el techo, y según la disposición de dichos pilares, reproducen la distribución de las cuatro estrellas de Orión en el cielo estrellado. De otra parte, esta inscripción arquitectónica de la constelación no es un hecho aislado en la región. Los Tanimuka, vecinos septentrionales de los Miraña, poseen una arquitectura y un simbolismo de su maloca similares a los de esta cultura; según un chamán tanimuka, los cuatro postes centrales de la maloca son a, b, g y k de Orión (M. von Hildebrand 1987:242).

Los cuatro monos nocturnos del mito miraña representarían, pues, las cuatro estrellas de Orión, identificadas por von Hildebrand como Bételgeuse (a), Rigel (b), Bellatrix (g) y Saiph (k) de Orión. Estas cuatro estrellas conforman un trapecio en el cielo nocturno, el cual podría asociarse con el trapecio que conforman los monos representados en los pendientes y narigueras de oro del período Capulí del arte Carchí-Nariño, puesto que, al contrario de los constructores de maloca, los orfebres de estas sociedades no estaban sujetos a determinantes arquitectónicas que los obligaran a representar a Orión como un cuadrado.

Hay que resaltar que, en su obra sobre la fauna de Nariño, E. Rodríguez considera que algunas de las especies de monos representadas en la orfebrería de esta región, son igualmente tutamonos o “monos de noche”⁸.

⁸ “El ‘mono de noche’ o ‘tutamono’, *Aotus trivirgatus* (Cebidae) es una de las pocas especies

Por el contrario, su interpretación varía con respecto a las otras especies de monos representadas en las piezas de oro; en su opinión, no todas representarían tutamonos, y algunas otras especies, como *Ateles sp.*, por ejemplo, estarían también representadas. Pensamos, sin embargo, que se trata de una variación sobre el tema de los tutamonos, en la medida en que la disposición de los monos respeta la de las estrellas de Orión.

Un argumento adicional para asociar las representaciones de monos de la región de Nariño con estrellas, es que los grupos indígenas del período histórico parecen establecer ese vínculo. De esta forma, y a propósito de la importancia de los monos en la cosmogonía de los grupos de Nariño, S. Elías Ortiz relata una conversación con un misionero español: *"Refería a uno de nosotros el sacerdote español P. Bazares que en una de sus correrías por su extenso curato del Tablón, en busca de plantas medicinales, se encontró con una familia indígena del grupo de Aponte, en un rancho tan apartado de todo comercio humano, que las ideas religiosas estaban completamente desfiguradas. Para hacerse a la confianza de esa familia, el P. Bazares habló detenidamente del paraíso y sus encantos, pero observó que ninguna impresión hacía el recuento de sus delicias en sus oyentes. El jefe de la familia lo sacó de su sorpresa: ¿Había o no monos en el cielo?"* (S. Elías Ortiz, 1934:315, en: E. E. Rodríguez B., 1992:80). Esta pregunta formulada al sacerdote puede ser interpretada de diferentes formas si se le confiere o no al indígena una creencia en un destino *post-mortem* para los monos. Parece, sin embargo, más probable que esta interrogante haga referencia a la identificación mitológica de ciertas estrellas con monos, como en el caso del mito miraña, ya que la pregunta del indígena se refiere al cielo y no específicamente a un paraíso. En consecuencia, tendríamos que analizar la totalidad de las representaciones de monos en las cerámicas y en la orfebrería de esta región, considerándolas como alusiones hechas de héroes míticos, quienes, luego de una serie de

de primates por cuya distribución es posible encontrarlo incluso en altitudes hasta 3.200 msnm (...). El colgante orfebre Capulí 84 [del mismo tipo que 1.f] muestra una pareja de monos con cabeza redonda, enormes ojos globulosos — adaptados para ver en la obscuridad — y cola grande no prensil, cualidades morfológicas típicas de esta especie. (ibidem : 75)"

transformaciones, se convirtieron en constelaciones, más aún cuando estas representaciones imitan su mismo esquema.

La identificación del kinkajou con Venus, por parte de los Miraña, siendo Venus la “hermana” clasificatoria de los cuatro tutamonos (Orión), puede asociarse al arte Nariño. En efecto, y citando nuevamente a E. E. Rodríguez B., *Potos flavus* está representado en el 93% de las colecciones provenientes de Nariño, seguida de cerca por las representaciones de monos (80%) y de murciélagos (73%) (1992 : 99). Esta numerosa asociación de kinkajous y de monos en las representaciones del arte precolombino de esta región, debe ser tomada en cuenta como argumento a favor de la identificación de este animal con Venus. Otras orejeras del mismo período (fig. 5.a & 5.b) vinculan claramente dos kinkajous — que se reconocen gracias a su prominente hocico — con representaciones de astros que podríamos interpretar sin dificultad con el sol (una esfera central en relieve, rodeada de rayos, terminados a su vez en una figura globular), si la cosmogonía miraña no tendiera a privilegiar dicha identificación con la estrella de la mañana. Además, sabemos con los motivos de la figura 2.a, que la doble cruz se utiliza para representar estrellas en esta región; lo que significa que debe llevar exactamente 8 rayos, y nos permite así distinguirla de la figuración solar del motivo de 1.d. (10 rayos). El kinkajou está vinculado figurativamente y mitológicamente con una ‘estrella grande’, es decir Venus.

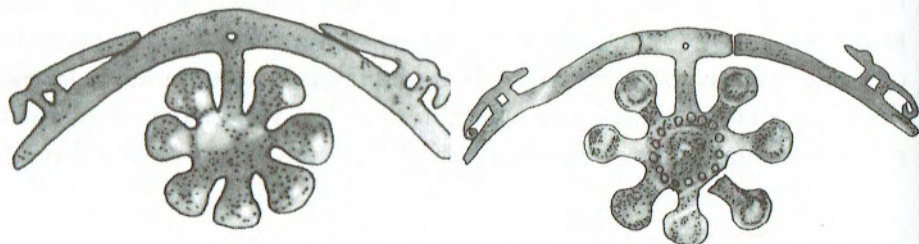


FIG. 5a & 5b : Orejeras Capuli: kinkajous y astro (Venus) (MO25.366 & MO25.407)

No obstante, hay un punto que no está claro en las representaciones que las antiguas sociedades Nariño hacen de la constelación de Orión. En efecto, esta constelación no está conformada únicamente por cuatro estrellas dispuestas a manera de trapecio, sino además por otras tres estrellas alineadas en su centro y conocidas como “Cinturón de Orión” o los “Tres Reyes (d, e y z de Orión). Ahora bien, prácticamente en ninguna de las piezas que hemos estudiado hasta ahora se hace alusión a estas tres estrellas. Sin embargo, otros pendientes pertenecientes al mismo período presentan un motivo geométrico central en un estilo idéntico al de las orejeras ilustradas anteriormente (1.b.), pero poseen solamente tres monos. (Fig. 6)

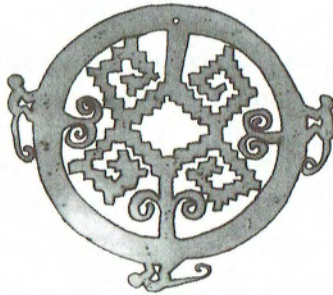


FIG. 6 : *Orejera Capulí (3 monos) (MO25.204)*

No se puede afirmar con certeza que estas series de tres monos correspondan a las tres estrellas centrales de la constelación, en la medida en que no respetan ni el ángulo formado entre ellas, ni su alineación. No obstante, estos dos tipos de orejeras están en correspondencia lógica entre sí. La orejera 1.b está compuesta de cuatro monos externos en trapecio, y de un rombo interno — cuadrupartito —, de los ángulos del cual salen tres dobles espirales en grecas. Al contrario, la orejera de la figura 6 está compuesta de tres monos externos, de un rombo interno — esta vez vacío —, del cual parten cuatro espirales en grecas dispuestas simétricamente a lado y lado del eje central, como si la cuadripartición interna del rombo de la figura 1.b hubiera sido ‘externalizada’. Las dobles espirales vinculadas a los ángulos del rombo en la figura 1.b están solidarias del círculo exterior en la

figura 6, pero internamente, duplicando así los monos externos. Se puede decir que las dos figuras están en relación lógica de oposición complementaria, mezclando la centralidad con una 'internalización', y la periferia con una 'externalización' de los motivos: la orejera (fig. 1.b) con el trapecio externo (los cuatro monos) y el triangulo interno (las tres doubles espirales en grecas ligadas al rombo central), la otra (fig. 6) con el triangulo externo (los tres monos duplicados por las tres doubles espirales ligadas al interior del circulo externo) y el trapecio interno (las cuatro grecas del rombo).

Para poder decir que los tres monos de las orejeras representan el Cinturón de Orión, necesitaríamos una figura en la cual la alineación y los angulos de estas estrellas estén representados.

Una cerámica del período Piartal (Fig. 7a.), parece respetar exactamente esta alineación, asociando dos monos colocados pies contra cabeza y una serie de tres estrellas entre ellos.

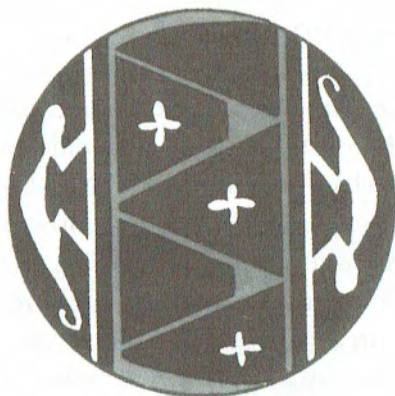


FIG. 7a : Interior de cerámica Piartal: 2 monos pies contra cabeza, tres estrellas centrales

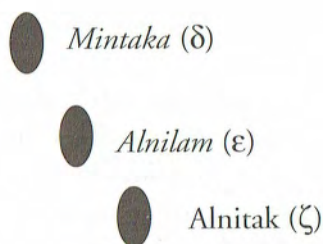


FIG. 7b. El Cinturón de Orión

Si colocamos ahora el tema de la cerámica Piartal (Fig. 7a) sobre el motivo de la cerámica proveniente del período Tuncahuán (Fig. 2a.), la constelación de Orión aparece en su totalidad. (Fig. 7c.)



FIG. 7c : Superposición de los motivos de 2a. y 7a: la Constelación de Orión vista en su conjunto

Obviamente, la superposición de motivos de las dos cerámicas es artificial. Sin embargo, podríamos permitirnos efectuar esta manipulación, ya que la escena representada en el interior de las cerámicas es perfectamente idéntica en los dos recipientes, salvo por los dos grupos de estrellas, que, además, se complementan⁹. Además, acabamos de ver como esta combinación de tres elementos centrales y cuatro periféricos existe en la orfebrería. Dejaremos constancia, a pesar de todo, de que no existe — en el registro actual de piezas arqueológicas — ninguna representación combinada de las dos agrupaciones de estrellas que, a los ojos de las sociedades de Carchí-Nariño, conforman la constelación¹⁰. Parece así más probable que estas

⁹ Podríamos dejarnos tentar por la idea de asociar a esta última representación, el interior de otra cerámica Piartal — cuya ilustración no incluimos — con un motivo idéntico de monos dispuestos pies contra cabeza y colocados a lado y lado de una banda central, dentro de la cual se observan tres círculos alineados perpendicularmente con ella, y que podrían representar el Cinturón de Orión (en: Bray 1998: Fig. 4c.).

¹⁰ En un trabajo posterior mostraremos cómo esta representación combinada de los dos grupos de estrellas existe para las sociedades de otras regiones de los Andes colombianos. De otra parte, y proveniente de los Andes ecuatorianos, existe igualmente una representación del

sociedades asocien, de una parte, el trapecio de la constelación y, de la otra, las tres estrellas centrales (Mintaka, Alnilam y Alnitak).

De esta forma, y extrapolando, podemos considerar los monos de los ornamentos corporales dispuestos en grupos de tres como estas tres estrellas centrales del Cinturón de Orión.

Pero volvamos al mito miraña para explicar las representaciones de la figura central presente en los ornamentos corporales. Faltaría, en efecto, asociar la cabeza decapitada de Astro con su materialización transformada, que es el racimo de chontaduro (*Bactris gasipaes*), para que el conjunto de piezas arqueológicas que nos hemos propuesto interpretar (orejeras y narigueras de Nariño) tome un sentido similar al del mito miraña.

Efectivamente, los frutos del chontaduro son considerados por los Miraña como frutos solares en razón de su color rojo, pero también por el hecho de que su pulpa, extremadamente grasosa y difícil de digerir, produce con frecuencia, cuando se consume en grandes cantidades, fuertes cólicos atribuidos a su origen solar¹¹. El hecho es que para los Miraña, cada fruto de *Bactris gasipaes* es un pedazo de sol, y la semilla, en principio, una

conjunto de la constelación, el cual tiene la forma de un hacha ceremonial desprovista de filo, era llevado puesto colgado como un pectoral (se encuentra hoy en el Museo del Hombre, en París) y, de acuerdo con una descripción de P. Rivet, "posee tres pequeños huecos circulares ubicados en línea vertical y perpendicular al eje del extremo, y por cuatro orificios cruciformes" (pl. XXV, fig. 8), los cuales conforman además un trapecio que enmarca los tres huecos alineados verticalmente, a la manera de las estrellas de la constelación (1912:272). Los demás motivos que se han encontrado representado en otras hachas ceremoniales de la misma región, serían únicamente variaciones más complejas de este tema de base. Puede anotarse que de esta misma región de los Andes ecuatorianos provienen dos pectorales en forma de disco, los cuales representan cuatro felinos cada uno, dispuestos simétricamente de manera similar a los monos de Nariño, y cuyas cabezas conforman un trapecio en cada uno de los discos (ibidem : pl. XXIII, fig. 1, pl. XXIV, fig. 3).

¹¹ Para explicar este efecto secundario de la chicha de chontaduro, los Miraña evocan el mito. El hijo de Astro rescatará del mundo de los peces una semilla de chontaduro (ardiente, pues proviene del sol), tragándola para ocultarla de la vista de los peces. De regreso a la tierra, y víctima de violentas diarreas, defecará la semilla del primer *Bactris* terrestre.

hipóstasis del cerebro transformado del personaje mítico. La totalidad del racimo de chontaduro, compuesto por una gran cantidad de frutos, representa la cabeza de Astro — carne y cerebro — en la cual las carnes se han transformado en la pulpa de los frutos y cada parte del cerebro en las semillas de los diferentes frutos que componen el racimo¹².

De esta manera, todas las representaciones ubicadas en los ornamentos de oro, por debajo del arco convexo, comenzando por aquellas que indican claramente la identidad solar evocada (1d.), deben ser asociadas a la transformación sucesiva del personaje principal (1f.), cuyo tratamiento en relieve parece destacar la importancia que se le ha querido dar a esta parte del cuerpo de la entidad astral¹³ (disociando de todas maneras estas representaciones astrales, de aquellas relacionadas con los kinkajous, las cuales, hipotéticamente, se refieren a Venus, cf. figuras 5a. & 5b.). Se puede destacar, en efecto, que todas las partes de los ornamentos de oro que son realizadas gracias al relieve — sol, cabeza del personaje y racimo — son igualmente partes que sufren una transformación en el mito miraña.

Por lo anterior, sólo postulamos esta identificación del personaje con el astro solar, puesto que todavía no es posible demostrar que el personaje representado en estos ornamentos pueda asociarse con el astro del día o de la noche, es decir, que se trata, como en el mito, de representaciones figurativas de transformaciones de la cabeza de Astro. Sólo los monos que allí figuran deben ser considerados como la representación de la constelación de Orión, ya que ellos comparten su misma disposición trapezoidal, lo

¹² Para obtener más detalles al respecto de estas asociaciones entre cerebro y semilla, véase Karadimas 1997. Se tendrá en cuenta, sin embargo, que esta asociación se basa en una relación establecida por los Miraña, entre el semen, el cual es producido en parte por el cerebro, y las semillas, consideradas como simientes en los dos sentidos del término.

¹³ Algunos pendientes provenientes del departamento de Nariño, (MO 25.393 & 94) y pertenecientes también al período Capulí, representan una cabeza en relieve rodeada de una multitud de rostros orientados concéntricamente, en una configuración similar a la de los soles de la figura 1d., en la cual el sol, en relieve, está rodeado de rayos cuyos extremos están realizados con círculos, también en relieve.

mismo que su ubicación a lado y lado del eje equinoccial (materializado por el sol en la pieza 1d.).

Para esto nos haría falta un elemento mayor, a saber, la representación figurativa de la escena de decapitación por parte de cuatro personajes — en lo posible con apariencia de monos — lo cual haría válida nuestra demostración. Ahora bien, en el estado actual de nuestros conocimientos, esta representación figurativa no ha sido encontrada todavía en las piezas arqueológicas provenientes de Carchí-Nariño y del período Capulí. Por el contrario, se le encuentra en una serie de pectorales procedentes de diferentes culturas precolombinas de los Andes colombianos, pero relativamente distantes de la zona Carchí-Nariño. En todo caso, recurrir a estos pectorales a efectos de aplicarlos a nuestra demostración tiene varios inconvenientes. En efecto, nos estaríamos autorizando a comparar piezas arqueológicas producidas por culturas heterogéneas — tanto a nivel de tiempo como de espacio — con respecto a aquella de la cual provienen las piezas ornamentales examinadas hasta ahora, pero con la cual, y dada la proximidad geográfica y los contactos comprobados, la cultura Miraña habría podido tener intercambios, justificando así las congruencias entre el mito y las piezas ornamentales.

En definitiva, y si la hipótesis que estamos formulando es válida, a saber, si el conjunto de las piezas examinadas hace referencia a la constelación de Orión, sería necesario que dicha constelación presentara características tan particulares como para haber sido percibida y reproducida de manera similar por las diferentes sociedades precolombinas, aun cuando estas representaciones estén materializadas por actores heteromorfos en las piezas de orfebrería. En otros términos, postulamos la existencia de una estructura de Orión vinculada con el sol, con la luna y con sus respectivas trayectorias; una estructura que es utilizada por estas sociedades en su iconografía, para asociarla con el personaje que llevaba puestos estos ornamentos y realizar así en él lo que la constelación lleva a cabo con el astro diurno y nocturno.

Nos interesa ahora describir la efemérides de Orión alrededor del ecuador, antes de pasar a examinar otras piezas arqueológicas. Esta incursión en la astronomía está destinada sobre todo a observar el comportamiento del ciclo de Orión.

UN POCO DE ASTRONOMÍA

Configuración general del cielo nocturno alrededor de la línea del ecuador.

Para un observador ubicado en las proximidades de la línea imaginaria del ecuador, la primera particularidad del cielo nocturno es su bipartición perfecta del cielo estrellado siguiendo un eje este-oeste, mientras que los puntos cardinales norte y sur presentan puntos fijos alrededor de los cuales transcurre, durante las doce horas de la noche, ese cielo estrellado.

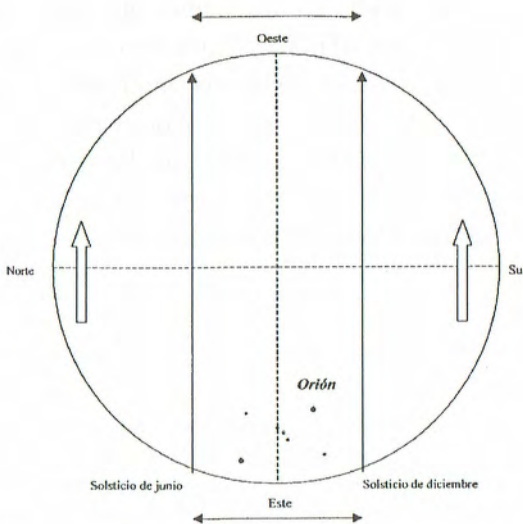


Fig. 8: Orión en una vista general del cielo (elevación 90°) alrededor del ecuador. El eje este-oeste divide el cielo en dos partes iguales y conforma el ecuador celeste. Las direcciones norte y sur son puntos fijos, alrededor de los cuales se desplazan las estrellas (de este a oeste). El círculo exterior representa la línea del horizonte.

Esta división sigue la curva equinoccial del sol, la cual se materializa en la ausencia de sombra proyectada cuando el sol está en el cenit (estos dos períodos equinocciales tienen lugar en la tercera semana de marzo y en la misma semana de septiembre, tomando como punto de referencia el ecuador), lo mismo que por un recorrido del sol que se lleva a cabo en el centro de dos puntos extremos, que son los trayectos solsticiales (21 de junio y 22 de diciembre). Así, el año se encuentra dividido en cuatro períodos de tres meses cada uno, siguiendo las idas y venidas del sol, de acuerdo con tres puntos ubicados en el horizonte oriental, y otros tres, correspondiéndole de manera simétrica, en el horizonte occidental (ver Zuidema 1989 (1980); Magaña, 1988: 98 y ss).

Las astronomías ecuatoriales parecen focalizarse sobre la línea del horizonte (ascenso y descenso vertical de las constelaciones, las cuales conforman, en su desplazamiento, un ángulo recto con la línea del horizonte). Estos sistemas astronómicos tienen muy en cuenta los accidentes topográficos que aparecen sobre la línea del horizonte cuando ellos están relacionados con una constelación precisa¹⁴, lo cual permite caracterizarlos como “astronomías del horizonte” (ver Aveni & Urton 1982; Magaña 1988). Al este, las estrellas dan la impresión de ‘salir’ (verticalmente), y al oeste parecen ‘irse’ o ‘caer’ de nuevo; su configuración se invierte, con relación al oriente. Entre el comienzo y el final de la noche, la disposición de una constelación será invertida, siguiendo su punto de aparición y de desaparición¹⁵.

¹⁴ En el caso miraña que nos ocupa, citaremos las formaciones rocosas de Araracuara. Por el contrario, y en un esquema más ‘clásico’, las estrellas sirven de elementos de orientación para las sociedades que habitan la selva, y que desplazan sus «sitios de habitación» con más frecuencia que los poblados ‘estables’, y para las cuales la línea del horizonte está ausente, o siempre cubierta por las copas de los árboles.

¹⁵ Hay que anotar que la disposición de las estrellas — a excepción de los planetas — han variado imperceptiblemente con el transcurso de los siglos. De esta forma, el cielo estrellado visto por las sociedades amerindias hace dos mil años, es similar al de hoy. Estamos representando aquí el cielo alrededor del año 1000, aproximadamente.

Estructura de la Constelación de Orión

Orión presenta una disposición particular alrededor del trayecto equinoccial del sol, es decir, una simetría por cada par de estrellas, de lado y lado del eje este-oeste, de las cuatro estrellas principales de la constelación. Además, los puntos del horizonte que marcan el eje equinoccial, representan igualmente, de noche, el ecuador celeste.

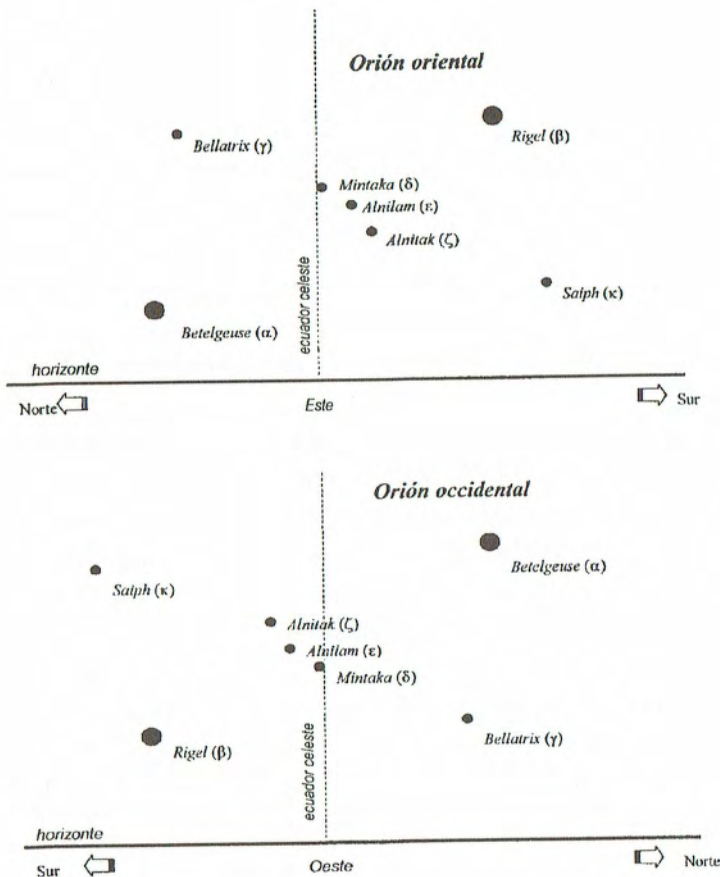


Fig. 9: Orión —sin trazado occidental— al este (trapecio con la base más corta hacia arriba) y al oeste (la base más corta del trapecio hacia abajo).

Orión conforma, pues, dos trapecios, según su posición en el cielo, uno con la base menor hacia arriba, cuando la constelación es 'ascendente', al este, y el otro con la base menor hacia abajo, cuando la constelación es 'descendente', al oeste.

La relación de la constelación con los puntos cardinales este-oeste es muy marcada, pues la aparición y la desaparición equinocciales del sol se efectúan exactamente sobre la línea del horizonte, en un punto que está localizado en el centro de la constelación (aunque la aparición y la desaparición de la constelación y de los dos astros mayores — sol y luna — estén espaciadas por varias horas). Si en el transcurso de un año, la aparición y la desaparición del sol se lleva a cabo entre los dos puntos extremos de la línea del horizonte que marca los dos solsticios, la aparición de la constelación de Orión no presenta ninguna variación en su polaridad, inclusive si varía en temporalidad. El centro de la Constelación de Orión coincide constantemente con el eje equinoccial¹⁶. (Ver igualmente Magaña 1988:80 y ss).

Ciclo anual, ascendente/descendente, de la constelación de Orión

La presencia en el cielo estrellado de la constelación de Orión asociada con el sol, divide el año en dos períodos dispuestos en oposición complementaria. El primero está comprendido entre la tercera semana de junio y la tercera semana de diciembre, y es entonces cuando la constelación aparece en el cielo al este, antes de la salida del sol. Durante este período, y al aparecer antes que el sol, la constelación lo precede y parece sacarlo de la tierra, para colocarlo en el cielo. Este fenómeno tiene lugar con algunas decenas de minutos de diferencia cuando la constelación precede al sol, pero puede igualmente efectuarse con varias horas de diferencia, cuando la constelación se encuentra ya en su fase descendente, al final de la noche (ella está ubicada en ese momento al oeste del cielo estrellado). La caracte-

¹⁶ Como podemos darnos cuenta, en las imágenes astronómicas existe una diferencia de 1° 30' entre el este real y el centro de Orión, a la cual haremos referencia más adelante.

rística más importante de esta mitad del año, es que la constelación de Orión no desaparece del cielo hacia el oeste antes del amanecer.

El segundo período cubre la otra mitad del año¹⁷, y se caracteriza porque la constelación de Orión desaparece del cielo estrellado — por el oeste — antes de la salida del sol. Durante este período, la constelación ya aparece en el cielo cuando el sol se oculta y está entonces disociada del astro diurno. Al alba, la constelación ya ha desaparecido del cielo, y, por lo tanto, es imposible asociarla de nuevo con el sol.

Los dos períodos pueden así caracterizarse, siguiendo la polaridad con la cual está relacionada la constelación: aparición al este durante el primer período, (en este caso la constelación puede denominarse ‘ascendente’, está asociada con el sol y presenta la base más corta del trapecio hacia arriba), y desaparición al oeste durante el segundo período (puede entonces calificarse de ‘descendente’, está disociada del astro diurno y el trapecio aparece con su base más corta hacia abajo).

Ahora bien, con el caso Miraña hemos visto que, cuando se encuentra en su fase descendente (desaparición por el occidente), la constelación está asociada con el astro lunar, el cual, como el resto de los cuerpos celestes nocturnos, efectúa un recorrido sideral de este a oeste.

En la medida en que existe una oposición complementaria entre el sol y la luna (oposición nocturna/diurna), parece ser que la segunda fase de la constelación de Orión — su fase descendente — no está relacionada con su disociación del astro solar, sino más bien con su asociación con el astro lunar. En otras palabras, durante la segunda fase Orión no precede al sol, ya que desaparece del cielo antes del amanecer, sino que precede a la luna, como lo indica el mito miraña: Astro (luna) está ‘persiguiendo’ a los cuatro monos (Orión).

¹⁷ Excepto entre mediados de Mayo y mediados de Junio, ‘amanecer’ cósmico durante el cual el sol y Orión están demasiado cerca el uno del otro al amanecer.

Para el pensamiento mítico resultaría entonces posible razonar en términos de oposición: lo que la constelación de Orión realiza al oeste con la luna, durante una mitad del año, es equivalente con lo que realiza al este con el sol, durante la segunda mitad. Expresado de otra manera, si los cuatro monos «jalan» la cabeza de la luna al oeste, hacia el inframundo, lo mismo hacen con el astro solar, al este, pero haciéndolo a salir, esta vez, de ese mundo subterráneo¹⁸.

La disposición del trapecio de Orión se invierte siguiendo su polaridad y asociada con uno de los dos astros mayores:

Este, trapecio de Orión 'ascendente', Sol (primer semestre, tercera semana de junio a tercera semana de diciembre).

Oeste, trapecio de Orión 'descendente', Luna (segundo semestre).

Siguiendo estas dos fases, y en la medida en que, en las piezas arqueológicas que acabamos de estudiar, Orión está representado por monos en posición de pies contra cabeza, esta disposición podría estar indicando las fases ascendente y descendente de la constelación a lo largo de un ciclo anual.

De las constataciones astronómicas resulta que, finalmente, la constelación de Orión está relacionada tanto con la luna como con el sol, y que esta relación puede expresarse con la ayuda del mismo motivo mítico, a saber, la decapitación, la estrangulación, o el transporte de un personaje astral (manifestado tanto en su valor diurno como en su valor nocturno), por cuatro personajes ubicados simétricamente por pares, a lado y lado de aquel, y, en la mayoría de los casos, mostrando un comportamiento belico-

¹⁸ En este caso, Orión permite la salida del sol; naturalmente, faltaría determinar quién permite este amanecer en la segunda parte del año, durante la cual Orión esta asociada con el astro nocturno.



Fig. 10: Ciclo anual de Orión asociado con los dos astros mayores.

so en su contra. Existe un medio aún más simple de representar esta asociación entre la constelación y los dos astros mayores, el cual consiste en disponer cuatro estrellas — o algo que tenga el mismo valor — en forma de trapecio alrededor de un personaje central, e inclusive dentro del mismo.

En este caso, intentaré demostrar en un próximo trabajo, que es tal vez en ese sentido que convendría interpretar un conjunto de piezas arqueológicas proveniente de sociedades del continente sudamericano localizadas a ambos lados del ecuador (15° Norte y Sur, a partir de los cuales la constelación cambia de disposición), y que posee en mayor o menor medida esta configuración.

Limitándonos aquí a la única región arqueológica cercana al ecuador, o sea el caso específico de la región de Carchí-Nariño, el ciclo de la constelación de Orión dista mucho de ser irrelevante, dada la división que

permite del año. En efecto, las fechas del 21 de junio y el 22 de diciembre son así mismo los momentos solsticiales, es decir, los momentos en los cuales el sol alcanza los puntos extremos de aparición y desaparición hacia el sur y hacia el norte sobre la línea del horizonte. En otros términos, es posible asociar las fases de Orión con los dos solsticios. Así, para los Desana del Vaupés — grupo de lengua tukano, ubicado igualmente sobre el ecuador — Reichel-Dolmatoff evoca una asociación similar entre esta constelación y los dos solsticios: "(...) Betelgeuse y Bellatrix son los puntos del solsticio de verano, Saiph y Rigel los puntos del solsticio de invierno, y el Cinturón de Orión se llama 'Camino del Sol'. En Epsilon de Orión, en ciertas ocasiones rituales — en las fechas de los equinoccios —, montones de frutos de la palma [chontaduro] son depositados en el centro de la maloca" (1982: 173). Ahora bien, en el mito miraña hemos podido ver que esta asociación entre los frutos de la palma y la constelación de Orión pasa por una decapitación del personaje Astro, o sea cuando éste se encuentra en el centro de la constelación, en el momento de los equinoccios, cuyas fechas coinciden, por otra parte, con los períodos de maduración de las palmas *Bactris* (marzo y septiembre), permitiendo ver una evocación del código temporal en esta conjunción: el racimo se hace equivalente con la cabeza de Astro. De acuerdo con la disposición de la constelación a lado y lado del ecuador celeste, Epsilon de Orión marca constantemente, y con un margen de error de 1° 30', los puntos de salida equinocciales; lo cual dejaría pensar que los Desana (vecinos además de los Miraña) establecen la misma asociación entre Orión, los frutos de la palma y Astro, sobre todo al momento de los solsticios y los equinoccios.

Si hacemos énfasis en este punto, es porque los motivos representados en las cerámicas de las figuras 4 y 11 parecen indicar esta asociación.

Comencemos por el motivo de la figura 11. Si partimos del hecho de que las representaciones de monos en el interior de las cerámicas hacen referencia a Orión, tenemos que interpretar las representaciones de los cuatro cuartos de círculo, de los cuales surgen los rayos hacia el exterior del recipiente. Pareciera tratarse de soles parcialmente truncados, tal y como



Fig. 11 Interior de copa Piartal; 2 monos, pies contra cabeza, 4 astros truncados.

ellos debían representar sus amaneceres y atardeceres detrás de la línea del horizonte, es decir, a manera de semi-círculos, e incluso, dado que es una región montañosa, en donde la línea del horizonte no puede ser en ningún caso plana¹⁹, en forma de cuartos de círculo imperfectos y radiados. Estos soles están dispuestos a lado y lado de las diagonales que dividen la cerámica. Si se sigue el trayecto del sol durante los dos solsticios, los cuatro puntos de intersección que ellos forman con la línea del horizonte, se corresponden diametralmente de un solsticio a otro (el punto del horizonte que marca el amanecer durante el solsticio de diciembre se opone diametralmente al punto del horizonte que determina el atardecer durante el solsticio de junio). Suponiendo que la cerámica reproduce una vista global del cielo, esta percepción de los cuatro 'soles solsticiales' estaría perfectamente dada en este motivo. Es muy probable entonces que la cerámica de la figura 11 represente la relación entre las fases ascendente y descendente de Orión (las dos representaciones de dos monos colocados pies contra cabeza, ubicados cada uno sobre un arco de círculo que comunica los soles entre sí — reco-

¹⁹ Entre El Carchí y Nariño, varios volcanes inactivos alcanzan alturas de cerca de 4.800 m.s.n.m.

rrido del sol durante un solsticio —), con los dos períodos solsticiales (los cuatro soles). Los equinoccios, por su parte, están determinados por los vértices de los triángulos que llegan hasta su borde, los cuales están situados en un punto equidistante entre dos soles solsticiales, y seguramente representan la cima de una montaña (punto equinoccial sobre el horizonte montañoso).

Sin embargo, sería necesario que la totalidad de la zona que abarca la trayectoria del sol sobre la línea del horizonte estuviera claramente representada en el motivo del interior de una copa de esta región, para que la hipótesis de esta asociación entre las dos fases de Orión y los períodos solsticiales sea validada. El interior de la cerámica Piartal que presentamos anteriormente (Fig. 4) parece reunir estas características. Admitiremos que, metonímicamente, el murciélago es una evocación del cielo nocturno, y que el tema de esta cerámica representa, como lo hemos sugerido, una combinación de dos monos cuyas extremidades sirven igualmente de extremidades al quiróptero. Las dos bandas blancas, 'salpicadas' de rectángulos negros alineados saliendo de cada extremo del cuerpo del animal y ensanchándose cuando alcanzan los bordes del recipiente, indican claramente esa zona en particular, sobre todo si se les asocia con el círculo blanco del centro de la cerámica. Además, la alineación de los rectángulos negros parece seguir el recorrido efectuado por uno de los astros mayores en el cielo (cabe anotar que la luna se desplaza igualmente en el cielo nocturno dentro de esta zona demarcada, en el cielo diurno, por los dos trayectos solsticiales). Esta zona estaría entonces resaltada aquí, puesto que los dos astros mayores evolucionan dentro de ella, al igual que todas las constelaciones vinculadas con el ecuador celeste, entre las cuales se cuentan Orión, las Pléyades y el planeta Venus. En este caso, es posible dar una orientación a las caras internas de las cerámicas provenientes de esta región. La división diametral no representa una vista 'en corte' de una tierra horizontal, con cada uno de los monos evolucionando en dirección contraria por encima y por debajo de la tierra (hipótesis defendida por Uribe Alarcón: 1988 en su análisis de la iconografía de las cerámicas de Nariño), sino que, más bien, es la representación del cielo nocturno.

Nuestra interpretación podría ser objetada, acusándola de ser demasiado ingenua y de tomar las representaciones del interior de las cerámicas como lo que ellas son, de acuerdo con analogías 'obvias', a saber, el fondo negro como el cielo nocturno, las zonas en negativo como representación de los elementos brillantes de ese cielo, el círculo central como uno de los dos astros mayores, etc. Hay que admitir, sin embargo, que si los ornamentos dorados están relacionados de alguna forma con estos temas interiores de las cerámicas, lo cual parece ser el caso, pues utilizan al menos el motivo de los monos, éstos están representados siempre en un desplazamiento vertical y no horizontal, dado que los ornamentos están colgados, es posible acordarles, entonces, una orientación. Las cerámicas deberían entonces ser observadas colocando la banda central verticalmente, y en ese caso, esta banda no puede seguir representando un corte del disco terrestre. El desplazamiento de monos a lo largo de un tronco rectilíneo es más probable, pero hay que tener en cuenta las estrellas que figuran alrededor de los monos o en el centro de la banda. Sea como fuere, regresamos nuevamente a una percepción similar a la que está expresada en el mito miraña. El dibujo interno de una última copa de la region nos da una representación de esta evolución 'vertical' de los monos sobre un tronco que, además, y como en el mito miraña, está hueco (fig. 12).

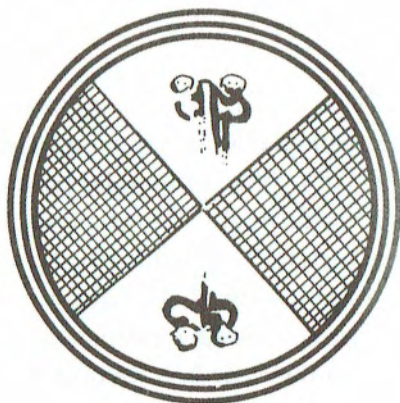


FIG. 12 : Cuatro monos trepando un tronco hueco

CONCLUSIÓN

La interpretación general de estas piezas ornamentales debe tener en cuenta la primera asociación entre la constelación de Orión y los dos astros mayores. El hecho de que estos ornamentos del rostro hayan sido hallados dentro de tumbas, permite suponer que ellos podrían haber sido de utilidad en el 'transporte' del alma, más allá de su utilización en vida, de quien los usaba. Un paralelo con las concepciones escatológicas miraña, es lo que nos autoriza, una vez más, a efectuar esta aproximación. Antes de que la creciente influencia de las creencias cristianas viniera a derrumbar una parte de las creencias miraña, el jefe de maloca era enterrado en el centro de ella — concebida metafóricamente como su 'mundo' —, justo en el cruce de los cuatro postes centrales. Siguiendo la tradición de los Miraña, el recorrido del alma de este representante del sol sobre la tierra era asumido por la constelación de los Cuatro Monos, localizada a lado y lado de las 'puertas' de entrada y salida del cielo (la parte del cielo comprendida entre los puntos del horizonte de los dos solsticios). Su alma, tomando la forma de una estrella, venía a incorporarse al grupo de aquellas que ya existían desde el comienzo de los tiempos, cuando un primer ordenamiento cósmico dio origen a las constelaciones. En este sentido, los ornamentos faciales que provienen de esta región de los Andes colombianos podrían simbolizar la identificación astral de su dueño, sirviéndole de psico-pompa, al momento de la muerte.

Las proposiciones aquí formuladas podrían tener importantes implicaciones para la arqueología tanto como para la etnografía de un gran conjunto geográfico. Las relaciones mantenidas por las dos principales regiones de las cuales está conformado (tierras altas / tierras bajas), no habrían sido únicamente comerciales, sino que habrían compartido inclusive algunas concepciones simbólico-religiosas. La inusitada presencia de animales de las tierras bajas en la iconografía de las tierras altas colombianas, podría entonces explicarse a través de la existencia de un conjunto mitológico y escatológico que circulara a lo largo de los ejes fluviales, hasta llegar a los Andes; se podría así suponer también que estas concepciones fueron

tan bien aceptadas, que llegaron a ser 'injertadas' sobre otras que existían previamente y que eran más o menos parecidas.

La interpretación iconográfica de estas piezas arqueológicas — trate-se de ornamentos de oro o de motivos al interior de cerámicas — no debe abstraerse de una perspectiva astronómica. En la hipótesis que estamos defendiendo, se trata de verdaderos 'astroglifos' que deben interpretarse como íconos y no como símbolos, ya que manifiestan y mantienen una relación de similitud con la realidad evocada a través de su estructura.

NOTA

Las primeras ideas de este artículo fueron expuestas en París a la *Société des Américanistes* en abril de 1998, y presentadas en un artículo del *Journal de la Société des Américanistes* 1999. Quiero agradecer a Jean-Pierre Chaumeil, a Philippe Erikson y a France-Marie Renard-Casevitz, por sus observaciones y comentarios, lo mismo que a Roberto Pineda y a María Alicia Uribe, quienes me permitieron examinar las piezas arqueológicas del Museo del Oro de Bogotá.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, A.

1986 *Investigación Arqueológica de los Antrosoles de Araracuara*. Fundación de Investigación Arqueológicas Nacionales-Banco de la República. Bogotá. 103 p.

ARIAS DE GRIEFF, J. & E. REICHEL (*Comp.*)

1987 *Etnoastronomías Americanas*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 279 p.

AVENI, A. F. & G. URTON (Eds.)

- 1982 *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*. Annals of the New York. Academy of Sciences, Vol. 385. New York. 365 pp.

BRAY, TÁMARA L.

- 1998 «*Monos, Monstruos, y Mitos : Conexiones Ideológicas Entre la Sierra Septentrional y el Oriente del Ecuador* » en : **Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Etnohistoria de Suramérica**. CÁRDENAS-ARROYO & BRAY (Eds.), Dpt. de Antropología, Universidad de los Andes, pp. 135-154. Bogotá.

CÁRDENAS-ARROYO, F. & T. BRAY (Eds.)

- 1998 **Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Etnohistoria de Suramérica**. Dpt. de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá. 345 p.

EMMONS, L. H.

- 1990 **Neotropical Rainforest Mammals. A Field Guide**. The University of Chicago Press, Ltd. London.

GASCHÉ, J. & ALL. (ETSA)

- 1996 «*Los alcances de la noción de "cultura" en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura bora* », en: **Educacion e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía**, Godenzzi A. (Comp.). Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. 396 p. (Estudios y debates regionales Andinos, n°93).

GÓMEZ LÓPEZ, A J.

- 1996 «*Bienes, rutas y mercados (siglos XV-XIX). Las relaciones de intercambio interétnico entre las tierras bajas de la Amazonía y las tierras altas de los Andes.* » **Revista de Antropología y Arqueología**, Vol. IX, Nos. 1-2 : 51-80.

GUYOT, M.

- 1974 « *La maison des indiens Bora et Miraña* » *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 61, pp. 141-176.

GUYOT, M.

- 1976 « *Structure et évolution chez les Indiens Bora et Miraña. Amazonie colombienne* » *Actes du XLII^{ème} Congrès International des Américanistes*, II, pp. 163-173. Société des Américanistes. Paris.

HILDEBRAND, M. VON.

- 1987 « *Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas Tanimuka del Noroeste Amazónico* », en : *Etnoastronomías Americanas*, ARIAS DE GRIEFF & REICHEL (Comp.). Ed. Universidad Nacional de Colombia, pp. 233 – 254, Bogotá.

KARADIMAS, D.

- 1997 *Le Corps Sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Thèse nouveau régime, Université de Paris X Nanterre, 2 Vol. 766 p.

LATHRAP, D.

- 1970 *The Upper Amazon*. Thames and Hudson, London. 256 p.

LAVALLÉE, D. & LUMBRERAS, L.

- 1985 *Les Andes de la Préhistoire aux Incas*, Coll. "L'univers des formes", Gallimard. Paris. 455p.

MAGAÑA, E.

- 1987 « *Astronomía y Mitos Estelares de los Indios de las Guayanas* » en : *Etnoastronomías Americanas*, ARIAS DE GRIEFF & REICHEL (Comp.), Ed. Universidad Nacional de Colombia, pp.45-56. Bogotá.

MAGAÑA, E

- 1988 **Orión y la Mujer Pléyades. Simbolismo Astronómico de los indios Kaliña de Surinam.** CEDLA, FORIS Publications n°44, Dordrecht – Holanda. Providence Rhode Island – USA. 373 p.

MAGAÑA, E. & P. MASON (EDS.)

- 1986 **Myth and the Imaginary in the New World.** CEDLA, FORIS Publications n°34, Dordrecht - Holanda, Providence Rhode Island, USA. 498 p.

MEGGERS, B.

- 1971 **Amazonia : Man and Cultur in an Conterfeit Paradise.** Aldine-Atherton, Chicago-New York. 182 p.

ORTIZ, E.

- 1934 «*Los petroglifos de Negrohuaico* » **Boletín de estudios históricos**, Vol. V., N°56 a 60 : 313-317. Pasto.

PORRO, A.

- 1984 «*Os Solimões ou Jurimaguas. Território, migrações e comércio intertribal* » **Revista do Museu Paulista**. 5 (56), pp. 23 - 38. Imprensa Oficial. São Paulo.

PORRO, A.

- 1985 «*Mercadorias e rotas de comercio intertribal na Amazonia* » **Revista do Museu Paulista**, vol. 30, pp. 7 - 12. Imprensa oficial. São Paulo.

RAMÍREZ DE JARA, M.

- 1996 a «*Territorialidad y Dualidad en una Zona de Frontera del Piedemonte Oriental : El caso del Valle de Sibundoy* » en: **Frontera y Poblamiento : Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador**, CAILLAVET & PACHÓN (Comp.), IFEA- SINCHI, Dpt. de Antropología, Universidad de los Andes. pp.111 – 137. Bogotá

RAMÍREZ DE JARA, M.

- 1996 b **Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva : El Caso del Valle de Sibundoy, Siglo XVI-XVIII.** Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Coll. Cuadernos de Historia Colonial. Bogota. 221 p.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

- 1982 «*Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia* », en : *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*, AVENI & URTON (Eds.). Annals of the New York Academy of Sciences Vol. 385, pp. 165-182. New York.

REICHEL-DOLMATOFF

- 1990 **Orfebrería y Chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro.** Banco de la Republica-Ed. Colina. Medellin. 174 p.

RENARD-CASEVITZ, F. TAYLOR, A. & T. SAIGNES

- 1988 **Al Este de los Andes.** IFEA/Abya-Yala. Quito.

RODRIGUEZ BASTIDAS, E.

- 1992 **Fauna Precolombina de Nariño.** Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, ICAN. Bogotá. 125 p.

URIBE ALARCÓN, M.

- 1986 «*Pastos y Protopastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI D.C.* », *Manguaré*. 3: pp.33-46, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

URIBE ALARCÓN, M. & CABRERA, F.

- 1988 «*Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense : Evidencias de la arqueología* » *Revista de Antropología* Vol. IV - N°2, pp. 43-70. Universidad de los Andes, Dpt. de Antropología. Bogotá.

VERNEAU, R. & RIVET, P.

1912 **Ethnographie Ancienne de l'Équateur.** Gauthier-Villars. París.
346 p., LV planches.

ZUIDEMA, T.

1989 **Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina.** Grandes Estudios Andinos, FOMCIENCIAS. Lima. 563 p.

EL EYÁMIKEKWA Y EL AYAHUASQUERO: LAS DINÁMICAS SOCIOECOLÓGICAS DEL CHAMANISMO ESE EJA

Miguel N. Alexiades

El presente artículo describe dos elementos del chamanismo Ese Eja. El primero está asociado al *eyámikekwa*, identificado por los Ese Eja como el curandero tradicional. Un segundo complejo de prácticas chamánicas se basa en el empleo del alucinógeno vegetal ayahuasca. Introducido a comienzos de siglo, el ayahuasca está estrechamente asociado al contacto con mestizos y otras etnias amazónicas, agrupados bajo la categoría *deja*. A diferencia del *eyámikekwa*, los rituales y discurso del ayahuasca hacen múltiples referencias a *deja*, a diversos objetos manufacturados, así como a árboles y a ciertos animales acuáticos. El significado de estos modelos chamánicos y sus interacciones son examinados en el contexto de cambio social y ecológico asociado a la intensificación de las relaciones entre los Ese Eja y la sociedad nacional.

This article describes two distinct, though not necessarily mutually exclusive, aspects of Ese Eja shamanism. The first is associated with the *eyámikekwa*, a ritual specialist identified by the Ese Eja as the "traditional" healer. A second form of shamanistic practice centers on the use of the hallucinogenic beverage ayahuasca. Introduced earlier this century, ayahuasca is explicitly associated by the Ese Eja as a result of contact with non-Ese Eja, subsumed under the category of *deja*. In sharp contrast to *eyámikekwa* shamanism, ayahuasca discourse and rituals make multiple references to *deja*, manufactured objects, trees and to certain aquatic animals. Moreover, the meaning and interaction between shamanistic discourses can be productively examined in the context of social and ecological change, following intensified contact with agents of the nation-state earlier this century.

INTRODUCCIÓN

Los trabajos de Reichel-Dolmatoff (1971), Dole (1964), y posteriormente de Brown (1988) y Chaumeil (1983) entre otros, han resaltado las múltiples facetas del chamán como agente mediador de relaciones sociales y ecológicas. Si bien los trabajos de Harner (1984) y Whitten (1976) examinan el chamanismo en el ámbito de relaciones interétnicas y del contacto con la sociedad nacional, los ensayos de Taussig (1987), y mas recientemente de Gow (1994) y Albert (1993) sugieren que el chamanismo amazónico incorpora y refleja una compleja trayectoria de relaciones coloniales y neocoloniales.

Entre los Ese Eja¹, el chamanismo se mantiene como institución dinámica, compleja y variable. Los Ese Eja reconocen dos modalidades de conocimiento o práctica chamánica, los *eyámikekwa* o curanderos “tradicionales”², y el ayahuasca- preparación vegetal alucinógena recientemente incorporada en el sistema médico y ritual Ese Eja. Espero demostrar cómo las características y relación entre estas dos modalidades de práctica chamánica reflejan diferentes aspectos de la realidad histórica, social y ecológica de los Ese Eja. Aun más importante, las circunstancias geográficas e históricas del contacto entre los Ese Eja y la sociedad nacional han resultado en la sobreposición e interrelación de varios procesos sociales y ecológicos, como son el colapso demográfico, la migración hacia los cursos bajos de los ríos, y la reestructuración de las relaciones sociales y ecológicas. Sugiero que estos procesos son incorporados y manipulados simbólicamente

¹ Los Ese Eja son un grupo de habla Tacana distribuido a lo largo del río Tambopata, Heath, Madre de Dios y Beni, en zonas colindantes de la Amazonia Peruana y Boliviana. El presente ensayo se basa en 20 meses de trabajo de campo en cuatro comunidades Ese Eja del Río Heath y Beni, durante los años 1994-1997, así como en múltiples visitas a otra comunidad en el río Tambopata, durante los últimos 10 años. Mi exposición se limita a una sola comunidad del Río Heath, ya que esta es la única comunidad donde actualmente hay un *eyámikekwa*, curandero Ese Eja.

² La designación de tradicional corresponde a una apreciación Ese Eja, que identifica a este tipo de chamanismo con prácticas ancestrales. En este caso, “tradicional” vendría a significar todo aquello relacionado a “los antiguos” (*etiikiana*), y a un pasado mítico-histórico.

por el idioma chamánico, articulando la sociedad Ese Eja a una nueva realidad socioecológica y dinámica.

EL EYÁMIKEKWA

La palabra *eyámikekwa* está compuesta por un sustantivo y un verbo. El morfema [*eyami*]³ se refiere al cuerpo físico y tangible de personas y animales, mientras que el verbo transitivo [*kekwa*] tiene múltiples significados relacionados al acto de penetrar o perforar con un objeto punzante, como por ejemplo una flecha, arpón o estaca. De manera general, [*kekwa*] también significa cazar, “chontear”⁴ y por ende, matar. Las flechas invisibles con las cuales los *edósikiana*⁵ enferman y matan a los humanos, aparecen, en manos del *eyámikekwa*, como astillas de chonta (*Bactris sp.*, *Iriartea sp.*) o paca (*Guadua sp.*). Esta transformación entre lo ordinariamente invisible y lo visible, personifica el papel del *eyámikekwa* como intermediario entre los *edósikiana* y los Ese Eja. La relación entre el *eyámikekwa* y los *edósikiana* es compleja, ambivalente y frágil⁶. Si bien algunos *edósikiana* “chontean” a los Ese Eja para comérselos⁷, otros los “chontean” para convertir a los Ese Eja en *eyámikekwa*. El *eyámikekwa* deriva su poder de los *edósikiana*, y su habilidad para curar ciertos tipos de enfermedades, prevenir los desastres naturales y las

³ Para los Ese Eja, el cuerpo, incluyendo los órganos y las excreciones, son manifestaciones o proyecciones de *eshawa*, la fuerza vital y indestructible de todos los seres.

⁴ El verbo chontear se usa para describir la acción por parte de los *edósikiana*, de disparar a las personas con sus flechas invisibles.

⁵ Los *edósikiana* son seres sobrehumanos que personifican las fuerzas productivas y destructivas de la naturaleza, y del bosque específicamente.

⁶ El sufijo *-kiana* es un indicativo de plural. Si embargo, en sus narrativas, los Ese Eja invariablemente se refieren a “el *edósikiana*”. Chavarría y Sánchez (1991) sugieren que la traducción al singular refleja una influencia misionera monoteísta. Si bien esto puede ser un factor importante, Peluso (en preparación) sugiere que la ambivalencia y multiplicidad son aspectos importantes de los agentes sobrenaturales y míticos del universo Ese Eja. A lo largo del texto, empleo ambas formas.

⁷ Para los Ese Eja, la enfermedad y la muerte son manifestaciones visibles del acto de predación de los *edósikiana* sobre los humanos.

epidemias y garantizar la abundante caza dependen enteramente de la relación de reciprocidad que mantiene con estos, o al menos con algunos (cf. Chavarría, 1996; Kimura, 1981). Como dicen los Ese Eja, “el *eyámikekwa* cura mediante el *edósikiana*, madre del monte”.

El *eyámikekwa* sirve de mediador en otros contextos. Así por ejemplo, el *eyámikekwa* es el vehículo a través del cual los antepasados muertos, los *emánokwana*, visitan a los vivos. Los rituales comunales *eshasha-poi*, *epowi-sese*, y *emánokwana* tienen como fin mantener viables las relaciones sociales entre los vivos y los muertos, los Ese Eja y los *edósikiana*. Dichas relaciones también se basan en actos de reciprocidad; los Ese Eja convidan a los *emánokwana* y al *edósikiana* a tomar chicha de plátano (*epowi-sese* o *eshasha-poi*) y estos a su vez curan a los Ese Eja, les previenen sobre posibles amenazas por parte de ciertos espíritus o fuerzas malignas de la naturaleza y les avisan sobre la ubicación de las manadas de huanganas, ño⁸ (ver Chavarría, este volumen). Las huanganas son otra manifestación física de los muertos entre los vivos ya que estos animales son para los Ese Eja, como para otros muchos grupos amazónicos (ej. Pollock, 1992 entre los Culina), los muertos que vienen a visitar el mundo de los vivos, “para comer frutas del monte”. El *eyámikekwa* es, por tanto, el medio a través del cual los Ese Eja establecen y mantienen relaciones críticas de intercambio con los distintos “espacios” del universo, y en particular con los animales de caza y los antepasados. Estas relaciones garantizan a la vez el bienestar a través de la caza y la falta de agresiones por parte de agentes sobrehumanos (enfermedades). De allí el comentario de un anciano que « los antepasados siempre hacían *eshasha-poi*...por eso los niños estaban gordos [sanos]...”

Así como señala Chaumeil (1985), la guerra y predación también constituyen, dentro de la cosmovisión indígena, formas de intercambio recíproco que expresan la interdependencia entre los distintos seres del

⁸ Las huanganas, (*Tayassu pecari*), son una especie de cerdo salvaje que vive en manadas nómadas de hasta varios centenares de individuos. Esta especie, muy preciada por su carne entre los Ese Eja, era de suma importancia dentro de la subsistencia Ese Eja hasta hace poco.

universo. Al igual que los Ese Eja matan a los animales con sus flechas (o más recientemente con armas de fuego), los *edósikiana* matan a los Ese Eja con las suyas. La importancia simbólica de la caza como modelo de intercambio en el lenguaje chamánico de los *eyámikekwa* es consistente con el rol central de ésta dentro de la subsistencia y cultura Ese Eja.

Los Ese Eja frecuentemente lamentan la desaparición de los *eyámikekwa*, ya que estos eran los únicos que pueden extraer la chonta de los *edósikiana*. Al no haber mas *eyámikekwa* se corta un vínculo crítico con los *edósikiana* y con ciertos “espacios” de la naturaleza y del universo. Por tomar un ejemplo, actualmente la mayor parte de los Ese Eja no pueden hablar con los *emánokwana*, los muertos⁹. La observación que ya no se observan las manadas de huanganas de antaño es interpretada por los Ese Eja como síntoma de una ruptura en las relaciones “sociales” con el *edósikiana* y con los muertos. La quiebra de las relaciones con el *edósikiana* es también peligrosa, ya que al no ser “alimentado” por los Ese Eja durante las tomas de *eshasha-poi*, el *edósikiana* busca alimentarse de los Ese Eja (Burr, 1997: 220).

Si bien el chamanismo *eyámikekwa* fue tiempo atrás parte de una institución social extendida, su importancia comienza a decrecer aproximadamente partir de los años 30, o sea, paralelamente a la inserción de los Ese Eja dentro de la sociedad nacional¹⁰. Mientras que hace 50 años hasta uno de cada tres hombres adultos eran *eyámikekwa*, hoy día solamente queda un *eyámikekwa* en todo el grupo Ese Eja. La desaparición de los

⁹ Esta visión contrasta, superficialmente al menos, con la de los conservacionistas. El discurso que las huanganas están desapareciendo debido a la caza desmesurada no concuerda con la cosmovisión Ese Eja, que brinda a la naturaleza, y a los *eshawa* en particular de *japanakiani*, la capacidad de replicarse o reproducirse indefinidamente. Analizando estos discursos mas profundamente, sugiero que ambos diagnósticos expresan diferentes aspectos de un mismo proceso y que, por tanto, comparten elementos comunes (Alexiades, en preparación).

¹⁰ Si bien algunos grupos de Ese Eja establecieron relaciones con misioneros y otros agentes externos siglos antes, estos contactos fueron, por lo general, limitados tanto en su escala como en su duración. Las últimas décadas del siglo XIX y, sobre todo, las primeras del siglo XX marcan el comienzo de la integración general de los Ese Eja en la sociedad nacional.

eyámikekwa es atribuida por los Ese Eja a las epidemias de antaño, así como a la “desgana” de los jóvenes y su inhabilidad de “aguantar el chonteado del *edósikiana*”. Si bien el primer factor atribuye la desaparición de los *eyámikekwa* directamente al contacto con la sociedad nacional, el segundo factor sugiere un cambio en la disposición o habilidad de los más jóvenes, los cuales no pueden “aguantar” el dolor físico y el sufrimiento como lo hacían sus ancestros. El ayahuasca es considerado en este contexto como una alternativa parcial y mas accesible que el poder adquirido mediante el chonteado del *edósikiana*. Ciertamente, el declive del chamanismo *eyámikekwa* coincide con la incorporación del ayahuasca en la sociedad Ese Eja.

EL AYAHUASCA¹¹

Las primeras experiencias con ayahuasca¹², *jono*, entre los Ese Eja del río Heath se remontan a los años 40, cuando, siguiendo el cierre de la misión de Lago Valencia, estos comienzan a asentarse en “barracas” junto a patrones, ribereños y otros actores sociales agrupados bajo la categoría *deja*¹³. Este periodo en la historia del grupo marca la continuación de un periodo de reorganización y reestructuración social y ecológica, evidenciado por el

¹¹ Mi caracterización del ayahuasca se limita a los Ese Eja del río Heath. En el río Tambopata, el uso del ayahuasca está fuertemente influenciado por la presencia reciente de varios curanderos Shipibo-Conibo y Ribereños, y por lo cual difiere del patrón hallado en otras comunidades en varios aspectos.

¹² El nombre ayahuasca se refiere a la planta *Banisteriopsis caapi* Griseb. (Morton), Malpighiaceae, así como al preparado alucinógeno preparado con esta y otros aditivos. Entre los Ese Eja, el aditivo principal son las hojas de chacruna, *Psychotria viridis* R. & P., Rubiaceae.

¹³ Como etiqueta de identidad social, la categoría de *deja* es plástica y compleja. Básicamente *deja* son todos aquellos grupos sociales que muestran una mayor afinidad cultural y económica con la sociedad nacional que los Ese Eja. La categoría incluye por tanto no solo a agentes del estado, soldados y misioneros por ejemplo, sino también colonos, ribereños y hasta ciertos grupos indígenas “aculturados”. Es decir, la categoría de *deja* es una categoría de ‘alteridad’ social, y, al igual que la categoría de *etiikiana* (“antiguo”), un punto de referencia a través del cual los Ese Eja construyen su propia identidad (cf. Gow, 1993). Los Ese Eja consideran que aquellos Ese Eja más familiarizados con la sociedad nacional son *deja nisho* (“gente falsa” o “parecido a gente”).

declive en el número de *eyámikekwa* y de “jefes”, *etii* así como la mayor participación en actividades extractivistas y agrícolas¹⁴. Para los Ese Eja, el ayahuasca, así como muchas otras plantas asociadas directa o indirectamente al contacto con *deja*, son *dejaha* (“de gente”), a diferencia de aquellas plantas identificadas como *etiikianaha* (“de los antiguos”). Es decir, los Ese Eja proyectan categorías de identidad social sobre los recursos vegetales circundantes.

Las justificaciones comúnmente expresadas para tomar ayahuasca son “para ver” y “para no enfermar”. Las visiones inducidas por el ayahuasca y su interpretación simbólica constituyen el foco principal de la experiencia. A través de las visiones y los cantos, proyecciones del *eshawa*¹⁵ de la persona, los Ese Eja acceden e interceden dentro de una realidad, la realidad de los *eshawa*, normalmente inaccesible.

La raíz del verbo [*ba*]' significa “ver”, “saber”, y “conocer”. Es decir, para los Ese Eja, la visión está íntimamente relacionada al conocimiento. El negativo de saber se articula siempre usando la forma condicional, *ekweya bajima*, “de-mi-saber-no-todavía”, es decir, « no he visto / no conozco / no sé todavía.” Las visiones del ayahuasca al igual que las de los sueños, articulan lo invisible a lo visible, lo desconocido a lo conocido, el conocimiento al poder¹⁶. La experiencia visionaria del ayahuasca, comparada al “cine”, ofrece claves sobre aspectos críticos del universo, así como acceso y cierto control sobre fuerzas y eventos ordinariamente invisibles y, por tanto, usualmente fuera del control del individuo.

¹⁴ En otro trabajo (Alexiades, 1999) sugiero que este periodo de tiempo marcó una serie de cambios importantes en la etnobotánica Ese Eja, incluyendo la incorporación de nuevas técnicas y especies de cultivo así como de conocimientos sobre plantas medicinales.

¹⁵ El concepto de *eshawa* es complejo, polivalente y de importancia central en la cosmovisión Ese Eja. Traducido por los Ese Eja al Castellano como ‘alma’, este corresponde a la fuerza vital de todo ser viviente, antropomórfico y ordinariamente invisible. Para los Ese Eja, todos los seres son manifestaciones de *eshawa*.

¹⁶ Ver Chaumeil (1983) para un excelente análisis de la relación entre la visión, el conocimiento y el poder en el chamanismo Yagua.

“...he visto boa, se me acercaba, me quería hacer asustar...de allí, he visto una casa de concreto, bien hecha, bonita, con su chapa y su llave colgando, grande...”

En este ejemplo vemos dos símbolos o imágenes que se repiten con frecuencia; reptiles o animales acuáticos, y objetos manufacturados. Estas visiones son interpretadas de acuerdo a un código cultural. Casas, aviones, barcos, y automóviles aparecen en las visiones de ayahuasca como manifestaciones de los *eshawa* de varias especies, generalmente de árboles. Así por ejemplo, la casa de concreto corresponde a la casa del *eshawa* de *mawi*, el árbol shihuahuaco (*Dipteryx* spp., Fabaceae). El *eshawa* del árbol de la castaña, *shiwi jaja* (*Bertholletia excelsa* Bonpl., Lecythidaceae), se presenta como una lancha grande, provista de una larga chimenea.

Los Ese Eja cuentan que durante la toma de ayahuasca los participantes deben cantar “para que los *eshawa* (de las plantas y animales) no te lleven”. El “dejarse llevar” tiene dos significados sobrepuestos. Por un lado, es sinónimo de “alocarse” (*ñiñe*), o sea, perder el control de sí mismo y/o de convulsionar. A otro nivel, “dejarse llevar” se refiere al acto de *jeshé-kahé*, el robo del *eshawa* de la persona por el *eshawa* de ciertos árboles:

“...el alma [eshawa] del palo te recoge, te lleva a su lado y te tiene allí castigado...”

El canto, como proyección del *eshawa* de la persona, protege al individuo de las agresiones de los *eshawa*. A través de las visiones, un individuo también puede “ver” y “actuar” sobre el *eshawa* de aquellos enfermos cuyos *eshawa* han sido capturadas por el árbol:

“...cuando toma ayahuasca le mira su alma (del enfermo) que se presenta, que está a su lado del palo, castigado. Allí le va a recoger (el ayahuasquero), el árbol le mezquina (kia nawe) pero (el ayahuasquero) le recoge a la fuerza, y la persona (que estaba enferma), se mejora...”

Los actos, efectuados mediante la visión, se desarrollan al nivel de los *eshawa*, por lo cual no hay ningún tipo de contacto entre el ayahuasquero y el paciente. Es más, en muchos casos, y a diferencia de las sesiones de ayahuasca entre ribereños y otros grupos, los pacientes ni siquiera están presentes. En el siguiente relato, una mujer comenta sobre la visión de la noche anterior, en la cual se presenta un niño que había estado enfermo durante varias semanas:

“...le hemos visto...ya estaba en kweyhana¹⁷ ...de allí le hemos llamado y se ha venido. Al día siguiente ya estaba mejor...”

Al recuperar el *eshawa* del niño del espacio de la muerte, los ayahuasqueros en este caso efectúan la reincorporación de la persona al mundo de los vivos, en efecto logrando su recuperación.

Al comienzo de la sesión de ayahuasca y durante los cantos, los participantes también le piden al ayahuasca “espantar” a los *eshawa* de enfermedades como *kiyo* (“fiebre”), *oho* (“tos”), *see-see* (“diarrea”), y *wo’o* (“viruela”). Para los Ese Eja, estas enfermedades infecciosas son los síntomas de los ataques de *eshawa* que viven “en las cabeceras” o “muy lejos” (*kia wesha nei nei*) y que ocasionalmente “atacan” a las comunidades Ese Eja. Al igual que los remedios vegetales y las medicinas “espantan” al *eshawa* patógeno del cuerpo de la persona, el ayahuasca “espanta” a los *eshawa* que invaden a la comunidad. Es decir, los actos aislados de enfermedad son vistos como la consecuencia de una agresión a nivel individual, mientras que los brotes de enfermedades infecciosas son vistos como el producto de una agresión a nivel social. El ayahuasca y los remedios vegetales tienen, por tanto, desde una perspectiva Ese Eja, efectos similares pero a escalas diferentes (Alexiades, 1999).

¹⁷ *Kweyhana* es el río o (en algunas versiones) carretera por el cual los muertos viajan hacia su destino al mundo de los muertos, también llamado *kweyhana*.

HISTORIA, CHAMANISMO Y RELACIONES CON LA NATURALEZA

Al igual que muchas otras culturas amazónicas, la cosmovisión Ese Eja presupone la existencia de varios niveles y espacios, organizados tanto vertical como horizontalmente. *Meshi* (tierra), *meshi dojó* ("tierra-centro/médula"), *eya* (cielo), los ríos, cabeceras y *kweyhana*, son algunos de los "espacios" que forman el universo en el cual la sociedad Ese Eja se haya enraizada (Chavarría, 1993). Estos "niveles" o "espacios" están a su vez poblados de seres humanos y sobrehumanos, cuyas necesidades, quehaceres y organización interna se asemeja a la de los Ese Eja. El hecho que estos "espacios sociales" estén separados entre sí a lo largo de un eje de tiempo-espacio (ambos relacionados), no quiere decir que por ello existan de forma aislada o mutuamente independiente. En los ejemplos anteriores hemos visto como, por ejemplo, la caza, el *eshasha-powi*, la muerte, las enfermedades y las curaciones por parte del *eyámikekwa* constituyen formas de intercambio entre los Ese Eja y los *edósikiana*.

Al igual que los *edósikiana* controlan el acceso a la carne de monte, los *deja* controlan el acceso a otro recurso crítico: los objetos manufacturados, como son herramientas, cuchillos, motores y ropa. Al igual que los *edósikiana* "mezquinan", *kia nawe*, los animales, los *deja* "mezquinan" los objetos manufacturados. El adjetivo *kia mase*, que podría traducirse como agresivo, bravo y vindicativo, es también utilizado por los Ese Eja para describir las acciones de los *edósikiana* y los *deja*. En las secciones anteriores he sugerido que si bien el *eyámikekwa* tiene como rol articular la sociedad Ese Eja ante los *edósikiana*, los ancestros y a los animales del bosque, el rol del ayahuasquero está más vinculado a los *deja*, así como a ciertas plantas, árboles específicamente, y animales acuáticos. En esta sección exploraré en más detalle este modelo. Sugiero que el chamanismo *eyámikekwa* y el ayahuasca reflejan no solamente diferentes aspectos de la relación de los Ese Eja con su medio, sino que incorporan y expresan la experiencia histórica de dislocación, migración y de cambios en los patrones de asentamiento y subsistencia.

La ubicación de los Ese Eja en la zona de transición entre el piedemonte andino y las zonas bajas de bosque tropical es un aspecto crítico de su entorno y del proceso de contacto con la sociedad nacional. Las circunstancias del proceso de colonización en la región durante los siglos XIX y XX favorecieron el aislamiento de las cabeceras y el poblamiento de las zonas bajas, ya que la economía extractivista y la colonización de la región fue propulsada por el caucho, jebe, y posteriormente la castaña, todos ellos recursos vegetales de las zonas bajas. La creciente articulación entre los Ese Eja y la sociedad nacional en este siglo supuso, por tanto, un desplazamiento desde el piedemonte hacia la planicie amazónica, ubicándose así más cerca a los centros urbanos. La experiencia histórica de contacto con la sociedad nacional y de migración río abajo imbuye el espacio con el tiempo y la memoria. Las memorias del pasado, *yawajo nei nei*, “hace mucho tiempo”, funden el pasado histórico con el pasado mítico en el espacio de las cabeceras. El movimiento a través del espacio, río abajo, implica también el movimiento a través del tiempo, desde el pasado histórico-mítico al presente.

La migración hacia las partes bajas de los ríos y el contacto con *deja*, también alteró profundamente la relación entre los Ese Eja y su medio natural. Por un lado, la fauna, y sobre todo la flora¹⁸, son diferentes en las zonas bajas. La planta del ayahuasca por ejemplo, no se halla en la zona del piedemonte, siendo típica de los bosques bajos. La dislocación río abajo sobrepone una experiencia social, la mayor articulación con *deja*, a una experiencia ecológica, un mayor contacto con los recursos biológicos de las zonas bajas de los ríos.

La migración río abajo y el contacto con la sociedad nacional también supuso numerosos cambios en los patrones de subsistencia y manejo de recursos. Durante el periodo directamente anterior a su incorporación a

¹⁸ Desde el punto de vista de subsistencia Ese Eja, las diferencias en la flora son más notables que de fauna, ya que casi todas las especies principales de caza se encuentran en el piedemonte y en las zonas bajas.

la economía de mercado los Ese Eja vivían en asentamientos dispersos y relativamente móviles, desplazándose de acuerdo a la distribución de los recursos naturales, y sobre todo de fauna. El plátano, complemento ideal del cazador-recolector seminómada, era el cultígeno principal¹⁹. A diferencia del pasado, centrado en las cabeceras y en la caza, recolección y cultivo del plátano, el contacto con *deja* ha implicado no sólo la migración y el asentamiento en los cursos bajos de los ríos, pero también un cambio en las actividades productivas, en las cuales la agricultura y la extracción de productos forestales comerciales han cobrado mayor importancia.

Los últimos cien años también han supuesto un cambio dramático en el tipo e intensidad de relaciones entre los Ese Eja y *deja*. Si bien los *etiikiana* tenían escaso contacto con *deja*, los contactos ocasionales eran caracterizados por intercambios “negativos”, basados en predación y secuestros recíprocos:

“...[deja] tenía perro grande para comer Ese Eja, ese perro sabía matar Ese Eja, perro le seguía y con ecowiji (escopeta) [deja] le mataba. Así era antes, mi abuelo me ha avisado. Acá hay hartos Ese Eja que deja ha matado, en la playa enterrado, en cabeceras también hay hartos lo que gente (deja) ha matado. Deja venía a matar Ese Eja. Epona (mujer) si no ha matado, le ha llevado a Bolivia, Riberalta, para que sea su mujer. También había hartos Ese Eja que ha matado a deja, porque etiikiana (“los antiguos”) no conocía gente... recién cuando han bajado a la boca han conocido ese deja. Primero antiguo era miedoso de gente. Cuando escuchaba motor se esconde, hombre no mas se paraba... cuando trabajaba con padre ya no, él le ha enseñado. Deja mataba Ese Eja con perro, por eso nosotros pensamos cuando va a hacer así... deja que no conoce Ese Eja de repente va a hacer así...”

¹⁹

El plátano es muy rico en calorías y requiere relativamente poca inversión de trabajo para su cultivo, por lo cual es idóneo para cazadores-recolectores seminómadas. Cabe notar que la especie fue introducida a las Américas en el siglo XVI (Strover y Simmonds, 1987), extendiéndose rápidamente por toda la Amazonia. Este hecho es particularmente interesante dada la importancia central del plátano en la cultura y subsistencia Ese Eja a comienzos de siglo.

La narrativa de esta mujer Ese Eja revela varios aspectos importantes de la relación Ese Eja-*deja*. Por un lado, la narradora identifica un cambio en el patrón de relaciones de intercambios con *deja*. El proceso de familiarización es un proceso también de socialización que implica el abandono de las relaciones de “predación” entre Ese Eja y *deja*. Sin embargo, la última frase expresa el temor que algún día se renueven las relaciones de predación. El temor de futuras agresiones por parte de *deja* se basa en otro aspecto característico de *deja*, desde el punto de vista Ese Eja: el hecho que *deja*- al igual que el *edósikiana*- es *kia mase*, agresivo, vindictivo y potencialmente peligroso. Incluso hoy día, las relaciones con *deja* mantienen un matiz de “predación”, si bien a un nivel social y económico. Ciertamente, la relación entre Ese Eja y *deja*, al igual que entre el *eyámikekwa* y el *edósikiana*, es compleja y ambivalente. Por un lado hay un elemento de dependencia, cuya más clara expresión son las necesidades de objetos manufacturados, lo cual se traduce en la necesidad, y el deseo de entablar relaciones de intercambio con *deja*. A la vez, este contacto implica ciertos riesgos, los cuales emergen de dos cualidades *deja*: *kia deja tai* y *kia mase*. Las tensiones y conflictos con *deja* se expresan a su vez en actos de agresión física y, más comúnmente, patógena, como son la brujería, y “daño de gente”, por ejemplo.

Para resumir, la experiencia de contacto con *deja* y el desarrollo de relaciones con el “espacio” de la sociedad nacional ha implicado una dislocación hacia la boca de los ríos, un mayor énfasis en la agricultura y la interacción con los recursos vegetales. El movimiento a través del espacio y del tiempo ha supuesto un cambio en las dinámicas de intercambio entre los Ese Eja y su entorno. Las cabeceras, asociadas al pasado y a un estilo de vida seminómada centrada en torno a la caza, el cultivo del plátano, y las relaciones chamánicas con el *edósikiana*, se contraponen al presente. El presente está asociado a las partes bajas de los ríos, un estilo de vida más sedentario determinado a su vez por la distribución y disponibilidad de recursos controlados por *deja*. Los patrones de subsistencia del presente están más articulados a la economía de mercado, y por tanto centrados en la agricultura, incluyendo cultígenos como el arroz, y la extracción forestal (ver Figura 1).

El chamanismo del *eyámikekwa* tiene como punto de referencia central aquellos elementos de la realidad Ese Eja asociados al pasado: netamente la caza, los *emánokwana* y las relaciones antagonistas (predatorias) con los *deja*. Los rituales de *eshasha-poi* por ejemplo, no pueden llevarse a cabo cuando hay *deja* en la comunidad, y todo aquello relacionado a los *deja*, incluyendo el idioma castellano, la luz artificial o animales como los gatos, “aterrozan” a los *emánokwana* impidiendo la comunicación de los Ese Eja con sus ancestros. Los rituales del *eyámikekwa* suponen efectivamente un reencuentro momentáneo del presente y el pasado, *yawaho nei nei*, que excluye la incorporación de elementos *deja*.

Si bien el ayahuasca comparte con el *eyámikekwa* una función mediadora frente al mundo de los *eshawa*, a diferencia del chamanismo de *eyámikekwa*, el ayahuasca surge a raíz del contacto e interacción con *deja*. Ya he subrayado que los Ese Eja identifican el origen del ayahuasca al contacto con *deja*, y el hecho que, a diferencia de los rituales del *eyámikekwa*, los rituales del ayahuasca están empapados de imágenes y simbología de contacto con *deja*. Es más, a diferencia de los rituales del *eyámikekwa*, los ayahuasqueros cantan en un idioma que efectivamente incorpora y combina elementos Ese Eja con elementos castellanos.

En las narrativas sobre el *eyámikekwa* y el ayahuasca, los Ese Eja subrayan la diferencia entre ambos:

“...el ayahuasquero sabe llamar a las plantas, el *eyámikekwa* llama a los animales... tigre, *masheke* (lobo de río), *be'o* (buitre). El ayahuasquero casi no trabaja con los animales, mas con las plantas...”

“...con jono (ayahuasca), no viene huangana, viene con *eshasha-powi*”

Además de las diferencias en su relación simbólica con las plantas y animales, el *eyámikekwa* y el ayahuasca tratan nosologías y utilizan prácticas diferentes:

“... *eyámikekwa* no usaba plantas, claro usaban hojas, así como para picadura de víbora... tabaco si usaban, introducían humo por hueso de guacamayo en la nariz para que seas mitayero (cazador)... pero el *edósikiana* no enseña las plantas, enseña a sacar la picada (*chonteado*, *kekwa-kani*) de plantas... la *soga* (*ayahuasca*) enseña a sacar mal aire, susto...enseña las plantas ”

Si bien el *eyámikekwa* y el *ayahuasquero* emplean como marco de referencia la imagen de agresión patógena al nivel de *eshawa*, cada uno actúa sobre distintas formas de agresión. El *eyámikekwa*, mediante su relación con el *edósikiana*, cura aquellas enfermedades también asociadas al *edósikiana*, las cuales se clasifican principalmente bajo la categoría *kekwa-kani*, *chonteado*, a su vez asociado simbólicamente a la imagen de la caza, y a los patrones de subsistencia y forma de vida ancestral en las cabeceras. El *ayahuasquero*, a través de *jono*, cura aquellas enfermedades asociadas a lo que los Ese Eja traducen como “cutipado” y “daño de gente”. El cutipado tanto por árboles (*jeshé-kani*) como por reptiles y ciertos pescados sin piel (*jemí-kani*) está simbólicamente asociado al rapto, en el caso de *jemí-kani*, habiendo, además, un matiz sexual²⁰. Ciertamente, las imágenes del secuestro y de la apropiación sexual resuenan con una imagen central en la experiencia histórica de los intercambios “negativos” entre *deja* y Ese Eja: el rapto de mujeres y niños. Por último, y tal como indica el nombre, el daño de gente, un tipo de brujería, es una nosología también asociada al contacto con *deja* y no tratable por el *eyámikekwa*.

La posibilidad que *jemikani* y *jeshé-kahé* manifiesten elementos de contacto con *deja*, a través de la relación con plantas y ciertos animales, parece aún más probable cuando consideramos que las mujeres y los niños son precisamente los más susceptibles a este tipo de “rapto” por parte de los *eshawa* de los árboles y ciertos animales. Que ciertos árboles y animales sirvan, dentro del idioma chamánico, como símbolos de contacto con *deja* es ciertamente una posibilidad intrigante. De hecho, ya he mencionado

²⁰ *Jemí-kani* puede ser tratado por el *eyámikekwa* y el *ayahuasca*.

como los Ese Eja proyectan etiquetas de identidad social sobre las plantas. El ayahuasca y otras plantas introducidas y/o de las zonas bajas son *dejaba*, “de gente”. Una gran parte de las plantas comúnmente presentes en la visiones del ayahuasca son árboles de las zonas bajas. Incluso la referencia al agua y al mundo acuático puede tener significaciones de contacto con *deja*, ya que el descenso de las cabeceras también ha implicado un mayor contacto con el mundo del agua. Los ríos en las partes bajas son más anchos, y especies de zúngaro, *hai*, son típicos de los cursos bajos del río.

CONCLUSIONES

En los últimos 100 años, periodo latente en la memoria colectiva Ese Eja, se han dado una serie de procesos paralelos, todos ellos relacionados a la intensificación en las relaciones con el estado y sus agentes. El colapso demográfico, la migración, los cambios en los patrones de asentamiento y de subsistencia han contribuido a una mayor dependencia en la economía de mercado y a la reestructuración de ciertas instituciones sociales. La extinción inminente del *eyámikekwa* y la incorporación simultánea del ayahuasca, reflejan cambios importantes de como los Ese Eja perciben y articulan sus relaciones con medio social y ecológico. Sugiero que a través del ayahuasca, los Ese Eja expresan y manipulan nociones contemporáneas acerca de su identidad, la cual incluye relaciones esenciales pero frágiles y ambivalentes con un nuevo ambiente ecológico y social, caracterizado por los *eshawa* de árboles y de animales acuáticos, así como de *deja*.

El autodiagnóstico Ese Eja de la desaparición de los *eyámikekwa* refleja un proceso dinámico de cambio socioecológico y de identidad. La pérdida del contacto con los *emánokwana* y la desaparición de las manadas de huanganas constituyen metáforas que expresan la reorganización de las relaciones ecológicas. Al igual que los patrones de subsistencia y las relaciones económicas se han transformado, reforzando el contacto con *deja* y con plantas y disminuyendo el contacto con los animales y las cabeceras, tam-

bién han cambiado los esquemas cosmológicos y la relación con los *eshawa*. La transformación del *edósikiana* después de su muerte, relatada por un ayahuasquero Ese Eja refleja la transformación y vitalidad del chamanismo Ese Eja:

“el edósikiana viejito, venia a tomar eshasha-powi para curar... cuando muere ese edósikiana viejo, nace [la planta del] ayahuasca...”

AGRADECIMIENTOS

Estoy profundamente agradecido a los Ese Eja por su hospitalidad y por sus extensas enseñanzas. Las ideas presentadas en este artículo se han desarrollado en gran parte gracias a mis conversaciones con David y Rafael Biaeja, Benjamín y Gregorio Huajo-Huajo, Roberto, Antonio y Rafael Kioshe, Ruperto Mamío, Roberto Masías, José Mishaja, Antenor Monje, Raquel Pino, Sixto Piquichewe, Emilia y Zacarías Sonihua, y Guido Tirina.

Agradezco a la Fundación Interamericana, Garden Club of America, Edward John Noble Foundation, Lawrence-Conoco-Dupont Fund, y el Instituto de Botánica Económica del Jardín Botánico de Nueva York por su apoyo financiero.

La Federación Nativa del Río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD), la Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana (CIRABO), así como al Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA, Puerto Maldonado y Lima) y al Museo de Etnografía y Folklore (MUSEF, La Paz) proporcionaron los debidos avales y permisos de investigación correspondientes. El INRENA, así como CESVI y la Fundación Pro-Naturaleza brindaron apoyo logístico crítico.

Mi ensayo refleja extensas y productivas conversaciones acerca de los Ese Eja, la región y el chamanismo con Garreth Burr, María Chavarría, Todd y Tammy Comstock, Alfredo García, Heinrich Helberg, Didier Lacaze,

Tomás Moore, Daniela Peluso, y Mike y Chela Riepma. Garreth Burr, Robin Goodman, Daniela Peluso y Steven Rubinstein brindaron valiosos comentarios sobre una versión preliminar de este artículo. Agradezco a mis padres, Demetrio y Regine Alexiades por su ayuda editorial.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, B.

- 1993 *L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)*. *L'Homme* 126-128(2-4): 349-378.

ALEXIADES, M. N.

- 1999 *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health and Change in an Amazonian Society*. Tesis doctoral. New York: City University of New York.

BROWN, M. F.

- 1988 *Shamanism and its discontents*. *Medical Anthropology Quarterly* 2(2):102-120.

BURR, G.

- 1997 *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative: An ethnographic presentation of Ese-eja mythopoeia*. Tesis doctoral. Oxford: Magdalen College.

CHAUMEIL, J. P.

- 1983 *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1985 *Echange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne*. *Journal de la Société des Américanistes* 71:143-157.

CHAVARRÍA M., M.C.

1993 *Aspectos de la deixis espacial Ese Eja y su traducción al Español. Amazonía Peruana* 22(23):89-106.

1996 *Identidad y Armonía en la Tradición Oral Ese Eja (Tacana). Tesis doctoral. University of Minnesota.*

CHAVARRÍA M., M.C. y F. Sánchez S.

1991 *Ejatojabatiji: Buscando la somba de nosotros mismos. Aproximación etnográfica a la cultura Ese Eja. Manuscrito.*

Dole, G.

1964 *Shamanism and political control among the Kuikuru. Beitrage zur Volkerkunde Sud-Amerikas. Hanover, Germany: Festgabe fur Herbert Baldus.*

GOW, P.

1993 *Gringos and wild indians. Images of history in Western Amazonian cultures. L'Homme* 126-128(2-4):327-347.

1994. *River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En: Shamanism, History and the State. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.*

HARNER, M. J.

1984 *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls. Berkeley; University of California Press.*

KIMURA, H.

1981 *La mitología de los Esse Ejja del Oriente Boliviano. El dueño imaginario de los animales silvestres. Antropología.* 2(3):1-22.

POLLOCK, D. K.

- 1992 *Culina shamanism: gender, power, and knowledge*. En: **Portals of Power: Shamanism in South America**. E. J. M. Langdon y G. Baer, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

- 1971 **Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: The University of Chicago Press.

STROVER, R. H. y N. W. SIMMONDS.

- 1987 **Bananas**. 3º edición. New York: Longman Scientific and Technical / John Wiley and Sons.

IDENTIDAD COLECTIVA Y POESÍA

AMAZÓNICA:

MIRADA DEL BÚHO (1987) DE CARLOS
REYES RAMÍREZ Y *TATUAJE DE SELVA*
(1992) DE MARÍA FERNANDA ESPINOSA

Roberto Forns-Broggi

¿Cómo no pensar en las reminiscencias de *El cántaro fresco* de Juana de Ibarbourou al leer estos poemarios amazónicos? ¿Cómo justificar esta conexión un tanto forzada con el yo poético que se reconoce parte de una historia ninguneada y marginal de nuestros recuentos culturales? Si por un buen tiempo la falta de crítica literaria respecto a identidades colectivas dejó a un lado una lectura atenta de la naturaleza, los mismos poetas sentaron las bases para una revaloración natural. Me interesa indagar sobre estas representaciones en la medida que contribuyen a crear identidades alternativas que no tienen que ver con los discursos del individualismo consumista, de la racionalización y eficacia que definen la cultura urbanocéntrica, la que podría desdibujarse por el impacto de los discursos ecológicos. Un buen ejemplo de esta representación subjetiva de la naturaleza que se define por su materialidad es el siguiente fragmento de *El cántaro fresco*:

Estoy convencida de que en una vida ancestral, hace ya miles de años, yo tuve ratces y gajos, dí flores, sentí pendientes de mis ramas, que eran como brazos jugosos y verdes, frutas tersas, pesadas de zumo dulce; yo estoy convencida de que hace un gran puñado de siglos, fui un arbusto humilde y alegre, enraizado a la orilla montuosa de un río. ("Presentimientos", Obras completas, 421-22)

Sería interesante saber por qué este tipo de voz enmudece en nuestro continente. Ya no se lee esta clase de literatura a pesar de los nobles intentos de Gonzalo Rojas con poemas y ensayos para rememorar la poesía material de Gabriela Mistral o los esfuerzos sobresalientes de Juan José Saer por llamar la atención de ese libro tan necesario de más de 900 páginas de Juan L. Ortiz, *En el aura del sauce*. Lo cierto es que no se sabe a ciencia cierta lo que la literatura ofrece en calidad y profundidad acerca de la naturaleza y es urgente reconocer, dentro de esas expresiones literarias, esa rica afirmación de vida en el planeta que es la amazonía. El problema que trato de presentar, entonces, es un problema de representación de una realidad que a duras penas se percibe desde la óptica urbana. Se trata de la lectura de dos libros de poesía amazónica escritos en las dos últimas décadas del siglo que revela una importante función de la poesía. Octavio Paz en uno de sus últimos

libros, *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, le ha dedicado lúcidas páginas a este asunto de “descubrir insospechados caminos hacia nosotros mismos” (80). Aun uno puede encontrar ese ejercicio mental y moral de concentración que lo lleva a patrias más antiguas y más queridas, que se resiste a la dinámica consumista y que seguirá cifrándose en la lectura del poema. Por lo menos es el caso de la lectura de estos dos libros sobre la Amazonía, donde la búsqueda de una identidad vegetal y animal es una alternativa creadora a la falta de libertad en la urbe y que encarna el respeto, el miedo y la veneración a la naturaleza en América Latina. No es el momento de citar cifras desoladoras ni malos augurios sobre el destino de nuestro planeta, pero el tono melancólico de ese tipo de “memoria hecha imagen” se suele olvidar por el tono divertido de las modas del entretenimiento imperial y el oportunismo folklórico de nuestros políticos. En nuestros países, en el continente de José Martí los comunes mortales se olvidan de las cosas importantes. Cuesta decirlo y entenderlo. Ello no impide que siga resonando “la otra voz” de Juana Ibarbourou:

¿Cuántos árboles habrán talado para que yo tenga todo esto? ¿Qué selvas enormes se han abatido para amueblar todas las casa del mundo? Me lleno de tristeza pensando en el duelo del rocío, de los pájaros y del viento. Y me lleno de angustia imaginando el dolor de los gajos heridos, de los troncos mutilados, de todas las selvas de la tierra caídas bajo las hachas brillantes de los leñadores. Esta madera ahora inmóvil y muda, ¿cómo habrá susurrado y florecido en un tiempo! (“Los árboles”. Obras completas, 432)

Como una extensión de este llanto de madera, la poesía que nos ofrecen Carlos Reyes Ramírez y María Fernanda Espinosa insiste de una manera innovadora en ese difícil maridaje entre materia y conciencia, entre cultura y naturaleza. Del poeta peruano apenas sé que su pequeña colección de poemas ganó la tercera Bienal de Poesía Premio COPÉ 1986. Las referencias históricas y culturales que abundan en los títulos y los poemas de *Mirada del búho* presentan una voz ancestral que atraviesa al yo poético. Las metamorfosis del sujeto histórico van de la mano con la alianza antigua

entre "hombre, planta y piedra" (33). Los nombres selváticos apenas invocan la misma continuidad frente a la ruina causada por el progreso occidental, pero no reclaman una solidaridad propia de ciudadanos maduros. Esa solidaridad estaría del lado del paternalismo entre seres superiores (nosotros, los humanos) e inferiores (las bestias, lo salvaje, etc); y lo que leo en los poemas de Reyes Ramírez es más bien una esforzada pertenencia al mundo vegetal, mineral y animal. Esta perspectiva integradora está contaminada de historia y niega con sutileza la concepción de la palabra como manifestación de una esencia o un mito. La afirmación de vida es frágil y tenue, aunque siempre ofrece a la vista los signos de la memoria colectiva, sedienta de justicia y aturdida por las desgracias apocalípticas del siglo XX. Por ejemplo, en el poema "Yarapa", una "Gran comarca de lavanderas que atrapan peces/en las bandejas", la voz poética parece expandirse en el paisaje:

*Desde Moyobamba trepado a una frágil cuerda
desdibujé tu imagen, Yarapa, agua dulce
entre las aguas,
canto que fue quebrada, canto que fue quebrado,
tela teñida por luminosas manos capanahuas.
La luna está quieta y me llamas.
No sólo he visto esto,
sino tu nombre enfrascado en arcilla roja,
desde entonces en mis labios el rencor tomó aliento
y te odié y te amé
como a un animal cubierto de espinas cerosas. (37)*

El fragmento apenas pueda dar una idea de lo que la lectura atenta del conjunto ofrece. Sin embargo el tono insistente de revelar algo que la memoria ha olvidado puede rastrearse fácilmente. Los ríos enmudecen, pero se escucha "la canción que resopla un informe brutal" (42). Siempre hay algo que nos recuerda batallas perdidas, una vaga conciencia de nación, la lucha del yo poético no como emblema de la empresa individualista sino como producto de una historia natural y llena de desmembraciones y olvidos. Los poemas dan forma a una identidad colectiva cuyos deseos y necesidades no tienen cabida en el orden establecido y urbanocéntrico. Aunque

haya referencias históricas concretas, con nombres propios, la referencia más importante del poema está en los sueños: “un imprevisible ascenso de cuerpo malherido/y nuestra piedra imposible una lluvia que rompa/los cristales de la memoria que se aventura” (“1983/Los años”, 20). Se invocan en los poemas de la segunda sección que da título a la colección entera a seres alegóricos enraizados en su naturaleza vegetal, animal y mineral como en los poemas “Alabanza a Sinacay” (33-35), “Yarapa” (36-38), “Donde se habla de una expedición al Yaquerana, el asedio y otras andanzas” (39-42) y “De un traje yagua exhibido” (45). Por ejemplo, en este último poema el traje en cuestión se resiste a ser un objeto de la “inmemorial Arqueología” para ser simplemente “Tela empapada de humores que la tierra/reconoce” (45). La cosa deja de ser mirada como objeto que se ha hablado y palabreado para ser “Intrépido hilo”, “un pedazo de encanto” que lamentablemente se quema como una hoja seca. Gran acierto que pasa desapercibido es presentar la realidad selvática no como un posible símbolo de otredad o de lo que sea fácilmente asimilable a la cultura urbana, sino como una visión reveladora de la condición temporal y material en el contexto histórico del saqueo y destrucción de la naturaleza en nombre del progreso. La tercera sección del libro, “Eclipse del amor”, refuerza esa perspectiva integradora de la que mencionaba al principio, como en el poema “Territorios para Megwal” (51-55), donde una incierta “cuasi autora de un inédito libro/de poemas” teje el cambio de siglo desde una tradición asfixiada por occidente y el yo poético intenta retener más allá de una posible lectura histórica (la violencia estructural que aplasta a los desposeídos) el sentido de una comunidad biodiversa que el poema cifra:

*Hablo para que las aves regresen
en un verso que llegarás como en un
barco,
y así mi nombre será posible en 30,
en 40 páginas de un furtivo diario. (“V”, 55)*

Es notable el número de poetas de calidad que tienen en común con el libro de Reyes Ramírez el afán de identificarse con la naturaleza: Dolores

Castro, Claribel Alegría, Dulce María Loynaz, Gioconda Belli, Luz Lescure, Verónica Volkow, Lilianet Brintrup, entre las voces más destacadas y soy consciente de que esa identidad colectiva es también femenina y responde a sus determinaciones de clase. En el caso de la poesía de Reyes Ramírez, se trata de una solidaridad con las víctimas de la occidentalización y de una búsqueda de un capital cultural y simbólico que no se encuentra en los recuentos de esa occidentalización. En los otros casos, los de las poetisas, se trata de una liberación de las diversas esclavitudes de la mujer latinoamericana de clase media, en un nuevo lenguaje de identidad. Se trata de una solidaridad para con las mujeres desvalidas y explotadas de distintas culturas o clases sociales; para la mayoría de las poetisas mencionadas esto significó hallar su eficacia expresiva a través de las fuerzas y formas de la naturaleza. Y *Tatuaje de selva* de María Fernanda Espinosa es un hermoso hallazgo, todavía sin canonizar, pero que ilustra bastante bien cómo la práctica literaria resuelve mejor que el discurso teórico ecofeminista el desafío de estar constantemente atenta a las relaciones entre los seres humanos, entre humanos y no humanos, y de estar con el oído atento a los patrones de dominación que en cada circunstancia pueden estar en juego. La configuración del espacio selvático no sólo se realiza en la expresión de un deseo sensual que extiende la identidad del sujeto amoroso a la biodiversidad amazónica, sino que desarrolla una dimensión colectiva donde ese sujeto se construye en su pluralidad a través de una afirmación de sus diversas identidades. Para la academia norteamericana el ecofeminismo es la intersección de dos perspectivas críticas, la ecología y el feminismo, que generan un mecanismo liberador a nivel social y político para quienes deploran la denigración de la naturaleza y de las mujeres (McAndrew, 367). Diferente es el caso de la multifacética labor de María Fernanda Espinosa (Ecuador, 1964), para quien el ecofeminismo es un punto útil de referencia para su quehacer ecológico, pero que difícilmente se podría autoproclamarse como “ecofeminista”.¹

¹ María Fernanda Espinosa se licenció en lingüística, con un postgrado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y una maestría en Estudios Amazónicos (FLACSO). Ganó el premio Nacional de Poesía de 1990 en Ecuador y ha publicado dos libros de poemas, *Caimándote* (1991) y *Tatuaje de selva* (1992). Está terminando un docto-

Hablando de las mujeres indígenas de la región amazónica, Espinosa considera que las organizaciones feministas occidentales y el discurso académico tienen poco que ver con las voces de las mujeres indígenas, primero por haberse involucrado en las luchas étnicas de las organizaciones indígenas conducidas por hombres; y segundo, por no haberse considerado los aspectos étnicos de sus reclamos políticos en las agendas de los movimientos feministas. Espinosa menciona sus fuentes críticas de ciertas feministas marxistas, de una ecofeminista y de algunas feministas posmodernas ("Indigenous Women", 250, nota 31, 254). Ahora bien, su discurso poético muestra un fino trabajo de compenetración con la realidad amazónica en el que el conocimiento antropológico y biológico sostiene un profundo respeto por el indígena al incluirlo en su discurso íntimamente conectado al complejo y rico mundo de la selva. Más bien, habría que notar una suerte de transformación del sujeto observador en un proceso de autocritica de sus componentes culturales occidentales al aceptar ser un activo miembro de esa comunidad ecológica. En este sentido, *Tatuaje de selva* es un discurso pionero de una relación intercultural fructífera y democrática entre el mundo occidental y la cultura indígena amazónica. A diferencia del libro de Reyes Ramírez donde la dimensión del yo poético no se define desde la comunidad biodiversa, el libro de Espinosa representa el nítido deseo de encarnar una actitud de escucha y compromiso, libre de la dinámica de colonización y desprecio por la riqueza cultural y biológica de la selva. El poema es un ejemplo de la posibilidad de agencia real o creatividad, en tanto se articula como una resistencia a la apropiación del discurso territorial y étnico por

rado en geografía en la universidad de Rutgers, con una tesis sobre los derechos territoriales indígenas, la autodeterminación y las intervenciones ambientales en la selva amazónica ecuatoriana. No me sorprende que los últimos años ella haya estado trabajando sobre los derechos indígenas y la política étnica en Ecuador. Desde 1996 ella ha trabajado como consultora en conocimiento indígena, iniciativas de conservación y temas de manejo forestal para el panel intergubernamental sobre bosques de las Naciones Unidas, la fundación WW International para la Naturaleza y la Alianza Internacional de Tribus Indígenas de las Selvas Tropicales. También ha conducido dos programas en la televisión, uno sobre medio ambiente, y el más reciente sobre política y cultura. Actualmente es investigadora asociada para FLACSO. Más información al respecto en <<http://www.laspau.harvard.edu/envecon/espinoza.htm>>.

las clases dirigentes. Justamente el no ver las continuidades del pasado a través de la riqueza biológica y cultural de la Amazonía constituyó una parte importante del entrapamiento litigante por delinear las fronteras entre Perú y Ecuador. Lo malo es que, como escuché decir a Barry López, vivimos en una época en que se menosprecia la conservación de libros, la conservación de ideas, la conservación del tiempo, la conservación de la oscuridad, la conservación del amor, la conservación de la inteligencia. Inclusive en el lenguaje, el adjetivo “conservador” tiene, al menos en castellano, un sentido peyorativo que suele asociarse a los sectores más recalcitrantes de la derecha latinoamericana. Lamentablemente muy pocos sectores de las sociedades latinoamericanas muestran una real preocupación por una dimensión moral de la vida, por ejemplo, los temas de integridad, dignidad y responsabilidad. Bueno, no es mi intención discutir esta situación lamentable de vacío de poder, de corrupción y ceguera política; pero me refiero al escaso impacto que esos temas tienen en el tejido social latinoamericano. Por eso es interesante ver, dentro de la academia norteamericana, en las últimas décadas, que ha aumentado el interés por estudiar la relación entre la literatura y el medio ambiente. En esta dirección, los más recientes estudios emplean el instrumental epistemológico, principalmente, de la ecología, la historia ambiental, la economía, la biología y la geografía. En el libro de Espinosa lo primero que pude aprender fue a sentir la unidad del conjunto, la insistencia del contorno arbóreo de cada poema. El conjunto entero se configura como una forma de conexión, compromiso y responsabilidad que desde una relación con la naturaleza busca construir de manera dialógica, democrática y horizontal formas de coexistencia multiétnica y biodiversa (Espinosa, “Conquistas territoriales”). No es que se trate de denunciar la destrucción de la selva tropical, de su flora y fauna, de los grupos étnicos que la habitan, pero la lectura de los poemas de Espinosa llevan a prestar atención a los referentes reales del lector. Del placer de observar a diario lo que palpita a la sombra de estos árboles reales los componentes de la identidad colectiva se encarnan en el lector. La representación de la identidad se realiza desde un mundo absolutamente desapercibido por la apurada rutina citadina, y desde una especie de ritual de reverencia a la naturaleza. Greta Gaard cree, desde un punto de vista ecofeminista, que la interperie

da forma a la identidad humana. Una de las experiencias más valiosas que el paisaje natural ofrece es la oportunidad para un tipo diferente de orientación perceptual, una manera diferente de ubicarse en relación con el medio ambiente de uno. (17). Ya prestar atención al hecho de que todo guarda relación con todo me remitía al famoso artículo fundador de la crítica ecológica en los estudios literarios de William Ruecker. Y lo que decía Ruecker sobre el poema en general se aplica perfectamente al ejemplo de la poesía de Espinosa. El poema puede ser estudiado como un modelo de flujo de energía, de formación del sentido de comunidad y de ecosistemas. La primera ley de la ecología, que todo se conecta con todo lo demás, se aplica tanto al poema como a la naturaleza. El concepto del campo interactivo ya era operativo en la naturaleza, en la ecología y en la poesía mucho antes que apareciera en la crítica (Ruecker, 110). El mérito de *Tatuaje de selva* es que trasciende su intento de capturar por un instante la riqueza biológica y cultural que está siendo borrada del mapa por la modernización de la economía amazónica. Aunque es cierto que el discurso poético forma parte de un discurso ecológico en la medida que muestra el amor a la selva y su lucha por salvarla de los desastres ambientales, la misma forma de los poemas plantea una recreación del ámbito vivo y complejo de los árboles en el espíritu del lector. Desde el primer poema se percibe la intención de generar una reacción vital que postula además una radical transformación del sentido del yo, volcado en su motivación amorosa a una relación más extendida con los seres que de algún modo dependen de los árboles.

Poética

*Lo temporal está en nosotros
como en las ranas su metamorfosis*

*atados a la escritura
para no morir
nos enlazamos verbales
jungláseos
lianas buscando el eco*

*así el pasado permanece
empoemado (9)*

El tiempo está íntimamente vinculado a los contornos y ritmos de la selva. Su necesario reconocimiento, en este caso a través de la palabra poética, no es para atrapar un concepto o un entendimiento cerebral de la realidad amazónica, sino para sentir de cerca la respiración, el florecimiento de la vida, la coexistencia con la naturaleza. La escritura aspira a participar de ese ritmo natural. Por ello la palabra no está dicha para cuidar del bosque tropical; más bien la palabra indica el sentido contrario, los árboles cuidan de muchos otros seres que en realidad somos también nosotros. El tiempo no se mide en dinero, sino en amaneceres y atardeceres. Así, la selva misma se convierte en un contexto ideal para visualizar una cultura verdaderamente democrática en la medida que es el lugar donde el tiempo de cualquier ser es valioso y donde el sentido parsimonioso del tiempo se ajusta a los ritmos naturales que se basan en ciclos (Gaard, 23). Antes de perderse en una retórica del ataque a la deforestación, la palabra poética se centra y se detiene en el amor por la flora y fauna que depende de la vida aparentemente callada de los árboles. Una premisa válida para desarrollar una lucha política sobre la selva amazónica es posibilitar en el lenguaje una presencia interconectada con todos los seres vivos que se resista a desaparecer, aun sabiendo que el deterioro físico y económico es irremediable y muy extendido. El uso de palabras amazónicas, de identificaciones y alianzas con animales, plantas y personas se da casi siempre en relación con los árboles. Y hay una explicación para ello: los árboles dan refugio a animales, modulan el clima, filtran el viento, almacenan el agua de la lluvia, exhalan oxígeno, son los pulmones del planeta y así hacen posible la vida (Udall, 14). *Tatuaje de selva* es un hermoso testimonio para prestar atención a la gracia del árbol en tanto representa un bastión de resistencia a la cultura de la indiferencia, un símbolo de la generosidad gratuita. Los poemas transitan diversas zonas que se dejan leer como ecosistemas, pero no tratan de describir la realidad arbórea desde un punto de vista económico o científico. De allí que también me interese resaltar qué perspectivas éticas y estéticas se derivan de esta relación tan compleja entre el arte de la palabra y la

existencia misma de una naturaleza rica e inabarcable, que lamentablemente está amenazada de muerte. Cuando Espinosa escribe por ejemplo acerca de las mariposas, el tono sombrío del poema se torna una elegía actual del despojo de vida:

XLV

*Las mariposas
van a morir en la humedad
han cortado la madera de su propio bosque
salobre
ni la sávila ni el guanto les harán respirar
tampoco las aureolas eléctricas
o las codornices
dormirán en dormidera
sobre algodón de ceibo
y volverán a ser orugas
herederas de imágenes y constelaciones
inventoras de colores con ojos de lince*

*cuánto polen derramado
cuánto aleteo inútil (99)*

Lo que se destaca en este tipo de poemas es la diversidad de seres cuya vida es interdependiente y en su interdependencia, una diversidad frágil y efímera. La palabra es tierna para nombrar a esos seres y no sólo reproduce una tristeza enorme por la pérdida del equilibrio, sino además marca el cambio del ritmo. El verso más breve del poema es una palabra negativa, “salobre”, en contraste con las palabras avivadas de los seres condenados a su desamparo por la ausencia de los árboles cortados. Otro rasgo interesante de esta visión de la naturaleza es el insistente tratamiento de lo natural como un tú amado al que no se le define según un patrón de género sexual, lo que evita reproducir la dinámica de dominación en el seno del tejido familiar. El sentido de familia es más amplio y no se establece desde un punto de vista fijo. De allí que sea importante observar las transformacio-

nes que el yo poético muestra a lo largo del poemario. Un gran número de poemas exhiben una conciencia juguetona respecto a sus preferencias emocionales con una gran pasión por compenetrarse con la naturaleza. Es un vaivén de sentimientos de ternura por la unión feliz y de sentimientos de separación. Los adioses abarcan una gama muy grande de sufrimientos justamente por tratarse de un ser plural al que se le amputa su parte más vital, sus raíces, sus árboles. La conciencia de estos conflictos aparece desde el comienzo del libro. El poema VIII plantea el problema de la dificultad de llevar a cabo una relación exitosa con esa naturaleza diversa e infinita:

*El espacio escondido en tus costillas
es eco y silencio
en un pedazo de tu espiga
tu magia
la magia inesperada
de la planta que nace en otra
junto a tus ojos
trompos de luz
o cortezas frías como piel de serpiente
toda la noche cabe en tus costillas flacas
mariposas laterales y transparentes
¿cómo abrazarte?
invisible
caballo de mar (25)*

El mecanismo de esta palabra poética es propio del amor loco por el otro —encarnado en la figura del abrazo— que termina siendo uno mismo desde una conciencia expandida, al menos volcada, hacia una naturaleza que no se ve como un objeto a ser explotado. Hay más bien la admiración casi religiosa que nos remite a una estructura de mitos y creencias que rebasan los límites estrechos de la existencia individual y aislada. Esa insistencia en una herencia sabia en lo que respecta a la armonía con la naturaleza se explicita en pocos poemas, como cuando se mencionan a los hombres Xingú (poema LXI, 111) o al hombre Yanomami (LIII, 115). El logro expresivo

de Espinosa hay que apreciarlo visualmente al reconocer los contornos arbóreos de cada poema y con el oído atento, pues los ritmos son de importancia decisiva para reconocer la pertenencia a la tradición viva de la selva, “la misma voz ronca/de todos los siglos” (LVII, 123). En el contexto histórico de los años noventa, este discurso poético se plantea una tarea descomunal: se trata de encontrar a quien desee escuchar lo que dicen los árboles, a reflexionar sobre la incapacidad actual de entender el lenguaje de la naturaleza y plantear algunas pistas para un cambio de mentalidad, pues enfrentar nuestra cultura urbanocéntrica y patriarcal demanda un esfuerzo constante y una inteligencia atenta a los reacomodos de los sistemas de dominación. Espinosa logra expresar con sutileza una geografía real a través de la voz de la memoria sobre la selva. Al igual que sus escritos ecológicos, su escritura se presenta como trabajo exploratorio y especulativo que busca generar reacciones y reflexiones ulteriores sobre los vínculos entre territorio, etnicidad y gestión política (Espinosa, “Conquistas territoriales”). Por un lado estético, la búsqueda se concentra en el amor por la selva, pero por el lado político la identidad colectiva se construye dinámica y democrática, dejando a un lado el machismo y la visión centralista de la selva. Mauricio Ostría González hace una observación aguda sobre la poesía de Juan Pablo Riveros que puede aplicarse a la poesía de Espinosa: ellos coinciden en el esfuerzo de recuperar, reinterpretar y resemantizar ámbitos de la cultura latinoamericana sumergidos, ocultos u olvidados en los discursos constitutivos de la imagen nacional o continental (109). Si bien al leer *De la tierra sin fuegos* [1986], de Riveros, uno no puede evitar contagiarse del esfuerzo del libro por sumergirse en un cosmos definitivamente extinto como lo es el mundo de los Selknam, Yámanas y Qawashqar de la llamada Tierra de Fuego (Ostría González, 113), el tono del poema es una invitación a superar la enajenación cultural que ya tiene más de cinco siglos en América Latina. Una paradoja curiosa de la poesía de Espinosa es que su destinatario definitivamente es el ciudadano, del que nos habla Danilo Cruz Vélez, cuyo “sentimiento de la naturaleza” es uno de los más débiles del planeta en tanto no acostumbra visitar bosques, ríos o lagos por estar “siempre encerrado en sus ciudades horribles” (106). Soy consciente de que Cruz Vélez está hablando del ciudadano promedio, no de todos los que viven en el cam-

po o tienen una relación directa e intensa con la naturaleza, entre los que se encuentran algunos poetas y una gran parte de la población indígena; por lo tanto se está ante un posible frustrado intento de comunicación, sobre todo si se piensa en la red globalizante de los medios masivos en los que usualmente se mueve el consumidor urbano. La poesía de Espinosa, aunque no se preocupa de autoproclamar su especificidad cultural y étnica, siendo obvia su referencia al mundo amazónico, es enfática en la imperiosa necesidad de redefinir la relación con la naturaleza. Y considero su discurso poético radical en su concepción amorosa, no sólo porque rescata el amor sagrado por la naturaleza, sino porque lo presenta como si fuera una pasión interna, personal. Probablemente el tono amoroso melancólico de la mayoría de los poemas se asemejan al de algunos poemas de Reyes Ramírez. Este diluir dicotomías, como la que separa al individuo de su entorno cuando se piensa en la experiencia amorosa. En estos poemas resuenan voces que deberían reintegrarse de algún modo a la vida urbana en tanto procuran una restauración de conexiones entre lo humano y lo no humano. Los poemas condensan la crucial urgencia de conocer al otro en medio del descreimiento general que en términos posmodernos nos remiten a la indeterminada posición del sujeto y del otro. Y ese otro incluye “anillos de oruga”, “palmas plantas como lenguas”, “una frente tiznada por el beso”, “piel de caoba y azafrán”, “las hojas inmensas”, “tacto y corteza”, “cardamono en café tibio”, “caracol desnudo”, “tu rito diario”, etc. Sonia Lenk menciona dos cosas importantes de la irreverencia posmodernista de esta poesía: 1) la naturaleza es el locus para poner en evidencia el tema de la sensibilidad, del amor y del descubrimiento del cuerpo; y 2) y la recuperación de cosmovisiones alternativas al mundo occidental que van desde la siembra y fertilización del objeto amoroso hasta dinámicas de experimentación sensorial “dejando a los sentidos deleitarse en total libertad dentro de una poesía orientada a la ternura” (s/n). Aunque sea una insuficiente referencia, el siguiente poema no sólo emblematiza esa cordialidad entre especies, sino, sobre todo, un afán de combatir la ideología humanista centrada en la imaginación masculinista:

XXXIV

*Cántame un verso
despierta mi cuerpo
dame un final en tu laberinto*

*quiero ser tu aliada invisible
tu rumor adolescente
tu rito diario
inagotable*

*fúgate
de ese miedo
del antiguo olor a tragedia
de los cielos sin puertas*

*quiero
cántame (77)*

Es curioso para mí detenerme en la interpretación que da Sonia Lenk de este poema y volver a mi lectura menos marcada por la oposición hombre/mujer y decididamente radical en cuanto a la concepción integradora de la vida desde una responsabilidad concreta por el mundo actuando consecuentemente y trazando los límites precisos a las presiones de la sociedad moderna. Definitivamente los dos poemarios amazónicos atacan la mistificación de la selva amazónica en la medida que se incorporen no a una dinámica de comercio, sino a un proceso de identidad colectiva autónoma y democrática. En una perspectiva de largo plazo, la dinámica de conocer al otro, entendiendo ese otro como un organismo plural de seres vivos e interconectados a la sombra de los árboles, termina por convertirse en un proceso de autoconocimiento y de incorporación de perspectivas alternativas para armonizar con la naturaleza, aún con una conciencia de la desaparición de tribus enteras, de miles de especies y plantas, de nombres que ya no estarán en los labios de nadie. Esto debería notarse ya por el aire

que respiramos y el silencio que crece en nuestro continente herido. La poesía de Carlos Reyes Ramírez y de María Fernanda Espinosa nos afinan los sentidos y nos recuerdan esa otra voz, ese aire conmovido de la selva, que es anterior a la independencia y tiene nuestra edad y aún está por nacer.

BIBLIOGRAFÍA

CRUZ VÉLEZ, Danilo.

1991 "La ciudad frente al campo". *Ciencia política. Revista trimestral para América Latina y España* [Bogotá] 23 (1991): 101-109.

ESPINOSA, María Fernanda.

1992 *Tatuaje de selva*. Quito: abrapalabra editores.

1994 "The First Summit of Children and Youth of the Ecuadorian Amazon". *Children's Environments* 11: 212-20.

1997 "Conquistas territoriales, identidad y etnicidad en la Amazonía ecuatoriana". *Tierras y Areas Indígenas en la Amazonía. Tratado de Cooperación Amazónica-Unión Europea*. Lima: 1997. 140-159. También disponible en <<http://www.spt-tca.org/public/54/texto06.htm>>

1997 "Indigenous Women on Stage: Retracing the Beijing Conference from Below". *Frontiers. A journal of Women Studies* 18 (1997): 237-55.

1997 "Working Children in Ecuador. Mobilize for Change". Talks to Michael Schwab. *Social Justice* 24.3: 64-70.

GAARD, Greta

1997 "Ecofeminism and Wilderness". *Environmental Ethics* 19: 5-24.

IBARBOUROU, Juana de

1960 **Obras completas**. 2da Ed. Madrid: Aguilar.

LENK, Sonia.

"La irreverencia post-modernista de la poesía de María Fernanda Espinosa". Manuscrito, (s/n).

MCANDREW, Donald A.

1996 "Ecofeminism and the Teaching of Literacy". CCC [College Composition and Communication] 47.3: 367-382.

OSTRIA GONZÁLEZ, Mauricio

1997 "Tomás Harris y Juan Pablo Riveros: conjuros y revelaciones". *Atenea* 476: 109-117.

PAZ, Octavio

1990 **La otra voz. Poesía y fin de siglo**. México: Seix Barral/Editorial Planeta Mexicana.

REYES RAMÍREZ, Carlos

1987 **Mirada del búho**. Lima: Ediciones COPÉ.

RIVEROS, Juan Pablo

1986 **De la tierra sin fuegos**. Concepción: Libros del Maitén, 1986.

ROJAS, Gonzalo

1997 "*Recado del errante*". **Obra selecta**. Marcelo Coddou, ed. Caracas-Santiago: Biblioteca Ayacucho/Fondo de Cultura Económica Chile. 272-77.

RUECKER, William

- 1996 *"Literature and Ecology. An Experiment in Ecocriticism". The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology.* Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, Eds. Athens/London: University of Georgia Press. 105-23.

SAER, Juan José

- 1996 *"Juan". Obras completas de Juan L. Ortiz.* Santa Fe, Argentina: Centro de Publicaciones/Universidad Nacional del Litoral. 11-14.

UDALL, Steward L.

- 1994 *"Introduction". Listen to the Trees.* Fotos de John Sexton. Boston, New York, Toronto, London: A. Bulfinch Press Book; Little, Brown and Co.

BIBLIOGRAFÍA ANOTADA DE FUENTES
CON INTERÉS PARA LA ETNOLOGÍA Y
ETNOHISTORIA DE LOS PANO
SEPTENTRIONALES (MATSES, MATIS,
KORUBO...)

Philippe Erikson

Sumario:

I. “ Los Mayoruna de antaño ”

I.1. Fuentes antiguas (SiglosXVII-XVIII)

I.2. Viajeros Científicos (SigloXIX)

I.3. Fuentes de los inicios de Siglo XX

I.4. Investigaciones etnohistóricas

II. Época Contemporánea: “ Primeros contactos”

II.1. Historia del contacto (Matses)

II.2. Historia del contacto (Matis, Korubo)

II.3. Indigenismo, presupuestos críticos

II.4. Exploradores, periodistas

II.5. Novelas, Relatos

III. Investigaciones en Lingüística y Didáctica

III.1. Lingüística Matses (trabajos del ILV)

III.2. Lingüística Matses y Matis (trabajos universitarios)

III.3. Materiales didácticos

III.4. Educación bilingüe

IV. Investigaciones etnológicas

IV.1. Etnología de los Pano septentrionales (trabajos de síntesis)

IV.2. Etnología Matses (trabajos universitarios)

IV.3. Etnología Matses (trabajos del ILV)

IV.4. Etnología de los Mayoruna de Marajai

IV.5. Etnología Matis

V. Filmografía.

INTRODUCCIÓN

Los Pano septentrionales, descendientes de los pueblos que en otro tiempo se llamaban Barbudos o Mayorunas, viven ahora a ambos lados de

la frontera que separa al Perú de Brasil, en las dos orillas del río Yavarí y en algunos de sus afluentes, como el Gálvez, el Chiva, el Tápiche, el Itui y el Itacoai. Los Matses (alrededor de 1000 en Perú, 500 en Brasil) constituyen la fracción más numerosa y representativa de este conjunto, que comprende también al grupo conocido como Matis en Brasil (220 personas), así como sus vecinos Korubo (estimados en 300 personas) con los que a partir de 1996 se han comenzado a establecer contactos pacíficos. Es probable que una parte de las poblaciones que aún viven aisladas en el valle del Yavarí (Maya, Kapishtos, Flecheiros...) pertenecen igualmente a este conglomerado. Otras de sus fracciones, por el contrario, están más o menos mezcladas con la población regional. Tal es el caso de los Kulina-Pano que viven actualmente con los Marubo, o los “Mayorunas” de Marajai, desplazados muy lejos de sus tierras de origen a inicios del siglo XX, y que hoy en día, residen cerca de Tefé (en Brasil) donde prácticamente no hablan más que el portugués. Aun cuando cada uno de los grupos citados anteriormente sea políticamente independiente y distinto de los otros, sus miembros comparten el sentimiento de pertenecer a un conjunto culturalmente y lingüísticamente homogéneo. Uno de mis compañeros Matis me afirmó que antiguamente todos estos grupos vivían en un mismo río y solamente ahora es cuando se han dividido.

Todos eran *kushë* “ramificaciones” de un mismo conjunto. Un Matses, que había participado en los primeros contactos con los Korubo, cuando lo entrevisté sobre el tema, me hizo un discurso parecido. Insistía en la facilidad con la que los Korubo, los Matis y los Matses llegarían, según él, a comunicarse. Sería suficiente emplear el lenguaje codificado de los signos de origen, que pensaba era conocido por cada uno de los tres grupos, aunque sean desconocidos por otros grupos amerindios de la región, tales como los Marubo.

Las posibilidades de comunicación entre los Pano septentrionales han hecho ahora un giro gracias al uso frecuente de la radio, que no hace otra cosa que reforzar los lazos entre estos diferentes grupos. Los Matses de Perú se comunican regularmente con los de Brasil e incluso tienen algún contac-

to radiofónico con los Matis. Dentro de esta dinámica, la bibliografía incluirá también todas las ramificaciones de los Pano septentrionales. La mayor parte de las referencias ha sido extraída de la bibliografía Pano general, publicada bajo mi dirección en 1994 (Philippe Erikson, Bruno Illius, Kenneth Kensinger & María Sueli de Aguiar: Kirikonbaon Kirika, "Gringo's books", an annotated Panoan Bibliography, 148 pp. Chantiers Amerindia, suplemento 1 en el número 19 de la revista *Amerindia*), cuya versión actualizada se ha difundido además en Internet: <<http://www.u-paris10.fr/bibethno>>.

La bibliografía que presentamos ha sido clasificada por temas, divididos en tres partes. La primera hace referencia a las fuentes antiguas (misioneros, cronistas, viajeros) y los escritos dedicados al análisis de estas fuentes. La segunda parte concierne a la vida política de los grupos contemporáneos, los primeros contactos en nuestros días. La tercera, finalmente, presenta las investigaciones lingüísticas y etnológicas.

Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva, por falta de espacio y, sobre todo, porque la exhaustividad, en materia bibliográfica, es con frecuencia ilusoria y siempre efímera. Sin embargo, si no le faltan referencias es gracias a la ayuda de numerosos colegas y amigos a los que agradezco por su altruismo bibliófilo. (Espero que Jean-Pierre Chaumeil, Eliane Camargo, Edilene Coffaci de Lima, Jean-Pierre Goulard, Kevin Groark, Jim Matlock, Bruno Illius, Erling Söderström, Pilar Valenzuela y algunos otros se vean reconocidos...)

* * * * *

I. "LOS MAYORUNA DE ANTAÑO"

I.1. Fuentes antiguas (Siglos XVII-XVIII)

Aunque la existencia de los "Barbudos" o "Mayoruna" haya sido inicialmente señalada (desde el Siglo XVI) por los cronistas de las expedicio-

nes de la conquista, lo esencial de nuestros conocimientos relativos al pasado lejano de estas poblaciones provienen de los escritos de los misioneros. En el área que nos interesa, dominada por los jesuitas, las fuentes son abundantes sobre todo después de la expulsión de su orden en 1768. Los padres cambiaron el machete por la pluma, para satisfacción de los etnohistoriadores del futuro.

AMICH, José (OFM)

- 1988 **Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa**, 590pp. , Monumenta Amazónica, CETA/IIAP, Iquitos. [Es la mejor edición moderna de este importante estudio, escrita en la segunda mitad del siglo XVIII, originalmente publicado en 1854, incluyendo una introducción, anexos e índice por Julián Heras. Los Mayoruna están descritos en pp.124, 298 y 302]

ARISTIO

- 1791 *Peregrinación por los ríos Marañón y Ucayali a los pueblos de Manoa, Mercurio Peruano*, III: 49-66. [tribus del Ucayali; Mayoruna]

CHANTRE Y HERRERA, José

- 1901 **Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)**, 606pp. , Imprenta A. Avril, Madrid. [Relatos de misioneros exiliados, a fines del Siglo XVIII, importante fuente etnohistórica; incluye el mapa del padre Veigl]

FIGUEROA, Francisco de

- 1986 *Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, por el P. Francisco de FIGUEROA, 1661, Informe de Jesuitas en el Amazonas, col. Monumenta Amazónica*, IIAP, CETA, Iquitos. [Fuente etnohistórica esencial; anteriormente publicada en 1904; ver especialmente los capítulos 8 y 9 sobre " San Ignacio de los Barbudos ó Mayorunas " y " San Xavier de los Aguanos " (pp.212-225), que recoge información etnográfica]

FRITZ, Samuel

- 1922 **Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazonas between 1686 and 1723**, The Haklyut Society, Second Series, LI, Londres. [Publicado por G. Edmundson; traducción portuguesa: *Revista do Instituto Histórico-Geográfico*, 353-397, 1918]

FUENTES, Manuel Atanasio (Ed.)

- 1861-64 **Biblioteca Peruana de historia, ciencias, y literatura. Colección de escritos del anterior y presente siglo de los más acreditados autores peruanos**, 9 vol., Lima. [Compilación de los principales trabajos publicados en *El Mercurio Peruano*, 1791-1795; importante fuente etnohistórica]

IJURRA, Manuel

- 1841-45 **Resumen de los viajes a las montañas de Mainas, Chachapoyas y Pará presentada y dedicada al Excmo. Señor Don Ramón Castilla, Presidente de Perú (1841-45)**. [También en Larrabure y Correa t.VI:276-412, p:362 y ss.. Mayoruna]

IZAGUIRRE, Fray Bernardino

- 1922-29 **Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros**, 1619-1921, 14 vol., Talleres Gráficos de la Penitenciaría, Lima. [Colección de ensayos y documentos originales escritos por varios autores; probablemente la fuente más importante para la etnohistoria pano]

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

- 1889 **Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río. Escribíales por los años de 1738 un misionero de la misma compañía y las publica ahora por la primera vez Marcos Jiménez de la Espada**. [Esta importante obra probablemente

fue escrita por Maroni (véase la entrada por su apellido); también fue publicada en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, XXVI-XXXIII, 1889-92]

JOUANEN, José

1941 **Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1774**, Editorial Ecuatoriana, Quito. [Mayoruna figura en tomo I: La Viceprovincia de Quito 1570-1696]

LA CONDAMINE, Charles de

1751 **Relation abrégée d'un voyage dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale**, Mémoires de l'Académie de Paris. [Extractos publicados en 1981: *Voyage sur l'Amazone*, 1743-1744, Maspero, Paris] Traducción castellana en: *Viajes por América del Sur*. Aguilar s.a de ediciones, tomo III, pp 1019-1058.

LARRABURE Y CORREA, Carlos

1905-09 **Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto**, 18 vol., Imprenta La Opinión Nacional, Lima. [Importante colección de textos sumando más de 10.000 páginas; de interés especial: "Descripción de las Misiones del Rio Ucayali", pp.257-265, t.XIV]

MAGNIN, R.P. Jean

1993 [1742] **Chroniques d'un chasseur d'âmes. Description de la Province et des Missions de Maynas..** Editions de l'Hèbe, Fribourg. [Magnin, misionero entre los Yameo durante unos diez años tenía información de primera mano sobre la Alta Amazonía y escribía bien. La primera mitad del texto fue publicada en castellano por Bayle en 1940 (*Revista de Indias*, 1, Madrid). Th. Henkel ahora los presenta ahora *in extenso*, con un índice útil, notas y comentarios] Traducción castellana bajo el título **Descripción de la Provincia y Misiones de Mainas en el Reino de Quito**, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, Quito, 1998.

MARONI, Pablo

- 1988 **Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón (1738), seguidas de las Relaciones de los PP A. de Zarate y J. Magnin (1735-1740)**, 565p., Monumenta Amazónica, IIAP-CETA, Iquitos. [Una de las fuentes etnohistóricas más importantes sobre las misiones de Maynas;; introducción de J-P. Chaumeil; reproduce mapas de Fritz y Brentano/Torre; índice útil; previamente publicado por Jimenez de la Espada, 1889]

MAÚRTUA, Victor M. (ed.)

- 1906 **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia, prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por...**, 12 vol., Barcelona & Madrid. [Una colección muy útil de crónicas y documentos oficiales (la mayoría inéditos), muchos de los cuales tratan de los Pano; t.8-12, tratando de las regiones de misiones de selva son de interés especial. 58 mapas]

MAÚRTUA, Victor M. (ed.)

- 1907 **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia; Contestación al Alegato de Bolivia**, 7 vol., Imprenta Kraft, Buenos Aires.

MEDINA, J.T.

- 1934 **The Discovery of the Amazon according to the account of Friar Gaspar de Carvajal and other documents**, American Geographical Society, Special Publication N°17, N.Y. [Menciona los éxitos militares de los Mayoruna contra los Tupí ribereños (p.190); según Romanoff; también incluye narraciones de las expediciones de Maldonado, Acuña y otros; traducción castellana en Bogotá, 1942]

REQUENA, Francisco

- 1900 *Libro de Correspondencia de Oficio*, **Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales**, (Lima), IV:163-382. [fuente del siglo XVII sobre los primeros contactos con los Barbudos]

RIVA HERRERA, M. DE LA

- 1900 *Relación de los descubrimientos y Conquistas*, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, (Lima), IV:35-161. [Probablemente una de las citas más tempranas sobre los Barbudos]

URIARTE, P.M.

- 1986 *Diario de un misionero de Maynas*, Monumenta Amazónica, IIAP, CETA, Iquitos. [texto de 1771; números dados sobre los Mayoruna, señalados en las páginas 662 y 663 del índice]

VEIGL, Fr.-X

- 1785 *Gründliche Nachrichten über die Verfassung [sic] der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika, bis zum Jahre 1768*, en: Ch. G. von Murr, (ed.) *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in America*, Nüremberg. [apuntes etnográficos por un Jesuita. Los Mayoruna descritos en pp.87-88; el famoso mapa de Veigl también fue publicado en Chantre y Herrera, 1901]

VELASCO, Juan de

- 1941 *Historia moderna del reyno de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno*, Biblioteca Amazonas, Quito. [misiones mayorunas tratadas en t.III.]

* * * * *

I.2. Viajeros científicos (Siglo XIX)

En el siglo XIX, los viajeros (naturalistas, científicos, exploradores y miembros de comisiones de límites) toman el relevo de los misioneros como las principales fuentes de información sobre la Alta Amazonía. Aunque sus conocimientos sean generalmente mucho más superficiales que los de los misioneros, puesto que no hacen más que pasar, su obra no es menos interesante en razón del proyecto científico que la anima. Algunos de estos

autores (Martius, Marcoy) tuvieron oportunidad de recoger léxicos, así como también algunas observaciones etnográficas.

Las grandes colecciones de textos (Martius, Izaguirre, Larrabure y Correa), aun cuando se les haya ubicado en la sección anterior, contienen igualmente documentos de gran interés relativos al Siglo XIX.

BERNARDINO DA SOUZA, Francisco

1874 **Comissão do Madeira**, Río de Janeiro. [fuente Mayoruna según Nimuendajú]

CASTELNAU, Francis de

1850-59 **Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Río de Janeiro a Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du Gouvernement français pendant les années 1843 a 1847**, Paris, 14 vol. [viajero importante, excelente iconografía]

ERNST, Adolf

1872 *Menschen und Pflanzen in der peruanischen Provinz Loreto*, Globus, XXI. [Datos sobre los Sakuya-Remo, Mayorunas, Amahuacas, Conibo, Setebos, Shipibos y Cashibos en p.47]

ESPINAR, E.

1905 *Informe sobre el río Yavari*, en: Larrabure y Correa, Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto, 18 vol., Imprenta La Opinión Nacional, Lima t.III.

MARCOY, Paul

1869 **Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud**, 2 vol., 695pp., Hachette, París. [Incluye 626 grabados de E. Riou (uno muestra una pareja Mayoruna) y 20 mapas; traducción al inglés en 1875.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von

- 1867 **Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens**, 2.vol., 1382pp., Leipzig. [Vol.1: La preocupación principal es la identificación y ubicación de tribus (según publicaciones y sus propias observaciones), clasificación en "familias" (lingüísticas y otras mezcladas). Escasa información etnográfica. Algo sobre los Mayoruna pp.427-431; otros Pano: p.435-437. Vol.2: pp.236-244: listas originales de palabras, todo Latín/Pano, por Spix: "Maxuruna", 138 entradas; Culino, 245 entradas. De otras fuentes: "Mayoruna doméstica", 54 entradas, "Mayoruna fera", 80 entradas (ambas por Castelnau); "Jaunavo o Caripuna", 163 entradas (por Natterer). Véase también Spix & Martius]

MARTIUS, Carl FRIEDRICH PHILIPP VON

- 1894 **Brasiliansche Reise 1817-1820**, *Carl Friedrich Philipp von Martius zum 200. Geburtstag*, 282pp., Hirmer Verlag, München. [Catálogo exposición bellamente ilustrado; p.265: dibujo original del retrato de una "hombre Maxuruna" que inspiró varias litografías bien conocidas, una (a colores) por Ph. Schmid mostrada en p.59; este dibujo muestra que los labios tal vez fueron tatuados más que perforados; esta versión artística probablemente muestra el influjo de las cabezas momificadas de los Munducurú; pp.264-267: artefactos Mayoruna y Culina, algunos muy notables (especialmente lanzas talladas); pp.131-133: comentario sobre etnicidad Mayoruna en el siglo XIX por K-P. Kästner]

OSCULATI, Gaetano

- 1850 **Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Framento di un viaggio fatto nelle Due Americhe negli anni 1846-7-8**, Milán. [Reeditado en 1929 v.VII/VIII de: *Viaggi e Scoperte di Navigatori*, Ed. Esporatori Italiani, 1929; una fuente bien conocida sobre antropofagia Mayoruna.] Traducción castellana: **Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por**

las dos Américas en los años 1846-1848, Colección: Tierra Incógnita 29, Abya-Yala, Quito, 2000.

PESSOA, Ruy

1987 *A reexploração do Rio Javari: Expedição Cunha Gomes de 1897*, Senado Federal, Brasília.

SPIX, J. VON & C. VON MARTIUS

1823-31 *Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820*, 4 vol., Munich. [Diversos comentarios sobre Mayoruna y Culina en pp.1181-1196 de vol.3; vol 4. (Atlas), contiene famoso retrato de hombre "Maxuruna" (grabado 13); mapas. Reimpreso en Stuttgart, 1967; también véase Martius.; traducción inglesa: 1824; traducción portuguesa, Itatiaia/Universidade de São Paulo, 1981]

SPRUCE, R.

1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes*, 2 vol., 1124p., [1836] London. [Breves anotaciones acerca de los Mayoruna]

TEFFÉ, BARÃO de

1888 *Episodios da viagem de exploração as vertentes do famoso rio Javary, afluyente meridional do alto amazonas, realizado pelo B. de Tefé, Janeiro a Maio de 1874 (Comissão de limites)*, *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, IV:169-188. [Describe los encuentros hostiles en el Javari, en los cuales se enfatizan la valentía y agresividad de los Mayoruna. El texto de Tefé fue publicado por Antonio Paula FREITAS, y no con su propio nombre]

WILKENS DE MATOS, João

1870 *Relatórios etc.* (sic), Manaus. [Menciona Mayoruna según Nimuendajú]

WILKENS DE MATOS, João

- 1874 **Dicionario Topográfico do Departamento de Loreto**, Tipografia Comercio do Pará. [Reimpreso por IIAP-CETA, Iquitos, 1984, 143pp.; cada entrada (entre las cuales Amawaka, Kapanahuas, Kashibo, Marubos, Mayorunas e Kakataibo) seguida por breves comentarios; iguala Marubos de Maucallada con Mayoruna]

I.3. Fuentes del inicio del Siglo XX.

Con relación a los Mayoruna hay unos cuantos escritos del Siglo XX, época en que se les confundía fácilmente con los Cahuapana en Perú y, en Brasil con los Marubo. La información que hemos podido recoger se enumera a continuación.

ALVIANO, (Frei) Fidelis de

- 1931 [según un trabajo en *New Scientist*, Nov. 11, 1995, firmado por Marcus Chown, Alviano escribió un informe en *l'Osservatore Romano* describiendo el impacto de tres pedazos de escombros espaciales, cado uno del tamaño de una casa, caídos en agosto de 1930 en el bajo Curuçá, un afluente del margen derecho del Yavari, en el corazón del territorio Mayoruna. Basado en entrevistas de los asombrados testigos, Alviano describe como el sol se volvió el color de sangre, repentinas tinieblas, una lluvia de cenizas finas blancas, seguida de un silbido estridente. Entonces, tres bolas de fuego cruzaron el cielo y explotaron, creando sacudidas como un terremoto, escuchadas a cientos de kilometros de distancia, y causando un incendio del bosque durante varios meses...]

ALVIANO, (Frei) Fidelis de

- 1957-8 *Ensaio da Lingua dos Indios Magironas ou Maiorunas do Rio Jandiatuba (Pano)*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*

Brasileiro, 237:43-60. [Breve historia y glosario desordenado de un subgrupo Mayoruna ahora extinto, probablemente relacionado muy de cerca con los Matis y los Korubo]

CARVALHO, João Braulino de

- 1931 *Breve Noticia sobre os Indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Peru*, **Boletim do Museu Nacional de Antropologia**, VII:225-256. [Datos culturales muy esquemáticos sobre: Cachinaua (pp.225-230), Poianaua (pp.231-233 + vocabulario pp.242-245), Coronaua (p.248), Marinaua (p.249), Jaminaua (p.249), Xaranaua (p.249), Tutxiunaua (p.249 + vocabulario pp.250-252), Maiu (p.252), Capanaua (p.252), Marubiu (*sic*, p.252)), & Remo (pp.253 + vocabulario pp.254-256)]

CARVALHO, José

- 1955 *Notas de viagem ao Javari-Itacoai-Juruá*, **Publicações Avulsas do Museu Nacional**, Nº13:1-81. [Esencialmente de interés zoológico; más sobre los Kanamari que los Panos]

COURBOIN, Albert

- 1901 *Chez les Indiens, notes et souvenirs d'un séjour dans l'Amazonie*, **Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Anvers**, XXV:83-128. [Esencialmente Kanamari, pero incluye lo que parece ser el primer dato publicado sobre los Matis]

DIETSCHY, Hans

- 1939 *Die Amerikanischen [sic] Keulen und Holzscherter in ihrer Beziehung zur Kulturgeschichte der Neuen Welt*, **Internationales Archiv für Ethnographie**, XXXVII:87-205. [Exhaustiva tipología de garrotes, incluyendo descripciones (en parte de publicaciones) de macanas de los Cashibo, Amahuaca, Cashinahua (p. 141), Mayoruna (p. 146); macanas espadas de doble punta (pp. 154-155) de los "Chama", Amahuaca, Conibo, Cashibo, Shipibo. Una lista de objetos de museo]

OPPENHEIM, Victor

- 1936a *Notas ethnographicas sobre os Indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do Uçayali (Peru)*, **Annaes da Academia Brasileira de Sciencias**, VIII:145-155. [Comenta: Amahuaca, Poyanahua, Parawa, Cashibo, Nucuini-Rhemu, Capanahua, Catukina, Punhamunanaua, Mayu, Shipibo... Oppenheim era un geólogo aventurero comisionado por el Dr. Rivet para determinar la posición estratégica de un fósil llamado "Homo primigenius"]

OPPENHEIM, Víctor

- 1936b *Sobre os restos da cultura neolítica dos indios Panos*, **Annaes da Academia Brasileira de Sciencias**, VIII:311-314. [Nota breve sobre hachas de piedra de los ríos Alto Juruá, Tapiche; incluye una lámina interesante de tatuajes faciales de los Mayu y otros Panos norteños]

PAWLIK, José

- 1950-1 *El tambor semiótico*, **Revista del Museo Nacional** (Lima), XIX/XX:21-36. [Remo, Mayoruna]

SAVAGE, A. Henry

- 1913 *Across Unknown South America*, 2. vol., Hodden & Stoughton, London. [Impostor megalómano según Walle en *Journal de la Société des Américanistes*, XI(1):217-227]

SILVA, Alfredo José da

- 1952 *Relatório da excursão feita a tribu dos indios Marubu, setembro de 1952*, Ms. [En los archivos personales de Darcy Ribeiro, según Loukotka. (Estaría muy agradecido a quienes pudieran proporcionarme una copia)]

TESSMANN, Günter

- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus*, Hamburg. [algunos comentarios sobre Remo y Marubo (580-582). Fotografías antropológicas, ex-

celentes dibujos (algunos a colores) de objetos (incluyendo artefactos mayoruna) mapa. A pesar de la ideología colonialista del autor, una actitud totalmente racista, y técnicas cuestionable de investigación de campo, su trabajo queda como una fuente indispensable y una colección única de datos raros] Traducción castellana: *Los Indígenas del Perú Nororiental*, Abya-Yala, Quito, 1999.

* * * * *

I.4. Investigaciones etnohistóricas

Algunos autores contemporáneos se han inclinado hacia la abundante literatura antigua, analizándola en una perspectiva etnohistórica. Walter Alves Coutinho (que también ha hecho trabajo de campo) y Klaus-Peter Kästner (especialista en cultura material) son los únicos que han redactado textos específicamente dedicados a los Pano septentrionales. Los demás tienen una visión más general y no mencionan a los Mayoruna más que de pasada. Los textos del *Handbook of South American Indians* también hubieran podido figurar aquí, aunque hayamos preferido ubicarlos en la sección IV.I, dedicada a las síntesis etnológicas.

En cuanto a estudios arqueológicos, a pesar de la proximidad de los terrenos rastreados por Donald Lathrap y su equipo, es preciso constatar la ausencia de trabajos dedicados al área ocupada actualmente por los Pano septentrionales. Algunos de los más brillantes discípulos de Lathrap (Myers, DeBoer, Roe) mencionan ocasionalmente a los Mayoruna en sus publicaciones, pero de manera demasiado evasiva, como para justificar que los mencionan.

ALVES COUTINHO JR. Walter

1993 **Branços e Barbudos**, tesis de maestría, Universidade de Brasília. [Estudio etnohistórico de los Mayoruna, por un alumno de J.C. Melatti que hizo un trabajo de campo extensivo entre los Matses del Brasil]

ANS, André-Marcel d',

- 1982 *L'Amazonie Péruvienne Indigène (Anthropologie, Ecologie, Ethno-Histoire, Perspectives Contemporaines)*, 435p., Payot, Paris. [Contra cualquier verosimilitud, el autor se propone (pp.91-97) explicar la diferencia entre los Pano septentrionales y el resto de su familia lingüística por un mecanismo que podemos comparar al que indican los zoólogos para dar cuenta de la emergencia de ciertas especies: la teoría de las zonas de refugio. Un período de sequía, aproximadamente hace 2.700 años, habría dividido la selva amazónica en islotes separados por zonas de sabana. Los "Mayoruna" habrían ocupado un "refugio" diferente al de los otros Pano; de ahí sus especificidades]

CASTELLO BRANCO, José

- 1950a *Caminhos do Acre*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, N°196 (1947):74-225. [Monografía que revisa toda la información (nombre, geografía, exploraciones, población) concernientes a los ríos Madeira (cap.1), Purús (cap.2), Juruá (cap.3), Javari (cap.4) y Ucayali (cap.5)]

CASTELLO BRANCO, José

- 1950b *O Gentio Acreano*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, N°207:3-83. [Totalmente dedicado a la población amerindia de Acre, básicamente una reformulación de toda la etnografía de Tastevin, combinada con comentarios fascinantes inspirados por muchas otras fuentes (orales y escritas)]

ERIKSON, Philippe

- 1992 *Uma singular pluralidade: a etno-história Pano* en: M. Carneiro da Cunha, (org.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia Das Letras, São Paulo. [Breve presentación de la etnohistoria pano; énfasis en la necesidad de prestar más atención a las relaciones ribereñas-interfluviales y sus similitudes más que sus diferencias. Para una discusión sobre las fuentes etnohistóricas más

específicamente dedicadas a los Pano septentrionales, ver Erikson, 1994 (ver IV.1.)]

ESPINOZA PÉREZ, Lucas

- 1955 **Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano**, t.I, 600pp, Consejo Superior de Investigación Científica, Instituto Bernardino Sahagun, Madrid. [Esencialmente dedicado a los Pioje y Yameo, pero incluye un examen muy interesante de las fuentes Mayoruna pp.271-288]

GOLOB, Ann

- 1982 **The Upper Amazon in Historical Perspective**, tesis doctoral, City University of New York. [Estudio muy sólido que proporciona una mirada etnohistórica tanto sobre los jesuitas como sobre los Indígenas]

GROHS, Waltraud

- 1974 **Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII**, Estudios Americanistas de Bonn, N°2. [Síntesis excelente; muchos mapas y buena bibliografía]

KÄSTNER, Klaus-Peter

- 1990 *Barbudos und/oder Mayoruna. Eine ethnohistorische Untersuchung zur ethnischen Identifizierung zweier Stammesbezeichnungen aus dem westlichen Amazonasgebiet, Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde, Dresden, N°44:327-341, Tafel XVII-XVIII.* [Muestra -bien fundado en estudios etnohistóricos- que los Mayoruna/Barbudos del siglo XVII no son los antepasados de Panos recientes con el mismo nombre en el Río Amazonas (Matis y Matses del Tapiche y Javari). El uso de los mismos nombres para dos grupos pano causó confusión en las publicaciones. Kästner propone que se llame a la tribu extinta "Barbudos" y a los panos actuales "Mayoruna"; para una óptica diferente véase Figueroa, 1986:213, y Espinoza-Pérez, 1955]

WERLICH, David

1968 *The Conquest and Settlement of the Peruvian Montaña*, tesis doctoral, University of Minnesota, University microfilms, Ann Arbor. [Análisis extensivo de los datos históricos incluye bastante información sobre los Shipibo y otros Pano en el Perú]

II. ÉPOCA CONTEMPORÁNEA: "PRIMEROS CONTACTOS"

Los primeros contactos regulares con los Matses han tenido lugar a finales de los años sesenta (II.1.), con los Matis unos diez años después (II.2.). Los Korubo, por su lado, permanecen todavía mayoritariamente aislados, a pesar de algunas primeras tentativas de éxito en 1996. (II.2.). Estos contactos han producido frecuentemente consecuencias desastrosas (epidemias, muertes violentas, pérdida de autonomía, etc) lo que no significa, sin embargo, que estas tragedias tan funestas no hubieran tenido lugar si no se hubieran dado. Sea lo que sea, estos contactos han dado lugar a numerosos debates - a veces inútiles - que se mencionan en la sección II 3.

II.1. Historia del contacto (Matses)

Los primeros contactos "pacíficos" de los Matses con la sociedad nacional se han dado principalmente del lado peruano de la frontera, demostrando mucho interés de por medio y dando lugar a un gran número de controversias, unidas en particular a la intervención de la armada equipada de material norteamericano. También ha sido objeto de numerosas polémicas el papel que han jugado los misioneros evangelistas.

Los escritos referentes a la historia del contacto en Brasil son más escasos. Además de Borja y Cavuscens, mencionados a continuación, podemos referirnos a los textos de Melatti y Landi/Siquiera, que figuran en la sección II.2.

BORJA, Arceu Carvalho

- 1981 *Indios Mayoruna, sua origem, sua história, sua vida*, *Revista de Atualidade Indígena*, FUNAI, Brasília, N°21:48-53. [Datos generales; fotos]

CAVUSCENS, Silvio

- 1989-90 *Matses, um povo de lingua Pano*, *Porantim*, VI(6):1. [Alega que Matses=Mayoruna; relato del contacto; ubicación de asentamientos; conflictos, censo; mapa.

DELBOY, L.

- 1970 *La última tribu...salvaje*, *El Comercio Dominical*, feb.8, p.12-13. [Texto superficial sobre contacto de Mayoruna con ILV]

FIELDS, H. & E. LOOS

- 1970 *Contacto por el ILV con los mayoruna*, 10p., *Información de Campo*, N°131-c.

FIELDS, Harriet

- 1969 *Por primera vez logran contacto con la tribu Mayoruna*, *El Comercio Dominical*, 10 febrero. [entrevista]

MENDIZÁBAL, Emilio

- 1967 *La conquista del Perú por los Peruanos*, *Visión del Perú*, *Revista de Cultura*, vol.2. [Analiza relato de contacto con los Mayoruna]

MERCIER, Juan Marcos

- 1975 *Contacto con los Mayoruna* en: Mercier & G. Villeneuve (eds.) *Amazonía, Liberación o Esclavitud*, Ediciones Paulinas, Colección Iglesia Liberadora N°8, Lima.

SCHUMADER, Charlotte

- 1973 *Los Mayoruna*, Ms. [Relato de contacto, según Vivar]

VIVAR, Judith E.

1975 *Los Mayoruna en la frontera Perú-Brasil, América Indígena*, XXXV(2):329- 347. [Este texto se ubica entre periodismo y etnografía]

VIVAR, Judith E.

1976 *Los Mayoruna*, Ms., 58pp. [Secuela inédita del anterior; esquemática]

II.2. Historia del contacto (Matis, Maya, Korubo)

De las fuentes mencionadas anteriormente, Cavuscens & Neves (1985) y Melatti (1981) sobresalen del lote por la calidad profunda de su trabajo de investigación y documentación. Sobre el contacto con los Korubo, más que en fuentes impresas, es en Internet donde se pueden buscar informaciones, sobre el espacio notable que ha tenido el realizador Erling Söderström (<<http://www.korubo.com>>).

CAVUSCENS, S. & L. NEVES

1985 *Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari*, 224pp., Ms. [Probablemente la mejor fuente de información acerca de los Pano norteños no contactados en Brasil]

CAVUSCENS, S. & L. NEVES

1986a *Povos Indígenas do Vale do Javari*, Campanha Javari, CIMI, Manaus. [Relatos y contactos con los Marubo, Matses, & Matis; una versión más breve de la anterior, muchas fotos en blanco y negro]

CAVUSCENS, S. & L. NEVES

1986b *Javari, Povos Indígenas No Brasil, 85/86, Aconteceu Especial N°17*, CEDI. [Versión abreviada de la anterior; describe la campaña indígena]

CEDI

- 1982 *Matis: gripe reduz população quase a metade, Povos Indígenas no Brasil*, nº2, São Paulo.

COELHO, Pedro

- 1976 *Relatório referente aos primeiros contatos com os índios arredios às proximidades do Posto de Frente de Atração do Rio Itui*, ms. [Autor de varios informes del FUNAI sobre los Matis y otros Pano del Javari, primeros contactos, etc.; véase Melatti (1981) para un resumen]

COSTA, Sebastião da

- 1974-81 Autor de varios informes de FUNAI (algunos cofirmados con Francisco Bezerra de Lima & Raimundo Pio Carvalho de Lima) acerca de los Maia, Marubo, Matses y otros Pano del Javari.

CRUZ, S. Viera

- 1981 *Relatório do Posto Indígena de Atração Itui*, 6pp., ms. [Nada innovador, algunos comentarios sobre las tensas relaciones entre Matis & Marubo]

ERIKSON, Philippe

- 1997 *"Last contact" pour les Korubo ?*, *Nouvelles de Survival*, nº25:12-13. [reflexiones sobre el trabajo del frente de contacto de la la Funai]

ESPIRITO SANTO, Marco Antonio do

- 1980 *Relatório referente aos índios dos rios Jandiatuba e Jutai*, FUNAI, Brasília.

EVANS, Sandy

- 1979 *Itui Survey*, Polytechnic of Central London, Department of Life Survey, 2 parts, Ms. [Informe de una expedición realizada en Octubre-Noviembre 1978]

E.U.N.A.I.

- 1975 *Seis grupos tribais ja contatados na Perimetral Norte*, **Informativo FUNAI**, N°14:56-61. [Describe a los Korubo (descritos como barbudados), los Matis (llamados "Marubo do Itui"), y otras tribus aisladas de Brasil occidental]

E.U.N.A.I.

- 1978a, *Uapá; cachorros facilitam atração*, **Revista de Atualidade Indígena**, VIII(8):16-24. [Describe los primeros contactos con los Matis]

E.U.N.A.I.

- 1978b *Atração pelos botões*, **Revista de Atualidade Indígena**, VIII(11):2-8. [Describe uno de los primeros contactos con los "Maya" en el río Itui]

MARGOLIS, Mac & Iara VENANZI

- 2000 *Nosso Quixote das matas*, **Ícaro Brasil** (*Varig Inflight Magazine*), n°190, pp.76-84. [entrevista de S. Possuelo; fotos de los Korubo]

MELATTI, Julio Cezar

- 1981 **Povos Indígenas no Brasil**, 5, Javari, C.E.D.I., São Paulo. [Vol. 5 de una enciclopedia parcial de los pueblos indígenas de Brasil. Excelente introducción general, + 8 capítulos resumiendo información acerca de nombre étnico, idioma, ubicación, densidad de población, relato de contacto, estilo de vida, interrelación con el gobierno, situación de tierras, y fuentes escritas con respecto a los Marubo, Mayoruna, Matis, Indios de la confluencia del Itui con el Itacoai, Indios de Rio Quixito, Kulina, Kanamari, e Indios del Alto Jandiatuba. 87 fotos en blanco y negro, 11 mapas]

MONTAGNER M. D. & J. C. MELATTI

- 1975b *Pesquisa indica novos rumos para contato com os Marubo*, **Informativo FUNAI**, ano IV(14):24-27. [5 fotos; relato de contacto con los Matses, Matis, Korubo, conocido como "Marubo"]

MONTAGNER M. D.

- 1980 *Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari, Processo FUNAI/BSB: 1074/80, Ms. [pp.76-137: relato sobre la elección del área de los Matis]*

POSSUELO, Sydney

- 1977 Autor de varios relatos sobre grupos Mayoruna contactados y no contactados. Possuelo es el hombre que inició el contacto con los korubo...

REYNARD, N. & C. BARAN

- 1995 *A la recherche des Korubos, tribu menacée d'Amazonie, VSD, n°1008:28-35 [Relato popular de un "primer contacto", del que fueron testigos los autores; 14 fotografías]*

REYNARD, N. & C. BARAN

- 1998 *Premier contact avec les Indiens Korubo, Terre Sauvage, n°124 (january): 82-96. [22 láminas a colores; texto ego-céntrico pero interesante]*

RICH, Paul

- 1981 *Mayoruna, another unreached tribe, Brown Gold, New Tribes Missions. [el autor brevemente describe los contactos esporádicos con grupo " Mayoruna " no contactado viviendo al norte de los Matis. Un dibujo]*

SCHEMO, Diana Jean

- 1999 *Last Tribal Battle, New York Times Magazine, octubre 31, pp.70-77. [concerniente al contacto. Bien informado, pero marcado por clichés evolucionistas sobre los pueblos de la edad de piedra, etc.]*

II.3. Indigenismo, Presupuestos críticos

Esta sección recoge los textos dedicados a la situación política de los Pano septentrionales después del contacto, así como los de los - censores o entusiastas - que intentan evaluar el papel que ha jugado el ILV en Perú y la FUNAI en Brasil.

ANÓNIMO

- 1984 *De Nuevo los Matses en la Noticia: Una sorpresiva Migracion hacia el Ucayali*, Shupihui, Revista Latinoamericana de Actualidad y Análisis, CETA.

BORJA, Arceu Carvalho

- 1980 *Levantamento: situação atual das populações Indígenas no Brasil*, ficha padrão preenchida com informações referentes aos Mayoruna, FUNAI, Ms. [Información sobre los Mayoruna del Alto Javari y sus afluentes y del asentamiento de Lameirão por el jefe de la Posta Indígena de Funai de Atração Lobo]

BRACK, A & C. YAÑEZ (coord.)

- 1996 **Amazonía Peruana. Comunidades Indígenas, Conocimientos y Tierras Tituladas.** Atlas y Bases de Datos, Lima: GEF/PNUD/UNOPS, 351pp.

C.I.P.A.

- 1983 **Crónica Indígena de la Amazonía**, Lima. [fotos: Matses (S. Varese), Shipibo (C. Heath); etc.]

CAVUSCENS, Silvio

- 1984 **Matses de Santa Sofia: históricos e situação atual** (10pp.), CIMI, Ms. [trata sobre las migraciones de los pobladores de Santa Sofia, y la actual invasión de sus tierras por seringueiros. El autor (y su ex-esposa Claire-Lise) también escribieron varios informes para CIMI: *Seringalista ameaça sobrevivência do povo Mayoruna* (7pp.,

1983); *Relação das famílias de seringueiros na area indígena matses* (3pp.); *Memorial descritivo* (81pp.), muchos de los cuales se usaron en el tribunal para defender el territorio Matses]

CAVUSCENS, S. (presunto autor)

1987a *Terra indígena*, **Boletim do Centro de estudos Indígenas** (Universidade Estadual de São Paulo, Campus de Araraquara), V(46):4-6.

CAVUSCENS, S.

1987b *Brazil: The Indigenous Peoples of the Valley of the Javari: an Unknown Reality*, IWGIA Newsletter, N°50:57-68.

CHIRIF, A. & C. MORA

1976 **Atlas de Comunidades Nativas**, Sinamos, Lima. [Censo de todas las tribus peruanas, con anotaciones breves acerca de su ubicación, etnonimia y grado de aculturación]

HEFLEY, J. & M. HEFLEY

1972 **Dawn Over Amazonia, the story of Wycliffe Bible Translators in Peru**, Word Book, Texas.

LANDI O. & E. SIQUIERA

1985 **Coisas de Índio**, Icone Editora, São Paulo. [escrito con un periodista y una jefe de base despedido de FUNAI; pp.41-98 sobre los Marubo, Mayoruna, Korubo, Matis; bastante polémico]

LINDHOLM, D.

1973 **Plan de ayuda y desarrollo para los Mayorunas del Yaquerana**, I.LV, mf.

MELATTI, J. C.

1983b *Javari. Os Índios Esquecidos e Abandonados, Povos Indígenas no Brasil* 83:78-86. [Balance de la situación trágica de los Matses y

GORMAN, Peter

1986c *Mein trip mit dem Jäger Tumi, halluzination von P. Gorman*, *Penthouse* (edición alemana), N°7:26-33. [fotos por Jeff Rotman]

GORMAN, Peter

1987 *Sous le signe du jaguar*, *Newlook*, N°56 (april):94-103. [“Actualmente los caníbales tienen que comer carne de anaconda”, es una de las leyendas graciosas de este artículo]

GORMAN, Peter

1988 *Visions of the Matses, Americas*, 41(1):32-37. [Visiones del autor habría sido el título más adecuado]

GORMAN, Peter

1989 *People of the Jaguar: Shamanic Hunting Practices of the Matses*, *Shaman's Drum*, N°21:40-49. [Apología New Age de drogas indígenas; fotos por S. Flores]

KRÜGER, Henrik

1986 *“Junglens Skraek Forte Mig Til Det Usynlige Folk”*. [Una excursión guiada entre los Mayoruna-kvinder, descrita en una revista popular danesa]

LEIGHEB, M. & A. ZECCA

1987 *Gli Uomini Giaguaro*, *Natura Oggi*, 7 (Abril):69-82. [Relatos de revista popular acerca de los Matis, secuela de una expedición cinematográfica; muchas fotos interesantes; información tomada principalmente de Erikson, 1987]

LEIGHEB, Maurizio & Carlo GIORDANI

1993 *Brésil: Sur les pas des hommes-jaguars*, *Terre Sauvage*, N°75 (Julio-Agosto):81-92. [Igual que arriba; plagio bien ilustrado de mi trabajo]

pero contiene estadísticas interesantes sobre la mortalidad entre los Capanahua, Shipibo, Cashinahua y Mayoruna]

II.4. Exploradores / Periodistas (Matses, Matis)

La sección que sigue enumera textos que tienen más valor por la belleza plástica de las fotos que las ilustran que por su prosa, generalmente pobre y poco imaginativa que con frecuencia se limita a decir “yo he estado allí y he visto hombres que parecen jaguares y/o tienen misteriosos poderes telepáticos”. Leigh (1996) se coloca sobre los demás en calidad y seriedad. Notemos igualmente que el Instituto Socio-ambiental, en Brasil, dispone de importantes archivos fotográficos (<<http://www.socioambiental.org/>>).

BASSAN, Oscar

1990? *Mayorunas Matsè 89 Spedizione in Amazzonia*. [Artículo de una revista italiana no identificada; 5 páginas, 5 fotos, nada nuevo]

COUSTEAU, J. & M. RICHARDS

1983 **Cousteau's Amazon Journey**, H.N. Abrahams, Inc.: N.Y. [P.126-132 acerca de los Matis; los editores del texto y leyendas (3 fotos) fueron víctimas de intérpretes ridículos y mal informados]

GORMAN, Peter

1986a *The Dream of Hunters*, **High Times** (Diciembre), N°136:37-44. [Turismo y estados alterados de conciencia entre los Matses; fotos por S. Flores; anuncia otro artículo del mismo autor en el número de junio]

GORMAN, Peter

1986b *Ayahuasca Tripping in Amazonia*, **High Times**, June, pp.39-43, 87.

GORMAN, Peter

- 1986c *Mein trip mit dem Jäger Tumi, halluzination von P. Gorman, Penthouse* (edición alemana), N°7:26-33. [fotos por Jeff Rotman]

GORMAN, Peter

- 1987 *Sous le signe du jaguar, Newlook*, N°56 (april):94-103. [*“Actualmente los caníbales tienen que comer carne de anaconda”*, es una de las leyendas graciosas de este artículo]

GORMAN, Peter

- 1988 *Visions of the Matses, Americas*, 41(1):32-37. [*Visiones del autor* habría sido el título más adecuado]

GORMAN, Peter

- 1989 *People of the Jaguar: Shamanic Hunting Practices of the Matses, Shaman's Drum*, N°21:40-49. [Apología New Age de drogas indígenas; fotos por S. Flores]

KRÜGER, Henrik

- 1986 *“Junglens Skraek Forte Mig Til Det Usynlige Folk”*. [Una excursión guiada entre los Mayoruna-kvinder, descrita en una revista popular danesa]

LEIGHEB, M. & A. ZECCA

- 1987 *Gli Uomini Giaguaro, Natura Oggi*, 7 (Abril):69-82. [Relatos de revista popular acerca de los Matis, secuela de una expedición cinematográfica; muchas fotos interesantes; información tomada principalmente de Erikson, 1987]

LEIGHEB, Maurizio & Carlo GIORDANI

- 1993 *Brésil: Sur les pas des hommes-jaguars, Terre Sauvage*, N°75 (Julio-Agosto):81-92. [Igual que arriba; plagio bien ilustrado de mi trabajo]

LEIGHEB, Maurizio

- 1997 *Matis, gli uomini-giaguaro*, *Ligabue Magazine*, XV(29) :48-80.
[Ilustrado por 31 bellas fotografías]

MONTAGNER MELATTI, Delvair

- 1992 *La vie quotidienne des Indiens de la vallée du Javari, Brésil*, *Les Dossiers d'Archéologie*, pp.56-59. [Buen texto, bellas fotos]

MONNIER, Françoise

- 1998 *Brésil: les hommes-jaguars du Sertão*, *L'Express* (16-22 Diciembre).
[Banalidades sobre los Matis, ilustrada con fotos de N. Reinard]

ROTMAN, Joffrey

- 1987 *Avec les Matses j'ai appris à parler aux plantes, aux jaguars et aux esprits*, *Le Nouveau VSD*, N°530:154-159. [El autor presume haber aprendido a hablar con jaguares, plantas y espíritus, afirma haber pasado un año con los Matses, que parece igualmente improbable, considerando los honorarios de 200 dólares diarios que cobraba su guía de Iquitos (Moisés Torres Viena), que aparece en una foto también publicada por su socio Peter Gorman]

VITEBSKY, Piers

- 1995 *The Shaman*, Duncan Baird Publishers, Ltd. [Texto bastante sencillo, pero ricamente ilustrado, incluyendo fotos a colores de los Matses, copias de cuadros de Pablo Amaringo, mostrando shamanes y vegetalistas shipibos. Traducción francesa: *Les Chamanes*, Albin Michel, París, 1995]

* * * * *

II.5. Novelas, Relatos

Belicosos (por tanto, temidos), aislados (por tanto misteriosos con espectaculares ornamentos corporales (por tanto exóticos), y famosos por

el gran número de cautivos (comprendidos los “blancos”) incorporados a su sociedad, los Mayoruna tienen todo para seducir a los autores de ficciones narrativas. En efecto, desde 1871, han aparecido no menos de cinco novelas de aventuras que ponen en escena de opereta a los Mayoruna. Con excepción del de Matthiessen (una real maravilla), todos van mezclados de prejuicios racistas y de fáciles clichés. En cuanto a los relatos, a falta de ser muy instructivos, al menos algunos (Bock en particular) son atractivos.

BOCK, Jacques

1983 *Voyage dans la nuit verte*, Flammarion, Paris. [Narración a tamaño de libro de una expedición cinematográfica organizada por un policía “ordinario”, incluyendo una estadía de dos meses entre los Matses; muchas fotos y malas comprensiones, pero mejor que otros del mismo género]

HERNÁNDEZ, A.D.

1952 *Selva Trágica*, Lima, Editora Atlántida. [Esta novela fantasea el drama de una mujer cautiva de los “salvajes capanahua”, alias Mayoruna. Los aspectos groseramente racista y poco realistas de este libro han sido comentados por André-Marcel d’Ans, 1972, “*Les Indiens d’Amazonie et la Forêt Tragique. Un caso de literatura etnocida*”, p.193-211 en: R. Jaulin, ed., *De l’Ethnocide*, U.G.E. 10/18, París]

KINGSTON, W.H.G.

1884 *On the banks of the Amazon, or a boy’s journal of his adventures in the tropical wilds of South America, with one hundred illustrations*, T. Nelson e Hijos, Edinburgh, London & New York. [Ficción pedagógica, originalmente escrita en 1871, donde el héroe tiene que entregar cautivos de los feroces Majeronas (sic)! Un guión que parece haber perdido novedad]

LANGE, Algot

1912 *In the Amazon Jungle: adventures in remote parts of the Upper*

Amazon River, including a sojourn among cannibal indians, G.P. Putnam's Sons, the Knickerbocker Press, N.Y. & London. [Parcialmente apócrifo; aparenta haber explorado el medio Itui y haber visto exocanibalismo Mangeroma, y proporcina datos (no dignos de confianza) sobre los mensajes con sus tambores. Interesante descripción de la vida en pequeñas ciudades de la cuenca del Javari durante el auge del caucho]

MATTHIESSEN, Peter

- 1965 **At Play in the Fields of the Lord**, Random House, NY & Toronto. [Vintage Book edition: 1987; una novela que provoca reflexión inspirada libremente en los primeros intentos de contacto con los Mayoruna de la South American Indian Mission, llamados aquí Niaruna]

POPESCU, Petru

- 1991 **Amazon Beaming**, 445pp., Viking Press, New York. [Ridículo relato New Age del famoso fotógrafo de National Geographic, Loren MacIntyre, supuestamente raptado por los Mayoruna "gente-gato" cuyo shaman entró en comunicación no verbal. Una docena de bellísimas fotos hace añorar más telefotografía y menos telepatía.] traducción castellana: **El Amazonas nace en el Cielo**, Ed. Norma, Bogotá, 1993, 396pp.

SAUNDERS, Philip (con Robert Paul Lamb)

- 1984 **Into His Harvest**, Lighthouse Ministries, Manchester, CT. [La biografía de un misionero que hizo varios viajes a comunidades Matses en el Gálvez, empezando en 1981. Véase pp.183-186]

SCHOUMATOFF, Alexander

- 1978 **The River Amazon**, Sierra Club Book, San Francisco. [Itinerario de un zoólogo; alude a los Amahuaca y Mayoruna]

VERNES, Henri

1988 [1958] *Le Tigre des Lagunes*, Collection Bob Morane, Fleuve Noir, Paris. [Ficción para jóvenes donde los Mayoruna figuran entre los malos, muy aburrida]

III. INVESTIGACIONES EN LINGÜÍSTICA Y DIDÁCTICA

III.1. Lingüística Matses (Trabajos del ILV)

La mayoría de los textos enumerados a continuación solamente están disponibles en forma de micro-ficha, en la serie **Información de Campo**. Por razones mecánicas muchos de ellos apenas son descifrables, y poco útiles porque con frecuencia se trata de notas de campo "en bruto", y menos aún elaboradas para una publicación. Las partes más legibles contienen sin embargo a veces cosas apasionantes. Los textos publicados en libros impresos (como *Estudios Panos*) son evidentemente más accesibles y más interesantes.

FIELDS, Harriet

1966 *Examples of various Mayoruna affixes*, **Información de Campo**, N°125-b (2mf).

FIELDS, Harriet

1970 *Panoan Comparative Vocabulary*, **Información de Campo**, N°224a. [varios glosarios grabados de cautivos Mayoruna]

FIELDS, Harriet

1970-1 *Mayoruna vocabulary*, **Información de Campo**, N°128b.

FIELDS, Harriet

1970-4 *Mayoruna Texts I*, **Información de Campo**, N°131b.

FIELDS, Harriet

1970-2 *Mayoruna Texts II*, **Información de Campo**, N°343.

FIELDS, Harriet

1973 *Una identificación preliminar de los sufijos indicadores de referencia en mayoruna*, pp.283-306 en: E. Loos, (ed.), **Estudios Pano II**.

FIELDS, Harriet

1974 *Notes on Matses Grammar*, 197p. **Información de Campo**, N°126 (4mf). Con observaciones por Loos & Kneeland]

FIELDS, Harriet

1975 *Pronoun Morphology*, **Información de Campo**, N°125a.

FIELDS, Harriet & Mary Ruth WISE

1976 *Bosquejo de la fonología matses (mayoruna)*, **Datos Etno-lingüísticos**, N°31. [1 mf, 42pp.]

GIRARD, Victor

1971 *Proto-Takanan Phonology*, University of California **Publications in Linguistics**, 70, Berkeley. [Revistas: *American Anthropologist*, 76(2):458-9, 1974; *General Linguistics*, XIV(1):55-65, 1974; cap. 8 dedicado a los Mayoruna; bibliografía comentada]

JAKWAY, Martha

1975 *Listas comparativas de palabras usuales en idiomas vernáculos de la Selva*, **Datos Ethno-lingüísticos**, N°4. [4 mf, 332 pp.; sección sobre los Pano tiene datos sobre los Capanahua, 5 diferentes dialectos Mayoruna, Marubo, Sharanahua y Yaminahua]

KNEELAND, Harriet

1970-3 *Mayoruna texts III*, 468p., **Información de Campo**, N°129.

KNEELAND, Harriet

1970-4 *Mayoruna texts IV*, 279p., **Información de Campo**, N°342.

KNEELAND, Harriet

1970-5 *Mayoruna texts V*, 117p., **Información de Campo**, N°232. [Algunos de los textos están mecanografiados, unos pocos traducidos, la mayoría ilegible]

KNEELAND, Harriet

1972? *A generative semantic analysis of indirect objects in Mayoruna*, **Información de Campo**, N°127a.

KNEELAND, Harriet,

1973 *La frase nominal relativa en mayoruna y la ambigüedad*, pp.53-105 en: Loos, (ed.), **Estudios Panos II**.

KNEELAND, Harriet

1973-5 *Data and tentative conclusions on Mayoruna morphophonemics*, 505p., **Información de Campo**, N°124b [Escrito a mano]

KNEELAND, Harriet

1974 *Data on propositional relations*, 204p., **Información de Campo**, N°127b. [Muy esquemático.]

KNEELAND, Harriet

1975a *Algunos datos sobre entonación (matses)*, 10p., **Información de Campo**, N°124a.

KNEELAND, Harriet,

1975b *Data on negation*, 34p., **Información de Campo**, N°128a.

KNEELAND, Harriet

1979 *Preliminary Notes on Various Discourse Types in Matses*, **Información de Campo**, N°409. [4 mf, 190pp]

KNEELAND, Harriet

- 1981 *Augmentative: Effect on Speaker and Theme in Matses*, 39p., *Trabajos en Preparación*, N°25.

KNEELAND, Harriet

- 1982 *El 'ser como' y 'no ser como' de la comparación en Matses* pp.77-126 en: Wise & Boonstra, (eds.), *Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos*, Serie Lingüística Peruana N°19, ILV Ministerio de Educación. [traducción inglesa, 1975: *Trabajos en Preparación*, N°10]

KNEELAND, Harriet

- 1996 *El aumentativo -pa: su efecto sobre el narrador y el tema en Matses*, pp.129-155 en: Agot Bergli, (ed.), *Estudios Lingüísticos de textos de la Amazonia Peruana*, Pucallpa: ILV. [Este trabajo basado en las teorías de Longacre & Grimes, analiza por qué el "intensificador" *-pa* aparece frecuentemente en algunos tipos de textos, pero rara veces en otros]

KNEELAND, Harriet, & Luisa FIELDS

- 1976 *Mayoruna, Materiales para estudios fonológicos I*:181-213, E. Loos,(ed.).

III.2. Lingüística Matses y Matis (trabajos universitarios)

Aun cuando los materiales " mayoruna " hayan sido utilizados desde el primer estudio, introduciendo el concepto de familia etnolingüística Pano (de la Grasserie), ha sido necesario esperar la última década del Siglo XX para que los estudios realizados por lingüistas formados en la Universidad lleguen a completar las investigaciones iniciadas por los misioneros del ILV (Fields, Harrifield). Carmen Carvalho, que ha trabajado con la dirección de Marília Facó Suarez en la Universidad Federal de Río de Janeiro, se ha

interesado esencialmente en la fonología del Matses. David Fleck, que ya ha pasado cerca de tres años en el río Gálvez en el marco de su formación en Zoología, ha tenido la oportunidad de aprender el Matses y piensa dedicar la tesis que prepara actualmente en la universidad de Rice, en Texas, a la gramática de esta lengua.

Los estudios referidos a los Matis son menos numerosos y menos avanzados. Wallace de Garcia, lingüista de la FUNAI, no ha contado con los medios suficientes y sólo ha hecho un esbozo, y Rogério Ferreira, que se está doctorando en la Universidad Federal de Campinas está en la fase preliminar de su investigación.

CARVALHO, Carmen Teresa Dorigo de

1992 *A Decodificação da Estrutura Frasal em Matses (Pano)*, 187pp., tesis de maestría en Lingüística, UFRJ, Rio de Janeiro. [ver: Faco Soares]

CARVALHO, Carmen Teresa Dorigo de

1995 *Las marcas de tiempo y aspecto en la lengua Matses (Pano)*, *Actas II JLA*: 235-249.

FACO SOARES, Marília; Raquel G.R. COSTA, & Carmen T.D. CARVALHO

1991 *Towards a rhythmic classification of Panoan languages*, ponencia presentada al 47º ICA, New Orleans. [datos de Marubo y Matses; "para uma classificação rítmica das línguas Pano" en: *Revista del Instituto de Lingüística*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. *S & S*, 3: 95-116]

FERREIRA, Rogério Vicente

1999 *Uma descrição do comportamento adjetival na língua matis*, 10pp., ponencia presentada al II Seminário Nacional de Lingüística e Língua Portuguesa, Universidade Federal de Goiás, ms.

FERREIRA, Rogério Vicente

1999 *Ergatividade na Língua Matis*, 7pp., Universidade de Campinas, ms.

FERREIRA, Rogério Vicente & V.R.F. SPANGHERO

1996 *Análise fonológica preliminar da língua Matis*, ms.

FLECK, David W.

2000 *Causer nominalizations in Matses (Panoan ; Amazonian Peru)*, ponencia presentada al 8th Biennial Rice University Symposium on Linguistics.

GRASSERIE, Raoul de la

1888 *De la famille linguistique Pano*, pp.438-449, en: *Congreso Internacional de Americanistas, VII*, Berlin. [Nacimiento "oficial" del concepto de una familia etnolingüística Pano (incluyendo a Karipuna, Mayoruna, y Culina.)]

WALLACE DE GARCIA PAULA, Ruth

1979 *Relatório da viagem realizada à area do PIA do rio Itui...fev./marco 1979*, 137pp., arquivos FUNAI, Museu do Indio, Rio de Janeiro, Ms. [Incluye un breve (y poco confiable glosario Matis comparado con Marubo y Matses, - manual muy útil destinado a los hispanohablantes. trabajo de campo; ¡cree que el habla del hombre y la mujer son diferentes!); algunos datos interesantes sobre los primeros contactos y prácticas culturales que ya han desaparecido]

III.3. Materiales didácticos

Con excepción de dos pequeños intentos de Wise y de las *Lecciones para el aprendizaje* las obras enumeradas a continuación están sobre todo destinadas a los escolares Matses. La mayor parte han comenzado a aparecer en los años 80. Para una relación más detallada, se puede acudir a la página web o a las bibliografías especializadas publicadas por el ILV [Mary Ruth Wise, 1986, *Bibliografía del ILV en el Perú*, 1946-1986; Alan C. Wares, 1992, *Bibliography of the Summer Institute of Linguistics*].

KNEELAND, Harriet

- 1979 **Lecciones para el aprendizaje del idioma Mayoruna**, 250pp. ILV / Ministerio de Educación, Documento de Trabajo N°14, Yarinacocha, Pucallpa, Peru. [10 lecciones, cada una incluyendo un diálogo, vocabulario, anotaciones culturales, repaso de gramática pertinente, y ejercicios. Incluye glosario Matses-Español (unas 800 entradas), breve lista de expresiones médicas y un texto (un relato de contacto) con traducción literal]

KNEELAND, Harriet

- 1988 **Matsesen chiampid**, 100pp., Educación Bilingüe Matses, Yarinacocha. [libro de lectura]

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

- 1973 **Declaración universal de los derechos humanos**, Lima. [En varios idiomas Pano, incluyendo matses]

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

- 1980 **Capuec Nidaid**, libro experimental de Lectura y Escritura, 110pp.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

- 1981-3 **Matsesën Naid**, I y II (194pp. & 115pp.), Libro de Lectura y Escritura.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

1983 **Matemática** (matses).

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

1982 **Matsesën Dada** (*el cuerpo humano*), libro para las Ciencias Naturales, 42pp.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

1982 **Manua** (*las moscas*), libro para las Ciencias Naturales, 47pp.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (Perú)/ILV

1985 **Nidaidën capuquid uicchumbidi**, aves y animales, Libro de Lectura y Escritura, 164pp.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN/ILV (Perú)

1986 **Mariquita**. Libro de Ciencias Naturales, Lima/Yarinacocha. [10 lecciones sobre salud e higiene en lenguas nativas (incluyendo matses), con traducción al castellano]

MINISTERIO DE EDUCACIÓN/ILV (Perú)

1987 **El Cuerpo Humano**, Libro de Ciencias Naturales 2, Lima/Yarinacocha. [Viene en varios idiomas Pano, incluyendo matses]

WISE, Mary Ruth

1973 **Vocablos y Expresiones médicas más usuales en veinte idiomas vernáculos peruanos**, Documento de Trabajo n°2, Yarinacocha. [55 preguntas con respuestas; incluyendo Matses]

WISE, Mary Ruth

1979 **Palabras y frases útiles en algunos idiomas de la selva peruana**, Yarinacocha, Documento de Trabajo n°4, Yarinacocha. [I.L.V./Ministerio de Educación del Perú.

III.4. Educación bilingüe

Además de los textos didácticos hay un cierto número de reflexiones sobre la pedagogía intercultural en el medio indígena; una parte dedicada específicamente a los Matses.

DAGGETT, James, & Mary Ruth WISE

1990 *Las consecuencias sociales de la alfabetización en algunos grupos étnicos de la Amazonía Peruana, Comunidades y Culturas Peruanas*, XXIII:67-82. [También publicado en 1992, en *Notes on Literacy*, XVIII (4):1-14]

FIELDS, Harriet

1983 *The Matses Literary Program, Notes on Literacy*, XXXVII:8-15.

FIELDS, Harriet

1990 *Programa de alfabetización entre los Matses: los pasos iniciales, Comunidades y Culturas Peruanas*, 23:221-232.

KNEELAND, Harriet, & Norma FAUST

1981 *La educación informal entre los matses, shipibo y yaminahua*, 6p., *Información de Campo*, N°468b.

KNEELAND, Harriet

1979a *El programa espontáneo de alfabetización entre los Matses*, 4p. *Información de Campo*, N°381g. [ilegible]

WISE, Mary Ruth & Ed RIGGLE

1979 *Terminología matemática y la enseñanza de conocimientos básicos entre los grupos étnicos de la Amazonía Peruana, Lenguaje y Ciencias* (Universidad de Trujillo), v.XIX(3):85-102. [Versión inglesa en: *Revista Peruana de Lenguas Indoamericanas*, 1(1):21-38, 1981]

IV. INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS

IV.1. Etnología de los Pano septentrionales (trabajos de síntesis)

ERIKSON, Philippe

- 1994 *Los Matses/Matis*, pp.1-127 en: F. Santos-Granero & F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol.II, Flacso/IFEA, Quito. [Estudio monográfico de los Mayoruna históricos y los modernos Pano norteños]

FLOWERS, Nancy

- 1994 *Mayoruna*, pp. 233-235, en: J. Wilbert, (org.), *Encyclopedia of World Cultures*, vol.7, G.K. Hall & C°, Boston.

OLSON, James S.

- 1991 *The Indians of Central and South America, An Ethnohistorical Dictionary*, Greenwood Press, New York. [Entradas, cerca de media página, describe tribus individuales y tiene pocas referencias bibliográficas. Útil, aunque tiene una base de datos anticuada y muchas veces imprecisa. Por ejemplo, incluye a los Matis entre los Matses, distinguiéndolos de los Mayoruna]

SANTOS-GRANERO, Fernando & FREDERICA BARCLAY

- 1994 *Introducción* pp.xix-xli en: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. II, Flacso/IFEA, Quito. [Introducción general a tres monografías sobre los Mayoruna, Uni y Yaminahua. Incluye un interesante análisis de la "etnicidad" Pano]

STEWART, Julian H. & Alfred MÉTRAUX

- 1948 *Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña*, pp.535-656 in J. Stewart, (ed.), vol.III, *Handbook of South American Indians*, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington.

IV.2. Etnología Matses (trabajos universitarios)

Si bien es cierto que los estudios lingüísticos dedicado a los Pano septentrionales han sido emprendidos tardíamente; en compensación los etnólogos se han dedicado a la tarea muy pronto, poco después de los primeros contactos. Los peruanos R. Moscoso y L. Calixto Méndez han sido pioneros en la materia, seguidos por el americano S. Romanoff. El relevo parece estar asegurado por dos jóvenes investigadores, D. Fleck (*cf.* III.2.) y J. Matlock, que terminan de pasar varios años sobre el terreno. Del lado brasileño, fuera de las de Alves Coutinho (I.4.), las únicas investigaciones universitarias de las que hemos tenido conocimiento son las de K. Milton, que además ha inspirado una importante literatura sobre los venenos de rana (Daly y *al.*; Erspamer y *al.*).

CALIXTO MÉNDEZ, Luis

- 1981 **Informe Sobre los Avances de Las Investigaciones y Programas de Apoyo Preliminares en la Reserva Nativa Matses**, ms. [mecanografiado, obtenido por Jim Matlock de la biblioteca del IIAP]

CALIXTO MÉNDEZ, Luis

- 1985 **Las prácticas de subsistencia, régimen alimenticio y técnicas de transformación culinaria, Aspectos socioculturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses**, Manuscrito en el IIAP, Iquitos.

CALIXTO MÉNDEZ, Luis

- 1986 **Implicancias de los desplazamientos en la explotación del medio, Aspectos socioculturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses**, Manuscrito en el IIAP, Iquitos.

CALIXTO MÉNDEZ, Luis

- 1987 **La organización social matses y su sistema de valores y creencias, Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses**, Manuscrito en el IIAP, Iquitos. [Este y los dos trabajos anteriores están basados en un extenso trabajo de campo]

(varios años), proporciona información detallada de primera mano. Especialmente a los interesados en el uso de la tierra]

CALIXTO MÉNDEZ, Luis

1986 *Implicancias de la sedentarización de los Matses de ribera entre cazadores y agricultores* Extracta, V:27-32.

DALY, J.W., J. CACERES, R.W. MONI, F. GUSOVSKY, M. MOOS, K.B. SEAMON, K. MILTON y Ch.H. MEYERS

1992 *Frog Secretion and Hunting Magic in the Upper Amazon: Identification of a Peptide that Interacts with an Adenosine Receptor, Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 89:10,960-10,963. [Identificación y análisis toxicológico del veneno de rana usado en magia de caza entre los Matses]

ERSPAMER, Vittorio *et al.*,

1993 *Pharmacological Studies of 'Sapo' from the Frog Phyllomedusa bicolor Skin: A Drug Used by the Peruvian Matses Indians in Shamanic Hunting Practices*, *Toxicon*, 31:1099-1111. [Revisión etnográfica del uso de las ranas "alucinógenos" por los Matses (la mayor parte de la información proviene de Gorman 1990) con propuestas de mecanismos de acción]

FLECK, D.W. & J.D. HARDER

2000 *Matses Indian rainforest habitat classification and mammalian diversity in Amazonian Peru*, *Journal of Ethnobiology*, 20(1) :x-x (en prensa)

FLECK, David W. ; R.S. VOSS & J.L. PATTON

1999 *Biological basis of saki monkey (Pithecia) species recognized by Matses Indians in Amazonian Peru*, *International Journal of Primatology*, 20(6) :1005-1028.

FLECK, David W.

- 1997 *Mammalian diversity in rainforest habitats recognized by the Matses Indians in the Peruvian Amazon*, M.S. tesis en zoología, Ohio State University.

HORNBORG, Alf

- 1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America, Trajectories of Indigenous Social Organization*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, N°9. [P.161-171 acerca de los Pano]

HORNBORG, Alf

- 1993 *Panoan marriage sections: a comparative perspective*, *Ethnology*, XXXII/1:101-108. [Análisis formal de datos de segunda mano]

MATLOCK, James G.

- 1998 *Dispersed, Nucleated, Dispersed: Changing Matses Settlement Patterns, 1968-1995*, pp.33-45 en: Debra Picchi, (edit.), *Unsettled Communities: Changing Perspectives on South American Indigenous Settlements*, South American Indian Studies, n°5, Bennington College. [Originalmente presentado a la reunión anual de 1995 de la AAA, Washington, D.C.; basado en trabajo de campo; autor preparando un Ph.D]

MILTON, Katherine

- 1991 *Comparative aspects of diet in Amazonian Forest-dwellers*, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, vol. 334:93-103 [trata las diferencias dietéticas entre los Arara, Parakanã, Araweté y Mayoruna, basado en trabajo de campo con un grupo de 117 Matses en el río Lobo]

MILTON, Katherine

- 1994 *No pain, no game*, *Natural History*, IX:44-51. [Describe el uso de *kampo*, i.e. inyecciones de la secreción venenosa de la rana arbórea, *Phyllomedusa bicolor*, como magia de caza entre los Mayoruna. 10

fotos, muchas de Jeff Rotman, y previamente publicadas en *Penthouse*, *High Times*, etc. (ver Gorman, Rotman, en II.4.)]

MOSCOSO, R.

- 1977 **Los Mayoruna (Matses)**, tesis de bachillerato no publicada, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

REDFORD, K.H. & J.G. ROBINSON

- 1987 *The Game of Choice: Patterns of Indian and Colonist Hunting in the Neotropics*, **American Anthropologist**, 89(3):650-667. [Estudio comparativo de técnicas de caza de mestizos y amerindios, entre ellos los Matses ; este trabajo, que no tiene el sustento de un trabajo de campo original, puede ser considerado como una especie de prolongación del realizado por Romanoff]

ROMANOFF, Steve

- 1976 *Informe sobre el uso de la tierra entre los MATSES en la Selva baja peruana*, **Amazonía Peruana**, I(1):97-130.

ROMANOFF, Steve

- 1984a **Matses Adaptations in the Peruvian Amazon**, Tesis doctoral, Columbia University, New York. [Monografía general sobre los Matses, con énfasis en patrones de caza y etnohistoria; datos limitados sobre parentesco y ritos]

ROMANOFF, Steve

- 1984b *Women as hunters among the matses of the Peruvian Amazon*, **Human Ecology** XI(3):339-342.

ROMANOFF, Steve

- S/f **Responses to Scarcities of Game Animals by Matses Indians, Western Amazon River Basin**, Ms.

IV.3. Etnología Matses (trabajos del ILV)

Aunque los misioneros del ILV, en sus obras seculares no se hayan concentrado esencialmente sobre la lingüística descriptiva, una parte de su producción científica interesa también a la etnología. Las informaciones sobre el parentesco han sido objetos de discusiones teóricas propuestas por Hornborg (ver sección IV.2.). Parecería que los materiales “en bruto”, en espera de análisis, estarían también disponibles en los archivos sonoros del ILV, inventariados en Kneeland & Fields (1976).

FIELDS, Harriet [alias Luisa]

1963 *Informe sobre los 'mayorunas' o capanahuas salvajes del río Yaquerana, Información de Campo*, N°131-b. [Información recopilada de entrevistas con un fugitivo de los Matses no contactados]

FIELDS, Harriet

1972 *Ataques de jaguares a los mayoruna, Información de Campo*, N°131a.

FIELDS, Harriet

1973b *Notes on the 'Singing People' Ceremony, Información de Campo*, N°131-d. [Breve descripción de rito de iniciación]

FIELDS, Harriet

1974? *Datos misceláneos sobre la cultura mayoruna, Información de Campo*, N°344.

FIELDS, Harriet

1975b *Cultural Notes on the Matses, Información de Campo*, N°453b. [Traducción castellana: *Datos Etno-lingüísticos*, N°47, 1979 (1 mf, 22pp.)]

FIELDS, Harriet & William R. MERRIFIELD

1976 *Parentesco Mayoruna*, 37pp., Serie Comunidades y culturas peruanas, N°9., ILV, Perú.

FIELDS, Harriet & William R. MERRIFIELD

1980 *Mayoruna (Panoan) Kinship*, *Ethnology*, XIX(1):1-28. [Forzado intento de formalizar datos de parentesco; sin embargo proporciona bastante información]

KNEELAND, Harriet

1975 *Notes on Mayoruna Beliefs*, *Información de Campo*, N°132.

KNEELAND, Harriet & Luisa FIELDS

1976 *Indice de grabaciones del mayoruna*, 16pp., *Información de Campo*, N°130b. [Lista de 35 cintas de mitos, música y cantos funerarios; etc.]

IV.4. Etnología de los Mayoruna de Marajai

Esta sección incluye información sobre un grupo de Mayoruna asentados cerca de Tefé (en el Amazonas) a cientos de kilómetros de su territorio de origen. Paradójicamente, aunque haya perdido el uso de la lengua y el contacto con el resto de la familia etnolingüística Pano, este grupo es probablemente el último en reivindicar el nombre de "Mayoruna", como para recordar mejor sus orígenes.

FAULHABER BARBOSA, Priscila

1986 *Tradition et changements dans le moyen Solimões*, *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, XXII(3-4):389-400.

FAULHABER BARBOSA, Priscila

1987a, *O Navio Encantado. Etnia e alianças em Tefé*, Belem, Museu

Paraense E. Goeldi [Version publicada de una Tesis de Maestría de 1985 de la Universidad de Brasilia: *Indios e Civilizados. Etnia e alianças em Tefé*]

FAULHABER BARBOSA, Priscila

1987b **Entrosando. Questões Indígenas em Tefe**, Belem, Museu Paraense Emilio Goeldi. [También véase “tentando uma antropologia operativa”, en: *Anuario Antropologico*/85:79-106]

FAULHABER BARBOSA, Priscila

1994 **Paternalismo e territorialidade entre os Mayorunas do Marajai**, ponencia presentada al 48º International Congress of Americanists, Uppsala.

REZENDE, Viviani Guimaraes & Sandra Mara SCHMIDT

1987 **Relatório da viagem ao rio Bia de 13/08 à 07/09/87**, 5pp., Téfé, CIMI/Norte. [Principalmente se ocupa de los Katukina de la familia lingüística Katukina, pero proporciona alguna información sobre la aculturación de los Mayoruna de Marajai]

IV.5. Etnología de los Matis

En lo que se refiere a los Matis, el autor de estas líneas permanece desesperadamente aislado en su tarea de etnógrafo, aunque haya tenido la satisfacción de ver sus materiales de campo discutidos por el antropólogo brasileño J.-C. Melatti, especialista en los Marubo. Los datos que hacen referencia al parentesco Matis también han sido utilizados en algunos estudios relacionados con los sistemas de parentesco amazónicos (Viveiros de Castro, Kensinger).

Katherine Milton (cf. IV.1.) ha permanecido en este grupo, pero su estadía ha sido demasiado breve para que pueda publicar. Señalemos final-

mente que Bertha Ribeiro ha incluido un buen número de elementos de la cultura material Matis en su monumental *Dicionario do artesanato indígena*.

ERIKSON, Philippe

- 1986 *Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi*, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, LXXII:185-210. [Estudio comparativo de la imagen del otro entre los Pano, y los papeles de tatuaje, guerra, y canibalismo en la definición de la persona. Incluye datos de primera mano de los Matis]

ERIKSON, Philippe

- 1987 *Bats-moi mais tout doucement*, *L'Univers du Vivant*, N°20:99-115. [Descripción popular de un rito en el cual los espíritus de los antepasados azotan a niños, a pesar de o a causa de la moderación de la interrelación diaria entre padres e hijos; muchas fotos a colores]

ERIKSON, Philippe

- 1988a *Choix des proies, choix des armes, et gestion du gibier chez les Matis et d'autres Amérindiens d'Amazonie*, pp.211-220 en: L. Bodson, (ed.), *L'animal dans l'alimentation humaine, les critères de choix*, *Anthropozoologica*, second numero special, Liège. [Análisis de un rito en el cual los Matis logran predecir (con figuras de hojas de palmera) la cantidad de presas que conseguirán en las expediciones de caza. Traducción inglesa sin editar por Diane Barraclough]

ERIKSON, Philippe

- 1988b *Apprivoisement et Habitat chez les Amerindiens Matis (Langue Pano, Amazonas, Brésil)*, *Anthropozoologica*, N°9:25-35. [Si los seres humanos tratan de mantener el espacio que habitan estrictamente separado del mundo de los seres del bosque, ¿cómo y dónde guardarán sus mascotas?]

ERIKSON, Philippe

- 1988 *Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses*, pp. 287-295 en: M-L. Beffa & R. Hamayon, (eds.), *Les Figures du Corps*, Publications du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université de Paris X-Nanterre.

ERIKSON, Philippe

- 1990a *Les Matis d'Amazonie, Parure du Corps, Identité Ethnique et Organisation Sociale*, tesis doctoral, Université de Paris X-Nanterre. [Estudio de los adornos corporales de los Matis como clave a comprender la organización social, etnicidad y cosmología]

ERIKSON, Philippe

- 1990b *Near Beer of the Amazon, Natural History*, 8/90:52-61. [Describe el paralelo entre ritos del ciclo de vida y las distintas etapas de producción de maíz y su bebida fermentada entre los Matis. Muchas fotografías]

ERIKSON, Philippe

- 1990c *How Crude is Mayoruna Pottery ?*, *Journal of Latin American Lore*, XVI(1):47-68. [Descripción de la cerámica de los Matis, como contraréplica a la descripción demasiado simplista e ingenuamente evolucionista de la cerámica " Mayoruna " en Lathrap *et al.* : *The Roots of the Shipibo Art Style, Three waves on Imiriacocho or there were "Incas" before the Incas* , *Journal of Latin American Lore*, XI(1):31-120, 1985]

ERIKSON, Philippe

- 1991a, *Amazônia, O Ritual dos Indios Matis, Horizonte Geográfico*, IV(16):12-24. [Traducción de 1990b]

ERIKSON, Philippe

- 1991b, *Cycles végétatifs et vitaux dans le rituel matis (amazonie brésilienne)*, p.138-149 en: D. Meiller & P. Vannier, (eds.), *Le Grand Livre*

des Fruits et Légumes, Editions de la Manufacture, Paris. [Similar al tema de 1990b, pero enfoca la planta misma en vez de los actores de los ritos de iniciación Matis]

ERIKSON, Philippe

1991c *Uma esperança para os Matis*, pp.268-9 en: **Povos Indígenas no Brasil, 1987-1990, Aconteceu Especial 18**, CEDI, São Paulo, 1991. [Anotación indigenista, explicando el restablecimiento del rito de tatuaje después de 10 años purgatoriales de post-contacto]

ERIKSON, Philippe

1992a, *Qu'importe donc l'ivresse, tant qu'on a la boisson. Fermentation, tempérance et rituel chez les Matis d'Amazonie brésilienne*, **Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle**, N°18:89-97. [Tipología y complementariedad del plátano, yuca, maíz y masatos de frutas de palmeras, cada uno asociado a una etapa distinta de rito del ciclo de vida, y bebidos según esta secuencia]

ERIKSON, Philippe

1992b *Poils et barbes en Amazonie indigène: légendes et réalités*, **Annales de la Fondation Fyssen**, N°7:83-91. [Enfoca el significado de pelo facial en la iconografía occidental y en el simbolismo Matis. A diferencia de muchos amazónicos, los Matis están orgullosos de sus barbas, y esto tiene repercusiones marcadas en su teratología y cosmología.]

ERIKSON, Philippe

1993a *Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano*, **L'Homme**, XXXIII(2-4):45-58. [¿Cómo explicar el contraste marcado entre la homogeneidad cultural y territorial de los Pano, por una parte, y su segmentación étnica por otra parte? Repaso de algunos factores comunes que mantienen la unidad del mosaico Pano]

ERIKSON, Philippe

- 1993b *A onomastica matis é amazônica?* pp.323-338 en: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, (eds.), **Amazônia: Etnologia e História indígena**, Nucleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, São Paulo. [Prácticas de dar nombres entre los Matis y otros Pano, y su relación con secciones matrimoniales de tipo Kariera]

ERIKSON, Philippe

- 1996 **La Griffé des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie**, Editions Peeters : París. [Además de su ambición monográfica y comparativa, este estudio propone decifrar los adornos corporales de los Matis y de los ritos asociados, percibidos como la clave de su organización social, identidad étnica y cosmología. El texto está ilustrado con 68 figuras y 43 fotografías dirigidas a ayudar a inculcar las dimensiones sociológicas, políticas y simbólicas de la persistente pasión de los Matis sobre el cuerpo]

ERIKSON, Philippe

- 1999 **El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía**, Abya Yala, Quito / IFEA, Lima. [traducción de Erikson 1996]

ERIKSON, Philippe

- 2000 *Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie*, pp.113-136 en: A-M. Becquelin et Ph. Erikson, (édit.), **Les Rituels du Dialogue**, Nanterre: Société d'Ethnologie.

ERIKSON, Philippe (en prensa), *Le masque matis: matière à réflexion, réflexion sur la matière*, aceptado para su publicación en **L'Homme**. [Descripción de las máscaras matis y del simbolismo inherente a la arcilla con la que se fabrican]

ERIKSON, Philippe (en prensa) *Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto representação Matis* ch.9 en: B. Albert & A. Ramos, (eds.), **Pacificando o Branco. Cosmologia e política do contato no Norte Amazônico**, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. [Junto con la muerte y pérdida de muchos elementos culturales asociados al shamanismo, recientes enfermedades post-contacto han causado una severa modificación de la autoestima del Matis]

ERIKSON, Philippe, (en prensa), *I, uuu, shhh*. Cris, sexes et métamorphoses chez les Matis (Amazonie Brésilienne), en: Alain Babadzan, (ed.), **Hommage à Henri Lavondès, Nanterre: Société d'Ethnologie**. [Una versión portuguesa de este texto debe aparecer próximamente en la revista *Mana* (Río de Janeiro)]

ERIKSON, Philippe, (en prensa) *Several fathers in one's cap...Polyandrous conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brazil)*, en: Stephen Beckermann & Paul Valentine, (eds.), **Partible Paternity: The Theory and Practice of Multiple Fatherhood in South America**, Gainesville : University of Florida Press.

ERIKSON, Philippe, (en prensa) *Myth and Material culture: blowguns, palm trees, and ancestor spirits among the Matis*, en: Laura Rival & Neil Whitehead, (edit.), **Festschrift for Peter Rivière**, Oxford University Press. [Trata de los factores ideológicos que influyen en la elección de la técnica (arco o cerbatana) que hacen los cazadores matis]

KENSINGER, Kenneth

1985 *Panoan Kinship Terminology and Social Organization*, pp. 157-174 en: K. Kensinger, **How Real People Ought to Live, The Cashinahua of Eastern Peru**, Prospect Heights : Waveland Press.

MELATTI, Julio Cezar

1989 *Dos Alicerces Somáticos das Culturas Panos Considerados por elas*

proprias, Trabalhos de Ciências Sociais, Serie Antropologia N°78.
[Compara los mitos de origen de los Matis, Marubo y Caxinawa;
analiza los espíritus mariwin]

MELATTI, Julio Cezar

- 1992 *Enigmas do Corpo e Soluções dos Panos*, pp.143-166 en: Mariza Corrêa & Roque Laraia, (edits.), **Roberto Cardoso de Oliveira, Homenagem**, UNICAMP, Campinas. [versión definitiva del texto precedente]

RIBEIRO, Bertha G.

- 1988 **Dicionário do artesanato indígena**, Itatiaia, Universidade de São Paulo, 348pp. [Esta ilustrada enciclopedia de cultura material indígena describe y grafica cada uno de los objetos usados tradicionalmente por los indígenas brasileños; una buena cantidad de los centenares de artefactos ilustrados son de grupos Pano: Marubo, Kaxinawa, Matis, Karipuna, Conibo]

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1996 *Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*, **Anuário Antropológico/95:9-91**. [discusión sobre sistemas Panos pp.76-78]

FILMOGRAFÍA

Para concluir, agregamos algunas películas en que los Pano septentrionales son protagonistas:

- J. Bodanski & W. Gauer, **TERCEIRO MILENIO**, 90mn, 16mm, color, STOP FILMS, 1981. [obra maestra que muestra la campaña acuática de un político en la región del Javari, incluyendo algunas comunidades Matses]

- Jacques Bock, *EXPÉDITION SELVA*, “Carnets de l’Aventure”, Francia, 1982 [escenas de caza (incluye canciones después de la matanza) y malos entendidos en la selva...]
- J.J. Cousteau, *L’EXPÉDITION COUSTEAU EN AMAZONIE*, 1984. [algunas secuencias sobre los Matis]
- FUJI televisión produjo una película (en japonés, para público en general) sobre los Matis. Video, 60mn, 1985.
- Maurizio Leigh, *MATIS: ILLUSION DE UN EDEN*, Italia. Video, 26mn, 1986 [dedicada enteramente a los Matis, “desnudos” para las circunstancias; una secuencia interesante sobre el sacrificio de mascotas, ¡presentado como una escena de caza!]
- Silvio Cavuscens, Lino J. de O. Neves & I. Amorim Filho, *KUMUTIRO: CAMPANHA JAVARI*, Video, 1987. [entrevistas con varios líderes indígenas de grupos étnicos del Javari; disponible en Survival International, Francia y CEDI, Brasil]
- Erling Söderström. *JUNGLE CLUB*, 52 mn, Image Dimension/Les Films du Village, 1997. [primer contacto de los Korubo; un documento fascinante]
- Steffi Moritz & Roland Garve, *AUF DER SUCHE NACH DEN KORUBO INDIANER*, 1997. [difundida por la televisión alemana; contacto con los Korubo]
- Andy Jillings, *RETURN OF THE ANCESTORS*, Essential Television/Discovery Channel, 52 mn, 1998. [Matis; consultor etnográfico: Erikson]
- Nick Gordon, *HUNT OF THE JAGUAR*, National Geographic Television, 1999 [Matis]

- Richard Wawman. *KORUBO. FIRST CONTACT*, Essential Television/Discovery Channel, 52 mn, 2000. [Director de rodaje: Erling Söderström]
- Gonzalo Arijon, *LES HOMMES-JAGUAR*, 52 mn, Canal Plus/Dans la nature, 2001 [Matis; consultor etnográfico: Erikson]

Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como de importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

América Latina	40 U.S.\$
Otros Países	50 U.S.\$

*Complete su colección. Le ofrecemos cada número
(del 5 al 17 por sólo 16 U.S.\$).
Costos incluyen envío aéreo.*

RESEÑAS

Relaciones de Género en la Amazonía Peruana. María Heise, Liliam Landeo y Astrid Bant. Lima: CAAAP. 1999. 148 pág.

En 1999 apareció el libro “Relaciones de Género en la Amazonía Peruana”, que resalta un tema poco conocido y trabajado en poblaciones indígenas amazónicas, pero de gran relevancia social y política.

En el libro se incluyen cinco estudios monográficos sobre los sistemas de género y el estatus de las mujeres en los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana. Las cuatro primeras monografías constituyen, en conjunto, un estudio comparativo sobre los Asháninka, Chayahuita, Shipibo y Yagua. El marco teórico resalta la primordial importancia de ser hombre o mujer; las relaciones de género y el sistema de matrimonio y parentesco en el funcionamiento y la interpretación de las sociedades amazónicas. Se critica el concepto de **complementariedad** usado como sinónimo de **igualdad**. Las autoras postulan que si bien es cierto que en la división de trabajo, los roles y obligaciones de hombres y mujeres se complementan, en la distribución de los beneficios, en el poder simbólico y en la toma de decisiones esta complementariedad funcional no se ve reflejada en igualdad entre varones y mujeres.

Los estudios de caso sistematizan la rica experiencia de años de trabajo de campo de las investigadoras en las diferentes zonas de la Amazonía. Detalladas descripciones de las vidas y quehaceres de las mujeres se organizan por contenidos que corresponden a la metodología del *"Análisis de Género de Harvard"*, que incluye actividades reproductivas, productivas y comunales; perfil de acceso y control de recursos y factores de influencia externa e interna.

Las conclusiones del estudio son interesantes y novedosas. Se identifican, como condicionantes de las posiciones relativas de hombres y mujeres en los sistemas de género, elementos de la organización social tradicional -particularmente de los patrones de residencia que originan la determinación de la descendencia (matri o patrifocal) y las normas de matrimonio. En las sociedades con mayor tendencia a la matrifocalidad y matrilocidad, como es caso de los Shipibo, las hijas casadas no son separadas de sus madres y forman unidades de cooperación, lo que repercute positivamente sobre el uso de tiempo, producción, estatus, poder de decisión y condiciones de inserción en la sociedad regional y nacional.

Cierra el libro, un análisis de la situación de las mujeres Aguaruna, una sociedad tradicionalmente guerrera con un fuerte sesgo masculino. El tema tratado es el fenómeno del suicidio e intento de suicidio entre las mujeres. Se estima que alrededor de setenta y dos mujeres mueren por auto-envenenamiento cada año en una población de aproximadamente 40.000 personas. El estudio concluye que el alto índice de suicidios entre mujeres está relacionado con las limitaciones que la so-

ciudad pone a la participación de las mujeres en la toma de decisiones que afectan su vida.

Con la demostración de la ecuación entre desigualdad de género y desfavorables condiciones de articulación con la sociedad envolvente, las autoras abogan por la incorporación del enfoque de género en políticas, programas y proyectos de desarrollo en la Amazonía, particularmente en el área de educación intercultural y bilingüe abierta a los niños y niñas. Ésta podría constituirse en una estrategia de emancipación de las mujeres jóvenes.

Gina Vargas
Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán

Desarrollando Nuestra Diversidad Biocultural: «Sangre de Grado» y el Reto de su Producción Sustentable en el Perú Elsa N. Meza (Comp.)
Lima: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999. 259 pág.

Elsa Meza nos presenta una compilación de artículos titulado *Desarrollando Nuestra Diversidad Biocultural: "Sangre de Grado" y el Reto de su Producción Sustentable en el Perú*. Esta colección de ensayos y artículos es importante por varias razones; entre ellas, me gustaría destacar dos.

En primer lugar, el libro contribuye a nuestro conocimiento científico acerca de las especies de *Croton* conocidas como "Sangre de Grado" reuniendo una serie de trabajos sobre diferentes aspectos de la biología de estas especies. Por ejemplo, con Constantino Calderón Mendoza, la Sra. Meza ofrece en el capítulo "Micorrización Vesicular Arbuscular en *Croton lechleri* Muell.Arg." una mirada de la relación simbiótica de hongos con las raíces y su posible papel en la producción de algunos metabolitos secundarios de uso medicinal.

En otro capítulo, la Sra. Meza con Darío Medina describen la histología de "Sangre de Grado" en una tentativa de explicar el porque no es posible hacer "sangrar" periódicamente.

te al *Croton lecheri*, como es el caso de las especies *Hevea* que producen el jebe.

En un tercer capítulo, Alvaro Marcelo y Elsa Meza describen la propiedades biológicas de metabolitos secundarios de *Croton* spp. Según los autores, la determinación de metabolitos secundarios que se encuentra en una planta y los ensayos biológicos son importantes para corroborar y/o rechazar la información de uso tradicional, y encontrar que compuesto es el responsable de la acción biológica.

Y finalmente, junto con Manuel Valencia, la autora explora la relación entre los suelos donde crece la planta, y el crecimiento y la calidad del látex que se obtenga.

En segundo lugar la obra de Elsa Meza se sitúa de manera abierta y conscientemente en el contexto de los indígenas amazónicos. No hay duda que para la Sra. Meza, los beneficiarios del trabajo científico y de la explotación de la "Sangre de Grado" deberían ser, en primer lugar, los indígenas. Son pocas las obras de la ciencia y los científicos que reconocen el aporte del indígena como parte de su obra. Pues el libro resalta en varios capítulos la importancia del conocimiento del indígena amazónico para la ciencia occidental y apunta hacia mejorar el aprovechamiento por el indígena del cultivo de *Croton* spp. y de los productos derivados.

En un capítulo compartido con Mario Pariona, la Sra. Meza explora los sistemas de clasificación de las especies de *Croton* de varios pueblos indígenas y otras poblaciones campe-

sinas haciendo ver lo difundido que es el conocimiento sobre las propiedades de la "Sangre de Grado" en la selva peruana.

Finalmente, en un capítulo clave escrito con Alvaro J. Marcelo, los autores enfrentan uno de los asuntos más difíciles y polémicos en la utilización de la biodiversidad amazónica para procesos industriales, sobre todo en lo que se refiere a la industria farmacéutica. Recomiendan los autores que el gobierno peruano debe velar por la conservación de *Croton* spp. y los inversionistas deben buscar beneficiar a los peruanos, sobre todo los indígenas Amazónicos.

Richard Chase Smith
Woods Hole Research Center
Instituto del Bien Común

El Sello De Los Antepasados: Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía. Philippe Erikson: Quito, Abya-Yala/IFEA, 1999. 422pp.

Este libro convencerá al lector que lo que sale de la boca de la mujer merece lo mejor de la investigación antropológica. Me refiero a la cerveza, comúnmente denominada masato, la cual es preparada con productos de la chacra y fermentada con la saliva de las mujeres. El análisis desarrollado por Erikson de las ideas de los Matis sobre el sabor revela una lógica comprensiva modelada sobre el canon de la fermentación y transformación de lo *bata* “dulce” en lo *chimu* “amargo”. El autor demuestra que el sabor es la clave que nos permite comprender la cultura y la praxis social de los Matis. El sabor es un operador lógico que genera una escala graduada a partir de la pareja “dulce/amargo” sobre la cual se ordena el mundo de la comunidad y del bosque. Esta escala no es estática ni polarizada, sino mas bien dinámica y procesual, dándose siempre un proceso transformativo de lo “dulce” y lo “amargo” entre sí, similar al proceso de crecimiento de todo lo viviente. Nos encontramos aquí frente a una lógica de la diferenciación de opuestos complementarios, la cual tiene por objetivo final el juntar y mezclar en la justa medida a los elementos previamente diferenciados, a fin de lograr de esta manera evitar o por lo menos controlar el establecimiento de extremos asociales y destructivos.

La fermentación constituye la metáfora raíz que expresa todo proceso de maduración humana, incluyendo el crecimiento de los niños y niñas, la acumulación de *sho* “poderes místicos” por las personas de ambos géneros, el envejecimiento y la podredumbre de la muerte. Los baños rituales, los adornos corporales y, en particular, el ennegrecimiento de la piel con tatuajes, son métodos culturales para volver a la persona “amarga”, es decir trabajadora y poderosa, contrariamente a una persona demasiado “dulce”, es decir perezosa y débil. Sin embargo, la acumulación excesiva de lo “amargo” es negativa y conduce a una pérdida de control sobre los “poderes místicos” y al caos destructivo de la brujería, la cual es vista como la causa de las enfermedades mortales. Así como una buena cerveza, la cual es “amarga” pero con un fondo “dulce”, la sociedad Matis fértil y humana nace de la combinación en la justa medida de los sabores y elementos opuestos.

El estudio de Erikson encara muchas de las problemáticas centrales a todas las sociedades Pano hablantes, de las cuales afirma que los Matis constituyen un caso típico. Este es un tema de debate para los especialistas. Aunque no pretende haber encontrado un principio explicativo de aplicación panamazónico, sus resultados hacen eco a otras etnografías de la región y aportan un material comparativo importante. Su tesis también permite descartar definitivamente la propuesta teórica de Siskind, según la cual la base de la sociedad Sharanahua (otro grupo Pano hablante) - y por cierto de todas las sociedades de cazadores agricultores en bosques tropicales - sería el intercambio de sexo por carne entre hombres y mujeres. Erikson

demuestra que no es el sexo, sino la cerveza que es intercambiada por la carne y que la preparación de cerveza es una actividad cargada de significado comparable a la caza de animales. Es más, los hombres cazadores siempre andan sedientos y con ganas de tomar cerveza.

El deseo que sienten los Matis de ambos géneros por lo “amargo” y por formar cuerpos capaces de trabajar arduamente sustenta la interdependencia dinámica y la asociación de los géneros en el matrimonio. Los hombres trabajan para ofrecer sus productos a las mujeres y viceversa. Ninguno de los dos puede hacer su parte sin la contribución del otro. Esto no significa que los hombres y las mujeres tengan un estatus similar, porque en la sociedad Matis las mujeres son concebidas como más “dulces” que los hombres, por lo menos hasta que llegan a la menopausia. A lo largo de sus ciclos de vida y de sus trabajos específicos, ambos géneros se vuelven progresivamente más “amargos” y maduran a su manera. Como lo explica Erikson, la diferenciación de los géneros es un proceso cultural que permite el acercarlos más estrechamente a través de la cooperación en la vida diaria y ritual.

Aunque el autor se disculpa porque su libro no alcanza, según él, el grado de reflexividad esperado de una etnografía post-moderna, sus argumentos están ilustrados claramente con transcripciones directas de sus informantes y notas sobre sus experiencias de campo. Su estilo es un poco seco y conceptual, como es de esperarse de un antropólogo de la escuela francesa, pero éste es un inconveniente menor ante la riqueza etnográfica y la creatividad de su análisis. Es más, sus resultados están fir-

memente anclados en un estudio de la historia de los Matis. Por ejemplo, demuestra que el grupo de Matis con el que él y su esposa vivieron doce meses entre 1985 y 1986 eran los sobrevivientes de epidemias mortales, y que las practicas culturales y la percepcion del pasado de sus informantes habia sido profundamente marcada por la drástica disminución de la población debido a las enfermedades. Según los Matis, estas enfermedades habían sido causadas por el excesivo acumulamiento de lo “amargo” por su pueblo y la pérdida de control sobre sus propios “poderes misticos”, lo cual habia dado lugar al uso indiscriminado de brujeria entre ellos mismos. La reacción de los Matis ante esta percepción fue interrumpir el uso de adornos corporales y tatuajes de tal manera a descargar el excesivo peso de lo “amargo” sobre su pueblo.

El lector se equivocaría al pensar que esta etnografía es de utilidad solamente para los especialistas Pano o Amazónicos. Erikson propone una elaboración teórica fina y novedosa de relevancia cross-cultural para sociedades del mundo entero en donde los principios culturales son encarnados en sabores, adornos, tatuajes y habilidades corporales. Aunque su análisis es claramente de inspiración estructuralista, su acercamiento evita caer en polarizaciones abstractas y camisas de fuerza dualísticas. Así como el mismo proceso de fermentación, su trabajo nos permite imaginar el burbujear creativo de la vida.

Luisa Elvira Belaunde
Universidad de Durham, Reino Unido

NOTA SOBRE LOS AUTORES

- ENRIQUE AMAYO ZEVALLOS : Historiador. Universidade Estadual Paulista. Brasil.
- SARA CASTRO-KLARÉN : Literata. The John Hopkins University. USA.
- ILEANA RODRÍGUEZ : Literata. Ohio State University. USA.
- ULISES J. ZEVALLOS AGUILAR : Literato. Dartmouth College. USA.
- DIMITRI KARADIMAS : Antropólogo. CNRS-EREA. Francia.
- MIGUEL N. ALEXIADES : Antropólogo. Instituto de Botánica Económica. Jardín Botánico de Nueva York. USA.
- ROBERTO FORNS-BROGGI : Literato. Metropolitan State College of Denver. USA.
- PHILIPPE ERIKSON : Antropólogo. Université de Paris X - Nanterre. Francia.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE. MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
DICIEMBRE 2000 LIMA - PERÚ