



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

“Lo peor serán los indios”: identidad indígena y mundo
globalizado en *La ciudad de las bestias*, de Isabel Allende

Tesis para optar el título de Licenciado en Lingüística y Literatura
con mención en Literatura Hispánica que presenta

GIAN PAULO CANALE PADRÓN

ASESORA: ALEXANDRA HIBBETT

LIMA, JULIO DE 2016

Resumen

Este trabajo reflexiona sobre la construcción de la identidad indígena en la novela *La ciudad de las bestias* de Isabel Allende. El objetivo es demostrar que estas subjetividades son construidas por los demás personajes, por el narrador y por el desarrollo del argumento mediante discursos de origen occidental que, pese al intento de valorarlas positivamente, las posicionan como subalternas. La metodología se apoyará en la lectura cercana, al analizar trama, personajes y perspectiva de la narración. Se dialogará con teorías poscoloniales, de la subalternidad, y del multiculturalismo e interculturalismo, así como las críticas de las últimas, en tanto servirán para examinar la representación que hace la novela de los indígenas.

Primero, se analizará cómo se naturaliza la noción de una categoría de lo indígena como previa a los discursos. Luego, se examinará cómo el encuentro entre occidentales e indígenas enmarca a los indios en una representación orientalista y estereotipada. Asimismo, se analizará de qué modo indígenas y occidentales se relacionan, para determinar en qué medida se establecen vínculos paternalistas que niegan agencia a los indígenas. Esto permitirá determinar hasta qué punto en la novela se revaloriza positivamente a estas subjetividades y en qué medida se les construye como subalternas.

Índice

Introducción.....	2
Capítulo 1: Indígenas y orientalismo en <i>La ciudad de las bestias</i>	8
1.1. Dos discursos sobre la identidad indígena.....	8
1.2. Discursos y territorialidad.....	16
1.3. Oscilación respecto a los discursos sobre lo indígena	17
1.4. Representación orientalista y estereotipada.....	20
Capítulo 2. Conociendo al otro: la representación directa del indígena en <i>La ciudad de las bestias</i>	26
2.1. La “gente de la neblina”.....	26
2.2. ¿Un nuevo discurso sobre los indígenas?	34
Capítulo 3: Indígenas y mundo globalizado en <i>La ciudad de las bestias</i>	46
3.1. Una comunidad amenazada	46
3.2. Soluciones en conflicto.....	51
3.3. Un proyecto paternalista	56
Conclusiones.....	62
Bibliografía.....	67

Introducción

Siempre me ha admirado la capacidad de la literatura infantil y juvenil de abordar temas complejos e intensos de manera asequible a sus lectores. Son múltiples los ejemplos de ello: asuntos que van desde lo individual, como es el caso del duelo, el rechazo y la enfermedad, hasta lo social, como sucede con el racismo, la pobreza y la marginación. Quizás esto explique la atracción que despertó en mí la lectura de *La ciudad de las bestias*, novela de la escritora chilena Isabel Allende, publicada en el 2002 y perteneciente a la trilogía “Las memorias del águila y el jaguar”, junto con *El reino del dragón de oro* (2003) y *El bosque de los pigmeos* (2004). Esta novela, a través de la magia y las peripecias que incluye, plantea una cuestión que se mantiene vigente e irresuelta hasta el día de hoy y que me genera cuestionamientos: la situación del indígena en el mundo globalizado del siglo XXI.

En la novela nos encontramos con Alexander Cold, un joven estadounidense de quince años que acompaña a su abuela, a un grupo de periodistas norteamericanos y europeos, y a funcionarios sudamericanos en una expedición por la selva amazónica en busca de una extraña bestia de naturaleza casi mítica. En este viaje se encuentran con una tribu de indígenas que han permanecido aislados y que introducirán a estos personajes a un mundo mágico, en el que enormes bestias almacenan la memoria de una comunidad, la ciudad de El Dorado deja de ser un mito y es posible transformarse en un animal totémico. Es, sin lugar a dudas, una historia llena de aventura y acción. Y sin embargo, cuando leí esta novela, mi atención se detuvo en otro asunto: la comunidad indígena como grupo humano. De la novela se desprende una serie de preguntas al respecto: ¿son salvajes y violentos? ¿Su cultura tiene algún valor? ¿Cuál es su destino dentro de un mundo globalizado que cada vez se vuelve más homogéneo? Estas primeras interrogantes dan origen a esta tesis.

Considero valioso estudiar esta cuestión por varios motivos. En primer lugar, planteo que este es un tema central en la obra. Así, esta tesis busca constituir un aporte al estudio de *La ciudad de las bestias*, en tanto se centra en una perspectiva que no ha sido abordada a profundidad en otros análisis. Es escasa la bibliografía disponible sobre esta novela de Allende: consta de unos pocos artículos publicados. Son cuatro los textos a los que hago mención en esta tesis: “Parodia del género y del discurso primitivista en *La ciudad de las bestias* de Isabel Allende”, de Zoila Clark; “The Cultural Work of Magical Realism”, de Don Latham; “Magical Worlds, Real Encounters: Race and Magical Realism in Young Adult Fiction”, de Vandana Saxena; y “Magical Realism and

Children's Literature: Isabel Allende's *La Ciudad de las Bestias*", de Philip Swanson. Estos estudios giran en torno a la idea de que el encuentro de los personajes occidentales con la comunidad indígena permite a los occidentales cuestionar los valores que consideraban universales y plantear una revalorización cultural (Saxena: 49). Si bien estos artículos abordan el tema de la subjetividad indígena, lo hacen sólo limitándose a la posición de los personajes occidentales teniendo en consideración los cambios y transformaciones que se dan en ese grupo. En esta tesis prestaré atención también al lado indígena. Mi aporte consiste, por tanto, en ofrecer un giro en la perspectiva a partir del cual se puede estudiar de qué modo en la novela estas construcciones sobre la cultura indígena le afecta como grupo humano, y plantear la pregunta por su ubicación y destino en el mundo globalizado.

En segundo lugar, el tema de la identidad indígena y su ubicación en el mundo globalizado, más allá del caso concreto de esta novela, resulta de gran importancia en la actualidad. Se trata de un debate que sigue despertando distintas posiciones y generando polémica, y que tiene implicancias significativas en los ámbitos políticos, sociales, económicos y culturales. De ahí que sea enriquecedor examinar cómo es tratado este asunto en una novela dirigida a un público infantil y juvenil, sobre todo si tenemos en consideración que la finalidad de este género literario es la de socializar al lector en el mundo adulto (Latham: 59). Por otro lado, estudiar la manera en que una autora latinoamericana contemporánea trabaja esta cuestión desde lo real maravilloso nos permite considerar cómo y con qué efecto desde la literatura se puede plantear una postura frente a este asunto que sigue levantando polvo hasta el día de hoy.

En esta tesis busco responder a la siguiente pregunta: ¿de qué modo se construye la identidad indígena y cómo se le posiciona en el mundo globalizado en la novela *La ciudad de las bestias* de Isabel Allende? Podemos identificar dos partes en esta interrogante. Por un lado, está la pregunta por la construcción de la identidad indígena. En este punto me pregunto de qué modo es construida esta identidad, desde qué perspectiva narrativa, qué interviene en esta construcción, si se le constituye como una identidad valiosa o por el contrario como una alteridad negativa, y si esta percepción de la identidad indígena se mantiene constante en la novela o si atraviesa un proceso de cambio. Por otro lado, está la pregunta por lo que sugiere la novela sobre el lugar de la identidad indígena en la sociedad globalizada del siglo XXI. Aquí me pregunto por la relación que va a establecer esta comunidad con el resto del mundo, si hay factores que amenacen su integridad cultural, si permanecerá aislada o deberá enfrentar el contacto

cultural, si podrá conservar su cultura o si está en vías de desaparición y asimilación, y si los personajes occidentales intervienen en este punto y de qué modo.

La hipótesis que planteo es que en la novela se da una construcción indígena desde discursos orientalizados y estereotipados de los personajes, los cuales posicionan al indígena amazónico como una subjetividad subalterna. Esta representación de lo indígena atraviesa un aparente proceso de reevaluación y cambio: se pasa de una visión estereotipada y jerarquizada de las culturas, según la cual lo indígena sería inferior a lo occidental, a una aproximación multicultural e intercultural en la que se revaloriza positivamente al indígena y se cuestiona la primacía de la cultura occidental. Sin embargo, y pese a este cambio aparente y a que pareciera ser la intención autorial, la comunidad indígena será construida y posicionada de modo tal que no escapa del estereotipo y termina constituyéndose nuevamente como una subjetividad subalterna. Planteo que, finalmente, lo occidental termina erigiéndose como la cultura dominante frente a lo indígena, no solamente en el discurso de ciertos personajes sino en la novela como totalidad.

En ese sentido, considero que se pueden identificar tres momentos en la novela, en cuanto a su planteamiento de cómo deben los lectores concebir lo indígena. El primero de ellos abarcaría la llegada de la expedición a la selva amazónica y los primeros encuentros con la comunidad indígena. En ese punto se plantea una oposición entre dos formas de entender la identidad indígena. Por un lado, hay un discurso que la construye de manera negativa, presentándolos como primitivos y salvajes violentos. El personaje del antropólogo funciona como una autoridad académica que da soporte a estas ideas. Por otro lado, aparece un segundo discurso a partir del cual los indígenas son presentados como subjetividades nobles, inocentes y pacíficas, merecedoras de cierto reconocimiento. La focalización del narrador, centrada en las impresiones del joven protagonista, y una serie de hechos que suceden en la trama, ocasionan una oscilación incierta entre ambas posturas, haciendo que por momentos prime una y por momentos otra.

El segundo momento iniciaría con el rapto por parte de la comunidad indígena de Alexander Cold y Nadia Santos, la hija del guía de la expedición, y su posterior regreso al campamento. La función de estos personajes cambia: se vuelven observadores que registran las manifestaciones culturales de esta comunidad. El personaje de Nadia es central para este punto: esta niña mestiza actuará como una bisagra entre la cultura occidental y la indígena, propiciando una comunicación y entendimiento entre ambas. Es en este punto que la novela presenta con mayor intensidad el elemento mágico: los

protagonistas conocen a las Bestias, ingresan a El Dorado y se transforman en sus animales totémicos. Todo ello sirve para cuestionar las representaciones occidentales presentadas en la primera parte sobre los indígenas, así como la primacía de la cultura occidental y la razón como única forma de vida válida.

El tercer momento correspondería al enfrentamiento de los indígenas y los empresarios locales que buscaban apropiarse de sus tierras. El regreso de los jóvenes a la expedición coincide con el descubrimiento del intento de genocidio indígena por parte de los empresarios, quienes querían infectar a los indígenas con falsas vacunas que en realidad contenían un potente virus para quedarse así con sus tierras y enriquecerse de ellas. Este suceso obliga a los personajes y al lector a confrontar las antiguas ideas sobre lo indígena y las oposiciones que se habían establecido respecto de lo universal, y proponer un nuevo tipo de discurso, más próximo al multiculturalismo e interculturalismo. Esta transformación en la manera de percibir a la cultura indígena se confirma con el reconocimiento del antropólogo de replantear sus teorías.

Ahora bien, más allá de esta revelación, argüiré que a partir de todo esto aún se posiciona a lo indígena como por naturaleza en una situación de vulnerabilidad y potencial victimización frente a distintas amenazas. Que los occidentales propongan la creación de una fundación que vele por la integridad de la comunidad al final de la novela revela que, pese a sus aparentes intenciones, se propone la continuidad de prácticas paternalistas donde lo indígena ocupa el lugar de lo subalterno.

La metodología que emplearé se apoya en la lectura cercana de la novela, en tanto me remitiré al análisis de pasajes de la misma que considero pertinentes para esta tesis. Voy a centrarme en la caracterización y evolución de los personajes occidentales, en la medida en que esto coincida con los cambios en la manera de percibir a los indígenas. Para ello, prestaré atención al lenguaje empleado en los diálogos, ya que a partir de este se desprenden las categorías y valoraciones en cuestión. Será pertinente analizar desde la narratología para examinar las características y la focalización del narrador, y así poder determinar la función que cumple en la construcción de la identidad indígena. Me apoyaré para ello en el texto “El modelo de Genette”, de José Alberto Portugal. Analizaré también el desarrollo de la trama para examinar en qué medida la estructura de la novela predispone mayor o menor empatía o acuerdo de parte del lector ante ciertas posturas y cómo se explican los cambios de perspectivas.

La lectura que haré de la novela estará apoyada en distintos enfoques teóricos, los cuales explicaré con mayor detenimiento en los capítulos posteriores. Edward Said

examina los mecanismos a partir de los cuales las culturas hegemónicas se aproximan y categorizan a las otras culturas desde su posición (19). *Orientalismo* me resulta de gran utilidad para analizar los procesos por los que los personajes occidentales elaboran discursos sobre la identidad indígena y la construyen a partir de sus propias categorías y prejuicios, y crean, además, la oposición entre occidentales civilizados e indígenas salvajes, así como para ver cómo la novela termina presentando a los indígenas a través de representaciones orientalizadas.

Para ahondar en esta cuestión, la lectura desde la teoría de Homi Bhabha en su obra *El lugar de la cultura* es pertinente. En esta obra se afirma que resulta necesario pensar más allá de las subjetividades originales que se definen en torno a categorías estables de clase, raza o género, para prestar atención a la articulación de diferencias culturales (18) y se propone la definición de conceptos pertinentes para esta tesis como estereotipo, mimetismo e hibridez. Esta teoría me permitirá profundizar en la construcción de la identidad indígena realizada por la novela.

Enfocaré mi estudio también a partir de la teoría de la subalternidad. Me serviré de textos de autores como John Beverley, Gyan Prakash, Gayatri Spivak y Ranajit Guha. Es útil la idea de la subalternidad relacionada con el poder, pues se relaciona con la cuestión de qué grupos tienen la facultad de emitir representaciones que sean tomadas como autorizadas (Beverley 2004: 24). Esto es central para mi tesis, pues parto del argumento que en la novela de Allende los indígenas son posicionados por los demás personajes y estructuralmente por la novela misma como una subjetividad subalterna. Por tanto, los planteamientos de estos autores me permitirán analizar los mecanismos de representación indígena, así como la situación de los indígenas en relación con otros grupos sociales dentro de la representación.

Finalmente, estableceré diálogo con la teoría del multiculturalismo propuesta por Charles Taylor, para lo que tendré en consideración algunas críticas e interpretaciones como las de Steven Rockefeller, Slavoj Žižek y Fidel Tubino. La idea principal de la teoría de Taylor consiste en que es necesario instaurar una política de la diferencia que reconozca a cada individuo y grupo cultural por su identidad única y original (70). Esta teoría me va a servir para esclarecer la intención autorial en cuanto a la ubicación que propone de la cultura indígena en el mundo globalizado. A partir de estos planteamientos podré estudiar de qué modo la novela le atribuye un valor dentro de las demás culturas y cuáles son los alcances y limitaciones de la solución que propone a su problemática

situación. Esto me servirá para preguntar por las implicancias de una postura multicultural como la de la novela.

Esta tesis estará estructurada en tres capítulos. El primer capítulo planteará un análisis de la construcción de la identidad indígena a partir de los discursos de los expedicionarios, poniendo énfasis en los puntos en común que presenten. Este capítulo se centrará principalmente en el estudio del primer momento que planteé en la novela. Se prestará atención a los distintos discursos de los personajes sobre lo indígena, las relaciones de semejanza y oposición que se generan entre los discursos y las representaciones que derivan de éstas. Me propondré demostrar en este capítulo que la novela critica y desestabiliza algunas representaciones de los indígenas, pero finalmente su representación se encasilla en la categoría de estereotipo y no escapa del orientalismo. Para ello, las teorías de Said, Bhabha y la subalternidad servirán de armazón teórico.

El segundo capítulo se centrará en el segundo momento y abordará las implicancias de escenas de rapto sobre cómo entendemos lo indígena. En esta sección se buscará examinar el cambio en la representación de lo indígena, para lo que prestaré atención a los hitos que propician un encuentro comunicativo entre occidentales y amerindios. Prestaré atención, en ese sentido, a la focalización narrativa, así como en el personaje de Nadia. Asimismo, será importante estudiar el encuentro con la magia. Así, se podrá plantear que la novela revaloriza positivamente al indígena a partir de, aparentemente, ir más allá de las representaciones de ellos hechas por los personajes occidentales. Sin embargo, nuevamente mostraré que esto finalmente no escapa de la representación orientalista y estereotipada. Este capítulo mantendrá el mismo armazón teórico del capítulo anterior.

Finalmente, el tercer capítulo se centrará en el análisis de la ubicación de los indígenas en el mundo globalizado. En este capítulo examinaremos, por un lado, los distintos factores que amenazan a los indígenas al final de la novela. Prestaremos atención a las perspectivas de los personajes occidentales de la misma comunidad amerindia, para así identificar las diferencias entre ambas. Examinaremos luego las soluciones que ambos grupos de personajes proponen, para determinar, finalmente, en qué medida la novela se aleja de la solución aún orientalista planteada por los personajes occidentales. Mostraré que lo indígena termina siendo todavía posicionado bajo un modelo proteccionista y paternalista por la novela. A partir de todo esto, podremos afirmar que la subjetividad indígena sigue siendo una subjetividad subalternizada. Las teorías multiculturales e interculturales, así como sus críticas, serán importantes para esta sección.

Capítulo 1: Indígenas y orientalismo en *La ciudad de las bestias*

En este capítulo parto del argumento que en la novela *La ciudad de las bestias* podemos identificar un primer momento en que se construye la identidad indígena a partir de dos grupos de discursos esgrimidos por los personajes occidentales de la novela. Propongo que estos discursos, aunque aparentemente opuestos entre sí, coexisten en el ámbito de la representación orientalista y del estereotipo. Para demostrar esto, voy a clasificar, examinar y comparar estos discursos a la luz de teorías poscoloniales y de la subalternidad. Luego, analizaré en qué medida ciertos recursos novelísticos generan mayor o menor empatía frente a ciertas representaciones.

Las discusiones sobre la identidad indígena en la novela surgen frente a un grupo relativamente delimitado, al menos geográficamente: los indígenas que habitan en la selva amazónica. Estos discursos son emitidos por los personajes occidentales, que son periodistas norteamericanos, académicos europeos, empresarios hispanoamericanos, a raíz de la llegada de la expedición de la revista *International Geographic* a la Amazonía. Al hablar de discursos sobre los indígenas amazónicos, es necesario señalar que en la novela se habla sobre lo indígena en dos planos: un plano concreto, referido a tribus indias específicas, y uno abstracto, referido a lo indígena como categoría general. Si bien profundizaré en esto más adelante, en este punto es necesario señalar que las representaciones de los personajes occidentales se mueven en este segundo plano: discursan sobre una identidad indígena casi esencialista.

1.1. Dos discursos sobre la identidad indígena

Es posible englobar las distintas representaciones que se hacen sobre lo indígena en la novela en dos tipos de discursos. El primero de ellos, quizás el más llamativo por la radicalidad de sus posturas, es el que presenta a los indígenas de manera negativa, como seres violentos e inferiores a lo occidental. El personaje que encarna con mayor fuerza este tipo de discursos es Ludovic Leblanc, el antropólogo francés a cargo de la expedición. Este personaje sostiene un discurso letrado según el que tendría que ser respetado por ser académico:

Kate Cold explicó que la expedición iba a mando de un famoso antropólogo, el profesor Ludovic Leblanc, quien había pasado años investigando las huella del llamado yeti [...] También había estado con cierta tribu de indios del Amazonas y sostenía que eran los más salvajes del planeta: al primer descuido se comían a sus prisioneros. Esta información no era tranquilizadora, admitió Kate (41–42).

El profesor Leblanc entiende a los indígenas como seres muy violentos, como examinaremos a mayor profundidad más adelante. Frente a las demás culturas, los indoamericanos resaltarían por su salvajismo, hecho que despierta preocupación en los demás personajes. Es una concepción de lo indígena negativa. Esta representación se apoya en su autoridad académica: es un antropólogo capaz de emitir discursos con cierto nivel de validez y reconocimiento. Como veremos más adelante, la novela ridiculiza y desestima la postura de este personaje, pero también juega con la posibilidad de que resulte ser cierta.

Planteo que este tipo de representación de lo indígena es de carácter orientalista. El orientalismo según Edward Said es un tipo de discurso apoyado en instituciones, imágenes y doctrinas que pretende dominar y tener autoridad sobre Oriente a partir de la idea que existe una diferencia con Occidente (21). Este discurso existe a partir de la confluencia de distintos tipos de poder, como el político, el intelectual, el cultural y el moral, y responde a los intereses de los países occidentales hegemónicos (34). Este dominio sirve para presentar al oriental con ciertas características negativas: es irracional, infantil, diferente (68–69). A diferencia de esta alteridad, el occidental es racional, pacífico y capaz de preservar valores reales (80). La creación de esta alteridad le sirve de contrapunto al sujeto europeo, quien se definirá en oposición al oriental y justificará así su hegemonía (20). Para Said, el orientalismo es un acto de poder asociado al conocimiento, ya que conocer al oriental como una otredad es en realidad un acto de dominio (58–59). Podemos plantear que estas representaciones hacen del indígena una subjetividad subalterna. En su libro *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, John Beverley propone que la subalternidad está relacionada con el poder, en la medida en que se relaciona con la cuestión de qué grupos tienen la facultad de emitir representaciones que sean tomadas como autorizadas. La representación del subalterno se da en parte desde los discursos académicos (24). La academia emite discursos que reproducen relaciones de poder y subordinación (33). En este caso, la teoría nos ayuda a ver que en la novela, Leblanc habla desde el poder intelectual, y la importancia de esta característica del personaje.

Dada su autoridad académica, resulta importante prestar atención a las representaciones que Leblanc hace de los indígenas. Los parlamentos de este personaje muestran una postura muy clara y marcada al respecto:

Debemos ir bien preparados –dijo Leblanc señalando sus armas. Hablaba en general, pero era evidente que se dirigía sólo a la doctora Torres–. Encontrar

a la Bestia es lo de menos. Lo peor serán los indios. Son guerreros brutales, crueles y traicioneros. Tal como describo en mi libro, matan para probar su valor y mientras más asesinatos cometen, más alto se colocan en la jerarquía de la tribu [...] Se trata de la competencia mortal que existe en la naturaleza. Los hombres más violentos dominan en las sociedades primitivas. Supongo que ha oído el término “macho alfa”. Entre los lobos, por ejemplo, el macho más agresivo controla a todos los demás y se queda con las mejores hembras (47).

El discurso pseudocientífico de Leblanc enfatiza la ferocidad de los indios mediante una comparación hiperbólica con la bestia que buscan. Son animalizados al ser comparados con los lobos. De ese modo se fortalece la asociación con lo salvaje y lo violento. Son, ante todo, guerreros cuyo valor no recae en acciones heroicas sino en crueles asesinatos y actos de traición. Este salvajismo es entendido como un tipo de atraso, y adquiere una nueva dimensión cuando los acusa de canibalismo: “Son caníbales, no sólo se comen a sus enemigos, también a los muertos de su propia tribu –replicó enfático el profesor” (98). Esta característica hace que sean presentados como seres aún más salvajes y temibles.

Podemos vincular la presentación que hace el antropólogo de los indígenas con Enrique López Albújar en su texto “Sobre la psicología del indio”. En este ensayo, López Albújar describe al indígena como alguien deshonesto, calculador y traicionero, entre otras características (16–17). Plantea que el indio disfruta de cometer crímenes y de jactarse de ellos, así como de la muerte de sus propios hijos (17). Si bien no podríamos afirmar que el discurso de Leblanc coincide íntegramente con lo planteado por López Albújar, ambas representaciones coinciden en presentar al indio de manera negativa y manejando categorías similares. Esta comparación sirve para plantear que este tipo de descripciones de los indígenas tienen una larga tradición dentro de la historia e incluso de la literatura, lo que permite establecer una continuidad histórica.

La postura del personaje genera desacuerdo en algunos personajes. Leblanc apela a su autoridad científica para minimizar las críticas y validar sus afirmaciones:

Voy a regalarle un ejemplar de mi libro, señorita. Cualquier científico serio le dirá que Ludovic Leblanc es una autoridad en este tema [...] Esos indios son la prueba de que el hombre no es más que un mono asesino (48).

Este personaje se sirve de su poder intelectual como recurso retórico para justificar sus argumentos. Vemos, de otro lado, que continúa con la animalización de los indígenas, esta vez al compararlos con monos.

El antropólogo reflexiona en la novela sobre el lugar de lo amerindio en la historia. Leblanc entiende al indígena como una subjetividad inferior, casi ajena a esta disciplina. Esto se aprecia en un diálogo que mantiene con un rico empresario de la región:

–Es una lástima que estén condenados a desaparecer, son el sueño de cualquier antropólogo, ¿verdad, profesor Leblanc? –apuntó Mauro Carías, burlón.

–Así es. Por suerte pude escribir sobre ellos antes que sucumban al progreso. Gracias a Ludovic Leblanc figurarán en la historia –replicó el profesor, completamente impermeable al sarcasmo del otro (66).

Más adelante se examinarán con detenimiento las características del narrador que llevan a tomar distancia crítica frente a Ludovic Leblanc. En este punto es importante señalar que de este diálogo se desprenden dos oposiciones. Una de ellas es entre la historia indígena y la historia occidental. La primera existe sólo en la medida en que pueda ser incorporada a la segunda, a partir de un acto de escritura que presenta a lo indígena a partir de ciertas representaciones negativas. Ranajit Guha, al reflexionar sobre la representación del subalterno en la historia, identifica un tipo de discurso histórico que presenta al subalterno sin agencia (s/p). Podríamos hacer la comparación con el tipo de historia que propone Leblanc. La segunda oposición se da entre lo indígena y el progreso. Philip Swanson señala que en la novela se presentan categorías en oposición, tales como civilización y barbarie (173). Para el profesor Leblanc, ambas posiciones son incompatibles y mutuamente excluyentes. Lo que define a estos indígenas no es tanto una cuestión racial, como se pensaría intuitivamente, sino su “atraso”. Si el “progreso” llegara a los indígenas, estos grupos perderían su identidad indígena y se asimilarían a lo occidental. Más adelante veremos cómo la novela genera distancia crítica respecto a esta posición.

Al igual que el personaje del antropólogo, los empresarios de la región emiten también discursos negativos sobre la identidad indígena. Ahora nos referimos a personajes provenientes del poder económico. Hemos visto en el fragmento anterior que Mauro Carías se burla de la amenaza de desaparición de los grupos amerindios. De ese acto de burla se podría desprender un desinterés e incluso una visión peyorativa sobre lo indígena. Esto se aprecia también cuando el empresario opina sobre Nadia, la hija mestiza del guía, quien vivió toda su vida en la selva: “Mauro Carías comentó que si la chica había vivido siempre en el Amazonas, no estaba preparada para la sociedad. ¿Qué futuro le esperaba? Parecía muy lista y con una buena educación podía llegar lejos, dijo” (80). Aunque en este fragmento no se aluda explícitamente a lo indígena, es importante prestar

atención a la representación del espacio. La Amazonía, territorio de los indígenas, es el espacio del atraso y se presenta como ajeno a “la sociedad”. Estamos frente a un discurso según el cual Occidente es la medida del progreso y de lo que constituye la comunidad, de modo que todo lo que se le aleje es atrasado y excluido. Esta clasificación no pasa sólo por una cuestión racial.

Planteo que en la novela se puede identificar un segundo tipo de discurso, en apariencia opuesto al que acabamos de examinar, que genera una representación positiva del indígena como una subjetividad noble e inocente. Esta representación se asemeja a la del buen salvaje, imagen que se remonta al período de la Conquista, en que América había sido una esperanza de redención (Yampey: 253). Se planteó que el ser humano era bueno por naturaleza, pero la civilización lo había convertido en un ser violento y cruel (253). Autores como Bartolomé de las Casas representaron al indígena como bueno, siendo su cualidad principal la inocencia. Lo que caracteriza al buen salvaje es su bondad e ingenuidad elemental (254). Por otro lado, Claudia Rosas explica que durante la Francia ilustrada se dio esa coexistencia de discursos opuestos respecto al indio peruano:

La visión estereotipada del indio como un problema por resolver, convivió con una imagen idealizada del imperio inca [...] En las muchas de las obras de los iluministas europeos que no habían visitado América, tales como Marmontel o madame de Graffigny, el indio era considerado un buen salvaje y un ser inocente; en cambio, en los escritores europeos que habían estado en el Nuevo Mundo, como los viajeros Frézier o La Condamine hay una coincidencia en describir a los indios –tal como lo hacían muchos en el Perú– como borrachos, lujuriosos, disimulados o astutos, insensibles, apáticos, flojos y estúpidos (42).

El personaje que encarna con mayor fuerza el discurso esgrimido por Bartolomé de las Casas es el padre Valdomero, el cura de Santa María de la Lluvia. Este personaje tuvo contacto directo con los indios al ser salvado por ellos cuando se perdió en la selva:

Viví con ellos varios meses. Son gente buena y libre, para ellos la libertad es más importante que la vida misma, no pueden vivir sin ella. Un indio preso es un indio muerto: se mete hacia adentro, deja de comer y respirar y se muere –contó el padre Valdomero.

–Unas versiones dicen que son pacíficos y otras que son completamente salvajes y violentos –dijo Alex.

–Los hombres más peligrosos que he visto por estos lados no son indios, sino traficantes de armas, drogas y diamantes [...] –rebatí el sacerdote y agregé que los indios eran primitivos en lo material, pero muy avanzados en el plano mental, que estaban conectados con la naturaleza (59).

Este fragmento presenta directamente la problemática sobre la identidad indígena. De acuerdo con esta representación, los indígenas estarían caracterizados por ser pacíficos y

por valorar la libertad. El padre Valdomero los presenta como personas bondadosas y espirituales. Esta imagen contradice hasta cierto punto la planteada por Leblanc o los empresarios. En este caso, lo indígena ya no se vincula a la violencia, e incluso se propone un giro al representar a los occidentales como violentos.

Considero que este discurso puede ser interpretado a raíz de lo propuesto por fray Bartolomé de las Casas en relación con los indios durante la conquista:

Todas estas universas y infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo [...] Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas (1).

Un examen al discurso de Bartolomé de las Casas permite notar que la representación que hace de los indios es muy parecida a la propuesta por el padre Valdomero: son nobles, buenos, humildes y desprendidos de lo material. Vemos que el discurso emitido por el padre Valdomero en la novela tiene una larga tradición: es tan sólo otra faceta de lo colonial.

Otro personaje que emite este tipo de discursos es la doctora Omayra Torres, funcionaria pública que acompaña a la expedición con la supuesta finalidad de vacunar a los indígenas. Este personaje les reconoce un valor a los indígenas al poseer valiosos conocimientos sobre la medicina:

Y en las plantas –intervino la doctora Omayra Torres–. No conocemos ni un diez por ciento de las sustancias medicinales que hay aquí. A medida que desaparecen los chamanes y curanderos indígenas, perdemos para siempre esos conocimientos (63).

La figura del chamán se legitima al reconocerle validez a sus conocimientos y plantear la posible asociación de los mismos desde la medicina, entendida esta como un prestigioso campo de conocimiento.

Sin embargo, ni el personaje del sacerdote como tampoco el personaje de la doctora rompen con la asociación de lo indígena con el pensamiento mágico, irracional. En el caso del padre Valdomero, lo indígena es aún asociado al atraso al ser presentado como primitivo. Respecto a la doctora, llama la atención su reacción al serle planteada la posibilidad de que los indios no accedan a ser vacunados: “Les diremos que es una magia muy poderosa de los blancos –dijo ella, guiñándole un ojo” (117). Esta representación es contradictoria. Si bien este personaje ha presentado a los indígenas como poseedores de

un valioso conocimiento medicinal, los presenta también como incapaces de entender la lógica detrás de la medicina y los encasilla en el pensamiento irracional. Pareciera que la novela busca representar al indígena positivamente aunque, como examinaremos más adelante, su alcance es limitado. El indígena se ve infantilizado, a la vez que subestimado al considerar que accederán tan fácilmente con una explicación tan simplista. Ya hemos señalado que el orientalismo presenta al otro de manera infantil (Said: 68–69). Más adelante discutiremos hasta qué punto esta contradictoria representación acompaña a la aparente intención autorial.

Quizás un personaje que intenta aproximarse a la cuestión indígena con mayor cautela es Kate Cold, la abuela del protagonista y periodista de la expedición. Al hablar sobre los indígenas evita calificarlos a priori como atrasados o inferiores:

–No se sabe, en realidad. Los indios sólo saben contar hasta dos. Además, para ellos la muerte es relativa. Si creen que alguien les ha robado el alma, o ha caminado sobre sus huellas, o se ha apoderado de sus sueños, por ejemplo, eso es peor que estar muerto. En cambio, alguien que ha muerto puede seguir vivo de espíritu.

–Es complicado –dijo Alex, que no creía en espíritus.

–¿Quién te dijo que la vida es simple? (41).

Aunque notamos cierta pretensión de neutralidad en este parlamento, se atisba un tono paternalista. Así, al señalar que no manejan las matemáticas, no lo hace para presentarlos como atrasados, pero lo presenta, por otro lado, como una ignorancia. Para ella, la vida no es simple: no se puede reducir a categorizaciones sencillas. Kate Cold reflexiona sobre el problema de valorar a los indios: “Con la edad se adquiere cierta humildad, Alexander. Mientras más años cumplo, más ignorante me siento. Sólo los jóvenes tienen explicación para todo. A tu edad se puede ser arrogante y no importa mucho hacer el ridículo” (44). Ser humilde implica reconocer la dificultad de emitir jerarquizaciones culturales. Uno debe ser cauteloso con las representaciones que hace de las distintas culturas. El indígena parece inefable, incognoscible, misterioso. Más adelante veremos en qué medida esto se diferencia realmente de la representación orientalista.

Hay momentos en la novela en que se confrontan ambas posturas a través del diálogo. Prestar atención a estos parlamentos permite examinar cómo se construyen las oposiciones entre ambas formas de representar a lo indígena. Un ejemplo de esto lo ofrece una conversación mantenida entre Alex y su abuela:

–En este libro dicen que esos indios viven como en la Edad de Piedra. Todavía no han inventado la rueda –comentó Alex.

- No la necesitan. No sirve en ese terreno, no tienen nada que transportar y no van apurados a ninguna parte –replicó Kate Cold [...]
- No conocen la escritura –agregó Alex.
- Seguro tienen buena memoria –dijo Kate.
- No hay manifestaciones de arte entre ellos, sólo se pintan el cuerpo y se decoran con plumas –explicó Alex.
- Les importa poco la posteridad o destacarse entre los demás. La mayoría de nuestros llamados “artistas” debería seguir su ejemplo –contestó su abuela (43–44).

Una vez más aparece el binario entre progreso y atraso. El personaje de Alex repite lo que ha leído en el libro, mientras que Kate se muestra reacia a valorar negativamente a los indígenas. Mientras que Alex los califica de atrasados a partir de la ausencia de tecnología, escritura y arte, Kate busca lo positivo en su cultura.

Otro diálogo que ejemplifica la oposición entre las dos posturas reseñadas tiene como tema el vínculo del padre Valdomero con los indígenas:

- Sí, pero no ha tenido éxito en combatir los vicios en Santa María de la Lluvia o en cristianizar a los indios, ya ven que todavía andan desnudos –se burló Mauro Carías.
- Dudo que los indios necesiten ser cristianizados –rebatía César Santos. Explicó que eran muy espirituales, creían que todo tenía alma: los árboles, los animales, los ríos, las nubes [...] El padre Valdomero había renunciado a explicarles que Cristo murió en la cruz para salvar a la humanidad del pecado, porque la idea de tal sacrificio dejaba a los indios atónitos. No conocían la culpa (65–66).

Este diálogo tiene como tema la religión. De acuerdo con los discursos que presentan negativamente a lo indígena, hay una diferencia entre la religión, como es el caso del cristianismo, y la creencia o superstición que debe ser erradicada para dar paso a la religión. Superstición, desnudez y vicio son rasgos que definirían al indígena como un ser atrasado. Frente a esto, desde el otro discurso se puede interpretar al indígena como seres muy espirituales, de modo tal que se valora su manera de entender el mundo. Lo que estos fragmentos muestran es que el choque de discursos se presenta de como irresoluble, en la medida en que no llega a establecerse un debate entre ambas posturas, sino una superposición de la una sobre la otra. Nadie parece estar dispuesto a replantear sus conceptos. Podemos afirmar que en este primer momento, esta oposición de discursos constituye una visión maniquea sobre lo indígena, que, o bien es totalmente salvaje, o bien es absolutamente pacífico.

1.2. Discursos y territorialidad

Considero importante prestar atención a los distintos espacios de la novela. Este tipo de discursos y la geografía se relacionan. Para Said, la distinción entre culturas adopta una geografía, ya que se establecen distinciones arbitrarias entre los lugares propios de la razón y los de la alteridad (87). Considero que la novela invita a pensar en cómo es representado el espacio. La imagen de un mapa de círculos concéntricos, como los mapamundi circulares de la Edad Media, podría servir de comparación para reflexionar sobre este asunto, aunque la novela no alude a ellos. Estos mapas no son representaciones fieles u objetivas del espacio, sino representaciones simbólicas en las que la observación se da del centro a la periferia, y donde el centro es lo más conocido e importante (Manzi: 32).

De los discursos anteriores se desprende que lo occidental es asociado a la razón y a la civilización. En el mapa que imaginaríamos a partir de estos discursos en el núcleo a las grandes ciudades occidentales, entendidas como el epítome de la civilización. Tal es el caso de Nueva York. Alexander Cold, antes de viajar a Sudamérica, hace una parada en dicha metrópoli para encontrarse con su abuela. El narrador se detiene a describir la ciudad: “A esa hora todavía no había disminuido el tráfico ni la gente en las calles y aunque las oficinas y comercios estaban cerrados, había bares, teatros, cafeterías y restaurantes abiertos” (30). Es un espacio urbano, inserto dentro del sistema capitalista, en el cual hay movimiento, cultura, comercios.

Algo alejado del núcleo de este mapa nos encontraríamos con las regiones urbanizadas de la selva amazónica, es decir, de países latinoamericanos en vías de desarrollo. Un ejemplo de esto es la ciudad de Manaus, “una ciudad grande y moderna, con edificios altos y un tráfico agobiante” (45). Al igual que Nueva York, la descripción de Manaus se da en términos de modernidad y tráfico, como síntoma de esta. Sin embargo, muy próximo a este espacio urbano se encuentra Santa María de la Lluvia, una pequeña y paupérrima aldea:

Santa María de la Lluvia se levantaba como un error humano en medio de una naturaleza abrumadora, que amenazaba con tragársela en cualquier momento. Consistía en una veintena de casas, un galpón que hacía las veces de hotel, otro más pequeño donde funcionaba un hospital atendido por dos monjas, un par de pequeños almacenes, una iglesia católica y un cuartel del ejército [...] Santa María de la Lluvia era un villorrio somnoliento y tan remoto, que apenas figuraba en los mapas (54–55).

Se trata de una aldea tan pequeña y alejada que casi escapa al orden de la cartografía. En este pequeño poblado habitan algunos indígenas que por entrar en contacto con la cultura occidental han perdido buena parte de sus costumbres. Prestemos atención a las palabras del capitán del bote que traslada a la expedición por el río: “Santa María de la Lluvia es el último enclave de la civilización” (53). Este es la periferia del mapa: todo lo que se encuentre más allá escapa el orden de lo civilizado.

Más allá de esos límites se encuentra la selva misma. La reacción del protagonista, sobre quien, como veremos más adelante, el narrador se focaliza principalmente, al enterarse que iría a la Amazonía refleja la imagen que tenía de este lugar: “¡El Amazonas! –exclamó Alex, espantado–. Vi un documental sobre el Amazonas, ese lugar está lleno de mosquitos, caimanes y bandidos. ¡Hay toda clase de enfermedades, hasta lepra!” (18). Fuera de los márgenes se encuentra el peligro, la enfermedad.

Al ingresar en la selva amazónica, la expedición ingresa a un espacio distinto:

A medida que se internaban por el río Negro, la vegetación se volvía más voluptuosa, el aire más espeso y fragante, el tiempo más lento y las distancias más incalculables. Avanzaban como en sueños por un territorio alucinante (53).

Frente a occidente, entendido como el espacio de la razón, la Amazonía, en tanto aquello que va más allá de los márgenes del mapa, es asociado a lo distinto, lo onírico, próximo por tanto al orientalismo. Lo indígena se ubica en este lugar.

Kate Cold, abuela del protagonista, presenta a la Amazonía como un lugar mágico: “Vas a conocer la selva más misteriosa del mundo, Alexander. Allí hay lugares donde los espíritus se aparecen a plena luz del día” (44). En su artículo “The Cultural Work of Magical Realism”, Don Latham propone que en la novela, la Amazonía, lejos de ser un simple escenario geográfico, adquiere un aura mágica (63). Peligro y magia coexisten en un espacio que se muestra como diferente a lo occidental.

1.3. Oscilación respecto a los discursos sobre lo indígena

Ahora bien, considero que la novela juega, a partir de una serie de recursos literarios y estructurales, con despertar en el lector mayor o menor empatía y acuerdo frente a estos discursos en determinados momentos. El primero de estos recursos es la focalización del narrador en muchos pasajes en Alexander Cold, el protagonista. Ya hemos mencionado que la novela está narrada desde la perspectiva de la expedición occidental, de ahí que los discursos de estos personajes cobren tanta fuerza. Siguiendo el modelo narratológico de Genette, podemos señalar que el narrador es heterodiegético, es

decir, está ausente como personaje de la historia que cuenta (Portugal: 42). Este narrador omnisciente presenta una focalización interna variable, centrada principalmente en las impresiones del protagonista (31). Esto queda claro desde las primeras líneas de la novela: “Alexander Cold despertó al amanecer sobresaltado por una pesadilla. Soñaba que un enorme pájaro negro se estrellaba contra la ventana con un fragor de vidrios destrozados, se introducía a la casa y se llevaba a su madre” (9). El narrador ingresa al mundo interno del protagonista y comparte sus impresiones y pensamientos más íntimos. Se trata de un adolescente estadounidense que no sabe mucho sobre la selva o los indígenas, lo que lo convertiría en una figuración del lector implícito. Considero que Alex no es productor, sino reproductor de discursos sobre los indígenas, lo cual, como examinaremos más adelante, tiene que ver con que la novela constituya una Bildungsroman. Aunque ya tiene algunas nociones generales preestablecidas, en tanto no tiene un discurso definido, su perspectiva va a estar abierta al cambio y a la transformación. De ahí que resulte importante prestar atención a sus impresiones. La empatía que el lector siente respecto a este personaje lo lleva a prestar mayor atención a la búsqueda por realizar una representación de lo indígena.

Ya hemos visto que inicialmente Alex siente temor por la Amazonía. Esta visión se transforma cuando, una vez internado en la selva, se encuentra con la gente de la neblina:

Alex no estaba seguro de lo que veía, pero su corazón se disparó en loca carrera y sintió que la sangre se le agolpaba en las sienes. Lo envolvió la misma alucinante sensación de estar viviendo un sueño, que tuvo en presencia del jaguar negro en el patio de Mauro Carías [...] El peligro estaba en el aire, tal como lo había estado con jaguar, pero el chico no tuvo miedo. No se creyó amenazado por aquellos seres transparentes que flotaban entre los árboles (122).

En el siguiente capítulo se prestará atención al efecto de lo mágico en la novela. Por ahora quiero resaltar que Alexander, al encontrarse frente a los indígenas, no los considera una amenaza. El lector empatiza con su serenidad. Sin embargo, esto cambia pocas páginas después, cuando se discute en la expedición acerca del peligro de ser atacados por los indios: “Nadia estaba tranquila, abrazada a su monito, como si no comprendiera la magnitud de lo que sucedía. Alex, en cambio, concluyó que nunca se había encontrado en tanto peligro” (127). Notemos que, mientras para describir la actitud de Nadia se emplea un verbo en modo subjuntivo (“como si no comprendiera”), en el caso de Alex se utiliza uno en modo indicativo (“concluyó”): la focalización está en el protagonista. El

lector, al toparse con un protagonista inseguro y temeroso, vuelve a considerar la posibilidad de que los indígenas sean violentos y salvajes.

Un recurso que se emplea para generar desacuerdo con los discursos que presentan al indígena como una alteridad negativa es la desautorización de los mismos por parte del narrador. Por ejemplo, el narrador se encarga de poner en tela de juicio la autoridad del personaje del antropólogo:

El profesor Leblanc insistió en ser fotografiado con la anaconda enrollada en torno a su cuerpo de tal modo que no se viera que le faltaba la cabeza [...] Así había ganado su fama de héroe entre estudiantes de antropología en el mundo entero, fascinados con la idea de que los homicidas tenían el doble de mujeres y tres veces más hijos que los hombres pacíficos. La teoría de Leblanc sobre la ventaja del macho dominante, capaz de cometer cualquier brutalidad para transmitir sus genes, atraía mucho a esos aburridos estudiantes condenados a vivir domesticados en plena civilización (105).

El narrador omnisciente se focaliza en el personaje de Leblanc y pone en pausa la narración misma para explicar de qué modo había adquirido su fama. La imagen de la que se sirve es de burla: el profesor simulando domesticar a una serpiente muerta y decapitada. Esta explicación genera en el lector cuestionamientos a la validez de las teorías del antropólogo, quien es retratado como un farsante.

El narrador hace uso del discurso indirecto regido para presentar una escena que, aunque breve, genera desconfianza respecto a los empresarios:

En un susurro, Nadia le explicó a Alex que Carías era muy poderoso, hacía negocios con los presidentes y generales de varios países sudamericanos. Agregó que no tenía el corazón en el cuerpo, sino que lo llevaba en una bolsa, y señaló el maletín de cuero que Carías tenía en la mano. Por su parte, Ludovic Leblanc estaba muy impresionado con Mauro Carías (63).

La imagen del corazón fuera del cuerpo sirve para presentar al empresario como un personaje despiadado en el que no se puede confiar. El lector desconfía de este personaje pues empatiza con Nadia, dada la cercanía con el protagonista y su inocencia infantil; por tanto, probablemente también con su manera de pensar respecto a los indígenas.

Finalmente, otro recurso empleado para generar una oscilación de empatía frente a los diferentes discursos tiene que ver con la línea de acción. La estructura de la novela juega con escenas en las que las teorías de Leblanc parecieran confirmarse. Esto sucede, primero, con el asesinato de uno de los expedicionarios causado por un dardo envenenado:

Recién entonces pudieron examinar el dardo, decorado con extrañas marcas de pintura roja y negra, que nadie pudo descifrar. Karakawe y Matuwe

aseguraron que nunca las habían visto, no pertenecían a sus tribus ni a ninguna otra conocida, pero aseguraron que todos los indios de la región usaban cerbatanas (95).

El dardo aparece como metonimia de los indígenas. Luego en la novela se confirma la responsabilidad indígena en la muerte de este hombre, lo que parecería confirmar la representación de los indios como asesinos salvajes. En el siguiente capítulo examinaremos cómo este asesinato se matiza con la introducción de un rito indígena; baste señalar que en este punto el lector no sabe con qué discurso quedarse, lo que propicia una mirada crítica de parte suya frente a este asunto.

Esta sensación cobra fuerzas con el segundo asesinato, el cual se da en circunstancias extrañas:

El hombre estaba tirado de bruces entre unos helechos. La cabeza, sin embargo, estaba de frente, como si una mano poderosa la hubiera girado en noventa grados hacia la espalda [...]
–¡La Bestia! –exclamó Matuwe.
–Nada de Bestia, hombre, esto lo hicieron los indios –le refutó el profesor Leblanc (112).

Esta segunda muerte puede atribuirse también a los indígenas. En este punto, ni los personajes ni el lector saben quién fue el responsable, por lo que este evento serviría para darle fuerza al discurso de Leblanc. Un tercer momento a mencionar es el rapto de Alex y Nadia por parte de la “gente de la neblina”, quienes los forcejean y se los llevan consigo. El narrador, una vez más, ingresa a los pensamientos de Alex: “¿Tendría razón Leblanc cuando aseguraba que eran violentos y crueles?” (131). Personajes y lectores temen que los indígenas sean violentos, lo que parece confirmarse por los asesinatos y el rapto. Esta oscilación propicia que el lector se pregunte por qué representación resulta adecuada.

1.4. Representación orientalista y estereotipada

Ya hemos visto que en la novela se construye la identidad indígena a partir de dos tipos de discursos que parecen ser opuestos. Sin embargo, pese a sus notables diferencias, considero que estos discursos tienen importantes similitudes que no saltan a primera vista. Estos discursos tienen un punto en común: presentan al indígena como una alteridad. Esto se vincula con la representación orientalista:

Oriente no es solo el vecino inmediato de Europa [...] es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia (Said: 19–20).

Son “los indios”, “ellos”, lo particular, frente a un nosotros occidental que discursa sobre su identidad. Independientemente del tipo de discurso, los indígenas son diferentes a aquellos que emiten dichas representaciones.

Para comprender esto mejor, examinemos el primer encuentro entre el protagonista y la comunidad indígena denominada “la gente de la neblina”:

En cambio, pasó por su mente, como un relámpago, una escena que había visto años antes en una película: el encuentro de un niño con un extraterrestre. La situación que vivía en ese momento era similar (122).

Esta comparación muestra que el personaje occidental identifica al indígena no a partir de la similitud, sino de la diferencia. El extraterrestre, después de todo, es el ser que proviene de un mundo distinto. Es el otro absoluto.

Ahora bien, propongo un segundo punto de encuentro entre estos discursos: no sólo presentan al indígena como una alteridad, sino que lo hacen a través del estereotipo. Para comprender esto, volvamos a la teoría de Said. El orientalismo es un acto de poder a partir del cual se define al oriental por medio de estereotipos (25). Homi Bhabha elabora la noción de estereotipo en su obra *El lugar de la cultura*. Se trata de una estrategia discursiva que categoriza al otro sin necesidad de pruebas (91). Es un modo de representación de la alteridad en el que a la subjetividad representada se le atribuye un rasgo de fijeza (91). Esta fijeza hace del estereotipo una simplificación de la realidad (100). Esto resulta paradójico pues el estereotipo, aparte de esta rigidez, es vinculado al desorden, a lo caótico (91). El estereotipo es de naturaleza ambivalente, lo que garantiza su aplicación en contextos históricos y discursos cambiantes (91). El espectro del estereotipo puede ser muy amplio: de ahí que, por ejemplo, una determinada subjetividad pueda pasar de lo pacífico a lo satánico dentro de esta representación (104).

Antes de proceder al análisis de este punto, resulta necesario profundizar en los dos niveles de representación de lo indígena. Ya hemos señalado que se habla de ellos en dos planos: uno general y uno concreto. Podríamos entender el plano general como el que se refiere a lo indígena como una categoría amplia y esencialista de su identidad. La siguiente descripción del narrador corresponde a esta universalización de la esencia indígena que deja de lado las diferencias entre tribus:

Entre los indios todo se compartía y las únicas posesiones eran las pocas armas o primitivas herramientas que cada uno pudiera llevar consigo [...] Los indios sufrían la misma obsesión por el acero que los forasteros sentían por el oro. Karakawe había superado la etapa del machete y estaba en la de las armas de fuego: no se desprendía de su antigua pistola. Alguien como él, que pensaba más en sí mismo que en la comunidad, no tenía lugar en la tribu. El

individualismo se consideraba una forma de demencia, como ser poseído por un demonio (90–91).

En este pasaje, el narrador ha cambiado su función: deja de ser narrativo o descriptivo para ser explicativo. Hace una pausa en la narración para ofrecer una explicación sobre la cultura indígena. Esta es de carácter general: lo indígena es solidario, colectivo y desprendido de lo material. Aunque se menciona a Karakawe, indio occidentalizado que acompaña a la expedición, como alguien que escapa a este modelo, no se alude específicamente a un grupo indígena en concreto. Lo indígena es presentado en términos generales, esencialistas.

Por otro lado, nos referimos a los indígenas en términos particulares cuando se alude a un grupo de indígenas en particular. Tal es el caso de la tribu de la gente de la neblina. El personaje de Nadia presenta a este grupo: “Deben ser la “gente de la neblina”, los invisibles, los habitantes más remotos y misteriosos del Amazonas. Se sabe que existe, pero nadie en verdad ha hablado con ellos” (123). Se trata de un grupo que manteniéndose aislado ha evitado tener contacto con otras culturas. Ya no hablamos de lo indígena como categoría abstracta sino de los indígenas como un grupo específico.

A partir de esto, procedamos a examinar la representación estereotipada en la novela. Hemos señalado que una de las características del estereotipo es la de ser una representación que prescinde de pruebas (Bhabha: 91). Antes del encuentro con la gente de la neblina se había anticipado la posibilidad de encontrar tribus aisladas:

Según el guía, había varias tribus en los alrededores que seguro habían tenido algún contacto, aunque breve, con el mundo exterior [...] César Santos sospechaba también de la existencia de tribus aisladas, que no habían sido vistas aun (118).

La existencia de la tribu de la gente de la neblina como tribu aislada tiene como implicancia que todas las demás culturas, incluida la occidental, no hayan podido tener conocimiento sobre ella. Entonces, si partimos de la premisa que existen tribus sobre las que no se tiene ningún conocimiento, toda representación que intente englobar a lo indígena en una categoría amplia, abstracta y esencialista carece, inevitablemente, de validez absoluta. Personajes y narrador han emitido discursos que buscan definir a lo indígena, pero no cuentan con las pruebas para sustentar dichos discursos ya que no han podido acceder a todas las comunidades. Estas representaciones se constituyen, por tanto, como estereotipos.

Otro punto a considerar es que la alteridad estereotipada se presenta con un rasgo de fijeza (Bhabha: 91). Los discursos emitidos sobre la identidad indígena, independientemente de las diferencias de contenido, la presentan como constante a lo largo del tiempo, inmutable al cambio. Incluso el narrador fomenta esta idea al describir el paisaje: “Pero allí las fronteras nada significaban, todo era el mismo paraíso prehistórico” (93). Esta descripción es realizada desde la óptica occidental. Los expedicionarios son incapaces de percibir las diferencias en el espacio. Esto tiene una consecuencia: si la Amazonía, un espacio enorme, es toda igual y sin fronteras, las subjetividades que la habitan lo pueden ser también. Ahora bien, en esta breve descripción se emplea un único adjetivo: “prehistórico”. Se describe el espacio con un término que alude al tiempo. Lo prehistórico, en tanto lo previo al desarrollo de la civilización, se ha mantenido constante a lo largo del tiempo. Lo indígena es asociado a este espacio inmutable. Esta fijeza en la representación la vuelve estereotipada.

El estereotipo es un intento de dar rigidez al desorden, al caos (Bhabha: 91). Resultaría complicado representar aquello que escapa al conocimiento, como es el caso de los indígenas aislados: “Se calcula que existen unos dos o tres mil, pero en realidad nadie lo sabe con certeza –contestó la doctora Omayra Torres” (Allende: 54). Y sin embargo, hemos visto que los discursos presentan versiones simplificadas sobre lo indígena, en la medida en que se puede formar una visión maniquea. No hay mayor complejidad en las representaciones. En sus reflexiones sobre la subalternidad, John Beverley plantea que son representaciones complicadas, ya que el subalterno no puede ser representado adecuadamente, pues el mismo saber académico que intenta reproducirlo es el que lo crea como subalterno (24). El subalterno se resiste a la simbolización (24). De ahí que el único modo de representarlo sea a través del estereotipo.

Finalmente, el estereotipo tiene un amplio espectro, “desde el sirviente leal hasta Satán, desde el amado al odiado; un desplazamiento de las posiciones del sujeto en la circulación del poder colonial” (Bhabha: 104). Este aspecto me permite afirmar que, pese a las diferencias de contenido de los discursos con los que se define a la identidad indígena, estas representaciones no escapan del orden del estereotipo. Los distintos discursos forman parte del amplio espectro del estereotipo.

Vemos, pues, que personajes y narrador elaboran discursos a través de los cuales buscan clasificar a la identidad indígena. El análisis con teoría nos permite ver más allá de la aparente intención autorial de la novela y así señalar que pese a las diferencias de contenido, estos discursos definen al indígena como una alteridad atrasada a partir del

estereotipo. Ahora bien, planteo en este punto que con estos discursos no sólo definen al indígena, sino que lo crean como categoría. La novela evidencia esto a partir del siguiente diálogo:

- Se equivoca, Santos. Vea el documental de Ludovic Leblanc y entenderá mi teoría –aseguró Leblanc.
- Entiendo que usted repartió machetes y cuchillos en un *shabono* y prometió a los indios que les daría más regalos si actuaban para las cámaras de acuerdo a sus instrucciones... –sugirió el guía.
- ¡Esa es una calumnia! Según mi teoría...
- También otros antropólogos y periodistas han venido al Amazonas con sus propias ideas sobre los indios. Hubo uno que filmó un documental en que los muchachos andaban vestidos de mujer, se maquillaban y usaban desodorante
- añadió César Santos.
- ¡Ah! Ese colega siempre tuvo ideas algo raras... –admitió el profesor (99).

En esta conversación se acusa al profesor Leblanc de simular representaciones para forzar su teoría sobre los indígenas. La autoridad académica no sólo del personaje sino de los antropólogos en general se ve cuestionada: sus saberes son puestos en tela de juicio. El conocimiento antropológico sobre los indígenas aparece mediado por otros intereses.

Ahora bien, ya hemos visto que, de un modo u otro, los personajes que lo acusan también han creado sus propias representaciones de los indígenas. Como señala Said, el orientalismo permite al europeo hablar por el otro dominado (62). La única diferencia es que en este caso, el profesor y otros antropólogos lo han llevado a un plano material, pero he mostrado que personajes y narrador también discursan desde el estereotipo y el orientalismo sobre el indígena. Lo indígena parece ser una categoría hueca, un significante abierto a cualquier significado. Este significado se llena con las representaciones que los personajes hacen de los indígenas. Lo problemático de esto es que incluso los que critican a Leblanc presuponen la existencia de una categoría de lo indígena como natural, como preexistente a sus discursos. Así, aun cuando la novela parece querer oponerse al orientalismo y a la subalternización, esto no se logra, desde la teoría brindada por la teoría poscolonial. Como hemos visto, dada la multiplicidad de las comunidades y el que varias de ellas estén aisladas, es imposible establecer una generalización sobre dicha identidad, o lo que es lo mismo, establecer una noción de identidad indígena. Lo que hay son indígenas, y no la certeza de una esencia indígena coherente, unificada, igual para todas estas comunidades. Estos discursos no sólo dotan de significado a la categoría de lo indígena: hacen de ella una categoría ontológica. Esta categoría ha sido interiorizada y asumida como natural al punto que los personajes

discuten sobre cómo es el indígena, mas no se cuestionan por la validez de englobar a las distintas subjetividades en una única categoría.



Capítulo 2. Conociendo al otro: la representación directa del indígena en *La ciudad de las bestias*

Habiendo visto los discursos que se emiten en un principio sobre los indígenas, me interesa ahora determinar si en la novela éstos atraviesan alguna transformación, y en caso así sea, en qué medida. Para ello, examinaré las consecuencias del encuentro con la gente de la neblina y qué tipos de cambios en la representación surgen a raíz de esto, para luego analizar sus implicancias en relación con los discursos sobre la identidad indígena. Esto es importante, pues la novela aparenta plantear un cambio, en cuanto parece estar por presentar un proceso de aprendizaje del protagonista.

2.1. La “gente de la neblina”

Alex y Nadia son raptados por la gente de la neblina, tribu indígena que había permanecido aislada, y llevados a Tapirawa-teri, su aldea. Luego descubriremos que el motivo de este rapto respondía a una visión que se había tenido en la tribu, según la cual estos jóvenes serían de ayuda para combatir a una amenaza desconocida. Este rapto posibilita el encuentro directo con los indígenas sobre los que tanto se había discursado. Implica por tanto un paso de los discursos a una aproximación más bien empírica.

El rapto supone cierto nivel de violencia: los jóvenes son forzados a abandonar un espacio que les resultaba seguro para adentrarse en un terreno desconocido. Es también un acto violento en la medida en que supone para estos personajes, sobre todo para Alex, una inversión en las relaciones de poder. Si dentro de su cultura occidental los indígenas se ubicaban en el espacio de la alteridad, ahora él ocupará ese lugar para los indios. Frente a la mirada de éstos, Alex representa lo extraño: “De inmediato las mujeres y los niños perdieron el miedo y se fueron acercando poco a poco. Nunca habían visto personas de aspecto tan singular, sobre todo el muchacho americano, tan blanco en algunas partes” (149). El protagonista se configura como el otro de la gente de la neblina al entrar dentro de la categoría de *nahab*: “De la diatriba de hombre con la corona de plumas entendió que se refería a Rahakanariwa, el espíritu del pájaro caníbal mencionado por Walimai, a los *nahab*, como llamaban a los forasteros” (134). Esta inversión en las relaciones de poder propiciará un tipo de encuentro más cercano y empírico de parte del personaje de Alex.

La novela muestra que el rapto en sí mismo no basta para propiciar esta aproximación. Como hemos visto, el narrador se focaliza principalmente en el personaje

de Alex, de modo tal que el lector conoce sobre todo a través de su experiencia. Prestemos atención a la impresión de Alex al observar detalladamente a la gente de la neblina:

En la luz del amanecer pudo verlos bien por primera vez. Su terrible aspecto correspondía exactamente a las descripciones de Leblanc: estaban desnudos, con el cuerpo pintado en colores rojo, negro y verde, brazaletes de plumas y el cabello cortado redondo, con la parte superior del cráneo afeitada, como una tonsura de sacerdote (136).

Su primera impresión es de tipo sensorial, visual, e implica un juicio. El muchacho conoce a los indígenas en relación con sus propias categorías culturales, como cuando compara su cabello con el de un sacerdote, y también desde los discursos que se han emitido sobre ellos. Alex interpreta la apariencia de los indios desde la teoría de Leblanc; de ahí que su aspecto le parezca terrible y le inspire temor. Teniendo en cuenta la multiplicidad de discursos sobre los indígenas a los que se enfrenta, considero que necesitaría de una transición que marque el paso a la realidad indígena. La novela presenta esta transición, marcada por una serie de recursos literarios.

En primer lugar, Nadia funciona como un personaje-bisagra entre ambas culturas. Nadia es una púber mestiza, hija de madre canadiense y de padre venezolano. Aunque sus raíces no son indígenas, la vida en la selva le permitió relacionarse con ciertas tribus de indios, llegando a identificarse con ellos. La misma Nadia medita sobre su compleja identidad cultural:

–Dice Walimai que yo no pertenezco a ninguna parte, que no soy ni india ni extranjera, ni mujer ni espíritu.
–¿Qué eres entonces? –preguntó Jaguar.
–Yo soy, no más –replicó ella (85).

Si bien podría presentarse como mestiza, Nadia se resiste a encasillarse en una categoría cultural: su identidad no es estática sino fluctuante, construible. Homi Bhabha entiende el presente como un momento de revisión y redefinición de las culturas, de lo que se desprende la existencia de una hibridez cultural que escapa a las categorías y jerarquías tradicionales (20–21). Nadia, como personaje híbrido, está más próxima que Alex a la cultura de la gente de la neblina.

Nadia posee un saber lingüístico que le permite comunicarse con la gente de la neblina, a diferencia de Alex, que sólo domina el inglés:

Nadia captó el sentido, porque conocía varias lenguas de los indios y, aunque la gente de la neblina tenía su propio idioma, muchas palabras eran similares. Estaba segura de que podría comunicarse con ellos (133–134).

Este personaje hará de intérprete, sirviendo de nexo comunicativo entre Alex y los indígenas. Para esto, se sirve de ciertos conocimientos que tiene sobre los indígenas. Nadia maneja, además de la capacidad semántica, una capacidad pragmática que le sirve para desenvolverse manejando códigos culturales distintos a los occidentales: “Nadia le advirtió que no aceptarlo sería considerado un insulto. Le informó que era *masato*, una bebida fermentada hecha con mandioca masticada y saliva, que sólo bebían los hombres” (134). Es un personaje poseedor de un saber que la hace capaz de moverse con relativa soltura en ambas culturas, lo que facilita el encuentro entre los indios y Alex. Aunque profundizaré en este punto más adelante, ya se atisba que pese al aislamiento, la gente de la neblina presenta características en común con las otras culturas indígenas, en la medida en que Nadia es capaz de entenderse con ellos. Podemos plantear que la chica aparece como el tipo de subjetividad que la novela quiere promover, en tanto posibilita el encuentro entre culturas.

Por otro lado, los jóvenes raptados pasan por un proceso de mimetización con la gente de la neblina. Una primera etapa ocurre cuando se desnudan para no llamar la atención con sus vestimentas:

–Quítate la ropa, Jaguar –le indicó Nadia, mientras se desprendía de sus pantalones cortos, su camiseta y hasta sus prendas interiores.

Alex la imitó sin pensar siquiera en lo que hacía. La idea de desnudarse en público lo hubiera horrorizado hacía un par de semanas, pero en ese lugar era algo natural. Andar vestido resultaba indecente cuando todos los demás estaban desnudos (149).

Al despojarse de sus prendas, Alex y Nadia reducen las diferencias que los separaban de la gente de la neblina. Recordemos que la desnudez indígena había sido entendida como un signo de salvajismo. Teniendo en cuenta esto, podríamos interpretar este pasaje como una muestra de relativismo cultural, entendido como una muestra de que es posible que diferentes culturas puedan aprender de otras y participar de ellas.

Si en un primer momento Alex dependía de Nadia para que haga de intérprete y traductora, pronto se descubrirá capaz de comunicarse con la gente de la neblina:

Maravillado, Alex se dio cuenta que podía comprender bastante bien, siempre que no hiciera un esfuerzo, debía «oír con el corazón». Según Nadia, quien tenía una facilidad asombrosa para las lenguas, las palabras no son tan importantes cuando se entienden las intenciones (150).

A través de un recurso mágico la novela plantea la posibilidad de que el protagonista adquiera la habilidad de comunicarse, lo que marca una mayor cercanía con la cultura de

la gente de la neblina. Esta proximidad servirá para llegar a un conocimiento sobre ellos, así como para generar empatía del lector hacia la manera de pensar de Alex.

Asimismo, el protagonista se ve forzado a participar de un rito de iniciación para convertirse en “hombre”:

Todo varón, antes de empuñar sus armas o pensar en casarse, debía morir como niño y nacer como hombre [...] Bajo la dirección de Iyomi, las mujeres le afeitaron la coronilla con una piedra afilada [...] Luego las mujeres lo pintaron de negro de pies a cabeza con una pasta de cera y carbón (171).

Nadia está excluida de este rito por ser mujer, pero considero que en su caso tampoco habría sido necesario, puesto que su identidad cultural ya se encontraba próxima a la de la gente de la neblina. En cambio, le sirve a Alex para romper con algunas de las barreras que lo separaban de esta cultura. Descubre que la identidad otra es cultural, mas no esencial, adoptando una posición relativista. Este rito se vincula al cuerpo: la apariencia del protagonista cambia para asemejarse más a la de los varones de la gente de la neblina. Tras atravesar algunas pruebas en las que tuvo que mostrar su valor, Alex es finalmente reconocido por la comunidad: “Bienvenido entre los hombres –dijo Tahama” (174). Alex es reconocido como hombre dentro del paradigma cultural de la gente de la neblina: en cierta medida, ha sido asimilado por ellos. Esta hospitalidad contrasta con los discursos que se habían emitido sobre ellos.

El narrador también desempeña un rol en esta transición. Si hasta antes del rapto su focalización se centraba exclusivamente en los personajes occidentales, principalmente en Alex, a partir de este hecho se enfocará también en los personajes indígenas. El narrador ahora ingresa a la mente de los indígenas y comparte sus impresiones. Esto se aprecia, por ejemplo, cuando Alex amarra a Nadia a sí mismo para escalar una montaña y se detiene en la reacción de la gente de la neblina:

Cuando vieron que Alex ataba un extremo de la cuerda a la cintura de la chica y enrollaba el resto en torno a su propio pecho, dieron muestra de gran curiosidad. No podían imaginar por qué los forasteros hacían algo tan absurdo: si uno resbalaba arrastraría al otro (141).

Este recurso genera una sensación de cercanía con los indígenas, quienes se presentarán ahora como subjetividades más cognoscibles. Notemos que esta focalización se da en términos colectivos: el narrador no comparte las impresiones de indígenas particulares, sino de la gente de la neblina como grupo.

La forma de narrar los hechos se ve alterada por esta nueva focalización. El narrador presentará desde los códigos occidentales los elementos ajenos esta cultura:

“Después los indios se sentaron en círculo y continuaron las conversaciones, mientras distribuían trozos de una masa cocida, como pan sin levadura” (134). La focalización en este fragmento es desde la mirada occidental, lo que permite una mayor comprensión. Sucede lo contrario cuando se focaliza en los indígenas: “En medio de Tapirawa–teri estaban los pájaros de ruido y viento” (236). En esta oración se presenta a los helicópteros desde la mirada del indígena, desconocedor de las tecnologías occidentales. Se consigue así una cercanía con la mentalidad indígena, permitiendo conocer más de cerca su visión del mundo. Ver el mundo desde los ojos tanto de los occidentales como de los indígenas propicia la relativización de la verdad.

A partir de esta transición, pasemos ahora a examinar qué se conoce durante el cautiverio. Esto sirve para determinar su efecto en las representaciones sobre los indígenas. Este conocimiento se dará a través de la perspectiva de Alex y Nadia, quienes actuarán como observadores que registran aquello que perciben.

En primer lugar se conoce etnográficamente a la gente de la neblina. Este tópico, el del occidental que siendo obligado a estar con los indios termina conociéndolos, ha sido bastante abordado en la literatura hispanoamericana. Pensemos, por ejemplo, en la relación “Naufragios” de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Viéndose forzado a pasar ocho años con indígenas americanos, Cabeza de Vaca pasa de la representación tetralógica de los mismos a una suerte de aproximación humanista o empírica (Jáuregui: 422). Al presentar este tipo de encuentro, la novela dialoga con una larga tradición de textos que buscan reivindicar la imagen del indígena a partir de la cercanía.

El narrador se detiene, por ejemplo, en la presentación de la aldea:

Tapirawa–teri, la aldea de la gente de la neblina, apareció de pronto en medio del bosque, como si tuviera la misma propiedad de sus habitantes para hacerse visible o invisible a voluntad [...] Tapirawa–teri era diferente al típico *shabono*, lo cual confirmó la sospecha de Alex de que la gente de la neblina no era como los demás indios y seguramente tenía muy poco contacto con otras tribus del Amazonas (148).

He omitido el fragmento en que se describe detalladamente la aldea para enfatizar la comparación que se hace con otras tribus. Alex se sirve del conocimiento que maneja sobre las aldeas indígenas para constatar diferencias: Tapirawa–teri tiene una organización particular, distinta, que va más allá del estereotipo. No es casual que concluya que la gente de la neblina sea una tribu diferente o especial: más adelante veremos que esto tiene un efecto en el tipo de representación que se hará de lo indígena.

Se conoce también la organización política de la tribu. Una de las principales características es la concepción que manejan del poder: “entre ellos no existían las jerarquías, nadie era más importante que los demás, el jefe sólo tenía más obligaciones” (160). El poder no supone un privilegio ni mayor prestigio. Nos posicionamos ante una sociedad horizontal, sin jerarquías. Esto contradeciría la teoría del salvajismo de los indios de Leblanc, la cual tenía como pilar la idea de que ellos luchaban cruelmente por conseguir más poder.

En cuanto a su organización social, nos enteramos que forman una comunidad no decadente, sino solidaria y libre:

No llevaba la cuenta de la descendencia, porque en realidad tampoco importaba quiénes eran los padres: los niños se criaban todos juntos, protegidos y cuidados por los miembros de la aldea [...] Los padres solían prometer en matrimonio a las niñas cuando nacían, pero ninguna muchacha era obligada a casarse o a permanecer junto a un hombre contra su voluntad (151).

Estas explicaciones del narrador apuntan a una sociedad organizada sobre la base de valores comunitarios. Esto contradice también la teoría de Leblanc sobre la lucha por tener más mujeres. De manera indirecta, el encuentro con los indígenas dialoga con los discursos que ya hemos examinado.

También se conocen algunos ritos de esta cultura. Uno de ellos es el denominado *unokaimú*, el cual se realiza luego de haber matado a alguien:

Alex se enteró que *unokaimú* consistía en ayuno total, silencio e inmovilidad durante varios días, de esa manera el espíritu del muerto, que había escapado por las narices del cadáver para pegarse en el esternón del asesino, iría poco a poco desprendiéndose (154).

Es un ritual asociado al pensamiento mágico de los indígenas, el cual será examinado más adelante. No es aleatorio que se aluda a un rito vinculado al asesinato. En este punto nos enteramos que el hombre que cumple el rito fue el que mató a uno de los expedicionarios con un dardo envenado, lo que parecería coincidir con las representaciones de los indios como salvajes peligrosos, tal y como lo vimos en el capítulo anterior. Sin embargo, luego se añadirá que lo hizo como reacción ante el miedo que le generaban los forasteros, lo que constituye una explicación que humaniza. Al cumplir con el rito, se ve este asesinato ya no como un signo de salvajismo que despierta placer, sino como algo que debe ser purgado. Esto no niega la crueldad del asesinato, pero sí matiza el sentido de éste dentro de la cultura.

En cuanto a la mentalidad de esta tribu, se da a conocer que le atribuyen mucha importancia al valor de la reciprocidad, tal y como lo explica un chamán cercano a la tribu: “Walimai indicó a los chicos que habían violado la elemental norma de reciprocidad: no se puede recibir sin dar. Era la ley natural” (205). Esto enfatiza la imagen de una cultura basada en valores comunitarios. Respecto a sus creencias, presentan un fuerte vínculo con la naturaleza: “Dijeron que todo lo que existe es soñado por la Tierra Madre, que cada estrella sueña a sus habitantes y todo lo que ocurre en el universo es una ilusión, puros sueños dentro de otros sueños” (172). Es un sistema de creencias refinado y que muestra un pensamiento abstracto complejo.

Todos estos aspectos coinciden en presentar a la tribu de la gente de la neblina como diferente a las demás culturas amazónicas, lo que tendrá implicancias para la representación que se hará de lo indígena. Es un grupo solidario, basado en valores comunitarios. Los indios, conscientes de esto, se reconocen un valor positivo:

La gente de la neblina guarda celosamente el secreto de su aldea, para defenderse de ser atacados y de las costumbres de los forasteros. Habían vivido igual durante miles de años y no deseaban cambiar (152).

Esta conciencia les genera una resistencia al cambio, la cual va a ser también característica de esta tribu y resultará central para comprender la representación que se hace de ellos. Esto será examinado a mayor profundidad más adelante.

Aparte de la etnografía, otro aspecto que los jóvenes conocen sobre esta tribu es su vínculo con la magia. Podemos entender esto desde lo real maravilloso. José Antonio Bravo define lo real maravilloso como una etiqueta que engloba a variados textos en los que se presenta una alteración de la realidad con la presencia de un elemento maravilloso (24). Estos elementos reposan sobre la fe: lo maravilloso es aceptado como una creencia por un grupo de personas (28). Este género es muy próximo a la literatura latinoamericana (29). Ya la presencia de la magia en la novela estaba anunciada desde la llegada de la expedición a la Amazonía. En casa de Mauro Carías, Alex tiene una experiencia atípica: al hacer contacto visual con un jaguar enjaulado, el muchacho siente por un instante que se trasladó con el felino a un mundo distinto. Nadia, conocedora de las creencias indígenas por su amistad con el chamán Walimai, le brinda una explicación: “El jaguar te reconoció porque es tu animal totémico –dijo–. Todos tenemos el espíritu de un animal, que nos acompaña. Es como nuestra alma [...] Tu nombre es Jaguar” (83–84). Aunque en este punto no hay certeza sobre la validez de la explicación, este suceso prepara al lector para el encuentro con la magia.

En este punto es importante aclarar el uso del término real maravilloso frente al del realismo mágico. Jorge Marcone explica en su artículo “Lo “Real maravilloso” como categoría literaria” que ambas categorías son usadas de modos disímiles y variados, lo que lleva a una confusión en sus usos (1). En su *Historia verdadera del realismo mágico*, Seymour Menton diferencia ambos conceptos:

En la literatura hay que distinguir el realismo mágico, no sólo del surrealismo sino también de lo fantástico y de lo real maravilloso [...] cuando los sucesos o los personajes violan las leyes físicas del universo, como en *Aura* de Carlos Fuentes, la obra debería clasificarse de fantástica. Cuando esos elementos fantásticos tienen una base folclórica asociada con el mundo subdesarrollado con predominio de la cultura indígena o africana, entonces es más apropiado utilizar el término inventado por Carpentier: lo real maravilloso. En cambio, el realismo mágico, en cualquier país del mundo, destaca los elementos improbables, inesperados, asombrosos, PERO reales del mundo real (30).

Siguiendo la categorización propuesta por Menton, queda claro que *La ciudad de las bestias* encaja dentro de lo real maravilloso, al tratarse de una obra que presenta elementos mágicos con base folclórica indígena. Llama la atención, en ese sentido, que artículos dedicados al análisis de esta novela se refieran a ella como perteneciente al género del realismo mágico, lo que puede explicarse desde la confusión señalada por Marcone. A partir de lo señalado por estos autores y por una cuestión metodológica, en esta tesis se empleará el término de real maravilloso frente al de realismo mágico para hablar de la novela.

Ahora bien, durante el rapto los jóvenes presencian hechos que podrían calificarse como mágicos. Por ejemplo, el chamán anda acompañado por el espíritu de su difunta esposa. Cuando Alex lo conoce, es incapaz de ver al espíritu, lo que cambia posteriormente:

Era muy bella y parecía alegre, aunque no decía ni una palabra, siempre estaba sonriendo. Alex comprendió que era la esposa ángel del chamán y celebró que ahora podía verla, eso significaba que algo se había abierto en su entendimiento o en su intuición (163).

El narrador emplea el verbo “comprender” para presentar la revelación de Alex, lo que dota de validez a esta interpretación. Esta explicación de la realidad parece tan válida como otras.

La magia se introduce también con la presencia de las Bestias, las míticas criaturas que motivaron la expedición periodística. Guiados por Walimai, los jóvenes llegan a la ciudad de los dioses o “El Dorado”, el interior de una montaña donde habitaban las

Bestias. Inicialmente son descritas como unas enormes perezas, lo cual no supondría nada excepcional. No obstante, pronto se descubre que poseen una facultad excepcional:

[...] y entonces los chicos oyeron claramente una voz profunda y cavernosa que pronunciaba unas palabras en la lengua de la gente de la neblina.
–¡Habla como un ser humano! –murmuró Alex, convencido de que soñaba (194).

Las Bestias dominan una lengua, poseen un saber lingüístico. No son simples animales grandes, sino que pueden ser calificadas como criaturas mágicas. Esto implica que los indígenas tienen contacto con algo que parecería escapar al orden de la razón, como veremos más adelante.

La magia forma parte de la vida de la gente de la neblina, siendo un rasgo más que los define. Debemos hacer la diferencia entre magia y pensamiento mágico. Los miembros de esta tribu poseen un pensamiento mágico, pero éste parece estar secundado por la existencia real de la magia. Lo real maravilloso sirve para presentar lo mágico en la novela como algo realmente existente. Más adelante examinaremos hasta qué punto se relacionan ambos, y cuáles son sus alcances, limitaciones e implicancias para los discursos sobre los indígenas.

2.2. ¿Un nuevo discurso sobre los indígenas?

Considero que este encuentro motiva una serie de cambios en relación con los discursos o representaciones sobre lo indígena. En la novela queda bastante claro que se da un cambio; no obstante, es más problemático determinar a qué llega este cambio, cuál es su resultado final. Para examinar este asunto, analizaré primero de qué modo se da este cambio para luego determinar a qué permite llegar y qué efecto tiene en los discursos sobre lo indígena.

Este cambio se registra, en primer lugar, a través de la evolución del personaje de Alex. Este tema se vincula con la Bildungsroman. En su libro *The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture*, Franco Moretti asocia el nacimiento de este género literario con la importancia que se le atribuye a la educación de la juventud en el siglo XVIII (4–5). Estos textos muestran a personajes jóvenes que se transforman para alcanzar la madurez mientras que descubren su identidad y su pertenencia a una comunidad (19). En el caso de *La ciudad de las bestias*, Alex es un joven estadounidense que llega a la Amazonía porque su madre está enferma: la crisis familiar lo saca de su zona de confort y lo expulsa a la adultez. El protagonista llega a la selva con un conocimiento superficial sobre este espacio, conocimiento que se veía atravesado por diversos discursos, y que al

entrar en contacto con la gente de la neblina, madura y cuestiona sus preceptos y termina elaborando una imagen propia sobre los indígenas. Así, por ejemplo, a través del narrador sabemos que el protagonista constata diferencias culturales que le despiertan añoranza: “Mientras chapoteaba con otros jóvenes, Alexander Cold pensó que nunca el mundo le había parecido tan hermoso y nunca volvería a ser tan libre” (155). Este grupo de indios tiene una existencia libre, muy próxima a la naturaleza, que le parece inalcanzable e irrepetible. Se reconoce positivamente a la comunidad por esto. Podríamos asociar esta idea con el tópico de *beatus ille*: los indios son afortunados por su existencia retirada, aunque habría que señalar que lo que supone un retiro para el personaje occidental, constituye para ellos su realidad cotidiana.

Alexander identifica en la gente de la neblina un saber distinto al occidental. Si en su cultura prima el reconocimiento al saber científico, tecnológico y sistemático, el cual se encuentra en constante avance, en la de estos indígenas se valora uno más intuitivo y constante: “Por su parte, el muchacho americano sentía envidia por la existencia libre y silenciosa de la muchacha, en contacto estrecho con la naturaleza. Nadia Santos poseía un sentido común y una sabiduría que a él le parecían inalcanzables” (209–210). Recordemos que la identidad cultural de Nadia es múltiple y ambigua, de ahí que podamos asociar esta forma de conocimiento a su dimensión indígena y no a la occidental, pudiéndola proyectar a la gente de la neblina. Este saber, raro en la existencia urbana del mundo occidental, es visto como valioso. El narrador enfatiza esto agregándole carga emotiva: al sentir envidia, se plantea que es casi inalcanzable para Alex en tanto personaje occidental. Los valores culturales se ven relativizadas.

La evolución de Alex pasa también por un proceso de re-significación de ciertas prácticas culturales que ya eran interpretadas por los discursos. Tal es el caso del canibalismo, entendido para Leblanc como un rasgo de crueldad. Esta práctica tiene una larga tradición que lo asocia con lo salvaje: ya desde las cartas de Cristóbal Colón se usaba el término caníbal de modo peyorativo para estigmatizar a indios considerados peligrosos y belicosos (Chicangana–Bayona: 158); de ahí que sea relevante que se le aluda específicamente. En la novela, Mocarita, el jefe de la tribu, muere como resultado de una estrepitosa caída. Como parte de los ritos funerarios, su viuda crema su cuerpo y mezcla las cenizas con frutas y hierbas para preparar un potaje que es probado por todos los miembros de la comunidad: “A Nadia y Alex también les dieron de beber la sopa de huesos [...] Cerró los ojos y bebió con respeto” (180). Si bien esta escena no está libre de despertar cierto rechazo en los lectores, lo importante es señalar aquí que la novela parece

estar invitando a una revalorización del canibalismo. Los indios sí lo practican, pero de modo ritual: no es el canibalismo despiadado que indica el profesor Leblanc, sino uno espiritual, simbólico. Esta práctica, además, se ve suavizada, pues no supuso un asesinato, mientras que los huesos, al ser mezclados con hierbas y frutas, despiertan menos rechazo en el lector. Es significativo que el narrador diga que la actitud de Alex es de respeto, ya que implica una suerte de valoración libre de rechazo por parte del protagonista, con lo que se buscaría proponer cierto grado de aceptación de esta práctica al ser relativizada. Finalmente, Alex ha desarrollado un saber no sólo de su propia cultura, sino de la cultura indígena. Si al comienzo de la novela era un niño que apenas sabía algo de la Amazonía, ahora Alex tiene un valioso saber sobre este espacio. La evolución que atraviesa, propia de la Bildungsroman, lo convierte en alguien tolerante y respetuoso: la novela parecería estar promoviendo este tipo de subjetividad que, como veremos más adelante, es muy próxima a los planteamientos del multiculturalismo. Es importante notar que se establece una suerte de jerarquía en relación con los indígenas: frente a ellos, Alex tiene un saber mayor, pues conoce más allá de su propia cultura.

La evolución de Alex culmina con la identificación con su nombre totémico: “¿Puedes llamarme Jaguar, abuela?” (283). Este no es el nombre que viene de sus padres, de su herencia occidental, inscrito en un sistema legal, sino de la cosmovisión indígena. Esto tiene una implicancia: se plantea la posibilidad de incorporar a la propia identidad cultural elementos de otras culturas más allá de las distancias. Alex es libre de escoger de qué modo se representa y de qué modo quiere que los demás lo identifiquen. Habría cierto grado de voluntad al momento de moldear la identidad cultural. Podemos entender esto de nuevo con el concepto de hibridez de Bhabha, lo que supondría un reto al orden (21).

Muy próxima a la evolución del protagonista se encuentra el efecto desestabilizador de la magia. Vandana Saxena afirma que la comunidad indígena en la novela se diferencia de la sociedad occidental no sólo por estar marginada, sino también por estar dotada de magia (49). El elemento mágico sirve de catalizador de la evolución de Alex a través de un proceso de formación de identidad (50). Frente a esto, Don Latham encuentra un vínculo con la naturaleza subversiva del realismo mágico¹, que serviría para cuestionar los órdenes hegemónicos (60). Más adelante evaluaré en qué medida es válida o no esta afirmación. Procedamos ahora a examinar de qué modo se da este proceso.

¹ Siguiendo los planteamientos de Jorge Marcone y Seymour Menton, debemos entender el uso de realismo mágico en este autor como equivalente al de lo real maravilloso.

Por un lado, la introducción de la magia en la novela sirve de punto de partida para criticar la noción de “gran historia” que se había estado manejando. Uno de los discursos emitidos planteaba que los grupos indígenas sólo podían aparecer en el discurso histórico en tanto sean asimilados y validados por la historia occidental. Al encontrarse con las Bestias, los jóvenes descubren que gracias a su capacidad de hablar guardan un saber histórico distinto:

Luego Walimai recitó un largo poema dando las noticias de la tribu, desde los últimos nacimientos hasta la muerte del jefe Mocarita, incluyendo las visiones en que aparecía el Rahakanariwa, la visita a las tierras bajas, la llegada de los forasteros y la elección de Iyomi como jefe de los jefes [...] Así se enteraron de que por siglos y siglos la gente de la neblina conocía la ubicación de la ciudad de oro y había guardado celosamente el secreto, protegiendo a los dioses del mundo exterior, mientras a su vez esos seres extraordinarios cuidaban cada palabra de la historia de la tribu (198–199).

La gente de la neblina puede preservar su historia sin necesidad de la escritura gracias a las Bestias, quienes almacenarán todo su archivo histórico: aparecen como una figuración de la tradición oral. Su historia parece existir en paralelo con la historia occidental que la excluye. Zoila Clark considera que esto permite cuestionar la noción de historia manejada por occidente (66). El valor de los indígenas no dependería de su incorporación a lo occidental, sino que se sostendría por sí mismo.

Por otro lado, la actitud del protagonista frente a la magia atraviesa distintas etapas. En un primer momento, Alex la rechaza tajantemente, puesto que su mente racional no puede concebir la presencia de la magia. Sin embargo, una vez raptado por los indios, se enfrenta a una serie de hechos que parecerían contradecir su noción de realidad, lo que le siembra la incógnita por si en verdad existe la magia:

Alex todavía procuraba encontrar explicaciones racionales para lo que sucedía, en cambio Nadia aceptaba lo maravilloso sin hacer preguntas. El muchacho supuso que esos *tepuis*, tan aislados del resto del planeta, eran los últimos enclaves de la era paleolítica, donde se habían preservado intactas la flora y la fauna de miles y miles de años atrás [...] Ese dragón debía ser sólo un pájaro desconocido [...] Sin embargo, no se le ocurría una explicación para la esposa de Walimai, esa hada de aspecto humano que los acompañaba en su extraño viaje. Bueno, tal vez encontraría una después (189–190).

No obstante, en este punto el protagonista intenta interpretar estos hechos anormales desde su pensamiento racional, aun cuando le sea insuficiente, como sucede con el espíritu que acompaña al chamán. El narrador utiliza para esto el término “todavía”: Esta palabra nos remite al ámbito temporal y da la sensación de que esta actitud se ha prolongado, y anuncia un futuro cambio al respecto.

Alex finalmente reconoce la magia y decide dejar de lado las explicaciones racionales:

Existían poderes sobrenaturales y otras dimensiones de la realidad, como ese *tepuí* poblado de criaturas de épocas prehistóricas. Ciertamente, casi todo podía explicarse racionalmente, incluso las Bestias, pero Alex prefirió no hacerlo y se entregó simplemente a la esperanza de un milagro (231–232).

Alex abandona la razón como forma predilecta de entender la realidad y reconoce otros medios de conocimiento que su cultura rechaza, como el pensamiento mágico. Don Latham afirma que el encuentro con este mundo que va más allá de la razón le sirve a Alex para cuestionar los valores y suposiciones sobre los que se fundamenta su cultura (64).

No estoy del todo de acuerdo con esta afirmación. Diría en su lugar que ambas formas de conocimiento, razón y pensamiento mágico, son presentadas como dos alternativas válidas para interpretar la realidad, y sobre las cuales uno tiene la facultad de decidir. Alex no niega la utilidad de la razón como valor en que se basa su cultura. La potencia de este pasaje no reposa sobre el rechazo de la razón, sino sobre el hecho de que, aun siendo esta una opción válida, el muchacho se inclina por el pensamiento mágico. Al plantearse la posibilidad de elección, se equipararía ambos tipos de pensamiento y se les atribuiría similar valor.

Dicho esto, considero necesario matizar los alcances de esta idea. Es cierto que el pensamiento mágico aparece en ocasiones como un medio de conocimiento válido. Por ejemplo, la predicción de peligro del chamán resulta acertada, como examinaremos en el siguiente capítulo. No obstante, y pese al intento de validar el pensamiento mágico, la novela presenta las limitaciones del mismo: corre el riesgo de ser un método inexacto. Esto se aprecia con la narración de los sucesos posteriores a la muerte de Mocarita, el jefe de la gente de la neblina. El lector sabe por el narrador que la causa de su muerte fue una caída. Sin embargo, los indios, dado su pensamiento mágico, no confían en esa explicación:

Reinaba gran inquietud, porque creían que la muerte rara vez se presenta por razones naturales, en general la causa es un enemigo que ha empleado magia para hacer daño. La forma de apaciguar al espíritu del muerto es encontrar al enemigo y eliminarlo, de otro modo el fantasma se queda en el mundo molestando a los vivos (159).

Para identificar al responsable, los indios ingirieron una planta alucinatoria que, según ellos, les daría la respuesta:

de pronto uno de los guerreros tuvo la visión de que el enemigo de Mocarita, el causante de su fallecimiento, era el muchacho forastero. En un instante los demás se juntaron para castigar al supuesto asesino del jefe y, enarbolando garrotes, salieron tras de Alex (160–161).

De no ser por la llegada del chamán, Alex habría sido asesinado. El pensamiento mágico lleva a los indios a malinterpretar la realidad y a acusar falsamente a Alex de un crimen que no cometió. Esta escena muestra la necesidad de tomar con cautela este tipo de pensamiento, puesto que puede resultar radical, como sucede al negar la posibilidad de una muerte natural.

A partir de esto, podemos examinar la relación que existe entre pensamiento mágico y magia. Philip Swanson señala que el viaje a la Amazonía, en tanto viaje a un mundo mágico que desafía a la razón, plantea una ambigüedad (171). Este autor considera que no se resuelve en la novela si la magia en la selva corresponde a una perspectiva neocolonialista sobre lo indígena, o bien si aparece como una respuesta a la noción occidental de la realidad, la cual aparecería como algo incognoscible (172). El pensamiento mágico se valida para ciertos hechos tangibles en la novela. Considero, no obstante, que no es una forma válida de conocimiento para la vida cotidiana, ya que está abierto al error. En cambio, la razón, que sí sirve para lo cotidiano, es capaz también de permear en lo que se considera mágico. Finalmente, aunque se ha validado el pensamiento mágico, la razón termina posicionándose como la forma de conocimiento predilecta, como quedará claro más adelante.

La elección de un género como lo real maravilloso puede ser criticada desde la teoría poscolonial. En su ensayo “Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value”, Gayatri Spivak nota que el realismo mágico² se presenta usualmente como un caso paradigmático de la producción literaria latinoamericana (201). Nota, además, la falta de participación de América Latina en el proceso de decolonización (202). A partir de esto, plantea que este género sirve para representar la incapacidad de narrativizar el proceso de decolonización:

What are the implications of pedagogic gestures that monumentalize *this* style as the Third World Style? In the greater part of the Third World, the problem is that the declared rupture of ‘decolonization’ boringly repeats the rhythms of colonization with the consolidation of recognizable styles (202).

² Nuevamente, debemos entender el uso de realismo mágico como equivalente a real maravilloso.

Frente a esto, Erna von der Walde en su artículo “Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad” apunta que Spivak presenta al realismo mágico del siguiente modo:

[...] versión de la otredad suministrada por el Otro, al ser incorporado por la academia del Primer Mundo, desanclado de su contexto histórico y convertido en una fórmula, no logra más que ser gesto, pero, finalmente, termina formando parte de un proceso de colonización discursiva: el Tercer Mundo queda reducido a una otredad que no incomoda, con la que se puede convivir (s/p).

De acuerdo a esta perspectiva, el reconocimiento de la magia en la novela, lejos de suponer un reconocimiento verdadero del valor de lo indígena, constituiría un mecanismo para mantenerlos encasillados dentro de una representación neocolonial, en tanto se le presenta como una otredad. Lo real maravilloso sigue arraigado a la representación orientalista y subalternizante de lo indígena, al presentarlos como otros mágicos. Aunque la magia es presentada como real, como algo tangible, la novela coquetea, finalmente, con la idea de otro mágico, exótico.

Hemos visto hasta ahora que este cambio ha alcanzado sólo a los jóvenes raptados, lo que resulta limitado, si tenemos en cuenta que ellos no eran los principales productores de discursos. Veamos ahora si estas transformaciones alcanzan a personajes como Ludovic Leblanc o Kate Cold, quienes no tuvieron este encuentro con la comunidad. Luego de ir a la ciudad de los dioses, los niños regresan a la aldea y se encuentran con que la expedición ha llegado ahí. El rapto culmina, los jóvenes son liberados y se reencuentran con los periodistas. La trama va a propiciar el cambio en estos personajes. La doctora Torres acompañaba a la misión con la supuesta finalidad de vacunar a los indios. Sin embargo, se revela que las vacunas contenían un virus con el que se pretendía contagiar a los indios para que mueran. Para Philip Swanson, las categorías opuestas de la novela se reevalúan a partir de hechos como este descubrimiento (174). Parecería haber una analogía con la conquista española, en la que los europeos trajeron consigo enfermedades desconocidas para la población amerindia (174). A partir de esto, se estaría afirmando que las categorías de civilización y barbarie responderían a un asunto de percepción (174). Coincido en este punto, pues resulta complicado pensar en los indígenas como salvajes y a los occidentales como epítome de la razón, cuando se muestra a los primeros como potenciales víctimas y a los segundos como victimarios.

Se descubre que la doctora Torres trabajaba para los empresarios, quienes buscaban exterminar a los indígenas para apropiarse de sus tierras, lo que desencadena

un violento enfrentamiento entre indios y empresarios. Este hecho tiene implicancias sobre los discursos de la identidad indígena:

Una mujer había caído atravesada por las balas y el niño que llevaba en los brazos quedó tirado en el suelo a un paso de ella. Ludovic Leblanc [...] al ver al niño expuesto a la violencia, sacó valor de alguna parte, cruzó corriendo el campo de batalla y levantó en brazos a la pobre criatura [...] Sus peores pesadillas se habían invertido: los salvajes no eran los indios, sino ellos (257).

La imagen del niño indígena huérfano como víctima inocente en medio de este enfrentamiento es potente. Resulta significativo que sea el antropólogo quien reaccione y lo rescate, pues este personaje era el que tenía los discursos negativos más fuertes sobre los indígenas. Este encuentro lo fuerza a abandonar sus teorías, revelación que le resulta muy intensa: los indios que tanto había criticado serían menos salvajes y más pacíficos que algunos miembros de su propia cultura.

A diferencia de los jóvenes, este cambio no se da en los personajes adultos a través del contacto y la observación de la gente de la neblina, sino a través de un repentino descubrimiento. Esto podría explicarse teniendo en cuenta que, al no haber pasado la transición que atravesaron los jóvenes, los expedicionarios adultos no habrían podido establecer un acercamiento empírico. De ahí que fuera necesaria una revelación abrupta.

Queda pendiente examinar si todo esto tiene algún efecto en los discursos sobre la identidad indígena, y en caso así sea, qué tipos de efectos son esos. Esto resulta problemático, ya que los discursos en cuestión se refieren a una identidad indígena global, esencial, mientras que en la novela sólo se establece contacto con una comunidad en concreto. Esto se complejiza aún más si consideramos que es una tribu que ha sido presentada como distinta a las demás: “Nadia intervino para decir que la gente de la neblina era diferente, pero nadie le hizo caso” (245–246). Sobre este punto, no queda claro si esta tribu es única por su organización particular, por su contacto con la magia o por haber permanecido oculta, pero se da a entender que la diferencia no es absoluta y que sí tiene similitudes con las demás tribus indígenas. De ahí que Nadia sea capaz de comunicarse y entender las referencias culturales de la gente de la neblina, aun cuando recién los conocía. Esto es lo que nos permite determinar que el conocimiento de esta tribu específica sí tiene un efecto en los discursos generales, los cuales, considero, no son abandonados, sino levemente modificados.

Es cierto que se ha reconocido la necesidad de cuestionar y replantear los discursos anteriores. Esta tribu despierta curiosidad en los expedicionarios, quienes manifestarán su interés por conocerla. El enfrentamiento termina con la muerte de los

empresarios, luego de la cual los adultos interactúan con los indios: “Mientras Kate Cold procuraba intercambiar información con Iyomi y las otras mujeres, el profesor Leblanc, fascinado, interrogaba a Tahama sobre sus costumbres y las artes de la guerra” (283). Presenciamos un intento de aproximación empírica con pretensiones de objetividad a esta cultura. Los indígenas no han dejado de ser un objeto de estudio, y se atisba que pronto se instaurará un nuevo saber sobre ellos. Pareciera que la relación entre ambos grupos culturales termina siendo horizontal y feliz: “Había llegado el momento de despedirse de la gente de la neblina. Lo hicieron intercambiando regalos, como era la costumbre entre los indios” (284). De esta despedida se percibe un respeto mutuo de ambas culturas.

Ya hemos visto que se le atribuye un valor positivo a esta cultura. Esto tiene implicancias en los discursos sobre lo indígena. Zoila Clark opina que la cultura occidental es desacralizada como única forma de vida y de progreso válida (65). Para esta autora, la civilización india se presenta como un estilo de vida válido en el que priman los valores comunitarios (67). Estoy hasta cierto punto de acuerdo con esta postura: al aceptar sus valores comunitarios, su pensamiento mágico y su forma de organización, se valida su estilo de vida. Más problemática me parece, sin embargo, la noción de progreso, pero abordaré esto más adelante.

Si bien lo indígena se incorpora a este discurso como algo positivo, es interesante que se le caracterice principalmente con rasgos que no son precisamente positivos. El fragmento en que Alex le propone a su abuela un tema para su artículo periodístico distinto al de las Bestias ilustra este punto:

Más interesante es escribir sobre la gente de la neblina, ese pueblo que ha permanecido inmutable desde hace miles de años y puede desaparecer en cualquier momento. Cuenta que iban a inyectarlos con el virus del sarampión, como han hecho con otras tribus (283).

El nuevo discurso sobre la identidad indígena tiene dos pilares: la inmutabilidad de los indios y su situación de vulnerabilidad.

Examinemos brevemente la noción de los indígenas como subjetividades vulnerables. Ahondaré en esta idea en el próximo capítulo al analizar la ubicación de los indios dentro del mundo globalizado como una alternativa no viable frente a una serie de problemas; baste por ahora señalar que los indígenas amazónicos, y no sólo la gente de la neblina, son presentados como potenciales víctimas: “La mujer había eliminado a varias tribus sin levantar sospechas, tal como pretendía hacerlo con la gente de la neblina” (259). Esta vulnerabilidad va a ser característica de ellos y en cierto modo los posiciona como

incapaces de defenderse a sí mismos. Es una representación condescendiente, como veremos en el próximo capítulo.

Se dice que la gente de la neblina es una tribu que ha permanecido inmutable a lo largo del tiempo. Así como sucede con la vulnerabilidad, esta característica se prolonga también a los indígenas amazónicos en general, tal y como lo muestra el narrador: “los ojos del mundo estaban puestos en esos indios del Amazonas, últimos sobrevivientes de la Edad de Piedra” (179). Lo indígena es vinculado a la prehistoria, ese tiempo lejano y anterior a las civilizaciones avanzadas y desarrolladas. Al decir que son los últimos sobrevivientes de la Edad de Piedra, el narrador no se refiere a que ocupen un eslabón previo en la evolución humana o que presenten características físicas similares a las de los hombres de las cavernas. En su corporalidad, los indígenas son como cualquier ser humano. Podemos afirmar, entonces, que son prehistóricos en cuanto a su cultura, su organización, su mentalidad, precisamente en cuanto aquello que fue revalorizado. Esto supone una contradicción: por un lado, se le reconoce al indígena amazónico un valor positivo a su desarrollada cultura, incluso un saber histórico, pero al mismo tiempo son prehistóricos, previos a la civilización avanzada. La novela pareciera indicar que este rasgo no es negativo, incluso que resulta valioso, pero, finalmente, posiciona a los indígenas como atrasados, como ajenos al cambio. Recordemos que una de las principales características del estereotipo es que a la subjetividad estereotipada se le atribuye un rasgo de fijeza (Bhabha: 91). Esta representación se mantiene en el ámbito del estereotipo. Por ello, discrepo con Zolia Clark cuando propone que lo indígena aparece como una forma alternativa de progreso (65). Coincido, en cambio, con Philip Swanson, quien señala que los indígenas son mostrados a partir de un discurso primitivista (177). Los indígenas son representados como la inmutabilidad que, aunque valorada positivamente, es finalmente un tipo de atraso, y el atraso no puede ser sino el opuesto del progreso.

Para comprender mejor las implicancias de esta temporalidad indígena, partamos de los planteamientos de algunos autores que meditan al respecto. En su ensayo *The Politics of Time: Modernity and Avant-garde*, Peter Osborne reflexiona sobre la complejidad del concepto de modernidad. Osborne explica que esta noción puede ser entendida de dos formas: o bien para referirse a una periodización cronológica marcada por cambios de época, o bien como concepto sociológico que describe a una sociedad independientemente de la periodización histórica, siendo esta última una significación compleja (1). Ciertas sociedades calificarían como modernas, mientras que otras como tradicionales, lo que sería, en realidad, una categorización a partir de tipos de estructuras

sociales pre-dadas (2). Esto resulta complicado al momento de tener en consideración el presente (2). Los planteamientos de Osborne son útiles para notar que en la novela dos sociedades son categorizadas de manera distinta, una como moderna y la otra como prehistórica o tradicional, pero, pese a esas nociones, coexisten en un mismo presente. La noción de modernidad es empleada en la novela como un término sociológico que establece esta diferencia, la cual no está libre de implicancias valorativas. Lo occidental primará ante lo indígena.

Por otro lado, al hacer una revisión de la narrativa peruana contemporánea en su capítulo “El fantasma de la nación cerrada”, Juan Carlos Ubilluz afirma que ciertas novelas manejan “una descripción fantasmática de un mundo andino estancado en una tradición premoderna, a pesar de que en sus mismas obras se hallan elementos que contradicen esta descripción” (20). Podemos establecer el paralelo con lo que se da en la novela de Allende: por más que se muestre a los indígenas como subjetividades avanzadas, se preserva la idea de estancamiento, de atraso.

Veamos, finalmente, el alcance de este discurso reformulado sobre la identidad indígena. Hemos visto que a partir del rapto y el encuentro entre culturas, la novela plantea, de manera indirecta, una suerte de diálogo con los discursos previos. Conocer a la gente de la neblina permite cuestionar, matizar, complejizar y revalorar positivamente las representaciones sobre los indígenas amazónicos. Esto, en apariencia, supondría un conocimiento empírico elaborado a través de una interacción directa. A partir de esto se ha establecido un nuevo binomio: mientras que los occidentales son poderosos y avanzados, los indígenas son vulnerables y atrasados. Philip Swanson considera que es problemática la representación de la identidad indígena en la novela, ya que, al presentar a la comunidad amerindia como una sociedad pacífica, comunitaria y en armonía con la naturaleza, se podría estar valorando el mito por encima de la realidad (177). Considero precisamente que en cuanto se valora un estereotipo del mito, la representación cae en el ámbito del orientalismo y el estereotipo. Los indígenas son posicionados como una alteridad primitiva respecto al occidental, alteridad que pareciera existir en el tiempo del atraso y que tiene menos poder. Es una representación fija, de supuesta inmutabilidad, que, aunque más compleja que la de los discursos previos, sigue siendo vinculada al atraso. A partir de todo esto, puedo afirmar que la novela, al intentar romper con la representación orientalista y estereotipada de los discursos que vimos en el capítulo anterior, termina instaurándola de nuevo. No se ha dado un verdadero cambio de discurso, sólo se han alterado ciertas características del mismo.



Capítulo 3: Indígenas y mundo globalizado en *La ciudad de las bestias*

Tras examinar la elaboración de los discursos sobre la identidad indígena en la novela, queda pendiente estudiar de qué modo estas subjetividades se posicionan y relacionan en el mundo globalizado con el desenlace de la novela. Para este capítulo, partiré del argumento de que los indígenas son presentados como vulnerables. A partir de esto, examinaré en qué medida esta característica influye en sus relaciones con las otras sociedades o culturas. Argumentaré que la novela propone soluciones al respecto, por lo que procederé a analizarlas y determinar el efecto de esto en la identidad indígena. La tesis que pretendo probar es que los indígenas serán presentados como dependientes de Occidente para su subsistencia.

Aunque la novela transcurre mayoritariamente en la Amazonía, presenta un mundo globalizado: expedicionarios norteamericanos y europeos viajan a Sudamérica para escribir un reportaje encargado por una revista de alcance internacional. Las fronteras y barreras entre países aparecen difuminadas. En su artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Aníbal Quijano afirma que hoy en día el patrón de poder mundial es global: “la humanidad actual en su conjunto constituye el primer *sistema–mundo global* históricamente conocido, no solamente un mundo” (214). Se trata de relaciones sociales articuladas y controladas, marcadas por la colonialidad, el eurocentrismo y el capitalismo (214). A partir de esto podemos afirmar que resultaría insuficiente entender a la comunidad indígena aisladamente sin tomar en cuenta los vínculos que establece con el mundo globalizado.

3.1. Una comunidad amenazada

La gente de la neblina había permanecido aislada manteniendo un estilo de vida que es presentado como inmutable y constante. El encuentro con la expedición supone un cambio en su vida: no es sólo el contacto con un grupo pequeño de extranjeros, sino también la irrupción del mundo globalizado. Para estos expedicionarios, el indígena es vulnerable. Uno de los modos en que la gente de la neblina, en cuanto grupo representante de las comunidades indígenas amazónicas, se inserta en este mundo es en su cualidad de comunidad amenazada. En la novela se reflexiona sobre los distintos factores que podrían afectar a esta comunidad, los cuales considero posible agrupar en dos categorías: aquellos identificados por los indígenas y aquellos identificados por los personajes occidentales.

Empecemos viendo las amenazas que la gente de la neblina identifica, lo que nos permitirá comprender de qué modo esta cultura se percibe a sí misma. Para la comunidad

indígena, la principal amenaza a la que se ven expuestos es la desaparición de su cultura en tanto aparato mental: le temen a la asimilación, a la homogeneización. Esto implica que, aunque están aislados, tienen presente la existencia de otras culturas distintas a las de ellos. Tendríamos que preguntarnos si este miedo a la asimilación abarca a todas las demás culturas o sólo a algunas en concreto. La gente de la neblina utiliza el término *nahab* para referirse a los forasteros. La definición que el chamán Walimai hace de esta categoría es útil para responder a esta incógnita:

Los *nahab* están como muertos, se les ha escapado el alma del pecho –dijo–. Los *nahab* no saben nada de nada, no pueden clavar un pez con una lanza, ni acertar con un dardo a un mono, ni trepar a un árbol [...] Por donde pasan dejan un rastro de basura y veneno, incluso en el agua. Los *nahab* son tan locos que pretenden llevarse las piedras del suelo, la arena de los ríos y los árboles del bosque. Algunos quieren la tierra. Les decimos que la selva no se puede cargar a la espalda como un tapir muerto, pero no escuchan. Nos hablan de sus dioses y no quieren escuchar de los nuestros [...] Esas cosas terribles he visto con mis propios ojos y he escuchado con mis propias orejas y he tocado con mis propias manos (164–165).

El personaje del chamán sirve como enlace entre la gente de la neblina y los *nahab*, entre el mundo cerrado interior de la comunidad indígena y el mundo exterior globalizado. El término *nahab*, aunque traducido como forastero, no alude a cualquier grupo distinto a la gente de la neblina. La definición parece denotar específicamente a los occidentales, pues son ellos los que deforestan la selva y evangelizan a los indígenas. Zoila Clark explica que al igual que los personajes occidentales, los indígenas elaboran discursos estereotipadores; de ahí que el forastero sea presentado como desalmado, destructor y malvado (207). Podemos ver que lo occidental se plantea como la alteridad enemiga de esta cultura. Frente a esto, los indígenas se valoran positivamente, se reconocen a sí mismo una organización que consideran valiosa. Ello explicaría el afán en preservar su cultura.

Los indígenas se preocupan por esta amenaza no sólo porque supondría un cambio de tipo cultural, sino también porque perjudicaría las condiciones materiales de su existencia. Pertenecer a su cultura les ofrece y garantiza un nivel de vida que consideran digno para ellos:

Los que fueron incorporados a la civilización estaban convertidos en mendigos, habían perdido su dignidad de guerreros y sus tierras, vivían como ratones. Por eso el jefe Mokarita nunca permitió que su pueblo se acercara a los *nahab* ni tomara sus regalos, sostenía que, a cambio de un machete o un sombrero, la tribu olvidaba para siempre sus orígenes, su lengua y sus dioses (237).

Perder su cultura no sólo supone el abandono de una tradición valorada positivamente, sino también un riesgo para la dignidad del indígena. La incorporación de los indígenas a la civilización es presentada en términos negativos, no es algo deseable. Podríamos entender esto a partir del concepto de aculturación. Angel Rama define este término como la adquisición de otra cultura en tanto pérdida, de modo que la cultura original se muestra como pasiva e incluso como inferior (32–33). En el caso de la novela, los indígenas aculturados son ubicados como el otro del occidental y se posicionan en una situación precaria y paupérrima, sin poder ejercer mayor resistencia. Esta amenaza puede ser vinculada con el capitalismo, sistema que, como veremos, será importante para comprender la problemática de la identidad indígena en el mundo globalizado.

Estas amenazas son presentadas también desde el pensamiento mágico de la gente de la neblina. La comunidad indígena rapta a los jóvenes a raíz de una visión que tuvieron según la cual el Rahakanariwa, una enorme ave de gran potencial destructivo, se les aparecería pronto:

–¿Qué forma adopta el Rahakanariwa? –preguntó Alex.

–Muchas formas. Es un pájaro chupasangre. No es humano, actúa como un demente, nunca se sabe lo que hará, siempre está sediento de sangre, se enoja y castiga –explicó Mocarita (158–159).

El Rahakanariwa representa una amenaza para los indígenas, quienes, aunque conscientes de la existencia de un peligro, no pueden identificarlo adecuadamente, según sugiere el libro. La novela confirma este terrible augurio al presentar el intento de genocidio indígena: “A toda prisa procuraba explicar a los indios que se había equivocado, que las vacunas no los salvarían, al contrario, los matarían, porque el Rahakanariwa estaba en la jeringa” (253–254). Esto tiene dos implicancias. Por un lado, presenta la situación de vulnerabilidad como predestinada, lo que la naturaliza a ojos de occidentales e indígenas, correctos en sus predicciones pero cegados por su miticidad. Por otro lado, como explicaré a mayor profundidad más adelante, justifica la intervención externa para proteger a la tribu, pues la ayuda de Nadia y Alex terminará siendo la de Occidente. Baste señalar ahora que la amenaza de desaparición cultural identificada por los indígenas es presentada en términos generales y abstractos.

Por otro lado, se encuentran las amenazas identificadas por los personajes occidentales. Si en el caso anterior se trata de una comunidad tomando conciencia de su propia identidad y sus propios problemas, en este caso nos encontramos con personajes ajenos a la realidad sobre la que reflexionan, y que además provienen de la cultura que ha

sido presentada como hegemónica. A partir de la siguiente exposición observaremos que a diferencia de los indígenas, los occidentales se referirán a las amenazas de manera concreta y específica.

Los personajes occidentales comparten con la gente de la neblina la preocupación por la desaparición de esta cultura, pero toman en cuenta además los peligros contra su integridad física. Una primera amenaza identificada es la enfermedad. Los indios, al haberse mantenido aislados, tienen una salud poco resistente:

Recordaba la historia contada por César Santos de una tribu entera contagiada por la chupada de un cigarrillo de un periodista. Lo último que deseaba era pasar sus gérmenes a esos indios, cuyo sistema de inmunidad no lo resistiría (134).

El contacto con los *nahab* no sólo es peligroso por una cuestión cultural, sino también por un aspecto físico.

Una segunda amenaza, más peligrosa que la primera, es la del exterminio indígena. El narrador introduce este tema con la llegada de la expedición a la selva: “Los forasteros iban ocupando la región sin que nadie se los impidiera, empujando a los indios más y más hacia las zonas inexpugnables o matándolos con impunidad” (54). Esta sensación de peligro se refuerza con el descubrimiento del virus en las vacunas, pues se le vincula a un proyecto sistemático de exterminio. Las amenazas tienen una dimensión intencional. La ubicación de la comunidad indígena en el mundo globalizado es complicada, ya que si bien puede conseguir cierta valoración positiva, puede ser vista como un obstáculo para aquellos interesados en su desaparición. La intervención de Karakawe, funcionario encubierto que participó de la expedición, refleja esto:

explicó detalladamente que su misión consistía en averiguar por qué perecían en masa las tribus del Amazonas, sobre todo aquellas que vivían cerca de los yacimientos de oro y diamantes. Sospechaba desde hacía tiempo de Mauro Carías, el hombre que más se había beneficiado explotando la región (255).

Los esfuerzos gubernamentales por controlar este peligro son insuficientes. El indígena corre el riesgo de ser considerado un estorbo para el enriquecimiento de un grupo de personas, lo que llevaría a su exterminio.

La novela presenta a la Amazonía como un espacio que escapa al orden y la ley, lo que da lugar a estas amenazas. Así lo muestra el narrador al describir el poder del capitán Ariosto: “Actuaba con la seguridad que le otorgaba su uniforme. En esa región remota y casi despoblada, donde no alcanzaba el largo brazo de la ley, nadie cuestionaba su palabra. Eso le daba un poder peligroso” (260). El espacio en donde vive esta

comunidad indígena los vuelve vulnerables. La Amazonía escapa al alcance de las legislaciones y el orden, volviéndose tierra de nadie, coincidiendo así parcialmente con la imagen inicial que Alex tenía de esta región. Esto no significa, sin embargo, que Ariosto sea el único responsable. Estas amenazas son resultado de una cuestión estructural, lo que se aprecia en la reflexión posterior a la muerte del capitán:

Pronto habría otro militar a cargo de las tropas y no existía seguridad de que fuera más honorable que Ariosto, también podía sucumbir al soborno y el crimen, como ocurría a menudo en el Amazonas (289).

Los indios son vulnerables porque viven en un espacio en que los grupos de poder, sea económico, político o militar, pueden cometer crímenes y abusos que quedan impunes. Estas amenazas sugieren que la Amazonía no es un espacio totalmente desconectado de la “modernidad”: comparten problemas en común.

La novela sugiere que estas amenazas tienen que ver con el sistema capitalista. Desde el comienzo de la novela se reflexiona sobre el sistema económico, como se aprecia con la llegada de Alex a Nueva York:

Vio unos bultos tirados por el suelo junto a unas rejillas en las aceras, por donde surgían columnas de vapor. Comprendió que eran vagabundos acurrucados junto a los huecos de calefacción de los edificios [...] Una mendiga en un harapiento abrigo escarbaba en las bolsas con un palo, mientras recitaba una letanía eterna en un idioma inventado (30–31).

No es casual la ambientación de esta escena en Nueva York, puesto que se trata de una gran ciudad asociada normalmente al progreso y al sistema capitalista, en la que se encuentran los principales centros financieros del planeta. Se marca así el contraste entre los edificios como signos de esta modernidad y los indigentes que sufren por el frío. La novela presenta un sistema económico con enormes brechas, mostrando la dureza de la pobreza.

Los efectos de este sistema económico no se limitan a la metrópoli estadounidense, sino que alcanzan a las ciudades de la selva:

fue una sorpresa ver el contraste entre la riqueza de unos y la extrema pobreza de otros, todo mezclado. Los campesinos sin tierra y los trabajadores sin empleo llegaban en masa buscando nuevos horizontes, pero muchos acababan viviendo en chozas, sin recursos y sin esperanza (46).

Estos pasajes desacralizan la imagen del capitalismo como progreso. Dado que se expone el gran alcance de este sistema a nivel global, sería limitado dejar de lado los efectos que puede tener en relación a la comunidad indígena.

Queda claro que el sistema capitalista supone un peligro real para la tribu cuando se descubre que se les pretendía exterminar para disponer de sus tierras con finalidades económicas. Considero posible afirmar que incluso los mismos indígenas ya tenían cierta intuición de los riesgos de este sistema, aunque no lo identifiquen como tal, cuando manifestaban su preocupación por las condiciones de vida de los indios asimilados a la denominada civilización. Esto se refuerza aún más cuando se muestra que este sistema daña no sólo a comunidades específicas, sino también al espacio donde se desenvuelven.

La novela presenta dos sistemas económicos muy distintos: el indígena, basado en la reciprocidad y la convivencia armoniosa con la naturaleza, y el capitalista, basado en la acumulación inequitativa y la naturaleza en función del capital. Sin embargo, aunque valioso, el sistema indígena no es lo suficientemente fuerte como para luchar contra el avasallador capitalismo. No evita que los indios sean perjudicados ni les permite resistir: son vulnerables en tanto no son capitalistas. Se da una aceptación del capital como algo finalmente incuestionable.

Al ser posicionada en una situación de vulnerabilidad, la comunidad indígena se configura como una potencial víctima: “pensaban en la gente de la neblina, condenada” (274). En su texto *Ethics: an Essay on the Understanding of Evil*, Alain Badiou reflexiona sobre las implicancias de este tipo de victimizaciones a priori. Para Badiou, la ética que se apoya en la presuposición del ser humano como víctima es problemática e inaceptable (10–11). Justifica su postura con tres argumentos: primero, porque reduce a la persona al estado simplificado de organismo vivo (11); segundo, porque esta ética gira en torno de la idea del Mal y anula la posibilidad de personas reunidas en torno a la idea del Bien (13); y tercero, porque omite las particularidades propias de cada caso y se concentra en abstracciones generales (14). Frente a las víctimas existiría un benefactor o “hombre bueno”, papel que sería desempeñado por el hombre blanco, capaz de intervenir desde su posición atribuida de civilización (13). Considero que los planteamientos de Badiou pueden aplicarse al estudio de la novela. En efecto, y como explicaré a continuación, dado que el indígena es posicionado como potencial víctima, toda la preocupación girará en torno a evitar que se convierta en víctima. Esto tendrá que ver con las relaciones que establezcan con los Occidentales, como veremos más adelante.

3.2. Soluciones en conflicto

Frente a estas amenazas, indígenas y occidentales propondrán distintas soluciones. Empecemos examinando las propuestas de la gente de la neblina. La comunidad,

preocupada por su integridad cultural, plantea la posibilidad de continuar con el aislamiento:

- No queremos regalos de los *nahab*, queremos que se vayan del Ojo del Mundo –replicó Iyomi con firmeza.
- Es inútil, no se irán –explicó Nadia a la anciana.
- Entonces mis guerreros los matarán.
- Vendrán más, muchos más, y morirán todos tus guerreros (248).

Los indígenas no contemplan la posibilidad de un cambio. Para ellos, basta con expulsar a los *nahab* de sus territorios para seguir viviendo tal y como lo venían haciendo, es decir, distanciarse de la red de la globalización. Esto se muestra a través de un diálogo, lo que visibiliza que los personajes occidentales no están de acuerdo con esta propuesta.

Para garantizar su aislamiento, la gente de la neblina se sirve de su habilidad de volverse invisibles:

Vieron varios soldados armados en actitud de alerta, pero ni rastro de los indios. La gente de la neblina había desaparecido, tal como hacía siempre ante el peligro. Esa estrategia había servido mucho a la tribu, en cambio otros indios que se enfrentaron con los *nahab* fueron exterminados o asimilados (237).

El uso de esta habilidad constituye un medio de protección que, si bien no elimina la amenaza, la mantiene alejada. El narrador reconoce la utilidad de este método al comparar su caso con los de otros indígenas. La agencia indígena es presentada de manera simplificada: ante los peligros que enfrentan, basta permanecer aislados para poder subsistir como cultura. Esta solución sólo puede ser presentada desde lo real maravilloso. Frente al pesimismo que supondría un estilo realista, en este caso lo real maravilloso reconforta.

Como veremos a continuación, los personajes occidentales presentarán soluciones más elaboradas, más complejas y que toman en consideración otros factores. Ellos muestran también interés en la conservación de la tribu indígena. Podemos explicar este comportamiento desde la teoría del multiculturalismo. En su artículo “La política del reconocimiento”, Charles Taylor reflexiona sobre la importancia del reconocimiento de la identidad (53–54). Hoy en día se maneja una noción de identidad individual como auténtica (57), la cual se da en un plano tanto individual como grupal: los grupos deben ser fieles a su propia cultura (61). Esto ha permitido llegar a una política de la diferencia que busca el reconocimiento de cada individuo por su identidad única (70). Esta política constituye una legítima preocupación por no perder la identidad (73). El multiculturalismo es, por tanto, una doctrina que se sirve de la política de la diferencia

para buscar la supervivencia de las culturas no hegemónicas (97). A partir de esta teoría podemos afirmar que los personajes occidentales adoptan una actitud muy cercana a la propuesta por las teorías multiculturalistas al valorar necesaria la preservación de las culturas indígenas. Esto sucede también en la novela como totalidad, como se ha visto al examinar las distintas partes que apuntan a lo que he llamado relativismo cultural.

A diferencia de la gente de la neblina, los personajes occidentales consideran inevitable la llegada de más personas a la aldea de la gente de la neblina: no pueden imaginar una salida o excepción al capitalismo. Para ellos, la solución pasa por el contacto mesurado:

El chico logró explicar a las Bestias que la única esperanza de salvación para ellas era permanecer dentro del *tepui* y para los indios era establecer contacto con la civilización en forma controlada. El contacto era inevitable, dijo, tarde o temprano los helicópteros aterrizarían de nuevo en el Ojo del Mundo y esta vez los *nahab* vendrían a quedarse (202).

Para Alex, el aislamiento no es una opción, ya que eventualmente llegarán más personas forasteras. Sin embargo, considera valioso que esta cultura indígena sea preservada, por lo que propone el contacto controlado como solución. Según esta postura, el indígena debe integrarse al mundo globalizado. Se atisba en este fragmento un choque entre ambas posturas y el intento de los personajes occidentales de persuadir a los indígenas. Examinaremos este aspecto más adelante.

Una estrategia para controlar este contacto es a través de las vacunas, las cuales protegerían a los indígenas de las enfermedades:

Pidió al brujo que hablara con la gente de la neblina para convencerla de acercarse al campamento y vacunarse. No podrían ocultarse indefinidamente en las sombras de los árboles, dijo, y si intentaban construir una nueva aldea, serían descubiertos por los «pájaros de ruido y viento». Le prometió que ella mantendría a raya al Rahakanariwa y que Jaguar negociaría con los *nahab* (243).

Las vacunas se vuelven necesarias porque el contacto de los indígenas con los forasteros parece inevitable. De acuerdo con la perspectiva occidental, la gente de la neblina debe dejar el aislamiento para poder subsistir. Para ello, deberá acceder a elementos ajenos a su cultura, como las vacunas de la medicina occidental, de modo tal que se incorporarían al mundo globalizado. Por otro lado, vamos viendo que se trata de una ayuda que los occidentales ofrecen a estos indígenas.

Vemos que los indígenas y los personajes occidentales muestran desacuerdo sobre la postura a adoptar para superar las amenazas que afectan a la gente de la neblina. La

novela presenta no sólo dos planteamientos opuestos, sino incompatibles entre sí: o aislamiento o contacto. La problemática gira en torno a si el indígena debe o no debe integrarse al mundo globalizado. No cabe la posibilidad de encontrar un punto medio entre ambas propuestas, ya que cualquier grado de contacto, por mínimo que sea, supondría la negación del aislamiento. Una de las dos posturas debe ser elegida y, por tanto, la otra debe ser descartada. La novela se inclina por la idea del contacto. A continuación, explicaré a mayor profundidad qué solución se adopta. Sin embargo, considero pertinente examinar antes qué procesos se dan en la novela para priorizar la visión occidental, considerando que son los indígenas y no los occidentales los principales afectados.

Planteo que la novela desestima la visión indígena a partir de una serie de recursos que muestran a la comunidad como incapaz de decidir aquello que es mejor para ellos, y por tanto, que necesitan de la intervención externa. Por un lado, la novela muestra a los indios como un grupo que no comprende plenamente el peligro que los amenaza. Ya atisbábamos este aspecto cuando mencionamos que la gente de la neblina presentaba este asunto de manera vaga y abstracta. El narrador enfatiza esto cuando relata los problemas que tuvo Alex para hacerles entender la codicia de los empresarios:

Fue muy difícil aclarar este punto, porque ni las Bestias ni Walimai comprendían cómo alguien podía apropiarse de la tierra. Alex dijo que había otros *nahab* que deseaban salvar a los indios y que seguramente harían cualquier cosa por preservar a los dioses también, porque eran los últimos de su especie en el planeta (202).

Dado su aparato mental, los indígenas no entienden que están amenazados por personas interesadas en apropiarse de sus tierras. En cambio, el protagonista, aun siendo joven, sí lo comprende y por ello se esfuerza en que la gente de la neblina también lo haga. El argumento parece ser que en tanto los occidentales comprenden mejor las amenazas, están en capacidad de decidir mejor las soluciones. Podemos entender esto también como una necesidad de intervenir, en tanto el capitalismo lo va a hacer inevitablemente, cuestión que entienden bastante bien.

La focalización del narrador sirve para reforzar esta sensación. El narrador relata dos veces desde distinta perspectiva una misma escena: el encuentro entre los indígenas y la expedición. Prestemos atención a la narración que hace desde la perspectiva occidental: “era Iyomi, jefe de los jefes de Tapirawa–teri. Venía Sola, desnuda, increíblemente anciana, toda arrugada y sin dientes, apoyada en un palo torcido que le servía de bastón y con el sombrero redondo de plumas amarillas metido hasta las orejas” (247). La

descripción muestra a una mujer mayor, débil, de apariencia casi decrepita. Posteriormente, relata este encuentro desde la perspectiva de Iyomi, la nueva jefa de la tribu india:

Ella decidió ser la primera en acercarse, por eso llegó sola al campamento, adornada con el soberbio sombrero de plumas amarillas para demostrar a los forasteros quién era la autoridad [...] Los *nahab* la recibieron bien, sin duda estaban impresionados por su porte majestuoso y el número de sus arrugas, prueba de lo mucho que había vivido y de los conocimientos adquiridos. A pesar de la comida que le ofrecieron, la anciana se vio obligada a exigirles que se fueran del Ojo de Mundo, porque allí estaban molestando; ésa era su última palabra, no estaba dispuesta a negociar. Se retiró majestuosamente con su escudilla de carne con maíz, segura de haber atemorizado a los *nahab* con el peso de su inmensa dignidad (277).

En este fragmento se muestra un respeto y una imponentia que no aparece en el pasaje anterior. El lector, que ya conoce el sangriento desenlace del encuentro, siente irónica la ingenuidad de Iyomi. Su mirada inocente la lleva a malinterpretar la realidad, puesto que aplica sus códigos culturales a personas que no los manejan y que piensan distinto. Ella cree haber infundido respeto en los forasteros, aunque en realidad ellos estuvieron lejos de sentirse intimidados. Esta confusión es peligrosa, pues casi supuso el exterminio de su tribu. En cierta medida es una mirada infantil, cándida. La perspectiva indígena no parece ser lo suficientemente aguda como para enfrentar sus problemas. Por otro lado, el uso de la ironía trágica en esta narración despierta sentimientos de piedad de parte del lector para los indígenas.

La construcción infantilizada del indígena sirve para que los personajes occidentales los persuadan de su posición. Así, se muestra a una comunidad que maneja categorías dicotómicas carentes de mayor profundidad:

Nadia resumió diciendo que ése era un *nahab* amigo. Kate Cold añadió que ella y Timothy Bruce ayudarían a Leblanc en sus propósitos, con lo cual también fueron incorporados a la categoría de los *nahab* amigos. Finalmente, después de eternas negociaciones para ver quiénes eran amigos y quiénes eran enemigos, los indígenas aceptaron conducirlos a todos al día siguiente de vuelta al helicóptero (282).

Los indígenas comprenden sus amenazas a partir de una oposición elemental: amigos y enemigos. Este binario no acepta matices, lo que parecería mostrar un pensamiento sencillo, casi infantil. Frente a esto, los personajes occidentales rellenan las categorías clasificando a los demás personajes. Aunque el narrador emplee el término “negociaciones” para referirse al proceso de la categorización, considerando que son los personajes occidentales los que conocen a aquellos que están clasificando, podemos

suponer que más que un consenso se trató de la imposición de la postura occidental. Es conveniente que el indígena sea infantilizado, pues es el occidental el que tendrá que rellenar las categorías.

Estos recursos propician el acuerdo del lector con la idea del contacto controlado propuesta por los personajes occidentales. Beverley explica que el sujeto subalterno, al ser representado como anti-moderno y anti-histórico, no “puede” hablar por sí mismo (63). Por otro lado, en su ensayo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, Gayatri Spivak se plantea la pregunta por la voz del subalterno dentro del orden hegemónico. Para ello, toma en consideración el que este sujeto esté inmerso en una sociedad capitalista y en el circuito de violencia epistémica de una legislación imperialista (15). Asimismo, los sujetos subalternos se ven afectados por los intereses de los grupos de élite que buscan precisamente construirlo como tal a través de sus discursos (27). Teniendo en consideración estas cuestiones, concluye que el sujeto subalterno, como tal, no puede hablar, en tanto su representación es realizada por los grupos dominantes e intelectuales (44). A raíz de esto podríamos explicar que sean los personajes occidentales y no los indígenas los que finalmente decidan sobre las soluciones. Podemos vincular esto con lo que hemos visto en capítulos anteriores sobre la identidad indígena y afirmar que en la novela se manejaría el argumento de que en tanto estos sujetos son prehistóricos o premodernos, no son capaces de entender los problemas que los amenazan, por lo que los personajes occidentales, en tanto subjetividades modernas y dominantes que manejan ciertos códigos, son los indicados para hacer frente a este asunto. La novela, al presentar a los indígenas como incapaces de hablar por la naturaleza de su cultura, sin cuestionar los códigos de representación establecidos por el poder, naturaliza y legitima su subalternización. Estableciendo el diálogo con la teoría podemos proponer que el indígena, por todo esto, no ha dejado de ser en la novela un sujeto subalterno, ya que la novela finalmente no da la visión de ellos como subalternizados por occidente, sino como naturalmente, objetivamente inferiores.

3.3. Un proyecto paternalista

Habiendo visto esto, pasemos a ver qué solución se propone a la problemática indígena. Para evitar que la tribu desaparezca, los personajes occidentales aceptan la propuesta del padre Valdomero, sacerdote del pueblo de Santa María de la Lluvia, de crear una fundación protectora:

Fue él quien sugirió crear una fundación destinada a proteger el Ojo del Mundo y en especial a la gente de la neblina. Con la pluma elocuente de Kate

Cold y el prestigio internacional de Ludovic Leblanc, estaba seguro de lograrlo, explicó entusiasmado. Faltaba financiamiento, era cierto, pero entre todos verían cómo conseguir el dinero: recurrirían a las iglesias, los partidos políticos, los organismos internacionales, los gobiernos, no dejarían puerta sin golpear hasta conseguir los fondos necesarios. Había que salvar a las tribus, decidió el misionero y los demás estuvieron de acuerdo con él (291).

Las tribus indígenas, y no sólo la gente de la neblina, deben ser salvadas. Esto iría acorde al proyecto multiculturalista que busca proteger a las culturas no hegemónicas. Vemos que esta solución plantea la importancia del occidental como protector de los indígenas, lo que se combina con la caridad. Más adelante examinaré las implicancias de esto. Sin embargo, lo interesante ahora es señalar que se llega a esta propuesta no a través de un diálogo o de una negociación, sino a través de la imposición. Ya hemos visto en los fragmentos anteriores que la postura indígena es incompatible con esta, y que los personajes occidentales buscaban persuadirlos de que la suya era la indicada³. Se confirma que esta medida es impuesta a la comunidad por el hecho de que se decide no en diálogo con la tribu en el Ojo del Mundo, sino en Santa María de la Lluvia, una vez que se despidieron de los indígenas. Es una decisión unilateral. Aunque se busque proteger a estas culturas, la voz indígena no es tomada en consideración al momento de decidir cómo. Es, finalmente, un proyecto occidental.

Esta medida tiene dos consecuencias respecto a la ubicación de la identidad indígena en el mundo globalizado: la vuelve dependiente de la globalización y la posiciona en un modelo paternalista. Sobre el primer punto, ya hemos visto que el rápido avance de la globalización y del sistema capitalista constituía un peligro para la gente de la neblina. La globalización podría llevar a la desaparición de las culturas amerindias o a su homogeneización con las culturas hegemónicas. En la novela se plantea la necesidad de preservar la pureza de la cultura. Esto se vincula a una de las principales críticas que se hace al multiculturalismo. Se argumenta que de los planteamientos de Taylor no se resuelve la tensión entre valorizar el intercambio cultural y enfatizar la necesidad de proteger a las culturas de su desaparición (Rockefeller: 138). En ese sentido, la novela aboga por el segundo aspecto, de modo que la globalización supondría un riesgo para estas culturas indígenas.

³ Podríamos contraponer esta solución con las que algunas organizaciones no gubernamentales vienen realizando. Un caso interesante es el de Survival International, ONG que defiende a las tribus indígenas. Esta organización reconoce en estas comunidades un desarrollo autosuficiente. En ese sentido, se enfocan en evitar la aniquilación de estas culturas, evitando catalogarlas de primitivas (Survival International).

Sin embargo, la globalización tiene otra dimensión más benévola que puede servir para preservar a las culturas indígenas. Se plantea que la fundación serviría en la medida en que se dé a conocer internacionalmente la situación de estas comunidades. Los personajes occidentales son conscientes de lo poderoso que resulta ese intercambio de información, tal y como lo muestra Alex al explicar a la gente de la neblina que su abuela periodista podría ayudarlos: “Se limitó a decir que esa abuela tenía mucha magia en el mundo de los *nahab*, aunque su magia de poco servía en el Ojo del Mundo” (244). El periodismo, inútil en medio de la Amazonía, se vuelve poderoso como la magia fuera de esta en el mundo globalizado e interconectado, pues es partícipe del foro público democrático. El desenlace de la obra pone énfasis en este punto:

El padre Valdomero entregó la información que había acumulado al profesor Ludovic Leblanc y a Kate Cold. La idea de que Mauro Carías repartía epidemias con la complicidad de la doctora Omayra Torres y el amparo de un oficial del Ejército era un crimen tan espantoso, que nadie lo creería sin pruebas.

–La noticia de que están masacrando a los indios de esa manera conmovería al mundo. Es una lástima que no podamos probarlo –dijo la escritora.

–Creo que sí podemos –contestó César Santos, sacando del bolsillo de su chaleco uno de los frascos de las supuestas vacunas (290).

Se pone mucha confianza en el poder de la prensa internacional como una poderosa herramienta para proteger a estas comunidades, pues permitiría mostrar al mundo las injusticias cometidas. La opinión internacional tiene un peso importante que se traduce en hechos concretos. En ese sentido, los indígenas dependen de que este aparato internacional esté en acción para poder sobrevivir. La información se convierte en su aliada. La globalización, aunque amenazante, es también protectora de los indios. En este punto cabría enfatizar que se aluda a la reacción internacional en términos emocionales: “conmovería al mundo”. Esta emoción alude a una perturbación, pero también a un sentimiento de ternura. Como veremos más adelante, esto se vincularía con la infantilización del indio.

Podemos entender las implicancias de la creación de la fundación desde la teoría del interculturalismo. Fidel Tubino identifica dos tipos de interculturalismo: el primero de ellos, funcional o neoliberal, consiste en un diálogo intercultural que no presta atención a las injusticias distributivas entre las culturas (5), mientras que el segundo es el interculturalismo crítico, que busca suprimir las asimetrías culturales (6). Tubino señala que el primer tipo de interculturalismo se sirve de programas multiculturalistas que promueven una equidad desde arriba, de un modo muy paternalista (6). Podemos aplicar

esta crítica a la novela, puesto que se protege paternalistamente al indígena sin prestar atención a las condiciones sistemáticas y estructurales que lo han posicionado en su situación de riesgo. Este modelo intercultural ocasiona que el indígena amazónico permanezca en su situación de subalternidad. No se ha dado un verdadero cambio en las relaciones entre culturas.

Por otro lado, la creación de la fundación es la culminación o confirmación de un proceso de infantilizar al indígena y volverlo dependiente de un modelo paternalista, en que el occidental ocupa el papel de salvador o protector. Philip Swanson plantea que la creación de la fundación puede tener como consecuencia que los indios sean percibidos como un grupo sin agencia (177). Para este autor, el desenlace contradeciría la imagen de autosuficiencia y avanzada organización que se había proyectado (177). Estoy de acuerdo con esta afirmación, a la que añadiría que esto se explica porque esta comunidad presentada como prehistórica, al ser inserta en el mundo globalizado, no alcanza el nivel de organización o de modernidad de Occidente, que termina posicionándose como la cultura hegemónica. De ahí que se le presente como necesitada de la ayuda occidental para subsistir.

Esto implica que la subjetividad indígena se mantiene infantilizada. Ya hemos visto que esta es una estrategia retórica de la novela para desestimar los argumentos de la gente de la neblina. A raíz de la creación de la fundación los indios serán presentados casi como niños. El pasaje en que Nadia tiene una alucinación que le indica que debe proteger a la gente de la neblina ejemplifica esto: “Supo que ella era la protectora de esos indios, la madre águila de la gente de la neblina” (167). Así como Alex identifica al jaguar como su animal totémico, Nadia lo hace con el águila. Este personaje se compara con la “madre águila”, lo que colocaría, por extensión, a los indios en el papel de sus hijos, los polluelos indefensos que deben ser protegidos. Detrás de esta imagen reposa la idea de que los indígenas son una comunidad valiosa que no puede velar por sí misma y que necesita de alguien que los proteja. Esto se confirma con la creación de la fundación. Se acepta así la imagen de los indios indefensos necesitados de protección paternal. Este modelo paternalista depende de que el sujeto protegido sea infantilizado.

Por otro lado, la creación de la fundación implica posicionar a los personajes occidentales como salvadores y a los indígenas como salvados. Las relaciones entre ambas culturas no son horizontales:

Nadia tradujo, acomodando las frases, para que los indios no creyeran que todos los *nahab* eran tan arrogantes como ese hombrecito.

–Pueden estar tranquilos. Prometo que me encargaré personalmente de proteger a la gente de la neblina. El mundo escucha cuando Ludovic Leblanc habla –aseguró el profesor.

Agregó que publicaría sus impresiones sobre lo que había visto, no sólo en el artículo del *International Geographic*, también escribiría otro libro. (281).

Lo que diferencia a Leblanc en tanto personaje occidental de los indígenas es que en el mundo globalizado su voz es escuchada. Ahora bien, la novela parece estar burlándose de este personaje al presentarlo como arrogante. Sin embargo, pese a esta caricatura, lo que propone termina siendo cierto: es Occidente el que puede salvar a los indios. Podríamos decir incluso que todos los personajes occidentales pecan de la soberbia de Leblanc, pues ellos también se sienten salvadores de la gente de la neblina. Se desprende un sentimiento autocomplaciente del desenlace, el cual es transmitido al lector:

Puedes hacerlos famosos y así salvarlos del exterminio, Kate. Puedes convertirte en protectora de la gente de la neblina y con un poco de astucia puedes conseguir que Leblanc sea tu aliado. Tu pluma puede traer algo de justicia a estos lados, puedes denunciar a los malvados como Carías y Ariosto, cuestionar el papel de los militares y llevar a Omayra Torres ante los tribunales. Tienes que hacer algo, o pronto habrá otros canallas cometiendo crímenes por estos lados con la misma impunidad de siempre (283).

Sin embargo, todos los personajes occidentales coinciden en que son ellos los que tienen la posibilidad y la misión de salvar a los indígenas. La creación de la fundación confirma esto. Las relaciones entre occidental protector e indígena protegido no son cuestionadas. La novela presenta de manera natural esta relación entre la cultura hegemónica y una cultura presentada como dependiente de la primera. Retomando los planteamientos revisados de Badiou, esto no es visto como una catástrofe, sino como algo positivo.

Considero que la crítica que hace Slavoj Žižek del multiculturalismo va acorde con mi postura frente a la novela. Žižek afirma que el multiculturalismo es en realidad el establecimiento de una distancia eurocentrista condescendiente con las culturas locales (22). Es una forma de racismo negado e invertido que, si bien respeta la identidad de otras comunidades culturales como auténticas y cerradas, se distancia de ellas a partir de su posición privilegiada (22). Desde esta posición se puede apreciar y despreciar a las demás culturas (22). Lo que el respeto multicultural consigue es asegurar la propia superioridad de la cultura hegemónica (22). Esta crítica es aplicable a la novela en dos sentidos. Por un lado, en tanto el estilo real maravilloso presenta al indígena como una alteridad mágica, se establece la distancia cultural respecto al occidental presente en el multiculturalismo. Por otro lado, ya que en tanto los occidentales se vuelven protectores

de los indios, lo occidental se mantiene en la posición hegemónica: el occidental es el salvador mientras que el indígena es indefenso. Al identificársele como una potencial víctima y al plantearse la dependencia de Occidente para su subsistencia, los indígenas se vuelven dependientes de los occidentales, de modo que se insertan en el mundo globalizado no estableciendo relaciones horizontales, sino verticales con Occidente. Aunque valorizada positivamente, la identidad indígena no parecería estar al nivel de la cultura occidental. Quedaría pendiente plantear la pregunta por en qué medida, dadas las circunstancias, ésta es realmente una solución legítima.



Conclusiones

Los lectores de *La ciudad de las bestias* nos encontramos ante una representación de la identidad indígena compleja. Establecer un diálogo con la teoría poscolonial y de la subalternidad ha sido útil para estudiar este asunto en la novela de Isabel Allende. A partir de este ejercicio podemos establecer algunas conclusiones generales: primero, que en la novela se da un proceso de revalorización positiva de lo amerindio; segundo, y pese al primer punto, que lo indígena aún es representado de manera orientalista y desde el estereotipo; y tercero, que es representado y construido de modo tal que es subalternizado.

En el primer capítulo vimos que los expedicionarios occidentales que viajaban a la Amazonía emitían discursos que representaban y constituían a los indígenas como subjetividades. Identificamos dos grupos de representaciones que, aparentemente, eran opuestos. Por un lado, se encontraban aquellos personajes que presentaban al indígena como una alteridad peligrosa y salvaje, asociándolo con prácticas y costumbres calificadas como atrasadas, como el canibalismo. Por otro lado, estaban los personajes que entendían al indígena como una subjetividad noble e inocente que, aunque ignorante en ciertos aspectos, mantenía un estilo de vida de armoniosa convivencia con la naturaleza y de pureza espiritual.

Luego de examinar detenidamente estos discursos, notamos que, más allá de las diferencias evidentes, tenían en común ciertos rasgos. En efecto, ambas representaciones entendían al amerindio como una alteridad, como el otro del occidental. Asimismo, planteaban la identidad indígena como fija, inmutable, en términos simples y maniqueos. Los postulados de Edward Said y Homi Bhabha sirvieron de armazón teórico para afirmar que estas representaciones coincidían en su naturaleza orientalista y estereotipada. A partir de esto, hicimos hincapié en que ambos discursos proponían la existencia de una esencia de lo indígena, que se convertía en una categoría que englobaba a las múltiples subjetividades no occidentales que vivían en la Amazonía. Esta categoría era naturalizada y comprendida como preexistente a dichos discursos, cuando en realidad se carecía de pruebas para describir a estas subjetividades, muchas de las cuales se habían permanecido ocultas. Concluimos en este punto que incluso las representaciones más benévolas del indígena caían en el estereotipo y el orientalismo, ya que en ningún momento se cuestiona la suposición de lo indígena como categoría esencial.

Vimos que en la novela, la expedición occidental se encontraba con la gente de la neblina, una tribu indígena que había permanecido aislada y de la que se sabía casi nada. En el segundo capítulo nos preguntamos si el contacto con esta comunidad india

supondría algún tipo de cambio en la construcción discursiva sobre lo indígena. Para esto, partimos del estudio del episodio del rapto que los jóvenes protagonistas sufren por parte de la gente de la neblina. Afirmamos que este encuentro tuvo varias implicancias. Permitió, por un lado, que personajes y lectores conozcan etnográficamente a la comunidad india. El personaje de Nadia es central en este momento, ya que sirve de bisagra entre la cultura occidental y la indígena, como símbolo del diálogo posible. Se conoce la organización política y social de la comunidad, su mentalidad, su pensamiento mágico y sus ritos. La focalización en el protagonista propicia la valoración positiva de estos aspectos: lo indígena y no sólo lo occidental aparece como una alternativa de vida legítima. En cuanto la novela es una Bildungsroman, el personaje de Alex evolucionó, pasando de ser un niño a un adulto tolerante, que conoce su propia cultura y la cultura indígena, llegando a desarrollar una sensibilidad muy próxima al multiculturalismo.

El reencuentro de los jóvenes con la expedición y el descubrimiento de la farsa de las vacunas que desemboca en el violento enfrentamiento entre indios y empresarios refuerzan esta valoración positiva de lo indígena. Lo occidental es desacralizado como única forma de vida y se cuestiona la asociación entre indios y salvajismo. Se genera así un acuerdo en cuanto a la representación del indígena. Sin embargo, notamos que pese a que es representado de manera positiva, lo indígena se presenta como una subjetividad prehistórica y vulnerable. Se termina valorando por sobre todo el mito, de modo que afirmamos que esta representación seguía enmarcada en el orientalismo y el estereotipo. Concluimos que no se había establecido un verdadero cambio en el aparato discursivo.

Fue importante para esto realizar un análisis formal de la novela. Siguiendo el método narratológico de Genette examinamos el narrador y sus funciones. Ello permitió demostrar que el narrador de la novela alterna la focalización entre los personajes occidentales y los personajes indígenas, lo que permite mostrar ambas maneras de comprender el mundo. Este recurso consiguió, en cierta medida, cuestionar la existencia de una única manera de entender el mundo, aunque por momentos mostraba que la perspectiva occidental resultaba más atinada que la indígena.

Vimos que la elección de lo real maravilloso como género para esta novela supuso una serie de implicancias respecto a la representación de lo indígena. En primer lugar, dota de verosimilitud a ciertos elementos de la historia, como la presencia de las bestias o la habilidad de la comunidad de volverse invisible. En segundo lugar, permite plantear que los indios son realmente otros, en tanto son mágicos, naturalizando, en cierta medida, su condición de otredad respecto a los occidentales. Como consecuencia de esto, se llega

a la postura multiculturalista. La elección del género repercute, pues, en la construcción de la identidad indígena.

El encuentro de la comunidad gente de la neblina con la expedición periodística supuso el contacto con el mundo globalizado del que se había mantenido aislada. En el tercer capítulo examinamos de qué modo esta identidad indígena se ubicaba dentro del mundo globalizado. Planteamos que uno de los modos en que esto sucedía era desde su condición de vulnerabilidad: los indios se ubicaban como potenciales víctimas. Propusimos dos grupos de amenazas para los indios. Mientras que la misma gente de la neblina comprendía los peligros que los aquejaban en términos generales y abstractos, principalmente en referencia a la aculturación, los personajes occidentales identificaban factores más complejos y concretos que se vinculaban con el sistema capitalista. Notamos que indígenas y occidentales planteaban soluciones distintas e incompatibles entre sí: mientras que los primeros se inclinaban por el aislamiento, los segundos propugnaban el contacto controlado con el mundo globalizado. Explicamos este interés por la preservación de una cultura no hegemónica desde el modelo del multiculturalismo o un interculturalismo que no prestaba mayor atención a las injusticias entre las distintas culturas.

Afirmamos que la novela se decantaba por la segunda propuesta, de modo tal que lo indígena era incorporado al mundo globalizado. Planteamos que para que esto suceda, se desestimó la postura india. Esto se consiguió con una serie de recursos que constituyeron a estos personajes como subjetividades pre-modernas e infantilizadas, y por tanto, incapaces de decidir aquello que es mejor para ellos mismos. Consideramos que esto significó negarle la voz al indio. Se propone como solución definitiva la creación de una fundación protectora que vele por el cuidado de esta comunidad. El indígena, por tanto, se vuelve dependiente del mundo globalizado para su subsistencia, estableciéndose así un modelo de relaciones paternalistas. Concluimos a partir de todo esto que el indígena termina constituyéndose como una subjetividad subalterna, en la medida en que se le niega la capacidad de autorrepresentación y de decidir su propio destino. Aunque se ha revalorizado al indígena, Occidente se ubica en una posición privilegiada como la cultura capaz de proteger y salvar a estas otras subjetividades. Esto sucede ya que, si bien la novela ha criticado distintas posiciones sobre los indígenas, ha terminado estableciendo un tipo de representación que asume como válida sin criticarla.

Pienso que esta tesis puede ser tomada como un aporte en distintos aspectos. Por un lado, ofrece una perspectiva novedosa al estudio de *La ciudad de las bestias*. Los

trabajos académicos sobre la novela en cuestión parecen concentrarse en la perspectiva de los personajes occidentales. Salvo algunas excepciones, como es el caso del artículo de Philip Swanson que hemos citado recurrentemente, la crítica literaria ha evitado estudiar a profundidad de qué modo se construye al indígena y qué tipo de relaciones establece esta subjetividad con las demás culturas en la novela. En ese sentido, este trabajo puede ser visto como una añadidura al estado de la cuestión.

Por otro lado, el haber analizado la novela desde haciendo dialogar este eje temático con teorías poscoloniales y de la subalternidad hacen de esta tesis un estudio inédito de la misma. La importancia de esto radica en que sirve para evitar caer en lecturas ingenuas de esta obra y el elemento contextual que se presenta en ella, y de ese modo poder comprender a profundidad las distintas implicancias que surgen a raíz de esta representación indígena. Así, hemos podido salir de la lectura de la novela que la plantea como una reivindicación y revalorización neta del indio y matizar críticamente los alcances y limitaciones de ésta.

Creo que este trabajo podría ser visto como una reflexión acerca de las representaciones que se hacen en la literatura sobre identidad indígena y su ubicación en el mundo globalizado, como una invitación a repensar las categorías, nociones y discursos manejados. Este tema, recurrente en la producción literaria, ha asumido múltiples direcciones tanto en distintas circunstancias como en autores de un mismo contexto. Esta novela es una muestra más de ello. En ese sentido, un estudio de este tipo marca una aproximación a este complejo y variado corpus literario.

Por otro lado, este asunto mantiene gran relevancia fuera del ámbito literario. Y es que este tema hoy en día sigue siendo importante y vigente, y sobre el que se continúa debatiendo y teorizando al respecto. Discursos de tipo económico, político, social y jurídico, por mencionar algunos ejemplos, versan sobre este asunto y comparten muchas de las categorías y nociones presentes en la novela. Gobiernos, medios de comunicación y organizaciones no gubernamentales se aproximan a esta cuestión de modos distintos. En ese sentido, este estudio puede servir de contrapunto a estos enfoques múltiples que van más allá de lo literario.

Para finalizar, creo necesario enfatizar el hecho de que el lector, al posicionarse frente a *La ciudad de las bestias*, reconoce que la novela, lejos de pretender manifestar un discurso racista, intenta reivindicar positivamente a la identidad indígena, una subjetividad que muchas veces ha sido marginada, desvalorizada y omitida por discursos de distinta índole, sean políticos, económicos o sociales, por mencionar algunos. No

puedo sino sentir que este intento es legítimo y rescatable; sin embargo, y he aquí el conflicto que despertó en mí esta lectura, no creo que las buenas intenciones de la novela sean suficientes. Me parece innegable que, en cierta medida, la novela sí presenta al indio valorado positivamente. No obstante, es igual de válido plantear que también lo posiciona como una identidad premoderna, sin voz y sin agencia, dependiente de un modelo paternalista; en pocas palabras, como una subjetividad subalterna. Esta tensión irresuelta ejemplifica lo complicado que es abordar un tema como este. Esta dificultad no se limita a la novela: a partir de la lectura realizada hemos visto en esta obra los límites de los modelos multiculturalistas e interculturalistas. En ese sentido, los planteamientos de Fidel Tubino fueron útiles para comprender los problemas a limitarnos a un interculturalismo que no ahonde en las injusticias entre culturas.

Escrita ya esta tesis, surgen en mí nuevas interrogantes. ¿Qué se podría cambiar en la novela para evitar estos problemas? ¿De qué modo, como estudiante universitario occidental del siglo XXI, puedo pensar en los indígenas y su ubicación en el mundo globalizado? Frente a estas preguntas he desarrollado algunas hipótesis, ninguna libre de riesgos. Me atrevería a decir que el tema pasa por la problemática y complicada tarea de dar voz al indio sin negarle su agencia ni caer en la representación orientalista, por ir más allá de las clasificaciones temporales valorativas, por entender las relaciones entre culturas como dialógicas y no como paternalistas. No pretendo ofrecer en este punto una respuesta a estas interrogantes. Pienso que sería importante tener en mente otros casos literarios que aborden de distinto modo este asunto. La obra de José María Arguedas aparece como un corpus cercano que ofrece una solución distinta a la que se desprende de la novela de Allende. Resalta este caso por ser un intento de representar al indígena de un modo que supere las contradicciones inherentes del indigenismo. Espero, sin embargo, que al menos en mi caso, esta tesis sirva de punto de partida para un proceso reflexivo sobre estas cuestiones. Ese, considero, es el principal aporte que este trabajo podría ofrecer.

Bibliografía

- ALLENDE, Isabel.
2009 *La ciudad de las bestias*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BADIOU, Alain.
2001 *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. Londres: Verso.
- BEVERLEY, John.
2004 *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- BHABHA, Homi K.
2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BRAVO, José Antonio.
1978 *Lo real maravilloso en la narrativa latinoamericana actual*. Lima: Editoriales Unidas.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo.
2008 “El nacimiento del caníbal”. *Revista Historia Crítica*. Bogotá, número 36, pp. 150–173.
- CLARK, Zoila.
2007 “Parodia del género y del discurso primitivista en La ciudad de las bestias de Isabel Allende”. *Revista Letras Femeninas*. Chicago, volumen 33, número 2, pp. 57–72.
- DE LAS CASAS, Bartolomé.
s/f “Brevisima relación de la destrucción de las Indias”. *Université d’Ottawa*. Fecha de consulta: 01 de octubre de 2015.
<http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/relacion.pdf>
- GUHA, Ranajit.
1999 “La prosa de la contrainsurgencia”. En DUBE, Saurabh. *Pasados poscoloniales*. México D.F.: Centro de Estudios de Asia y África. Fecha de consulta: 12 de agosto de 2015.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113135/guha.pdf>
- JÁUREGUI, Carlos.
2014 “Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes de la extrañeza”. *Revista de estudios hispánicos*. St. Louis, volumen 48, número 3, pp. 421–447.
Consulta: 20 de octubre de 2015.

<http://eds.b.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=4d66bfa6-afa9-4aa1-91ba-c96c4555730d@sessionmgr111&vid=2&hid=117>

LATHAM, Don.

2006 “The Cultural Work of Magical Realism in Three Young Adult Novels”. *Springer*. Fecha de consulta: 02 de agosto de 2015. <http://content.ebscohost.com/ContentServer.asp?T=P&P=AN&K=23591179&S=R&D=a9h&EbscoContent=dGJyMNxb4kSeqLQ4v%2Bv1OLCmr02eqLBSsay4SbWWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGrr0q0rq9LuePfgeyx43zx>

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique.

1976 “Sobre la psicología del indio”. En AQUÉZOLO CASTRO, Manuel, editor. *La polémica del indigenismo* Lima: Mosca Azul editores, pp. 15–21.

MANZI, Ofelia y Patricia GRAU–DIECKMANN.

2012 “Los monstruos en el medioevo: su ubicación en el espacio geográfico”. *Imagens da Educação*. Maringá, volumen 2, número 1, pp. 27–38.

MARCONE, Jorge.

1988 “Lo “Real maravilloso” como categoría literaria”. *Lexis. Revista de lingüística y literatura*. Lima, volume 12, número 1, pp. 1–41.

MENTON, Seymour.

1998 *Historia verdadera del realismo mágico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

MORETTI, Franco.

1987. *The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture*. Londres: Verso.

OSBORNE, Peter.

1995 *The Politics of Time: Modernity and Avant-garde*. Londres: New Left Books.

PORTUGAL, José Alberto.

1985 “El modelo de Genette”. *Autobiografía y autobiografía ficcional en Los ríos profundos de José María Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 1–44.

QUIJANO, Aníbal.

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, pp. 201–246.

RAMA, Ángel.

- 1985 *Transculturación narrativa en América latina*. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- ROCKEFELLER, Steven.
- 2009 “Comentario”. En TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 131–144.
- ROSAS, Claudia.
- 2011 “Del Bárbaro al buen salvaje: la imagen francesa de los incas y los indios en el Siglo de las Luces”. *Tiempos: revista de historia y cultura*. Lima, número 6. pp. 25–44.
- SAID, Edward.
- 2013 *Orientalismo*. Barcelona: Editorial de Bolsillo.
- SWANSON, Philip.
- 2005 “Magical Realism and Children’s Literature: Isabel Allende’s *La ciudad de las Bestias*”. En HART, Stephen y Wen–Chin OUYANG. *A Companion to Magical Realism*. Woodbridge: Tamesis, pp. 168–180.
- SAXENA, Vandana.
- 2011 “Magical Worlds, Real Encounters: Race and Magical Realism in Young Adult Fiction”. *ALAN Review*. Urbana, volumen 38, número 3, pp. 43–51. Consulta: 02 de setiembre de 2015.
<https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ALAN/v38n3/pdf/saxena.pdf>
- SPIVAK, Gayatri.
- s/f “¿Puede hablar el sujeto subalterno? En *Universidad Nacional de la Plata* pp. 1–44. Fecha de consulta: 02 de setiembre de 2015.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- 2009 “Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value”. En MONGIA, Pangini, editor. *Contemporary Postcolonial Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 198–222.
- SURVIVAL INTERNATIONAL.
- Survival International*. Consulta: 1 de diciembre de 2015
<http://www.survivalinternational.org/info>
- TAYLOR, Charles.
- 2009 “La política del reconocimiento”. En TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 53–116.
- TUBINO, Fidel.

s/f “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. En *Pontificia Universidad Católica del Perú*, pp. 1–9. Fecha de consulta: 11 de setiembre de 2015.

http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf

UBILLUZ, Juan Carlos.

2013 “El fantasma de la nación cercada”. En UBILLUZ, Juan Carlos y OTROS. *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*. Lima: IEP Ediciones, pp. 19–85.

VON DER WALDE, Erna.

s/f “Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad”. *Proyecto ensayo hispánico*. Fecha de consulta: 17 de abril de 2016.

<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/walde.htm>

YAMPEY, Nasim.

1994 “El mito del buen salvaje”. *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*. Buenos Aires, volumen 40, número 3, pp. 253–260.

ŽIŽEK, Slavoj.

s/f “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Sumak*, pp. 1–31. Consulta: 8 de setiembre de 2015.

<http://www.sumak.cl/2AutoryExp/Zizek/Multiculturalismo%20o%20la%20logica%20cultural%20del%20capitalismo%20multinacional%20-%20Zizek.pdf>