

DISTOPÍAS CAPITALOCÉNICAS Y UTOPIA POSTDESARROLLISTA EN LA AMAZONÍA PERUANA: LA NARRATIVA RECIENTE DE RÓGER RUMRRILL

CAPITALOCENIC DYSTOPIAS AND POSTDEVELOPMENTALIST UTOPIA IN THE PERUVIAN AMAZON: THE RECENT NOVELS OF RÓGER RUMRRILL

Stefano Pau

Università di Napoli Federico II | Università di Cagliari

pau.stefano@ymail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6485-6567>

DOI: <https://doi.org/10.36286/mrlad.v3i6.227>

Fecha de recepción: 27.06.24 | Fecha de aceptación: 28.08.24

RESUMEN

El crítico peruano Ricardo González Vigil, en la presentación de la novela de Róger Rumrill (Iquitos, 1938) *Las estirpes amazónicas* (2020), señala cómo esta abre un nuevo camino en el análisis de la literatura amazónica peruana, a través de la exploración de la que él llama la «utopía amazónica», retomando y actualizando el concepto de «utopía andina» popularizado principalmente por los estudios de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga. En efecto, tanto en la obra mencionada como en el primer capítulo de la saga de *La virgen del Samiria* (2012), Róger Rumrill explora la realidad amazónica a lo largo del último siglo y medio de historia económica y social, proponiendo una ruta hacia el cambio, una suerte de camino mesiánico hacia la *Tierra sin mal* de la mitología tupí-guaraní. En este trabajo, además de profundizar en el análisis de esta vertiente, se tratará de señalar su detonante y visión especular: la progresiva depredación y la destrucción de los recursos naturales y de las sociedades amazónicas, en el ámbito del proceso que ha llevado a la transformación global y acelerada del sistema terrestre, lo que en distintos ámbitos disciplinarios se define como «Antropoceno» o —según, algunas visiones críticas de este concepto— «Capitaloceno». Se propondrá una lectura ecocrítica de las dos obras del autor, ahondando la reflexión sobre tres ejes fundamentales: el proceso de progresiva destrucción medioambiental y los conflictos ontológicos; el tema del ecofeminismo; y, finalmente, la crítica al modelo capitalista y la construcción de una alternativa al desarrollo.

PALABRAS CLAVE: Antropoceno, Capitaloceno, Amazonía, Tierra sin Mal, ecocrítica.

ABSTRACT

Peruvian critic Ricardo González Vigil, in the presentation of Róger Rumrill's novel *Las estirpes amazónicas* (2020), points out how it opens a new path in the analysis of Peruvian Amazonian literature, exploring what he calls the «Amazonian utopia», retaking and updating the concept of «Andean utopia» popularized mainly by the studies of Alberto Flores Galindo and Manuel Burga. Indeed, both in the aforementioned work and in the first chapter of the saga of *La Virgen del Samiria* (2012), Róger Rumrill (Iquitos, 1938) explores the Amazonian reality over the last hundred and fifty years of economic and social history, proposing a route to change, a sort of messianic path to «The Land Without

Evil» based on Tupi-Guarani mythology. In this paper, beyond analyzing this aspect, we will also show its trigger and specular vision: the progressive depredation and destruction of natural resources and Amazonian societies, in the context of the process that has led to the global and accelerated transformation of the Earth system, which in different disciplinary fields is defined as «Anthropocene» or —according to some critical views of this concept— «Capitalocene». We propose an ecocritical reading of the two works of the author, considering three fundamental themes: the process of progressive environmental destruction and the «ontological conflicts»; ecofeminism; and, finally, the critique of the capitalist model and the construction of an alternative to development.

KEYWORDS: Anthropocene, Capitalocene, Amazon, Land without Evil, ecocriticism.

1. INTRODUCCIÓN

En el libro *La Amazonía. Viaje al centro del mundo*, la periodista brasileña Eliane Brum (2023) señala que:

Hoy la Amazonía es la frontera en la que se enfoca el choque contemporáneo entre las fuerzas destructoras (representadas por las élites extractivistas, económicas, políticas y también intelectuales, por los religiosos y sus iglesias, gestionadas por los evangélicos pentecostales, por las grandes transnacionales y por los millonarios y ultramillonarios reconducibles a ellas) y las fuerzas de resistencia, encarnadas por los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales de la selva. (pp. 76-77; traducción nuestra)

La sensación de que el espacio amazónico está sufriendo cada vez más ataques que ponen en riesgo su sobrevivencia es un hecho notorio para muchas de las personas —humanas, no-humanas o más-que-humanas (Abram, 1996)— que en él viven. A estos procesos de aprovechamiento de los recursos, que proceden con intensidad más allá de cualquier frontera nacional, se responde con formas de resistencia que devuelven agencia a los y las habitantes del espacio amazónico, quienes tratan así de limitar los efectos y buscar alternativas viables al proceso autodestructivo conocido con el controvertido nombre de «Antropoceno» (Crutzen & Stoermer, 2000; Branca *et al.*, 2020) o —según algunas visiones críticas de este concepto— «Capitaloceno» (Moore, 2017, 2018).

A partir de esta premisa, en este artículo se hablará, en primer término, de la progresiva depredación de la Amazonía hasta llegar a predicciones distópicas de la total destrucción de sus recursos naturales y de sus sociedades como efectos del Capitaloceno; en segundo lugar, de posibles rutas hacia el cambio, vale decir, una suerte de camino mesiánico hacia la «Tierra sin mal» de la mitología tupí-guaraní (Métraux, 1927, 1973; Regan, 1983, pp. 126-130; Clastres, 1993; Agüero, 1994, pp. 18-25; Villar & Combès,

2013), entendida como búsqueda de una utopía que se oponga y supere el supuesto desarrollo de cuño capitalista-extractivista. El estudio se realizará a través del análisis de dos recientes novelas del escritor, ensayista y periodista peruano Róger Rumrill (Iquitos, 1938): la dilogía compuesta por *La virgen del Samiria* (2012) y *Las estirpes amazónicas* (2020).

Se propondrá una lectura ecocrítica de las dos obras del autor, lo que ensancha la seminal definición de Cheryl Glotfelty (1996, p. XVIII), según la cual se analizan las relaciones entre literatura y el medioambiente físico, y se ahonda en la reflexión sobre tres ejes fundamentales: el proceso de progresiva destrucción medioambiental y los conflictos ontológicos; el tema del ecofeminismo; y, finalmente, la crítica al modelo capitalista y la construcción de una alternativa al desarrollo.

2. CICLOS DE DESTRUCCIÓN

Las dos novelas que analizamos constituyen las primeras dos entregas de una supuesta trilogía que, según palabras del autor, sigue una tesis fundamental. De hecho, lo que se intenta probar desde un punto de vista estético-cultural es que:

el sistema económico extractivo-mercantil-primario-exportador instalado en la Amazonía desde la invasión occidental en 1500 es un sistema que ha tenido un impacto fortísimo, degradante y destructivo sobre la naturaleza amazónica. Es más, no solo sobre la naturaleza, sino sobre las sociedades amazónicas, sobre todo indígenas. (Rumrill, 2021)¹

En otros términos, el ciclo narrativo se interesa por los efectos que la actividad de algunos sectores minoritarios (Descola, 2020, p. 81) dominantes (Brum, 2023, p. 383) de la población humana ha tenido sobre el medio ambiente terrestre, es decir, del proceso que —de particular manera desde la revolución industrial— ha llevado a la transformación global y acelerada del sistema terrestre y de su funcionamiento climático (Descola, 2020, p. 82).

El proceso mencionado tiene unas características bien definidas, aunque los nombres que ha recibido a lo largo de los últimos años son diversos. La definición más común, aun frecuentemente debatida, es la de «Antropoceno», empleada por primera vez por el químico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer (2000). Con este concepto, los dos científicos se refieren al comienzo de una nueva era geológica, la *Era del Ser*

¹ Véase el video publicado en <https://www.facebook.com/rumrillamazonia/videos/3031397970431095>

Humano, sucesiva al Oloceno, que es posible documentar por las consecuencias que la actividad humana ha tenido y sigue teniendo a nivel estratigráfico y geobiofísico (Branca *et al.*, 2020).

Una de las principales críticas a la definición acuñada por Crutzen y Stoermer (2000) tiene que ver con la indiscriminación que otorgaría al *anthropos*, a la especie humana, como una identidad única e indiferenciada (Moore, 2017). Es decir: no tomaría en cuenta las reales responsabilidades de esa minoría dominante a la que ya hemos aludido y que, como señala Brum (2023): «tiene un color —prevalentemente blanco— y también un sexo y un género, ya que las decisiones han sido tomadas casi siempre por hombres que se presentan como cisgénero» (p. 383).

A pesar de que la época de la primera Revolución Industrial de finales del siglo XVIII se ha considerado como momento fundamental para el comienzo del Antropoceno, en 2019, el Anthropocene Working Group (AWG) recomendó considerar como punto fundacional los mediados del siglo XX (Subramanian, 2019; Branca *et al.*, 2020). Sobre ello, las dos novelas de Rumrill, especialmente *La Virgen del Samiria*, parecen coincidir. En efecto, la primera novela, aun cuando presente algunos anacronismos (Pau, 2022, pp. 165-166), relata una saga familiar cuya protagonista es la joven María Reátegui Torres y se desarrolla a través de la yuxtaposición de dos planos temporales, con la alternancia de capítulos ambientados en dos épocas caracterizadas por el aprovechamiento de los recursos naturales y humanos de la selva: el *boom* del caucho de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y el *boom* del petróleo de los años 60 y 70 (Pau, 2019, p. 115; 2022, p. 162).

Las incongruencias temporales aparecen también en *Las estirpes amazónicas*, cuyos hechos serían inmediatamente sucesivos a los que se narran al final de la primera novela y que, sin embargo, parecen ambientados en pleno siglo XXI, debido a las referencias a acontecimientos relativamente recientes, tales como las declaraciones del expresidente Alan García Pérez (2007) sobre el supuesto «síndrome del perro del hortelano» de los pueblos indígenas amazónicos y los trágicos sucesos del Baguazo (Reymundo Mercado & Nájjar Kokally, 2011; Romio, 2017, 2021; Rumrill, 2020, pp. 85-86). La incoherencia cronológica, en realidad, parece un recurso que el autor emplea para indicar cómo la situación del extractivismo y la explotación, lejos de haber terminado

en el último cuarto del siglo pasado, ha llegado con creces hasta la actualidad, motivo por el que se subraya la vigencia de sus consecuencias.

En *La Virgen del Samiria*, los episodios que detallan los abusos contra personas humanas y no-humanas son numerosos: desde las cacerías de hombres para el trabajo en los shiringales, pasando por las matanzas de animales de la selva y del río, como los lagartos (Rumrill, 2012, pp. 37-38), e incluso llegando a la violencia contra las mujeres, quienes son violadas repetidamente tanto en la época del caucho como en la época de las exploraciones petroleras. Un ejemplo evidente es la protagonista femenina, María Reátegui Torres, ya que es obligada a prostituirse en los campamentos de la empresa PetroSamiria. No obstante, sin profundizar en los detalles de los episodios de violencia, es importante centrarse en las palabras de algunos personajes secundarios — transposiciones literarias de algunos protagonistas de la escena cultural iquiteña de los años 60 y 70— que revelan las posturas del Rumrill ensayista y, a su vez, denuncian con lucidez lo acontecido en la Amazonía. Dicen tres de ellos:

—Para el Imperio Británico la cuenca amazónica fue la región que le abastecía de una de las principales materias primas de la época, el caucho, para satisfacer los requerimientos de la industrialización impulsada por la revolución industrial. Luego del colapso del Imperio Británico y en especial desde el final de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos asumió la hegemonía imperial. Para Estados Unidos ya no era el caucho el recurso principal, porque ya se había descubierto el jebe sintético, sino la riqueza forestal y las plantas medicinales [...]. Ahora estamos en un nuevo ciclo, el del oro negro del petróleo, que coincide con un periodo de expansión y crecimiento de la economía mundial. Como en los otros ciclos, nosotros somos la última frontera, los abastecedores de las materias primas del mundo industrializado— aseveró.

—Para mí, los ciclos económicos y extractivos que supuestamente han contribuido al desarrollo de la Amazonía han sido más bien ciclos destructivos. Miremos nomás lo que ha pasado con los pueblos indígenas y la propia naturaleza desde la época colonial, pasando por el caucho, el palo de rosa, el barbasco, las pieles de animales silvestres y ahora el petróleo. Solo vemos destrucción y pobreza. Y me imagino que, en el futuro, cuando las sociedades ricas necesiten otras materias primas, la historia será igual o peor [...].

—Tampoco te pongas en una posición maximalista. No hay que ver las cosas así, con una visión apocalíptica. (Rumrill, 2012, p. 157)

Las reflexiones y preocupaciones de estos personajes no solo reflejan la conciencia de vivir una época de aceleradas transformaciones que causan el calentamiento global y la sexta extinción de las especies (Descola, 2020, p. 83), sino también revelan con claridad cuál es el sistema que ha llevado a todo esto. Así, se trata de un sistema que, como indica Descola, ha marcado una diferencia sustancial entre humanos y no-humanos, con el surgimiento de una naturaleza hipostatizada hacia la cual los humanos asumieron

una posición externa para conocerla y controlarla mejor; un sistema que ha recibido muchos nombres, como el de modernidad, desarrollo, naturalismo o, en el campo económico-social, capitalismo industrial. De tal modo, el análisis de Rumrill, expresado tanto en las palabras de sus personajes como las suyas, coincide con la propuesta terminológica desarrollada principalmente por Jason Moore (2017, 2018): la de «Capitaloceno».

Las afinidades entre las reflexiones del sociólogo y geólogo estadounidense y las de Rumrill son múltiples. En primer término, sobre la periodización, ambos señalan que el comienzo del impacto «degradante y destructivo» tiene que ser rebuscado al menos en el siglo XVI, con la implantación de los sistemas coloniales a raíz de los viajes de Colón y el surgimiento del sistema capitalista, sobre todo cuando se establecieron unos patrones de poder, acumulación de capital y transformación medioambiental que sentaron las bases de los acelerados cambios ecológicos observados en los siglos XIX y XX (Moore, 2017).

Además, con respecto a las responsabilidades de estos cambios y los efectos que producen sobre los seres humanos y no-humanos —sin negar la obvia antropización del espacio amazónico incluso antes de la llegada de los europeos—, se reconoce lo inadecuado que sería dirigir la mirada hacia la especie humana como si fuera una unidad indiferenciada. Cabe destacar el sarcasmo con el que Moore (2017) se interroga sobre cuál es la fuerza que ha causado esta alteración epocal: «no son las cuestiones de clase. No es el capital. No es el imperialismo. Ni siquiera la cultura» (p. 595), pues encuentra así una respuesta explícita en las palabras de los personajes de la novela de Rumrill.

Es más, la sensible preocupación hacia el futuro, esa «visión apocalíptica» expresada por uno de los personajes, coincide con situaciones que en la Amazonía se han vivido de forma frecuente en los últimos años, debido especialmente a la contaminación causada por los derrames de petróleo. Las distópicas previsiones de una selva cada vez más contaminada, presentes en las dos novelas, son en realidad retratos de una situación de crisis de la que ya hay señales.

Por ejemplo, en *La Virgen del Samiria*, el chamán Epaminondas Reátegui Torres, hermano de la protagonista, en sus tomas de ayahuasca, ve el petróleo y las aguas de formación que llegan al río Samiria «provocando mortandad de peces y una gran pudrición», y también la manera en que los grandes mamíferos amazónicos y las aves mueren haciendo «gestos casi humanos antes de despedirse de este mundo», donde «nada

se libra a la contaminación», ni siquiera «la inmensa variedad de especies vegetales y medicinales» (Rumrill, 2012, pp. 150-151). La Amazonía se transforma en una tierra baldía y estéril:

La madre del ayahasca me ha hecho ver cosas que ocurrirán en el futuro. He mirado en mis visiones que la Amazonía se convierte, poco a poco, en una gran pampa. Porque los grandes árboles y los bosques se secaron porque ya no producían semillas. Como ya no había semillas ni árboles ni bosques que producen comida, los animales morían de hambre. Los ríos se secaron, cambiaron de curso y la gran pampa solo estaba cruzada por caños donde vivían serpientes y peces raros que son el resultado de la degeneración de los peces por la contaminación. (Rumrill, 2012, p. 152)

Si en la novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*, César Calvo Soriano (1981, pp. 23-29) había recurrido a una larga enumeración para inventariar la inmensa biodiversidad que se puede oír en la selva, Rumrill (2020) —tomando inspiración y dándole la vuelta a esa descripción—, por su lado, emplea la misma técnica para relatar su destrucción a causa de la contaminación:

[...] no podían creer lo que sus ojos estaban mirando: decenas, centenares y millares de pescados muertos en las orillas y juntos a los cadáveres podridos de sábalos, boquichicos, gamitanas, pacos, bagres, rayas y saltones, zúngaros y dorados, estaban también muertas sobre la playa garzas blancas, puma garzas y otras aves que se alimentan de peces. Pero no solo peces y aves muertas se descomponían en las playas, también zorros, pericotes, sacha cuyes y otros animales que salieron del bosque para comerse los pescados y murieron envenenados. (p. 148).

Al final de *Las estirpes amazónicas*, los personajes escuchan así los testimonios de pescadores que relatan cómo los peces «enloquecen. Saltan al aire como queriendo huir del agua [que] ahora es como un veneno»; cazadores que cuentan que las aves «están cambiando el color de su plumaje y el tono de su canto [...] seguramente porque están comiendo frutas contaminadas y porque el clima de la Amazonía ya no es el mismo de antes. El verano ya no es verano y el invierno ya no es invierno»; que los insectos y en especial las abejas «están desapareciendo [porque] el néctar de las flores está contaminado por el humo de los incendios»² (Rumrill, 2020, pp. 150-151). La frase más repetida por cazadores o mitayeros, pescadores o fisgas y otros conocedores del bosque fue: «Creo que estamos llegando al fin del mundo» (Rumrill, 2020, p. 151).

La sensación de estar viviendo acontecimientos catastróficos y cercanos al apocalipsis se vuelve todavía más trágica en las palabras del protagonista masculino de

² Es necesario subrayar que la novela de Rumrill fue publicada a pocos meses de la terrible ola de incendios que devastó la Amazonía en 2019 (Zarrilli, 2019; Brum, 2023).

las dos novelas, el profesor Sojo Arimuya, quien preconiza que «con la muerte de los bosques morirán también los dioses amazónicos, los creadores del mundo» (Rumrill, 2020, pp. 52-53), es decir, los seres más-que-humanos intangibles, y con ellos «se irán la cultura, la identidad, nuestras creencias, nuestro conocimiento, nuestros saberes, nuestras prácticas, experiencias y modelos de vida y de amor a la Madre Naturaleza» (p. 53). El epistemicidio causado por el Capitaloceno afecta, entonces, toda esa red de prácticas de reciprocidad y de relaciones entre los seres del cosmos, y halla en la muerte de las «madres» de las aguas y del bosque quizás el ejemplo más trágico. Los seres amazónicos —poblaciones humanas, animales no-humanos con sus «dueños», plantas con sus «madres» (Campanera Reig, 2018)—, de hecho, conviven en el mismo territorio y tienen entre ellos una relación que cabe definir como simbiótica. Las «madres» son los seres más-que-humanos cuidadores del bosque, unas entidades que guardan, protegen y controlan determinados espacios o seres vivientes. El apelativo de «madre» no es casual, pues se entabla con ella una relación de parentesco que favorece la generosidad, el buen trato y el cuidado (Campanera Reig, 2018). En ese orden, la «muerte de las madres» a causa de los conflictos medioambientales viene a ser la evidencia de lo que Mario Blaser (2009, 2013, 2019) llama «conflictos ontológicos», esto es, conflictos entre diferentes realidades y percepciones. Las visiones del sabio Epaminondas atestiguan una vez más dicha situación:

—Con la contaminación de las aguas por los derrames del petróleo y las aguas de formación, mueren los peces, las plantas, la gente se enferma y mueren también las madres de las aguas y del bosque. Porque en el mundo amazónico todo tiene madre, las plantas, los árboles, los lagos, las quebradas, los ríos. Todo tiene madre —agregó Epaminondas.

En sus sesiones de toma de ayahuasca, continuó Epaminondas con su relato, había visto cómo las madres de las plantas, animales, lagos, quebradas, y ríos, que son dioses que protegen, que cuidan y hacen posible la reproducción de los seres vivos, huían de sus moradas para escapar de una posible muerte. Pero a veces, cuando no lo podían hacer a tiempo, también morían, lo mismo que los seres que estaban bajo su protección.

—Eso pasó en el lago *Shinguito*. Una gran anaconda era la madre que vivía limpiando el ojo de agua que alimentaba el lago y protegiendo el resto de los habitantes, peces, vacamarinas y delfines. El ruido que hacían las máquinas primero, luego el derrame de crudo y de las aguas de formación contaminaron el lago y la gran anaconda murió y entonces el ojo de agua que cuidaba la madre se cegó y el lago también murió con todos sus habitantes. (Rumrill, 2012, pp. 151-152)³

³ Experiencia de muertes y huidas de las «madres» son frecuentes en los testimonios de los pobladores amazónicos (Galli, 2014, p. 33).

3. ¿UNA SAGA ECOFEMINISTA?

El reconocimiento de ontologías múltiples (Blaser, 2013) y ampliar el concepto de lo que entendemos como «humano» conlleva, así, a ir más allá del dualismo que contrapone naturaleza y cultura (Descola, 2012). En esa línea, la filósofa Val Plumwood, en su libro *Feminism and the Mastery of Nature* (2003), critica duramente este dualismo y lo pone en relación con otro:

El concepto de lo humano tiene un *bias* masculino (entre otros) porque los dualismos masculino/femenino y humano/naturaleza están estrechamente entrelazados, hasta el punto de que ninguno puede entenderse plenamente aislado del otro. La distorsión dualista de la cultura y la inferioridad histórica de la mujer y la naturaleza en Occidente se han basado, como hemos visto, en una red de supuestos que implican una serie de contrastes dualistas estrechamente relacionados, especialmente el dualismo de razón y naturaleza, o (en una formulación prácticamente equivalente), de humanidad y cultura por un lado y naturaleza por otro. (p. 33; traducción nuestra)

Sus reflexiones han sido fundamentales para el desarrollo de las teorías ecofeministas, ya que se reconoce que los «dos argumentos comparten una lógica de dominación similar» (Heffes, 2014, p. 15) y se subraya que, en el mundo occidental, se ha asociado tradicionalmente lo cultural y lo racional con el hombre, mientras que a las mujeres se las ha vinculado con la naturaleza y lo emocional.

Como se ha mencionado varias veces, el personaje fundamental de las dos novelas de Rumrill es la joven María Reátegui Torres, cuya vida está marcada por el dramático engaño que la obliga a prostituirse en los campamentos de la compañía petrolera PetroSamiria. Alrededor de esta desgracia se desarrollan todos los sucesos fundamentales de las dos novelas.

En efecto, la protagonista simboliza y, a la vez, deconstruye uno de los más difundidos estereotipos sobre el contexto amazónico: el del supuesto «carácter sexual excesivo y desordenado» (Motta, 2011, p. 31) de las mujeres, encarnado en la figura de la llamada «charapa ardiente» (Barletti, 2004; Chirif, 2004; Motta, 2011). Si, de un lado, su extrema hermosura se ajusta a los cánones de hipersexualización de las mujeres que habitan los territorios de la Selva, del otro, en cambio, su personalidad y su historia personal contribuyen a desmontar esta mistificación. La mentira que da origen a su destino de trabajadora sexual y las reiteradas violencias a la que es sometida son muestras evidentes de un sistema patriarcal y racista que es el mismo en el cual se gestó esa visión denigrante y humillante de las mujeres amazónicas.

La asociación del destino de explotación de María y el del medioambiente amazónico es explicitado por la reflexión de su hermano Epaminondas:

No es una fatalidad lo que está pasando con nuestra familia. En realidad toda la Amazonía está sufriendo. Fuerzas extrañas, desde dentro y desde fuera, la están desgarrando, violando, saqueando. Porque la Amazonía es un ser vivo, sano, hermoso. Pero a ese ser le están quitando los ojos, los brazos y quieren sacarle el corazón. Este ser, la Amazonía, puede morir y si ella muere, moriremos todos. Nosotros los humanos ya estamos sufriendo, padeciendo, lo que ella sufre y padece. Lo que a ti [a María, *nda*] te ha pasado y te pasa, le ha pasado y le pasa a la Amazonía. Tú eres como la Amazonía. (Rumrill, 2012, p. 127)

El espacio amazónico, entonces, es como un ser vivo, y María representa su encarnación en un cuerpo humano: ambas sufren abusos, son violadas y ultrajadas. De la misma manera en la que la Amazonía es saqueada, privada de sus recursos por los intereses extractivistas y capitalistas, la joven prostituta es obligada a ceder su cuerpo contra su voluntad (Pau, 2022, p. 168).

La asociación entre Amazonía y mujer y, aún más, entre Amazonía y virgen, sin embargo, no es nueva y tiene sus raíces en la primera edad colonial. Aun así, parece muy actual, ya que, como indica Brum (2023, pp. 30-31), los generales que oprimieron Brasil entre 1964 y 1985 difundieron el imaginario de la «selva virgen» y del «desierto verde» para justificar las operaciones de invasión y de reparto de dicha región. Más recientemente, el expresidente Bolsonaro se refirió a la Amazonía como a «una virgen que cada pervertido extranjero desea» (p. 41). Citando una vez más a la periodista brasileña, parecen resonar con las teorizaciones de Moore (2017; 2018) o de Plumwood (2003), cuando dice que:

Los dogmas morales que constituyen los pilares de la supremacía blanca, del patriarcado y del binarismo de género sostienen también el modelo capitalista que ha consumido la naturaleza y ha conducido el planeta a la emergencia climática. No se trata de dos proyectos distintos, sino del mismo. (Brum, 2023, p. 42)

El hecho de que Rumrill denunciara, en *La Virgen del Samiria*, la paralela dominación y explotación de las mujeres y del medioambiente amazónico, me llevó en otra ocasión (Pau, 2022, p. 168) a hipotetizar que su postura fuera implícitamente ecofeminista. No obstante, la publicación de la segunda entrega de la saga conlleva a nuevas reflexiones.

Volviendo una vez más a Eliane Brum (2023), quien señala que actualmente la lucha en favor de la Amazonía coincide con la lucha contra el patriarcado, el feminicidio, el racismo, el binarismo de género y la centralidad de la persona humana, se subraya la agencia de las muchas mujeres que, en la Amazonía brasileña, están combatiendo en primera persona para una justicia social y medioambiental. Esto también sucede en Perú con los ejemplos iluminantes de Flor de María Parana, la principal denunciante y testigo del derrame de crudo en las cercanías de la comunidad de Cuninico en junio de 2014, o el caso de la Federación de mujeres kukama del Samiria y Marañón «Huaynakana Kamatahuara Kana», que presentó una demanda en la que se pedía que el río Marañón fuera declarado sujeto de derecho, solicitud que decantó en un histórico fallo a favor.⁴

En las dos novelas de Rumrill, en cambio, la violencia de las relaciones de poder y las desigualdades de género parecen casi ineludibles y la agencia de María resulta casi ausente: de hecho, son escasos los episodios en los que ella trata de oponerse en primera persona a su trágico destino de explotación. En *La virgen del Samiria* esto acontece en la primera etapa, cuando aún se le impone estar al servicio de los cinco gerentes de la empresa petrolera. En ocasión de la noticia de la muerte de la madre, María pide ir a despedirse de ella y rehúsa acostarse con los jefes de la compañía. El castigo por tal rebelión es, si cabe, aún más degradante de lo que ya era, debido a que es trasladada a los campamentos de los trabajadores donde es obligada a «despachar» a cincuenta hombres cada noche (Rumrill, 2012, p. 92). A su vez, en *Las estirpes amazónicas*, solo en un brevísimo episodio parece que la joven puede organizar su huida de la reclusión en la que la mantiene PetroSamiria, pero el intento se frustra.

Por el contrario, se proponen antiguos tópicos de las narraciones centradas en personajes masculinos: el «hombre salvador», encarnado en el personaje de Sojo Arimuya, quien, en varias ocasiones, sueña con «encontrar al amor y la felicidad en María Reátegui Torres, rescatarla y salvarla, a ella que es mi Amazonía» (Rumrill, 2020, p. 59). Y también el de su contraparte especular, la «muchacha indefensa» que lo consuela: «ahora estás cumpliendo una misión: cuidarme y protegerme» (p. 129).

⁴ La sentencia fue expedida por la jueza Corely Armas Chapiama del Juzgado Mixto de Nauta el día 8 de marzo de 2024. Véase el siguiente enlace: <https://drive.google.com/file/d/1xakdJ87qdcxqxKb-tw-xT1DIQCib9Rq/view>

En ese sentido, el sistema de relaciones de poder jerárquicas y los clichés ligados a las cuestiones de género, a pesar de ser claramente condenados por el autor, dejan un rastro incluso al interior de las obras. Por estas razones, aun coincidiendo en parte con sus postulados teóricos, no parece adecuado definir «ecofeministas» las dos novelas, ya que la parcial vigencia de algunos estereotipos de género resta agencia a los pocos personajes femeninos, los cuales siguen representados principalmente como víctimas pasivas.

4. HACIA LA TIERRA SIN MAL

Frente a los abusos de las petroleras y al futuro de desolación y destrucción de la Selva, los personajes de las dos novelas de Rumrill emprenden una oposición activa que coincide con la recuperación y la actualización de un tópico cultural de los pueblos de la familia tupí-guaraní: «La expedición de resistencia que vamos a iniciar también es la búsqueda de la Tierra sin Mal» (Rumrill, 2020, p. 78).

Como indican Villar y Combés (2013), la primera aparición en el mundo académico del *yvy marãey*, de la «Tierra Sin Mal», se remonta al texto de 1914 de Curt Unkel Nimuendajú, traducido en castellano como *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*, que narra su experiencia con algunos indígenas guaraní apapocúva en su camino hacia un lugar donde «los cultivos crecen solos, la fiesta es eterna y no existe la muerte» (p. 203). Nimuendajú supuso que el etnodinamismo que caracteriza a las poblaciones tupí-guaraní se debía, por ende, a razones religiosas.

A partir de ahí, el mito de la «Tierra sin Mal» se ha convertido en un tema muy explorado y debatido, sobre todo gracias a los aportes de muchos estudiosos y estudiosas. A Alfred Métraux (1973), por ejemplo, se le debe que, desde la experiencia de los apapocúva, este elemento pasara no solo a ser identificado con todos los pueblos de ascendencia tupí-guaraní, sino también a destacarse como motivo de sus migraciones. El etnólogo suizo describía en pocas palabras este lugar maravilloso con las siguientes palabras:

“La Tierra sin Mal”, a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiró después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivencia. Es allí adonde después de ciertas pruebas llegan ciertos muertos privilegiados, chamanes y guerreros. Este paraíso se abre también a los vivos que hayan tenido el valor y la constancia de observar los fatigosos ritos y que, guiados por el poder sobrenatural de un chamán, hayan descubierto el camino que allí conduce.

Los apapocúvas tienen de este lugar una imagen muy precisa. Aquellos que tienen la suerte de habitar en él no mueren nunca. Se alimentan de frutos exquisitos que crecen

espontáneamente. [...] Desgraciadamente, el emplazamiento de la Tierra sin Mal es objeto de discusión. (p. 7)

El hecho de que este lugar sea accesible a las personas vivas es, para Hélène Clastres (1993), lo que llevó a que tal elemento no fuera englobado sincréticamente por la religión cristiana ni asociado al paraíso (p. 35). Clastres, además, es quien traslada con más fuerza la cuestión desde el plano religioso, la migración como búsqueda de la inmortalidad, al plano político-social: la migración como abandono de las reglas sociales, del trabajo y de la ley (pp. 69-80). Una búsqueda que, según la estudiosa, terminaría siendo autodestructiva:

La búsqueda de la Tierra Sin Mal es por lo tanto el rechazo activo de la sociedad. Auténtica ascesis colectiva que, por ser colectiva, no puede llevar a los indios más que a su ruina: si las “migraciones” debían fracasar es porque el proyecto que las animaba —la disolución buscada de la sociedad— era en sí mismo suicida.

Por consiguiente el pensamiento de la Tierra sin Mal no se resuelve en el de un Otro Lugar que solo sería espacial. Es el de un otro del hombre, absolutamente exento de obligaciones: hombre-dios. (Clastres, 1993, p. 79)

Como han evidenciado Villar y Combès (2013), las investigaciones más recientes sobre el tema de la Tierra sin Mal han tratado de buscar términos medios más rigurosos, que, sin descartar totalmente el lado místico de la búsqueda, se esfuerzan por relocalizar en contextos precisos algunas de las migraciones tupí-guaraníes a la luz de los datos históricos, e indicando que estas se debieron a factores múltiples y diversos. Asimismo, a partir del mito han surgido variaciones en la cultura popular que han resignificado, de las formas más diversas, su esencia fundamentalmente melancólica y hasta trágica, aunque con matices dionisiacos. En efecto, volviendo a Métraux (1973), «[L]a Tierra sin Mal no es solamente un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin del mundo» (p. 8).

La búsqueda de la Tierra sin Mal de los personajes del ciclo de Rumrill responde a esta exigencia:

Desde hace siglos y milenios los pueblos indígenas Tupí-Guaraníes están buscando la Tierra sin Mal. Es un territorio invisible, porque está en el más allá. Pero también es un territorio visible que está en el más acá. Este territorio visible donde vivimos, donde viven los animales y las plantas y los espíritus, donde viven los peces y los dioses de los ríos y las cochas, este territorio tiene que ser defendido y conservado, porque si se muere nunca más podremos llegar a la Tierra sin Mal invisible pero también real. (Rumrill, 2020, p. 78)

Así, mientras en toda la región comienza una movilización en contra de las compañías petroleras —con bloqueos fluviales, cercos de los campamentos de operación y el empleo de los seres del bosque para aterrorizar empleados y obreros—, comienza en paralelo una marcha de los protagonistas hacia el poblado de Terrabona, «un pueblo que había sido el refugio de indígenas perseguidos en la sangrienta época del caucho y también el escondite de líderes revolucionarios y rebeldes» (Rumrill, 2020, p. 112). De tal modo, la resistencia activa de las poblaciones indígenas y ribereñas vendría a sustituir los rituales de danzas y fiestas que tenían lugar en las largas marchas de los tupí-guaraníes hacia la Tierra sin Mal.

Sin embargo, los efectos de la depredación y la contaminación llegan incluso a Terrabona, donde el sabio Kukama Oroma parece confirmar la interpretación de Clastres acerca del carácter «profético» del pensamiento tupí-guaraní, «porque presiente la salvación como inalcanzable y sin embargo sigue creyendo en ella» (Clastres, 1993, p. 72; Agüero, 1994, p. 29), específicamente cuando dice que la «búsqueda no ha cesado. Ahora más que nunca la Tierra sin Mal tiene que ser construida, encontrada, descubierta. Todos los pueblos indígenas han iniciado la resistencia y la búsqueda» (Rumrill, 2020, p. 152). O, como en otro fragmento comenta otro personaje:

Solo nos queda, para salvar a la Amazonía de la destrucción, hacer una profunda transformación, construir el modelo de la Tierra sin Mal que han imaginado los Kukama-Kukamiria y hacer un gran *Ipámamu* transformador, como está en el imaginario y en el pensamiento mesiánico y milenarista de los Jíbaro-Jíbaro. (Rumrill, 2020, p. 106)

Si, de un lado, Villar y Combès (2013) proponen que «una salida posible para no caer en el pesimismo sería releer el mito en función de su componente utópico» (p. 221), por otro lado, en el prólogo a *Las estirpes amazónicas*, Ricardo González Vigil retoma y actualiza el concepto de «utopía andina» (Burga & Flores Galindo, 1982; Flores Galindo, 1994) y sugiere, más bien, que las dos novelas de Rumrill abren un nuevo camino en la literatura amazónica peruana a través de la exploración de la que él llama la «utopía amazónica» (González Vigil, 2020, p. 7).

Lo utópico, en efecto, viene a configurarse como esa «profunda transformación» que coincide con «repensar un nuevo modelo de desarrollo para nuestra Amazonía» (Rumrill, 2020, p. 74).

Esto significa cuestionar las condiciones históricas en que las sociedades humanas se han construido a sí mismas en relación jerárquica con otras (tanto humanas como no-humanas). Así, los personajes del ciclo de Rumrill proponen imaginar nuevas formas en que dichas colectividades, ecológicamente conectadas, puedan transformarse creativamente (Huggan & Tiffin, 2015, p. 22) para alcanzar justicia social y medioambiental. La transformación, el *ipámamu*, que preconiza Rumrill, empieza con «la lucha de resistencia indígena en la Amazonía en defensa de la Madre Naturaleza y sus bienes» (Rumrill, 2020, p. 86), y es heredera de las principales rebeliones indígenas amazónicas —como las de Torote, la de Samarén y, sobre todo, la de Juan Santos Atahualpa—. Tiene, además, algo de mesiánico, pues al final de la novela nace el hijo de María y Sojo, quien, según la profecía de Oroma, «sería el gran líder de los pueblos indígenas que finalmente convertirían a la Amazonía en la Tierra sin Mal» (Rumrill, 2020, p. 156).

No obstante, los mismos protagonistas enfatizan en el elemento que será el verdadero propulsor del cambio y de la transformación: «la construcción del futuro no dependerá de una estirpe, sino de los pueblos que avanzarán en la historia como el poderoso caudal del río Amazonas» (Rumrill, 2020, p. 155).

5. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha tratado de mostrar cómo Róger Rumrill, al igual que muchos autores y autoras en otras zonas excoloniales del mundo, representa un ejemplo concreto de intelectual comprometido que, en un contexto poscolonial y de colonialismo interno-desarrollista como el de la Amazonía peruana, ha contribuido con sus obras al debate sobre temas sociales, económicos y medioambientales:

Su contribución ha sido principalmente a través de literatura de protesta, a veces en sus formas más manifiestas, como el reportaje no ficticio y el panfleto político, pero también en formas más indirectas, como la novela, la poesía y el teatro. La función principal de gran parte de esta literatura ha sido la de despertar una conciencia global en una amplia variedad de contextos (post)coloniales en los que la doble exigencia de justicia social y medioambiental se hace evidente. (Huggan & Tiffin, 2015, p. 35; traducción nuestra)

En especial, el ciclo constituido por *La Virgen del Samiria* y *Las estirpes amazónicas* denuncia con fuerza las actividades que han llevado a la Amazonía al borde de la catástrofe medioambiental: la explotación indiscriminada y el extractivismo de matriz capitalista que se niega a reconocer la existencia de ontologías múltiples y cuyo único fin es la ganancia a corto plazo. No reconocer la existencia de formas más amplias

de la categoría de «humanidad» cristaliza, así, una red piramidal de dominación en la que los elementos más afectados son algunas categorías de seres humanos y también lo que estamos acostumbrados a llamar «naturaleza» (animales y ecosistemas). Sin embargo, como indica Arturo Escobar (2014), «solo la crisis ecológica tiene el potencial para desestabilizar cualquiera de los marcos de desarrollo existentes en la actualidad, si se toma en serio» (p. 13). Esta desestabilización no puede limitarse a pequeños ajustes al sistema de mercado, es decir, no puede coincidir con las propuestas del llamado «desarrollo sostenible» (p. 272), sino que urge pensar en reformas más sustanciales. Las dos novelas de Rumrill emplean, en tal sentido, unas palabras clave: «repensar un nuevo modelo de desarrollo» (Rumrill, 2020, p. 74) y «construir el modelo de la Tierra sin Mal» (p. 106).

Para «repensar», volviendo a Escobar (2014), las ideas más útiles podrían ser obtenidas de los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales. Se trata de movimientos que reconocen y valoran las diferencias culturales y de género; que posicionan el diálogo entre culturas como principio rector; que reconocen la existencia de una «humanidad» que no se limita a los que llamamos seres humanos, sino que abarca otras entidades no-humanas y más-que-humanas, y cuyos derechos es fundamental respetar. Son los mismos principios que impulsan los movimientos sociales que, en las novelas, están organizados para contrarrestar el poder de las empresas petroleras y construir una alternativa.

«Construir» es, en efecto, el segundo verbo fundamental: desde la condición de crisis social, climática y medioambiental surgen «las respuestas y las formas de creatividad y resistencia» (Escobar, 2014, p. 40). Las ideas podrían concretarse en lo que Hathaway y Boff (como se cita en Escobar, 2014, p. 30) llaman ‘ecología de la transformación’, cuyos principales componentes son la justicia ecológica, la diversidad biológica y cultural, el biorregionalismo, el arraigo al lugar, la autonomía y la transparencia, la democracia participativa y la autoorganización cooperativa. Tal como lo había señalado el sabio Oroma, en *Las estirpes amazónicas*, esta búsqueda no ha cesado y mucho menos estamos ante conceptos acabados; antes bien, se trata de un proceso en construcción (Escobar, 2014, p. 37): un largo camino que lleve a la «Tierra sin Mal».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAM, D. (1996). *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. Vintage Books.
- AGÜERO, Ó. A. (1994). *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. CAAAP; Abya-Yala.
- BARLETTI, J. (2004). Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. En E. Elías Valdeavellano & E. Neira Riquelme (Eds.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura, el género y la comunicación* (pp. 99-116). Minga Perú.
- BLASER, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20.
- BLASER, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270/0>
- BLASER, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <https://doi.org/10.13125/AMERICACRITICA/3991>
- BRANCA, D., FABIANO, E., & PAU, S. (2020). Sull'antropocene. Introduzione alla traduzione di Umano, troppo umano di Philippe Descola. *América Crítica*, 4(1), 75-80. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4163>
- BRUM, E. (2023). *Amazzonia. Viaggio al centro del mondo*. Sellerio.
- BURGA, M., & FLORES GALINDO, A. (1982). La Utopía andina. *Allpanchis*, 20, 85-101.
- CALVO SORIANO, C. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Proceso Editores.
- CAMPANERA REIG, M. (2018). Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 189-212. <https://doi.org/10.11156/aibr.130204>
- CHIRIF, A. (2004). El imaginario sobre la mujer loretana. En E. Elías Valdeavellano & E. Neira Riquelme (Eds.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura, el género y la comunicación* (pp. 59-80). Minga Perú.
- CLASTRES, H. (1993). *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Ediciones del Sol.
- CRUTZEN, P., & STOERMER, E. (2000). The 'Anthropocene.' *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

- DESCOLA, Ph. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.
- DESCOLA, Ph. (2020). Umano, troppo umano. *América Crítica*, 4(1), 81-87. <https://doi.org/10.13125/AMERICACRITICA/3995>
- ESCOBAR, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca.
- FLORES GALINDO, A. (1994). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte.
- GALLI, E. (2014). Los Kukama aparecen. L'esperienza radiofonica indigena nell'Amazzonia contemporanea. En R. Badini (Ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 23-38). Franco Angeli.
- GARCÍA PÉREZ, A. (2007, octubre 28). El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*.
- GLOTFELTY, C. (1996). Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In C. Gloftelty & H. Fromm (Eds.), *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology* (pp. XV-XXXVII). The University of Georgia Press.
- GONZÁLEZ VIGIL, R. (2020). Prólogo. La utopía amazónica. En R. Rumrill (Ed.), *Las estirpes amazónicas* (pp. 7-12). Sinco Editores.
- HATHAWAY, M., & BOFF, L. (2009). *The Tao of Liberation. Exploring the Ecology of Transformation*. Orbis Books.
- HEFFES, G. (2014). Introducción. Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (79), 11-34.
- HUGGAN, G., & TIFFIN, H. (2015). *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. Routledge.
- MÉTRAUX, A. (1927). Migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de La Société Des Américanistes*, 19, 1-45.
- MÉTRAUX, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar.
- MOORE, J. W. (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594-630. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>
- MOORE, J. W. (2018). The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 237-279. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587>

- MOTTA, A. (2011). La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 9, 29-60.
- PAU, S. (2019). *Más allá del ‘infierno verde’ y del ‘paraíso perdido’*. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-319-9/010>
- PAU, S. (2022). *Más antes, así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana* (2ª ed.). Pakarina Ediciones.
- PLUMWOOD, V. (2003). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- REGAN, J. (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*. CETA.
- REYMUNDO MERCADO, E., & NÁJAR KOKALLY, R. (2011). *Más allá de la Curva del Diablo. Lecciones de Bagua*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- ROMIO, S. (2017). Reflexiones sobre el juicio y sentencia de la Curva del Diablo. Límites, desafíos y aspectos novedosos. *Nombres*, 4(1), 199-232.
- ROMIO, S. (2021). “Soñé que iba a correr sangre”. Baguazo, memorias de violencia y recuerdos oníricos entre los awajún de la Amazonia peruana. *Confluente*, 13(2), 361-400. <https://doi.org/10.6092/ISSN.2036-0967/12378>
- RUMRRILL, R. (2012). *La Virgen del Samiria*. Ediciones El Nosedal.
- RUMRRILL, R. (2020). *Las estirpes amazónicas*. Sinco Editores.
- SUBRAMANIAN, M. (2019). Anthropocene now: influential panel votes to recognize Earth’s new epoch. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/D41586-019-01641-5>
- VILLAR, D., & COMBÈS, I. (2013). La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus*, 13(24), 201-225.
- ZARRILLI, A. G. (2019). Incendio en el Amazonas, ¿dónde está la sorpresa? El costo de ponerle precio a la naturaleza. *Estudios Rurales*, 9(18). <https://doi.org/10.48160/22504001er18.18>