

UNIVERSITY OF OKLAHOMA

GRADUATE COLLEGE

CORPORALIDADES AMAZÓNICAS: VIOLENCIA COLONIAL, SEXUALIDADES
DISIDENTES Y REPRESENTACIÓN DE LOS CUERPOS AMAZÓNICOS EN LA
LITERATURA PERUANA CONTEMPORÁNEA

A THESIS

SUMMITTED TO THE GRADUATE FACULTY

in partial fulfillment of the requirements for the

Degree of

MASTER OF ARTS

By

PAUL MONTJOY FORTI

Norman, Oklahoma

2024

CORPORALIDADES AMAZÓNICAS: VIOLENCIA COLONIAL, SEXUALIDADES
DISIDENTES Y REPRESENTACIÓN DE LOS CUERPOS AMAZÓNICOS EN LA
LITERATURA PERUANA CONTEMPORÁNEA

A THESIS APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF MODERN LANGUAGES,
LITERATURES, AND LINGUISTICS

BY THE COMMITTEE CONSISTING OF

Dr. Marcelo Rioseco, Chair

Dr. Arturo Gutiérrez-Plaza

Dr. Tess Renker

© Copyright by PAUL MONTJOY FORTI 2023
All Rights Reserved.

Tabla de contenidos

Capítulo 1. Marco teórico.....	1
<i>¿Qué lugar ocupa la Amazonía en la literatura peruana?</i>	3
<i>Espacio y corporalidad(es)</i>	17
Capítulo 2. Antecedentes: La ‘fiebre’ del caucho y violencia colonial.....	28
<i>La ‘fiebre’ del caucho y violencia colonial en la Amazonía peruana</i>	29
<i>Civilización, barbarie, extractivismo y literatura en la tradición amazónica</i>	41
Capítulo 3. Corporalidad(es): perspectivas contemporáneas de la literatura amazónica.....	53
<i>¿Qué es lo contemporáneo en la literatura amazónica?</i>	54
<i>Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia</i>	63
<i>Nuevas narrativas en la literatura amazónica contemporánea</i>	72
<i>Las literaturas indígenas y la Amazonía como espacio de creación cultural</i>	80
Capítulo 4. Deseo y sexualidades disidentes en la literatura amazónica	90
<i>Deseo y posesión de los cuerpos amazónicos</i>	92
<i>Sexualidad, alimento y sangre</i>	100
<i>Disidencia sexual en la Amazonía</i>	107
Capítulo 5. Conclusiones	111
Obra citada	118

Abstract

Peruvian Amazonian literature has been suppressed throughout its history and, consequently, marginalized (with a few notable exceptions) from literary studies. For instance, it is not considered within what Antonio Cornejo Polar identified as the "*tradición de la literatura peruana*". This thesis aims, firstly, to investigate the position of Amazonian literature within Peruvian literature by tracing its evolution in the 20th and 21st centuries. Secondly, it delves into contemporary Amazonian literature, both indigenous and non-indigenous, through an examination of the divergent corporealities and dissidents sexualities within the Amazonian territory, as well as an analysis of the colonial process imposed on this territory in the late 19th century for the exploitation of natural resources. Thus, this work also endeavors to provide a comprehensive overview of the evolution and current status of Peruvian Amazonian literature, as well as its historical context.

Capítulo 1. Marco teórico.

—Dígame usted, tío, ¿en esta región es donde están las fieras y los salvajes?

—El Perú, Clemente Palma.

La Amazonia representa aproximadamente 65% del territorio peruano, según *Amazonía: Guía ilustrada de flora y fauna* del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana - IIAP (9). A pesar de ello, en cuanto a los estudios literarios, suelen ser las zonas del litoral y de los Andes las que acaparan la mayor cantidad de atención. Sin embargo, el territorio amazónico ha tomado preponderancia en los últimos 30 años porque supone un territorio estratégico para el desarrollo de América Latina. La Organización de las Naciones Unidas, en junio de 2023, ha hecho un llamado a las autoridades peruanas a proteger a las poblaciones amazónicas y a sus bosques porque estos actúan como “mecanismos del control del clima a nivel mundial” (ONU Perú). La Amazonía es, también, uno de los focos de la Agenda 2030. La enorme cantidad de recursos naturales, madera, oro, petróleo, plantas medicinales, especies animales, agua, entre otros, hace de la Amazonía un territorio esencial para el desarrollo de los países amazónicos.

El Perú, según *La Amazonía y la Agenda 2030*, representa el 10,1% del territorio amazónico a nivel mundial y es el segundo país con la mayor cantidad de este territorio después de Brasil, que representa el 64,3%, seguido por Bolivia con 6,2%, Colombia con 6,2%, Venezuela con 5,8%, Guyana con 2,8%, Surinam con 2,1% y Ecuador con 1,5% (3). La Amazonía es de vital importancia para la humanidad y su estudio social, político y cultural resulta sumamente relevante. A pesar de ello y de la novedosa atención de la comunidad internacional, la Amazonía no suele formar parte del discurso nacional. Se piensa en el Perú como un país primordialmente andino. La selva, como se verá más adelante, ha sido vista a lo largo de la historia como aquel lugar que debe ser colonizado para poder extraer recursos

naturales. Sus habitantes han sido vistos, según se expresa en la cita de Clemente Palma, como “seres salvajes” que deben ser civilizados. Los problemas de la Amazonía, entre los que se encuentran la minería ilegal y la trata de personas en la región amazónica de Madre de Dios (antes la explotación del caucho y la esclavitud indígena), nos obligan a tener una lectura diferente de la misma. Este estudio se propone estudiar la representación de los cuerpos amazónicos en la literatura peruana contemporánea. ¿Qué elementos componen esa representación? ¿Ha evolucionado la representación de estos cuerpos respecto de la literatura peruana no-contemporánea? ¿Existe una subrepresentación de estos? Entendemos a la Amazonía como una zona de producción literaria importante dentro de la tradición literaria peruana a pesar de que, en cuanto a los estudios literarios, la Amazonía ha solido ser un tema residual. Son pocos los estudios existentes acerca de la literatura amazónica peruana. Son mucho menos los trabajos acerca de la representación de las corporalidades amazónicas en la tradición literaria peruana. Una primera dificultad, por la falta de sistematización de la información, supone entender qué espacio ocupa la Amazonía en la tradición literaria peruana para luego discutir sobre la corporalidad y el espacio amazónicos, dos conceptos primordiales para comprender la forma de vida de las más de 63 etnias existentes en la selva peruana¹.

¹ Aguaruna, Huambisa, Candoshi, Achual, Quechua del Pastaza, Jíbaro, Quechua del Tigre, Taushiro, Arabela, Uranina, Quechua del Napo, Secoya, Orejón, Huitoto Murui, Huitoto Muinane, Huitoto Meneca, Bora, Ocaina, Yagua, Ticuna, Chayahuita, Jebero, Chamicuro, Quechua de San Martín, Cocama-Cocamilla, Iquito, Mayoruna, Shipibo-Conibo, Capanahua, Piro, Cashibo, Amuesha, Campa del Alto Perené, Campa del Pichis, Campa Ucayalino, Campa Pajonalino, Campa Nomatsiguenga, Campa Asháninca, Campa Caquinte, Machiguenga, Morunahua, Yaminahua, Amahuaca, Culina, Sharanahua-Marinahua, Cashinahua, Amarakaeri, Huachipaeri, Sapiteri, Toyoeri, Ese'ejja, Iconahua, Cujareño, Parquenahua, Agvano, Andoa, Andoque, Arasairi, Muniche, Omagua, Pisabo Resígaro y Shetebo. Es necesario decir que existen numerosas etnias indígenas que se encuentran situación de aislamiento o «no contactados». Ver Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise. “Los grupos étnicos de la Amazonía peruana” 11-2.

Aunque el enfoque de este trabajo es principalmente literario y la metodología es el análisis y comparación de escenas o versos de algunas obras (tanto escritas en español como en lengua nativa), muchas veces las fronteras entre la antropología, la sociología y la política se trastocan porque gran parte de la literatura amazónica, como veremos más adelante, sirve también para denunciar los abusos, los problemas, las carencias que sufren las poblaciones amazónicas. Es importante mencionar que muchas comunidades de la Amazonía prefieren la utilización del gentilicio relacionado a su etnia que el uso de la palabra “indígena”, cuya connotación está vinculada al proceso colonial amazónico. El uso de esta palabra en este estudio tiene una finalidad meramente académica y se realiza para describir un grupo de población indeterminado de diversas etnias; sin embargo, por respeto a las mismas y sus identidades, utilizaremos el gentilicio (bora, ashaninka, campa, etc), cada vez que sea posible identificar una de estas comunidades. Es necesario entender qué rol juega la Amazonía en la vida nacional y cómo se entienden sus particularidades, su diversidad étnica, lingüística, corporal, sexual y cultural en un contexto en el que la región amazónica es esencial para la supervivencia de la humanidad. Este estudio es un aporte en esa dirección.

¿Qué lugar ocupa la Amazonía en la literatura peruana?

Después de las guerras de independencia, las naciones americanas empezaron a cuestionarse sobre el modelo económico, social y político que debían seguir. Fueron los criollos de cada una de estas naciones los que empezaron a cimentar una identidad nacional propia. La imitación surgió como una realidad inevitable. José De la Riva-Agüero y Osma en su tesis *Carácter de la Literatura del Perú Independiente* (1905) menciona una característica de suma importancia de la literatura peruana: “Dos razas, aunque en muy diverso grado, han contribuido en el Perú a formar el tipo literario nacional: la española y la indígena” (65). José Gálvez, en

Posibilidad de una genuina literatura nacional: el peruanismo literario (1915) menciona que José De la Riva-Agüero admite finalmente que la imitación de las formas culturales de las metrópolis debe seguir (17-18). También afirma que es el carácter criollo el que predomina en la nueva literatura peruana (De la Riva-Agüero 71). Esto fue criticado por José Carlos Mariátegui. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), el autor en mención afirma que:

Y en el Perú la literatura no ha brotado de la tradición, de la historia, del pueblo indígenas. Nació de una importación de literatura española; se nutrió luego de la imitación de la misma literatura. Un enfermo cordón umbilical la ha mantenido unida a la metrópoli (201).

Continúa el ensayista mencionando que, gracias a la imposición criolla, costeña, después de la colonia, no pudo nacer en el Perú una literatura vigorosa. Para el autor, que es un defensor de la pureza de la raza indígena, el cruzamiento de las razas asiáticas, africanas, indígenas e ibéricas terminó por generar un producto heterogéneo y blando en cuanto a la literatura (203). Concluye Mariátegui: “El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad” (278). Más bien, para el autor, el indigenismo supone una literatura autóctona con un profundo carácter reivindicatorio (281). Empero, no se está refiriendo a la literatura escrita por personas indígenas.

Ahora bien, es necesario hacer una diferencia entre “literatura indigenista” y “literatura indígena”. Antonio Cornejo Polar en su artículo titulado “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estándar socio-cultural” propone que la literatura indigenista es aquella

que busca la representación fidedigna del mundo indígena en español. “[...] el modo de producción indigenista no se concibe al margen de la escritura en español, mientras la oralidad quechua o aymara sería el modo más propio de la producción indígena” (18). En ese sentido, la literatura indígena es aquella producida por personas indígenas, mientras el indigenismo está vinculado necesariamente a un tipo de mestizaje lingüístico entre el idioma nativo y el español. Afirma Cornejo Polar, por ejemplo, que José María Arguedas termina por inventar un idioma propio que no es el lenguaje indígena quechua y que se diferencia del español (21), generando así una situación de heterogeneidad.

El concepto de heterogeneidad resulta clave para poder entender, en última instancia, qué es la literatura amazónica y cómo esta se inserta en la literatura peruana. Cornejo Polar menciona, en el mismo artículo, que caracteriza a las literaturas heterogéneas “[...] la pluralidad de signos socio-culturales de su proceso productivo” (12). Así pone como ejemplo al mismo Arguedas, quien supo adaptar cuestiones indígenas a modelos muchos más universales como la novela. Entender la heterogeneidad en la literatura peruana nos permite comprender que esta se encuentra llena de matices, que tiene posiciones encontradas y contradictorias, y que, como un organismo vivo, se encuentra en constante fusión. El planteamiento de Cornejo Polar supera así la dicotomía español-indígena y a aquellas posiciones en contra del mestizaje.

El mismo autor, en *La formación de la tradición literaria en el Perú* (1989), propone que: “En relación con Perú, es indispensable tener presente que se trata de una literatura ‘no orgánicamente nacional’, productora de contradicciones étnicas y sociales muy agudas y todavía no resueltas por la historia” (17). Cornejo Polar, a lo largo de su libro, busca entender cómo se ha formado la tradición literaria peruana. Para el autor, la tradición peruana está compuesta por una cultura sin un centro específico sino un conjunto de ejes que son, muchas veces

contradictorios (19). Después de la independencia, fue el costumbrismo criollo el que se impuso sobre el incaísmo, aquel que postulaba a la naciente nación como heredera y vengadora del incanato, como corriente predominante del nuevo Perú (25-35). El costumbrismo estaba anclado en las formas hispánicas, aunque con colores propios, y tiene su máximo exponente en Ricardo Palma. Por el otro lado, la necesidad modernizadora de literatura peruana, en desprecio de la tradición hispanista, tuvo en Manuel González Prada a su “mejor y más combativo representante” (91). La disputa Palma-González Prada por un proyecto nacional responde dos generaciones y dos pensamientos distintos enfrentados. A raíz de este enfrentamiento, a entender de Cornejo Polar, se creó un vértice entre las literaturas prebélicas y posbélicas² (92). En la misma línea, Estelle Tarica dice que “In Peru, finally, indigenista thought developed as a response to reactionary “hispanistas” who had constructed a wholly negative iconography of “backward” Indians in the wake of Peru’s 1883 defeat in the War of the Pacific against Chile [...]” (4). La académica menciona a González Prada como una especie de precursor del indigenismo en el Perú. En la misma línea, Jorge Coronado escribe en la introducción del libro *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, que: “Later indigenistas were equally in debt to figures such as Manuel González Prada (1848–1918), who was among the first, in works such as the 1888 “Discurso en el Politeama,” to call for social revolt in order to rectify the abuses committed against the indigenous population” (6).

Cornejo Polar, por su lado, afirma que dentro de las literaturas posbélicas surge el indigenismo, en una primera etapa, con Clorinda Matto de Turner gracias a la publicación de

² Entre 1879 y 1884 ocurrió la Guerra del Pacífico que enfrentó, a Chile en contra de Bolivia y Perú, siendo estos últimos derrotados. Como consecuencia de esto, el Perú perdió definitivamente los territorios de Arica y Tarapacá. Esto llevó a la necesidad de reconstruir la identidad nacional a través de un nuevo proyecto país.

Aves sin nido en 1889, libro en el que denuncia el maltrato hacía los indígenas y clama por la urgencia de integrar “al pueblo indio a la nación” (Cornejo Polar, *La formación* 102). Asimismo afirma que es Luis Alberto Sánchez quien tiene el mérito de haber sido el primero, en 1928, en colocar las raíces de la tradición peruana en una literatura prehispánica. La propuesta de relectura de la historia de la literatura peruana por parte de Sánchez tuvo como finalidad definir a la misma como una “literatura mestiza” que se encuentra “en busca de una definición sólida y estable” (120). En 1938, Jorge Basadre, siguiendo el camino trazado por Sánchez, publicó *Literatura Inca* (121). Cornejo Polar señala la importancia que esto supone en cuanto no solo al estudio del pasado prehispánico sino también a la evolución de esta literatura después de la conquista española. Se crea así una “filología viva” (122-27). Mientras que Jorge Coronado menciona que el descubrimiento de lo indígena tuvo un significativo impacto en la intelectualidad, respecto a la identidad comunal, en el siglo XX (13).

Después de José Carlos Mariátegui, aparecieron autores que siguieron el camino del indigenismo como José María Arguedas y Ciro Alegría, autor cuya novela *La serpiente de oro* es objeto de análisis de este trabajo. Posteriormente a ellos aparecen autores considerados “neo indigenistas” como Manuel Scorza o Vargas Vicuña (140-42). Propone Cornejo Polar que también se desarrolló durante ese tiempo “otra modernidad” que inicia con González Prada y la “Bohemia de Trujillo”³ y tiene como máximo exponente a César Vallejo (148) y se configura como una especie de literatura internacionalista. Jorge Coronado alude que “[...] indigenismo is intimately related to these two terms—modernization and modernity [...]self-declared objective

³ La Bohemia de Trujillo fue un grupo de intelectuales (Trujillo, 1916) compuesto por César Vallejo, Víctor Raúl Haya de la Torre, Ciro Alegría, Antenor Orrego, entre otros. Para más información: <https://fundacionbbva.pe/nota/la-bohemia-de-trujillo-el-audaz-talento-joven-que-vino-del-norte/>

of vindicating the continent's indigenous peoples. This objective [...] distinguish indigenismo from the idyllic and idealized representations of the indio with which Latin American [...]” (5)

Para el académico el indigenismo está relacionado a los términos “modernidad” y “modernización”⁴ y tiene como principal objetivo reivindicar la vida indígena. Tarica menciona que, a diferencia de México y Bolivia, “Peruvian indigenismo would not become institutionalized in the integrating mechanisms of the state, such as school and the military, until much later in the twentieth century” (Tarica 5), a través de la dictadura de Juan Velasco Alvarado.

Cornejo Polar, en la misma línea de pensamiento, habla de la “literatura ilustrada” y la “literatura popular” y de cómo la primera se ha nutrido de manera constante de la segunda. Para ejemplificar lo que afirma, menciona a Abraham Valdelomar, José Diez Canseco, Oswaldo Reynoso, Mario Vargas Llosa, José Antonio Bravo o Miguel Gutiérrez en narrativa. Mientras que en poesía están Carlos Germán Belli, Washington Delgado, Antonio Cisneros, entre otros (Cornejo Polar, *La formación* 157-59). Todos ellos toman elementos de la cultura popular y los adaptan dentro del sistema “ilustrado”. También menciona cómo el avance de las fracciones populares a veces toma el espacio de la élite ilustrada, como es el caso de Gregorio Martínez y Enrique Verástegui, cuya condición popular se da de manera originaria (160).

⁴ No debemos confundir estos términos con la corriente literaria del modernismo. Para Coronado “modernización” es la importación de formas de producción foráneas, mientras que “modernidad” es una especie de resultado de la “modernización” producto del choque de las distintas culturas y procesos culturales.

La convivencia entre la “literatura ilustrada” y las “literaturas populares”⁵ genera, a entender de Cornejo Polar, la existencia de una literatura subordinada:

[...] la subordinación supone una dinámica receptiva con relación a los códigos dominantes, pero esa recepción, salvo en casos de alienación aculturadora, no es pasiva; al revés, con más frecuencia y profundidad de lo que se piensa, implica un complejo proceso de formulación y resemantización, siempre ligado a un previo ejercicio, también complejo, de asimilación y descarte (162).

Se trata, según las palabras del mismo autor, de un proceso de formulación, asimilación, cambio y descarte por parte de las literaturas subordinadas de los códigos de las literaturas dominantes.

Finalmente, Antonio Cornejo Polar introduce un concepto que es de vital importancia para este estudio: “literaturas peruanas”. Dice que la tradición peruana no es un sistema integrado único, sino un conjunto de literaturas: “[...] nuestra literatura se concibe como un espacio neutro en el que coexisten con independencia varias y distintas literaturas” (187), solo dentro de ese espacio no articulado se entienden las profundas contradicciones que existen entre las distintas corrientes que forman la tradición peruana. Sin embargo, advierte con cuidado que no se trata solo de convertir una categoría en su plural, “sino de comprender a fondo, mediante una categoría adecuada, la índole profunda de una totalidad que descubre su sentido a partir de sus contradicciones internas” (189). Para el crítico, el factor totalizador de la literatura peruana es la

⁵ Estos términos pertenecen al estudio de Antonio Cornejo Polar publicado en 1989. No recomendamos su utilización para estudiar la realidad amazónica porque estos contienen todavía una mirada colonizadora respecto que es lo ilustrado y qué es lo popular. Posiblemente sea más adecuado hablar de “literaturas dominantes” o “literaturas hegemónicas”.

historia nacional. Existen, por otro lado, ciertos problemas respecto a los planteamientos de Cornejo Polar que han sido destacados por Estelle Tarica:

First, as I discussed earlier, in focusing exclusively on the distinction between non-Indian and Indian worlds, Cornejo obscures the extent to which racial discourses establish boundaries that can be fluid and change over time. Second, Cornejo tends to reify the association of orality with Indianness [...] Third, Cornejo's critical method places indigenista literature in an oddposition with respect to the wider field of indigenista policies and aims [...]

Entender lo indígena como lo oral supone un error de planteamiento porque, como veremos más adelante, existe una gran evidencia de escritura indígena amazónica tanto en español como escrita en lengua originaria con un alfabeto normalizado. Estas recopilaciones empezaron a mediados del siglo XX. A estos problemas destacados por Tarica tenemos que agregar uno más: La Amazonía se encuentra excluida de los estudios de Cornejo Polar. El indigenismo que estudia el crítico, que es el mismo del que habla José Carlos Mariátegui y De la Riva Agüero, está referido al contexto andino. Es, incluso, desconcertante que no exista una investigación escrita por Cornejo Polar en referencia a los abusos del Putumayo, cuando es un tema que atañe directamente a lo indígena en el Perú y que existían suficientes fuentes literarias y no literarias sobre el tema en los tiempos en que Polar publicaba sus estudios. Que la Amazonía no esté directamente referenciada en lo que compone la tradición peruana del crítico, esto no significa que no exista o que no se haya desarrollado una literatura amazónica o, en todo caso, una literatura con temática amazónica. La apertura conceptual que compone el término “literaturas peruanas” nos permite colocar a la literatura de la Amazonia dentro de la tradición literaria peruana. Ahora tenemos la obligación de dotar a esta de un significado propio y

reconocer cómo interactúa con las demás literaturas peruanas. Sin embargo, debemos advertir que los moldes teóricos de Cornejo Polar son un punto de partida para estudiar la Amazonía mas son insuficientes para entender la realidad literaria amazónica.

Juan C. Godenzzi y Nicolas Beuclair afirman que, mientras hubo un profundo interés de registrar la literatura oral de los Andes durante el periodo de la colonia, el acceso a la Amazonía fue, más bien, limitado:

En la Amazonía, donde el contacto fue más tardío y difícil, esos testimonios coloniales de las tradiciones orales indígenas no son tan numerosos. Solo varios siglos más tarde, en el XX, aparece el interés antropológico por los pueblos indígenas y sus tradiciones orales; y muchos historiadores, etnólogos y lingüistas emprenden el paciente trabajo de recolección, transcripción y traducción de los testimonios orales (406).

Afirman los autores que durante la colonia fueron principalmente misioneros jesuitas quienes registraron los primeros testimonios orales de los que se tiene conocimiento, entre los que se encuentran Gonzalo Fernández de Oviedo, Toribio de Ortiguera y Pedro de Cieza de León. No obstante, parece que lo escrito por ellos ha sido, de alguna forma, reinterpretado bajo el prisma del pensamiento cristiano *En Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas* (1542) del Fray Gaspar de Carvajal se incluyen mitos de las Amazonas y El Dorado (409) que responden al imaginario colonial español y que han servido de inspiración para novelistas posteriores. Podemos observar una primera clase de literatura amazónica, que es la literatura oral que los propios cronistas intentaron plasmar en sus escritos. Esto nos debe llevar a entender también que, a nivel histórico, existió un periodo de literatura prehispánica y de literatura colonial de la Amazonía.

Después de las guerras de independencia podemos identificar un tercer periodo histórico correspondiente al inicio de la república. Lamentablemente no existen muchas referencias sobre este tiempo. Sin embargo, algunos textos nos pueden dar algunas luces al respecto: *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto* (1862) de Antonio Raimondi, que es un texto en el que predominan los apuntes sobre el aspecto geográfico de la Amazonía y contiene una visión sustancialmente centralista: “El territorio que comprende esta provincia, antes de la conquista de los españoles, se hallaba poblado por ordas de salvajes, que no estaban sometidos al gobierno de los Incas, y de las cuales muchas conservan todavía en el día su independencia” (110). Posteriormente habla de la necesidad de que el Perú establezca una colonia en la selva (161-73), que le era un territorio aún desconocido. Lamentablemente, a pesar del registro geográfico, social y de los recursos naturales que hace Raimondi, este no tiene un apartado sobre la producción cultural de la Amazonía.

Sin embargo, en 1868 apareció *Canto al Amazonas* de Fabriciano Hernández que, en palabras de Luis Hernán Ramírez en “Fabriciano Hernández, primer cantor del Amazonas”, corresponde “[...] a la primera manifestación lírica en verso de nuestra literatura inspirada en el Gran Río de nuestra selva con la que se inicia la producción poética en lengua española de la Amazonia Peruana [...]” (34). A diferencia de las crónicas del periodo colonial, se trata de un poema escrito por un autor oriundo de la zona amazónica (Chachapoyas). La selva empezó a ser vista como un lugar atractivo por sus recursos naturales. Clemente Palma, en su ensayo *Perú: narración que trata de su geografía, historia, arte y costumbres* (1898) menciona la Amazonía como el lugar donde nacen los grandes ríos, se explota caucho, crece el café y el cacao, y habitan los animales exóticos y “los salvajes” (20-24). En 1899, José Santos Chocano publicó el poema *La epopeya del Morro*, en el cual, en palabras de Ventura García Calderón, en *La literatura*

peruana, el poeta encuentra a “[...] la selva, virgen como picacho andino, el río en avenida, la ubérrima frondosidad de cafetales en el país de la cornucopia [...]” (89). La idea de “selva virgen”, llena de recursos, responde al apetito del colono occidental, similar a aquel apetito español que creó el mito de El Dorado, pero no se condice con la realidad de las etnias que habitan hasta hoy la Amazonía.

Es, empero, en el cuarto periodo histórico, relacionado con la explotación del caucho a inicios del Siglo XX, en el cual empiezan a proliferar novedosos géneros literarios como la novela, por ejemplo. La llegada de colonos a la selva marcó un antes y un después en la literatura amazónica. En “L’Amazonie péruvienne contemporaine au miroir de sa littérature: ‘Sélection Loreto 2006’”⁶ de Catherine Heymann se cita al poema de Carlos Amézaga llamado “La leyenda del caucho” (1906): “[...] long poème épique de 791 vers, s’ancrait dans les réalités socio-économiques contemporaines, en prenant le ‘rêve américain’ comme modèle”⁷ (136-37). Esta publicación marca el inicio de una estrecha relación entre la literatura y la explotación de los recursos naturales en la Amazonía. Afirman José Alberto Portugal y Jorge Marcone que “[...] entre los textos fundadores podemos contar con *Tradiciones y leyendas de Loreto* (1918), de Jenaro Herrera Torres, y *Sacha-Novela*. Casi-novela de costumbres y leyendas amazónicas (1928), de César Velarde Bermeo, los hitos más importantes se encuentran a partir de 1935, con los *Doce relatos de la selva*, de Fernando Romero, y *La serpiente de oro*, de Ciro Alegría” (13), textos en los cuales ya evidencian las tradiciones orales, la relación con el espacio (selva-río), la memoria, la explotación de los recursos naturales y sus traumas y la identidad nacional (13).

⁶ Traducción propia: «La Amazonía peruana contemporánea en el espejo de su literatura: ‘Selección Loreto 2006’».

⁷ Traducción propia: «[...] largo poema épico de 791 versos, anclado en las realidades socioeconómicas contemporáneas, tomando como modelo el ‘sueño americano’».

Entre 1941 y 1944 empieza a circular la revista *Trocha*, en la cual comenzaron a publicar por primera vez a poetas y escritores de la región. Morgana Herrera, en su artículo afirma:

Para un mayor alcance, la revista que se publica en la ciudad de Iquitos tiene que basarse en una red intelectual, integrando a la vez personalidades locales, pero también loreanos de la capital y de fuera. Por un lado, se les otorga un espacio especial a grandes figuras iquiteñas [...]. La voluntad de incluir a grandes plumas de la Amazonía prima a veces sobre cierta unidad del contenido editorial (169-70).

En 1942 se publica la novela *Sangama* de Arturo D. Hernández, que es parte de nuestro estudio. La reseña que se publica en la revista *Trocha*, de la misma época, destaca “la importancia de contribuir desde la Amazonía a las letras nacionales con un novelista” (172), resalta la revista el hecho de que sea posible crear una obra de gran magnitud desde el territorio amazónico y con un autor nacido en dicho territorio. Si la primera clase de literatura amazónica es la oral proveniente de las lenguas nativas, una segunda clase es la escritura en español sobre la Amazonía, que hemos visto tanto en las crónicas coloniales como en la producción de una obra propia. Pertenecientes a este periodo son también las novelas *Paiche* (1963) de César Calvo de Araújo, *La casa verde* (1966) de Mario Vargas Llosa, entre otras.

A pesar de esto, afirma Mónica Rodríguez en “Voces Autóctonas de la Amazonía: Soledad, Reivindicación y Cambio”, el centralismo limeño hizo que las obras de autores amazónicos de inicios del siglo XX fueran marginalizadas y, muchas veces, calificadas de poca calidad literaria: “De ahí que, en la visión amazónica de estos escritores autóctonos, se pusiera de manifiesto su soledad, su marginación y aislamiento geográfico” (217-18). Empezaron a aparecer también escritores no amazónicos interesados en el tema amazónico que publicaron con

mayor éxito que los autores autóctonos. Propone la autora que resulta paradójico que las obras de autores de la zona hayan permanecido desconocidas mientras otras, como los cuentos de la selva (que transmiten una imagen negativa de los indígenas) del limeño Ventura García Calderón, hayan sido traducidos a más de diez idiomas (219). Caso similar ocurre con la obra de Mario Vargas Llosa.

Existe un quinto periodo histórico, que hemos llamado literatura contemporánea en este trabajo, que abarca hasta la actualidad y que también está referido a la conservación de las lenguas nativas, recopilación de testimonios y aportación de nuevas voces y temáticas. El número de académicos que han recopilado los testimonios orales de las distintas etnias se multiplicó. También aquellos que han recopilado mitos como Jordana Lagunas, d'Ans, Chavarría, Anderson y Pierrette Bertrand-Ricoveri de las etnias awajum, cashinahuas, ese ejas, ashánincas, shipibo-conibos, entre otras (Godenzzi y Beauclair 411), cuyo registro es parte del análisis de este trabajo. Esto compone una tercera clase de literatura amazónica, aquella que se escribe en la lengua originaria que, para ser preservada, ha sido dotada de un alfabeto. Ya no estamos refiriéndonos a una traducción e interpretación como lo hacían los primeros cronistas sino a una forma genuina de literatura indígena.

Pertenecen a este periodo los intentos del grupo Bubinzana, liderado por el escritor Róger Rumrill que, en palabras de Portugal y Marcone, estuvo “dedicado a “modernizar” y “peruanizar” la literatura amazónica, aunque es un proyecto que busca el encuentro con las cosmovisiones indígenas y chamánicas mestizas” (15). Aparece también la publicación del poemario *Las malas maneras* (1973) del poeta pucallpino Jorge Nájar, ganador del Premio Copé

de Oro en 1984⁸. Es dentro de este contexto, la novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* (1981) de César Calvo marca en este periodo un hito importante. Es la primera vez que un escritor amazónico tiene preponderancia en los círculos intelectuales de Lima y también llama la atención a nivel internacional, la novela se tradujo al inglés en 1995 en los Estados Unidos. Dada su importancia, para fines de este análisis, es esta novela la que hemos considerado como vértice entre los antecedentes y la literatura contemporánea, en la que se encuentran escritos como *Orquídeas en el paraíso* de Enrique Planas, *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa, *La isla de Fushía* de Irma del Aguila, *La virgen del Samiria* de Róger Rumrill, *Iquitos Lesbo* de Álvaro Íque, entre otros.

Volvamos a la pregunta que nos concierne: ¿Qué lugar ocupa la Amazonía en la tradición literaria peruana? La Amazonía viene a ser, concordando con lo dicho por Cornejo Polar, una de las tantas literaturas peruanas. Se trata de un sistema propio que ha tenido una evolución particular y cuyas raíces son muy diferentes al indigenismo andino que José Carlos Mariátegui y José María Arguedas representan. Podemos afirmar, incluso, que gran parte de la literatura amazónica no puede ser etiquetada como indigenista puesto que no reivindican la vida y las costumbres indígenas, como es el caso tanto de las novelas de Mario Vargas Llosa como de *Sangama* de Arturo D. Hernández. Lo indígena aparece allí pero no se busca ningún tipo de reivindicación y; sin embargo, son obras que no pueden dejar de estudiarse si se quiere estudiar la literatura amazónica. Sin embargo, es posible afirmar que el indigenismo amazónico está presente en obras como *La serpiente de oro* y *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía*. Por otro lado, existe mucha literatura indígena que vienen siendo compiladas y

⁸ El Premio Copé es uno de los principales concursos literarios peruanos. Es promovido por la empresa estatal Petroperú desde 1979.

estudiadas en los últimos años, así como literatura urbana amazónica que se escapa del tema indígena. En ese sentido, no podemos entender la Amazonia con los mismos moldes teóricos con los que entendemos los Andes, aunque estos nos sirvan como base para poder estudiar su literatura.

En cuanto al modo, es una literatura que puede ser oral o escrita. En cuanto al lenguaje, es una literatura que puede ser en español o en lenguas originarias. En cuanto a la autoría, es una literatura a la que se integran escritores oriundos y no oriundos que tienen a la Amazonía como eje temático y que hacen representaciones de los cuerpos amazónicos en sus obras literarias. Ahora que hemos identificado el lugar que ocupa la Amazonía en la tradición peruana, es necesario analizar las nociones de cuerpo y corporalidad enlazadas con el espacio en donde se desenvuelve la literatura amazónica.

Espacio y corporalidad(es)

Ha mencionado Verena Andermatt Conley en el capítulo “Henri Lefebvre: Lived Spaces” del libro *Spatial Ecologies* que: “Space is not longer a neutral background against which humans move about, but is what humans produce as, in turn, it shapes or even produces them” (11). No se trata, entonces, de un complemento sino de un espacio cambiante que influye en la vida de las personas. Si observamos, por ejemplo, el inicio de *Sangama* podemos tener una mirada superficial del espacio amazónico:

El vaporcito que me conducía pleno de esperanzas surcaba el Bajo Ucayali, río que baña gran parte de la Selva peruana. Bordeando las dilatadas márgenes erguía una vegetación exuberante y compacta, elevada y uniforme, que acentuaba la monotonía del

paisaje compuesto del ocre de las aguas, del verde de la Selva y del añil de un immaculado cielo tropical (Hernández 11).

La selva influye en las acciones de los personajes. El narrador no puede transportarse en otro medio que no sea un “vaporcito” porque en la Amazonía los caminos terrestres, muchas veces, resultan limitados. Son los ríos el principal medio de comunicación y de transporte. Los personajes luego discuten cómo el río ha ido cambiando en pocos años, engullendo pueblos y creando nuevas playas. El río es también un personaje vivo.

Para Terán, en concordancia con lo dicho, no se puede seguir considerando el espacio literario como el lugar vacío en donde se desarrollan las historias de los personajes. El autor obliga al lector a transportarse mentalmente a un determinado espacio y a un determinado tiempo. Los hombres sufren desplazamientos y movimientos en el espacio, pero también sueños, ambiciones y recuerdos (345). El espacio literario es metafísico. Volviendo al pasaje de *Sangama*, Hernández transporta al lector a un barco a vapor en medio de la selva calurosa y tropical que surca un río que puede ser, incluso, el recuerdo del narrador. En palabras de Bollnow: “Como ser creador y desplegador de espacio, el hombre necesariamente no es solo el origen sino también el centro permanente del espacio” (30). No se puede entender el espacio si el hombre y, por ende, no se puede entender el cuerpo sin el espacio. Así, en *La poética del espacio* (1957) el filósofo Gastón Bachelard analiza el espacio como parte de la fenomenología poética (27-52). En el pasaje que hemos leído de *Sangama* es el río, la “vegetación exuberante” y el “inmaculado cielo tropical” los que construyen las imágenes literarias, es el espacio el que compone la poética del texto literario.

¿Cómo es el espacio Amazónico peruano? Un estudio llamado *Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana* del Instituto Lingüístico de Verano publicado en 1978 establece que en la selva peruana existen 63 grupos étnicos contactados (11). Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios – DBPI del Ministerio de Cultura de Perú, en el país existen 48 lenguas originarias de las cuales 4 se hablan en los Andes, mientras que 44 se hablan en la Amazonía⁹. Según información obtenida en el portal del Instituto Nacional de Estadística- INEI, la selva peruana, a pesar de ser el 65% del territorio nacional, en cuanto población representa solo el 14,5%. A pesar de ello, el crecimiento de las principales ciudades amazónicas como Iquitos, Yurimaguas, Tarapoto o Pucallpa ha generado cambios drásticos en la vida de estas etnias. Es en dichas ciudades donde la cultura se mestiza. Iquitos, como veremos más adelante, es un ejemplo de ello, allí se mezcla la religión cristiana con el chamanismo; la educación estatal con los conocimientos ancestrales.

La enorme biodiversidad de la Amazonía se ha visto amenazada también por el avance de actividades como la tala ilegal. El reporte “MAAP: Deforestación y Fuegos en la Amazonía 2022” del Proyecto de Monitoreo de los Andes Amazónicos coloca al Perú como el tercer país amazónico con mayor deforestación (7.3%) que representa aproximadamente 144,682 hectáreas (8). La minería ilegal también se compone como un verdadero drama que amenaza la vida de las comunidades nativas. En el informe titulado “El oscuro vínculo entre la explotación sexual y la minería ilegal” se subraya que el 73% de los casos de trata de personas en la región amazónica

⁹ Estas son las 44 lenguas que se hablan en la Amazonía: Achuar, amahuaca, arabela, Ashaninka, Asheninka, Awajún, Bora, Cashinahua, Chamikuro, Ese Eja, Harakbut, Ikitu, Iñapari, Iskonawa, Kkataibo, kakinte, kandozi-chapra, kapanawa, kukama kukamiria, madija, maijiki, matsés, matsigenka, matsigenka montetokunirira, munichi, murui-muinani, nahua, nomatsigenga, ocaína, omagua, quechua, resígaro, secoya, charanahua, shawi, shipibo-konibo, chiwilu, taushito, ticuna, urarina, wampis, yagua, yaminahua, yanaesha, yine.

de Madre de Dios son por explotación sexual. Estos problemas son parte del espacio amazónico y son tópicos de su literatura.

Los cuerpos forman parte del espacio, necesitamos analizar lo que esto significa para los propósitos de nuestro estudio. Identificamos dos tipos de cuerpos presentes en la literatura amazónica: el cuerpo indígena, en su mayoría proveniente de las distintas etnias nativas, y el cuerpo mestizo, que generalmente vive en los centros urbanos. Analizamos, primero, la corporalidad indígena. La concepción de cuerpo es muy variada en la Amazonía y es un tema de vital importancia para las personas nativas.

Aparecida Vilaça afirma que: “[...] the body is even more of an issue for natives peoples, who spend a sizeable portion of their daily lives executing processes they conceive to be linked to the fabrication and controlled transformation of the bodies” (446). El uso del cuerpo, en diversas etnias, tiene una significación social: el pintado y la perforación de la piel, los tatuajes, entre otros, y está relacionado con ciertas sustancias como la sangre, la comida, la medicina natural o el semen. El cuerpo amazónico es cambiante, se fabrica continuamente “[...] in a constant flow involving nutrition, abstention, the application of medicines, body painting, baptismal rituals, and formal training” (447). Esta variación depende de la edad y el género de los cuerpos, así como de los ritos de las etnias específicas.

Continúa la autora afirmando que se trata de cuerpos diversos y diferentes. “Lo humano” no está limitado a lo que en el mundo occidental se considera como “humano”: los animales, los elementos naturales y los espíritus también pueden ser considerados “humanos” dentro de la cosmovisión amazónica (448). Existe una percepción de diferencia entre los “cuerpos occidentales” y los cuerpos nativos. Vilaça, para poder explicarla, cita un diálogo entre una

madre Piro y un maestro de escuela en el Perú. El niño Piro sufría de diarrea y el maestro instruyó a la madre que le suministrara al hijo agua hervida para beber. La madre se opuso a la recomendación argumentando que, si bien esa podría ser una solución para un niño de la ciudad, provocaría mayor daño al niño Piro porque sus cuerpos “eran diferentes” (448- 49). No se trata de una diferencia física, sino conceptual. El concepto de “humanidad” está extendida más allá del cuerpo de las personas. Se trata de una definición relativa. Dice la autora que, en cuanto al uso lingüístico, las palabras “nosotros” o “ellos” suelen incluir objetos no humanos a los que se les otorga comportamientos humanos. Así, por ejemplo, se incluyen a los espíritus, a los animales, a los ríos, etcétera (450).

Edson Tosta Matarezio Filho, en su artículo “O Amadurecimento Dos Corpos e Do Cosmos – Mito, Ritual e Pessoa Ticuna”¹⁰, un estudio sobre la relación de cuerpo y espacio en la etnia Ticuna (presente en Perú, Brasil y Colombia), menciona que los ticuna, para referirse al espacio donde habitan utilizan la palabra “*naane*”, cuya mejor traducción es “cosmos”. Afirma el autor: “[...] ou seja, todo território (naane) possui corpo (naüne) e todo corpo é território. [...] Naane é um ser humano vivo que se transforma a todo momento [...] e todos possuem uma origem comum, são formados pela mesma matéria e energia”¹¹ (198). El cambio, la transformación y el envejecimiento son una constante en el cosmos amazónico.

Los conceptos “cuerpo” y “espacio” son inseparables en la cosmovisión amazónica porque son formados por la misma materia y energía. El “espacio”, muchas veces, se funde con

¹⁰ Traducción propia: «La Maduración de los Cuerpos y el Cosmos – Mito, Ritual y Persona Ticuna».

¹¹ Traducción propia: «[...] es decir, todo territorio (naane) tiene un cuerpo (naüne) y todo cuerpo es territorio. [...] Naane es un ser humano vivo que se transforma en todo momento [...] y todos tienen un origen común, están formados por la misma materia y energía».

el “cuerpo” y tienen el mismo tratamiento. Filho propone que el cuerpo ticuna pasa por las siguientes etapas: “inicio”, “plenitud”, “finalización o niño”, “joven”, “adulto y biche (verde)”, “maduro”, “acabado” y “danado”. Similares categorías se utilizan para definir el espacio, los ticuna se refieren al territorio como “desarrollado”, “crecido”, “viejo”, “acabado” (199). Así, “O processo de amadurecimento dos corpos e do território é similar ao que acontece com uma fruta, uma árvore ou as fases da lua”¹² (200). Tanto el cuerpo como el espacio nacen, maduran y caducan para los ticuna.

Dentro de este ciclo vital, el cuerpo de la niña ticuna, por ejemplo, pasa por un rito de iniciación. La menstruación (sangre) compone un hecho de suma importancia para la maduración del cuerpo de la niña. Se recluye a la niña hasta el último día de la fiesta de iniciación, ella debe permanecer en silencio para que no afecte la construcción del cuerpo maduro. Cita Filho la siguiente canción escrita originalmente en lengua ticuna: “¿Te verás tan bonita como un árbol de yuca delante de tu madre? ¿con las patatas pata muy gordas y bonitas? ¿Serás como Ingá? todavía verde (*doiï*), flaco, ¿qué recibe el niño? El chico soltero *aitcha* va ¿Te veo, chica nueva?”, en esta pieza literaria, la muchacha es comparada con una planta de yuca. El proceso de maduración de la planta y la niña es el mismo. Nuevamente, el territorio y el cuerpo componen parte de un mismo cosmos.

La sangre compone un elemento fundamental del cosmos ticuna. Establece el autor que la relación cuerpo-espacio es similar a la relación que existe entre la sangre y los ríos. La sangre recorre el cuerpo como los ríos recorren el territorio (espacio). El cuerpo es un territorio cerrado

¹² Traducción propia: «El proceso de maduración de los cuerpos y del territorio es similar a lo que ocurre con un fruto, un árbol o las fases de la luna».

por donde circula la sangre. La menstruación provoca un trastorno cósmico, por eso la niña debe pasar por un ritual que permita lidiar de manera controlada la apertura de los ríos de sangre del cuerpo de esta. Por eso, la mujer que menstrua no puede acercarse a cuerpos de agua porque corre el riesgo de ser secuestradas por una gran serpiente (203-4), esta creencia encuentra representada en el mito de *To'oena*, la joven que muere desangrada por acercarse a un río mientras estaba menstruando.

Ahora bien, esta forma de pensamiento no es exclusiva de los ticuna. Con variantes, se extiende a lo largo del territorio amazónico. La antropóloga Luisa Elvira Belaunde es una de las principales estudiosas de la Amazonía peruana en la actualidad. En el 2019 dio una clase magistral para la Licenciatura en Antropología (FFYH-UNC) en la que habló sobre la sexualidad de la comunidad Airo Pai (compuesta por las etnias Secoya, Quechua del Napo y Cabo Pantoja). De una manera muy similar a los ticuna, los miembros de la comunidad Airo Pai aíslan y reducen al mínimo las actividades de las mujeres cuando menstrúan. Además, se les prohíbe bañarse en el río porque el olor de menstruación puede excitar a los seres que viven en las ciudades subacuáticas, estos se les pueden presentar como amantes y llevárselas para siempre. Menstruar no se compone como un asunto “femenino” sino como un asunto de la comunidad. No decir que se está menstruando o que se está en estado de gestación es considerado un atentado en contra de la comunidad (Bussi 3). Podemos observar cómo vuelven a aparecer las nociones de “cuerpo” y “territorio” de manera inseparable.

Luisa Elvira Belaunde, en su libro *Sexualidades amazónicas: género, deseos y alteridades* (2018), menciona que la sangre es importante para las etnias amazónicas, especialmente en la awajún, porque esta “transporta el conocimiento por todo el cuerpo” (125). Afirma que en toda la Amazonía el sangrado es el cambio de piel por excelencia y son las

mujeres, en la menstruación y en el parto, quienes lo hacen de una manera significativa (128). Asevera que el género femenino y el género masculino en los airo pai son considerados dos especies de pájaros. Los hombres son pájaros cantores carnívoros, mientras las mujeres son habladores loros verdes. Los pájaros carnívoros forman nidos en forma de bolsas colgantes (similares a los testículos), mientras los loros verdes forman nidos huecos (similares a las vaginas) (129). La corporalidad se extiende más allá del cuerpo humano.

El cuerpo es también animal y lo animal es también cuerpo en la Amazonía. El cuerpo es un concepto diverso y existen distintos tipos de cuerpo. Para los cashinahuas todas las partes del cuerpo tienen pensamiento, mientras que para los muinane el centro del pensamiento se encuentra en el “canasto de pensamiento” de la persona ubicado a la altura del pecho (133). Los muchachos, en algunas etnias, también sangran. En la zona Xingú, a los chicos que llegan a la pubertad se les perfora las orejas para que sangren y así puedan abrir su capacidad de escucha y entendimiento moral (148).

En otro artículo titulado “A Força Dos Pensamentos, o Fedor Do Sangue. Hematologia e Gênero Na Amazônia”¹³, Belaunde sostiene que nuevas etnologías permiten tener un mayor conocimiento sobre la importancia de la sangre para ambos géneros (206). La sangre dentro del cuerpo es la encargada de irradiar de conocimiento a las personas, mientras que la sangre derramada tiene un efecto transformador y abre las puertas a diferentes tiempos cosmológicos (208). Lo femenino y lo masculino, incluso, se construye a través de la sangre:

Diz-se que as mulheres "parecem homens" quando elas nao apresentam sinais de sangue, ou seja, nem traços visíveis nem tampouco qualquer sinal do cheiro do sangue. Diz-se

¹³ Traducción propia: «La fuerza de los pensamientos, el hedor de la sangre. Hematología y género en la Amazonía»,

que os homens "parecem mulheres" quando eles apresentam si nais ou cheiro do seu próprio sangue ou do sangue de outras pessoas. Embora o sangramento seja em princípio definido como um atributo feminino, para ambos os géneros, verter sangue leva a uma mudança de canihuë, "pele/corpo"¹⁴. (209-10)

Los hombres “parecen mujeres” cuando sangran y las mujeres que no sangran “parecen hombres”. Esto supone la construcción de un sentido de corporalidad que se escapa a la definición binaria occidental tradicional de lo femenino y masculino. Luego analizaremos cómo es que se construyen las sexualidades amazónicas y cómo estas son, en cierto sentido, una forma de disidencia sexual.

Por otro lado, es necesario entender que el cuerpo indígena no es el único que habita en la selva. La necesidad de asegurar el territorio amazónico llevó al Perú a ejercer un proceso de colonización fundando ciudades y estableciendo puertos y bases navales. Sobre esto dice Michael Chibnik que: “The colonization of the Amazon has preceeded rapidly in the past several decades. Settlers of tropical forest are mostly migrants from more dense populated regions” (169). El autor hace referencia a los indígenas-mestizos, aquellos que son producto del cruzamiento entre los antiguos colonos y los indígenas (173). Mónica Rodríguez, por su lado, afirma que la bonanza del caucho trajo consigo una inmensa ola de migrantes de colonos provenientes de otras zonas del Perú, lo cual generó el establecimiento de importantes centros

¹⁴ Traducción propia: «Se dice que las mujeres "parecen hombres" cuando no muestran signos de sangre, es decir, ni rastros visibles ni ningún signo de olor a sangre. Se dice que los hombres "parecen mujeres" cuando muestran signos u olores de su propia sangre o de la sangre de otros. Aunque en principio el sangrado se define como un atributo femenino, para ambos sexos el derramamiento de sangre conlleva un cambio de canihuë, “piel/cuerpo”.»

urbanos como Iquitos. Fue en ese Iquitos mestizo de lengua española donde empezaron a aparecer los primeros movimientos literarios amazónicos (2018- 219).

El crecimiento de los cascos urbanos a partir del Siglo XX ha producido profundos cambios en las poblaciones indígenas. Muchos indígenas migran a los centros urbanos para encontrar oportunidades de trabajo y educación. Es en estas ciudades donde existe un proceso de mestizaje y un proceso de transculturación. Según Ángel Rama, en su artículo “Literatura y cultura en América Latina”, todo proceso de transculturación no solo implica adquirir una cultura nueva, sino también la pérdida parcial de la cultura anterior, lo que genera nuevos procesos culturales (21). Marlene Dobkin de Ríos, en el artículo “A Note on the Use of Ayahuasca among Urban Mestizo Populations in the Peruvian Amazon”, hace alusión a uno de esos “procesos culturales” que es la popularización de los ayahuasqueros.

[...] data were gathered among the urban poor in an Amazon city slum called Belen, in Iquitos, Peru [...] The urban poor, as well as middle-class literate men and women, attend healing sessions, conducted by specialized drug healers called ayahuasqueros, that take place several times a week in jungle clearings at the edge of the city (1419).

Ya no se trata de un ritual cosmológico como el de las etnias indígenas, existe detrás del fenómeno de la ayahuasca una relación económica capitalista, ajena a la forma de vida nativa, entre el “paciente” y el ayahuasquero. Existe un proceso de transculturación entre los conocimientos de la medicina ancestral y las formas de vida occidentales. Más adelante veremos la presencia de estos elementos en la literatura amazónica.

Ahora bien, la psicología contemporánea diferencia el “cuerpo” de la “corporalidad”. José Toro-Alfonso indica que a finales de los años 60 surgió un interés en estudiar el cuerpo

como producto cultural y como discurso. La corporalización aparece como “[...] la reflexión y el estudio sobre los significados del cuerpo, en el género, las diversas razas y culturas [...]” (78). El cuerpo también es un producto de la cultura. Las nuevas tecnologías abren la posibilidad de retransformar los cuerpos y los cuerpos también son manifestaciones de transgresión cuando circulan entre los constructos de lo femenino y masculino (80-81).

Las investigadoras María Angélica Montenegro Medina, Claudia Ornstein Letelier y Patricia Angélica Tapia Ilabaca, en su artículo “Cuerpo y corporalidad desde el Vivenciar Femenino” definen “cuerpo” como: “[...] una realidad objetiva que, a la manera de un objeto, posee una forma definida” (166), mientras que definen a la “corporalidad” como: “[...] la realidad subjetiva, vivenciada o experienciada; por ello está en la intencionalidad de la vida psíquica. La corporalidad es historia vital interna, madura hacia la diferenciación; en tanto cada cual tiene su propia historia individual y no se limita al volumen del cuerpo [...]” (166-67). El cuerpo viene a ser la realidad biológica, mientras la corporalidad es la construcción social del cuerpo.

Lola Salinas propone que, si bien la existencia de la esencia biológica del cuerpo es inapelable, el significado de cuerpo ha ido cambiando a través del influjo cultural (86-87). Las manifestaciones del cerebro humano, así como de la sexualidad, no dependen exclusivamente de la evolución biológica, sino de la interacción social; es decir, de cómo ese ser humano se comporta en un entorno social determinado (92). En ese sentido, al referirnos al cuerpo amazónico, generalmente estaremos haciendo referencia a la corporalidad de este, en el que se insertan las cosmovisiones de las etnias y las relaciones comunidad-espacio-cuerpo, y, por supuesto, en la representación literaria de los mismos.

Capítulo 2. Antecedentes: La ‘fiebre’ del caucho y violencia colonial

Un shiringal da un río de goma que es, como si dijéramos, un raudal de oro.

—*Sangama*, Arturo D. Hernández.

A fines del Siglo XIX e inicios del Siglo XX, tras el surgimiento de las nuevas naciones, se gestó un intenso interés por el territorio amazónico debido a sus vastos recursos naturales. Alberto Chirif afirma, citando a la historiadora Mariana Mould de Pease, que la intención de los Estados Unidos era establecer una República Amazónica para asegurar, para sus ciudadanos, el derecho de navegación por el río Amazonas (10-11). La necesidad de asegurar para el Perú el territorio amazónico, supuestamente despoblado, llevó a comenzar en 1850 políticas para colonizar dicho territorio a través de la creación de la Comisión Hidrográfica del Amazonas y, posteriormente, con la Junta de Vías Fluviales, cuya finalidad fue la ampliación del conocimiento respecto a la Amazonía. También se realizó una política de fomento de la inmigración europea a través de la Sociedad de Inmigración Europea (11). Es necesario indicar, como ya se debe suponer por lo escrito en el capítulo anterior, que la idea de la “selva despoblada” no se adecuaba con la realidad de las etnias amazónicas.

La invención del proceso de vulcanización por parte de Charles Goodyear revolucionó la industria automotriz y el mercado de bicicletas a nivel mundial. A través de este descubrimiento se supo que al calentar el caucho crudo este se vuelve más resistente. El uso del caucho vulcanizado se generalizó como amortiguadores de ferrocarriles, aislantes de cables, fabricación de zapatos y, por supuesto, los neumáticos. La enorme demanda en Europa y Estados Unidos hizo que los fabricantes se volcaran a invertir en las cuencas productoras de caucho. Estas

cuentas estaban ubicadas principalmente en la selva del Congo y en la Amazonía (12). La enorme inversión de capitales generó la expansión de grandes centros urbanos (Iquitos, Manaos, Belem, entre otros). En el Perú, se creó la Peruvian Amazon Co. con sede en Londres y cuyo administrador fue el señor Julio César Arana, quien fue alcalde de Iquitos y senador por la región Loreto y es uno de los personajes principales para entender, como veremos más adelante, la violencia colonial hacia los pobladores amazónicos. El enorme excedente de las ganancias de la actividad extractiva hizo que dichos centros urbanos tuvieran una enorme cantidad de servicios públicos como luz eléctrica, alcantarillado, sistemas de tranvías y ferrocarriles, teatros y óperas, cines, entre otros¹⁵.

Hemos mencionado en el primer capítulo que la evolución histórica de la literatura amazónica se divide, principalmente, en cinco periodos históricos: prehispánico, virreinal, post independencia, la ‘fiebre’ del caucho o extractivismo y contemporáneo. En este capítulo nos vamos a centrar en el cuarto periodo, el mismo que está relacionado a las actividades extractivas, principalmente caucho, en la Amazonía peruana. Primero hablaremos sobre la llamada ‘fiebre’ del caucho y como esta afectó a las poblaciones amazónicas y, después, analizamos las ideas que sustentaron la violencia en contra de dichas poblaciones.

La ‘fiebre’ del caucho y violencia colonial en la Amazonía peruana

El descubrimiento del caucho amazónico provocó una especie de ‘fiebre’, como la fiebre del oro en California, entre 1879 y 1912. No es menester de este trabajo hacer un recuento histórico exacto de la evolución del periodo del caucho en el Perú; sin embargo, sí nos

¹⁵ Ejemplo de esto es la película *Fitzcarraldo* (1982), del director Werner Herzog, en la que el personaje histórico Carlos Fermín Fitzcarrald quiere construir una ópera en la Amazonía.

detendremos en las consecuencias que se dieron, respecto al tema que se estudia, producto de dicho proceso. Chirif menciona que, a partir de 1907, tras la presión de la Sociedad Antiesclavista, la Oficina de Asuntos Exteriores del Reino Unido envió a Roger Casement, quien había tenido un destacado desempeño en la investigación de los abusos de las empresas caucheras en el Congo, que culminó con un informe suyo en 1903. La labor de Casement en el Perú consistía en “determinar si los barbadenses, súbditos británicos, habían sufrido maltratos” (13). Casement recopiló una serie de testimonios que hoy se conocen como el *Libro Azul Británico*. Escribe el académico:

Los relatos son tan brutales que por momentos cuesta creer que hayan existido seres capaces de desatar tal odio contra los indígenas, pero de la realidad de su contenido dan cuenta los relatos de los propios indígenas y las rupturas culturales causadas en sociedades donde los cargos tradicionales eran transmitidos hereditariamente (14).

La traducción integral al español del *Libro Azul Británico*, que está prologada por el artículo de Chirif, también cuenta con “Notas sobre la traducción española del Libro Azul Británico” de Luisa Elvira Belaúnde. Allí la antropóloga detalla que la correspondencia de Casement, que compone el mencionado libro, inicia el 21 de julio de 1910 con la orden del Ministerio de Asuntos Exteriores “[...] para investigar, por un lado, el trato a los trabajadores británicos de la compañía, y, por otro, los métodos de recolección del caucho y las condiciones de la obra indígena” (27). Dice Belaúnde que el cónsul británico presenta en su primer informe los principales hallazgos sobre el funcionamiento de la empresa Peruvian Amazon Co. En el segundo informe expone el maltrato a la población indígena, analizaremos este informe más adelante. También están incluidas en el mencionado libro las cartas de los funcionarios británicos

sobre el progreso de la presión del gobierno británico al gobierno peruano de Augusto B. Leguía, que se resistía a enjuiciar a los acusados (27-28). Julio César Arana era partidario de Leguía.

También afirma Belaúnde que, en cuanto a las características lingüísticas del documento, solo aparecen dos veces la palabra “indígenas”, el uso de la palabra “indios”, dice la estudiosa, era parte del vocabulario y uso común de los ingleses de la época (no de los estadounidenses en cuyos informes se utiliza la palabra “indígenas”. Esta información resulta relevante porque, como veremos más adelante, referirse a los pobladores de la selva como “indios” es de uso extendido en la literatura peruana. Escribe la antropóloga que el uso que le da Casement a dicha palabra es instrumental:

Esto se debe al cuidado explícito que tiene de señalar el género y el rango de edad de la población a la que se refiere en sus informes porque desea subrayar que la explotación, las torturas y las matanzas no sólo afectan a la población masculina adulta del lugar, sino a ambos géneros y a personas de todas las edades (30).

Casement, en la Carta No. 2 escribe lo siguiente: “[...]los indios llevaban rastros de haber sido azotados, en muchos casos de haber sido brutalmente flagelados y las marcas del látigo no se limitaban solamente en los hombres. [...] encontramos mujeres y hasta niños pequeños con las piernas llenas de cicatrices dejadas por el azote de piel de tapir torcido [...]” (35-36). Lo mencionado es contundente. Casement también acusó, en la misma carta, a los empleados de la Peruvian Amazon Co. de haber asesinado, matado, violado y flagelado a los indígenas de la Amazonía (36). En la Carta No. 3, de Sir Edward Gray al Sr. Des Graz queda explícita la presión del gobierno británico:

Usted debe informar al Gobierno Peruano de manera confidencial y amical, diciendo que el Gobierno de Su Majestad no desea publicar los hechos sin primero darlos a conocer al Gobierno principalmente concernido, el cual, tiene la seguridad, ignoraba los crímenes cometidos y, en interés de la justicia y la humanidad, tomará medidas inmediatamente para castigar a los criminales y prevenir la continuación o recurrencia de las atrocidades (41).

Lo que sigue en el documento son una serie de cartas entre los funcionarios del gobierno británico en las que destacan la lentitud del gobierno peruano para tomar acción (44). Se informa sobre las condiciones laborales de los trabajadores barbadenses que eran súbditos británicos, quienes fueron obligados a cometer actos ilegales en contra de la población indígena (45). Los barbadenses fueron miembros activos, escribe Casement, en la tortura, asesinato y maltrato de la población indígena (48). También hace referencia que a la llegada de los caucheros en la selva existían una gran cantidad de población indígena que fue presa fácil de las armas de precisión de los intrusos:

El propósito de los intrusos “civilizados” no era, en primera instancia, aniquilar a los indios sino “conquistarlos”, es decir, subyugarlos y ponerlos a trabajar en una ocupación considerada civilizada y, en todo caso, provechosa para ellos. Esos subyugadores se organizaron en bandas y partidas, asociaciones comerciales agrupadas [...] se apropiaron de ellos para su uso exclusivo junto con los árboles de caucho que se encontraban en la región que habitaban. A partir de ese momento, para el jefe de la banda se convirtieron en “mis indios” y cualquier intento hecho por uno de sus vecinos civilizados para robar, engatusar o enrolar a sus indios se volvió una ofensa capital (50).

A pesar de que la esclavitud se había abolido legalmente en 1854 durante el gobierno de Ramón Castilla, el proceso colonizador de la selva a inicios del siglo XX trajo consigo un fenómeno de nueva esclavitud que, según lo escrito por Casement, “consiste en hacer que una persona trabaje para uno haciéndole contraer una deuda y manteniéndolo allí. Para descargarse de su deuda la persona se ve forzada a trabajar para su acreedor bajo condiciones impuestas por este último y sufriendo varias formas de restricciones físicas” (51). Continúa el cónsul británico que estos métodos de esclavitud, no solo estaban prohibidos por las naciones sino también por las tribus amazónicas y los gobiernos que reclamaban el territorio amazónico. Hace mención del proceso de despoblamiento indígena que ocurrió en la zona productiva, entre otras cosas, de los maltratos de la Peruvian Amazon Co. (54). También menciona que los barbadenses también eran sometidos a maltratos criminales: azotes, castigos físicos, entre otros (55-57).

El escrito de Casement, como una especie de crónica de la barbaridad, hace descripción de los métodos utilizados por parte de la compañía para torturar a las personas. “A pedido de Rodríguez, había hecho un cepo especial para la prisión o, más bien, la tortura, de los trabajadores de caucho recalcitrantes [...], Rodríguez había diseñado un doble cepo en dos partes para aprisionar el cuello y los brazos en un lado y los tobillos en el otro” (58). Aurelio Rodríguez, escribe Casement, era el jefe en Santa Catalina y era conocido y mencionado constantemente por sus conocidos delitos (39). También menciona el cónsul británico que no solo la violencia y la tortura fueron las causas de muerte de la población local, los colonos importaron diversas enfermedades como la viruela (53).

Narra Casement que la población indígena fue obligada, en condición de esclavitud, a construir las casas de los nuevos colonos.

El plano de la casa es diseñado por el hombre blanco, pero el trabajo y todos los materiales son proporcionados por las tribus indias de los alrededores o por las tribus que él redujo para trabajar bajo su mando. Todas las casas [...] en la que viven los agentes de la compañía y donde almacenan sus mercancías, fueron y continúan siendo construidas por los indios bajo la directa supervisión del agente y sus empleados blancos o mestizos. Este trabajo de los indios no es remunerado (62).

Continúa el cónsul mencionando que la labor de los pocos trabajadores asalariados consistía en supervisar a los indígenas trabajar el caucho. “El principal requisito es tener un rifle y suficientes cartuchos, lo que siempre hay en cantidad” (63). Por otro lado, el principal método de lo coerción a los barbadenses era a través de la deuda de medicinas contraídas con sus empleadores caucheros (65), mientras los indígenas estaban en condición de esclavitud, los súbditos británicos estuvieron en condición de semi-esclavitud. El relato de Casement supera, en ciertas partes, a la ficción: “No satisfecho con esta forma comparativamente gentil de diversión, empezó a morder sus pies descalzos y nalgas [de los indígenas amarrados]. Uno de los hombres lo pateó en la cara cuando lo estaba mordiendo. [...] Quales [el nombre del barbadense] agarró un dedo del pie del hombre y se lo arrancó de un mordisco” (67-68). Los documentos contenidos en *El libro azul británico* son bastante explícitos acerca de las torturas aplicadas a la población indígena.

A través de la Carta No. 9, de fecha 17 de marzo de 1911, el cónsul británico realiza una descripción de las etnias locales. Las principales tribus era los ocainas, los andoques, los boras y los huitotos, estos últimos físicamente menos robustos que los otros (75-76). Casement describe que la situación de conflicto existente entre las diversas tribus: “[...]mientras los huitotos tenían guerras hereditarias con los boras o los ocainas o los andokes, las numerosas subdivisiones de los

huitotos también estaban constantemente en guerra entre ellas” (76). Afirma que estos conflictos conducían a guerras constantes, siendo el robo de mujeres la principal causa de disputa, así como las sospechas de brujería en contra de determinada tribu. También menciona que: “Las guerras entre familias de un mismo clan nunca eran sangrientas y, a mi parecer, es un hecho que el indio amazónico le tiene aversión a derramar sangre [...]” (76). Esto coincide con lo expuesto en el primer capítulo de este trabajo en lo referente a la importancia de la sangre en la cosmovisión de las corporalidades amazónicas.

[...] los “caucheros” llegaron como filibusteros, no como civilizadores, y no fueron acompañados por ningún oficial ejecutivo representante de un control civilizado. La región era prácticamente una tierra de nadie, alejada de cualquier autoridad o influencia civilizadora y reclamada en los mapas por tres repúblicas distintas (78).

Es comprensible que la brutalidad generada por los caucheros ocasionara la respuesta violenta por parte de algunas etnias indígenas. Casement relata que un grupo de caucheros colombianos fueron recibidos amablemente por los indígenas. Pero durante la noche los indígenas les cortaron las cabezas con sus machetes y luego pusieron sus cabezas en agua para enseñarle a los indígenas de los alrededores que aquella expedición asesina había sido aniquilada (83). El cónsul británico escribe que los caucheros se apoderaban de “muchachos” indígenas a quienes entrenaban para que luego estos reprimieran a sus congéneres. “[...] los “muchachos” eran tan malos como aquellos a quienes servían; y en algunos casos [...], los crímenes que cometían eran atroces en extremo” (85), aunque el cónsul dice que los peores crímenes de los “muchachos” fueron cometidos bajo órdenes directas de los colonos blancos o mestizos.

Roger Casement escribe que varios de los empleados asalariados de las compañías caucheras le confesaron que fueron obligados a azotar indígenas. Los empleados se referían a ellos mismos como los “rationales”. Para el cónsul británico estos “empleados racionales” representaban el “elemento civilizador” del fenómeno del caucho (86). Es por ello, que es posible hablar de violencia colonial. El fenómeno del caucho fue un “proceso civilizador” en el peor de los términos (porque se entendía al indígena como aquel salvaje que debía ser civilizado) y, como consecuencia de ello, produjo una enorme violencia colonial. Los pobladores locales fueron considerados ciudadanos de segunda categoría respecto de los colonos que traían la civilización. Por ello, no debe sorprendernos que el Gobierno Peruano haya obrado de manera lenta, como vimos en las cartas de Casement, porque para este la selva representaba un territorio despoblado y, como veremos en el siguiente acápite, el racismo ideológico de los intelectuales peruanos de la época veía la raza indígena como un lastre para la civilización (Palma 28).

La violencia colonial en la Amazonía dejó huellas visibles. El cónsul británico comenta que observó cuerpos marcados con cicatrices en las piernas y las nalgas (Casement 88). También hace una descripción acerca de las cicatrices observadas sobre los cuerpos.

Todos los tipos de pobladores nativos, jóvenes y viejos, mujeres y niños, muchachos y muchachas, caciques o capitanes y sus esposas tenían el cuerpo marcado, algunos ligeramente, otros con cicatrices anchas y frecuentemente terribles. Algunas de estas marcas eran antiguas, otras bastante recientes [...] me trajeron a jóvenes con cicatrices abiertas en sus partes inferiores, pidiéndome que les diese alguna loción para curar sus heridas (89).

El azote era la menor de las torturas, por eso su uso era indiscriminado y extendido en todo el territorio amazónico. Todas las estaciones que Casement visitó tenían su cepo para el azote (90). Los indígenas eran azotados por no producir suficiente caucho, su dignidad estaba tan mermada que ellos mismos, al ver que la aguja de la balanza no llegaba a los kilogramos acordados, se tiran al suelo y extienden las manos para recibir su castigo (91). La mutilación de los cuerpos amazónicos era una práctica común en el territorio cauchero:

[...] incontables asesinatos y torturas de indios indefensos, echando kerosene sobre hombres y mujeres y prendiéndoles fuego, quemando hombres amarrados en un poste, arrancándoles los sesos a niños y, una y otra vez, cortando los brazos y las piernas de los indios y dejándolos morir en agonía (93).

Con frecuencia los indígenas eran azotados hasta la muerte. Cuando el merecedor del castigo era un indígena muy menor para ser azotado, azotaban a su madre frente a él para que el niño se convirtiera en un “mejor trabajador”. Muchos eran colgados por las muñecas para ser azotados, con los brazos amarrados y con los pies colgados (95). A otros los sumergían bajo el agua (97). Otros eran encadenados a las vigas de los techos de las casas y luego eran soltados violentamente (98). También escribe Casement que, durante su recorrido por la zona amazónica, no encontró ninguna autoridad del gobierno peruano (100). Y, en las declaraciones de los empleados barbadenses, contenidas en los anexos del informe, también se describen las diferentes maneras violentas cómo se mataban a los indígenas en la Amazonía Peruana (124-268). No es necesario, para los fines de esta investigación, mencionar todos los detalles.

Estos escalofriantes relatos coinciden con lo escrito por W.E. Hardenburg en *The Putumayo: The Devil's Paradise* en 1912. “Under the Peruvian republic [...] tribes of useful

people of this sameland have been defrauded, driven into slavery, ravished, tortured, and destroyed” (12) el ingeniero americano, en su introducción, hace referencia a que esto se hizo en nombre de una nación cristianizada como el Perú, en la que estaba prohibida la esclavitud. Afirma también que no solo se debe culpar al Perú por su negligencia respecto a este tema, sino también se debe hacer hincapié a la visión mercantilista a nivel internacional (13). Sin embargo, menciona que el Gobierno Peruano conocía desde un principio la miserable condición en la que se encontraba la población indígena en el Putumayo (25). “[...] sections between the Igaraparana and Caqueta have as victims several other tribes of aborigines, chief of which are the Andoques, the Yurias, the Ocainas, and the Yaguas” (194). El relato de Hardenburg es similar al de Casement.

Conocidos los abusos en la Amazonía, comenzó el proceso del Putumayo. El juez Carlos A. Valcárcel escribió *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* en 1915. Valcárcel escribe que en 1908 el Gobierno del Perú ordenó al prefecto que iniciara investigaciones en los territorios de Julio César Arana (89). Menciona que los procesos referidos a los abusos del Putumayo posiblemente “no acaben nunca” por la cantidad de denunciados y la existencia de solo dos jueces de Iquitos (108). Cuestiona Valcárcel el tipo de proceso de que siguió en contra de los acusados que, finalmente, terminó de impedir la llegada de la justicia. También relata cómo la justicia era burlada por las autoridades peruanas que liberaron a las personas que habían sido capturadas (109).

Mario Vargas Llosa, en 1972, en una entrevista realizada por Ricardo Cano Gaviria, editada en un libro llamado *El buitre y el ave fénix, conversaciones con Mario Vargas Llosa*, dice que viajó dos veces a Iquitos para la escritura de sus novelas y conoció a Jum quien “[...] había sido torturado por las autoridades de Santa María de nieva por haber querido fundar una

cooperativa; un pelotón de soldados había ido a Urakura, donde quemó varias cabañas y golpeó a los indígenas” (88). Ana Valera Tafur, en el artículo “La prensa de Benjamín Saldaña Rocca: Una aproximación al discurso de Manuel González Prada durante el boom del caucho peruano” escribió sobre el poema *Surge Pueblo* (firmado con el seudónimo Benjamín Saldaña Rocca) en la que se representa la selva como si fuera un “infierno verde”:

Esta representación del Putumayo como un infierno –y por extensión la Amazonía en el contexto del boom del caucho– es contraria a la de la clase dirigente peruana que representa la Amazonía como un lugar utópico por conquistar. De esta manera el Perú oficial construye una nueva versión de El Dorado que atesora el oro negro (el látex del caucho) que salvará al Perú de la debacle económica de la guerra (96).

Las alusiones al infierno verde también se pueden encontrar, como hemos visto, a algunos escritos de Ventura García Calderón. Mientras para el colono blanco y mestizo, provenientes de las zonas urbanas del Perú, la selva configuraba en su imaginario un paraíso despoblado rico en recursos naturales a la espera de ser explotados, para el poblador local aquella colonización supuso un proceso doloroso. Afirma Stefano Pau, en su artículo “Más allá del ‘infierno verde’ y del ‘paraíso perdido’”, que la selva se vuelve capaz de influenciar y destruir la vida de quienes se internan en ella (110). Por su lado, Jorge Marcone, en “De retorno a lo natural: La serpiente de oro, La ‘Novela de la selva’ y la crítica ecológica” afirma que, a pesar de del fracaso de los protagonistas, las “novelas de la selva”, representa el espacio en donde un nuevo encuentro con lo natural ocurre (299). A pesar de ello, el encuentro con lo natural ha sido violento. Hemos visto cómo los tres documentos históricos, así como la entrevista al escritor coinciden en que la tortura era una práctica común en el territorio amazónico.

Ahora bien, ¿Cómo afectó este proceso colonizador a las corporalidades amazónicas? Hemos mencionado, citando a Vilaça que la construcción de la corporalidad en la Amazonia es sumamente importante en cuanto la fabricación del cuerpo respecto a los tatuajes, la perforación, la pintura corporal, los rituales, las dietas (447). También se ha dicho que lo corpóreo no se encuentra limitado a lo humano, sino también a los animales, a los espíritus y al espacio (448). Como dice Belaunde, radica en que la sangre transporta el conocimiento a todos los rincones del cuerpo (Belaunde, *Sexualidades* 125). La sangre derramada tiene un efecto transformacional, una especie de cambio de piel que conecta al ser con el espacio y el cosmos (128). El proceso colonial en la Amazonía (que también podemos denominar “peruanización”) interrumpió violentamente la construcción de las corporalidades de algunas etnias. La mirada colonial redujo a los indígenas amazónicos a un nivel de esclavitud. A través del prisma colonial, al poblador local, como dice Quijano, se le empezó a llamar “indio”, perdiendo así, ante el explotador, su identificación étnica propia. El cuerpo amazónico empezó a ser castigado, mutilado, desmembrado por parte del poder colonial, como consta en los archivos históricos y también en los textos literarios. La sangre empezó a estar vinculada al dolor. Las personas indígenas capturadas para el trabajo físico eran desenraizadas de sus culturas y fueron impedidos de desarrollar libremente sus corporalidades, basadas en la fluidez con la naturaleza.

Además, como afirma Belaunde, con el proceso colonizador “Comienza con una aproximación a las percepciones no indígenas sobre los cuerpos amazónicos como objetos de consumo sexual” (91). También afirma Belaunde casos en los que grupos de personas indígenas dejaron y dejan de considerarse “indígenas” por el significado peyorativo que este término tiene: “Las personas que se colocan definitivamente como mestizas, de algún modo niegan y se distancian de los indígenas, aún cuando reconocen una ancestralidad común, puesto que la

palabra ‘indígena’ está cargada de sentidos de inferioridad y de exclusión de una peruanidad completa” (94). Aunque también existe el proceso inverso, de comunidades indígenas que se rehúsan ser llamados así y prefieren ser denominados por el nombre de sus pueblos originarios: cocama, uitoto, bora, etc (95).

Civilización, barbarie, extractivismo y literatura en la tradición amazónica

Es posible afirmar, por todo lo desarrollado anteriormente, que el descubrimiento de la Amazonía por parte del Perú es relativamente reciente. Volver a la cita de *El Perú* de Clemente Palma, publicado en 1898, nos ayudará a ilustrar el pensamiento que predominaba cuando Perú inició su proceso colonizador en la selva amazónica. El sobrino le pregunta al tío Joaquín, respecto de la Amazonía, si es que aquella era la región habitada por las “fieras” y los “salvajes”. En este texto, los indígenas amazónicos son considerados “salvajes” y son equiparados a las “fieras”, los animales, que habitan esos territorios (Palma 14). Esto tiene correlación con lo mencionado por el mismo tío Joaquín que los indígenas eran “un bagazo inútil para la civilización” (28). El debate sobre la raza fue importante después de la independencia hasta mediados del siglo XX. La idea de que lo indígena era opuesto a la “civilización” estuvo bastante extendida cuando se inició el proceso de colonización de la Amazonía. Leticia Larín y Juan Manuel Delgado en “Cuerpos-territorios marcados por el despojo y el sacrificio”, mencionan que en Latinoamérica “[...] se desarrollaron prácticas de control y dominación en el trabajo y la vida misma de los pueblos originarios” (3). Colonización, a nuestro entender, son aquellas prácticas de control y dominación que se establecen sobre cierto territorio y cierta población, para asegurarse la explotación de recursos naturales.

En 1845 Domingo Faustino Sarmiento publicó *Facundo o Civilización y Barbarie* en el cual se denostaba de los criollos, en contraste con los europeos y, por añadidura, de los indígenas. Las ideas de Sarmiento, quien fue además presidente de Argentina en 1868, asemejaban a los indígenas con la barbarie, mientras que lo europeo representó a la civilización. Sarmiento es uno de los precursores de lo que, años después, se llamó el pensamiento positivista (dentro del cual se encuentra inmerso Clemente Palma). Afirma Leopoldo Zea que mientras para Simón Bolívar no somos ni indios ni europeos, para Sarmiento el indio representaba la barbarie (1912- XIV). Con la importación de las ideas de Augusto Comte se formó el pensamiento positivista en América Latina. La primera tarea para el “hombre positivo” fue descolonizar América y alcanzar el progreso (1912- XXII). Menciona Zea que el pensamiento positivista se convierte en instrumento “para hacer consciente la nacionalidad peruana” después de la Guerra del Pacífico (1912- XLI-XLII). Se requería de una “reforma mental” para solucionar el problema que suponía la barbarie. Apareció así la propuesta de traer inmigración europea para poblar los “territorios despoblados”. No son pocas las veces que, en la historia, se hecho referencia a la Amazonía como un territorio despoblado, a pesar de no ser algo totalmente ajustado a la realidad. El tema racial fue un debate tan importante que Clemente Palma publicó la polémica tesis *El porvenir de las razas* en 1897.

Clemente Palma expresa una idea sumamente negativa sobre los indígenas, a quienes considera inferiores. De su controversial tesis se pueden extraer las siguientes líneas respecto de las razas indígenas:

[...] la india, raza inferior, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la conquista [...] el desecho de civilizaciones antiquísimas [...] Físicamente, el indio es débil: parece que cargara sobre sus hombros el peso de un ideal malogrado [...] a los

doce años, es todo un hombre; y la india, desde antes de esa edad, es una mujercita que se siente capaz de ser madre [...] se entrega atado al fanatismo, no de una idea, porque en su cerebro no es posible la labor activa de una idea [...] El indio, y esto también es un carácter de las razas inferiores [...] tiene tendencia a lo sutil y a lo pequeño [...] Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada (6-15).

Las ideas de la tesis de Palma se ven reflejadas en el ensayo *El Perú*. El indígena, para el escritor, es el antónimo de civilización. Por ello, no debe sorprendernos que el sobrino del tío Joaquín equipare a estos a seres salvajes y/o fieras. W.A. Obregón Hilario en el artículo “El Porvenir de las razas: El racialismo en el Perú entre los siglos XIX y XX” afirma que Clemente Palma se empeñó en promover el racismo a través de la literatura (92). La solución de Palma al “problema racial” pasó por fusionar la raza indígena con una “raza superior”. Dice Palma en *El Perú* que la solución para el Perú era promover, a lo Sarmiento, una fuerte política de inmigración para poblar todos aquellos “territorios despoblados” e improductivos por la indolencia indígena (Palma 28-29). El indígena, para el escritor, era una raza incapaz de producir y explotar su propio territorio. Susana Villavicencio, en su artículo “La excepción racial: El reverso del relato republicano de nación” afirma que después de las guerras de independencia la palabra “raza” aparece en el discurso de las élites, las estructuras coloniales de poder enraizadas en las nuevas naciones hicieron que dicotomías como civilización-barbarie permearan en el pensamiento intelectual (181). “La supremacía de la raza blanca, identificada con la capacidad de mando, o la remisión de otras razas, como la negra o la amarilla, a mano de obra o fuerza de trabajo es una constante en el pensamiento social decimonónico” (187). Lo que pasó en la Amazonía es un claro ejemplo de ello.

Palma tiene la misma idea que Antonio Raimondi, quien en sus *Apuntes sobre la Provincia Litoral del Loreto* (1862) describe a la región amazónica como una región despoblada (60), en la que el indígena es considerado un ser incivilizado: “El territorio que comprende esta provincia, antes de la conquista de los españoles, se hallaba poblado por ordas de salvajes que no estaban sometidos a los incas [...] Los salvajes o infieles, como los llaman en la provincia pertenecen a muchas tribus distintas [...]” (110). La idea de que la selva es un territorio virgen, despoblado y lleno de recursos naturales y riquezas, pertenece más al imaginario colonialista de inicios del siglo XX que a la realidad (Incluso Casement, como ya lo hemos mencionado, escribe sobre el proceso de despoblamiento local producto de proceso colonizador). La Amazonía siempre ha estado poblada por las distintas etnias indígenas. Entender al indígena amazónico como parte de la naturaleza, asimilarlo con las fieras salvajes como lo hace Palma, justifica después el comportamiento colonial de ir a aquellos lares a “civilizar”. La dicotomía civilización-barbarie expresada en el *Facundo* influyó en la mentalidad del colono que arribó a la Amazonía para explotar los recursos naturales.

Ileana Rodríguez, en el artículo “Naturaleza/nación: Lo salvaje/civil Escribiendo Amazonia”, que hace un análisis comparativo entre el “wilderness” o naturaleza salvaje norteamericano, y su expansión al oeste, y el “wilderness” amazónico, menciona que la naturaleza salvaje incluye tanto a la naturaleza como a la población indígena local (31).

Esos luego serán Indios y muy pronto, casi inmediatamente, como resultado de las experiencias de defensa de lo propio devendrán por analogía con los contrincantes europeos, bárbaros y, por su aguerrida cualidad, salvajes. Por contraste, el que funda ciudades y vive en ellas es el blanco (32).

Es necesario indicar que, al incluirse al poblador local dentro del término “naturaleza salvaje” se le excluyó de su personalidad, no se le consideró ciudadano del país colonizador y se le trató en condiciones de esclavitud o semi esclavitud. Así, por ejemplo, los abusos del Putumayo, como hemos visto anteriormente, fueron registrados principalmente por funcionarios extranjeros. Inclusive los funcionarios ingleses se quejaron a través de las cartas de la desidia de las autoridades peruanas para darle una solución al caso. Si los indígenas son, como escribió Palma, un “bagazo para la civilización” y no son considerados ciudadanos, no debería sorprendernos que se considerase a la Amazonía como un territorio despoblado (de hombres “civilizados”). “Civilizar es poblar, posicionarse en un territorio” (Rodríguez, Naturaleza 32), esta es una idea presente en el pensamiento de Sarmiento y Palma. Por otro lado, considerar a los indígenas como parte de la naturaleza salvaje fue la excusa para que el colono los explotase como si se tratase de recursos naturales. Esto está reflejado también en la literatura, específicamente, en aquella que hemos tratado como antecedentes para este estudio.

Es común que, en gran parte del corpus literario escogido para este análisis, los personajes viajen a la selva en busca de riquezas y de recursos naturales. Así, por ejemplo, en el cuento *La selva de los venenos* de Ventura García Calderón uno de los personajes dice: “¿Por qué me fui a Iquitos? A hacer fortuna, como tantos. No vaya, señor, nunca, nunca. ¿El señor no conoce la selva virgen? ¡Ah sí, ya le han hablado de ese infierno!” (425). Como se mencionó anteriormente, se muestra una imagen desfavorable de los indígenas en sus retratos. En el mismo cuento relata cómo una madre indígena le corta el brazo a su hijo por haber sido picado por unos insectos: “¡Ah, señor, solo una india es capaz de hacer cosa semejante! En dos por tres se arrodilló en tierra, como le estaba diciendo, afiló el machete y, ¡tras! Le cortó el brazo hasta el codo” (427). Otro de sus cuentos, *Historias de canibales*, discute expresamente la dicotomía

civilización-barbarie: “Y es que se tienen ideas preconcebidas acerca de la civilización y la barbarie [...]” (432). Posteriormente, el narrador cuenta la historia de un grupo de indígenas huitotos que se comen a un francés. “Comiéndose al francés que había devorado el cadáver de la vieja hechicera-de ello estaban persuadidos- la tribu recuperaba sus pérdidas fuerzas espirituales y sus amados secretos de magia [...]” (437). La población local aparece como una amenaza hacia el hombre blanco, “civilizado”. En este caso, la amenaza se consuma a través del canibalismo expresado en la obra. Se trata, en todo caso, de una imagen totalmente exuberante y exotizada que satisface el imaginario colectivo de los colonizadores. Fernando Rivera, en el artículo “El indio no es un indio” clasifica a Ventura García Calderón como una especie de indigenismo conservador, que proponía una imagen del indio como un ser primitivo (213).

En 1935, el escritor Ciro Alegría publicó *La serpiente de oro*, su primera novela (luego publicó *Los perros hambrientos* y *El mundo es ancho y ajeno*). El nombre del libro hace referencia a la forma del río Marañón visto desde el aire. Osvaldo Martínez de Calderón se interna en la selva para crear una empresa encargada de explotar recursos naturales. Afirma Samuel Putman, en su reseña sobre la novela que “[...] Don Osvaldo, a prospecting business man, who represents Civilization in contrast to the rude life about him” (440). Si Osvaldo Martínez representa la civilización, por contraste, lo indígena representan “la vida ruda” a la que hace referencia el crítico. *La serpiente de oro*, junto con *La Vorágine* del colombiano José Eustasio Rivera, ha sido estudiada como un ejemplo de la “novela de la tierra” y también como un escrito indigenista. Sin embargo, Antonio Cornejo Polar, en su artículo “La imagen del mundo en ‘La Serpiente de Oro’” menciona que la novela de Ciro Alegría no es un escrito indigenista a pesar de tener ciertas características en común (55). Dice el crítico peruano que los personajes de Alegría se enfrentan a la naturaleza con heroísmo (57). Como se puede apreciar, nuevamente

aparece aquí la dicotomía civilización-barbarie, una característica constante en las obras que se analizan en este capítulo. A pesar de ello, Cornejo Polar subraya un matiz respecto a esta dicotomía:

En *La serpiente de oro* el mundo “bárbaro”, no civilizado, suscita la admiración primera y más constante; por esto, frente al heroísmo cotidiano de los balseros, uniformemente ensalzados a lo largo de la novela, la gloria de los pioneros, de los portadores del “progreso” y de la “civilización”, termina por desdibujarse y perderse (61).

Para Cornejo Polar, esta inversión de la mencionada dicotomía, donde lo bárbaro es también civilizado y lo civilizado también es bárbaro, significó un gran aporte al desarrollo de la novela hispanoamericana (61).

Sangama, la novela de Arturo D. Hernández publicada en 1942, está inspirada en el periodo de la bonanza de la explotación del caucho. Abel Barca va a Iquitos en búsqueda de hacer riqueza con el caucho. “The author of this formidable work assures us that the Amazonian jungle is its important character”, afirma Willis K. Jones en su reseña sobre la novela (141). Mientras que E.G.L. señala sobre el tema de la novela que “[...] la subordinación del hombre al medio físico que le rodea se concreta en esta novela en la supeditación del hombre, pequeño y débil, a la madre selva exuberante y omnipotente” (268). Hernández, en el Capítulo V de su novela, introduce uno de los principales problemas de la selva: el abuso de las autoridades. “[...] la autoridad del Gobernador se había afianzado definitivamente y, con el correr de los años, se fue convirtiendo en la de un verdadero reyezuelo. Le pertenecían todos los shiringales de los contornos y también los almacenes de mercaderías y productos” (Hernández 33).

El Gobernador es el personaje que representa a las autoridades, blanco o mestizo, quienes utilizaban su poder para cometer abusos. Pacheco y Gómez mencionan, en su artículo “*Sangama*,

una utopía andina en la Amazonía” que una peculiaridad de la novela *Sangama* es la cosmovisión andina. Sangama, el brujo, busca la restauración del Tahuantinsuyo (2). La teoría de los investigadores es que Sangama, el brujo, representa una de las etnias andinas que migraron a la selva (4). A pesar de ello, el tema de la novela gira en torno a la explotación del caucho: “Los caucheros bajaban del Alto Ucayali en amplias balsas cargadas de goma; los shiringeros salían de los centros en sus canoas rebosantes de bolas de jebes” (Hernández 35). El extractivismo, la explotación de recursos naturales, se encuentra presente en la novela desde el inicio. Afirma Catherine Heymann, en el artículo “*Paiche* (1963) de César Calvo de Araújo: entre utopía social y propuesta medioambiental para la Amazonía peruana” que *Sangama* fue la novela más emblemática de su época y estuvo escrita para su aceptación tanto en el ámbito nacional como en el internacional, puesto que fue traducida a muchas lenguas (174).

El pintor César Calvo de Araujo, padre del escritor César Calvo Soriano, publicó la novela *Paiche* en 1963, la misma que fue calificada por su propio autor como una “novela socialista” en el prólogo de la primera edición. La novela lleva el nombre del pez más grande (puede llegar a pesar más de doscientos kilos) y emblemático de la Amazonía. Se narra la historia de un grupo de hombres que deciden internarse en la selva para construir una granja colectiva. “[...] Paiche es el nombre que se le da a la granja colectiva que funda un grupo de hombres y mujeres” (181). El narrador de *Paiche* es sumamente crítico con otros textos de su tiempo como *La vorágine* o *Toá*, a los que calificó como “porquería” por no representar a la selva, bajo el criterio del narrador, como realmente es (177). Afirma Heymann que: “Su afán de visibilizar la “verdadera” Amazonía y “peruanizarla” responde a los cambios que conoció la región, después del largo periodo de letargo debido al hundimiento del caucho natural amazónico” (178). Continúa la estudiosa calificando a la novela dentro del realismo social que

brinda un panorama detallado de la sociedad amazónica a partir de dos focos narrativos: la convivencia en la granja colectiva y los vínculos de esta con el resto de la sociedad (183). Stefano Pau escribió en un artículo titulado “El castellano amazónico en la novela Paiche. Análisis dialectológico” que *Paiche* es una novela en la que el grupo de personas se interna en la selva para escapar del capitalismo (248). En cuanto al estilo, el académico señala que se debe rescatar la abundancia de onomatopeyas, la inclusión del quechua y demás dialectos, y también la incursión de una jerarquía lingüística amazónica (249). Heymann también resalta la importancia de esta novela como un documento lingüístico, en cuanto la integración de características lingüísticas propias de la Amazonía a la narración (Heymann, *Paiche* 189-190).

En una línea similar, pero incorporando técnicas narrativas totalmente novedosas, Mario Vargas Llosa publicó *La Casa Verde* en 1966, su segunda novela (con la que ganó el Premio Rómulo Gallegos). El personaje Fushía es un bandido que se instala en una isla del río Santiago para robar mercadería de las tripulaciones y para traficar ilícitamente caucho, mientras que el sargento Lituma es destacado al poblado selvático de María de Nieva. Iliana Rodríguez menciona sobre esta novela:

[...] Vargas Llosa cuyo afán siempre positivista es el de civilizar. Por eso quizás le obsesiona tanto la selva y lo selvático. La transición entre salvajismo y civilización está marcada por la enseñanza religiosa, viejo tópico de conversión cultural y de mecanismos de transculturación. [...]. En *La Casa Verde*, las monjitas juegan un papel central en el aspecto de educar (Rodríguez, *Naturaleza* 32)

Sara Castro dice que una de las principales características de la novela es la fragmentación. “The result is apparent chaos or, more intelligently appreciated, multiplied or exploded fragmentation” (287). Misha Kokotovic escribe que en Vargas Llosa se pueden hacer

dos deducciones: “The preservation of “primitive” indigenous cultures is incompatible with the reduction of social economic inequalities in Latin America [...]” (448) y “Vargas Llosa’s second assumption is that indigenous peoples live primitive lives in isolation from the modern world” (449). Las críticas de Kokotovic y Rodríguez se centran justamente en la dicotomía civilización-barbarie que es evidente en la obra del premio Nobel. Cano afirma que “[...] dicha novela rompía de plano con las viejas formas y los viejos contenidos” (157). *La casa verde*, si bien comparte temática con otras novelas amazónicas de la época, la forma en cómo el escritor presenta el tema es completamente novedosa.

En todas estas novelas existe una fuerte vinculación con la dicotomía civilización-barbarie y una notoria mirada colonialista. Tal vez la única excepción a la regla es *Pantaleón y las visitadoras* (1973)¹⁶. En el caso de *Sangama*, *Paiche* y *La casa verde*, es el caucho el que

¹⁶ La excepción a las novelas escogidas para el corpus es En *Pantaleón y las visitadoras* (1973), que no es una novela de explotación de recursos naturales ni tampoco tiene como eje la dicotomía civilización-barbarie. Por ello, no forma parte de los antecedentes de este estudio a pesar de ser una novela importante. Sin embargo, presenta otro de los problemas de la Amazonía: los abusos sexuales y la prostitución, que están ligados a la actividad económica extractivista. Pantaleón Pantoja es destacado a Iquitos para crear y administrar el servicio de visitadoras del ejército. El servicio de visitadoras (prostitutas) se creó específicamente para reducir el número de violaciones del ejército a la población local. Esto queda explícito en los partes que escribe Pantaleón Pantoja a sus superiores:

Lo que significa que el Servicio de Visitadoras, para cumplir a plenitud su función, debería estar en condiciones de asegurar a todas las Guarniciones, Puestos de Fronteras y Afines a la V Región (Amazonía) un promedio mensual de 104,712 (ciento cuatro mil setecientos doce) prestaciones [...] un convoy de diez visitadoras, elegidas entre las de mayor rendimiento, estaría en condiciones de realizar 4,800 prestaciones simples y normales al mes (semana de seis días) trabajando *full time* y sin contratiempos (37- 41).

El lenguaje utilizado por Pantoja para escribir los partes es extremadamente técnico, militar, como si se tratara de una mercadería cualquiera o de un libro de cuentas. Las mujeres, entre ellas peruanas, colombianas y brasileras, son, en la novela de Vargas Llosa, productos de explotación. Menciona Belaunde, en su libro *Sexualidades amazónicas: Género, deseos y alteridades*, que las ciudades amazónicas se caracterizan por un gran comercio sexual: «[...] la subalternización de los pueblos amazónicos del Perú es, por lo tanto, un fenómeno indisoluble de los regímenes de

genera esa imposición de la mirada colona. En ambos casos la imposición de poder es bastante clara. Frantz Fanon menciona que el colono y el colonizado se conocen hace tiempo. Ha sido el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El mundo colonial es un mundo lleno de compartimientos (168). Podemos vincular esto a la Amazonía, donde el colono blanco o mestizo eran considerados sujetos de derechos, mientras los indígenas estaban condenados a condiciones de esclavitud, sin tener protección por las autoridades oficiales. La ciudad del colono cuenta con todos los servicios, está poblada mayoritariamente por hombres blancos o de extranjeros, mientras la ciudad del colonizado, que se opone a la primera, suele ser una ciudad indígena o negra, suele ser una ciudad hambrienta y sin servicios básicos (170). “El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto” (171). No debería sorprendernos que los indígenas aparezcan siempre como una amenaza constante en contra de los colonos, ni que los colonos se hayan tomado la prerrogativa de llamar “civilización” a su modelo de explotación.

Una publicación firmada bajo seudónimo Benjamín Saldaña Rocca titulado “Los verdaderos salvajes” en 1905 cuestiona el proceso colonizador en la Amazonía: “¿Quiénes

consumo sexual impuestos en la región por la economía extrativista [...]» (92). En este caso, tanto lo mostrado en la novela de Vargas Llosa como en lo mencionado en el estudio de la antropóloga, coinciden. George R. McMurray menciona que «*Pantaleón y las visitadoras* might be described as an absurd novel enriched by strong doses of irony and the grotesque» (45). Marta Morello-Frosch coincide con McMurray respecto a lo grotesco en esta obra de Vargas Llosa:

This service will presumably provide sexual relief to the troops, and is hoped will reduce the number of sexual attacks on the female population of the region. The cause for aggressive behavior is thought to be the aphrodisiac effect that the heat of the tropics is supposed to have on the males (no mention of female response to this climatic condition) (40).

merecen el título de salvajes: los indios que habitan los bosques o los blancos y mestizos que van a civilizarles?” (Varela 97). La pregunta que hace la persona detrás del seudónimo de Saldaña es pertinente porque si entendemos civilidad como libertad, democracia y derechos humanos (y barbarie como violencia, por el contrario), ni los indígenas son bárbaros, ni los colonos fueron gentes civilizadas. Los abusos perpetrados por los “civilizadores” blancos y mestizos que se encuentran registrados en los informes de Casement, W.E Hardenburg y Carlos A. Valcárcel. La literatura que hemos analizado en este capítulo se vio directamente influenciada, además de los abusos mencionados, por la dicotomía civilización-barbarie que estuvo ligada, a su vez, a un proceso de colonización cuyo principal propósito fue la explotación de recursos naturales. Anibal Quijano afirma que el dominio de los pueblos aborígenes implicó un patrón de dominación que fue organizado bajo el concepto de “raza”. La nueva identidad, desde la perspectiva colona, fue denominada, para los pueblos aborígenes americanos, “indios”. La dominación colonial implicó la pérdida de sus identidades originales. El patrón del poder fue impuesto ante la superioridad absoluta de una raza sobre otra. En el caso de la conquista, las razas europeas sobre las indígenas y, transportando estos conceptos al proceso colonizador de la Amazonía, las razas mestizas, blancas y europeas sobre las indígenas (como bien se puede deducir de los documentos analizados en este estudio). También se promovió la creación de instituciones que permitían mantener el poder colonial (139-42). Así, en la Amazonía se establecieron las empresas caucheras y una serie de autoridades nacionales (judiciales, militares y de gobierno) que dependían económicamente de ellas. Se creaban instituciones para otorgar créditos a través de medicinas a los indígenas para luego someterlos a condiciones de esclavitud.

Continúa Quijano continúa desarrollando un concepto que es esencial. Afirma que todo proceso de colonización, las poblaciones colonizadas pasan por un proceso de alienación

cultural, los pueblos colonizados se vieron “[...] obligados a la imitación, a la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio” (142), aunque tiempo después se dé un proceso de subversión cultural que, si se radicaliza y se masifica, puede desembocar en una revolución (como las revoluciones de independencia en América)¹⁷. Somos de la opinión que dicha subversión está ampliamente manifestada en *Paiche* de César Calvo de Araujo, novela en la que, como hemos visto, despotrica de manera abierta en contra de las visiones irreales y exotizadas de la Amazonia plasmada en otras obras literarias.

Capítulo 3. Corporalidad(es): perspectivas contemporáneas de la literatura amazónica

El shipibo, en su vida diaria debe respetar la existencia de los cuatro mundos, de las plantas y de los animales, ya que la diferencia entre ellos y nosotros es solo la comunicación.

—*Los cuatro mundos*, Harry Roldan Pinedo Varela (Inin Metsa)

El proceso de colonización de la Amazonía por parte de los propios peruanos supuso un trauma para las etnias amazónicas, quienes sufrieron las masacres perpetradas por los colonos. En un artículo de la BBC titulado “Cien años después, la Amazonía recuerda uno de sus episodios más trágicos” (12 de octubre de 2012) se hace mención que, si bien en el *Libro Azul Británico* se registra el asesinato de 40,000 indígenas, las etnias amazónicas hacen la cuenta de cerca de 100,000 asesinados por la Casa Arana; sin embargo, no existe una cifra oficial¹⁸. A

¹⁷ Es necesario mencionar que la selva no ha sido ajena a procesos revolucionarios. En 1896 una primera insurrección armada en contra del gobierno de Nicolás de Piérola buscó la creación del estado federal de Loreto, mientras que en 1921 una segunda insurrección (conocida como la revolución cervantina) se levantó en contra del gobierno de Augusto B. Leguía por la misma razón.

¹⁸ No existen hasta el momento documentos oficiales en los que se registren la cantidad de muertos respecto de los abusos del Putumayo. No ha existido una comisión de la verdad respecto de estos abusos perpetrados por las

diferencia de otros procesos de violencia en el Perú, lamentablemente no ha existido hasta fecha una Comisión de la Verdad que permita investigar, encontrar los cuerpos de las víctimas, establecer responsabilidades y sancionar los abusos cometidos en el Putumayo.

Hemos observado cómo la actividad económica de extracción de recursos naturales influyó en la literatura amazónica de inicios del siglo XX (que hemos tomado como antecedentes). La selva, como espacio de explotación de recursos naturales fue el eje central de dicha literatura, como *La serpiente de oro* (1935), *Sangama* (1942), entre otros. Es necesario analizar qué forma parte de lo contemporáneo en la literatura amazónica y cuál es su espacio en la tradición peruana. También las nuevas perspectivas de la literatura amazónica a partir de la publicación de la novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* (1981) de César Calvo Soriano, hijo del autor de *Paiche*. Finalmente nos adentraremos en las literaturas indígenas y hablaremos de la Amazonía como espacio de creación cultural.

¿Qué es lo contemporáneo en la literatura amazónica?

A través de lo escrito por Cornejo Polar en “Literatura peruana: Totalidad contradictoria” hemos podido concluir que aquello que llamamos “literatura peruana” es, en realidad, un conjunto de sistemas (literaturas) heterogéneos que muchas veces, incluso, se contradicen (43-4). También hemos concluido que la literatura amazónica (escrita por amazónicos y no amazónicos)

empresas caucheras. El único antecedente peruano de comisión de la verdad fue la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) que, entre los años 2001 y 2003 investigó los abusos cometidos a raíz del enfrentamiento de los grupos subversivos de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) entre los años 1980 y 2000. En dicho informe, se estimó un total 69,280 producto del conflicto. En el caso del genocidio del Putumayo, las estimaciones, como se ha mencionado en la citada nota periodística de la BBC oscilan entre las 40,000 y 100,000 víctimas. Para más información ver <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>.

es uno de esos sistemas independientes, totalmente distinto a la literatura costeña o andina. Este trabajo se ha concentrado en el cuarto y quinto periodo histórico de la literatura amazónica¹⁹. El cuarto periodo histórico está compuesto por los antecedentes de lo contemporáneo, representa una literatura cuyo eje gira entorno a la explotación de recursos naturales y se encuentra presente la dicotomía civilización-barbarie. Mientras que el quinto periodo, posterior a la fiebre de caucho, está compuesto por la literatura contemporánea.

¿Qué hace que podamos calificar una obra literaria como contemporánea? No es sencillo responder a estas preguntas porque siempre habrá piezas literarias que se escapen de las definiciones o se instalen en áreas grises o, como veremos más adelante, autores que pueden tener obras calificadas en distintas categorías (Mario Vargas Llosa es, en este trabajo, parte de nuestros antecedentes y también parte de la literatura contemporánea, por ejemplo). Giorgio Agamben dice que lo contemporáneo es aquello que se adentra en la oscuridad de su tiempo y la denuncia, es “[...] una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a este y, a la vez, toma su distancia [...] quienes coinciden de una manera demasiado plena con la época, quienes concuerdan perfectamente con ella no son contemporáneos [...]” (18). Dice Agamben que es contemporáneo quien sabe ver la oscuridad de su tiempo y no se deja cegar por la luz de su siglo (21-2).

¹⁹ Como hemos mencionado en nuestro marco teórico, el primer periodo de la literatura amazónica corresponde al tiempo prehispánico (en el que se crean los mitos fundacionales de las distintas etnias), el segundo periodo corresponde al tiempo colonial español (del que datan las primeras crónicas sobre el territorio amazónico), un tercer periodo que corresponde al tiempo de inicio de la república, el cuarto periodo que corresponde al proceso colonial y la explotación del caucho (en el que pertenecen novelas como *Sangama*, *La casa verde*, entre otras) y un quinto periodo correspondiente a la literatura contemporánea.

Para Julio Premat “[...] lo contemporáneo sería lo presente convertido en concepto, pensamiento, rasgos, formalizaciones, modos de representación de la situación temporal del sujeto [...]” (3). A nivel estético, lo contemporáneo es, para Premat, lo dominante o lo que tiende a dominar una época (4). Se pregunta el autor la relación y delimitación entre los términos “moderno” y “contemporáneo” y también hace referencia a la gran ambigüedad del término y cómo este puede cambiar de significado dependiendo del contexto en que se utilice (6). Afirma el académico que una de las características de lo contemporáneo es su vinculación con el presente. Dice: “El presentismo conllevaría una exacerbación del acontecimiento, percibido a medida que se produce ya como historia, patrimonio, archivo, memoria, es decir que se le pide al “ahora” que funcione no sólo como marco, sino como perspectiva de sentido [...]” (7). Es decir, no se trata de una literatura cuya temática es exclusivamente el presente, sino una literatura cuya perspectiva parte del presente. Sin embargo, no se trata de una perspectiva unísona, sino, más bien, de una proliferación de perspectivas (subjetividad de la memoria) y el auge del individualismo (9). Concluye Premat que se podría decir que lo contemporáneo es la supresión de la sincronía, la superposición de tiempos y la expansión multidireccional del presente (16).

Nicolás Campisi afirma que, mientras gran parte de las manifestaciones artísticas del siglo XX tenían como característica una especie de futurismo, lo contemporáneo está sumergido en el presente (3). Subraya que “[...] una de las características decisivas de las literaturas del presente es la capacidad de traspasar fronteras entre los campos estéticos e inscribirse en un tercer espacio que postula lo literario como práctica interdisciplinaria” (8)²⁰. Es decir, la

²⁰ El concepto del “tercer espacio” a un tipo de literatura que no responde necesariamente a identidad determinada por sus múltiples puntos de vista y que se puede estudiar desde diversas perspectivas y disciplinas académicas. Menciona Ana María Hernando que la literatura del “tercer espacio” muestra la hibridez de la literatura latinoamericana. Para más información ver Hernando, “Literatura de fronteras: El tercer espacio” 113-15.

literatura contemporánea, para el académico, es un espacio multidisciplinario que se nutre de distintas ciencias. También afirma que el presentismo de lo contemporáneo no es el presentismo capitalista (relacionado a la novedad y consumo) sino “[...] implica el desarrollo de una consciencia histórica sobre los eventos, los lugares y las figuras que acechan el presente y lo desestabilizan, sean los actos de barbarie que yacen en el seno de los proyectos de construcción nacional [...]” (14). En el presente se encuentra implícita la mirada hacia el pasado.

Dicho esto, vamos a analizar nuestro corpus del trabajo. Bajo las definiciones anteriormente dadas, lo no contemporáneo para Agamben sería todo aquello que no busque la oscuridad de su época, sino que busque coincidir plenamente. Sin embargo, aunque es un gran avance conceptual, esta definición deja un área gris donde podrían colarse como contemporáneas obras de otras épocas que critican su propio tiempo. Es necesario complementar esta definición con las ideas del presentismo y el auge de las diversas perspectivas planteadas por Premat. En ese sentido, no es contemporánea aquella obra que no cuestiona a su tiempo y que no tiene una perspectiva del pasado que surge del presente. El mismo Agamben dice que “[...] el contemporáneo no es solamente aquel que, percibiendo la oscuridad del presente aferra la inamovible luz; es también aquel que, dividiendo e interpolando el tiempo, está en grado de transformarlo y de ponerlo en relación con los otros tiempos, de leer de modo inédito la historia [...]” (28-9). El anclaje en el presente se hace así necesario.

Las obras enmarcadas en este trabajo como antecedentes no pueden ser consideradas literatura contemporánea bajo la definición dada anteriormente porque carecen de eso que los académicos han denominado “presentismo”, no existe una mirada del pasado que surge del presente. Estas obras se encuentran ancladas en la dicotomía civilización-barbarie, mediante la cual la persona selvática es considerada un ser salvaje, mientras que los colonos migrantes, por el

otro lado, son considerados seres civilizados. Los personajes de estas obras promueven, difunden, dialogan, cuestionan sus ideas bajo este esquema conceptual. Tomemos como ejemplo análisis dos novelas de nuestros antecedentes. *Sangama* es una novela bastante ilustrativa al respecto. En una conversación, en la que Sangama, el brujo, se sorprende de la cultura de una señorita. Le dice: “Es Ud. una persona muy culta, señorita”. Ella le responde: “No; una selvática que se fue a la civilización y procuró sacar algo de ella” (90). Podemos observar cómo la respuesta de una personaje selvática (en una obra escrita por una persona amazónica), se hace una división que opone lo selvático con la civilización.

Páginas después, Sangama se adentra a analizar la dicotomía civilización-barbarie.

Crítica a los historiadores, geógrafos y etnólogos:

La selva es, por excelencia, según ellos, el medio físico del salvaje. El salvaje es el estado primitivo de la especie humana [...]. El civilizado viene a la selva y quiere imponer al medio sus costumbres, sus hábitos y sus leyes [...] ¿Por qué no adaptarse a los dictados de la selva y crear en ella un nuevo tipo de civilización? [...] ¿Cuál sería la crítica del mundo civilizado bajo el criterio selvático? (99).

El razonamiento de Sangama se da en un ámbito temporal en el cual uno de los principales autores de referencia en el Perú era Clemente Palma, un firme defensor de ideas racialistas y que postuló, en su tesis *El porvenir de las razas en el Perú* (1897), que la raza indígena (predominante en la Amazonía) es una raza inferior. Finalmente, Sangama propone la creación de un imperio, tomando en cuenta el Tahuantinsuyo, situado principalmente en la Amazonía (102). Resulta particular el anhelo andino que existe en Sangama que es, en el fondo, otro tipo de anhelo civilizador. El brujo, al preguntarse sobre la necesidad de crear un nuevo tipo de civilización en la Amazonía, inconscientemente está reafirmando la idea de la selva como un

lugar ausente de civilización. A pesar de ello, es necesario mencionar que la idea de Tahuantinsuyu que tiene Sangama, el brujo, es un anhelo idealizado. La historiadora peruana María Rostworowski afirma que la palabra ‘imperio’ “no corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes” (29-30). El deseo de unidad de los pueblos, truncado por la conquista española, en el incanato se expresan mejor, según la historiadora, con la palabra “tahuantinsuyu”²¹ (30). La idea de imperio corresponde, más bien, al imaginario colonial. El Tahuantinsuyu no logró consolidarse como un estado unitario, la historiadora cuenta una serie de guerras internas y rebeliones locales en contra del poder inca (126-30). La caída de la civilización inca se dio, en gran parte, por el apoyo que recibieron los españoles por parte de las etnias locales que buscaban su independencia de los cusqueños. En ese sentido, la nostalgia del pasado en Sangama es un anhelo idílico que corresponde más a un deseo que a una realidad potencialmente factible. Catherine Heymann, en “Sangama, una novela por (re)descubrir”, hace referencia a la falta de técnica narrativa que tiene la novela, pero resalta la importancia que tuvo. “Constituyó en su tiempo un aporte auténtico al conocimiento de la cultura amazónica y, contribuyó, de algún modo, a la elaboración y eclosión de la posterior narrativa amazónica” (23). Heymann considera a *Sangama* como un antecedente de la narrativa amazónica contemporánea.

Por otro lado, analicemos *La casa verde*. Al inicio, el personaje el Pesado se encuentra con un indígena tatuado. Dice: “Con qué odio miraba, Sargento, parecía rencoroso, puta de tu madre y orgulloso: así debían ser los ojos del chulla-chaqui, Sargento” (21). El chulla-chaqui, según el mito amazónico, es una especie de monstruo-demonio que toma la forma de una persona. Esta comparación, hecha a través de la mirada del colono, propone al indígena como

²¹ El Tahuantinsuyu estaba dividido geográficamente en cuatro: Chinchansuyu (zona norte), Cuntinsuyu (zona oeste), Collasuyu (zona sur), Antisuyu (zona este).

una especie de bestia. Se ha mencionado anteriormente que las monjas, quienes representan a la civilización, juegan un papel importante en esta novela. Cuando Bonifacia, una joven indígena recogida por las monjas, libera un grupo de niñas indígenas quienes habían sido capturadas para ser “educadas”, es recriminada por la Madre Angélica: “Y estabas desnuda— gritó la Madre Angélica— y era por gusto que yo te hiciera vestidos, te los arrancabas y salías mostrando tus vergüenzas a todo el mundo y ya debías tener más de diez años. Tenías malos instintos, demonio, solo las inmundicias te gustaban” (45). Luego la madre superiora le dice a Bonifacia: “¿No te importa que esas niñas vuelvan a vivir en la indecencia y el pecado?” (46). Luego le dicen que, a pesar de que “habla cristiano” su alma seguía siendo pagana. Es curioso cómo la dicotomía civilización-barbarie se hace presente a través de lo cristiano-pagano, siendo lo cristiano lo civilizado y lo pagano, salvaje. Lo cristiano, en *La casa verde*, es parte de los valores nacionales (o del ideal de construcción de nación en tiempos post independencias). Esto no es solo un tema religioso, es también un tema cultural y, hasta lingüístico. Las monjas se encargan de “civilizar” a las indígenas, las sacan de su vida “pagana”, las “cristianizan”. La madre superiora le dice a Bonifacia: “Las niñas que trajo la Madre Angélica de Chicais no hablaban cristiano [...]”, la otra les responde: “Yo hablo pagano, Madre, sólo que tú no sabías” (47). Lo cristiano, en este contexto, representa la lengua nacional, el español, mientras que las lenguas indígenas son lo pagano, algo que debe ser erradicado en aras de la civilización. Bonifacia, ante la posibilidad de ser expulsada de la misión, le dice a la Madre Superiora: “La Madre Angélica y tú me dicen siempre ya saliste de la oscuridad, ya eres civilizada. Dónde voy a ir, Madre, no quiero ser otra vez pagana [...]” (68). Como se puede apreciar, en esta novela de Vargas Llosa, la perspectiva narrativa está anclada en la dicotomía civilización-barbarie. Hoy aquella etiqueta tendría que ser criticada.

La dicotomía se encuentra superada. En los tiempos en los que se promueven leyes de protección de los derechos de los indígenas, y se promueve (por lo menos de manera oficial) la preservación de su cultura, su lengua, sus ecosistemas y sus cosmovisiones, la perspectiva narrativa desde la que parten las novelas de nuestros antecedentes no corresponde a una visión contemporánea. El Perú tiene hoy un cuerpo normativo que protege a los pueblos indígenas: Ley N° 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva; Ley N° 24656, Ley General de Comunidades Campesinas; Ley N°29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú; Ley N°28736, Ley para la protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial, entre otros dispositivos legales inexistentes cuando se publicaron dichas novelas. En ese sentido, etiquetar de salvaje a un indígena por no hablar español o por no ser cristiano era considerado algo considerado “normal” en *La casa verde* porque en aquellos tiempos esos eran los controversiales paradigmas con los que se regían la nación. Guillermo García-Montúfar y Elvira Martínez Coco, en su artículo explican a detalle la evolución de la libertad religiosa en dicho país. En la constitución de 1823 se estableció a la religión católica como la fe oficial del Estado. En 1897 se autorizó, por primera vez el matrimonio civil para personas no católicas (pero cristianas) y en 1915 recién se derogó la prohibición de ejercer una religión distinta a la oficial. Recién en 1920 se reconoció el derecho a la libertad religiosa y no fue hasta 1979 que la constitución de dicho año estableció la posibilidad de que el estado pudiera colaborar con cultos distintos al católico (40-1). Es decir, la libertad religiosa en el Perú es un derecho reconocido hace pocos años.

Otro hecho importante que debemos destacar es que la composición social del Perú, en los tiempos en que se escribieron y publicaron nuestros antecedentes, era radicalmente distinta.

Todas las obras mencionadas en el capítulo anterior, a excepción de *Pantaleón y las visitadoras*, fueron escritas y publicados antes que la reforma agraria de 1969. Se trata, entonces, de un Perú todavía latifundista donde el sistema de propiedad favorecía a una determinada clase social. Nuestros antecedentes fueron escritos y publicados en un país cuya realidad es extremadamente distinta al Perú contemporáneo. La sociedad contemporánea, por el contrario, se caracteriza por su liquidez. Bauman, quien acuñó el término “modernidad líquida”, propone en que una característica de la sociedad actual es la dificultad que tenemos los seres humanos de establecer, renovar y fortalecer vínculos entre nosotros. Dice al respecto: “[...] percibir al mundo, incluyendo a sus habitantes, como un pozo de artículos de consumo transforma la negociación de vínculos humanos duraderos en algo extremadamente arduo” (174). La sociedad, tras el indiscutible triunfo del individualismo, se ha convertido en un conjunto de individuos cuyas interacciones, utilitarias, son similares a las transacciones económicas. Para Bauman, el bien común ha cedido ante la satisfacción individual (35-43), el individuo busca de manera constante el entretenimiento y la estimulación rápida y desechable (83-87) y el poder económico ha superado al poder político de las naciones (195-203). No debe sorprendernos, por ejemplo, que el consumo de drogas a nivel mundial haya aumentado, según las Naciones Unidas, en un 23% respecto de la década anterior. Esto, según la entidad, afecta directamente a la Amazonía:

La economía ligada a las drogas en la cuenca del Amazonas está exacerbando otras actividades delictivas —como la tala ilegal, la minería ilegal, la ocupación ilegal de tierras, el tráfico de vida silvestre y otras— que dañan el entorno de la mayor selva tropical del mundo. Los pueblos indígenas y otras minorías están sufriendo las consecuencias de esta convergencia delictiva, como desplazamientos, envenenamiento por mercurio y exposición a la violencia, entre otras. En ocasiones, las personas

defensoras del medio ambiente son el blanco específico de los traficantes y los grupos armados (ONU, 2023).

Una nota periodística escrita por Daniela Valdivia Blume en Infobae hace el recuento de 33 líderes amazónicos asesinados en el Perú en los últimos diez años. “En esa línea, las economías ilegales, tales como el narcotráfico, la tala ilegal de árboles y minería ilegal, agudizan aún más el problema” (Valdivia), asevera la nota. El problema de la Amazonía no pasa porque no existen leyes que protegen a las comunidades indígenas (como ocurría en el proceso colonial), sino porque esas leyes sean cumplidas efectivamente ante el avance de actividades económicas ilícitas como el narcotráfico.

Menciona Campisi que “En tiempos de proliferación de fronteras, imperialismo económico, epidemias globales y fundamentalismos religiosos, las literaturas del presente tienen mucho para decirnos sobre las figuras móviles —los migrantes, los refugiados, las personas apátridas— que encarnan la vulnerabilidad de quienes no gozan de los derechos de ciudadanía” (252). Es necesario mencionar que, en las obras analizadas, la perspectiva de los pobladores de la Amazonia (tanto la defensa de sus derechos como su cosmovisión) tienen un lugar secundario dentro de la trama narrativa. Esto cambió radicalmente a raíz de la publicación de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* de César Calvo Soriano.

Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia

La publicación de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*, en 1981, marcó un antes y un después en la literatura amazónica peruana. Por primera vez, la cosmovisión amazónica se vuelve esencial para el desarrollo de la trama del texto literario. Los elementos correspondientes a las culturas amazónicas no se incluyen en la novela de manera decorativa.

Más bien, la perspectiva narrativa es amazónica y corresponde a un periodo posterior al declive de la explotación del caucho. La novela fue rápidamente traducida al italiano en 1982 y luego al inglés en 1995 y ha sido objeto de sucesivas reediciones en el Perú. Afirma Alfredo Dillon en que “con una fuerte filiación en la obra de José María Arguedas y su mirada etnográfica, la novela relata el viaje del autor y su primo —que resulta ser un desdoblamiento de sí mismo— a la selva amazónica para conocer al brujo Ino Moxo” (318). Hemos mencionado anteriormente que las corporalidades en la Amazonía son muy variadas, que el espacio y el cuerpo, lo humano y lo animal muchas veces se confunden. La novela comienza con la voz de Ino Moxo que hace una larga descripción de los animales que se escuchan en la selva:

No solamente escuchas al *urkutútu* sabihondo. Ni a la *quichagarza*, floja de excremento. Ni al *ucuashéro* ni al *tiwakuru* que solo come hormigas y canta en lo alto de las *wimbras*, ni al *páwkar* que sabe imitar todos los cantos de las aves con su plumaje negro y amarillo, ni a la *unchala* lo mismo que paloma color vino tinto, ni al *paujil*, acaso habrás comido, más sabroso que carne de mono *makisapsa* [...] (24).

El inicio de la novela es, a través de una prosa poética, nos sumerge en las profundidades de la Amazonía y nos presenta una vasta fauna, insectos, aves, monos, peces, serpientes, cuyos nombres son desconocidos para el no amazónico y que funciona, de alguna manera, a modo de bestiario. La narración de Ino Moxo no solo abarca a los animales, también a los humanos: “Has de saber que todos, hasta los humanos cuando son niñitos, oyen el futuro igualito que los peces del diluvio, así como tantos animales de ahora [...] Los niños, por lo general, tienen nueve sentidos y no cinco, otros llegan a dominar once [...]” (26). Lo humano, lo animal y el tiempo se confunden, parece ser lo mismo. A través de la ayahuasca, en la novela de Calvo, el cuerpo se altera, se desdobra. Dice Dillon, sobre la novela en cuestión, que no se trata solo de un recorrido

geográfico sino también es una alteración de conciencia mediante las sesiones de ayahuasca, planta importante en la cosmovisión asháninka, que allí aparecen (318).

Ino Moxo, en la novela, continúa su narración describiendo a los árboles y, cuando menciona a la *shiringa* se sitúa temporalmente en un periodo posterior a la explotación del caucho: “[...] la shiringa, ese caucho que sin querer nos trajo las desgracias [...]” (27). Los abusos por la explotación del caucho se encuentran en el pasado; sin embargo, tiene una profunda conexión con Ino Moxo quien, según Dillion, “[...] es un aculturado “al revés”: nació en Arequipa, su padre cauchero lo llevó con él a la selva, pero a los trece años fue secuestrado por Ximu, el jefe de los amawaka” (320). Cinthya Torres, en su artículo “ ‘Con los ojos cerrados, abiertos hacia adentro’: Chamanismo y perspectivismo amerindio en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía de César Calvo*” que Ino Moxo está inspirado en la historia de Manuel Córdova-Ríos quien: “[...] fue raptado de un campo cauchero en uno de los afluentes del río Juruá a la edad de quince años por Xumu Nava, líder de los indios amahuaca, con la intención de convertirlo en su sucesor”. Torres afirma que uno de los aspectos más interesantes de la novela es su experimentación formal que es una intrincada mezcla entre crónica, testimonio y prosa poética (90). Tenemos que volver a traer a colación a Campisi, que menciona que la literatura contemporánea tiene una vocación multidisciplinaria (Campisi, *El retorno* 8).

Dillon también destaca la importancia de la estructura de la novela de Calvo. La primera parte transcurre en Iquitos, allí es donde César Soriano experimenta sesiones con ayahuasca. Los relatos tienden a ser mágicos. En la segunda parte se narra el desplazamiento de los cuatro viajeros desde Pucallpa hasta la casa de Ino Moxo. Aquí la narración se alterna con las sesiones de ayahuasca, con diálogos en los que se exponen los mitos de los asháninka. La tercera parte es el encuentro de los cuatro viajeros con Ino Moxo y también se expone la biografía del brujo y se

intercalan escenas de la fiebre del caucho. Finalmente, en la cuarta parte se manifiesta el desdoblamiento del cuerpo de César Soriano, quien es uno solo con César Calvo e Ino Moxo se revela como Manuel Córdova. La novela termina con fotografías de los viajes, en la que se incluye una fotografía de Córdova, y también con un glosario de los términos amazónicos (319-320). Torres, en el mencionado artículo, afirma que Calvo plantea una nueva forma de escribir sobre la selva:

[...] Calvo ofrece una lectura a la cosmovisión y epistemologías indígenas amazónicas que invitan al lector a reconsiderar su comprensión de la Amazonía, sus pueblos e historia desde valores distintos a los de una tradición literaria que incurre en una visión condicionada de la selva, común en las denominadas “novelas de la selva”. (90)

La visión condicionada a la que hace referencia la estudiosa está relacionada con la dicotomía civilización-barbarie que hemos desarrollado ampliamente en líneas anteriores. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* es una novela cuya expresión narrativa es la cosmovisión amazónica. Dillon, en su artículo, sitúa la novela en el marco de un “indigenismo amazónico” (319). Analiza la misma a través de las reflexiones de Cornejo Polar sobre la heterogeneidad de las literaturas latinoamericanas. En el análisis se coloca a la novela dentro de las literaturas heterogéneas, se trata de un texto que se encuentra, para el analista, entre la oralidad y la escritura. Piensa el académico a la Amazonía como una “zona de contacto” en línea de lo que dice Pratt: lugares donde culturas dispares se encuentran y se enfrentan en relaciones de dominio y subordinación. Esto lleva a Dillon al concepto de Ángel Rama de “transculturación narrativa”, en el cual elementos culturales primigenios terminan por consolidar una nueva estructura cultural (321-324).

Cynthia Torres, por su lado, ha dicho que esta novela de Calvo nos brinda una nueva manera de ver la Amazonía. Dice que en el Perú gran parte de las narraciones hasta la mitad del siglo XX ofrecen una visión exótica del territorio. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* representa un cambio profundo. “A nivel textual se aprecia un lenguaje polisémico, polifónico y mestizo, que recrea el habla indígena, inventa palabras y regurgita otras, en una operación idiomática que explora todos los sentidos posibles de la palabra a la vez que establece conexiones simbólicas con otras culturas y geografías fuera de la Amazonía” (91). Amanda M. Smith menciona que: “The complications of time and space that structure the narrative emerge alongside the use of imagery, affect, and empirical experiences common to ayahuasca consumption” (144), la cosmología indígena respecto la fusión de tiempo, espacio y cuerpo están presentes en la novela de Calvo. Sin embargo, la figura de Calvo ha generado ciertas dudas que Smith bien coloca sobre el tapete:

Las tres mitades similarly cuts out Indigenous knowledge producers in its presentation of ayahuasca as a means of accessing the Indigenous world charted by the text, but perhaps because the critical literature has perceived Calvo as an Amazonian insider, his novel’s bypassing of Indigenous interlocutors has been largely overlooked or forgiven (145).

Los personajes de la novela no son propiamente indígenas, a pesar de que transmiten la cosmovisión amazónica. En línea con lo mencionado por Jorge Marcone en el texto de Torres, no se puede considerar a César Calvo Soriano como un escritor “transculturado” como José María Arguedas. Se trata, más bien, de un escritor cosmopolita que tuvo mucho éxito en las élites literarias nacionales e internacionales, lo que ha ocasionado suspicacia respecto a la veracidad de lo escrito. A pesar de ello, lo que nos ofrece Calvo es una interpretación de la Amazonía y de las epistemologías indígenas.

Si bien César Calvo no es el primero en escribir sobre la Amazonía aplicando elementos de la tradición oral, sí es un escritor original en su esfuerzo por localizar la selva desde un lugar de enunciación distinto— esto es una concepción indígena del mundo como un sistema integrado donde seres humanos y no-humanos interactúan en armonía— y trasladar estos principios al espacio de la ficción (92).

Para Torres, Calvo la novela deja que la selva hable, lo que significa abrirse a nuevos sistemas de pensamiento y de producción distintos a la tradición europea:

Calvo es un escritor cuya experiencia pluricultural, versatilidad literaria y principalmente admiración hacia otros saberes indígenas como fuentes de conocimiento y no solo de inspiración, hacen de *Las tres mitades de Ino Moxo* un texto que casi cuatro décadas después de su publicación se mantiene relevante en su representación cultural de la Amazonía y la otredad amerindia (92).

La Amazonía, de pronto, dejó de ser el lugar bárbaro que había que “civilizar” a través de la tortura y la explotación, y se convirtió en un espacio que también produce cultura y conocimiento. Este cambio radical en cómo se interpreta la Amazonía nos permite hoy hablar de la existencia de la literatura amazónica como tal y, por ende, entender que esta ocupa un espacio importante en la tradición peruana (de la que anteriormente era marginada). El texto se manifiesta en contra de la dicotomía civilización y barbarie:

¡Nuestras ciudades civilizadas nacen ya muertas, se parecen a esos esqueletos de los árboles tiernos, agusanados sin alcanzar su madurez! Porque si el objetivo del llamado progreso, de la llamada civilización es obtener la felicidad del hombre, todo eso es un fracaso. Los asháninka, los campa, en cambio, son felices [...]. (189)

La vieja dicotomía no solo está cuestionada, sino ha sido también superada. La novela es un manifiesto de que la Amazonía es también un lugar donde se crea cultura, donde existen conocimientos ancestrales y formas distintas de ver el mundo. Sobre esta cita menciona Dillon: “En estas palabras resuena la dicotomía sarmientina entre civilización y barbarie, aunque con una valoración inversa a la que se proponía en el *Facundo*. Si para Sarmiento la civilización era patrimonio de las ciudades [...] en la novela de Calvo el futuro está del lado de la supuesta "barbarie" (330). En la obra de Calvo, una interpretación de la cosmología amazónica es la que se encuentra presente. Jorge Marcone, en su artículo “Relatos del oriente amazónico, o la frontera del Antropoceno” afirma que en la cosmología amazónica “[...] se experimenta el mundo sin la dicotomía naturaleza/sociedad, o naturaleza/cultura” (343). Y esto es lo que se muestra en *Las tres mitades de Ino Moxo*, cuya contemporaneidad es tal que su contenido puede ser estudiado desde la crítica eco literaria.

En cuanto a la representación de los cuerpos, Calvo también nos ofrece cambios interesantes. Hemos mencionado que el cuerpo y el espacio muchas veces se confunden en la Amazonía. Cuerpo puede ser espacio, puede ser un animal o puede ser un ente sin una forma determinada. Así, por ejemplo, Luisa Elvira Belaunde en su libro *Sexualidades amazónicas* (2018) afirma que el sangrado de las mujeres es atribuido, en toda la Amazonía, a su estrecha relación con las anacondas (139). En la novela de Calvo lo animal se confunde con lo humano. Escribe: “[...] también nombrado delfín de los ríos, el bujéo cuya hembra es más deliciosa en el amor que las mujeres, más rica, así dicen los pescadores que han probado, y tiene igual vagina y pechos duros y pare a sus hijitos como humana” (25). Belaunde dice que en la Amazonía son comunes los relatos de personas que han tenido encuentros con los buefos colorados. Existen relatos de encuentros entre mujeres y hombre-buefos, así como encuentros entre hombres y

mujeres-bufeos, como lo que se describe en la novela de Calvo. Dice la antropóloga que se debe hacer la asociación de los bufeos con los hombres y mujeres blancas de las ciudades y que el mito constituye, más bien, el registro de un choque del proceso colonizador en la cosmovisión de los pueblos amazónicos (Belaunde, *Sexualidades* 110 -111). Que los niños amazónicos tengan nueve sentidos, según Ino Moxo, y puedan escuchar como los peces (hasta que la vida les hace perder ese poder) representa un cambio trascendental respecto de las niñas indígenas secuestradas, tratadas como paganas bárbaras, sin voz, por la misión en la *La casa verde*. Sin embargo, en nuestra opinión, la fusión y la construcción de las corporalidades llega a su máximo cuando se habla del chullachaki.

El chullachaki es un personaje perteneciente a la mitología amazónica. El texto de Calvo nos brinda un panorama bastante completo de lo que es un chullachaki y qué tipos existen. “Un chullachaki es ídem que persona. Más es y menos es: apenas apariencia de persona” (34)²², menciona Juan Tuesta, luego dice que el maestro Ino Moxo puede crear personas que no son personas. Sigue afirmando que existen dos tipos de chullachaki, unos hechos para hacer el bien y otros para hacer el mal. “Al chullachaki creado para portar daños, lacayo del Maligno, a ese lo podemos distinguir, calza en su pie derecho un rengueo de tigre o de venado [...]” (35). Es en este personaje, en lacayo del Maligno, en el que las corporalidades animal-humano se confunden. De pronto, el humano ha dejado de serlo y el animal es algo más que eso.

Los brujos roban personas, especialmente niños, para convertirlos en chullachaki. La corporalidad del personaje mitológico, especialmente cuando se trata del malo, es una

²² El autor utiliza la palabra “ídem” y la contrapone a la palabra “persona”, haciendo entender que el chullachaki es una imitación de una persona, pero no es una persona propiamente dicha.

composición humano-animal-espiritual. Volvemos a recordar lo mencionado por Aparecida Vilaça en cuanto la fabricación controlada de los cuerpos en la Amazonía. El brujo crea un nuevo ser, ídem de persona, pero que no es persona, se fusionan los cuerpos de los animales y las personas. De pronto, la persona se ha convertido en un no-persona. “Mi hermano Aroldo no ha vuelto a ser Aroldo...” (50), dice Ruth Cárdenas al explicar cómo su hermano fue usado para hacer un chullachaki. El cuerpo del hermano, a los ojos de Cárdenas, es una coraza vacía y no lo puede identificar como su hermano, sino como otra cosa. Finalmente, el desdoblamiento corporal de César Soriano y César Calvo también nos recuerda la diversidad que existe en las comunidades amazónicas, en las cuales los cuerpos, como bien ha explicado Belaunde, pueden ser animales, entidades, lugares, entes masculinos o femeninos dependiendo del sangrado, simplemente espíritus, entre otros.

Mientras en el corpus marcado como antecedentes la representación de las corporalidades amazónicas estaba limitada a la mirada del colono o del colonizador. Los cuerpos son presentados o de manera exuberante (como Sangama), o como seres que debían ser civilizados (como Bonifacia en *La casa verde*) o como recursos a ser explotados (como las visitadoras de *Pantaleón y las visitadoras*). En cambio, en *Las tres mitades de Ino Moxo* se amplían las posibilidades de conocer más de cerca, y de manera más realista, los cuerpos amazónicos. Ya no se trata de personajes sin voz, explotados, marginalizados, sino de personajes racionales a través de los cuales la selva habla. Ellos (Ino Moxo, por ejemplo) transmiten conocimiento del cual el hombre mestizo aprende (César Calvo) y se ilumina. Mientras en *La casa verde*, la religión es el camino civilizatorio, en esta novela el Ayahuasca se ha convertido en el camino que lleva hacia el conocimiento.

Nuevas narrativas en la literatura amazónica contemporánea

A fines del siglo XX hasta la actualidad se han publicado nuevos textos literarios, de autores amazónicos y no amazónicos, que han incorporado nuevas narrativas y han introducido nuevas problemáticas en la literatura amazónica. En 1996 se publicó *Orquídeas del Paraíso* de Enrique Planas, en la cual Aquiles, el personaje principal, quiere vengarse por el asesinato de su padre por parte de Silveira, quien se apodera de un pueblo cauchero de manera violenta. Aquiles, se transforma en Orquídea, una prostituta que es deseada por el mismo Silveira. En el 2002, Santiago Roncagliolo publicó *El príncipe de los caimanes*, una novela de aventuras que alterna las historias de Miguel y de su abuelo Sebastián, que llegó desde España y terminó con los jíbaros, una de las tribus amazónicas. El escritor amazónico Róger Rumrill, por su lado, publicó *La Amazonía peruana: La última renta estratégica del Perú en el S. XXI o la tierra prometida* (2008), un libro de ensayos que explica y analiza diversas problemáticas de la Amazonía actual. El ensayo como género le permite comprender la problemática amazónica desde una perspectiva interna. Desde el primer ensayo, titulado igual que el libro, Rumrill identifica a la Amazonía como una fuente de conocimientos:

Las potencialidades y riquezas que contiene la Amazonía Peruana en agua, en mega diversidad principalmente en flora y fauna, petróleo, gas, bancos de conocimientos indígenas, vitales para un planeta amenazado en su supervivencia por el calentamiento climático [...] convierten a la región amazónica en un espacio estratégico [...] (17).

Menciona el autor que a lo largo del siglo XX se han ensayado diversos modelos económicos en la Amazonía, los mismos que han fracasado por voluntad política y por el poder del centralismo limeño (21). Así también afirma que el antiguo sueño de la selva vacía ha

terminado (23). Continúa diciendo los conocimientos de los grupos indígenas en relación con su espacio, supone una especie de banco de conocimiento único para el mundo. El segundo ensayo, titulado “Agro, coca y narcotráfico en la Amazonía” explora el problema del narcotráfico que golpea, principalmente, el territorio amazónico. “La coca-cocaína asoma en el escenario de la realidad peruana como un nuevo ciclo económico” (38), compara este suceso con el ciclo económico del caucho. Describe el proceso de Aucayacu, como de pronto la inyección de dinero de la cocaína promoción la proliferación de prostíbulos en el pueblo, así también de nuevos ricos que invertían su dinero en Lima. Luego Sendero Luminoso impuso reglas de conducta estricta en Aucayacu, generando así violencia en contra de quienes desafiara las mismas (49-50). El escritor explora, en otro ensayo, también la posición de la Amazonía con la aparición de China en el panorama geopolítico internacional (69), critica la ausencia del estado (119). El libro es un documento en el cual el ensayista expone libremente lo que piensa y lo que teme. Es el ensayo, titulado “Arte posmodernidad y realismo mágico” en el que explora los temas culturales. Dice que Manuel Córdova Ríos, quien inspira el personaje de Ino Moxo, fue uno de los mayores chamanes nacidos en la Amazonía (133). Se trata de un ensayo profundamente literario en el que reflexiona sobre la cultura amazónica y el chamanismo. Nuevamente aparece el tema de las corporalidades planteado en este trabajo:

[...] cuando un indígena amazónico corta un árbol o mata un animal, está cortando y matando algo que en tiempos primordiales fue gente. Estas esencias primordiales, animales o vegetales, madres o padres, cutipan, es decir, transfieren sus cualidades y características físicas a las personas. Como por ejemplo, si una mujer en estado de gestación está lavando en la orilla del río y ve un delfín rosado entonces el niño nace albino. (138-39)

Rumrill nos reitera aquello mencionado por Belaunde, la construcción de las corporalidades en la Amazonia es un proceso móvil, fluctuante, que cambia de dimensión de una manera muy distinta a los procesos occidentales.

Las nuevas narrativas ponen sobre la mesa los problemas de la Amazonía, como diría Agamben, ponen en la mira la oscuridad de su tiempo (21). No muestran una imagen embellecida, maquillada, exotizada del territorio amazónico, más bien tienen una reflexión realista y cercana a la realidad amazónica. Este cambio importante de paradigma se ve en la novela *El sueño del celta* (2010) de Mario Vargas Llosa. El autor se adentra en la vida de Roger Casement y en los abusos de las poblaciones locales, por parte de las empresas caucheras, en el Congo y el Putumayo. A pesar de ser un tópico anteriormente explorado, la perspectiva narrativa es completamente diferente a *La casa verde*. No se discute la supuesta “incivilidad” de los locales amazónicos y la necesidad de una educación religiosa; se expone, más bien, de manera abierta, los abusos cometidos contra los indígenas amazónicos:

Si al cabo de tres meses no contemplaban los treinta kilos recibían castigos que iban desde latigazos al cepo, corte de orejas y narices, o, en los casos extremos, la tortura y el asesinato de la mujer e hijos y del mismo recogedor. Los cadáveres no eran enterrados para que se los comieran los animales. (232)

Las descripciones de las torturas están basadas en los textos escritos en el *Libro Azul* de Casement, que hemos analizado al inicio de este trabajo. Para Ana Boller esta novela supone una ruptura con el determinismo ambiental peruano (162). Boller hace un recuento de las distintas perspectivas teóricas a través de las cuales se ha estudiado esta novela, que van desde el carácter reduccionista de algunos pasajes de la narración, la creación de Casement como un héroe moderno, la posición del autor frente al neocolonialismo y el eurocentrismo, así como la manera

en que el autor muestra la sexualidad de Casement, quien era homosexual (164). Afirma la académica que *El sueño del celta* puede definirse como una novela europea y/o latinoamericana porque su trama sale muchas veces de América Latina, clasifica al texto literario como una novela archivo en la que “[...] se presenta un proceso simultáneo de escritura y reescritura de la historia [...]” (169). En esta obra ocurre lo que Agamben dice: “[...] leer de modo inédito la historia [...]” (29). A pesar de lo mencionado, la novela es un texto que no escapa de las críticas, afirma Dieter Ingeschay en que en la novela se construye en Roger Casement a un personaje homosexual, cohibido y que no logra triunfar a pesar de sus compromisos anticoloniales (62).

Róger Rumrill publicó en el 2012 la novela *La virgen del Samiria*, en la que cuenta la vida de una visitadora, María Reátegui Torres. El autor hace un contraste de la mentalidad colona de los tiempos del caucho con la cosmovisión amazónica: “Los Kukama-Kukamiria, igual que sus padres los Tupí-Guaraní, creen que el Pacaya-Samiria²³ es el *Axis Mundi*. Allí, los dioses Tupí crearon los ríos, los cielos y las estrellas, el sol y la luna [...]” (23). El mito de la creación de los seres humanos, los dioses (masculino y femenino) hicieron a los hombres como ellos, de tal forma que todos los seres tienen de ambos dioses (25). La novela también tiene un tono reivindicativo de la identidad propia. El inicio del segundo capítulo recuerda el pasado colonial del virreinato en la selva. Los personajes están reunidos en un elegante salón de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el que un “erudito” expone su tesis de que el edén terrenal estuvo situado en la Amazonía. El texto, a manera de sátira, dice: “Estuvo a punto de venir el Virrey, pero una repentina indisposición de Micaela Villegas, la Perricholi, lo ha retenido en su alcoba del palacio virreinal” (22). Este contraste, que se encuentra presente en toda la novela, es

²³ El Pacaya-Samiria es una zona protegida y reserva natural del Perú ubicada en la región de Loreto, en el territorio amazónico.

una reivindicación del conocimiento amazónico. La novela también critica la explotación de recursos naturales por parte de empresas transnacionales que abren y cierran puestos de trabajo a su conveniencia: “Los trabajadores agolpados frente a su oficina expresan su descontento, su malhumor, su cólera y su frustración gritando: / — ¡Ingleses y alemanes la misma mierda!” (75). Se trata de una pieza literaria que propone una mirada contemporánea de la Amazonia en comunicación con su pasado.

En el 2016 se publicó *La isla de Fushía* de Irma del Águila. El personaje principal, Cristina, periodista, se interna en la selva amazónica para investigar la vida de Juan Fushía, barón del caucho y uno de los personajes principales de *La casa verde* de Mario Vargas Llosa. La periodista está avocada en la isla de Fushía, en la cual el hombre tuvo, supuestamente, un grupo de mujeres cautivas a su disposición. La autora realiza una especie de ficción de la ficción, en donde la crónica periodística se entremezcla con la novela. El texto literario inicia con un recuerdo de la infancia de Cristina en los años setenta, en el cual su abuela, en la plazuela le dice a su nieta al oído: “Ahí vienen los gentiles” (11). “Gentiles” es una manera de referirse a los indígenas aún no convertidos, el término está ligado con la palabra “paganos” utilizada en *La casa verde*.

Mario Vargas Llosa se convierte en un personaje dentro del texto: “De las imágenes de la vida en la selva, registradas puntualmente en un cuaderno de notas, Mario Vargas Llosa iba a retener tres historias que luego serían parte del complejo entramado de *La casa verde*” (16). La personaje principal, de camino a Santa María de Nieva, pasa por Bagua, territorio ubicado en la ceja de selva, y hace reflexión sobre el Baguazo, ocurrido en el 2009, en el cual murieron 23 policías y 10 civiles, entre ellos indígenas: “Toda la selva andaba convulsionada esos días, por lo que, mirando las cosas en retrospectiva, no deja de sorprender la decisión del gobierno de

retomar el control de la carretera a cualquier precio” (23). La autora trae a colación una problemática que, en el tiempo de la publicación de la novela, todavía estaba presente en las comunidades indígenas de Bagua. Cristina se entrevista con una serie de personajes que le ayudan a descubrir quién fue Juan Fushía. Vale la pena resaltar que es una de las pocas novelas amazónicas, sino la única, en la que una mujer es el personaje principal, lo que supone un hito importante en la narrativa amazónica. En la misma línea, es destacable la poesía de Ana Varela Tafur que representa la voz de sus antepasados indígenas en el sufrimiento por la explotación del caucho. El poema *Timareo* (1950) dice lo siguiente: [...] Mi abuelo se enciende en el candor/ de su nacimiento/ y nombra una cronología envuelta/ en los castigos. / (Son muchos los árboles donde habitó/ la tortura y vastos los bosques/ comprados entre mil muertes). [...]” (Campodónico 89-90). Los versos citados hacen referencia a la explotación y masacre indígena durante la explotación del caucho. También vale la pena resaltar *Sanchiu* (2023) de Dina Ananco escrito en lengua wampis. En el que, en palabras de Andrea Cabel García, Marisol Lis Agüero y Francisco Arbaiza, se interesa de “recuperar elementos de la tradición wampis, y su objetivo principal es mostrar un abanico de temas a partir de un yo poético femenino que desarrolla una cotidianidad en la que se superponen deseos, recuerdos, y temporalidades en las que lo personal se cruza con lo político” (125).

Por otro lado, *Iquitos Lesbo* (2023) es un poemario de Álvaro Íque que es parte de la mirada queer dentro de la literatura amazónica. El poeta dedica el libro: “A las locas rebeldes y locas maravillosas/ A las fogosas lesbianas de amores apasionados/ A los homosexuales de los delirios amorosos. Carnales. / A las reincidentes potencialmente promiscuas. Libidinosas [...]” (7). La aparición de grupos de personas subalternas, muchas veces no mencionados, hacen su aparición a través de la voz del poeta. Las problemáticas que giran alrededor de la vida LGTB+

desfilan en el poemario una tras otra: abuso sexual, homofobia, falta de ciudadanía, el suicidio. En el poema “Sodoma-Gomorra” dice: “¡Fácil! Lo emborrachamos y drogamos. ¡Al hiji’puta mil leches lo violamos!” (22). Siendo los personajes principales del poemario, prostitutas, transexuales, travestis, gays, la violencia sexual es una de las principales características de este. Prosigue el poeta: “No sabes cómo me atemoriza esta selva. El río me causa horror” (24), pero luego continúa: “Cómo no quedarse en Iquitos, volcán de la lujuria” (26). En el poema “Incitación” el poeta recita: “La soledad que ofende a muchos que viven entre el cielo y la gloria como arcángeles malditos, es la condición espiritual desesperada del homosexual desairado, ahorcándose en el puente o despachándose con setenta pastillas de Nembutal” (47). Íque expone el suicidio como uno de los problemas de los grupos de personas mencionados. En otro poema, titulado “Río Lesbiano”, el deseo sexual se hace más que evidente: “¡Quiero un voluptuoso río de aguas lésbicas, partidario de fiebres elevadas que saque / del letargo a vírgenes, santas, reprimidas, ingenuas y las no tanto, / y excéntricas normales, por igual! / Deseo una vida lésbica a tu lado” (50). La transexualidad también salta como uno de los principales tópicos en el poema “Muchachos en el matorral del fin del mundo”: “En ese tiempo era un hombrecito-mujercita de quince con camisa, pantalón, borceguís y todo, pero con el calzoncito de mi hermanita y una toallita sanitaria de mami cubriendo la rayita que me hice con un plumón negro, en secreto, ahí abajito” (55). La reflexión del poeta, sobre Iquitos, en el mismo poema es desgarradora:

Eran épocas muy jodidas en Perú, el país a hurtadillas. El país bamba de los cuatro centavos, que nunca quiso saber nada de Iquitos; una ciudadela vieja, maloliente y contemporánea como la mierda, hundida hasta la guata en el matorral del fin del mundo: la manigua amazónica mil veces saqueada y despedazada. Esto éramos nosotros: Muchachos en el matorral del fin del mundo (57).

Una de las principales características de la literatura amazónica contemporánea es que se le ha dado voz al subalterno. Lo subalterno, según Eliana Rodríguez, en “Estado colonial: estado nacional - Madre Patria y totalidad de Gente”, desarregla el estándar establecido, incomoda, rompe, grita (105). Spivak, por su lado, menciona que los grupos subalternos son siempre heterogéneos (322), así la problemática indígena es muy diferente de la problemática que se expone en Iquitos Lesbo, siendo ambos grupos subalternos. Guash dice que: “El modo en que la sociedad heterocéntrica permite la existencia de la realidad gay es claramente subalterna” (31), en esto coincide con Coria y Torres (740). Otra característica que empieza con el corpus de nuestros antecedentes, pero que tiene su máxima expresión en la contemporaneidad, es la transculturación manifiesta en los textos literarios.

Ángel Rama propone que la transculturación no solo implica adquirir una cultura sino también la pérdida y el desarraigo de la cultura anterior, creando así nuevos procesos culturales (21). Esto está relacionado con el concepto de cultura híbrida que teorizó Néstor García Canclini, es decir una cultura distinta a la originaria, pero a la vez distinta de la cultura migrante. En el caso de la Amazonia, las grandes olas migratorias de los tiempos de caucho y los otros ciclos económicos fueron creando, aunque de manera violenta, una cultura híbrida, especialmente en las zonas urbanas. *Las tres mitades de Ino Moxo* es un claro ejemplo de ello, César Calvo, siendo un escritor urbano aceptado en las élites limeñas, fusionó técnicas literarias contemporáneas con la jerga de la selva (que es un vocablo transculturado de por sí). Además, como hemos mencionado anteriormente, y como ha estudiado Dobkin, el uso de la ayahuasca ha tenido una penetración particular en el mundo mestizo y urbano de la Amazonía.

Las literaturas indígenas y la Amazonía como espacio de creación cultural

Siguiendo la línea de lo planteado por Cornejo Polar, la heterogeneidad existente dentro de las diversas etnias amazónicas es tan amplia que sería problemático encapsular toda su producción cultural como si fuera una sola. Creemos que lo más apropiado es hacer referencia a las literaturas indígenas, por ser más preciso. En ese sentido, la Amazonía siempre ha sido un espacio de creación cultural. Cuando arribaron los primeros cronistas a la espesa selva encontraron en ella civilizaciones amazónicas que tenían su propia producción cultural. Hemos mencionado que existe un primer momento histórico, precolombino, en la literatura amazónica que es un periodo oral, en el que los mitos y la literatura se transmitieron como lo hicieron la *Ilíada* y la *Odisea*.

Ahora bien, si la literatura indígena es, incluso, anterior, en algunos casos, que la literatura peruana, entonces, ¿por qué en este estudio se hace su análisis como parte de la literatura peruana contemporánea? Trataremos de responder a esta pregunta no sin antes advertir de que esta no es una respuesta absoluta. Las literaturas indígenas amazónicas gozan de un doble estatuto. Por un lado, son anteriores y muchas veces corresponden a mitos y leyendas fundacionales de las cosmovisiones de las etnias. Sin embargo, por otro lado, hemos mencionado que el Perú descubre la Amazonía a finales del siglo XIX. El proceso colonizador trajo consigo sistemas de tortura y abuso que mermó y trastocó la vida cultural-cosmológica amazónica. Todavía hoy no existen suficientes estudios sobre los efectos de la violencia colonial en el pensamiento colectivo de las etnias. Los pocos estudios que existen al respecto, como los de

Belaunde²⁴, por ejemplo, son bastante recientes. La incorporación de las literaturas amazónicas como parte del mapa heterogéneo de las literaturas peruanas es un fenómeno bastante contemporáneo. Fue a partir de mediados del siglo pasado cuando un grupo de antropólogos y sociólogos comenzaron a recopilar y traducir las piezas literarias elaboradas por las distintas etnias en la Amazonía, siendo este un trabajo monumental que todavía está lejos de ser concluido. Además, es necesario mencionar que existe un grupo significativo de piezas literarias indígenas que se han escrito en los últimos años y su temática es muy diversa. En ese sentido, este doble estatuto nos permite estudiar las literaturas amazónicas conocidas como parte de la literatura peruana contemporánea.

Gonzalo Espino y Mauro Mamani en el artículo “La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía” hacen un resumen de los hechos que impactaron la vida cultural de la Amazonia: la penetración española a través de misiones religiosas, la explotación del caucho que convirtió en esclavos a miles de indígenas y la violencia de Sendero Luminoso que convirtió grupos de ashaninkas y shipibos en esclavos (55). Mencionan los académicos que las literaturas indígenas están asociadas al territorio: “El espacio axial, desde donde se construyen las cotidianidades y sacralidades, la vida misma. Esta literatura que se pierde en los ancestros distantes o aquellas que se inventan para la historia reciente, que aparece como historia mítica” (56). No son pocas las piezas literarias que hacen referencia a la pérdida del territorio

²⁴ Los estudios sobre la Amazonía son de data reciente. Peter Gow: *Of Mixed Blood* (1991), *An Amazonian myth and its history* (2001), entre otros. Aparecida Vilaça: “Making Kin out of Others in Amazonia” (2002) “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities” (2005), entre otros. Luisa Elvira Belaunde: *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2008), *Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades Kechua-lamas* (2016), *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades* (2018), entre otros.

como parte de los desplazamientos producto del proceso colonizador, como el texto originalmente compilado por Stefano Pau del bora Santiago Vásquez Loayza que dice así: “Meíjcyácómutsijívariñi/ Meiñuji hallúri / Meíjcyácómútsijívarini”²⁵ (56). Mencionan Espino y Mamani que lo novedoso en la literatura amazónica (lo contemporáneo, diremos nosotros) “[...] no es la inclusión indígena, sino la visibilización de las manifestaciones discursivas indígenas” (57). Es decir, la inclusión directa de la cosmovisión de las etnias. Luego los autores mencionan a los principales recopiladores de las literaturas amazónicas: Stefano Varese sobre los ashaninka en *La sal de los cerros* (1968), Jacobo Alva sobre los piros en *Los piros. Leyendas, mitos y cuentos* (1969), José Luis Jordana Laguna sobre los awajún en *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la Selva del Alto Marañón* (1974), André-Marcel D’Ans sobre los cashinahua en *La verdadera Biblia de los Cashinahua* (1975), sobre la misma cultura también María C. Chavarría en *Con la voz de nuestros viejos antiguos. Eséha Echiikiana Esóiho* (1984) y *Eshawakuana, sombras o espíritus* (2002), Nancy Ochoa sobre los boras en *Miimúhe* (1999) y Patrick Deshayes y Bárbara Keifenheim en *Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía peruana* (2003), José Antonio Mazzotti en *Tradición oral iskonawa* (2018), entre otros (58).

Espino y Mamani afirman bien que cada una de las etnias tiene una memoria cultural. Algunas narrativas y poesía tienen un carácter fundacional; es decir, “Explica el origen del mundo y su humanidad, el dominio del espacio, su cosmovisión, los aprendizajes necesarios para la vida [...] y los atuendos rituales, relaciones de pareja, así como el humor. Ello sin dejar de lado la presencia de los espíritus que pueblan y ordenan el territorio amazónico” (58). Si, a

²⁵ Traducción: “Ya no vivimos/ Nuestra tierra/ Ya no vivimos”.

inicios del siglo XX, la revista *Trocha*²⁶ compiló los primeros textos escritos por amazónicos en español, en los ochenta, el periódico *El trueno*²⁷ compiló una serie de poemas y relatos en de los pueblos cocama, awajún, awajún, ashaninka, secoya, akataibo, shipibo, kichwa, huitoto y aguaruna, entre otros. También ha sido relevante, en la inclusión de las literaturas indígenas, el esfuerzo de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) y la Escuela de Formación Profesional de Educación Intercultural Bilingüe en la creación de talleres de escritores nativos, así como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe) a través de la publicación de *Cácámeewa y otros relatos indígenas y ribereños* (1992), la Fundación Cultural Shipibo-Konibo (Fucshico) con la publicación de *Non requenbaon shinan / Origen de la cultura Shipibo-Konibo* (1998), la Asociación de Maestros Bilingües Intercultural de la Selva Central (Amacibeb) con la publicación de *Opempe. Oshintsinka noñane. El poder de mi lengua. Relatos orales ashaninkas y nomatsiguengas* (2009) (58-9), entre otras instituciones que han aportado en la inclusión de las literaturas indígenas amazónicas dentro de la tradición peruana.

Abraham Ermitanio Huamán Almirón y Ángel Héctor Gómez Landeo publicaron *Literatura indígena amazónica* en el 2018. Afirman algo que nos parece de primordial importancia: las literaturas indígenas amazónicas eran primordialmente orales antes de la irrupción del español. “Las lenguas que cuentan con alfabeto normalizado muestran indicios de una temprana literatura escrita. Coincidentemente, la literatura hecha por indígenas y que emplea la escritura como medio de expresión corresponde a las lenguas que lograron normalizar sus

²⁶ La revista *Trocha*, como hemos mencionado anteriormente, publicó entre 1941 y 1944. Para más información Ver Morgana, “La Revista Trocha ...” 163–76.

²⁷ Diario de circulación entre 1983 y 1986 en Iquitos. Para más información ver Espino y Mamani, “La literatura indígena amazónica...” 58.

respectivos alfabetos” (14). Los autores afirman que son cerca de 20 lenguas²⁸ aproximadamente las que cuentan con alfabeto. También resaltan que la literatura indígena amazónica ha evolucionado a raíz de su interacción con el mundo no-indígena (17). Huamán y Gómez hacen una recopilación de textos de literatura indígena contemporánea de la cual nosotros extraemos algunos para este estudio. Nótese que en muchos de los casos no se conoce el año en el que estas piezas se escribieron, la compilación es deficiente en ese término. En la historia corta *Muun Ikamia Kuntinjai Augmatbau (El Muun y la Madre del Monte)* del awajum Gerson Asangkay Sejekam, en este Muun con su hermano se encuentran masato caminando y se lo toman:

Tujamtai nuna uwag wakauwai aaknum, nunik aaknum pujai, maquichichik kuntin Muun yukagtin wajukui. Dutika chichajak. ¿Yatsuju amék midau nijamash uwagmum?, tusa iniasu, tama Muun ayak ¡Yatsuju, wii uwagmajai!, tusa tiu. Tuja muunshakam kuntinun éme wajas pujau asamtai yukagtin chichajak tiu. Yatsuju juna kuntinun amukan pempenkun amina yuwattajame, wagki áme mina umumain amukú asamin tiuwai.

Nunú antus tibau asa, munshakan ayu tusa, nishkam iniasu, nuniak ¿wii amina depeteaknuk maattajame tuke makun?, tusa tiu, aátus tiu asa, yukagtinug kuntinun amuk pempenak muunjai achiniku. Nunik maa maaniakua munnak ipimpik yuwauwai, nunikmatai yachi tsakat uumák pujusuanunú wakitki etsegkauwai, minan yatsngnak

²⁸ Estas son las 20 lenguas que tienen alfabeto ‘normalizado’: Harakbut, ese eja, shipibo – conibo, yine, asháninka , kakataibo, matsigenka, kandozi-chapra y awajún, shawi, jaqaru, nomatsigenga, yanesha, cashinahua, wampi, secoya, murui-muinas y sharanahua, quechua y aymara.

yuwame tusa. Núnuin asamtai makishkish ikámia, tsabaukesh, aniashkush tikishkesh
wainkuish antimainchauwai tutaiyai. (40-1)²⁹

Resulta interesante la forma cómo el autor describe a la Madre del Monte como “un ser de forma humana”, pero con muelas en la punta. Así también es necesario resaltar que el texto tiene una finalidad educativa reflejada en la moraleja final: “[...] cuando encuentres algún plátano asado o cualquier alimento del monte ni lo toques”. Haroldo Salazar Rossi, ashaninka, tiene un poema llamado *Kametsa nija (Bendita agua)* que dice lo siguiente:

¡Okanta! Oñantanakero oka kipatsi opiriajetake, okanta irañeanta/ Iro nija iposanakerora
antamiki aisati ora /Añamakotarori, yantanajero okantapintaro ishintsinka / Iro
obayeritaantsi, intanakerori osheki oroki / Koriki, morenkajantsi, oroki kisari iro
abisaintsini amanante / Piyabaantsi aisati osabatanaje kipatsi / ¡Iroñaaka!/Aminero
opiriantaje nija opiyaje oshintsinka kariperori/ Iñaajero nija okanta oshintsinka,
ipatanajero oroki/Asori, oroki nijate iro oroki kisari osarentsi XXI/ Iro okantaja iroñaaka,
nijatani kameetsapero/ inintanajero ashirori/ Okanta ipiyabentajero kariperori, intanake

²⁹ Traducción recopilada en el libro *Literatura indígena amazónica* de Abraham Ermitanio Huamán Almirón y Ángel Héctor Gómez Landeo: Después de haber bebido el masato se dirigieron al monte donde lograron una buena cacería. Por el camino, al regresar, decidieron descansar en una choza que encontraron. A los pocos minutos llegó un ser de forma humana, pero tenía muelas en forma de punta, por eso causó la admiración y terror del Muun. Era la Madre del Monte, quien le preguntó: -¿Usted ha tomado mi masato?- Y el Muun respondió: -Sí, yo he tomado- La Madre del Monte le dijo: -Como usted ha acabado mi masato, tendrás que darme todos estos animales que cazaste y si no me llena te comeré-. Entonces el Muun pensó bien y como tenía un plan de guerra contestó: -si yo te gano no te dejaré vivo-. La Madre del Monte después de comer, en poco tiempo, todos los animales cazados se dirigieron al Muun para devorarlo, pues aún tenía hambre. Mientras que ambos luchaban el hermano menor del Muun desde su escondite observaba la muerte de su hermano a manos de la Madre del Monte para luego huir y avisar a la gente del pueblo de lo acontecido. Por eso se dice que cuando encuentres algún plátano asado o cualquier alimento del monte ni lo toques.

okanta/ Kamanitaantsini oka omaperori kirikipero maarojeiteni/ ¡Abiroka!/Maaroni
kipatsipe te ashiniterora ishintsinka/ antabaitajera/ Obayeritaantsi, arokaite amirero
okanta kameetsa nija/aisati opitiri obaneka. (70-1)³⁰

El poeta hace un llamado a cuidar el agua, que es un tema surgido de una problemática contemporánea y, además, hace una crítica al sistema de económico extractivista, que ha tenido consecuencias palpables en la historia de la Amazonía peruana como se ha desarrollado en este estudio. El poeta shipibo-conibo Aroldo Canayo Cairuna tiene un poema llamado *El Baguazo* que dice lo siguiente:

Nairí ikai tian, boshikiash bala/ Saru sara ikai, noki imani, jaskakih/ Nokohuetsa, hocou
coca, nocou papa, Nikon/ Titasiea retenai, japia yubo, ja /Jiwiyo maiki tipibainai,
jainoash/ Huestiora sai ikairakeyamakamwe/ Rarekayamakanwe, jainoash retaan kanai/
Wairoro bobetan kikinbiresi/ Wanpis awajon janibaon, matonra noa/ Asheai imi potatanan
non maskata uweki/ Non jato ninkamati jako pi meinonoa oshitisima/ Keskakin noa opou
yoiyai?/ Se ¿noa mein uni shinanyabo iki?/¿iresbirasabi? ¿codiciosobo? ¿noa jayatibo
queyoai Bores? (75-76)³¹

³⁰ Traducción recopilada en el libro *Literatura indígena amazónica* de Abraham Ermitanio Huamán Almirón y Ángel Héctor Gómez Landeo: ¡Esta!/ Sufriendo este mundo de las sequías, está agonizando/ El agua por el maltrato que le dan a la naturaleza y la Biodiversidad, ya crearon conquistas y subordinación/ A costa de guerras, provocadas por intereses del oro/ Plata, gas, petróleo y sus consecuencias del mercadeo/ De la contaminación y el calentamiento global/ ¡Hoy!/ Al ver la necesidad del agua vuelven los intereses/ malsanos/ Viéndolo al agua un poder para dominar, llamándolos / oro azul, oro líquido o el petróleo del siglo XXI/ Lo que hasta hoy fue, el agua bendita los intereses/ mezquinos/ Lo están volviendo malditas, cuando se empieza a/ Guerrear por este preciado tesoro de todos./ ¡SOS!/ Mundo entero no permitamos que nos dominen ni nos /esclavicen/ Con guerras, por nuestra sed de esta bendita agua y de/ gotas divinas.

³¹ Traducción recopilada en el libro *Literatura indígena amazónica* de Abraham Ermitanio Huamán Almirón y Ángel Héctor Gómez Landeo: Un estruendo proviene de los policías, son el estallido/ de las balas asesinas, van

El poema describe el sentir de la población amazónica a raíz del conflicto de Bagua entre el segundo gobierno de Alan García, en el cual murieron 33 personas (de los cuales 23 fueron policías y 10 fueron personas indígenas). El Baguazo es un tema presente en la literatura amazónica contemporánea, el poema de Canayo Cairuna es bastante elocuente respecto al descontento selvático sobre las políticas económicas impuestas desde Lima. Hemos analizado la aparición de este tópico en *La isla de Fushía*. Por otro lado, el artista shipibo Harry Roldan Pinedo Varela (Inin Metsa) ha publicado el relato *Los cuatro mundos* (2017) en el que detalla parte de la cosmovisión shipibo: “El shipibo, en su vida diaria debe respetar la existencia de los cuatro mundos, de las plantas y de los animales, ya que la diferencia entre ellos y nosotros es solo la comunicación”, el autor plantea en esas líneas la flexibilidad de la corporalidad amazónica, lo único que diferencia a las plantas, los animales y los seres humanos es la comunicación. Hace también una narración detallada del espacio:

El Non Nete es nuestro mundo. El pueblo shipibo tiene su propia noción acerca del mundo y del espacio donde vive y ha vivido; jene el agua, mai la tierra, niimera el monte donde viven los animales y no podemos habitar los hombres pero sí los chaikoni o los yanapumas. Nai es el lugar donde va la gente buena. Cada ser tiene su espacio, pero ninguno de ellos puede vivir independiente de los otros seres o sus recursos. Aquí están las casas donde moran los onanya, los curanderos que manejan las plantas medicinales. Meraya es el hombre que tiene mucho conocimiento y sabiduría espiritual.

directo a mi hermano, a mi tío, a/ mi padre y a mi pobre madre, destrozando la fila de/ guerreros armados con lanzas y palos. Cae uno, luego/ otro,.../ Alguien grita: ¡valor, valor!, entonces arremeten a sus/ adversarios; ambos bandos se batan salvajemente. Wampis,/ Awajun, nos enseñan a reivindicar con sangre nuestros justos/ reclamos, por eso ¿somos el perro del hortelano?, nos / preguntamos, ¿somos progresistas?, ¿salvajes?/, ¿ambiciosos?, ¿saqueadores de riquezas?

Menciona también el Jakon Nete que es el lugar donde van los que mueren y han sido buenos, no solo personas, sino también animales y plantas, allí es donde habitan junto al sol y las estrellas. Finalmente, el autor concluye: “El hombre shipibo ha convivido en total armonía con la naturaleza y su medio ambiente y, como seres humanos tenemos que haber pasado por todas estas etapas de la vida y la interrelación con esos mundos”. En la cosmovisión shipibo, los hombres y la naturaleza se encuentran al mismo nivel. Esto nos recuerda lo mencionado por Edson Tosta Matarezio Filho respecto de los Ticuna, que hemos desarrollado en nuestro primer capítulo. También, Luisa Elvira Belaúnde afirma:

Por toda la cuenca amazónica se cuenta relatos y ritos que refieren a un tiempo mítico en que los hombres y las mujeres no ‘sabían’ las cosas que saben hoy. El imaginario amazónico al respecto es muy amplio: mujeres autócratas, hombres que menstrúan por el pene o que tienen un pene enorme e incontinente, mujeres con dientes en la vagina, o sin senos, o que no menstrúan [...] (Belaunde, *Sexualidades* 50).

La antropóloga hace referencia a los mitos y leyendas fundacionales que se han transmitido, principalmente, a través de la oralidad. Estos textos tienen, muchas veces, una finalidad educativa o didáctica. Hemos mencionado anteriormente la mitología erótica que existe, por ejemplo, alrededor del bufeo colorado y los ríos y cómo esto está relacionado íntimamente con el sangrado (109-13), así como la relación entre las anacondas y las mujeres (139). Afirma la antropóloga que el mito de origen de los piaroa relata la historia de Buok’a, quien tenía un pene tan largo que debía enroscarlo en los hombros, las mujeres lo deseaban y se acostaban con él. Un día, su hermano Wahari (y esposo de las mujeres), le corta el pene a un tamaño más pequeño. Como las mujeres siguieron teniendo relaciones sexuales con Buok’a sangrante, adquirieron la menstruación. El mito fundacional de los airo pai, por su lado, va de lo

siguiente: Las esposas de Luna tenían mandíbulas castradoras en sus vaginas, Luna utilizó estas mandíbulas para hacerse palmas en las manos y en los pies, con esas manos cortó las mandíbulas de las mujeres provocándoles así el sangrado (143). Luna es un personaje mitológico para varias etnias amazónicas. Existen mitos en los que se relata la relación incestuosa entre Luna y su hermana para explicar el sangrado de las mujeres. Esta es la traducción al español ofrecida por Belaunde de la versión del pueblo sharanuahua, que fue documentada originalmente por Janet Siskind:

Escucha, te voy a contar, me dijo Basta:/ En la oscuridad, Luna le hizo el amor a su hermana. /Era de tarde y siguió haciéndole el amor./ Ella se preguntó quién era su amante. Entonces, en la oscuridad,/ le pintó la mitad de la cara con huito negro. Al día siguiente, fue/ a mirar a los hombres por el camino. De pronto, vio al hombre/ ¡No puede ser, es mi hermano mayor el que está con huito/ en una mitad del rostro!/ ¡Qué te mueras!, le dijo. ¡Que un extranjero (nawa) te mate!/ Él se escapó corriendo de su rabiosa hermana, llorando...(145)

De manera posterior, Luna muere, pero antes de partir dejó la sangre de su muerte a las mujeres en venganza de lo hecho por su hermana. Por eso cuando las mujeres sangran “[...] se dice ‘que ven a Luna’ reactualizando en el flujo de la sangre, los eventos míticos del incesto y la matanza de Luna” (146). No es menester de este estudio hacer una exposición detallada de todas las literaturas indígenas amazónicas, primero, porque esta es extremadamente vasta y la literatura oral varía dependiendo de las comunidades, segundo, porque se trata de una literatura viva y todo estudio sobre ella debe ir acompañando su evolución y transformación, por lo tanto, todo estudio que pretenda ser una recopilación total siempre se quedará inconcluso.

Por otro lado, los mitos fundacionales tienen mucha relación en la forma en cómo las distintas comunidades amazónicas construyen sus corporalidades y sus sexualidades. Estos mitos, muchas veces, explican problemas sociales que viven las comunidades indígenas en su interacción con el mundo exterior, como es el caso del mito del bufeo colorado³². En ese sentido, se trata de una literatura enlazada con las cosmovisiones amazónicas y que, en varias ocasiones, tienen fines pedagógicos. Vamos a analizar, a continuación, cómo se construyen y cuáles son las características de estas sexualidades en relación con la literatura amazónica.

Capítulo 4. Deseo y sexualidades disidentes en la literatura amazónica

—¿Una isla? ¿Con hartas mujeres cautivas?

—*La isla de Fushía*, Irma del Águila.

El proceso colonial en la Amazonía trajo consigo, como hemos analizado, la imposición de un sistema de violencia respecto de los cuerpos amazónicos. Los registros históricos, como *El libro azul británico* de Roger Casement da cuenta de ello, pero también se expone de estos abusos en las piezas literarias, indígenas y no indígenas, que hemos analizado anteriormente. Sin embargo, este trabajo no estaría completo si dejáramos de lado el aspecto de la sexualidad de estos cuerpos. La construcción de la corporalidad y, por ende, de la identidad no puede estar separada de la noción de género. Dice Judith Butler, en *Gender Trouble*³³, que: “[...] It would be

³² Veremos más adelante un análisis sobre este mito.

³³ Judith Butler es una de las principales académicas contemporáneas sobre teoría *queer* en los Estados Unidos. La inclusión de su libro *Gender Trouble* es necesario en este estudio porque las sexualidades amazónicas no se pueden enmarcar en la binariedad occidental y, más bien, se acerca al planteamiento de la construcción social-cultural de la sexualidad que la autora discute.

wrong to think that the discussion of “identity” ought to proceed prior to a discussion of gender identity for the simple reason that “persons” only become intelligible through becoming gendered in conformity with recognizable standards of gender intelligibility” (22). La persona, como se deduce de la cita de Butler, no es un ser aislado, requiere de la mirada del otro para la construcción de lo que hemos llamado corporalidad. La sexualidad es un elemento esencial para comprender las corporalidades amazónicas y su representación en la literatura, así como su entendimiento en relación con el proceso colonial que ha vivido y sigue viviendo, de acierto modo, la Amazonía.

El proceso de colonización no solo redujo a parte de la población de las distintas etnias indígenas a una situación de (semi)esclavitud para explotar los recursos naturales. También trajo consigo uno de los principales problemas del territorio amazónico: la trata de personas, el abuso sexual y la prostitución de menores. La literatura también ha servido de registro de cómo el cuerpo amazónico también se convirtió, a raíz del proceso “civilizador”, en un objeto de consumo sexual por parte de los hombres “civilizados”. El deseo por los cuerpos amazónicos (encendido por la exotización de la selva) cuyo registro se encuentra en la literatura, llevó a que en muchos casos se cometieran abusos. La ‘posesión’ de los cuerpos amazónicos fue parte del proceso colonizador (que también podríamos llamar “peruanización”³⁴), que fue un proceso de imposición económica, religiosa, racial y sexual.

³⁴ El proceso colonizador de la Amazonía tenía como principal objetivo “civilizar” a las poblaciones locales y resguardar dicho territorio para la república peruana (Julio César Arana, el principal perpetrador de los abusos del Putumayo se consideraba a sí mismo como un “civilizador de indios”). En algunas obras literarias como en *Sangama* y en *La casa verde* se hace referencia a los pobladores locales como no-peruanos. La “peruanización” fue la imposición de los ‘valores nacionales’ (religión y lenguaje) en el territorio Amazónico. En *La casa verde*, como se verá más adelante, se muestra cómo una misión religiosa tenía la misión de cristianizar niñas indígenas. Hoy, por su lado, el proceso de “peruanización” continúa a través del sistema educativo y de la influencia que ejercen las

El aspecto sexual y de género son necesarios para comprender las corporalidades amazónicas. Veremos más adelante cómo la visión predominantemente binaria del mundo “occidental” no nos sirve para comprender la construcción de las sexualidades amazónicas que tienden a ser fluidas, según lo mencionado en el libro *Sexualidades amazónicas* de Luisa Elvira Belaunde. Esto nos lleva, necesariamente, a hablar de disidencia sexual, con respecto al resto de la mirada binaria predominante en las zonas urbanas costeñas y andinas del Perú³⁵. La disidencia sexual, como veremos, también está enlazada con el concepto de subalternidad. Finalmente, también analizaremos estos conceptos en las representaciones de los cuerpos en las piezas literarias.

Deseo y posesión de los cuerpos amazónicos

La imposición del modelo colonial para peruanizar la Amazonía (al igual que la colonización española) acrecentó el deseo del colono por la posesión de los cuerpos amazónicos. Bell Hooks y Mónica Mansour en “Devorar al otro: deseo y resistencia” mencionan que “[...] desde la perspectiva del patriarcado capitalista de la supremacía blanca, la esperanza es que los deseos de lo "primitivo" o las fantasías sobre el Otro puedan explotarse continuamente, y que tal explotación ocurra de una manera que reinscriba y mantenga el *statu quo*” (18). Aunque el artículo de Mansour no haya sido pensado en el contexto amazónico necesariamente, es una constante en las obras literarias sobre la selva el deseo y el acceso carnal del hombre colono (mestizo o blanco) a los cuerpos amazónicos. Por ejemplo, Fushía, el personaje de *La casa verde*

grandes zonas urbana en la Amazonía. Para más información de esto último ver Belaunde, *Sexualidades amazónicas* 185-208.

³⁵ Los grandes centros urbanos de las zonas costeñas y andinas del Perú son: Lima, Piura, Trujillo, Chiclayo, Cajamarca, Arequipa y Cusco. Ver Infobae, “Perú superó los 33 millones...”.

(1966) tomaba mujeres nativas cautivas para tener relaciones sexuales delante de su mujer, quien es iquiteña. Se trata de una demostración de poder. Continúan las estudiosas en el artículo:

Cuando la raza y la etnicidad se comercializan como recursos para el placer, puede considerarse que la cultura de grupos específicos, así como los cuerpos de los individuos, constituyen un parque de recreo distinto en que los miembros de razas, géneros y prácticas sexuales dominantes afirman su poder en las relaciones íntimas con el Otro (19).

El proceso colonizador amazónico forjó un espacio propicio para que proliferaran una serie de comportamientos sexuales en contra de las poblaciones locales. La falta de ciudadanía respecto de la población local hizo que quienes llegaban a “peruanizar” no aplicasen las leyes y normas de la república a quienes fueron colonizados en la Amazonía. Como ejemplo de esto están los registros de Casement y otros en los que se evidencia la tortura, los castigos físicos y las condiciones de esclavitud a las que fueron sometidas distintas etnias, a pesar de la prohibición expresa de la esclavitud en la república peruana³⁶. No son pocas las obras literarias en las que se evidencian las relaciones sexuales de poder entre colonos y colonizados.

En *Sangama* (1942), el gobernador de Santa Inés se enfrenta a El Toro en un juego de apuestas. Este último se jacta de tener suerte con las mujeres: “Yo era la admiración y el engreimiento de las mujeres, allá en Manaos [...] ¡Las mujeres me adoraban!” (29). Además, menciona que tiene cuatro mujeres, pero del tumulto de gente alguien grita que Toro las ha raptado y, cuando pierde el juego, quiere apostar sus cuatro mujeres (30). Para Toro las cuatro

³⁶ Como hemos mencionado en el capítulo segundo de este trabajo, la tortura fue una práctica extendida en la Amazonía peruana. Los castigos físicos podían ser desde el azote hasta, en el peor de los casos, la muerte. Para más información ver Casement, *El libro Azul Británico* 34-121.

mujeres son *sus* mujeres; es decir, estas son tratadas como objetos que son de su propiedad, por ello, ante la desesperación de perder el juego, decide apostarlas sin más. En *Paiche* (1963), por su lado, el inicio nos detalla la relación entre don Roca Tulumba, acaudalado cauchero, con una indígena campa, hija de él, apenas mayor de quince años “sumisa a todos los mandatos del viejo, demostraba ser su fiel y cariñosa esclava” (7). El narrador, Sojonías, se fija en aquella mujer mestiza de quince años de nombre Mañuca³⁷: “[...] me parecía hermosa la muchacha, muy linda, hecha toda una ternura, dulce... en su rostro mostraba una rara palidez de sufrimiento, que la hacía más seductora y sensual [...] agitando su pecho, donde se sacudían con impertinencia las puntas de sus senos” (14). El cuerpo de la muchacha, mitad campa, es descrito como objeto de deseo sexual por parte de Sojonías que finalmente, “[...] de manera significativa se convertirá en la compañera del narrador [...]” (Heymann, *Paiche* 183). La minoría de edad, especialmente de las mujeres deseadas, es una característica que también aparece en *La casa verde* (1966).

En la mencionada novela, esta obsesión masculina por las menores de edad aparece cuando un grupo de hombres, militares entre ellos, sale en búsqueda de un grupo de niñas perdidas:

El Pesado, en cambio, les haría unos cariñitos y se rió, mi Sargento: ¿no es cierto que las mayorcitas ya estaban a punto? [...]. Aquí se desarrollan tan rápido, a los once años ya están maduras para cualquier cosa. No me diga que si se le presenta la ocasión no les haría unos cariñitos. /— No me abras el apetito, Pesado (125).

³⁷ Es curioso el nombre que decide ponerle Calvo de Araujo a este personaje. “Mañuco” es un peruanismo utilizado en ciertos territorios que significa “mañoso”, “lujurioso”, “libidinoso”.

Mientras las niñas para las monjas de la misión eran consideradas paganas y salvajes, para los militares hombres que las buscan son objetos de satisfacción sexual. No es la única novela de Mario Vargas Llosa en la que se muestra esta visión de la mujer local por parte de personajes militares. Esta perspectiva está presente también en *Pantaleón y las visitadoras* (1973), en la que se crea un servicio de prostitución para los militares con el objetivo de que estos dejaran de violar a las mujeres en la selva. Información reveladora aparece en un diálogo que tiene el señor Reátegui y Fabio Cuesta, en el que este último dice: “—Las mujeres nos recibían llorando, señor Reátegui [...]. Porque los bandidos no sólo se llevan el caucho, la lechecaspi y las pieles, sino también las muchachitas, claro” (132). Los bandidos raptaban a las muchachas para abusar de ellas sexualmente. Fushía, como ya hemos mencionado, raptaba jóvenes indígenas para llevárselas a su isla. En *La isla de Fushía* (2016), Irma del Águila convierte este hecho en lo que la personaje principal, Cristina, desea investigar. Ella se entrevista con diversas personas de la comunidad de Santa María de Nieva para investigar el pasado del bandido: “—Luisa era la mujer mestiza de Fushía—le informó Jaime [...]/ —¿Y Olga? ¿No era su mujer? / — También, pues” (69). Afirma Stephen Henighan que “*La casa verde* imposes print-capitalism's vision upon Amazonian society, incorporating indigenous peoples and those who convert them or exploit the resources of their land into the simultaneity of the Peruvian national chronology” (257). La ‘peruanización’ y la explotación sexual de los cuerpos tienen una lógica extractivista. ‘Peruanizar’ ha significado, hasta cierto punto, tener acceso y control a los recursos naturales. Es común que la explotación sexual de los cuerpos amazónicos se de en relación con la explotación de ciertos recursos extractivos como el caucho, el oro, la madera o el petróleo.

En *La virgen del Samiria* (2012), de Róger Rumrill, por ejemplo, María Reátegui Torres inicia sus labores como visitadora cuando tenía 17 años. La belleza de esta joven hizo que de niña interpretara el papel de la virgen María en la representación de los nacimientos navideños. La novela describe cómo los militares salían a cazar, pero tenían la esperanza secreta de “cazar” una mujer: “¡Mi cabo, Diosito ha puesto esta mujer en nuestra trocha! Es la mujer que nos hace falta en el cuartel [...]” (15). Los soldados temen que, ante el rapto de la “virgen”, los wampis y awajúm ataquen el cuartel. Comentó Rumrill, en una entrevista para TV Perú, que la novela se inspiró en una historia real, de una visitadora de diecisiete años amazónica que existió y que atendía aproximadamente sesenta obreros por día en un campamento petrolero. A diferencia de lo que ocurre en *Pantaleón y las visitadoras* (1973), los servicios de las visitadoras no están orientados a satisfacer los deseos sexuales de un cuerpo castrense, sino de los operarios varones de los campamentos petroleros. Eso es lo que piensa también Seopas Saboya, personaje de la novela de Rumrill: “Antes las visitadoras, indias o mestizas, iban a los cuarteles. Ahora van a los campamentos petroleros. Como esta virgen que ahora llevamos a *Shinguito*” (15). La lógica extractivista tuvo y tiene como consecuencia no solo la explotación de los recursos naturales sino también la explotación sexual de los cuerpos. Luisa Elvira Belaunde escribe que:

la mayoría de las ciudades amazónicas que surgieron durante o después del auge del caucho de los siglos XIX y XX, se caracterizaron por tener un comercio sexual pujante para satisfacer la demanda de la población migrante [...]. La subalternización de los pueblos amazónicos es, por lo tanto, un fenómeno indisociable de los regímenes de consumo social impuesto en la región por la economía extractivista imperante [...] (92).

La antropóloga dice que el abuso sexual se consideraba, en los tiempos del caucho, un derecho incuestionable de los caucheros. Afirma que en los documentos de registro de los abusos

del Putumayo existe evidencia de raptos, abuso sexual, abandono, entre otros (96). Esto nos tiene que llevar necesariamente al mito del delfín rosado, del que ya hemos hablado de manera sucinta. La misteriosa proliferación de mujeres amazónicas que daban a luz niños con tez clara y cabello rubio, sin padre conocido, llevó a distintas etnias a buscar una justificación cosmológica. Menciona Belaunde que los bufeos colorados, en el mito amazónico, viven en ciudades debajo de las aguas y cuando salen a superficie enamoran a la gente que los ven. Existen casos de mujer y hombres-bufeos, pero también de hombres y mujeres-bufeos. Lo que atrae a los bufeos colorados es el olor del sangrado menstrual (Belaunde, *Sexualidades* 109-10). La antropóloga dice que son los bufeos “[...] los que están asociados a los blancos y los habitantes de las ciudades” (111). La imagen del bufeo, según Belaunde, está relacionada al dolor, al abandono, a la desolación y al suicidio (112) porque muchas de las víctimas suelen abandonar su comunidad después del encuentro.

Este mito también representa la ruptura de la construcción de las corporalidades amazónicas “[...] el tema de la quiebra de la dieta y reclusión y de los efectos de dicha ruptura sobre las redes de parentesco es fundamental, puesto que estos conducen al abandono de los parientes y de las prácticas de fabricación de los cuerpos” (114). El cuerpo amazónico es, como hemos visto, un cuerpo que se construye a través de distintas capas cosmológicas que incluyen dietas, impresión de tatuajes, perforaciones y periodos de reclusión. Esto se ve interrumpido cuando aparece el bufeo colorado, normalmente estos son mestizos que no aceptan las prácticas amazónicas de la producción de cuerpos, ni tampoco están interesados en los ritos, las dietas y las normas y restricciones que tiene la sexualidad amazónica. Ser “hijo del bufeo colorado” puede ser considerado un insulto porque hace la referencia de ser un hijo sin padre, pero también está relacionado con el mestizaje de las zonas urbanas y su manera de vivir, especialmente a los

modos en que ejercen las relaciones sexuales y el consumo de productos relacionado con ellos, incluyendo la prostitución (114-15). También menciona Belaunde que el número de madres solteras en las comunidades indígenas ha hecho que muchas migren a la ciudad en donde, con frecuencia, están condenadas a dedicarse al trabajo doméstico o a la prostitución (116), como María Reátegui Torres en *La virgen del Samiria*. La prostitución y la trata de personas son uno de los principales dramas de la Amazonía contemporánea. Por otro lado, Stefano Pau, en el artículo “El bufeo colorado en dos novelas amazónicas peruanas” dice que el mítico relato del bufeo colorado se desmitifica en dos novelas: *Paiche* y *La virgen del Samiria*: “En el caso del bufeo colorado la conexión con la vida real tiene que ver principalmente con casos de relaciones coercitivas y violaciones, y la consecuente existencia de numerosos casos de madres-solteras” (92). Es decir que, coincidiendo con las conclusiones del autor y de Belaunde, esta es una literatura que refleja una serie de traumas sociales reales.

Rumrill, por su lado, en *La Amazonia peruana*, en el ensayo “El otro sabor del Perú: el festín de la comida, los filtros del amor y los tragos afrodisiacos en la Amazonía peruana” menciona de una investigación que él realizó (1985-1990) como periodista y estudioso acerca del mito de los buefos colorados y la aparición de niños rubios: “muchos de esos niños eran hijos secretos y clandestinos de algunos funcionarios y técnicos de las compañías petroleras extranjeras [...]” (166). La hipersexualización de los cuerpos amazónicos ha hecho que, por un lado, prolifere el comercio sexual (como hemos visto) y, por el otro, se construya una especie de imagen sexualizada de la Amazonía y una cultura particular alrededor de eso. Escribe Rumrill que el bufeo colorado se ha convertido en un símbolo del erotismo, la pasión y el deseo amazónico. El sexo del bufeo colorado hembra se utiliza para hacer pulseras con poderes mágicos otorgados por un chamán, así también la grasa del animal se utiliza como potente

afrodisiaco (166-67). Rumrill explica que algunas bebidas afrodisiacas son preparadas con partes de animales, como el vivorachado que contiene una serpiente venenosa macerándose y miel de abeja (172) o el achuni ullu³⁸ en el que se utiliza el pene de un coatí (achuni) macerado en aguardiente. También menciona la existencia de olores afrodisiacos. “La Amazonía Peruana es la tierra de los afrodisiacos en comidas y bebidas. La explicación es obvia: una cultura que sexualiza la naturaleza y que es, a su vez el paraíso de la biodiversidad mundial tiene que tener quizás el récord mundial de los tragos afrodisiacos” (174). La cultura erótica construida alrededor de la hipersexualización de los cuerpos amazónicos, dice Belaunde, ha hecho que la Amazonía sea presentada como un destino de sexualidad ardiente (95).

Este imaginario erótico de la selva empezó con los primeros cronistas españoles que encontraron en los indígenas amazónicos una sexualidad desmedida y pecaminosa, relacionada a la desnudez del cuerpo, el intercambio de parejas y otros aspectos de esta. Durante el periodo de la explotación del caucho, el proceso colonizador de peruanización, consolidó el imaginario erótico amazónico. No se trataba solo de placer, existía una necesidad de controlar y poseer los cuerpos amazónicos que aseguraban mano de obra esclava (Belaunde, *Sexualidades* 95-6). Los misioneros católicos castigaron la exuberancia de los cuerpos, mientras que el colonizador cauchero hizo de sus centros urbanos centros de la explotación sexual (97). Sin embargo, es necesario señalar que ese imaginario colectivo sobre la sexualidad amazónica ha sido también adoptado por los propios amazónicos: “subconsecuentemente fue apropiado por las propias mujeres de las ciudades amazónicas, especialmente, por las mujeres mestizas consideradas, hasta el día de hoy, como las más ardientes del país” (96). La proliferación de venta de bebidas

³⁸ Traducción: pene de coatí.

afrodisiacas en los centros urbanos de la Amazonía peruana es una muestra de este imaginario erótico adoptado por los propios pobladores del territorio amazónico.

Sexualidad, alimento y sangre

Si el cuerpo no se puede entender separado del espacio, la sexualidad amazónica, específicamente la de las etnias nativas, no se puede entender sin la cosmología que los rodea y los cambios que vienen teniendo a raíz del mestizaje, la escolarización y el crecimiento de las urbes amazónicas. Para Belaunde la sexualidad amazónica no se restringe a la corporalidad, “[...] es intrínseca a la intersubjetividad. La apertura a la alteridad, por medio del erotismo, la atracción y el deseo, es un modo de estar en conexión con el espacio y el tiempo. El deseo sexual, es deseo de historia [...]” (Belaunde *Sexualidades* 12). Afirma la antropóloga que el interés por el sexo de los pueblos indígenas se encuentra omnipresente en las relaciones cotidianas, en el imaginario erótico, en las bromas entre los miembros de la comunidad y en los rituales de reclusión y abstinencia (13). Gow, por su lado, estudia la relación de la sexualidad con la comida y su importancia para la economía amazónica. Menciona que: “The production, circulation and consumption of food is the central drama of village life and sexual relationships are the primary topic of everyday conversation” (567). Como se puede deducir, la relación entre la sexualidad y la alimentación en la cosmovisión amazónica es bastante peculiar porque ambas actividades ocupan un lugar preponderante en la vida cotidiana de las distintas comunidades.

Belaunde coincide con Gow en este punto. Ella escribe que: “En las lenguas amazónicas el deseo sexual está equiparado a una necesidad de satisfacción semejante al hambre, y es algo fundamental en las prácticas indígenas de la salud” (Belaunde, *Sexualidades* 14). En el pueblo canela existen, por ejemplo, expresiones que hacen referencia a la necesidad de satisfacer el

hambre por el otro que son utilizadas tanto por hombres como por mujeres. La particular relación entre alimentación y sexualidad la encontramos también en la explicación que hace Rumrill sobre las bebidas afrodisiacas en la que se utilizan miembros sexuales de animales en maceración y también en los mitos en donde aparecen vaginas dentadas para explicar el sangrado de las mujeres. El mismo autor escribe: “Toda la naturaleza está sexualizada y toda la sexualización está gastronomizada en la cultura amazónica” (Rumrill, *La Amazonía* 151) Por su lado, Belaunde hace hincapié en la diferencia de la sexualidad amazónica, expansiva hacia el alimento y satisfacción sexual, con las prerrogativas de censura de la moral cristiana, a través de las cuales, más bien se limita al cuerpo. A pesar de ello, la exuberancia del imaginario erótico amazónico, “no quiere decir que el sexo no esté inserto en prácticas corporales y de subjetivación que, en determinados periodos de la vida de las personas, pueden severamente restringir el comportamiento sexual” (15). Existen ciertas reglas que regulan la sexualidad amazónica que varían dependiendo de las distintas comunidades.

El artículo de Gow describe cómo el concepto de “caza” se relaciona con la alimentación y la sexualidad. Menciona que Janet Siskind encontró que la economía sharanahua “is structured around the exchange between men and women of forest game for sexual favours” (568). Cuando la caza no es productiva, las mujeres recurren a chistes fálicos: “[...] they greet the return of a luckless hunter with the comment 'There is no game. Let's eat penises!’” (568). Se puede observar cómo el alimento está relacionado también a la sexualidad. Gow también propone que la caza es principalmente una tarea masculina (570). La noción de matrimonio, especialmente en la zona del Bajo Urubamba, es inseparable a la idea de producción de alimento. La casa y los jardines donde se siembran vegetales solo es posible dentro del marco de un matrimonio. Los hombres solteros no construyen casas para sí mismos y las mujeres solteras tampoco tienen casa porque

no tienen quien se las construya y ayudan a sus madres en la preparación de masato (572). La relación entre alimentación y sexualidad también se encuentra representada por los apodos que se utilizan para referirse a los genitales masculinos, como “plátano”, “mitayo”³⁹, y a los genitales femeninos, como “huayo”⁴⁰.

Gow divide las relaciones interpersonales, en las comunidades del bajo Urubamba de dos tipos: relaciones de respeto y relaciones de demanda⁴¹. El sexo en las primeras relaciones está prohibido, mientras que las segundas se caracterizan esencialmente por la exigencia de satisfacción sexual, la relación de los esposos se circunscribe a estas características: “Men demand of their wives that they harvest plantains and manioc, that they cook, that they make manioc beer and that they satisfy their sexual desire. Women demand of men that they clear gardens, hunt and fish and satisfy their sexual desire” (573). Fallar en las labores establecidas en este círculo de producción de alimento y satisfacción sexual puede acarrear problemas entre las parejas e incluso problemas con su comunidad, aunque el divorcio o separación es una práctica común (573). Existen relaciones de demanda, como veremos más adelante, que son

³⁹ Referencia a la caza.

⁴⁰ Traducción: Fruta.

⁴¹ Según palabras de Gow: “The most intensely respectful relationship is that between a woman and her son-in-law, which is characterised by a complete prohibition on all but essential conversation, which is carried on in an extremely high and soft tone. Other relations of respect, of decreasing degrees of intensity, are those between a man and his son-in-law, a woman and her parents-in-law, between parents and adult children, between siblings, between parents' siblings and siblings' children, and to a lesser degree still between more distant kin such as cousins or grandparents and grandchildren. The relationship between spouses is not characterised by respect: spouses joke about each other and demand things from each other openly”. Ver “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy” 572.

homosexuales, que se dan normalmente entre cuñados y que tienen un espacio de aceptación, aunque limitado, dentro de las comunidades del Bajo Urubamba.

Propone Belaunde que la violencia física o simbólica es parte de la existencia social tanto de hombres como de mujeres y que esta violencia (que está referida a alimentación) se manifiesta a través de “rituales de dieta y reclusión, las purgas con provocación de vómitos, escarificación y desangramiento, y los estados de conciencia ‘alterados’ inducidos con productos de origen vegetal y animal” (32-3). Menciona que el sentido del humor entre los purús, por ejemplo, se pone en evidencia a través de juegos en el que los hombres y las mujeres se oponen en bloque. Las mujeres insultan al pene llamándolo “nuestro enemigo” y los hombres se burlan de la vagina por su forma y olor. En este tipo de rituales se hace evidente la interdependencia, la igualdad⁴² y el deseo de ambos géneros, no su subordinación (38). El espacio de autonomía y respeto entre ambos géneros muchas veces es tal que se desconoce al género opuesto. Los hombres saben cosas de los hombres y las mujeres saben cosas de las mujeres (41). Esto es completamente opuesto a lo que se vive en la cultura ‘occidental’, en la que instituciones masculinas (como la iglesia o el gobierno) interfieren, regulan, subordinan y opinan de las cuestiones propias del género femenino.

Aunque esto pueda parecer similar a dicotomía binaria de la sexualidad ‘occidental’, la antropóloga es muy clara en afirmar que la sexualidad amazónica es ajena a dicho concepto “[...] porque la idea de un cuerpo biológico, físico, preexistente a su fabricación social y cultural es ajena a la corporalidad amazónica” (42). La fabricación de los cuerpos es una actividad

⁴² Por ejemplo, en algunos casos, como entre los pemon, los piaroa y los cashinahua, las mujeres después del casamiento suelen seguir viviendo entre los suyos, cerca de la casa de sus madres. Mientras que, en otras etnias, la mujer es la que se muda a donde su esposo.

esencial dentro de la sexualidad amazónica. El género supone una serie de conocimientos que construyen finalmente los cuerpos y el conocimiento (intelectual, afectivo y emocional) se transmite principalmente, como hemos comentado, a través de la sangre. La sangre es finalmente la que construye los cuerpos, la sangre de los cuerpos femeninos tiene cosmológicamente conocimientos diferentes a la sangre de los cuerpos masculinos. Ahora bien, no tomemos esto a través de una visión binaria, en el primer capítulo de este trabajo desarrollamos que las corporalidades amazónicas son fluidas y que dependiendo del sangrado un hombre puede ser considerado femenino y una mujer que no sangra puede ser considerada masculina (Belaunde, *A Força Dos Pensamentos* (209-10). En ese sentido, la separación ‘occidental’ de cuerpo y mente, tampoco se amolda a la cosmovisión amazónica, en la que se piensa con distintas partes del cuerpo (43-6).

La construcción de la corporalidad amazónica y, por ende, de su sexualidad, nos debe llevar también a analizar de manera más detallada los conceptos de dieta y reclusión. Belaunde afirma que estos rituales son de suma importancia durante los periodos del embarazo, parto y posparto, en los que los padres deben respetar restricciones alimentarias y de comportamiento, así como evitar contacto con ciertos espíritus y también ciertos pensamientos para asegurar el bienestar del feto (47-8). “Cuando distintos hombres han tenido relaciones sexuales con una mujer, se considera que todos ellos contribuyeron con su semen, su sangre y su pensamiento a la formación del feto durante el embarazo. Todos ellos deben someterse a las restricciones [...]” (49). En gran parte de la Amazonía, la paternidad múltiple es aceptada. Los ritos de la dieta y la reclusión están vinculados con periodos de profunda transformación de los cuerpos: el parto, la pubertad, la iniciación chamánica, entre otros. Durante estos periodos es común que se practique la abstinencia sexual. Incluso, antes del proceso colonial, un joven indígena no podía casarse

“[...] antes de haber completado el ciclo de ceremonias necesarias para convertirse en guerrero y se consideraba que las relaciones sexuales prematuras los podían debilitar” (80). En ese sentido, podemos observar que la hipersexualización de los cuerpos amazónicos indígenas corresponde más a una imposición del proceso colonial que a las sexualidades propias de las etnias que tienen una serie de rituales y estrictas normas sociales.

Las sesiones chamánicas también son un pilar esencial para entender las sexualidades amazónicas. Dice Belaunde que: “Mientras la sexualización emergente de las ciudades fomenta el consumo sexual [...] la sexualidad (o sexualidades) indígenas asociadas a las prácticas de la dieta y reclusión, agencia relaciones con la alteridad y hace saberes hechos cuerpos” (108). La fluidez de las corporalidades amazónicas y sus diferentes desdoblamientos nos habla de relaciones sexuales con hombres y mujeres oníricos y chamánicos, en la que la dieta y la reclusión son esenciales para preparar los cuerpos para el encuentro en los cuales se transmitirán conocimientos necesarios para poder afrontar la vida (106). Por otro lado, no existen muchos estudios acerca de la homosexualidad dentro de las etnias amazónicas. Afirma Belaunde que:

Una cuestión recurrente en la Amazonía es la aparente contradicción entre las fuentes etnográficas del pasado, en las que la homosexualidad no aparece o es muy raramente mencionada, y la constatación actual de la existencia de la homosexualidad masculina y femenina en gran parte de los pueblos indígenas que mantienen relaciones fluidas con la economía y el estilo de vida de las poblaciones urbanas no indígenas (83).

Aunque existe documentación de parejas homosexuales en la etnografía clásica sobre los guayaki y los canela, la información sigue siendo sumamente escasa. Belaunde dice que es posible que la homosexualidad no sea una categoría adecuada para aplicar dentro de las

comunidades nativas amazónicas antes del periodo colonial porque la sexualidad en el mundo amazónico es parte de los intrincados procesos de la fabricación de los cuerpos (84). A pesar de eso, esto no significa que las relaciones sexuales entre varones o entre mujeres no hayan existido antes del proceso colonial. Gow da cuenta que este tipo de relaciones, especialmente entre cuñados, tenían un espacio de aceptación limitado de aceptación dentro de la comunidad del Bajo Urubamba en donde, normalmente, la burla social es para el varón homosexual receptivo y la mujer homosexual activa por no coincidir con la funcionalidad de sus genitales, mas el varón homosexual activo y la mujer homosexual receptiva cuentan con el mismo respeto que tiene un miembro heterosexual de la comunidad (574).

Hemos mencionado anteriormente, que la imposición del proceso de “peruanización” y de explotación colonial trajo consigo cambios profundos en la cosmovisión amazónica. En la actualidad, los bares-discotecas, dice Belaunde, “[...] son puntos de encuentro entre hombres y mujeres indígenas y mestizos, cuyas experiencias hetero y homo, operan una profunda reconfiguración de las relaciones, especialmente entre los jóvenes” (Belaunde, *Sexualidades* 100). Así también es bastante común que los jóvenes indígenas, varones y mujeres, ofrezcan sus servicios sexuales a cambio de algún ingreso económico (101). Para terminar este apartado, es necesario decir que, a diferencia de la mirada hipersexualizada de la Amazonía producto del proceso colonizador y sus consecuencias, no existe suficiente representación de las dietas, las reclusiones y el sangrado en la literatura amazónica (más allá de algunos mitos fundacionales que hemos analizado) y se trata, más bien, de un tópico que necesita ser explorado.

Disidencia sexual en la Amazonía

Todo este análisis nos debe llevar a tratar de entender las sexualidades amazónicas en sus relaciones intrínsecas entre las sexualidades cosmológicas de las etnias (poco representadas en la literatura) y las sexualidades de las zonas urbanas en donde todavía predomina la hipersexualización de los cuerpos amazónicos (sumamente representadas en la literatura) y no se siguen las normas sociales y los ritos de las primeras, y tratar de entender, también, estas complejas sexualidades amazónicas en su relación con la tradicional concepción binaria de la sexualidad predominante en el resto del país. Bajo qué marco teórico podemos analizar, por ejemplo, las relaciones sexuales con personas oníricas o las relaciones sexuales poligámicas, tan comunes en el territorio amazónico.

Consideramos que las sexualidades amazónicas deben ser entendidas dentro de la perspectiva de la disidencia sexual. Las sexualidades disidentes son aquellas que no son entendidas dentro de las categorías de género ampliamente conocidas. Gabriela González, en el artículo “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica” menciona que el termino homosexual o gay se consideró insuficiente para hablar de una población diversa que no se sentía incluida dentro de los estándares de dichos términos (181). “La teoría *queer* nace como subversión de las grandes teorías para pensar géneros y sexualidades pero deja su lugar de teoría marginal rápidamente y se populariza en todo el mundo a partir de su desarrollo en los países sedes de la producción de conocimiento hegemónico” (182-3). La perspectiva de la disidencia sexual es una revisión crítica de la teoría *queer* para el contexto de América Latina, donde esta última ha sido utilizada por sectores elitistas o hegemónicos, dejando de lado las sexualidades de sectores marginados, como es el caso de las comunidades indígenas amazónicas.

González pone de ejemplo a la loca de barrio de la literatura de Pedro Lemebel, que es una figura del travestismo marginada por los homosexuales cis género que pertenecen a las élites (190). El ejemplo de la loca de barrio de Lemebel puede ser traspasado a las identidades transexuales, por ejemplo, que son marginadas dentro de la misma comunidad LGTBQ. Así también, puede ser derivado a las sexualidades que se viven en las comunidades indígenas amazónicas, que no responden a la dicotomía binaria clásica ni tampoco a los paradigmas de la teoría *queer*, sino que ejecutan su ejercicio en un espacio de subalternidad, disidencia y resistencia con respecto al resto de la sociedad. Belaunde es bastante clara respecto de que las nociones de género en la teoría social occidental han sido producidas sin pensar en el contexto indígena amazónico (11).

La disidencia sexual significa, por un lado, la no adaptación a una teoría de la sexualidad pensada desde el contexto occidental y, por otro, una actitud subalterna y de resistencia respecto a las sexualidades dominantes. Analicemos esto dentro del contexto de las sexualidades amazónicas. Hemos desarrollado anteriormente que la fabricación de los cuerpos es esencial respecto de las sexualidades amazónicas indígenas. En el artículo “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, Judith Butler afirma que para Foucault “The body is a site where regimes of discourse and power inscribe themselves, a nodal point or nexus for relations of juridical and productive power” (601). Dice Butler que para el filósofo el cuerpo no existe antes que la ley ni ninguna sexualidad libre de relaciones de poder (602). Sin embargo, esta noción, que perfectamente puede ser entendida bajo la perspectiva occidental, es completamente distinta a la fabricación de los cuerpos en la Amazonía. Hemos analizado que en el caso de diversas etnias las relaciones entre hombres y mujeres se dan en pie de igualdad y en relaciones de respeto y de demanda, no de subordinación (incluso las mujeres tienen la prerrogativa de rechazar al marido

que no cumple con sus deberes). Por otro lado, la economía de muchas etnias amazónicas sigue siendo de subsistencia y no están insertas, necesariamente, en un sistema capitalista. Y, en cuanto las relaciones jurídicas, estas son muchas veces completamente ajenas a lo que Foucault podría entender.

Butler, en *Gender Trouble* hace referencia a los cambios que ha habido respecto de la noción de género a lo largo del tiempo, si es posible afirmar la existencia o no de un componente biológico respecto del género (2-46). Empero las sexualidades amazónicas parecen estar circunscritas en la coherencia entre género y la funcionabilidad de los genitales, más allá que un cuerpo pueda ser masculino o femenino dependiendo del sangrado. Los homosexuales varones activos tienen el mismo respeto social que los varones heterosexuales en algunas etnias, pero el varón homosexual pasivo no, lo que hace que sea complejo poder aplicar una teoría de la sexualidad occidental sin tergiversar o forzar las sexualidades amazónicas que se pretenden estudiar. Además, como menciona Belaunde, existe vasta evidencia de relaciones sexuales homosexuales en las etnias amazónicas en la actualidad, que es un tema que deberá estudiarse en cuanto su relación con la dieta y la reclusión (Belaunde *Sexualidades* 95-108). No solo eso, la cuestión se hace mucho más compleja cuando entendemos que las sexualidades amazónicas indígenas están inmersas en las cosmovisiones de las distintas etnias. No se trata de sexualidades libres de normas sociales, por el contrario, la sexualidad se da a partir de un proceso de fabricación del cuerpo mediante el cual se cumplen ciertas normas y ciertos rituales como las dietas y los sangrados. Es una sexualidad inmersa en un espacio que es también cuerpo y tiempo. Y que tiene componentes muy ajenos a la sexualidad occidental como las relaciones sexuales con personas oníricas a través de la inducción chamánica, en las que no se puede negar la existencia de homosexualidad onírica, las relaciones sexuales cosmológicas con ciertos tipos de animales

como el bufeo colorado, y el intenso vínculo entre sexualidad y alimentación que rige en las relaciones sexuales de las etnias amazónicas.

La sexualidad de las etnias amazónicas es completamente subalterna, poco entendida y no cumple con los estándares a través de los cuales se estudia normalmente la sexualidad. Pero su posición de disidencia radica también en la posición de peligro y de resistencia en las que encuentran sumidos estos grupos humanos, ante las diversas amenazas históricas (como la explotación del caucho) y actuales (como la minería ilegal o la continuidad del proceso de peruanización a través del sistema educativo). Belaunde dice que, por ejemplo, si bien la escolarización y la profesionalización son un deseo en la Amazonía (y son herramientas para mejorar las condiciones de vida de los pueblos amazónicos), los jóvenes que terminan sus estudios normalmente no desean regresar a sus comunidades de origen (198). La necesidad de generar ingresos económicos hace que, entre quienes no logran terminar la escolaridad y la profesionalización, la prostitución y el alcoholismo proliferen en los centros urbanos de la Amazonía, en donde es dominante el imaginario de la hipersexualidad amazónica. La personaje de María Reátegui Torres en *La virgen del Samiria* es una muchacha kukama-kukamiria que es ejemplo de ello.

Lo cierto es que, en los espacios urbanos amazónicos, aunque mucho más liberales que los espacios andinos y costeños, ha existido represión y violencia a las sexualidades disidentes, no solo en el peor periodo de la explotación del caucho, sino también durante el periodo de terror de Sendero Luminoso y el MRTA⁴³. En 1989 un grupo del MRTA ingresó a la discoteca Las

⁴³ SL-Sendero Luminoso y el MRTA- Movimiento Revolucionario Tupac Amaru fueron organizaciones con actividades terroristas, de ideología marxista-leninista, cuyo periodo de actividad fue entre 1980-1995. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación calificó de ‘holocausto’ la masacre de los ashaninkas por parte de Sendero

Gardenias y asesinó ocho personas transgénero en lo que ellos denominaron “campañas de limpieza social” en contra de toda sexualidad no-heteronormativa. Coria y Torres señalan que la sexualidad no-heteronormativa es subalterna (740). La sexualidad no-heteronormativa está representada en el poemario *Iquitos Lesbo* (2023) que hemos analizado anteriormente, un libro dedicado a las personas transgénero, a los homosexuales, entre otros agentes de la sexualidad disidente. No queremos terminar este capítulo sin antes reiterar que, si bien existe abundante registro de la sexualidad amazónica de los centros urbanos en la literatura amazónica, las sexualidades de las etnias no suelen estar presentes, entre otras cosas, porque el interés por la sexualidad, desde la perspectiva amazónica, se despertó en el último tercio del siglo XX. Sin embargo, en *La virgen del Samiria* (2012), Rumrill sí incorpora parte de estos conocimientos en el texto literario: “Para poder alcanzar el poder espiritual y curativo que ahora tenía tuvo diatar, es decir, inhibirse de comer sal, azúcar, ají, pescados de dientes afilados [...] y evitar las relaciones sexuales durante más de una década [...]” (122), narra la novela respecto de Manuel Córdova Ríos, maestro chamán. No obstante, la representación de las sexualidades disidentes de las comunidades del territorio amazónico sigue siendo una tarea pendiente en la literatura amazónica contemporánea, especialmente en aquella que se publica en las zonas urbanas y que ingresa dentro del mercado nacional e internacional.

Capítulo 5. Conclusiones

El Perú descubrió la Amazonía a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, la necesidad de asegurar esos territorios como parte de la república del Perú llevó a iniciar un proceso de

Luminoso, en la cual desaparecieron cerca de 40 comunidades y 6 mil indígenas. Para más información ver <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>.

colonización que estuvo influenciado por la dicotomía civilización-barbarie del pensamiento positivista que comenzó con Domingo Faustino Sarmiento y la publicación de *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y ámbitos de la República Argentina* (1845). La influencia de las ideas contenidas en este documento fue tal en el Perú que, a inicios del siglo XX, Clemente Palma publicó su tesis *El porvenir de las razas* (1897), en la que se argumentó la inferioridad de la “raza indígena” y *El Perú: narración que trata de su geografía, historia, arte y costumbres* (1898), en el que se trató a la Amazonía habitada por salvajes a los que se tenía que colonizar para poder explotar recursos naturales.

El imaginario colonial entendió la selva como un espacio bárbaro y ausente de toda cultura ‘civilizada’. Existió durante la mayor parte del siglo XX un profundo silencio respecto de la producción cultural de la Amazonía o respecto de ella. Ese silencio llevó a los teóricos y académicos de la literatura a desentenderse del territorio amazónico. La selva no formó parte de los estudios indigenistas de José Carlos Mariátegui ni tampoco, mucho después, de la *La formación de la tradición literaria en el Perú* (1989) de Antonio Cornejo Polar, en el caso de este último cuando ya se habían publicado novelas en el que hablaban del tema amazónico y también ya se conocían los abusos cometidos en el Putumayo registrados en los libros de Roger Casement y W.E. Hardenburg. Por nuestro lado, debemos reafirmar que la literatura amazónica forma parte de la tradición peruana y es parte esencial de esta.

La literatura del siglo XX, específicamente aquella que hemos considerado como antecedente directo de la literatura amazónica contemporánea, está fuertemente influenciada por la dicotomía civilización-barbarie, como es el caso de *Sangama* (1942), *Paiche* (1963), o *La casa verde* (1966). Por ejemplo, en esta última la evangelización en la novela forma parte importante del proceso de “civilidad” que es impuesto a las niñas indígenas por parte de las misiones

religiosas. La perspectiva amazónica estaba condicionada a la mirada del colono. El cuerpo amazónico fue representado como si fuese un recurso natural y sexual por explotar, ejemplo de ello es Fushía que secuestraba mujeres indígenas para llevarlas a su isla. También fue común la representación del indígena como una amenaza para el hombre blanco o mestizo “civilizado”. Las novelas más progresistas llegaron a cuestionarse si la dicotomía civilización-barbarie era correcta; sin embargo, no pudieron escapar de ella como eje temático. Esto cambió con la publicación de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* (1981) de César Calvo Soriano, en la que la cosmovisión amazónica tiene un lugar predominante en la narración. La Amazonía dejó de ser un lugar por “civilizar” y pasó a ser reconocido como un territorio que también produce sus propias culturas. Durante este periodo también se empezó acrecentar un interés por estudiar la literatura producida (oral o escrita) en lenguas nativas⁴⁴ que están normalmente enmarcadas en la cosmovisión amazónica.

Por otro lado, la literatura contemporánea es aquella que tiene inmersa una noción de presentismo. Podemos citar como ejemplo *La isla de Fushía* (2016), cuya protagonista va en búsqueda de las pistas de los abusos sexuales de Fushía, *El sueño del celta* (2010), que denuncia los abusos del Putumayo a través de la vida novelada de Roger Casement, *La virgen de Samiria* (2012), que narra la historia de una visitadora capturada por los campamentos petroleros a los 17 años, *Iquitos Lesbo* (2023), que nos introduce en la mirada *queer* urbana amazónica, entre otros. En esa misma línea, el rescate y recopilación de la literatura indígena ha sido trascendental para

⁴⁴ Así, por ejemplo, tenemos trabajos compilatorios como *Letras indígenas* (2011) de Ricardo Virhuez, *Literatura indígena amazónica* (2018) de Abraham Ermitaño y Ángel Gómez, *Allí donde canta el viento* (2018) de Kristel Best Urday y Yaneth Sucasaca. También estudios sobre literatura indígena como “La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía” (2022) de Gonzalo Espino y Mauro Mamani, y también los textos recopilados por Stefano Pau, Peter Gow, Luisa Elvira Belaunde, entre otros.

configurar el panorama literario contemporáneo y para empezar a discutir sobre temas que han trastocado la vida amazónica. Por ejemplo, la minería y la tala ilegal, la explotación petrolera, el periodo de la violencia subversiva, el Baguazo, entre otros.

En cuanto a las corporalidades, hemos analizado cómo las nociones de cuerpo, de espacio y de tiempo son inseparables en la cosmovisión amazónica. A raíz del proceso colonial impuesto a inicios del siglo XX para la explotación de recursos naturales en el territorio selvático, el cuerpo amazónico se convirtió, muchas veces, en un objeto sexual para satisfacer a los colonos, como se observa en las obras literarias que hemos analizado anteriormente. La Amazonía, convertida, muchas veces, en un espacio donde no se cumplen las leyes republicanas (como consta en los documentos de Roger Casement), donde la impunidad de quienes poseen el capital es casi absoluta, se convirtió en el espacio propicio para el abuso y esto tuvo en la hipersexualización de los cuerpos amazónicos una de sus principales consecuencias. Esta hipersexualización parece haber sido asumida por las poblaciones urbanas amazónicas, en donde el comercio sexual es bastante común. Diversas crónicas y notas periodísticas, como “Iquitos la ciudad prostíbulo” de *La Razón*, cuentan cómo la prostitución se ha convertido, muchas veces, en la única manera que tienen los jóvenes (algunos menores de edad) para sobrevivir. Jaris Mujica concluye en su artículo “Trayectorias y ciclos de explotación sexual y trata para la explotación sexual de mujeres en la Amazonía peruana” que la explotación sexual en la Amazonia peruana es parte de un ciclo continuado, no aislado, de una cadena de explotación. Esto está asociado a condiciones de pobreza, precariedad y violencia estructural en el mundo amazónico (174-5).

Sin embargo, esto debemos contrastarlo con las diversas sexualidades de las distintas comunidades amazónicas, en la que es importante la fabricación de los cuerpos; es decir, los ritos

que forman y fortalecen los cuerpos en la cosmovisión amazónica, como el sangrado, la reclusión sexual y las dietas. La sangre transmite conocimiento y su derramamiento tiene implicaciones cosmológicas en los cuerpos. Es importante volver a mencionar la relación que existe entre la alimentación y la sexualidad. La proliferación de bebidas y de alimentos afrodisiacos, detallados en los ensayos de Roger Rumrill, es una muestra de dicha vinculación. La abstinencia sexual (que contradice el imaginario de la hipersexualización amazónica), tanto en hombres como mujeres, es esencial para la fabricación y fortalecimiento de los cuerpos, así como su maduración para afrontar la vida. No hemos encontrado una abundante representación de esta sexualidad en la literatura urbana, aunque podemos encontrar referencia de esta en *La virgen del Samiria* (2012) de Roger Rumrill. Es posible que la subrepresentación de la sexualidad amazónica en la literatura se deba, en parte, a la falta de mayores fuentes y estudios que permitan el acceso a dicha información en las zonas urbanas.

Por otra parte, la Amazonía es un vasto espacio de producción cultural que ha sido silenciado constantemente. A pesar de ello, el silencio respecto del territorio amazónico no es solamente cultural, también es social y político. Según el informe del Instituto Nacional de Estadística llamado “Perú: Medición de la pobreza multidimensional” (2023) las regiones de la Amazonía poseen cifras preocupantes sobre la prevalencia de anemia en niños de 6 a 35 meses de edad: Ucayali, 65,8%; Loreto, 63,1%; Madre de Dios, 60,5%; San Martín, 46,5%; Amazonas, 43,5%. Desnutrición crónica: Loreto, 21,8%; Amazonas, 21,7%; Ucayali, 19,7%. Inasistencia escolar en niños de 3 a 16 años: Ucayali, 21,2%; Loreto, 19,1%; San Martín, 14,8%. Población en viviendas con hacinamiento: Ucayali, 18,2%; Loreto, 13,3%; Madre de Dios 12,1%; Amazonas, 11,9%. Agua gestionada de manera insegura: Ucayali, 97,3%; Amazonas, 93,8%; Loreto, 93,5%; San Martín 93,2%. Población sin alcantarillado: Madre de Dios, 61,4%; Ucayali

59,6%; Loreto, 54,5%; San Martín, 39,3%. Población sin acceso a energía: Madre de Dios, 82,8%; Amazonas, 80%; Ucayali 77,3%; San Martín, 69%; Loreto, 67,5%. Falta de acceso a internet: Loreto 52,3%; Amazonas, 46,1%; Ucayali, 37,8%. La Amazonía se encuentra lejos de los objetivos propuestos por la Agenda 2030. Se requieren de mejores políticas públicas que reviertan estas cifras; sin embargo, para tener mejores políticas públicas se requiere, primero, conocer la cultura amazónica y entender que la Amazonía es un territorio productor de cultura. Esperamos que este estudio colabore también en esa dirección.

Si bien el peor periodo de la explotación del caucho ha terminado y hoy existen normas que deben garantizar la integridad de las poblaciones amazónicas, el proceso de peruanización no ha terminado. Hemos visto cómo después nuevos procesos de explotación, como los del petróleo o la minería ilegal, siguen impactado en la vida de las comunidades amazónicas. La prostitución y la trata de personas son prueba de ello. Luisa Elvira Belaunde, por ejemplo, advierte sobre los temores que genera el sistema educativo nacional en las comunidades amazónicas. El hecho de que muchos jóvenes que ingresan al sistema educativo ya no regresen a sus comunidades de origen ha generado la queja de algunos padres que ven sus tradiciones y costumbres desaparecer (Belaunde, *Sexualidades* 198).

Las literaturas amazónicas son parte de la tradición literaria peruana y tienen un lugar preponderante en ella. Importantes novelas como *Sangama* (1942), *La casa verde* (1966), *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), por ejemplo, son representativas de esta literatura. Nuevas temáticas relevantes aparecen en la literatura amazónica contemporánea, como es el caso de la denuncia de los abusos del Putumayo en *El sueño del celta* (2010), la prostitución y los campamentos de explotación petrolera en *La virgen del Samiria* (2012), la exploración de la mirada transgénero en *Iquitos Lesbo* (2023), o la denuncia

anticapitalista en *Sanchiu* (2023) y los poemas de Ana Varela Tafur. La inclusión de la literatura indígena amazónica, por el otro lado, dentro de la tradición peruana es un proceso sumamente importante porque agrega elementos nuevos que la enriquecen y que son completamente diferentes a las literaturas andinas. Esto ha abierto un mundo de nuevas posibilidades de estudio y de creación dentro de nuestro campo de estudio. Este trabajo expone la construcción de las corporalidades amazónicas y su representación en la literatura contemporánea, pero también sirve para brindar un mapa general de la evolución de la literatura amazónica. Nuevos estudios tendrán que complementar esta investigación. Sin embargo, esperamos que este esfuerzo haya permitido brindar nuevos conocimientos acerca de un territorio que es poco conocido y, a su vez, fascinante.

Obra citada

- Agamben, Giorgio. “¿Qué es lo contemporáneo?”. *Desnudez*, traducción de Cristina Sardoy, Adriana Hidalgo, 2011, pp. 17–29.
- Barrancos, Dora. “Géneros y Sexualidades Disidentes En La Argentina: De La Agencia Por Los Derechos a La Legislación Positiva.” *Devenir Feminista: Una Trayectoria Político-Intelectual : Antología Esencial*, edited by Ana Laura Martín et al., CLACSO, 2019, pp. 479–514.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BBC “Cien años después, la Amazonía recuerda uno de sus episodios más trágicos”. *BBC*, 12 oct. 2012, accedido el 01.22.24
- Belaunde, Luisa Elvira, and Inês Rosa Bueno. “A Força dos pensamentos, o fedor do sangue. hematologia e gênero na Amazônia.” *Revista de Antropologia*, vol. 49, no. 1, 2006, pp. 205–43.
- Belaunde, Luisa Elvira, *Sexualidades amazónicas: Género, deseos y alteridades*. La siniestra. 2018.
- Boller, Ana. “Novela archivo y *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa”. *Chasqui*, vol. 49, no. 2, 2020, pp. 162–75.
- Bollnow, Otto F. *Hombre y espacio*. Editorial Labor. 1969.
- Bussi, Mariano. “Abierta la mano en la selva: reseña de la clase inaugural de la Licenciatura en Antropología 2019 disertada por Luisa Elvira Belaunde”. *Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*. Núm. 4, 2019, pp. 1-7.

- Butler, Judith. "Foucault and the paradox of bodily inscriptions." *The Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 11, 1989, pp. 601–07.
- . *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge, 2006.
- Calvo De Araujo, César. *Paiche*. Edilberto Portugal L, 1963.
- Calvo Soriano, César. *Las tres mitades de Ino Moxo*, Proceso Editores, 1981.
- Campisi, Nicolás. *El retorno de lo contemporáneo: La novela latinoamericana en el fin de los tiempos*. 2020, Brown University, PhD dissertation,
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:dpwv5wq5/>
- Campodónico, Molina. Jorge Lossio y Ana Varela Tafur. *El río deja de ser. Introducción al estudio de la historia y la cultura contemporánea de la Amazonía peruana*. Publicaciones del Instituto Riva-Agüero. 2020.
- Cano, Ricardo. *El buitre y el ave fénix, conversaciones con Mario Vargas Llosa*. Anagrama, 1972.
- Casement, Roger. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Editado por El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2011.
- Chibnik, Michael. "Quasi-Ethnic Groups in Amazonia." *Ethnology*, vol. 30, no. 2, 1991, pp. 167–82.
- Chirif, Alberto. "El auge del caucho o el juego de las apariencias." En *Libro Azul Británico. Informe y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Editado por El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2011, pp 8-26.

- CIES. “El oscuro vínculo entre la explotación sexual y la minería ilegal” *Economía y Sociedad*, octubre 2022, pp. 60-63
- Conley, Verena Andermatt. “Henri Lefebvre: Lived Spaces.” *Spatial Ecologies: Urban Sites, State and World-Space in French Cultural Theory*, Liverpool University Press, 2012, pp. 11–28.
- Coria, Laura Carballido, and César Torres Truz. “Las identidades sexo-genéricas diversas como categoría de subalternidad.” *Estudios de Asia y África*, vol. 49, no. 3 (155), 2014, pp. 723–54.
- Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo: Y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 4, no. 7/8, 1978, pp 7-21.
- . “La Imagen Del Mundo En ‘La Serpiente de Oro.’” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 1, no. 2, 1975, pp.
- . “Literatura Peruana: Totalidad Contradictoria.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 9, no. 18, 1983, pp. 37–50.
- . *La formación de la tradición literaria en el Perú*. 1989.
- Coronado, Jorge. “Introduction: indigenismo, modernity, indigenismos, modernities.” *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, University of Pittsburgh Press, 2009, pp. 1–24.
- De la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Pontificia Universidad Católica del Perú. 1962.
- De Rios, Marlene Dobkin. “A Note on the Use of Ayahuasca among Urban Mestizo Populations in the Peruvian Amazon.” *American Anthropologist*, vol. 72, no. 6, 1970, pp. 1419–22.

- Dillon, Alfredo. “César Calvo o Las Otras Mitades Del Perú.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 42, no. 84, 2016, pp. 315–36.
- E. G. L. *Revista Hispánica Moderna*, vol. 10, no. 3/4, 1944, pp. 268–268.
- Espino, Gonzalo y Mauro Mamani. “La literatura indígena. Aproximaciones a una cartografía”. *Letras*. Núm 93 (138), 2022, pp. 54-74.
- Fanon, Frantz, et al. “los condenados de la tierra (Fragmento) (1961).” *Antología Del Pensamiento Crítico Caribeño Contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas*, edited by Felix Valdés García, CLACSO, 2017, pp. 167–200.
- Filho, Edson Tosta Matarezio. “O Amadurecimento Dos Corpos e Do Cosmos – Mito, Ritual e Pessoa Ticuna.” *Revista de Antropologia*, vol. 60, no. 1, 2017, pp. 193–215.
- Gálvez, José. *Posibilidad de una genuina literatura nacional: el peruanismo literario*. Casa Editora M. Moral-Pando, 1915.
- García, Andrea Cabel, et al. “La poesía amazónica peruana y su postindigeneidad: una lectura de las tensiones del yo poético de Sanchiu de Dina Ananco.” *Chasqui*, vol. 52, no. 1, 2023, pp. 125–42.
- García-Montúfar, Guillermo, Elvira Martínez Coco. “Antecedentes, perspectivas y proyecciones de un proyecto de ley de libertad religiosa en el Perú.” *Ius et veritas*. vol. 19, pp.34-52.
- Godenzzi, Juan C. y Nicolas Beuclair. “Literatura oral en los Andes y la Amazonía”, *Literaturas orales y primeros textos coloniales*, Vol, 1, pp 405-27.
- Gow, Peter. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy.” *Man*, vol. 24, no. 4, 1989, pp. 567–82.
- Guasch, Oscar. “Homosexualidad, Masculinidades e Identidad Gay En La Tardomodernidad: El Caso Español.” *Mientras Tanto*, no. 107, 2008, pp. 27–47.

Hardenburg, W.E. *Putumayo: The Devil's Paradise*. 1912.

Henighan, Stephen. "Mad Land, My Land: The Problem of National Identity in Vargas Llosa's *La Casa Verde*." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 27, no. 2, 2003, pp. 253–70.

Hernandez, D. Arturo. *Sangama*. Ediciones Copé, 1942.

Herrera, Morgana. "La Revista Trocha (1941-1944) y La constitución de una intelectualidad Amazónica Peruana." *Caravelle (1988-)*, no. 111, 2018, pp. 163–76.

Heymann, Catherine. "L'Amazonie Péruvienne Contemporaine Au Miroir de Sa Littérature: 'Sélection Loreto 2006.'" *Caravelle (1988-)*, no. 96, 2011, pp. 133–48.

---. "Paiche (1963) de César Calvo de Araújo: entre utopía social y propuesta medioambiental para la Amazonía peruana", *Ulúa*, no. 31, 2018, pp.173-195.

---. "Sangama, una novela por (re)descubrir." *Cuadernos Angers - La Plata*, vol. 4, nro. 4, 2001, pp. 17-25

Hooks, Bell, and Mónica Mansour. "Devorar al Otro: Deseo y Resistencia." *Debate Feminista*, vol. 13, 1996, pp. 17–39. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/42624319>. Accessed 8 Mar. 2024.

Huamán, Abraham Ermitanio y Ángel Héctor Gómez Landeo. *Literatura indígena amazónica*. Global Celtimweb E.I.R.L. 2018.

INEI, "Perú: Medición de la pobreza multidimensional. Dimensiones e indicadores", 2023, <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/5402872/4833930-informe-tecnico-medicion-de-la-pobreza-multidimensional-revision-2023.pdf?v=1699639335>

Íque, Álvaro. *Iquitos lesbo*, Mediática, 2023.

Jones, Willis K. *Books Abroad*, vol. 17, no. 2, 1943, pp. 141–141.

- Klarén, Sara Castro. "Fragmentation and Alienation in La Casa Verde." *MLN*, vol. 87, no. 2, 1972, pp. 286–99.
- Kokotovic, Misha. "Mario Vargas Llosa writes of(f) the native: modernity and cultural heterogeneity in Peru." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 25, no. 3 (2001): 445–67.
- La Razón. "Iquitos la ciudad prostíbulo", *La Razón.es*, 19 ago. 2011, accedido el 03.21.24.
- Larín, Leticia y Juan Manuel Delgado. "Cuerpos – Territorios marcados por el despojo y el sacrificio: casos Huitotos (Perú) y Kaiowá y Guaraní (Brasil) En clave comparada", *Ambiente, cambio climático y buen vivir en América Latina*, Agosto 2021, pp 2-8.
- Marcone, Jorge. "De retorno a lo natural: La serpiente de oro, La 'Novela de la selva' y la crítica ecológica." *Hispania*, vol. 81, no. 2, 1998, pp. 299–308.
- . "Relatos del Oriente amazónico, o de la frontera del Antropoceno." *Narrativa peruana contemporánea. Cuento y Novela. (1920-2000)*. Vol. 5, pp 341-374.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. 1928
- Martín, M., Gagliardi Urrutia, G., Álvarez Alonso, J. et al. 2022. *Amazonía: Guía ilustrada de flora y fauna*. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos (Perú), pp 492.
- McMurray, George R. "The Absurd, Irony and the Grotesque in Pantaleón y Las Visitadoras." *World Literature Today*, vol. 52, no. 1, 1978, pp. 44–53.
- Montenegro Medina, María Angélica et al. "Cuerpo y Corporalidad desde el Vivenciar Femenino" *Acta Bioethica*, Num. 12. 2006, pp. 165-68.

Morello-Frosch, Marta. “Of Heroes and Martyrs: The Grotesque in Pantaleón y Las visitadoras (Captain Pantoja and the Special Service).” *Latin American Literary Review*, vol. 7, no. 14, 1979, pp. 40–44.

Mujica, Jaris. “Trayectorias y ciclos de explotación sexual y trata para la explotación sexual de mujeres en la Amazonía peruana”. *Anthropologica*. Año. 23, Núm. 33, 2014, pp. 163-177

Obregón Hilario, W. A. “El porvenir de las razas: El racialismo en el Perú entre los siglos XIX Y XX.” *Análisis*, vol. 51, n.º 94, enero de 2019, pp. 81-100.

ONU. “El Informe Mundial sobre las Drogas 2023 de UNODC advierte sobre crisis convergentes a medida que los mercados de drogas ilícitas siguen expandiéndose”, 2023, <https://www.unodc.org/lpomex/es/noticias/junio-2023/el-informe-mundial-sobre-las-drogas-2023-de-unodc-advierte-sobre-crisis-convergentes-a-medida-que-los-mercados-de-drogas-ilicitas-siguen-expandindose.html>

ONU. “Pronunciamento del Sistema de las Naciones Unidas en el Perú sobre la necesidad de proteger a los pueblos indígenas y la Amazonía para avanzar hacia el desarrollo sostenible”, 22 junio 2023, <https://peru.un.org/es/237736-pronunciamento-del-sistema-de-las-naciones-unidas-en-el-per%C3%BA-sobre-la-necesidad-de-proteger>

Pacheco, Elizabeth, Ángel Héctor Gómez. “Sangama, una utopía andina en la Amazonía” *Runa Yachachiy*, I semestre, 2015.

Palma, Clemente. *El Perú: narración que trata de su geografía, historia, arte y costumbres*. Editor Antonio J. Bastos. 1898.

---. *El porvenir de las razas*. Imp. Torres Aguirre 1897.

- Pau, Stefano. "El bufeo colorado en dos novelas amazónicas peruanas". *Letras*. Vol. 92, 2021, pp. 90-101.
- . "El castellano amazónico en la novela *Paiche*. Análisis dialectológico". *Lexis*, Vol. 44(1), 2020, pp. 245-267
- . "Más allá del 'infierno verde' y del 'paraíso perdido". *Rassegna iberistica. America: il racconto di un continente*, vol. 14. pp. 107- 21.
- Pinedo Varela, Harry Roldan. "Los cuatro mundos", *Latin American Literature Today*, 2022, <https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2022/09/los-cuatro-mundos-por-harry-roldan-pinedo-varela-inin-metsa/>
- PNUD. *La Amazonía y la Agenda 2030*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2016. <https://www.undp.org/es/latin-america/publications/la-amazon%C3%ADa-y-la-agenda-2030>
- Portugal, José Alberto y Jorge Marcone. "Introducción, narrativa peruana contemporánea. cuento y novela. (1920-2000)". *Narrativa peruana contemporánea. Cuento y Novela. (1920-2000)*. Vol. 5, pp. 11-30.
- Premat, Julio. "Contratiempos. Literatura y época." *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 48 no. 1, 2014, p. 201-17.
- Putnam, Samuel. *Books Abroad*, vol. 11, no. 4, 1937, pp. 440–41.
- Quijano, Anibal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." *Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunicaciones locales*. 1999, vol.24, núm. 51, pp. 137-148.
- Raimondi, Antonio. *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto*. Tip. Nacional, por M.D. Cortés, 1862

- Rama, Ángel. "Literatura y cultura en América Latina." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 9, no. 18, 1983, pp 7-35.
- Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise. "Los grupos étnicos de la Amazonía peruana." *Comunidades y culturas peruanas*, Nro. 13, 1978.
- Rivera, Fernando. "El indio no es un indio: El indigenismo y la narrativa de Arguedas, revisitados". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 36, no. 72, 2010, pp. 205–16.
- Rodríguez, Ileana. "Estado colonial: estado nacional - Madre Patria y totalidad de Gente". *NECC Cadernos de Estudos Culturais*, vol. 3, no. 5, 2011, pp 87-105
- . "Naturaleza/Nacion: Lo Salvaje/Civil Escribiendo Amazonia". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 23, no. 45, 1997, pp. 27–42.
- Rodríguez, Mónica. "Voces autóctonas de la Amazonía: soledad, reivindicación y cambio." *Romance Notes*, vol. 45, no. 2, 2005, pp. 217–24.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- Rumrill, Róger. *La Amazonía Peruana: La última renta estratégica del Perú en el s. XXI o la Tierra prometida*. CONAM y PNUD, 2008.
- . *La virgen de Samiria*. Ediciones El Nosedal S.A.C, 2012.
- . *Presencia cultural*, Entrevista realizada por Ernesto Hermoza Denegri, 2012.
- Salinas, Lola. "La construcción social del cuerpo." *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 68, 1994, pp. 85–96.
- Smith, Amanda M. "Extractivism in Iquitos: From Rubber to Ayahuasca Literature." *Mapping the Amazon: Literary Geography after the Rubber Boom*, Liverpool University Press, 2021, pp. 141–70.

- Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología*. vol. 39, ene.-dic. 2003, pp. 297-364.
- Tarica, Estelle. “Anatomy of indigenismo.” *The Inner Life of Mestizo Nationalism*, NED-New edition, vol. 22, University of Minnesota Press, 2008, pp. 1–29.
- Terán, Carlos M. “El concepto del espacio en la literatura.” *The Modern Language Journal*, vol. 45, núm. 8, 1961, pp. 344–46.
- Toro-Alfonso, José. “Introducción: El cuerpo en evidencia.” *Revista Puertorriqueña de Psicología*, vol. 18, 2007, pp. 78- 81.
- Torres, Cinthya. “‘Con los ojos cerrados, abiertos hacia adentro’: Chamanismo y perspectivismo amerindio en Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía de César Calvo.” *Hispania*, vol. 104, no. 1, 2021, pp. 89–102.
- Valcárcel, Carlos A. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Monumenta Amazónica, 2004.
- Valdivia Blume, Daniela. “Sube a 33 la cifra de líderes indígenas asesinados en Perú: ¿por qué dejamos morir a los defensores ambientales?” *Infobae*, 19 dic. 2013.
<https://www.infobae.com/peru/2023/12/19/sube-a-33-la-cifra-de-lideres-indigenas-asesinados-en-peru-por-que-dejamos-morir-a-los-defensores-ambientales/>
- Varela Tafur, Ana. “La prensa de Benjamín Saldaña Rocca: Una aproximación al discurso de Manuel González Prada durante el boom del caucho peruano.” *América Crítica*, no 1, 2017, pp 95-110.
- Vargas Llosa, Mario. *El sueño del celta*. Alfaguara, 2010.
- . *La casa verde*. Seix Barral, 1966.
- . *Pantaleón y las visitadoras*. Editorial Peisa,

Vilaça, Aparecida. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No. 3 Sep., 2005, pp. 445-464.

Zea, Leopoldo. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Biblioteca Ayacucho, 1980.