

Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú

FERNANDO SANTOS-GRANERO

Smithsonian Tropical Research Institute

La construcción de la Amazonía como categoría distinta, opuesta a los Andes, es el resultado de procesos vinculados con la expansión de formaciones estatales centradas en los Andes. El análisis de cinco textos cortos acerca de la región amazónica peruana escritos durante los periodos colonial y post-colonial por una diversidad de actores sociales revela una retórica omnipresente de alteridad cuyo contenido varía de acuerdo a los objetivos particulares de sus autores. En todos los casos, sin embargo, el propósito es el mismo, la imposición de fronteras de diferenciación como justificación para la integración estatal, expresada en la mercantilización y consumo simbólico del Otro amazónico.

The construction of the Amazon as a distinct category, as opposed to the Andes, is the result of processes tied to the expansion of state formations in the Andes. An analysis of five short texts on the Peruvian Amazon region written during the colonial and post-colonial periods by diverse social actors reveals the existence of a widespread rhetoric of otherness, the content of which varied according to the objectives of the authors. In all cases, however, the purpose was the same: the imposition of defining frontiers as a necessity for state integration which was expressed in the merchandising and consumption of the Amazonic other.

La creación de fronteras es una característica intrínseca de lo que se ha dado en llamar *la producción de localidad*,¹ o la fenomenología de la *construcción de lugar* (*place making*).² Desde esta perspectiva, la localidad es una propiedad central de la vida social, un elemento *sine qua non* de los *vecindarios* o *comunidades situadas*. La reproducción de dichas comunidades requiere tanto de la localización del tiempo y del espacio, como de la producción de individuos locales que posean el conocimiento necesario para reproducirlas. Esto se consigue mediante una variedad de prácticas sociales y culturales, que incluyen el nombramiento ceremonial de lugares, la regionalización de los espacios domésticos y públicos, y la ritualización de los cambios estacionales. La fundación de un nuevo asentamiento requiere la demarcación y apropiación previa del espacio que este ocupa. Sin embargo, no es sino hasta que la comunidad así situada se encuentra bien establecida que se completa la transformación del *espacio* (territorio genérico e impersonal) en *lugar* (territorio apropiado y personalizado), así como la diferenciación del territorio propio respecto del de los demás. Dicho proceso siempre involucra la creación y reproducción de vínculos afectivos entre la gente y su territorio, lo que Appadurai ha dado en llamar la producción de localidad en tanto *estructura de sentimiento* (*structure of feeling*).³

Las estructuras de sentimiento de una determinada colectividad se fortalecen por contraste con las de otras comunidades similares. Por encima de todo, se refuerzan en oposición con lo que es percibido y construido como un espacio no social, es decir, el bosque, el desierto, las regiones de alta montaña, o cualquier otro ambiente remoto percibido como el dominio de otros seres diferentes. La caracterización de sus habitantes como no humanos o bárbaros por medio de procesos de *alterización* —es decir, procesos en los que se pone énfasis en la

¹ Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization: Public Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

² Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.). *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press, 1997.

³ Appadurai, *Modernity at Large*, p. 181.

alteridad o la diferencia del otro— refuerza la característica no social de estos espacios. Los rituales de construcción de lugar —incluida la esencialización de marcadores ecológicos— tienen por objetivo delimitar los contornos de lo que se considera un espacio seguro para vivir, producir y reproducir, en oposición a los peligros inherentes a los ambientes vecinos no socializados. Por lo menos en sus fases iniciales, este proceso involucra la ocupación y apropiación de lo que se percibe como un espacio salvaje. En otras palabras, implica un proceso de colonización y, con ello, un cierto grado de violencia, aun cuando esta sea solo simbólica. Tal como afirma Appadurai, «la producción de un vecindario es, inherentemente, un ejercicio de poder sobre un tipo de medio ambiente hostil o recalcitrante, que puede tomar la forma de otro vecindario».⁴

La producción de localidad, que implica la delimitación de espacios de solidaridad y seguridad moral, depende mucho de la necesidad de cooperación en las interacciones cotidianas y en la existencia de estructuras de sentimiento comunes. Sin embargo, tal como argumentan Gupta y Ferguson,⁵ el poder afectivo de la localidad y la comunidad deriva no solo de la experiencia sensorial directa y de las relaciones cara a cara, sino también de un conjunto más amplio de relaciones sociales y espaciales. Esto es especialmente cierto en el caso de las formaciones estatales centralizadas. En tales contextos, los procesos interconectados de construcción de comunidad, producción de identidad y creación de fronteras tienen lugar en oposición a —y son afectados por— las nociones hegemónicas del Estado acerca de cómo debe constituirse la comunidad nacional o imperial.

Las formaciones estatales enfrentan retos similares a los de las sociedades de pequeña escala en cuanto a la producción de comunidades situadas e individuos locales. Sin embargo, en este ámbito más amplio y complejo, la producción de localidad no se basa en la oposición a espacios que requieren ser socializados, sino más bien en oposición

⁴ *Ib.*, p. 183.

⁵ Gupta y Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place*, p. 7.

a territorios que deben ser nacionalizados (incorporados al estado-nación) o imperializados (incorporados al imperio). Esto requiere de la construcción de dichos territorios como *periferias salvajes*, un proceso que yo describo mediante el término de *periferialización* o confinamiento de una región a la periferia.

Sugiero que la conceptualización de los Andes y la Amazonía como áreas culturales distintas solo puede ser comprendida como resultado del choque entre gentes de las tierras altas y bajas originado por los procesos de expansión de formaciones estatales centradas en los Andes. Sin subestimar la importancia de las diferencias ecológicas, sugiero que las fronteras ideológicas entre los Andes y la Amazonía se originaron en tiempos prehispánicos con la emergencia y expansión de las primeras formaciones sociopolíticas centralizadas andinas. Aunque estas fronteras ideológicas no excluían la existencia de numerosas formas de intercambio entre sociedades de las tierras altas y bajas, las representaciones andinas de la Amazonía y sus habitantes eran muy ambivalentes.⁶ Los Incas, por ejemplo, concebían la Amazonía como una tierra rica en recursos, habitada por guerreros feroces y generadora de fuerzas místicas poderosas, pero a la vez como una tierra de oscuridad, inapropiada para la vida humana y habitada tan solo por gente inculta y traicionera.⁷ Los aspectos negativos de estas percepciones ambivalentes se profundizaron en tiempos posteriores

⁶ Renard-Casevitz, France-Marie. «Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 10/3-4 (1981), pp. 113-140; «Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna». En Hill, Jonathan D. y Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002, pp. 123-146; Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor. *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala, 1988, 2 tomos; Saignes, Thierry. *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1985.

⁷ Renard-Casevitz et al., *Al este de los Andes*, pp. 81-180; Santos-Granero, Fernando. *Etnohistoria de la alta Amazonia. Siglos XV al XVIII*. Quito: Abya-Yala, CEDIME, MLAL, 1992, pp. 259-278.

a la conquista española debido a la ruptura de las redes de intercambio que conectaban la región amazónica con la andina en tiempos prehispánicos y la posterior expansión de los estados coloniales y postcoloniales.⁸

En este artículo, analizo los procesos de construcción y reproducción de la persistente divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú colonial y postcolonial. En lugar de examinar las prácticas sociales cotidianas que han dado forma a esta frontera, me concentro en los medios ideológicos y discursivos que utilizaron la Corona española y, más tarde, el Estado peruano y sus opositores para *periferalizar* la Amazonía de modo de poder incorporarla en un contexto de relaciones de poder desiguales. Para evitar una visión homogénea, esencializada y monolítica del Estado,⁹ he preferido no solo circunscribir mi análisis a documentos producidos desde el Estado, sino también examinar las prácticas discursivas de una variedad de agentes estatales y no estatales en tiempos coloniales y postcoloniales. He optado por esto en el entendimiento de que los estados siempre se constituyen como conjuntos no sistemáticos de instituciones, ideologías, prácticas y relaciones de poder. Así, no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta otros agentes no estatales que defienden o atacan las políticas, estrategias y acciones estatales. Un análisis de los discursos producidos por estos diversos agentes revela una multiplicidad de metáforas espaciales, geografías fantásticas y sociologías imaginarias en relación con la Amazonía y sus habitantes.

Esta retórica de alteridad se transmite por medio de una diversidad de tropos que giran alrededor de temas-eje tales como el sexo, la apariencia física, la psicología, la sociología, la religión, la economía, la ecología, la lengua y la historia. Estos tropos son utilizados en la clasificación y traducción del Otro —la gente o gentes devaluadas y objetivadas—, que sirve como la principal referencia contrastante

⁸ Santos-Granero, Fernando. «Crónica breve de un etnocidio o génesis del mito del “gran vacío amazónico”». *Amazonía Peruana*. 6/11 (1985), pp 9-38.

⁹ Herzfeld, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York y Londres: Routledge, 1997, p. 1.

en la construcción de la auto-identidad de un grupo. El común denominador de estos discursos es la construcción de fronteras de diferenciación como una justificación para emprender acciones de integración y de consumo del Otro. De ahí el título de este artículo: «las fronteras son creadas para ser transgredidas». Este *leitmotiv* informa las acciones de una amplia variedad de actores sociales, tal como se manifiesta en los cinco breves documentos —reales y virtuales— que analizo a continuación.

Cuando comencé a escribir este artículo, conocía dos de los cinco documentos que aquí analizo: el del padre Francisco de Andrade¹⁰ y el del capitán Pedro Bohórquez.¹¹ Escogí incluirlos, en primer lugar, porque a mediados del siglo XVII los misioneros y los aventureros militares fueron los principales agentes que utilizó la Corona española para someter las regiones aún no conquistadas de sus posesiones en América. Y, en segundo lugar, porque estos documentos se encuentran entre los primeros que se produjeron durante esta etapa temprana de la ocupación de la porción amazónica del virreinato del Perú. Los otros tres documentos los encontré a lo largo de mi investigación. Dado que el Perú renovó sus esfuerzos por asegurar sus territorios amazónicos durante la segunda mitad del siglo XIX, decidí que era importante incluir un documento hecho por un funcionario del Estado o un político de la época. Como en ese momento estaba haciendo una investigación acerca de Joaquín Capelo, un prominente ingeniero y político civilista vinculado profesionalmente a la Amazonía, decidí examinar más atentamente sus escritos. Encontré el texto que analizo aquí como un apéndice del primer libro escrito por él.¹² Para tener

¹⁰ Andrade, Francisco de. «Relación del estado en que se hallan las conversiones de indios, que la religión seráfica de San Francisco tiene en la provincia de los doce apóstoles de Lima, azia el oriente de la ciudad de Guánuco, llamadas de los Panataguas, y Payanzos». En San Antonio, Joseph de (ed.). *Colección de informes sobre las misiones del colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid, 1750, pp. 78-81.

¹¹ El «Memorial», fechado en Madrid en 1663, fue publicado por Fernando Santos-Granero en «Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal». *Amazonía Peruana*. 7/13 (1986), pp. 119-159.

¹² Capelo, Joaquín. «La riqueza de los bosques». En Capelo, Joaquín. *Documentación*

una mayor variedad de documentos, de modo de poder comprobar la persistencia de los tropos arriba mencionados, decidí incluir un texto escrito por actores sociales que cuestionasen al Estado peruano y abogasen por visiones y modelos políticos alternativos. Debido a que Sendero Luminoso ha sido el movimiento revolucionario más influyente del siglo XX en el Perú, hice una búsqueda de sus documentos en Internet. El único documento que encontré que hiciera referencia extensiva a la Amazonía fue el que analizo aquí.¹³ Finalmente, pensé que sería interesante estudiar un texto de alguien que no estuviera vinculado ni se opusiera al Estado. Dado el auge que en las últimas décadas han tenido las nuevas formas de hacer turismo en el Perú, decidí hacer una búsqueda en Internet sobre las agencias que ofrecen excursiones a esta parte del país. La página web de El Tigre Journeys fue la única que promocionaba en detalle sus excursiones por la Amazonía.¹⁴ El objetivo de analizar y comparar documentos aparentemente tan divergentes es justamente demostrar la persistencia y recurrencia de discursos y tropos semejantes respecto de la Amazonía a pesar de la distancia temporal y espacial que separa a sus diferentes autores. Estoy seguro de que si hubiera seleccionado documentos escritos por otros agentes estatales y actores sociales no amazónicos, habría encontrado discursos y tropos similares.

Aunque este artículo examina las formas en que la divisoria Andes/Amazonía ha sido —y sigue siendo— construida en el Perú, es preciso enfatizar que se pueden encontrar imágenes similares en los países vecinos, tal como lo ejemplifica el sugerente estudio de Taussig sobre la *topografía moral* de los Andes colombianos.¹⁵ Más aún, es

oficial sobre el camino del Pichis, la navegación de los ríos y la colonización de la región central del Perú. Lima: Imprenta Masías, 1895, pp. 149-154.

¹³ Sendero Luminoso. «Anatomy of a Government Lie: The True Story of the Shining Path and the Ashaninka Indians», 1993. (www.csrp.org/rw/rwash.htm#famous, consultada en octubre del 2000).

¹⁴ El Tigre Journeys. «An Ayahuasca Odyssey». El Tigre Journeys, 2000. (www.biopark.org/millennium-spiritquest.html, consultada en septiembre de 2000).

¹⁵ Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1986, pp. 287-335.

muy posible que procesos similares de periferalización, alterización y consumo del Otro también hayan operado en otros contextos de expansión estatal hacia territorios que no estaban bajo su dominio. Este sería el caso del norte de Inglaterra durante la época de la Roma imperial, de la Patagonia en la Argentina republicana, de Siberia durante la Rusia zarista, o del Lejano Oeste en los Estados Unidos del siglo XIX. De este modo, mientras que las imágenes evocadas en los textos aquí examinados pueden ser específicas de la representación de la divisoria Andes/Amazonía, la retórica de alteridad sobre la cual se basa es mucho más omnipresente.

CRUZADOS DE LA FE

A mediados del siglo XVII, cuando se escribió el documento franciscano que analizo a continuación, jesuitas y franciscanos competían entre ellos y con aventureros militares independientes para conseguir el apoyo de la Corona para la conquista de la Amazonía y sus habitantes. Los jesuitas se habían asentado en el Alto Marañón y el Alto Huallaga y estaban extendiendo sus actividades hacia la Selva Central. En contraste con los jesuitas, los franciscanos, quienes pertenecían a una orden mendicante, no podían poseer propiedades o dedicarse a empresas comerciales. De este modo, dependían absolutamente de la Corona para financiar sus operaciones evangelizadoras. Los misioneros franciscanos que trabajaban en la Amazonía recibían del rey un estipendio anual para cubrir los gastos de sus conventos, administrar sus misiones y llevar a cabo nuevas expediciones evangelizadoras. A cambio de este apoyo, la Corona les exigía defender sus intereses y mantener al rey constantemente informado de sus progresos. Así, aunque no eran parte del aparato estatal, los misioneros franciscanos actuaban como agentes del Estado a cargo de someter las tierras fronterizas del imperio español.

El documento que aquí analizo es un informe de cuatro páginas escrito en 1662 por el padre Francisco de Andrade, un visitador enviado por el comisario general de la orden franciscana en el Perú, para informarle al rey sobre los progresos que habían hecho los

franciscanos en las cuencas de los ríos Huallaga y Ucayali. Siendo un informe escrito por una de las partes interesadas, este no es un documento imparcial. El objetivo principal de Andrade era asegurar el continuo apoyo del rey para las misiones franciscanas existentes y obtener permiso para evangelizar nuevos territorios y gentes. Para conseguir esto, comienza por insistir en los muchos beneficios que podrían obtenerse incorporando la Amazonía al virreinato, y luego indica que solo los franciscanos serían capaces de lograr este objetivo. Este documento era considerado tan representativo de su categoría, que casi un siglo después fue impreso junto con una colección de documentos franciscanos reunidos para enfatizar los logros de la orden antes de ser expulsada de la alta Amazonía en 1742 por una alianza de pueblos indígenas amazónicos dirigida por Juan Santos Atahuallpa, un carismático mestizo serrano.¹⁶

El padre Andrade presenta una visión de la Amazonía que, aunque personal, es también el producto colectivo de sus colegas misioneros, quienes se consideraban cruzados de la difusión de la fe en una tierra habitada por infieles. Empieza su informe haciendo referencia a un imaginario ecológico que ocupa, bajo diferentes formas, una posición central en diversas visiones andinocéntricas sobre la Amazonía. Sostiene que la ciudad de Huánuco, ubicada en la sierra y donde los franciscanos tenían su cuartel general, tiene «buen temperamento, claro cielo, y abundantes aguas».¹⁷ En cambio, describe la región vecina de las tierras bajas de la cuenca del Huallaga como una zona de montaña fragosa, áspera y cenagosa, con «muchas quebradas profundísimas, por donde corren muchos, y caudalosos ríos».¹⁸ En las zonas más altas, la temperatura es buena, «más bien cálida que fría», pero en las zonas más bajas, donde los precipicios son estrechos y encerrados, «hace muchísimo calor».¹⁹ Más allá, hacia el este, el río Ucayali fluye a lo largo de una amplia planicie aluvial, con tierras

¹⁶ San Antonio, *Colección de Informes*.

¹⁷ Andrade, «Relación del estado», p. 78.

¹⁸ *Ib.*, loc. cit.

¹⁹ *Ib.*, loc. cit.

fértiles y abundante caza y pesca, pero el calor, dice, es tan insopor- table que los soldados españoles que acompañan a los misioneros con frecuencia los abandonan a su suerte.²⁰

Esta imagen refleja algunas diferencias ecológicas objetivas, en este caso exacerbadas por el hecho de que el padre Andrade, como sus hermanos franciscanos, provenía de climas templados. Sin embargo, como veremos, las múltiples y frecuentemente contradictorias formas en que se utilizan los tropos ecológicos para establecer diferencias entre los Andes y la Amazonía sugieren que estas imágenes se deben no tanto a diferencias ecológicas reales como a las demandas de la *realpolitik* franciscana. Al describir el medio ambiente amazónico como duro y difícil, el padre Andrade busca enfatizar los sacrificios que él y sus compañeros han realizado en nombre del proyecto imperial de la Corona, el cual estaba íntimamente ligado a los objetivos evangelizadores universales de la Iglesia católica. Para recalcar aún más este punto, y a la par desacreditar a los militares —principales competidores de los misioneros por el favor real—, Andrade asegura que mientras los soldados españoles desertan para escapar de las insopor- tables condiciones de la Amazonía, los misioneros franciscanos perseveran en sus propósitos religiosos.²¹

Para reforzar su argumento acerca de las inhóspitas condiciones de las tierras bajas amazónicas, el padre Andrade pasa a utilizar referen- tes históricos. Sostiene que 16 leguas río abajo desde la ciudad de Huánuco se encuentran las ruinas de varios fuertes y murallas que marcan la máxima expansión de las conquistas incaicas en el valle del Huallaga. Asegura que aun con todo su poder y riqueza, los Incas fueron incapaces de sojuzgar a la «infinidad de indios, provincias, y naciones» que habitaban la Amazonía, debido a lo excepcionalmente agreste de su territorio, así como a la extremada hostilidad de sus habitantes. El Inca, dice, no se atrevió a adentrarse más en la selva, «contentándose con poner allí su frontera con indios, que llevó de

²⁰ *Ib.*, p. 81.

²¹ *Ib.*, loc. cit.

diferentes provincias». ²² Mediante esta aseveración, Andrade da a entender que los franciscanos se aventuraron hasta donde ni los poderosos Incas pudieron, es decir, más allá de las fronteras de la civilización, en el ámbito de la barbarie.

El padre Andrade amplía este último argumento proporcionando lo que podría denominarse una psicología colonial del *hombre salvaje*. Dice que los ríos que fluyen por la orilla izquierda del Ucayali están poblados de diferentes «naciones» que hablan diversas lenguas y no se pueden comunicar entre ellas. Están aisladas y no tienen ningún trato entre sí, a menos que sea para pelear y cortarse las cabezas unos a otros, actividad «en que ponen su mayor felicidad». ²³ Son «gente cruelísima, y bárbara, y tan inquieta» que no solo esclavizan y les cortan la cabeza a sus vecinos, sino también a su propia gente. ²⁴ Aquellos que exhiben el mayor número de cabezas trofeo en sus casas se convierten en líderes guerreros y son buscados por otros hombres como esposos para sus hijas. ²⁵ Los indios andan desnudos; su única vestimenta consiste en los tatuajes y pinturas con que cubren sus cuerpos y sargas de dientes humanos que utilizan como collares. ²⁶ Los hombres nativos son «tan dados a la sensualidad» que tienen tres o cuatro mujeres. No son idólatras, pero tampoco creen en una divinidad superior. Aunque reconocen la existencia del demonio, buscan favorecerlo por medio de brujos y adivinos para evitar que les haga daño. ²⁷ Además, los indios de las tierras bajas son «traicioneros», un adjetivo que aparece con frecuencia en el vocabulario psicociológico con el que el padre Andrade acostumbra a describirlos.

Muchas de las características mencionadas por Andrade tienen por objeto presentar un contraste con las percepciones que se tenían de los que eran los principales rasgos culturales y sociológicos de las pobla-

²² Ib., p. 78.

²³ Ib., loc. cit.

²⁴ Ib., p. 80.

²⁵ Ib., loc. cit.

²⁶ Ib., loc. cit..

²⁷ Ib., loc. cit.

ciones indígenas andinas. Los indígenas andinos usaban vestimenta, eran en su mayoría monógamos, creían en divinidades superiores, vivían en comunidades ordenadas, eran parte de un gobierno centralizado y vivían en una especie de *pax incaica*. Andrade presta poca atención al hecho de que las gentes de las tierras altas y bajas estaban involucradas en dinámicas redes de intercambio —tanto antes como después de la conquista española— y, por lo tanto, compartían muchas prácticas culturales. Esta omisión tenía el propósito de construir una vívida y poderosa «estructura elemental de alteridad»,²⁸ que podía ser evocada a voluntad como justificación de las actividades evangelizadoras de los franciscanos.

El padre Andrade les añade fuerza a sus argumentos refiriéndose al gran número de indios que los franciscanos habían sojuzgado y bautizado. Dice que, en 1646, los misioneros bautizaron aproximadamente a 10.000 personas en la provincia de Payanzos. Sin embargo, 16 años más tarde, como consecuencia de las recurrentes epidemias, esta población se redujo a 1.300 personas.²⁹ Lo más curioso, continúa diciendo, es que durante este mismo periodo ningún niño llegó a la edad adulta. La mayoría moría antes de cumplir un año, y los pocos que sobrevivían llegaban, a lo mucho, a los tres años de edad. Andrade concluye: «y así no se halla oy en la tierra ningún indio nacido en ella después de su conversión».³⁰ Obviamente, el padre Andrade no era conciente de que los conversos morían a causa de las epidemias traídas por los europeos, y parece haber estado genuinamente preocupado por el destino de los indígenas. Sin embargo, en la *economía política de la conversión* de la orden franciscana lo que contaba no era tanto el número de indios sometidos como el número de indios que por medio del bautizo se salvaban de una vida condenada al infierno después de la muerte.

Dado que la salvación de almas constituía la medida del éxito misionero, la estadística religiosa del padre Andrade da a entender que

²⁸ Mason, Peter. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London and New York: Routledge, 1990, p. 169.

²⁹ Andrade, «Relación del estado», p. 79.

³⁰ *Ib.*, loc. cit.

los franciscanos eran sumamente exitosos. Sin embargo, por si acaso las autoridades no estuvieran convencidas por sus argumentos del éxito evangelizador, Andrade echa mano de fundamentos económicos que las autoridades españolas, sin lugar a dudas, no podían dejar de tomar en cuenta. Informa que, «con el ayuda de Dios, y de las limosnas de los fieles, y socorros de su Magestad», los franciscanos van a poder descubrir muchas más naciones indígenas, entre ellas la de los Incas, que se dice viven más allá hacia el oriente.³¹ Asegura que los Incas se visten con túnicas multicolores, vinchas tejidas y sandalias; crían llamas; y «hablan la lengua general del Inga». El padre Andrade especula que estos Incas podrían ser los descendientes de las 10.000 familias que huyeron de la provincia serrana de Vilcas hacia la Amazonía a fin de escapar del dominio español.³² Pero la información más importante que ofrece, y que era la que estaba especialmente dirigida a despertar la codicia de las autoridades coloniales, es que el territorio habitado por los Incas «es tierra rica de oro, y plata».³³ En otras palabras, estos no eran indios salvajes de la Amazonía, sino indios civilizados y ricos de tipo andino que podían ser convertidos en súbditos buenos y trabajadores.

En resumen, el padre Andrade describe la Amazonía y sus habitantes como inhóspitos, inconquistables, salvajes e intratables. No obstante, simultáneamente insiste en que hay mucho por ganar enfrentando estas dificultades y sometiendo la región a la Corona española: almas para el Señor y riquezas para Su Majestad. Y los únicos capaces de conseguir esto, según Andrade, eran los franciscanos.

BUSCADORES DE EL DORADO

A mediados del siglo XVII, la Amazonía atrajo la atención no solo de entusiastas misioneros de diversas órdenes, sino también de una multitud de militares ávidos de riquezas, fama y gloria, quienes iban

³¹ Ib., p. 81.

³² Ib., loc. cit.

³³ Ib., loc. cit.

en busca de El Dorado. En 1649, alrededor del tiempo en que los franciscanos estaban expandiendo sus actividades desde Huánuco hacia la Selva Central, el capitán Pedro Bohórquez escribió una petición solicitando permiso al virrey del Perú para hacer una expedición a esta misma zona. Una copia de este breve documento —dos folios y medio— aparece dentro de un memorial más extenso que fuera presentado al virrey por el capitán Andrés Salgado de Araujo, socio de Bohórquez. En 1981, encontré este último documento en el Archivo General de Indias (Indiferente del Perú, 631), y logré que se publicara en 1986. Los memoriales dirigidos a las autoridades reales eran documentos muy formales en los que el solicitante se presentaba a sí mismo de la mejor manera posible e intentaba persuadir a las autoridades de que si la Corona le otorgaba lo solicitado, ella se beneficiaría. La solicitud de Bohórquez no se aparta de esta fórmula pre-establecida y, al igual que el informe del padre Andrade, también presenta un punto de vista parcializado.

Bohórquez explica que ha entrado dos veces en la región, la primera vez liderando una expedición exploratoria sin permiso de las autoridades y la segunda con permiso del virrey anterior.³⁴ Tras su retorno, el virrey le negó el permiso para hacer nuevas exploraciones. En cambio, le confió la conquista espiritual de la región a la orden franciscana. Bohórquez afirma que los franciscanos entran en la región varias veces, pero sin éxito, ya que los indios que encontraban a su paso afirmaban que solo le obedecerían a él. Por medio de su solicitud, Bohórquez pretendía persuadir a las autoridades, en primer lugar, de que él tenía mejores posibilidades que los franciscanos de conquistar la Selva Central y, en segundo lugar, de que esta conquista demandaría muy poca inversión de la Corona en comparación con las incalculables riquezas que le reportarían al rey. Para conseguir su primera meta, comienza desacreditando a los franciscanos, a la par que se posiciona como el único con la capacidad y el carisma necesarios para someter a los indígenas amazónicos. Para conseguir la segunda,

³⁴ Santos-Granero, «Bohórquez», pp.137-138.

asegura que él costeará todos los gastos de la expedición a cambio de privilegios futuros de parte de la Corona, claro está, condicionado al éxito de la empresa.³⁵ En el proceso, Bohórquez ofrece una imagen de la Amazonía que difiere profundamente de aquella presentada por los franciscanos, pero que, a la vez, contiene algunos temas y tpos comunes.

El capitán comienza su descripción refiriéndose al entorno natural. La imagen que proporciona no es la de una naturaleza inhóspita, tal como la describe el padre Andrade, sino más bien la de una tierra acogedora, caracterizada por su abundancia, fertilidad y diversidad. Esto sugiere que la imagería ecológica utilizada por los diversos autores para representar la divisoria Andes/Amazonía no estaba basada en diferencias ecológicas reales, sino que era manipulada para servir a sus diversos —y con frecuencia divergentes— objetivos políticos. En contraste con los franciscanos, quienes representaban a la región amazónica como un ambiente duro y hostil, Bohórquez la presenta como una tierra de abundancia a la espera de ser conquistada por los españoles. Al sostener esto, se adhería a una serie de mitos indígenas amazónicos que evocaban un paraíso terrenal, mitos que por entonces estaban muy difundidos entre los españoles y que habían dado origen a la creencia en El Dorado.

El discurso ecológico de Bohórquez se ciñe a las clasificaciones europeas del mundo natural vigentes en la época.³⁶ Empieza haciendo referencia al reino mineral y poniendo énfasis en la abundancia de oro, plata, perlas y piedras preciosas. Luego describe el reino vegetal, enumerando la gran variedad de granos, tubérculos, frutas, fibras, especies, plantas aromáticas y plantas medicinales «de gran precio y valor».³⁷ Finalmente, describe el reino animal, enumerando primero el gran número de aves, luego a los animales terrestres y, por último, a los peces y crustáceos. Bohórquez dice que los ríos son tan grandes

³⁵ *Ib.*, pp. 139-140.

³⁶ *Ib.*, p. 136.

³⁷ *Ib.*, loc. cit.

que pueden ser navegables hasta por los barcos españoles de mayor tonelaje. Sus orillas están cubiertas de árboles inmensos que pueden proporcionar suficiente madera como para construir todo tipo de edificaciones y embarcaciones. El calor y los insectos, los animales salvajes y la jungla impenetrable —elementos que tienen un lugar prominente en las descripciones que los franciscanos hacen de la Amazonía— brillan por su ausencia en la descripción.

Tras ilustrar profusamente las riquezas naturales de las tierras bajas, Bohórquez emprende la descripción de sus habitantes mediante un discurso psicosociológico esquemático. Sostiene que el territorio está densamente poblado, que a lo largo de las riberas de los ríos y lagos se encuentran grandes asentamientos que pueden medir hasta dos leguas de largo y cuatro o cinco cuabras de ancho.³⁸ Los indios se embarcan en expediciones comerciales de larga duración a bordo de grandes balsas y canoas. Y dado que las relaciones comerciales dan lugar a una intensa interacción social, los mismos, según Bohórquez, son «apacibles y domésticos». Los indios amazónicos son inteligentes e ingeniosos; son buenos mozos, fuertes y musculosos. El color de su piel es más clara que la del indio promedio de la sierra, y muchos son «muy blancos y barbados con el cabello rubio y crecido».³⁹ Bohórquez dice que «son animosos, nobles y generosos» y que «aborrecen mucho el hurto y rapiña y adulterio y la embiudés».⁴⁰ La mayoría se viste con túnicas de algodón teñido, pero los más nobles entre ellos visten con una variedad de tejidos de algodón cubiertos de plumas de colores.

Según el capitán Bohórquez, los indígenas amazónicos son obedientes y humildes con sus mayores y sus señores, gobernándose a sí mismos según sus leyes y mostrando «algún género de policía».⁴¹ También informa sobre la existencia de señores poderosos que gobiernan en cuatro o cinco provincias grandes y tienen numerosos vasallos. Más aún, Bohórquez asegura que estos y otros señores

³⁸ *Ib.*, loc. cit.

³⁹ *Ib.*, loc. cit.

⁴⁰ *Ib.*, p. 137.

⁴¹ *Ib.*, loc. cit.

poderosos reconocen a un único soberano que vive tierra adentro. El autor no señala la identidad de este soberano. De hecho, termina su descripción abruptamente, dejando al lector con una sensación de misterio y expectativa. Esta es una argucia retórica, que tiene por objeto conferirle cierto dramatismo a su descripción. El motivo del Inca que se refugia en la Amazonía —que ya era popular antes de la invasión española—⁴² había sido fuertemente implantado en las mentes de los españoles desde que Manco Inka se rebeló contra Hernando Pizarro y huyó a la *montaña* en 1536.⁴³ Es evidente que aquí la intención de Bohórquez es sugerir que el enigmático soberano de las tierras bajas podría ser un descendiente de los Incas y que su imperio podría ser el famoso El Dorado, también conocido como el Gran Paititi o Enim.

La descripción que proporciona Bohórquez acerca de la psicología social de los indígenas amazónicos contrasta fuertemente con la de los franciscanos. En su texto, no aparece ninguna mención a indios desnudos, sensuales, aislados, belicosos y crueles. Tampoco aparece la imagen del indio bárbaro que no tiene *ni Dios, ni ley ni policía*. Los indios amazónicos de Bohórquez visten túnicas, rechazan el adulterio, se comunican profusamente, hacen negocios en lugar de la guerra, y son benevolentes y generosos. Sin embargo, ambas sociologías imaginadas comparten un rasgo en común: las dos son creadas para servir de contraste con las de los indígenas andinos. Mientras que el padre Andrade representa a los indígenas amazónicos como una versión pervertida y disminuida de los indígenas andinos, Bohórquez los presenta como una versión mejorada. Los indios de las tierras bajas son más blancos y más buenos mozos, más inteligentes, generosos y morales, pero, sobre todo, son más pacíficos y dóciles y, tal como Bohórquez asegura repetidamente, están muy ansiosos de abrazar la fe católica.⁴⁴

⁴² Renard-Casevitz et al., *Al este de los Andes*, t. I, p. 31.

⁴³ Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas, 1987, p. 301.

⁴⁴ Santos-Granero, «Bohórquez», p. 137.

Tras haber establecido las claras ventajas que la geografía y sociología de las tierras bajas tropicales tienen sobre las tierras altoandinas, Bohórquez continúa su alegato quejándose de que se le ha privado del derecho a conquistar las tierras que ha descubierto, debido a acusaciones maliciosas dirigidas en su contra. Pasa revista a las varias expediciones fracasadas que hicieron los franciscanos después de la suya, atribuyendo su fracaso al hecho de que los indios locales solo aceptaban relacionarse con él.⁴⁵ Afirma que los indios confían en él y le obedecen porque han comenzado a considerarlo como si fuera un pariente, debido a que ha aprendido su idioma y se viste como ellos. Bohórquez concluye su petición solicitando que le den permiso para emprender una nueva expedición. Argumenta, al igual que lo hicieron los franciscanos antes y lo harían después, que su única aspiración es «traer a la fe y exelencia del santo evangelio tan ynumerables almas y a su rey y señor tan dilatados reynos e ymenos vasallos y riquezas».⁴⁶ La imagen de superabundancia de recursos naturales y humanos por él creada, su invocación a la conciencia religiosa y ambiciones terrenales del rey, y su auto-posicionamiento como la única persona que podía sojuzgar a los indios logró su cometido. Un año más tarde, el capitán Bohórquez consiguió el permiso que había solicitado.

EMISARIOS DEL PROGRESO

Tras su independencia de España en 1821, el Perú entró en un periodo de caos económico y político durante el cual el gobierno estuvo principalmente en manos de dictadores militares. Décadas de malos gobiernos y sublevaciones militares, junto con la derrota del Perú en la guerra contra Chile (1879-1884), dejaron devastado al país. Surgieron fuertes sentimientos antimilitaristas y se reforzaron los partidos políticos liderados por civiles. Entre 1879 y 1914, miembros de los partidos Civil, Constitucional y Demócrata —conocidos colectivamente como civilistas— gobernaron el Perú, alternándose

⁴⁵ *Ib.*, pp.138-139.

⁴⁶ *Ib.*, loc. cit.

en el poder de forma pacífica. Los civilistas compartían una ideología liberal que enfatizaba las ventajas del progreso, la democracia y el libre comercio, y abogaban por una mínima intervención del Estado en los asuntos económicos. Además, hicieron un llamado a la integración de las áreas rurales y la modernización del país —que en sus mentes abarcaba principalmente la costa del Pacífico y los Andes— mediante la construcción de caminos y vías de ferrocarril, la llegada de inmigrantes europeos, la promoción de la agricultura y la *civilización* de las poblaciones indígenas.

Joaquín Capelo, autor del documento que paso a analizar, era miembro del Partido Demócrata. El texto fue publicado por primera vez en 1892, bajo el título «La riqueza de los bosques», como un artículo en *El Comercio*. Capelo era un ingeniero civil que trabajó en la Amazonía en varias ocasiones durante su distinguida carrera en el servicio público. En 1891, el gobierno le confió la construcción del camino del Pichis, un sendero para mulas que conectaba la ciudad serrana de Tarma con la Selva Central. Capelo debió de haber estado muy orgulloso de este artículo y de las ideas postuladas en el mismo, ya que lo volvió a publicar como apéndice de la obra titulada *La Vía Central del Perú*, donde presenta un informe detallado de la construcción de este camino.⁴⁷

En 1899, Capelo fue nombrado prefecto de Loreto. En este cargo, aprobó importantes medidas en defensa de los peones indígenas. Estos constituían la más importante fuente laboral utilizada en la extracción del caucho, la cual por entonces era la actividad económica más importante de la región. Su indignación ante la explotación y las vergonzosas condiciones sociales que experimentaban los indígenas en todo el Perú lo condujo a hacerse miembro, junto con otros ilustres intelectuales, de la Asociación Pro-Indígena. También era un destacado miembro de la Sociedad Geográfica de Lima, la cual, junto con la asociación antes mencionada, eran las instituciones más liberales, progresistas y modernas de su tiempo. En conclusión, a pesar de haber

⁴⁷ Capelo, *Documentación oficial*, pp. 149-154.

nacido en Lima y de ser un miembro de la elite del país, Capelo no era ajeno a lo que sucedía en la Amazonía, ni era indiferente a las difíciles condiciones que atravesaban sus habitantes nativos.

En su breve artículo de seis páginas, Capelo presenta una imagen de los territorios amazónicos que, haciendo uso de antiguos y nuevos tropos, expresa las esperanzas de una generación de profesionales e intelectuales que se veían a sí mismos como emisarios del progreso. El artículo pertenece al género del ensayo político y, aunque es menos sesgado que el informe de Andrade o que la solicitud de Bohórquez, en la medida de que el interés personal del autor es menos visible, también responde a una agenda política. Como veremos, el principal objetivo de Capelo era conseguir apoyo para los planes que tenía el gobierno de colonizar la Amazonía, pero sobre la base de que esta debía beneficiar a los colonos peruanos antes que a los inmigrantes europeos.

Capelo comienza su artículo sosteniendo que hay «algo que atrae y fascina» en el contraste entre la «vegetación grandiosa y exuberante» de los trópicos y la soledad y silencio que reina en el bosque.⁴⁸ Luego pasa a describir el medio ambiente amazónico en términos de un discurso ecológico que difiere muy poco del utilizado en los informes de los misioneros coloniales. «Innumerables corrientes de agua» fluyen entre «cadenas de montañas» que surcan la región, formando un «terreno tan accidentado», cubierto de «gigantesca vegetación», que actúa como una «barrera insalvable» para el «atrevido viajero». ⁴⁹ Tras esta breve descripción, el autor concluye que la Amazonía es un ambiente verdaderamente inhóspito para el ser humano.

Capelo continúa diciendo que, mientras el visitante sólo puede tener «un secreto sentimiento de admiración» de cara a la «naturaleza grandiosa cuanto inhospitalaria» del medio ambiente tropical, el hombre de ciencia percibe «un mundo más allá». Las altas montañas están ahí para provocar la precipitación de una «lluvia fecundante». ⁵⁰

⁴⁸ Ib., p. 149.

⁴⁹ Ib., p. 150.

⁵⁰ Ib., loc. cit.

Las presurosas corrientes son «reservorio inagotable de fuerza viva» que la ciencia ha aprendido a transformar en calor, luz y electricidad, es decir, en *trabajo útil*, «que significa para el hombre riqueza y bienestar» y «para las naciones grandeza y poderío». La «caprichosa distribución» de las cadenas montañosas facilitó la formación de valles fértiles apropiados para todo tipo de cultivos. Y entre aquellas empinadas montañas existen abras naturales que permiten la construcción de vías de ferrocarril, las que, según el autor, podrían traer «el movimiento y la vida» a aquellas remotas regiones. Los altos árboles funcionan como pararrayos naturales que ayudan a las nubes a descargar sus aguas benéficas sobre las tierras fértiles, «que solo han menester la colocación de la semilla, para retribuir, sin más labor, los abundantes y variados frutos». Finalmente, los grandes ríos con sus corrientes serenas son «vías naturales de comunicación» que permiten el transporte de «valiosas materias primas que esos bosques producen» a tierras remotas, «que la industria y el capital se encargan de transformar en los más variados productos».⁵¹

El hiperbólico discurso de Capelo está aparentemente dirigido a contrarrestar los prejuicios en contra de la Amazonía tan comunes entre sus contemporáneos, para quienes el país terminaba en las laderas orientales de los Andes. El autor argumentaba que el caos y lo inhóspito del bosque tropical eran solo aparentes. Con la ayuda de la ciencia y la tecnología, la región amazónica podía ceder sus riquezas para beneficio del hombre y la nación. Su visión de la Amazonía tiene un fuerte componente económico. Capelo percibe la región amazónica como un reservorio vasto y abundante que está a la espera de ser explotado por los hombres de ciencia con el apoyo de gobiernos progresistas. En contraste, su visión de los indígenas amazónicos es pobre. Argumenta que la naturaleza puede haber hecho su parte en la Amazonía, pero el hombre no. Su psicología social de los indígenas amazónicos comparte muchos elementos con las del padre Andrade

⁵¹ Ib., loc. cit.

y el capitán Bohórquez, siendo la única diferencia que la suya tiene un giro más económico.

Capelo sostiene que las tierras bajas de la Amazonía están escasamente pobladas. Uno puede encontrar sólo a «unos cuantos salvajes esparcidos a grandes distancias entre sí», viviendo lejos unos de otros y enfrascados en constantes ataques mutuos.⁵² Habitan en «chozas rústicas y muy mezquinas», rodeadas de pequeñas huertas plantadas con diversos productos, «todo en tan pequeñas proporciones que apenas puede servir para el sostenimiento de una sola familia durante el año». Sus únicas herramientas son machetes, cuchillos y hachas, todas ellas de manufactura europea. Su única vestimenta es una túnica de algodón que usan día y noche. Sus camas son unas plataformas de madera, y la única fuente de calor durante la noche es una hoguera que encienden frotando una piedra contra la hoja de un viejo machete. Unas cuantas vasijas de cerámica, calabazas, esteras, recipientes de madera tallada son todos los utensilios que poseen. Arcos y flechas con los que cazan y pescan, y unas cuantas bagatelas que cargan en una bolsa de algodón completan sus posesiones materiales.

La imagen negativa que tiene Capelo de los indígenas amazónicos —también construida en oposición a la gente andina— difiere poco de la del padre Andrade. Sin embargo, mientras que Andrade consideraba que los indios de las tierras bajas eran inferiores a sus contrapartes de las tierras altas, Capelo percibe en ellos recursos morales que considera están ausentes entre los indígenas andinos. Dice que los indios amazónicos son pacíficos, acogedores y respetuosos de la propiedad privada. Pero enfatiza sobre todo «el amor de los chunchos por su libertad» y la defensa de sus derechos con «varonil entereza».⁵³ En una inconfundible referencia a los indígenas andinos, a quienes percibe como una «raza» derrotada, explotada y desmoralizada, Capelo asegura que los rasgos de los indios amazónicos podrían contribuir mucho para «levantar el nivel de la dignidad humana,

⁵² *Ib.*, p. 151.

⁵³ *Ib.*, p. 153.

muy particularmente en esa parte enferma de nuestras poblaciones indígenas, donde han dejado tan profunda huella los atropellos y las injusticias de tres siglos». ⁵⁴

Tras describir el bosque tropical como una región con un inmenso potencial natural, y sostener que se encuentra subexplotada por sus habitantes nativos, que son ignorantes y carecen de tecnología, Capelo pasa a abogar, mediante argumentos claramente económicos, por la colonización de la Amazonía a cargo del *hombre civilizado*. Afirma, en primer lugar, que la construcción de una choza y la roza y siembra de una chacra no pueden tomar más de cien días-hombre de trabajo. A continuación, anota, de manera retórica, «si el infeliz salvaje que tanto ignora y de tanto carece, puede asegurar su subsistencia y la de su familia, sin más que *unas cuantas horas de trabajo*, ¿qué no podría hacer allí el hombre civilizado, dueño desde su cuna de los innumerables beneficios con que la civilización nos muestra la gran ley de la solidaridad universal!». ⁵⁵ Esto lo lleva a contrastar el estado psicosociológico de los indígenas amazónicos con el del *hombre civilizado*.

Dice que el hombre civilizado es el heredero de lo que la humanidad ha acumulado por siglos por medio de la «moral, la ciencia y la industria». La acumulación de riqueza requiere de una dosis de «virtud» para soportar las privaciones de la vida en un medio ambiente tropical, una dosis de «voluntad y carácter» para trabajar cien días al año, y unas cuantas herramientas, provisiones y semillas. ⁵⁶ Pero esto sólo puede ser logrado cuando «las alturas del poder» proporcionan «una protección eficaz y una dirección inteligente de las fuerzas sociales». ⁵⁷ Recurriendo a metáforas corporales de la sociedad, Capelo asegura que, cuando falta esta protección, existe una «anemia de virtud y trabajo que invade todo el cuerpo social». Las gentes se

⁵⁴ Ib., loc. cit.

⁵⁵ Ib., p. 152. Las cursivas son del original.

⁵⁶ Ib., loc. cit.

⁵⁷ Ib., p. 153.

«degradan» y «pierden la fe de sus destinos», abriendo así el camino a la dominación extranjera.

Solo entonces se manifiesta el objetivo político que tenía Capelo al escribir este artículo. En abierta crítica a las propuestas civilistas de recurrir a los inmigrantes europeos a fin de colonizar la Amazonía, Capelo concluye su artículo recordándole al gobierno que la inmigración extranjera no es la única fuente de riqueza. El gobierno debe ofrecerle a su propia gente los recursos necesarios para establecerse en las mejores regiones, tal como hicieron los Incas en el pasado. Argumenta que solo entonces los peruanos serán capaces de decir que la región amazónica les pertenece.⁵⁸ En un extraño giro de argumentos y metáforas, Capelo se refiere a los programas de colonización auspiciados por el Estado incaico —que el padre Andrade había utilizado para enfatizar los fracasos pasados en la ocupación de la Amazonía— como los modelos a seguir por el gobierno peruano. Señala que la Amazonía es rica, poco poblada y explotada, y que debe ser colonizada. Pero sus ricos recursos deben ser asignados a los peruanos y no a los inmigrantes extranjeros. Sus argumentos deben de haber sido muy persuasivos, ya que cuatro años después de haber escrito su artículo, Capelo pudo poner en práctica sus ideas al ser nombrado ministro de Fomento, a cargo, entre otras cosas, de promocionar la colonización de la región amazónica.

PROMOTORES DE LA REVOLUCIÓN

Liderado por el Presidente Gonzalo, nombre de guerra de Abimael Guzmán, en 1980, el Partido Comunista del Perú (PCP) impulsó lo que dio en llamar la *Guerra Popular Maoísta*. Mejor conocido como Sendero Luminoso, el PCP comenzó sus operaciones en la región andina, donde tenía un fuerte apoyo popular. Hacia 1983, presionados por la policía y el ejército, los insurgentes se refugiaron en la región amazónica, la cual desde entonces se convirtió en una región estratégica de descanso, entrenamiento y aprovisionamiento. Entraron primero al valle del Huallaga (donde el padre Andrade había

⁵⁸ *Ib.*, p. 154.

trabajado como misionero) y luego a la Selva Central (escenario de muchas de las hazañas del capitán Bohórquez y la zona donde Capelo construyó el primer camino moderno que conectó los Andes con la Amazonía). En esta última región, Sendero Luminoso estableció relaciones con los Asháninca, uno de los pueblos nativos más grandes de la Amazonía peruana.

Al comienzo, muchos Asháninca de los ríos Ene, Tambo y Pangoa se sumaron a la guerrilla atraídos por un discurso revolucionario que llamaba a la destrucción del antiguo orden explotador y anunciaba la llegada de un nuevo orden más justo en el que los Asháninca se convertirían en «millonarios».⁵⁹ Sin embargo, con el pasar del tiempo, las relaciones entre los Asháninca y Sendero Luminoso se fueron deteriorando, debido a las prácticas autoritarias de los insurgentes.⁶⁰ En 1989, Sendero Luminoso intensificó el reclutamiento forzoso de hombres y niños asháninca y la represión de aquellas comunidades que se negaban a cooperar con ellos. Esto, además del asesinato de varios líderes de la organización asháninca local en 1990, desencadenó una sublevación general en la zona del río Tambo, seguida de la organización de comités de autodefensa en muchas comunidades asháninca de dentro y fuera de esta zona.

El 21 de agosto de 1993, el Ejército de Liberación Popular del PCP fue acusado de masacrar a 62 nativos asháninca de la zona de Mazamari (Satipo) en el contexto de intensas confrontaciones con las fuerzas asháninca de autodefensa. El 26 de septiembre, el PCP publicó un artículo en inglés en el semanario *Revolutionary Worker*, el vocero del Partido Comunista Revolucionario de los Estados Unidos, en el que rechazaba esta acusación. Posteriormente, lo difundieron en una de sus páginas web (www.csrp.org/rw/wash.stm#famous). Titled «Anatomy of a Government Lie. The True Story of the Shining

⁵⁹ Rodríguez Vargas, Marisol. *Desplazados. Selva Central. El Caso Asháninca*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1993.

⁶⁰ Benavides, Margarita. «Autodefensa Asháninca, organizaciones nativas y autonomía indígena». En Degregori, Carlos Iván, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.). *Perú: el problema agrario en debate/SEPIA IV*. Lima: UNAP, SEPIA, 1992, pp. 539-559.

Path and the Ashaninka Indians», este documento oficial del partido pertenece evidentemente al género de propaganda política. Puede que el mismo no sea representativo de lo que los senderistas que actuaban en la Selva Central pensaban sobre la Amazonía y los Asháninka, pero ciertamente refleja la posición oficial del partido. Su principal objetivo era el de asegurar el apoyo moral, político y financiero de sus simpatizantes internacionales. Para lograr esto, el PCP se esforzó por desacreditar la acusación y asegurar a sus seguidores internacionales que los miembros de Sendero Luminoso no eran terroristas ávidos de sangre, tal como lo afirmaba el gobierno peruano. Dado que los patrocinadores internacionales de los grupos revolucionarios generalmente simpatizan con la causa de los pueblos indígenas, y para evitar el tipo de propaganda negativa que el problema de los Miskito tuvo en el caso del movimiento sandinista, el documento proporciona una imagen positiva de los Asháninka y elogia las acciones revolucionarias de Sendero Luminoso en su favor.⁶¹ Su imagen de la Amazonía y sus habitantes parece diferir sustancialmente de las anteriores, pero cuando se analiza más de cerca, no parece ser tan radicalmente diferente.

El autor anónimo comienza estableciendo un contraste entre los Andes y la Amazonía con respecto a sus aspectos ecológicos. Sostiene que la cordillera andina «corre de norte a sur atravesando al Perú por la mitad». Hacia el este, «las montañas caen abruptamente en escarpados precipicios y barrancos que dan paso a la densa jungla amazónica que se extiende por miles de millas hacia la costa atlántica».⁶² Tras esta breve introducción, el autor pasa a un discurso de carácter histórico. Dice que la Amazonía es una región habitada por indígenas que fueron guerreros indomables, pero que, sin embargo, han sido explotados por agentes extranjeros. Haciendo eco de lo que sostenía el padre Andrade, es decir, que los Incas nunca pudieron incorporar la Amazonía a su imperio, el autor sostiene que aunque los españoles conquistaron a los Incas, tuvieron menos suerte al someter a las poblaciones indíge-

⁶¹ Sendero Luminoso, «Anatomy of a Government Lie», pp. 7-9.

⁶² *Ib.*, p. 7.

nas de las selvas orientales. Esto, agrega el autor, fue particularmente cierto en el caso de los Asháninca, quienes, con la ayuda de «esclavos fugitivos», en el año 1742, expulsaron a los misioneros y soldados españoles por un periodo de casi 100 años.⁶³

A mediados del siglo XIX, continúa el autor, las «clases gobernantes feudales peruanas» reinstalaron su gobierno sobre la región de la selva, pero esta vez con el apoyo del «nuevo poder capitalista norteamericano». ⁶⁴ Hacia fines de esa centuria, «el poder del capitalismo mundial que estaba surgiendo» había penetrado a la región amazónica del Perú bajo la forma de «plantaciones masivas de café», «plantaciones de caucho» y «vastas operaciones madereras». El Estado peruano trató a los indígenas amazónicos «como animales», alentando «a los capitalistas de todo tipo para que les robaran y los esclavizaran». ⁶⁵ Los indígenas amazónicos fueron incorporados a la producción bajo el sistema de habilitación y enganche y puestos a trabajar bajo condiciones coercitivas. ⁶⁶ Los comerciantes y capitalistas abastecían de armas a líderes indígenas corruptos con el fin de «secuestrar a mujeres y niños indígenas para venderlos como esclavos». También los sobornaban para firmar papeles «entregando tierras indígenas a los especuladores de tierras». ⁶⁷

Luego de describir la historia de opresión y resistencia de los pueblos indígenas amazónicos, el autor pasa a examinar su situación actual. Lo hace mediante la construcción de una sociología asháninca que, en muchos aspectos, es tan imaginaria como la de Andrade, Bohórquez o Capelo. El autor sostiene que los Asháninca son «guerreros famosos». Hoy en día, sin embargo, viven «en los márgenes de la sociedad clasista», sufriendo «pobreza y explotación extrema», «trabajo forzado» y el «despojo de sus tierras». ⁶⁸ Este tipo de discurso es

⁶³ Ib., loc. cit.

⁶⁴ Ib., loc. cit.

⁶⁵ Ib., p. 8.

⁶⁶ Ib., loc. cit.

⁶⁷ Ib., loc. cit.

⁶⁸ Ib., loc. cit.

característico de la retórica política de todas las organizaciones de izquierda, pero aquí se pone al servicio de una visión particularmente sesgada de los pueblos indígenas amazónicos. De este modo, el autor del documento del PCP explica que, cuando no se encuentran esclavizados en plantaciones, viven una «vida social caracterizada por el comunismo primitivo —procurando alimento mediante la cacería, la recolección y una agricultura limitada—. Como resultado de la opresión capitalista y de las condiciones de vida primitiva, el 70% de los niños asháninca sufre de desnutrición y los adultos, en más del 95%, son analfabetos. Ausentes de esta descripción, están las más de 200 comunidades asháninca reconocidas por el Estado desde 1974, las miles de hectáreas tituladas a favor de estas, las miles de familias asháninca dedicadas a la producción independiente de cultivos comerciales, los cientos de escuelas y centros de salud construidos en los últimos cuarenta años, y el hecho de que un alto porcentaje de la población asháninca es alfabeto. Pero la omisión más significativa es la ausencia de referencias a las diversas organizaciones etnopolíticas asháninca que han estado luchando en defensa de sus derechos desde, por lo menos, la década de 1950.⁶⁹

Ignorar estos avances positivos contribuye a construir una imagen unilateral de los Asháninca como gente oprimida, pasiva e indefensa que necesita ayuda. Para poder presentar a Sendero Luminoso como la única organización capaz de ofrecer la asistencia requerida, el autor prosigue su discurso criticando a los agentes no indígenas que trabajan con los Asháninca. Sostiene que los antropólogos, promotores y misioneros que «reclaman estar haciendo un trabajo humanitario» están realmente «actuando como proxenetas de los pueblos nativos».⁷⁰ Todos estos agentes, afirma el autor, están «ligados a intereses im-

⁶⁹ Casanto Shingari, Raúl. «25 años de experiencia organizativa en la sociedad Asháninca del Perené». En Gasché, Jurg y José M. Arroyo (eds.). *Balances Amazónicos*. Iquitos: CNRS, CIAP, UNESCO, 1984, pp. 225-237; Santos-Granero, Fernando y Frederica Barclay. *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IFEA, IEP, FLACSO-Ecuador, 1995.

⁷⁰ Sendero Luminoso, «Anatomy of a Government Lie», p. 8.

perialistas foráneos a través de miles de conexiones», pretendiendo persuadir a los indígenas para que acepten su miseria con «fatalismo cristiano», o a «buscar el progreso vendiéndose a sí mismos y sus tierras al capitalismo». ⁷¹

Tras desacreditar a los diversos agentes no indígenas presentes en la región, el autor anónimo pasa a relatar las actividades de Sendero Luminoso entre los Asháninca. Esta descripción tiene como modelo la narración estereotipada del levantamiento indígena de 1742 que el autor presenta al inicio del documento. El autor explica que la Guerra Popular comenzó en 1980 en el departamento andino de Ayacucho. En 1983, los guerrilleros se trasladaron a la Amazonía, algo muy parecido a lo que hicieron los «esclavos fugitivos» en el siglo XVIII. Allí, el movimiento «echó raíces entre las clases y sectores populares más empobrecidos». Estos incluían a los colonos andinos pobres y a los 50.000 Asháninca que, «debido a su aislamiento y a su nivel de desarrollo social, son incluso más pobres que los campesinos y que otras clases oprimidas». ⁷² Para continuar con la Guerra Popular, el PCP apoyó las demandas históricas de los Asháninca: «la defensa de la tierra, de los bosques y de los ríos», y su inclusión «como parte del Estado y la Nación peruana», una demanda que fue atendida mediante la creación de «un Estado Nuevo que defiende los derechos de las clases y nacionalidades oprimidas del Perú». ⁷³ El autor enfatiza que estos derechos «no se limitan a cuestiones de cultura y lenguaje» —los que, desde su punto de vista, parecen ser secundarios— sino que involucran asuntos de tierra, trabajo, educación, salud y nutrición.

La lucha armada conjunta y la construcción de una nueva sociedad, prosigue el autor, generó una profunda unidad entre el PCP y las «masas asháninca». Sendero Luminoso «organizó a los Asháninca, los vinculó con la Guerra Popular en todo el país, y los entrenó políticamente». ⁷⁴ Además de organizar «a la gente para que se defienda

⁷¹ Ib., loc. cit.

⁷² Ib., loc. cit.

⁷³ Ib., loc. cit.

⁷⁴ Ib., p. 9.

de los múltiples abusos», Sendero Luminoso lanzó un «proyecto intensivo de instrucción educativa, creando colegios y estableciendo nuevas formas de producción y distribución de alimentos».⁷⁵ Como resultado de estas actividades, en 1986, el PCP estableció el primer Comité Popular Abierto entre los Asháninca. Hacia 1989, concluye el autor anónimo, «la revolución había alcanzado a todas las comunidades asháninca» y se habían hecho arreglos para «elegir autoridades civiles y militares para el Nuevo Estado».⁷⁶ El recurso a —y evocación de— los logros de la epopeya de 1742 está implícito: en alianza con los colonos andinos pobres (antes indios encomendados y esclavos fugitivos) y bajo la guía de Sendero Luminoso (antes Juan Santos Atahualpa), los Asháninca expulsaron a los explotadores capitalistas (antes misioneros y hacendados), liberándose e inaugurando un período de independencia y autogobierno.

A pesar de tener objetivos políticos muy diferentes, la sociología de los Asháninca imaginada por Sendero Luminoso, y el rol que este se asigna a sí mismo en relación con ellos, refleja el imaginario encontrado en documentos previos. En el informe de Andrade, los indígenas amazónicos aparecen como bárbaros infieles esperando ser redimidos por los franciscanos por medio de la adopción de la fe católica. En la petición de Bohórquez, los Asháninca son representados como indios amigables a la espera de un líder carismático que gentilmente los persuade para que se conviertan al catolicismo y se sometan a la Corona española. En el artículo de Capelo, están retratados como salvajes orgullosos, pero ignorantes y poco hábiles, esperando ser iluminados por la ciencia, la moral y la tecnología occidentales. Retomando la vieja imagen del salvador omnisciente, Sendero Luminoso representa a los Asháninca como un pueblo primitivo y oprimido a la espera de ser liberado por el Presidente Gonzalo, la autoproclamada *Quinta Espada* —después de Marx, Lenin, Stalin y Mao—.

⁷⁵ Ib., loc. cit.

⁷⁶ Ib., loc. cit.

MERCADERES DE MISTICISMO

Una creciente preocupación por los temas medioambientales ha conducido a mucha gente de los ricos países postindustriales, así como a personas acaudaladas y educadas de los países en vías de desarrollo, a interesarse por la Amazonía y sus habitantes. Como resultado, ha surgido una multitud de agencias de turismo con una amplia gama de orientaciones que abastecen a este floreciente mercado. Particularmente importantes son una serie de agencias que muy bien podrían caracterizarse como mercaderes de misticismo. La agencia *El Tigre Journeys* fue fundada en 1997 por un etnobotánico norteamericano y su socio peruano —descrito únicamente como un «veterano explorador amazónico»— con el fin explícito de «desarrollar el turismo ecológico y cultural en la Amazonía peruana». ⁷⁷ Su página web está escrita en inglés y en castellano, lo que hace presumir que está dirigida tanto al público internacional como al peruano. Con el lema «Experimentando la verdadera Amazonía desde 1997», *El Tigre Journeys* ofrece una variedad de excursiones como parte de su programa *SpiritQuest*. Cuando visité su página web, la más importante de estas excursiones era «2001, Odisea del Ayahuasca». Promocionada como «diez días de celebración shamánica, sanidad y renovación en medio del poder espiritual de la Amazonía occidental», el evento central de esta excursión era la ingesta de ayahuasca, una planta trepadora con propiedades alucinógenas, en el contexto de una sesión shamánica. ⁷⁸

Es evidente que el texto multimedia que anuncia la excursión cae en la categoría de anuncio publicitario. En la medida de que su principal objetivo es vender un servicio, el texto es tan parcializado como aquellos discutidos anteriormente. Como en todos los avisos publicitarios, los anunciantes se esfuerzan por demostrar que los servicios que ofrecen son los mejores y que su empresa o compañía es seria. Para subrayar esto, aseguran tener un conocimiento profundo y de primera mano de la Amazonía y de sus habitantes nativos. Afirman, además, que

⁷⁷ *El Tigre Journeys*. «An Ayahuasca Odyssey, mission-statement».

⁷⁸ *Ib.*, p. 1.

las personas con las que trabajan son reconocidos especialistas nativos, que las experiencias que ofrecen son auténticas y que son respetuosos de las culturas indígenas. Aseguran que la excursión que ofrecen está dirigida al tipo de turista que quiere experimentar directamente y de una manera muy personal la espiritualidad de los pueblos indígenas, dando a entender que no está dirigida al turismo masivo.

El texto empieza con una breve referencia a la ecología y sociología de la Amazonía peruana. La excursión, dicen los anunciantes, es «una suerte de retiro en el cual uno experimenta el crecimiento personal y educativo que lo ayuda a compenetrarse con este singular medio ambiente y con las diversas culturas y gente de la Amazonía peruana». ⁷⁹ Sin embargo, el énfasis no se pone en los habitantes, como en algunos de los documentos previos, sino más bien en la riqueza espiritual de su naturaleza y cultura. Las palabras claves de este texto son naturaleza, cultura y espíritu. La idea central es que, mediante la Odissea del Ayahuasca, los participantes podrán «experimentar la cualidad única de la Humanidad, la Naturaleza y el Espíritu». ⁸⁰

Los tropos ecológicos y sociológicos de los textos previos son aquí transformados y combinados en relación con la noción de *cultura*, constituyendo una suerte de ecología cultural de la Amazonía y sus gentes. Vistas a través del prisma de la cultura, la ecología y la sociología amazónica no son factores independientes sino más bien interdependientes. Los tropos así *culturizados* y amalgamados también difieren de los previos en la medida de que están englobados por un discurso místico. A primera vista, esta parece ser la primera verdadera innovación en el modo de concebir la Amazonía desde la época colonial. Desde este punto de vista, lo valioso de la Amazonía no está solo en la riqueza de sus recursos o en su potencial natural, tal como aparece en los textos arriba analizados, sino más bien en los secretos espirituales que esconde. En este sentido, aunque este texto no plantea una oposición directa entre Andes y Amazonía,

⁷⁹ *Ib.*, loc. cit.

⁸⁰ *Ib.*, p. 5.

el discurso que propone sí hace eco de concepciones andinas muy antiguas que veían a la Amazonía como una región generadora de importantes poderes místicos —noción que, por ejemplo, era central en las percepciones incaicas de la región amazónica del Antisuyo—. ⁸¹ Desde esta perspectiva, los indígenas amazónicos son valiosos no como almas que deben ser salvadas, o como fuerza laboral, o como gente oprimida que debe ser ganada para la revolución, sino más bien como guardianes de los secretos espirituales que han aprendido del bosque. Los anunciantes de *El Tigre Journeys* advierten que esta riqueza espiritual ha sido creada a lo largo de siglos de interacción conciente y armónica entre la gente y el bosque que habitan. Esta interacción (intrínsecamente cultural) es la que hace de la Amazonía «uno de los lugares espiritualmente más poderosos de la tierra». ⁸²

Los anunciantes dicen luego que los participantes se encontrarán «completamente inmersos en la auténtica cultura shamánica popular». Serán guiados por «curanderos amazónicos tradicionales verdaderamente talentosos». Esta experiencia les permitirá lograr una comprensión más profunda «de sí mismo[s], del Espíritu y de las singulares prácticas de curación vegetal por las cuales la alta Amazonía es renombrada». ⁸³ Sus «perspectivas sobre la vida, la muerte, la naturaleza, las plantas, la vida silvestre, la gente, la cultura, la medicina y la curación, el espíritu, el mundo espiritual y su intrínseca interrelación» se enriquecerán grandemente. Los secretos del bosque les serán revelados, de modo que los participantes tendrán la oportunidad de compartir la cosmovisión de las poblaciones nativas.

A lo largo del texto, los anunciantes de *El Tigre Journeys* ponen gran énfasis en la noción de autenticidad. ⁸⁴ Aseguran que los participantes experimentarán la «verdadera Amazonía», conocerán la «auténtica cultura» y se familiarizarán con las «antiguas tradiciones de la Amazonía

⁸¹ Renard-Casevitz et al., *Al este de los Andes*, pp. 81-180.

⁸² *El Tigre Journeys*, «An Ayahuasca Odyssey», p. 2.

⁸³ *Ib.*, loc. cit.

⁸⁴ Ver Root, Deborah. *Cannibal Culture. Art, Appropriation, and the Commodification of Difference*. Boulder: Westview Press, 1996, pp. 69-70, 78-81.

peruana». Serán instruidos por «verdaderos practicantes», «maestros curanderos honestos» y «shamanes genuinos», quienes tienen un conocimiento impresionante de las plantas curativas amazónicas y se caracterizan por una «incorruptible integridad». ⁸⁵ Implícitos en esta propaganda de los servicios que ofrecen se encuentran dos mensajes interconectados. Primero, la promesa de una experiencia directa, prístina, íntegra e intachable para gente que vive en un mundo falso y *fotocopiado*, caracterizado por las simulaciones y las múltiples copias que no pueden distinguirse del original. ⁸⁶ Segundo, la seguridad de que la agencia de turismo es honesta y, por lo tanto, diferente de otras empresas que engañan a sus clientes presentándoles prácticas falsas como si fueran auténticas. Para reforzar la idea de que su agencia es seria, los anunciantes advierten que la Odisea del Ayahuasca «no es una experiencia turística de entretenimiento. Es un retiro para celebrar un taller shamánico». ⁸⁷

Dado que El Tigre Journeys se toma muy en serio su programa de SpiritQuest, exige de sus clientes un compromiso similar. A los potenciales clientes se les advierte que la Odisea del Ayahuasca está diseñada para «personas en busca de conocimiento cultural, iluminación espiritual y curación personal». ⁸⁸ Se les advierte que «se requiere [de] algo de sacrificio para producir los resultados más positivos posibles»; se necesita de «una seria preparación y dieta previa», porque la ingesta de ayahuasca generalmente es «demandante y [...] brevemente incómoda». ⁸⁹ Por todas estas razones, y para asegurarse la mejor atención individual, «la inscripción está limitada a doce participantes». Así, fiel a las fórmulas de los discursos místicos que tienen como modelo la búsqueda arquetípica del Santo Grial, muchos son los llamados, pero pocos los elegidos.

⁸⁵ El Tigre Journeys, «An Ayahuasca Odyssey», p. 5.

⁸⁶ Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

⁸⁷ El Tigre Journeys, «An Ayahuasca Odyssey», p. 4. Las cursivas son del original.

⁸⁸ *Ib.*, loc. cit.

⁸⁹ *Ib.*, p. 5.

Repetiendo las mismas fórmulas, se comunica a los participantes que la Odissea del Ayahuasca no es solo una misión que debe tomarse en serio, sino también «una tarea placentera». Los anunciantes sostienen que la ceremonia del ayahuasca es «un rito de purificación holística que tiene beneficios perdurables que sobrepasan las incomodidades temporales». La experiencia conducirá a los participantes a un «gran descubrimiento personal, curación de sus males, rejuvenecimiento, nuevos conocimientos y a un renovado vigor».⁹⁰ Los participantes van a tener la oportunidad de descubrir su «poder personal y la sabiduría necesaria para utilizarla al máximo de su potencial positivo».⁹¹ Esto conduce a los anunciantes a concluir con entusiasmo que la Odissea del Ayahuasca «bien podría ser la mejor inversión en sí mismo que nunca jamás haya hecho».⁹² La afirmación final muestra cuan omnipresentes están las metáforas y perspectivas capitalistas. Los anunciantes —como muchos practicantes de la espiritualidad de tipo *New Age* o Nueva Era— conciben la experiencia SpiritQuest como una inversión, es decir, como algo que va a producir una ganancia.⁹³ Evidentemente, con toda su aparente novedad, el discurso espiritual no difiere sustancialmente de los discursos políticos y económicos encontrados en los documentos anteriores. Andrade, Bohórquez y Capelo intentaron persuadir a las autoridades de su época de que la inversión en la conquista de la Amazonía (por medio del financiamiento de las actividades misioneras, la concesión de privilegios a conquistadores exitosos, o la construcción de caminos y vías férreas) produciría abundantes riquezas para el imperio o la nación. Sendero Luminoso intenta persuadir a sus partidarios de que la inversión en la Guerra Popular (mediante donaciones, pero también por medio de acciones de apoyo político) conducirá a la liberación de las poblaciones indígenas explotadas de la Amazonía y, de este modo, a un mundo

⁹⁰ Ib., loc. cit.

⁹¹ Ib., p. 6.

⁹² Ib., loc. cit.

⁹³ Ver Brown, Michael F. *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

mejor y más justo. En una vena parecida, los organizadores de la Odissea del Ayahuasca intentan persuadir a sus potenciales clientes de que la inversión en su excursión amazónica va a aumentar su capital espiritual y poder personal.

Sin embargo, en lo que aparece como una extraña inversión de la antigua economía política de la conversión de los misioneros coloniales, en la retórica de los anunciantes de El Tigre Journeys se invita a las personas no indígenas a ir a la Amazonía no con la intención de convertir a los nativos, sino más bien para darles a los nativos la oportunidad de convertirlos a ellos. En posesión de riquezas materiales, pero carentes de alma, los ecoturistas o turistas culturales —los nuevos aventureros de los tiempos postmodernos— se ven atraídos a la Amazonía no en busca de El Dorado, sino más bien en busca del Nirvana.

EL CONSUMO DEL OTRO

Los textos aquí analizados han sido producidos a lo largo de un periodo de más de tres siglos. Como hemos visto, los contextos sociales y políticos en los cuales fueron escritos difieren sustancialmente. Sus autores tienen antecedentes sociales, políticos e intelectuales muy diferentes. Sus relaciones con el Estado son también diversas. Los textos que escribieron pertenecen a diferentes géneros literarios y, por esta razón, presentan importantes diferencias epistemológicas y retóricas. Más aún, los textos fueron escritos teniendo en mente objetivos muy distintos tanto en lo personal, como en lo político y económico. Sin embargo, y a pesar de estas abundantes diferencias, todos comparten un *esquema* o estructura temática.⁹⁴

Todos los autores inician sus textos haciendo alusión a la singularidad y carácter foráneo de la Amazonía. Para ello, la comparan implícitamente con los Andes, haciendo referencia a tropos ecológicos,

⁹⁴ Ver Ortner, Sherry. «Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions». En Ohnuki-Tierney, E. (ed.). *Culture Through Time: Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press, 1990, pp. 57-93.

psicosociológicos e históricos, cuyos contenidos, sin embargo, varían marcadamente de autor en autor de acuerdo con los objetivos particulares que cada uno de ellos perseguía. El medio ambiente amazónico es representado alternativamente como salvaje, duro e inhabitable; como magnífico, generoso y abundante en recursos valiosos o secretos místicos; como exuberante y caótico, pero con un gran potencial económico o estratégico. En todos los casos, sin embargo, es representado como un medio ambiente radicalmente diferente del de los Andes. A su vez, los indígenas amazónicos son representados alternativamente como salvajes primitivos, traicioneros y hostiles; como gente noble, dócil y hospitalaria; como personas ignorantes, pero viriles y dignas; como pueblos oprimidos y desorganizados, pero belicosos e indomables; o como cuidadosos guardianes de una sabiduría espiritual ancestral. Para subrayar aún más su singularidad con respecto a los indígenas andinos, casi todos los autores refuerzan sus sociologías imaginadas recurriendo a argumentos históricos. Algunos dicen que los pueblos indígenas amazónicos son tan hostiles que ni los Incas pudieron conquistarlos; otros señalan que eran tan hospitalarios que les ofrecieron refugio a los grupos incas que huían de los conquistadores españoles; e incluso otros, que son tan indomables que se libraron del dominio español por medio de levantamientos heroicos.

En un segundo momento, una vez establecida la alteridad y carácter periférico de la Amazonía y su gente, y trazada claramente la frontera entre los Andes y la Amazonía, los autores pasan a tratar las razones y justificaciones de por qué se debe cruzar esta frontera. La salvación de almas, la obtención de riquezas, la propagación del progreso, la liberación de los oprimidos o la satisfacción espiritual son algunas de las poderosas razones morales, políticas o personales que se aducen. Finalmente, en un tercer momento, los autores establecen de manera inequívoca que los únicos que pueden cruzar esta frontera son ellos o las instituciones, gobiernos, partidos políticos y compañías que representan.

La recurrencia de este esquema tripartito se debe no solo al hecho de que los autores de estos textos comparten patrones culturales

comunes, sino también porque, sin excepción, todos ellos aparecen vendiendo una idea (o un ideal) que, en su discurso, adquiere las características de una mercancía. Los misioneros franciscanos estaban vendiendo redención y la garantía de la salvación no a los nativos —quienes, de todos modos, no sabían leer—, sino al rey y a la gente cuyo poder podía promover la causa evangelizadora. Los aventureros españoles como Bohórquez procuraron venderle a la Corona española la certidumbre de El Dorado y, con ello, la posibilidad de conseguir más gloria, riquezas y un imperio más extenso. Capelo, al igual que sus compañeros civilistas, promocionaba las nociones de progreso y civilización. Pero, por encima de todo, le estaba vendiendo al gobierno la esperanza de una integración nacional, una mayor prosperidad para sus ciudadanos y un Estado-Nación más fuerte. Sendero Luminoso estaba comercializando la revolución y la promesa de liberación no a los Asháninca —que en su mayoría son alfabetos, pero no saben inglés—, sino a sus patrocinadores internacionales. Finalmente, El Tigre Journeys vende —literalmente— sus excursiones, pero también vende —metafóricamente— la promesa de empoderamiento espiritual, rejuvenecimiento y un nuevo sentido de propósito en un mundo que, para muchos, está crecientemente desprovisto de sentido.

Leyendo estos textos, así como muchos otros en los que actores sociales no amazónicos describen al Perú y sus regiones, encontré que, con excepción de artículos puramente científicos, la Amazonía es ignorada completamente o anunciada como si fuera una mercancía. Esta indiferencia también está presente entre los científicos sociales. En las investigaciones de muchos historiadores, sociólogos, arqueólogos y antropólogos peruanos y peruanistas, el término *Andes* es utilizado con frecuencia metonímicamente para representar al Perú. Sin embargo, mientras que las conexiones con la costa del Pacífico son reconocidas y examinadas, las relaciones con la Amazonía son generalmente ignoradas. Como resultado, la tarea de resaltar los antiguos vínculos sociales y culturales que existieron —y todavía existen— entre la Amazonía y los Andes ha recaído en los científicos sociales que trabajan en la

Amazonía o en las zonas fronterizas andino-amazónicas.⁹⁵ Esta tarea también ha recaído en los pueblos indígenas de ambas regiones, los que, conforme han ido avanzando en la lucha por sus derechos, se han ido dando cuenta de que los atributos culturales que tienen en común son más fuertes que sus diferencias.

Entre la Escala de la indiferencia y la Caribdis de la mercantilización parece no existir una posición intermedia para representar a la Amazonía. Sugiero que esto es así porque la frontera entre la Amazonía y los Andes no marca simplemente el límite entre dos regiones ecológicamente diferentes, sino que separa una esfera estatal en expansión de una esfera en donde el Estado no está firmemente implantado.

En contextos en donde el Estado se expande hacia regiones sobre las cuales tiene poco o ningún control, la producción de localidad requiere representar esos territorios como periféricos y a sus habitantes como Otros salvajes. Más aún, requiere que estos territorios periféricos y estos Otros salvajes sean representados como mercancías a ser utilizadas y consumidas, lo que Root ha denominado como *la mercantilización de la diferencia*.⁹⁶ Tal como lo concibe esta autora, este proceso implica la valorización de la diferencia (expresada ya sea en objetos materiales o entidades inmateriales) en términos monetarios y su transformación en mercancías a ser vendidas y compradas en el mercado —tal como es el caso del conocimiento esotérico ofrecido por las expediciones de El Tigre Journeys—. Pero este proceso también podría implicar la valoración y consumo simbólico de tierras y personas foráneas, justificación de lo que los diversos autores conciben como objetivos políticos y morales superiores, a saber, la *imperiali-*

⁹⁵ Véanse Gnecco, Cristóbal. «The Andean-Amazonian Connection: An Introduction». Ponencia presentada en el simposio «The Andean-Amazonian Connection: Diachronic Relationships». Encuentro Anual de la Society for American Archaeology. New Orleans, 18-22 de abril de 2001; Hill, Jonathan D. (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988; Renard-Casevitz et al., *Al este de los Andes*; Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*; Whitten Jr., Norman E. (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, 1981.

⁹⁶ Root, *Cannibal Culture*, p. xi.

zación (Andrade y Bohórquez), nacionalización (Capelo), neonacionalización (el *Nuevo Estado* de Sendero Luminoso) o globalización (El Tigre Journeys) del Otro por medio de procesos de conquista, integración, liberación o adopción.

La incorporación del Otro amazónico, ya sea dentro del imperio, la nación, el Nuevo Estado maoísta, o un orden mundial al estilo *New Age* o *Viaje a las Estrellas*, requiere de la eliminación de las fronteras existentes por medio de la domesticación de la diferencia y el consumo simbólico de ese Otro. Esta es la razón por la que los autores de estos textos enfatizan su contribución a la domesticación de las tierras y poblaciones amazónicas, o demandan algún tipo de disciplinamiento de estas tierras y gentes.⁹⁷ El padre Andrade sostiene que las provincias de Panatahuas y Payanzos —por las que entiende tanto las tierras como sus habitantes— «están reducidas a nuestra santa fe, y la cristiandad muy asentada».⁹⁸ Bohórquez informa que los nativos han manifestado su deseo de convertirse al cristianismo y le han solicitado «aun rogándole les llebe sacerdotes y ministros que les enseñen la ley de Dios».⁹⁹ Capelo aboga por la transformación del indómito medio ambiente amazónico por medio de la construcción de represas, carreteras y vías férreas.¹⁰⁰ Sendero Luminoso informa con orgullo militante que ellos han «organizado a los Asháninca» y «los han entrenado políticamente».¹⁰¹ Finalmente, los representantes de El Tigre Journeys anuncian que ellos «tienen una rica experiencia en la facilitación, asimilación e integración de estas experiencias [shamánicas] para los participantes que los visitan».¹⁰² Pronto, los peligros implícitos en la diferencia deben ser eliminados por medio del disciplinamiento y consumo *higiénico* de los Otros, quienes, de este

⁹⁷ Root, *Cannibal Culture*, p. 151.

⁹⁸ Andrade, «Relación del estado», p. 78.

⁹⁹ Santos-Granero, «Bohórquez», p. 137.

¹⁰⁰ Capelo, *Documentación oficial*, p. 150.

¹⁰¹ Sendero Luminoso, «Anatomy of a Government Lie», p. 9.

¹⁰² El Tigre Journeys, «An Ayahuasca Odyssey», p. 5.

modo, son transformados en una versión segura —ya sea disminuida o enaltecida— de nosotros mismos.

En regiones de encuentro entre formaciones estatales y no estatales, donde los actores sociales están en estructuras de poder asimétricas caracterizadas por relaciones de dominación, discriminación y explotación, los agentes estatales no amazónicos, sus asociados y oponentes parecen ser capaces de producir únicamente geografías, sociologías e historias imaginadas del Otro salvaje, o de no producir representación alguna. Este ciertamente es el caso de las tierras de frontera entre la Amazonía y los Andes. A primera vista, el imaginario producido por los actores sociales no amazónicos parece tener que ver únicamente con la Amazonía y sus poblaciones nativas. Pero una inspección más cercana hace evidente que estas representaciones no son acerca de la Amazonía, sino acerca de los Andes y, por extensión, del Perú, en la medida de que estas dos entidades están vinculadas en una relación metonímica.

En vez de construir la Amazonía en contraste con los Andes, estas imágenes construyen los Andes por oposición a la Amazonía. En el imaginario peruano, los Andes son tales porque tienen una Amazonía que consumir y con la que se pueden comparar. Parafraseando a Root, podríamos afirmar que el Perú —los Andes— se construyó a sí mismo como un sistema estatal y como nación por medio de sus conflictos tanto con los pueblos indígenas amazónicos como con los países vecinos para asegurar su soberanía sobre la región.¹⁰³ El proceso de alterización y consumo simbólico de la Amazonía y sus gentes por parte de los Andes adquirió su máxima expresión a fines del siglo XIX, cuando el topónimo *Anti* o *Andes*, que en tiempos incaicos y de la colonia temprana fue utilizado para referirse a las tierras bajas al este del Cuzco, comenzó a ser utilizado sistemáticamente en mapas y textos oficiales para referirse a las tierras altas. Otro momento crucial en este proceso fue alcanzado a fines de la década de 1960, cuando por medio de su retórica política el gobierno reformista militar transformó a los *indios* quechuas y aymaras de la sierra en *campesinos*, dejando a

¹⁰³Root, *Cannibal Culture*, p. 157.

los nativos amazónicos como los únicos pueblos indígenas del Perú. Estos dos ejemplos ilustran claramente cómo los agentes del Estado pueden instituir la alteridad por medio del discurso y la práctica.

Si la política de creación de fronteras consiste en periferizar y alterar la Amazonía y su gente —es decir, en representarlos una y otra vez como periféricos y foráneos a fin de justificar la necesidad de su incorporación— la magia de ella reside en la prestidigitación discursiva por medio de la cual los agentes contemporáneos ocultan el hecho de que la Amazonía ya ha sido incorporada hace mucho tiempo, por lo menos dentro del sistema simbólico del Estado.¹⁰⁴ De hecho, al describirla, los agentes del Estado y sus oponentes —tales como Sendero Luminoso— tienden a omitir que esta región cuenta con la tercera ciudad más grande del Perú, tiene más del 30% de la tierra cultivada del país, provee más del 50% de las exportaciones agrícolas, tuvo el mayor incremento del producto bruto interno durante el periodo 1970-1995, cuenta con altos índices de desarrollo humano, tiene algunas de las provincias con mejor nivel de vida, ha producido el movimiento regionalista más importante del país y ha dado origen a una de las confederaciones indígenas más poderosas de toda la cuenca amazónica.¹⁰⁵ Por todo esto, y a fin de contrarrestar lo que Taussig ha denominado *la magia de la autoridad de la clase gobernante*¹⁰⁶ —así como, podríamos agregar, *la magia de la autoridad revolucionaria*— debemos tener en cuenta la advertencia que aparece en algunos espejos retrovisores: «Los objetos en el espejo están más cerca de lo que parecen». Este es ciertamente el caso de la Amazonía, la cual es siempre representada como extraña y periférica a pesar de su avanzado proceso de integración.

¹⁰⁴ Ver Coronil, Fernando. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1997.

¹⁰⁵ Ver Santos-Granero, Fernando y Frederica Barclay. *La frontera domesticada. Economía y sociedad civil en el Loreto republicano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

¹⁰⁶ Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, p. 328.