UNIVERSITY OF CALIFORNIA,
IRVINE

Una mirada a la narrativa arguediana desde la perspectiva del ecocriticismo

DISSERTATION

submitted in parcial satisfaction of the requirements
for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in Spanish

by

Alberto Landaveri

Dissertation Committee:
Associate Professor Horacio Legrás, Chair
Assistant Professor Santiago Morales-Rivera
Assistant Professor Alex Borucki

2016

© 2016 Alberto Landaveri

DEDICATION

To

Las tres mujeres que me parieron en este mundo: Victoria, mi abuela; Lucía, mi madre; y Yolanda, mi tía. A mi héroe ausente, Pedro Rodolfo, mi padre, quien me habló de la magia de la materia, átomos, moléculas y de la belleza femenina. A la obra y vida de un intelectual peruano que se atrevió a acoger en su pecho desnudo al Perú: José María Arguedas. A Horacio Legrás, mi querido profesor, cuyos ensayos y libro me intrigaron, desafiaron e inspiraron a ver la obra de arte como parte de un tejido vivo: la cultura. Sin Horacio, sin su disciplina y honestidad intelectual, mi trabajo simplemente no hubiera visto la luz. A la profesora Lucía Guerra-Cunningham y a su esposo Richard, cuya amistad y hospitalidad tornaron el agreste camino universitario en uno mucho más gozoso, agradable y digno de ser recordado con cariño. A Santiago Morales-Rivera y a Alex Borucki, mis profesores, cuyos consejos y sugerencias académicas por seguro darán más solidez a mi argumento. Finalmente, mi eterno agradecimiento a Daisaku Ikeda, mi querido mentor.

"The wisdom to perceive the interconnectedness of all life and living. The courage not to fear or deny differences but to respect and strive to understand people of different cultures and to grow from encounters with them. The compassion to maintain an imaginative empathy that reaches beyond one's immediate surroundings and extends to those suffering in distant places."

Daisaku Ikeda
"Goals for Education for Global Citizenship"

TABLE OF CONTENTS

		Page
CURRICULUM VITAE		iv
ABSTRACT OF THE DISSERTATION		v
INTRODUCTION		1
CHAPTER 1:	El universo del ambientalismo	16
	La ecología de acuerdo a la ecología	17
	El ambientalismo convencional	19
	El ecocriticismo	22
	La ecología profunda	31
	La literatura de la naturaleza	35
	La imaginación ambiental	38
	El antropocentrismo	41
	La naturaleza y el marxismo	44
	El animismo tyloriano y la nueva mirada al animismo	52
CHAPTER 2:	Una mirada a la naturaleza en la literatura latinoamericana	57
	Un activista y poeta ecológico: Homero Aridjis	62
	Los cantos de los poetas de la naturaleza	69
	Las cosmologías indígenas: "Orovilca", un eco-texto	80
	La *consustancialidad andina*	92
	La ecología de los archivos verticales de los Andes	99
	Una nota sobre la consustancialidad andina	107
CHAPTER 3:	Una pastoral andina tóxica y dislocada: Los andes un *locus horrendus*	110
	El eco-género pastoral	113
	Un friso eco-pastoral andino	119
	Otras reflexiones sobre la destrucción de los ecosistemas andinos	128
	La destrucción de la complementariedad ecológica andina	131
CHAPTER 4:	Unos ríos profundamente rizomáticos	137
	Un cauce fluvial de *devenires*	147
	Los devenires arguedianos	149
	Antes que incaico, es un muro de piedra	154
	Un damero vivo con *fisuras* y *jirones*	160
	Más sobre la falacia antropocéntrica	165
CHAPER 5:	Conclusion	172
BIBLIOGRAPHY:		177

CURRICULUM VITAE

Alberto Landaveri

2006 BA in Spanish (Cum laude), University of California, Irvine

2007-2009 M.A. in Spanish, University of California, Irvine

2009-2016 Ph.D. in Spanish, University of California, Irvine

2007-2015 Teaching Assistant, Graduate School of Spanish and Portuguese, University of California, Irvine

2015-2016 Instructor of Spanish, Soka University of America

2015-2016 Instructor of Spanish, Santiago Canyon College

2016 Instructor of Spanish, Santa Ana College

LECTURE CONFERENCES

"The rebelliousness of a 'California Vaquero'" The Association of Teachers of Spanish and Portuguese, Southern California Chapter. Autumn Session Conference. Scripps College, Claremont, CA 2008.

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

Una mirada a la literatura arguediana desde la perspectiva del ecocriticismo

By

Alberto Landaveri

Doctor of Philosophy in Spanish

University of California, Irvine, 2016

Associate Professor Horacio Legrás, Chair

My study consists of a reading of José María Arguedas's narrative, from the perspective of Ecocriticism. Whereas indigenista writers such as Enrique López Albújar, Clorinda Matto de Turner and Ciro Alegría represent the Andean world based on the binary civilización/barbarie, Arguedas opts for creating a subjectivity that problematizes what has been named as the historization and normalization of the Andean world. Indeed, Arguedas's narrative contains traces of what I call the *Andean consubstantiality,* whose rhizomatic configuration is at odds with the hegemonic project of the literary indigenismo and the Peruvian state. In my opinion, Arguedas' *Los ríos profundos* underlines and makes us aware of the destruction of the complex and diverse Andean ecosystems, long before his posthumous work, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

INTRODUCCIÓN

> El viajero entra a la quebrada bruscamente. La voz del río y la hondura del abismo polvoriento, el juego de la nieve lejana y las rocas que brillan como espejos, despiertan en su memoria los primitivos recuerdos, los más antiguos sueños. A medida que baja al fondo del valle, el recién llegado se siente transparente, como un cristal en que el mundo vibrara. ...El viajero oriundo de las tierras frías se acerca al río, aturdido, febril, con las venas hinchadas. La voz del río aumenta, no ensordece, exalta. A los niños los cautiva, les infunde presentimientos de mundos desconocidos... ¡Apu mayu! ¡Apurímac mayu! repiten los niños de habla quechua, con ternura y algo de espanto.
>
> José María Arguedas, *Los ríos profundos*[1].

La centralidad del indígena en la cultura latinoamericana es de tal magnitud que su historia *también* está escrita en los márgenes, notas de pie y contraportadas. Desde 1492 hasta el siglo XX, la literatura lo vilipendió, idealizó o humanizó[2]. Por un lado, el indianismo hace del indígena un objeto estético, exótico, pulcro, noble y sin lacras del humus de una proto-historia imaginada por las élites latinoamericanas. Por otro lado, el indigenismo rebasó este reduccionismo cosmético para priorizar la realidad social del indígena[3]. Sobre la literatura sobre el indígena, se sostiene que "se trata de literaturas [heterogéneas]

1 Este pasaje corresponde al momento en que Ernesto y su padre salen del Cuzco hacia Abancay 171-172.

2 Véase René Prieto "The Literature of Indigenismo" 138.

3 De acuerdo a Peter J. Gould, en "Indianismo and Indigenismo"440-464.

situadas en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas" y que este tipo de literatura no es más que una serie de operaciones por las cuales la cultura hegemónica da razón de la cultura dominada[4]. José Carlos Mariátegui estableció que la literatura indigenista es una imposibilidad, que nunca nos dará "una versión rigurosamente verista del indio", y que es "una literatura de mestizos"[5]. También, Mariátegui sostuvo que en el dualismo costa/sierra emerge:

> un hecho fundamental: los andinos son rurales, los limeños urbanos. Y así las dos literaturas.... Para quienes actuamos bajo la influencia del Cuzco, la parte más bella y honda de la vida se realiza en las montañas y en los valles y en todo hay subjetividad indescifrada y sentido dramático. El limeño es colorista: el serrano musical (288).

La literatura andina en la perspectiva del ecocriticismo no ignora esta imposibilidad de la representación verista del indígena sino que cree que la sentencia de Mariátegui no nos cerró todas las posibilidades hermenéuticas para leer el mundo andino de una manera que reivindique al hombre y entorno andinos. También, me parece que el cuadro teórico de la literatura heterogénea para leer el mundo andino tiene limitaciones frente a las condiciones que el mundo andino enfrenta en el siglo XXI. Por ejemplo, ¿cómo leeríamos el pasaje de *Los ríos profundos* citado en el epígrafe? Esta descripción, por un mestizo, de un ecosistema andino—uno de los muchísimos que Arguedas representa—no contiene ni el más mínimo asomo de la cultura indígena ni traza alguna de peruanidad ni tampoco

4 Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, 4,23.

5 Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana 288.

podemos endilgarle el adjetivo de animista o primitivo ¿Qué se quiere decir cuando el viajero al dejar lo urbano, al adentrarse a las cordillera de los Andes, al acercarse al río Apurímac "se siente transparente como un cristal en que el mundo vibrara"? ¿Acaso es esto la "subjetividad indescifrada" aludida por Mariátegui?

¿Por qué es tan enigmática e insondable la "subjetividad indescifrada" de los "serranos musicales"? ¿Por qué estuvimos tan ciegos a los delicados mecanismos de los ecosistemas andinos? Una respuesta apurada pero factible es que en los últimos doscientos años nos preocupamos solamente de ser modernos y progresar a todo precio. Sin embargo, creo, tanto escritores como la crítica del indigenismo literario se ancló en saberes que se articulan de manera binaria. Uno de estos saberes es una antropología que se arrogó la misión de entender y explicar la manera cómo las gentes, bajo del dominio del colonialismo europeo, otorgaban a plantas y animales (al medioambiente) un mismo estatus ontológico o se les divinizaba. Entonces surgieron grandes debates en torno a esquemas—animismo y totemismo—que trataban de explicar esta aparente sinrazón. La otra ventana al mundo andino es el marxismo que como producto de la Ilustración solamente encuentra en la naturaleza un valor utilitario que le permitiría realizar una sociedad sin clases. Tanto esta antropología creadora de otredades y el marxismo reductor y normalizador engendró un indigenismo tradicional, binario o *arborescente,* ciego a la riqueza ecológica de los archipiélago verticales andinos. En los siguientes ejemplos ilustro cómo se genera esta concepción binaria del indigenismo.

Este tipo de indigenismo animalizó, petrificó, demonizó al hombre y entorno andinos en base a los pares binarios civilización/ barbarie y cristiano/pagano[6] . El

6 Mi investigación se limita a los siguiente autores: Clorinda Matto de Turner (1852-1909), Enrique López Albújar (1872-1966) Luis Valcárcel (1891-1987)

resultado es que hombre y entorno son confinados en una *diferencia* o periferia imposible de tramontar ontológicamente. El posicionamiento de este indigenismo procede de una visión antropológica del siglo XIX, que de acuerdo a Bernard McGrane:

> In the age of historicism, anthropology constituted a historicizing the different… Nineteenth-century Anthropology was grounded upon a double transformation: first it transformed difference into historical difference, and then it transformed history into evolution (progressive evolution) […] In terms of the politics and grammar of its universe and at its very inception as an institution unconsciously geared to reproduce Western society, anthropological discourse speaks *of* the Other, but never *to* the Other (93, 96).

Es decir, lo que estaba más allá de Europa también estaba temporal y espacialmente *detrás* de Europa Por ejemplo, Clorinda Matto de Turner, en *Aves sin nido* (1889), "animaliza la diferencia". Su novela contempla la posibilidad de forjar un proyecto nacional que incorpore la otredad andina. Como lo sostiene Doris Sommer, *Aves sin nido* es parte de las novelas canónicas del siglo XIX o alegorías fundadas en la idea de "familias modelo de amor heterosexual", con la finalidad de proveer estabilidad a las naciones jóvenes latinoamericanas[7]. En el caso de *Aves sin nido*, la unión de los personajes Margarita y Manuel, el prototipo de ciudadanos fracasa por razones biológicas. Ni siquiera la educación o internalización de valores occidentales les permite hallar su lugar en la nación porque el

7 Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, 1-29.

indígena es un animal, un ave. Consecuentemente, la narrativa indianista de Matto de Turner planteaba al lector peruano un enigma sin solución. El indígena, para que fuera parte del Perú, debía ascender el abismo de la evolución de las especies, desde lo más recóndito del reino animal. Este universo ontológico es mucho más radical que los estándares europeos, como el de Joseph Conrad (1857-1924), quién, diez años después de *Aves sin nido*, en 1899, publicaría *Heart of Darkness*. Según Conrad, la otredad estaba aguas arriba de un río temporal, pero para Matto de Turner, la otredad no era humana sino animal y desterrada a la naturaleza.

Otra ilustración de la diferencia imposible de superar la presenta Enrique López Albújar, quien "demoniza la diferencia". En "Las tres jircas", incluido en *Cuentos andinos* (1920), se lee:

> *Marabamba*… parece destinado a no sentir la garra inteligente del arado…Es una de esas tantas inutilidades que la naturaleza ha puesto para abatir su orgullo o probar su inteligencia. […] *Rondos* es el desorden, la confusión, el tumulto, el atropellamiento de una fuerza ciega y brutal que odia la forma, la rectitud y simetría. *Paucarbamba*… [t]iene argumentos satánicos,… temblores de leviatán furioso, repliegues que esconden abismos traidores, crestas que retan al cielo. […] Por eso una tarde en que yo, sentado en un peñón del Paucarbamba, contemplaba con nostalgia de llanura, Pillco el indio

> más viejo, más *taimado*, más supersticioso, más *rebelde*, en una palabra, más incaico, me decía…[8]

En la mirada de hombre del medioevo de López Albújar, los ecosistemas andinos "han caído fuera de la gracia de Dios", y por ello carecen siquiera de belleza, valor instrumental o utilitario. Está concepción andina de López Albújar trae a colación la versión medieval del apóstol San Pablo sobre la naturaleza. Según esta concepción, debido al pecado original, el mundo natural está separado y es opuesto a la gracia de Dios; la naturaleza, entonces, es el reino de Satán y de los impulsos de la carne[9]. Por otra parte, como lo vemos en el texto citado, la mirada panóptica, del juez López Albújar "criminaliza" al hombre y la cultura andinos. López Albújar, parte acusadora y juez metafísico, imputa y condena al mundo natural a un averno eterno y absoluto.

Luís E. Valcárcel exilia de la historia al hombre y naturaleza andinos, organismo y entorno, mediante su "cosificación" o "petrificación en el paisaje. En *Tempestad en los Andes* (1927), escribe:

> Era un masa informe, ahistórica. No vivía, parecía eterna como las montañas… En su rostro de esfinge, las cuencas vacías lo decían todo…Era un pueblo de piedra…había olvidado su historia. Fuera del tiempo…Carecía de conciencia… Era una raza muerta. [...]Puro socialismo, comunismo, bolchevismo [se avecinan]. Estamos al borde de una sima (19 y 39).

8 Énfasis agregado. Enrique López Albújar, *Cuentos andinos*, 1965, 7-10. En el cuento "La mula del taita Ramún", López Albújar escribe: "Y el mayordomo, un indio sesentón…entró haciendo genuflexiones y dejando entrever en la eclosión de una falsa sonrisa el verdusco y recio teclado de su dentadura de herbívoro. […] …el rostro pálido del indio parecía retocado con sangre y sus ojos negros, desmesurados y saltones, brillaban como los de un felino en la noche (118,134)."

9 Edward William Tayler, *Nature and Art in Renaissance* Literature, New York, London, 73.

La "diferencia" en el discurso teleológico del indigenismo cuzqueño de Valcárcel es una "diferencia temporal", en cuya linealidad cronológica el organismo y entorno pertenecen a la noche inmemorial del tiempo, desde la cual solamente la revolución socialista, discurso europeo, puede actualizarlo"[10]. José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez secundan la otrificación que Valcárcel hace del hombre andino[11]. La demonización y la diferencia del hombre y entorno andinos, por parte de la oligarquía y sectores intelectuales de izquierda, alcanza su pico durante el gobierno del "oncenio" (1919-1930) del dictador Augusto B. Leguía, quien se declaró dios "Viracocha" y quien hizo que se representara como una deidad de piel blanca. Además, Leguía promulgó la Ley de Conscripción Vial, por la cual la juventud peruana—generalmente indígena, negra y chola—fue obligada a trabajar sin remuneración alguna en la construcción de caminos y otros proyectos de desarrollo. Para evitar que los indígenas evadan de las nuevas obligaciones civiles, el gobierno de Leguía también promulgó la Ley de Vagancia, por la cual se flagelaba o sometía a otras vejaciones a los infractores[12].

En cambio, en 1930, cuando todavía en el imaginario cultural peruano lo andino se definía en total oposición a cultura, la economía de afectos *consustanciales* o *rizomáticos* de

10 Ibíd., 97.

11 El celo revolucionario de Valcárcel es legitimizado por José Carlos Mariátegui, quien en el prólogo a *Tempestad*…augura: "Este libro anuncia 'el advenimiento de un mundo', la aparición del nuevo indio […] ayudando a esa conciencia indígena a encontrarse y revelarse así misma". En este caso, la "socialización del indígena"(9), en un acto de ventriloquia, permite el ascenso a cierta intelectualidad adquirir materialidad y agencia en el panorama político nacional. En el colofón a *Tempestad en los Andes*, Luis Alberto Sánchez (1900-1994) retruca a Mariátegui diciendo: "El despierto oído de Valcárcel ha escuchado los rumores ogoreros. Sigámosle en sus presagios y acompasemos nuestro paso al suyo"(178). Sánchez replica a Mariátegui desde otra orilla ideológica, en la cual el sujeto ideal de la transformación social de las naciones latinoamericanas es el indígena normalizado de Eurindia y de la raza cósmica. Mariátegui fue intelectual muy complejísimo que su muerte prematura nos impide interpretarlo de una manera más cabal. Por ejemplo, en su análisis de la obra histórica de Valcárcel, *De la vida inkaica* (1925), Mariátegui le achaca cierto lirismo pero cuyo animismo no necesariamente es un error sino que posiblemente sea una herramienta para leer adecuadamente el espacio andino. Véase mi comentario al final de este capítulo.

12 Véase a Edmundo Bendezú Aybar, *Literatura Quechua*, Caracas, 1980, 415.

la narrativa arguediana borra toda "diferencia". Es decir, la narrativa arguediana—en este punto álgido de la historia republicana, cuando los Andes se abren al capitalismo internacional—inaugura una nueva representación de los ecosistemas andinos de una manera relacional, de manera que ni sujeto ni cultura se definían en oposición total con el entorno. En un gesto muy personal e íntimo, Arguedas inició con el cuento "Warma kuyay" ("Amor de niño")[13], una representación única por la cual el hombre y su entorno andino no tienen que escalar la montaña hegeliana del indigenismo para desplegar su valor y dignidad inherente, o, en el caso de Arguedas, para ser amado y ser parte de la nación. El niño Ernesto halló en los ecosistemas andinos a la madre que perdió a muy temprana edad. Arguedas dice: "Y una ternura sin igual, pura, dulce, como la luz en esa quebrada madre [Viseca] alumbró mi vida"[14]. La problematización del binarismo del indigenismo arborescente continuó en "Orovilca" y especialmente en *Los ríos profundos*, como lo veremos en los capítulos que vienen.

Por otro lado, parte de nuestra negativa de "ver" a los ecosistemas se debe a que en el indigenismo peruano, el medioambiente ha sido tomado en cuenta solamente como una categoría social[15]; es decir ha entrado en el imaginario cultural porque puede ser

13 En el cuento, Arguedas escribe: "Noche de luna en la quebrada de Viseca/Pobre palomita por dónde has venido,/buscando la arena de Dios, por los suelos/¡Justinita! ¡Ay Justinita!/En un terso lago canta la gaviota,/memorias me deja de gratos recuerdos/¡Justinay, te pareces a las torcazas de Sausiyok'!". José María Arguedas, "Warma kuyay", *José María Arguedas obras completas*, 1983, v. 1, 7.

14 Ibíd., 11.

15 La idea de naturaleza es contingente a procesos históricos. El mundo andino prehispánico tuvo una relación única y particular a su entorno, como lo notó John Murra en su propuesta teórica de los archipiélagos andinos. De igual manera, el conquistador europeo y el mestizo que vinieron después de 1492 forjaron una relación antropocéntrica, colonial, utilitaria e instrumental con el entorno natural andino. La relación asimétrica y patológica de la cultura con la naturaleza se pronunció; el criollo diseñó nuevas instituciones sociales que se articularon en función al binomio civilización/barbarie. En el siglo XX, especialmente después de la Segunda guerra mundial, las políticas desarrollistas, la ciencia y la tecnología, la destrucción y crisis ambiental alcanzó niveles nunca vistos. La destrucción de los ecosistemas andinos por la minería, el agotamiento del acuífero del departamento de Ica por corporaciones agrícolas internacionales y la devastación de las selvas de Madre de Dios por mineros artesanales son uno de los ejemplos. La condición fundamental para que se destruyera el medioambiente en Latinoamérica, y el resto del mundo, ha sido la separación de lo social y lo natural. A esto, en círculos ecocríticos, se denomina la naturaleza como construcción social.

representada en oposición a la cultura. Por lo tanto, hasta ahora, no se le ha otorgado un valor intrínseco. Veamos algunos ejemplos en la literatura más representativos.

De acuerdo a Antonio Cornejo Polar, *Los ríos profundos* "se desarrolla preferentemente dentro de un sistema de espacios [semánticos] cerrados", "endemoniados", como el Cuzco, la escuela o la hacienda de Patibamba, de los cuales Ernesto se libera ingresando a otro sistema de espacios naturales, opuestos, "purificadores" pero también "punitivos", de reflexión y contrición, como el río Pachachaca. Cornejo arriba a la conclusión que el "narrador-protagonista", Ernesto, obedece a un imperativo impostergable que lo "unimisma" con la comunidad indígena y la naturaleza, en un ciclo de "integración y desintegración" de hombre y pueblo[16]. La naturaleza, en la tesis de Cornejo, tiene un valor semántico, mas no real ya que se define en oposición a un espacio también semántico: la cultura.

Julio Ortega señala que el modelo comunicativo de *Los ríos profundos* configura un "sujeto plural" cuya "pluralidad sistemática" narrativa logra la apertura de "otro espacio de la otredad" "escrito por el río" y "el canto del mundo natural". Este espacio alternativo contiene a un sujeto subversivo, quien "inscribe una comunidad fecunda, una comunidad posible", donde los elementos culturales hispanos son resemantizados desde la perspectiva mítica del mundo andino y los elementos religiosos hispanos evitando sugerir un mestizaje homogéneo y sin contradicciones[17]. De acuerdo al análisis de Ortega el entorno natural andino, también es una categoría social que se define en oposición al lenguaje, a la cultura.

16 Según Antonio Cornejo Polar, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, 1973, 110-120, 152-161.

17 Julio Ortega en "Texto, comunicación y cultura en Los ríos profundos de José María Arguedas", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 31.1, 44-82.

William Rowe arguye que la naturaleza, en los textos de Arguedas, se representa mediante un lenguaje o forma de conocimiento indígena de gran poder transformador, cuyo trasfondo es una transformación social radical. En este contexto, individuo y entorno se integran, se transforman mediante la música y sonidos del río Pachachaca. Como consecuencia, para Rowe, este espacio transformativo que abren los sonidos de la naturaleza no es excluyente del espesor de la realidad social, sino, todo lo contrario, es un meta-universo en el que se inscriben la "realidad más recóndita", los registros "no verbales", no humanos. En pocas palabras, los sonidos de los nichos ecológicos andinos se expresan mediante "grafismos sonoros" que registran una realidad total y opuesta a la realidad capturada por "los sistemas de escritura alfabética"[18]. Entonces, de acuerdo a Rowe, la naturaleza adquiere visibilidad y agencia en tanto pueda ser representada por el lenguaje.

Estas interpretaciones son totalmente válidas para acercarnos a la problemática cultural andina. Sin embargo, en éstas no se percibe la relación imbricada entre organismo y entorno, en nuestro caso, los balidos, cacareos, chillidos, gorjeos, graznidos, mugidos, relinchos, rugidos, siseos, trinos, zumbidos, y la miríada de colores y olores de los componentes bióticos y abióticos de los archipiélagos verticales andinos[19].Por una parte, las lecturas en cuestión están condicionadas por la "dictadura del cogito" del discurso

18 El argumento de Rowe se acerca mucho al concepto de consustancialidad andina que elaboré en el capítulo dos. Rowe dice: "Desde 'el mundo mágico del sonido', se subvierten las categorías espaciales de la ciencia occidental. El yo y el objeto se juntan dentro de una misma continuidad, al contrario del racionalismo occidental, donde lo analítico y atemporal de los objetos del conocimiento separa al conocedor. William Rowe, "Arguedas: Música, conocimiento y transformación social", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 13.25 (1987), 105-106.

19 El arqueólogo John V. Murra desarrollo la hipótesis por la cual los múltiples etnias, especialmente entre Perú y Bolivia, habían desarrollado una cultura sofisticada tomando ventaja de los múltiples microclimas andinos y costeños. La "complementariedad vertical" andina consistió en que los grupos étnicos se establecieran en un "centro" y en "otras islas" ubicadas en diferente altitud. La idea de territorio forjada por los "archipiélagos verticales" o "sistema de interacción reticular o rizomática" desafía totalmente la idea hegemónica de territorialidad postulada por las naciones modernas: "sistema de interacción binaria". La complementariedad andina se desarrolló en un clima de tensión que, sin embargo, proveyó estabilidad y administración y control efectivo de uno de los climas más difíciles del mundo. Desarrollaré mucho más sobre la representación del "sistema de interacción rizomática" en el capítulo cuatro.

antropocéntrico[20] indigenista, por el cual la cultura andina prehispánica y su entorno natural son involuntariamente reducidas a productos unidimensionales que adquieren valor en la medida que validan proyectos políticos de cierta intelectualidad que encuentra su realización en la "normalización" del hombre andino, tal como lo sostiene Marisol de la Cadena. Por otra parte, estas lecturas indigenistas cercenan *subjetividad relacional* que las culturas indígenas sostienen con su entorno natural[21].

Si empleamos lo establecido por Christopher Manes[22], en el indigenismo *arborescente*, tanto escritores como críticos, también reproducen cierto proceso histórico europeo, mediante el cual se acalló los enunciados evanescentes. Al respecto, Manes afirma que la erradicación del panteísmo por la ideología cristiana, ya desde el emperador Constantino, y la escritura, muchísimo antes de convertirse en hegemónica con la aparición de la imprenta, hicieron posible la representación de una realidad tamizada y vacía de los innumerables sonidos de la naturaleza, incluyendo el *genious loci* o guardianes espirituales de las montañas, ríos, árboles y rocas. Más tarde, los imperios coloniales europeos continuarían esas operaciones homogeneizantes, reificadoras y reductoras en los nuevos territorios conquistados. En mi opinión, la obra literaria de José María Arguedas contiene *trazas* de la relación que el hombre prehispánico tuvo con su entorno natural. Lo que busco en este documento es hacer visible a la naturaleza en la literatura indigenista, pero no

20 En el capítulo uno, había acordado que la premisa fundamental del antropocentrismo es la sobrevaloración del género humano, en total detrimento de otras de formas de vida sensibles y no sensibles.

21 El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro arguye que la perspectiva somática amerindia desestabiliza la división artificial cultura/naturaleza, razón/emoción, mente/cuerpo sobre la cual la epistemología occidental se constituye. De acuerdo a la esta última, "el punto de vista crea al objeto", pero, de acuerdo a la primera, "el punto de vista crea al sujeto". Es decir, 1) los humanos ven a los animales como humanos y los animales ven a los humanos como animales y 2) que mientras en Occidente, "el cuerpo une pero mente separa", en las cosmologías amerindias, "el cuerpo separa pero la mente une". Véase más en el capítulo dos o en Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4. 3 (1998), 469-488.

22 En "Nature and Silence", Glotfelty and Fromm, 1996, 15-29.

como parte pasiva de un diorama artificial donde el hombre andino y su constante heterogeneidad es reproducida *ad nauseam*, sino como un agente vivo, orgánico y con agencia histórica. Mariátegui ya nos demostró que el "problema del indio" no era tal. Es hora que, en el siglo XXI, tomemos conciencia que el problema de todos es la relación deletérea que el peruano moderno ha establecido con su medioambiente.

Otro ejemplo que ilustra nuestra sordera que nos impide escuchar la musicalidad ancestral del "serrano musical" está presente en un poema anónimo, cuyos versos Arguedas recogiera, tradujera e incluyera en *Todas las sangres* (1964):

¿Quién soy yo?
Yo no le he preguntado a nadie
quién soy,
si estoy hecho de roca
o de nieve,
sin sombra
y sin lágrimas[23]

La interrogante es por qué Arguedas lo incluyó en una novela que para muchos postula una idea inclusiva de la nación peruana. ¿Qué hace a este poema "indigenista"? ¿La roca, la nieve? o ¿la voz poética que transparenta una conciencia andina para reafirmarse fenomenológicamente en función a la unión a la naturaleza? ¿Sugiere el poema una unión indivisible de organismo y entorno? De una cosa estoy seguro: este poeta andino nunca

23 Poema tomado incluido por Edmundo Bendezú Aybar en *Literatura Quechua*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 237.

abrazó o sostuvo lo articulado por el ecologista, Neil Evernden, quien también señalo la inseparabilidad de organismo y entorno:

> Where do you draw the line between one creature and another? Where does one organism stop and another begin? Is there even a boundary between you and the non-living world, or will the atoms in this page be a part of your body tomorrow? How, in short, can you make any sense out the concept of man as a discrete entity? (95).

¿Cómo es posible que el sujeto implícito en el poema—totalmente foráneo al discurso del ecocriticismo—exhiba cierta traza de una subjetividad que escapa toda interpelación y cuyos límites ontológicos cuestionan toda limitación antropocéntrica, que Avernden problematiza? En realidad, la subjetividad representada en el poema escapa la interpelación del estado. El título, "¿Quién soy yo? no es un cuestionamiento que alguien le pudo hacerle al yo sobre su identidad, sino más bien es una afirmación identitaria que puede prescindir de toda validación externa que implique nacionalidad, etnicidad o género para constituirse porque inmediatamente responde: "no le he preguntado a nadie", haciéndonos entender de él/ella ya sabe quién/qué es: "roca" y "nieva". Nos preguntamos qué tipo de saberes permitieron a este poeta anónimo representar una subjetividad que indudablemente es parte integral de un nicho ecológico que Evernden propone ¿Es acaso esta subjetividad la" subjetividad indescifrada" que Mariátegui asignó a ciertos escritores indigenistas?

¿Cómo es posible que el pathos creado en ciertos pasajes claves de *Los ríos profundos* y el poema andino citado en *Todas las sangres* encuentren resonancia en los

presupuestos del ecocriticismo? ¿Estoy acaso ejerciendo un colonialismo intelectual al leer artefactos culturales andinos mediante herramientas teóricas foráneas que responde a condiciones históricas distintas? Mi respuesta es un no. Sin embargo, considero que el ecocriticismo y otros ambientalismos que veremos más tarde son *puntos de partida* para interpretar la representación del entorno natural en la cultura andina. Necesitamos una herramienta que se ajuste a las particularidades históricas del mundo andino. El objetivo principal de esta disertación doctoral es sugerir nuevas estrategias que permitan llenar ese vacío, que nos permita leer el Perú desde el Perú[24.] Estoy convencido que el hombre andino, por su relación particular con la naturaleza, le permitió tener una relación con su entorno a la que denomino *consustancialidad andina*, vínculo que todavía puede ser encontrado en el indigenismo literario de Arguedas que, como el poema citado, subrayan oblicuamente un aspecto del indigenismo en el que las fronteras ontológicas de ser y medio son tenues, muchas veces inexistentes. Leer el indigenismo, desde la *consustancialidad andina,* nos permitirá darle un valor no solamente utilitario sino intrínseco a los ecosistemas del Perú, lo cual permitiría un desarrollo mucho más sostenible y viable, a corto y largo plazo.

En el capítulo1 informo a mi lector los siguientes aspectos claves: 1) las condiciones que posibilitaron la constitución multidisciplinaria, compleja y heterogénea del ecocriticismo y otros ambientalismo en el mundo angloparlante; 2) la literatura de la naturaleza , o literatura del medioambiente; 3) y otros conceptos claves del ecocriticismo

24 Que un texto represente a la naturaleza o al indígena no significa que sea ecocrítico o indigenista. Sin embargo, estas distinciones no nos cierran las puertas para lecturas novedosas y estimulantes. Creo que la literalidad o extrañeza de un texto también está en función de las ricas lecturas que sugiera éste. En este sentido, este proyecto busca estimular nuevas maneras de pensar la realidad andina y la identidad desde la perspectiva del ecocriticismo. De ninguna manera, estoy sugiriendo que el ecocriticismo "hable desde adentro" ni tampoco que el indigenista José María Arguedas haya sido un ecocrítico. Al contrario, ya que estoy convencido que parte del cuadro teórico de ecocriticismo descansa en saberes indígenas y occidentales, nos posibilitaría también encontrar nuevas dimensiones a la rica y valiosísima obra arguediana y de ciertas formas poéticas que hemos considerado sean literatura quechua.

que son relevantes para mi objetivo. El capítulo 2 contiene un breve contexto histórico sobre la representación de entorno natural en la cultura latinoamericana, la representación antropocéntrica y *consustancial* de ciertos poetas y escritores latinoamericanos. También hago una lectura del cuento "Orovilca" (1954) de Arguedas, desde la perspectiva de la una nueva antropología, relacional, que valida el concepto de la *consustancialidad andina* y finalmente, la definición de lo que yo entiendo como *consustancialidad andina.* En el capítulo tres, realizo una lectura de ciertos pasajes de la novela de Arguedas *Los ríos profundos* (1949), desde los presupuestos teóricos de la *eco-pastoral*, o el espacio andino como una pastoral tóxica, en donde el *locus amoenus* se torna en un *locus horrendus*. Finalmente, el capítulo 4, hago una lectura al poema "Llamado a uno doctores", texto en donde la *interpelación de la naturaleza* a la voz poética problematiza la interpelación que el estado pueda hacer sobre el ciudadano. Mi análisis de *Los ríos profundos*, y de ciertos pasajes de *Todas las sangres* se desarrolla se realiza en torno al cuadro teórico de Gilles Deleuze y Félix Guattari, presupuesto teórico me permite mostrar que la *consustancialidad andina* se configura también en *devenires* que cuestionan el proyecto hegemónico europeo en los andes peruanos.

CAPÍTULO 1: EL UNIVERSO DEL AMBIENTALISMO

Endiku opened his mouth to speak
saying to Gilgamesh:
'My friend, we have a felled a lofty cedar,
whose top thurst up to the sky

"The Epic of Gilgamesh"[25]

La dificultad del entendimiento cabal del ambientalismo radica en la rica polinización cruzada entre discursos aparentemente incompatibles y disímiles: la ecología, el activismo político, la literatura y los saberes indígenas[26]. Con la finalidad de trazar coordenadas que nos orienten en este campo multidisciplinario, primero, de manera genérica, entiéndase que el objetivo primordial del ambientalismo es encontrar soluciones viables a la crisis ecológica. También, es importante recalcar, que la protección del medio ambiente no es producto del siglo XX, sino que la conservación de los recursos naturales ya estaba presente en las grandes religiones mundiales como el judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo y muchísimos otros credos religiosos indígenas, como lo veremos más adelante. El ambientalismo, como lo conocemos ahora, surge como reacción a los efectos deletéreos del DDT (Dicloro Difenil Tricloroetano) en los ecosistemas de los Estados

25 El epígrafe que antecede nos muestra que en los albores de la invención de la escritura, la naturaleza, su explotación y desaparición eventual, ya estaba siendo representada: los bosques milenarios de cedro de Mesopotamia Citado en Andrew George, *The Epic of Gilgamesh*… 39-46.

26 Debido a las limitaciones que este proyecto me impone y con fines didácticos, me veo obligado a dejar afuera muchos argumentos que enriquecen la intersección de la ecología con la literatura y el contencioso aunque fértil diálogo intelectual que se genera., existen "varios" ambientalismos: el ambientalismo; la ecología profunda; el ecofeminismo, el ecomarxismo, entre otros. En esta disertación doctoral, abordaré todos ellos con excepción del ecofeminismo porque no es relevante solamente para efectos de mi argumento. Esto de ninguna manera quiere decir que la perspectiva ecofeminista sea irrelevante; todo lo contrario, lo es y su omisión solamente subraya la parcialidad de mi proyecto.

Unidos. Me refiero a Rachel Carson (1907-1964) y a su obra seminal *Silent Spring* (1962). También, el ambientalismo se caracteriza por su activismo político que se canaliza por grupos de interés como *Friends of the Earth* (1969) o *Greenpeace* (1971).

Existen varios "ambientalismos", como el ecocriticismo, que comparten fronteras porosas y ambiguas ya que se alimentan de las mismas fuentes: la ecología, la literatura, filosofía, religión. etc. Pero las diferencias entre los diversos ambientalismos son visibles. El ambientalismo se hace visible en la esfera política de la sociedad. El ecocriticismo es un ambientalismo que ha sido llevado al ámbito académico, que sin perder su relevancia política, se enriquece de otras disciplinas. Al respecto, Cheryll Glotfelty, nos insta a concebir al ecocriticismo como una disciplina con un pie en la literatura y el otro en la naturaleza. Sin embargo, si tomamos en cuenta los aportes de Arne Naess (1912-2009) y Gary Snider, el ecocriticismo también descansa en la filosofía, el budismo y saberes indígena americanos.

Finalmente, la complejidad del universo del ambientalismo o ambientalismos no cesa aquí. Intelectuales de todo el mundo, especialmente de Latinoamérica, han resemantizado el discurso del ambientalismo, de acuerdo a sus realidades históricas. Sin embargo, detengámonos aquí e iniciemos nuestra discusión sobre el rol de la ciencia de la ecología en el discurso ambientalista.

LA ECOLOGÍA DE ACUERDO A LA ECOLOGÍA

En 1870, el zoólogo alemán Ernst Haeckel acuñó la palabra *ecología* (del griego *oikos*, casa y *logos*, estudio) para denominar a una ciencia, cuyo foco central era el estudio del medio ambiente y las relaciones mutuamente inclusivas que los organismos tienen con ellos mismos y con su entorno. Haeckel sostiene que

> By ecology, we mean the body of knowledge concerning the economy of nature—the investigation of the total relations of the animal both to its organic and to its inorganic environment; including above all, its friendly and inimical relation with those animals and plants with which it comes directly into contact—in a word, ecology is the study of all the complex interrelationships referred to by Darwin as the conditions of the struggle for existence (Citado en Ricklefs 1)

Según Haeckel, el organismo es la unidad fundamental de la ecología. Ningún organismo—órgano, célula, microbio—tiene vida separado de su entorno. El funcionamiento y la estructura de todo organismo—animal, vegetal o microbiano—están determinados por la información genética heredada y la influencia de muchos factores de su entorno. Todo organismo está dotado de una membrana que le permite el intercambio de energía y otros materiales con su entorno. Para que un organismo sea "exitoso ecológicamente", tiene que tener un intercambio positivo de energía y material consigo mismo y con su entorno, que le asegure su conservación, crecimiento y reproducción. Un ecosistema es un ensamblaje de organismos en un espacio que se mantiene por mecanismos de intercambio e interdependencia física y química. La complejidad de los sistemas ecológicos varía, desde el plano microbial hasta los sistemas regionales. La biosfera son todos los ecosistemas del planeta con sus respectivos organismos, entornos y la miríada de relaciones de intercambio de energía y materiales, como vientos, corrientes marinas, desplazamiento de organismos y accidentes geográficos naturales. Finalmente, la ecología postula la interrelación de

organismo y medioambiente, a nivel micro y macro, como un proceso complejísimo y delicado que subraya la indivisibilidad entre lo biótico y abiótico; en otras palabras, entre organismo y medio. Se ha señalado acertadamente que este aporte fundamental la ecología decimonónica de Haeckel inicia una relación tensa y conflictiva entre la ecología y el capitalismo porque, por primera vez, la naturaleza o biosfera dejó de ser conceptualizada de manera fragmentada sino cohesionada por procesos delicados que la mantienen viable[27].

EL AMBIENTALISMO CONVENCIONAL

Tal como lo señalé, el ambientalismo consiste de una amplia gama de saberes—en su mayoría generados en los países desarrollados—que discute, representa y expresa la zozobra creada el calentamiento global y la contaminación del medio ambiente. Greg Garrard sugiere que las soluciones que propone el ambientalismo convencional (mainstream environemtalism) evitan métodos radicales que pongan en peligro el estándar de vida de la clase media de los países desarrollados. Frente a la destrucción de los recursos naturales, este tipo de ambientalistas prefieren acudir a los gobiernos u otras organizaciones para encontrar soluciones técnicas a la crisis ecológica, mas no buscan cambiar los hábitos de consumo masivo, origen concreto de la catástrofe. El llamado ambientalismo convencional es aliado de los partidos políticos principales, los cuales dependen de su voto. El ambientalismo convencional consta de organizaciones tales como el *Sierra Club*, *Nature Conservancy* y la *National Audubon Society*, etc. Debido al gran poder

27 Sabemos que la relación entre arte y naturaleza no era nueva en el siglo XIX, pero en ese periodo esta nueva imagen de la naturaleza y su relación con el hombre no pasó desapercibida para el Romanticismo, cuya reacción a la Revolución industrial implicó "a decisive shift in the relations of the country and city of the imagination… a new sense of sympathetic interrelation of the creative human mind and the creative nature of which it is a part, but from which it seems curiously, painfully apart" de acuerdo a J. Williams. Cita tomada de Greg Garrard, *Ecocriticism,* London New York, 2012, 44.

adquisitivo de los integrantes que componen estos grupos ambientalistas, la industria tiende a responder a sus exigencias, a tal punto que los productos se modifican de acuerdo a las demandas de este poderoso segmento de consumidores[28]. De acuerdo a Garrard, las actividades del ambientalismo convencional van del reciclaje de botellas, limpieza de playas al consumo de alimentos orgánicos. En términos de orientación filosófica y religiosa, el ambientalismo convencional se alinea con las tradiciones occidentales como la democracia liberal, los derechos humanos, el cristianismo y las nociones de progreso histórico o científico; ideología que no les permite ver que la crisis ecológica se halla en ciertos valores antropocéntricos que contribuyen al calentamiento global y destrucción de la naturaleza, como lo demostraré más adelante. Los movimientos ambientalistas más radicales (ecología profunda, eco-feminismo, eco-marxismo y otros más) califican al ambientalismo convencional de ser un "ambientalismo superficial" ("shallow environmentalism") por las concesiones que ha pactado con el orden socio-económico imperante[29].

Al respecto Naomi Klein ha puesto en evidencia que existe "[a] disastrous merger of big business and big green"[30]. Ella explica que en base a una intrincada y turbia estrategia de decepción masiva, las grandes corporaciones de exploración y explotación de hidrocarburos, minerales y carbón financian y subvencionan a ciertas organizaciones de

28 La mejor ilustración del consumo pernicioso de este poderoso grupo de consumidores es consumo de café. Nosotros—consumidores sofisticados de Starbucks, Kona Coffee o proletarios de Folgers—no podemos prescindir de nuestro ritualístico consumo diario de cafeína aún cuando sepamos que nuestros hábitos promueven los monocultivos y la consecuente pérdida de la diversidad biológica de valiosos nichos ecológicos de África, Sudamérica y Asia. Lo mismo se puede decir de nuestra relación sibarítica con el sushi de atún de cola azul: no nos inmutamos frente al agotamiento de las reservas naturales de este recurso biológico. Lo mismo podemos decir de los monocultivos de tomates promovidos por corporaciones de comida chatarra, como McDonald's.

29 Greg Garrard, *Ecocriticism,* London and New York, 2012, 21-23.

30 En documento de más de 500 páginas, Klein hace un análisis completo y actualizado de la crisis ecológica. Señala que la causa principal es el capitalismo totalmente desregulado del neoliberalismo, entre otros factores. Léase más en *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, New York, 2014, 191.

protección del medioambiente muy prestigiosas como *The Nature Conservancy* o *The Sierra Club*[31] . Éstas últimas propugnan "market-based climate solutions" a la crisis ambiental, las cuales son onerosas, paliativas y solamente ofrecen beneficios a las corporaciones culpables de la emisión de gases que producen el efecto de invernadero. Las soluciones propuestas son cosméticas: energía nuclear, más petróleo a través del "fracking process" y explotación del carbón como una "energía más limpia"[32]. El discurso impuesto por estos grupos de poder no se limita a donaciones. Por ejemplo, instituciones como *The Nature Conservancy* extrae petróleo en Texas para que paradójicamente lleve a cabo sus proyectos de defensa y conservación del entorno natural norteamericano[33]. También, esta organización tiene en sus cuadros dirigenciales a directores que laboran o laboraron en la industria del petróleo y el carbón[34]. Tanto en Norteamérica como en Europa es imposible que se lleve a cabo investigaciones académicas, científicas y periodísticas sin dinero que provenga de la industria extractiva, privada o nacional, o de organizaciones filantrópicas que no tengan nexos con el petróleo, carbón o la energía nuclear. A pesar de que el panorama es desalentador, todavía existen organizaciones ambientales, *Greenpeace* y *Friends of the Earth*, que resisten, dan batalla y cumplen con su labor original de oponerse a

31 Estas son *Shell*, *Exxon Mobil*, *BP*, *American Electric Power*, *BHP Billinton*. También organizaciones filantrópicas que invierten en la industria del petróleo y carbón como *Ford Foundation* y otras como *Walmart*, *Monsanto*, *Toyota* y *McDonald's* . Véase Klein 196).

32 Ibíd., 199.

33 Este caso es ilustrativo de cómo el dinero de las grandes corporaciones está corrompiendo la raison d'être de toda organización ambiental: preservar el medio ambiente y las especies que lo habitan. En 1996, la compañía *Exxon Mobil* donó a la organización *The Nature Conservancy* 2,033 acres en el suroeste de Texas, a orillas de la bahía de Galveston, con la finalidad de que se salvara de la extinción total al ave Attwater's praire chicken (Tympanuchus cupido attwateri). La tierra donada fue bautizada como "The Texas City Praire Reserve". Al principio, todo hacía pensar que la maniobra apuntaba a una colaboración limpia y desinteresada, cuyo objetivo era preservar el entorno natural. Sin embargo, en 1999, lo impensado sucedió: ¡*The Nature Conservancy* empezó a extraer petróleo en el terreno que se le confió! Klein dice que es como si *Amnesty International* hubiera abierto una prisión en Guantánamo; inclusive el diario The Washington Post, en 2003, sostuvo que "the Texas Praire Preserve…was now moonlighting as a gas driller". Esta dudosa manera de llenar las arcas ha llevado a que *The Nature Conservancy* se convierta en la organización ambiental con más reservas financieras. Lamentable, el Attwater's praire chicken ha desaparecido del santuario. Véase Klein 192-195.

34 Naomi Klein cita el caso específico de Jim Rogers, quien fue director ejecutivo de la compañía más grande de explotación del carbón, y que ahora es parte del comité directivo de *The Nature Conservancy* (196).

las corporaciones culpables de exacerbar el efecto invernadero[35].

Sin embargo, a pesar del panorama desolador que ahora ofrece la influencia de grupos económicos en el ambientalismo convencional, no podemos ignorar que el ambientalismo convencional, al menos durante la década de 1960 y 1970[36], ha contribuido substancialmente a la protección no solamente de la naturaleza sino del hombre mismo. Uno de los miembros más ilustres del ambientalismo convencional son Rachel Carson (1907-1964) y Paul Erhlich, quienes nos previnieron sobre los peligros de envenenamiento masivo por DDT y del peligro de la sobrepoblación mundial, respectivamente.

EL ECOCRITICISMO

> [W]e must conclude that literature does not float above the material world in some aesthetic ether, but, rather, plays a part in an immensely complex global system, in which energy, and ideas interact.
>
> Cheryl Glotfelty, xix.

> Ecology is a science strongly connected to a history of verbal expression.

35 Ibíd., 197-198.

36 Naomi Klein dice que en estas dos décadas fueron vitales en lo cabe a la protección del medioambiente en los Estados Unidos de Norteamérica. La publicación de *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson, el derrame de petróleo en las costas de Santa Bárbara en 1969 catapultaron el movimiento "verde": *Friends of the Earth* y *Greenpeace* se crearon en 1969 y 1971 respectivamente. Se puso en efecto legislación y políticas claras y contundentes: *Clean Air Act* (1963), *Wilderness Act* (1964), *The Water Quality Act* (1965), *Air Quality Act* (1967), *Wild and Scenic Rivers Act* (1968), *National Environmental Policy Act* (1970), *Clean Water Act* (1972), *Marine Mammal Protection Act* (1972), *Endangered Species Act* (1973), *Safe Drinking Water Act* (1974), y *Toxic Substance Control Ac*t (1976). Al menos 23 leyes de protección ambiental de alcance federal se pusieron en efecto en la década de 1970's que culminó con la puesta en efecto de *Superfund Act* (1980), por la cual la industria, mediante la imposición de impuestos, se hacía cargo de pagar todos los gastos por contaminación. Véase más en Klein 202.

> In medicine rites of early peoples, shamans sang, chanted and danced stories to heal disease or prevent disaster, which they saw as states of disharmony or imbalance in nature.
>
> William Howarth, "Some principles of Ecocriticism", 71.

Cheryll Glotfelty afirma que el ecocriticismo a *grosso modo* es el estudio de la relación entre literatura y el entorno natural, y que un ecocrítico se plantea las siguientes preguntas: ¿Cómo se representa la naturaleza en determinado texto? ¿Qué rol juega el entorno natural en la trama de una novela? ¿Puede ser la literatura sobre la naturaleza catalogada como un género literario? ¿El lugar representado puede ser considerado como otra categoría de la teoría literaria, tal como lo es género, clase o etnicidad? Glotfelty puntualiza que la premisa fundamental del ecocriticismo es que

> [It] takes as its subject the interconnections between nature and culture, specifically the cultural artifacts of language and literature. As critical stance, it has one foot in literature and the other on the land; as theoretical, it negotiates between the human and the nonhuman (xviii-xix).

Es decir, el ecocriticismo es un campo multidisciplinario que cruza y poliniza los campos epistemológicos de la ciencia y el arte, se enfoca en la manera recíproca en que naturaleza y cultura se afectan, y que expande la noción de sociedad hacia otra mucho más amplia y vasta que incluye la biosfera, y sus innumerables relaciones con los organismos que la

pueblan[37].

Por su parte, William Howarth afirma que ecología[38] es una palabra compleja que establece una "educación ecológica" que conduce a la preservación del entorno natural y del hombre. Los vocablos "eco" y "criticismo" derivan del griego, *oikos* y *kritis* que en conjunto significarían "casa juez" o "casa que juzga". También, *oikos* refiere a la "naturaleza", o nuestra "casa grande" y *kritis* subraya el rol del ser humano como "arbitro" o "juez" de lo correcto que quiere "mantener la casa limpia y en orden". Entonces, "ecocrítico" señalaría a "una persona que encomia, protege a la naturaleza, y que juzga los méritos y desméritos de los textos que representan los efectos de la cultura causados a la naturaleza[39].

En "Some Principles of Ecocriticism", Howarth realiza una arqueología de la ciencia de la ecología que merece ser tratada, aunque de manera sucinta, por su relevancia con el foco central de esta investigación. La definición de ecología ofrecida por él no es aquella forjada en los laboratorios asépticos y objetivos de la ciencia de Haeckel sino una que refiere al estudio de las intrincadas relaciones entre organismo y su ecosistema, relaciones atravesadas también por la historia, incluyendo los márgenes de ésta. Para Howarth, la ecología es una disciplina que ha sido condicionada por el devenir histórico y que seguirá siendo resemantizada de acuerdo a circunstancias particulares de cada momento histórico.

37 Uno de los aportes claves de Glotfelty, la pionera del ecocriticismo en la década de 1990, es que desarrolla su cuadro teórico, en parte, al expandir la Primera ley ecológica de Barry Commoner: "Everything is connect to everything else", señalando la relación recíproca entre "energía e ideas" o naturaleza y cultura, tal como lo declara en epígrafe. Véase mucho más en Cheryll Glotfelty, "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis", *Ecocriticism Reader*, Athens, Georgia and London, 1996, xv-xxxvii.

38 Para evitar confusiones, es importante notar que Howarth rehúsa usar el término ecocriticismo. Él prefiere llamar ecología a lo que Glotfelty otros denominan ecocriticismo.

39 Véase en "Some Principles of Ecocriticism" en Glotfelty and Fromm, *Ecocriticism Reader*, Athens, Georgia and London, 1996, 69-91.

Según Howarth, la ecología tuvo un desarrollo muy particular: se inicia con la oralidad chamánica ancestral; en el mundo clásico grecorromano, ésta cartografió el cuerpo humano y el mundo natural como reinos análogos; sin embargo, desde la Edad Media en adelante, la organicidad de la ecología, que anclaba al ser humano en la naturaleza, empezó a desaparecer progresivamente[40].

Howarth, continua diciendo que más tarde, a finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, el hombre es escindido de su entorno por una serie de factores, como el aporte matemático del mundo islámico, la difusión masiva de la escritura por la imprenta, y el *Cogito ergo sum* de René Descartes (1596-1650) que otorgó a los animales la categoría de "maquinas" insensibles y no pensantes. En el siglo siguiente, el *Sistema Naturae* (1734) de Carolous Linnaeus (1707-1778) organizó el mundo natural dentro una cuadrícula jerárquica que con los inventos y ciencias procurados por la Revolución Científica, la Revolución Industrial y el capitalismo colocó al hombre en el ápice de una dimensión espacio-temporal. En este contexto histórico, todo conocimiento era parte de una ideología que justificaba los proyectos hegemónicos occidentales[41].

Como se señaló anteriormente, en 1870, el biólogo Ernst Haeckel acuña el término ecología para señalar que los organismos y sus nichos ecológicos subsisten dentro de una red interdependiente. La ecología de Haeckel es un parteaguas que se opuso a toda explicación divina y teleológica del entorno natural que algunos científicos todavía postulaban. La necesidad de recuperar el holismo perdido no solamente vino de la ecología sino desde la literatura: David Thoreau (1817-1862) y George Perkins Marsh (1801-1882),

40 Véase Howarth 71-74.

41 Ibíd.
, 71-72.

entre otros. Uno era escritor y el otro, filólogo; ambos denunciaron la destrucción de la biosfera y apelaron a su preservación, en 1860 y 1864 respectivamente[42]. Paradójicamente, las mismas condiciones de posibilidad que hicieron viable la violencia destructiva de la modernidad permitieron la emergencia de un nuevo intelectual: los chamanes modernos ¿Por qué "chamanes modernos"? [43]. Porque al igual que los chamanes ancestrales, quienes danzaban, entonaban cánticos y contaban historias para curar y prevenir enfermedades y desastres, Thoreau y otros buscaron con la literatura articular un discurso en torno a un "tonic of wilderness que "cure" al hombre moderno, que combata y que prevenga la crisis ecológica que ya empezaba a ahogar a la civilización.

En la década de 1960, la ecología se vuelve a configurar a sí misma en torno a otros discursos éticos que darían lugar al nacimiento del ambientalismo. El agente catalizador más visible de estos cambios fue la bióloga norteamericana Rachel Carson, de condición doblemente marginal. ¿Por qué "doblemente marginal"? Porque fue una mujer de ciencias en un círculo profesional masculino recalcitrantemente machista y chauvinista. Simultáneamente, ella fue una intelectual cuya propuesta se anclaba tanto en la ciencia como en la literatura[44]. En 1962, *Silent Spring* de Carson inauguró el discurso ambientalista

42 Ibíd., 72.

43 Es preciso notar que William Howarth no cataloga "chamanes modernos" a David Thoreau, George Perkins Marsh o Rachel Carson de "chamanes modernos ni tampoco que elaboren "discursos de curación". Es mi lectura de los principios ecocríticos de Howarth, en contexto con la obra arguediana, lo que permite proponer a éstos como "chamanes modernos" que mediante "discursos de curación" buscan elevar nuestra conciencia para percibir e incorporar en la cultura la premisa vital del ecocriticismo: la interdependencia total entre organismo y nicho . Mi propuesta se hará más clara y concisa más adelante, en el capítulo dos y tres. Thoreau no fue el único escritor romántico que encontró en la naturaleza la realización y la salvación del hombre moderno, existieron otros como William Blake, William Wordsworth, Samuel Coleridge, y muchísimos, lo cuales prefiero no mencionar por razones de espacio.

44 Si bien la formación académica de Rachel Carson incluía un bachillerato en biología y una maestría en biología marina, pero no pudo lograr un doctorado por falta de dinero y, porque el campo de la ciencia, especialmente a ese nivel, era casi en su totalidad masculino. Mas la sensibilidad literaria e inteligencia de Carson era vasta y no pudo limitada por sus contemporáneos. A los diez años publicó su primer cuento infantil en una revista literaria. Circunstancias personales también contribuyeron a que ella despertara tempranamente a la premisa fundamental de la ecología: la inseparabilidad de todo organismo con su ámbito natural. Ella creció en Springdale, Pittsburg, un pequeño pueblo ahogado por los desechos tóxicos de plantas que generaban electricidad mediante la combustión de carbón. Durante su adolescencia tomó conciencia como los capitanes de la industria ignoraban y no tomaban responsabilidad de la destrucción que causaban. Después de graduarse de la universidad trabajó

definido por principios éticos y argumentado mediante tropos literarios que hicieron posible que ciencia y literatura se conecten, con finalidad de evitar la pérdida de la biodiversidad debido al abuso del DDT y otros agentes químicos de polución[45]. *Silent Spring* es un texto híbrido y heterogéneo, cuyo argumento científico, apuntalado con recursos literarios y religiosos, pone en práctica por primera vez en la historia moderna el rol del *kritis* en su trabajo de juzgar y poner en orden el *oikos*. En mi opinión, Carson supo temperar el discurso de curación de los chamanes ancestrales y el discurso objetivo y científico de la ecología con la ética de una literatura al servicio del ciudadano común.

Finalmente, a mediados de la década de 1980, Cheryll Glotfelty afirma que el ambientalismo ingresa a la academia y se inicia así el nacimiento de "Environmental Literary Studies"[46]. Eventualmente, fue en el espacio académico donde el ambientalismo adquiere la denominación de *ecocriticismo*. Allí, en los claustros académicos, el ecocriticismo adquiere ciertas características que lo diferencian del ambientalismo de Rachel Carson. Su cuadro teórico se reconfigura y se enriquece de otras fuentes como, la literatura, la antropología, historia, la teoría critica, los estudios culturales, la oralidad de los indígenas, y la información empírica y científica que siempre estuvieron presentes en el discurso chamánico [47]

---

en los laboratorios de Hopkins University. Luego entraría a trabajar como investigadora en un agencia federal, la cual llegaría a convertirse en U.S. Fish and Wildlife Service. Allí se dedicaría también a redactar informes de las investigaciones de la agencia y tomar nota de la manera en que se desarrollaban la política y legislación de las actividades humanas y su efecto en el medio natural. Véase la introducción de Lear a la obra de Carson. *Silent Spring*, Boston, New York, 1962.

45 Según Howarth 74.

46 En 1985, Frederick O. Waage edita el libro *Environmental Literature: Materials, Methods, Resources*. En 1989, Alicia Nitecki funda la revista *The American Nature Writing Newsletter*. En 1991, la organización *Modern Language Asociation* (MLA) publica una edición especial dirigida por Harold From, y titulada "Ecocriticism: The Greening of Literary Studies". En 1992, se funda la organización *Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE); Scott Slovic sería su primer presidente. Y finalmente, en 1993, Patrick Murphy establece la revista *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. Véase Glotfelty and Fromm xvii y xviii.

47 Howarth 76-80.

La obra *Silent Spring*, es considerada el texto fundacional porque cuaja saberes, galvaniza voluntades y cataliza cambios en la sociedad mediante el poder de la literatura pastoral. Al respecto, Greg Garrard indica que, al inicio de la novela, existe un pasaje específico que concentra imágenes de belleza impoluta e idílica, de armonía entre hombre y medio, en donde se sucede el paso inmutable de las estaciones, como en la tierra recién creada del Génesis. Rachel Carson escribe:

> There was once a town in the heart of America where all life seemed to live in harmony with its surroundings… in spring, white clouds of bloom drifted above the green fields. In autumn, oak and maple and birch set up a blaze of color that flamed and flickered across a backdrop of pines… (1)

Sin embargo, esta escena pastoral da paso a un apocalipsis provocado por el hombre moderno:

> Then a strange blight crept over the area and everything began to change. Some evil spell had settled on the community […] There was a strange stilness. The birds, for example —where had they gone... No witchcraft, no enemy action had silenced the rebirth of new life in this stricken world. The people had done it themselves (2,3).

También, la crítica a establecido que el éxito de *Silent Spring* radica en que Carson, quién por muchísimos años había escrito reportes científicos, cambia su estrategia y decide

escribir para el lector común. Esta vez, declina apoyarse en la jerga científica en demasía, pero la expresa en un lenguaje accesible al ciudadano común. En mi opinión, y teniendo en cuenta a la propuesta de John Passamore, Carson desfamiliariza un "problema en ecología" mediante herramientas retóricas para convertirlo en un "problema ecológico"; mejor dicho en un problema político, o en un tema sujeto a un análisis cultural. John Passamore ha contribuido a entender la distinción entre los "problemas en la ecología" y los "problemas ecológicos". Él arguye que mientras los "problemas en ecología" son problemas científicos que se resuelven mediante la formulación de una hipótesis, seguida de experimentos que la confirman o descalifican. Los "problemas ecológicos", en cambio, son características de nuestra sociedad que surgen de nuestra interacción con la naturaleza. Un "problema ecológico" rebasa los estamentos de la ciencia y permite que ciertos segmentos de la cultura cuestionen y problematicen el dogma del crecimiento ilimitado[48]. Entonces, de acuerdo a lo expuesto, Carson al cuestionar el discurso del progreso y el saber de la ciencia hace que un problema en ecología, la destrucción del medioambiente por el DDT, un problema ecológico que lo representa en *Silent Spring*.

Silent Spring es un discurso tóxico ("tóxic discourse"), de acuerdo a Lawrence Buell. El discurso tóxico puede definirse como un conjunto de tropos literarios entrelazados cuya fuerza deriva en parte de las ansiedades de la cultura industrial del capitalismo tardío y de conductas profundamente arraigadas en la cultura. La amenaza de la polución química pandémica, por acción humana, no es reciente, ya antes había sido representada, pero

48 Véase Garrard 6.

nunca de una manera tan intensa y definida como lo hace Carson en *Silent Spring* [49] . De allí en adelante, todo desastre ecológico utilizaría la metáfora de la "comunidad envenenada" ("poisoned community" of *Silent Spring*), un espacio regido por una normalidad que se torna instantáneamente en una pavorosa realidad. También, de acuerdo a Buell, la retórica de la culpabilidad ("rhetoric of blame") es otra característica del discurso tóxico que se sustenta en una autoridad científica y crea un pathos de "nosotros contra ellos" que no nos absuelve de nuestra complicidad como consumidores, pero que deja claro que los ciudadanos son víctimas[50]. La autoridad de *Silent Spring* también estriba en la retórica de la culpabilidad que, en buena hora, nos insta a actuar antes de que sea demasiado tarde. Recopilemos, el ecocriticismo es capaz de leer e interpretar los signos negativos ubicuos de la cultura en la naturaleza, con la posibilidad de que la cultura los rectifique. Nos insta a reconocer que la naturaleza "habla" mediante canales de información, y que si nosotros aprendemos a "leerlos", seremos capaces de entenderlos y darles propósito[51]. Simultáneamente, el ecocriticismo busca recalibrar la ideología del humanismo renacentista, mas no su eliminación, para encontrar medidas viables que permitan que la ciencia racional se ponga al día con los avances de la teoría cuántica que problematiza los principios objetivistas, dualistas cartesianos[52]. Creo yo que el ecocriticismo, si bien se alimenta de algunas fuentes heterogéneas, es producto de la Ilustración, de la modernidad,

49 Lawrence Buell afirma que el discurso tóxico se remonta a la Antigüedad; griegos y romanos tienen registros de ello. En el siglo XX, la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki, 1945, causa que el discurso tóxico adquiera una connotación apocalíptica. De igual manera, más tarde los desastres ecológicos de Love Canal (New York, 1979), Three Mile Island (Pennsylvania, 1979), Bhopal (India, 1984), Chernobyl (Ucrania, 1986), Exxon Valdez (Alaska 1989) continuarían por esa senda. Véase en Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World: Literature, Culture and Environment in the U.S. and Beyond*, Cambridge, London, 2001, 30-32, 277.

50 Ibíd., 35-45.

51 William Howarth, 77.

52 Ibíd., 78.

y busca revalorar, afirmar la vida—seres sensibles y no sensibles—no dentro de una jerarquía vertical, violenta, sino dentro de un "contrato social" ecológico horizontal, más inclusivo y en un discurso biopolítico que busque no solamente la afirmación y preservación de la vida humana, sino en que se extienda al entorno mismo, con todos sus elementos bióticos y abióticos.

LA ECOLOGÍA PROFUNDA

> The essence of deep ecology is to ask deeper questions. The adjective 'deep' stresses that we ask why and who, where others do not. For instance, ecology as a science does not ask what kind of society would be the best at maintaining a particular ecosystem.
>
> Interview with Arne Naess[53]

En 1973, Arne Naess[54], inspirado pero insatisfecho con el tenor científico y "superficial" del discurso ambientalista de Rachel Carson y Aldo Leopoldo[55] (1887-1948), pensó que se necesitaban saberes "más espirituales y profundos", que se tradujeran en una apertura más sensible hacia la vida no humana del entorno. Naess propuso ir mucho más allá del alcance fáctico y científico del ambientalismo "superficial" para acceder simultáneamente al ego

53 Tomado de Bill Devall and George Sessions, *Deep Ecology*, Salt Lake City, Utah, 2007, 74,

54 Filósofo noruego considerado uno de los pilares del movimiento de la ecología profunda. La Ecosofía (Ecosophy) de Naess se fundamenta en principios de la ecología moderan, la espiritualidad de Gandhi y la filosofía de Spinoza, según George Sessions, "The Deep Ecology Movement: A Review", 112-113.

55 El norteamericano Aldo Leopoldo, otra figura central en el movimiento de la ecología profunda, desarrolló el concepto de "land ethic". Esta ética de la tierra afirma que: " Conservation is a protest against destructive land use. It seeks to preserve both the utility and beauty of the landscape". Es decir, que los seres humanos están en el derecho de lucrar con los recursos naturales tanto como disfrutar y hallar confort en la naturaleza. Sin embargo, estos derechos de "uso" obligan a la sociedad a mantener y la biodiversidad del ecosistema, en la misma medida. La ética de la tierra aspira ser un camino medio entre los defensores a ultranza del espacio natural y las corporaciones que procuran solamente una explotación irresponsable y utilitaria de los recursos de la biosfera. Véase más en Richard L. Knight, "Aldo Leopoldo. the Land Ethic, and Ecosystem Management", 472.

"profundo" del hombre y a la sabiduría de la Tierra. Naess propone una "ecological consciousness" opuesta a la cosmovisión dominante de la sociedad tecno-industrial que considera la vida humana superior y separada, en el nivel más fundamental, de la naturaleza. La ecología profunda cuestiona y busca desmantelar el dominio que la cultura occidental ejerce sobre el resto del planeta: el dominio humano sobre lo no humano, de lo masculino sobre femenino, del rico sobre el pobre, y del dominio occidental sobre las culturas no occidentales. Según Naess, de manera permanente, la ecología profunda se hace la pregunta compleja: ¿cómo puede el ego individual preservarse e incrementar su unicidad mientras que simultáneamente conserve su aspecto inseparable dentro de un sistema mucho más grande, donde las fronteras ontológicas entre el sujeto y el otro son ambiguas, tenues y enrarecidas? [56].

La propuesta filosófica de Naess promueve una sabiduría que no se valida mediante un conocimiento utilitario sostenido por metodologías e información objetivas, sino que busca legitimarse a través dos intuiciones primordiales: autorrealización e igualdad biocéntrica. La autorrealización se deriva de tradiciones espirituales (budismo y tradiciones indígenas norteamericanas), en la cuales la noción estrecha del ego personal occidental que busca la satisfacción hedonista y la salvación religiosa individual son desechadas. Desde la perspectiva de la ecología profunda, la prisión egoísta del hombre moderno se derrumba cuando el ego pequeño descarta su estrechez para coexistir con el entorno: "self-in-Self where "Self stands for organic wholeness."[57]. La segunda intuición, igualdad biocéntrica, es un reconocimiento cabal de que todos los elementos bióticos y

56 Ibíd., 65-66.

57 Ibíd. 67.

abióticos de la biosfera tienen el derecho inalienable de vivir, prosperar y desarrollar su autorrealización dentro de una autorrealización mucho más grande. Cabe aclarar que ambas realizaciones no proponen una esquizofrenia colectiva y pandémica ni la negación de que la cadena alimenticia es un hecho científico e inalterable, sino que ambas intuiciones subrayan la santidad de toda forma de vida orgánica e inorgánica. El corolario de estas propuestas "profundas" y radicales apunta al desarrollo de una cultura que cause el menor impacto posible a la naturaleza, pero que satisfaga las necesidades primarias, promueva relaciones significativas entre seres humanos, y que logre nuestro crecimiento espiritual[58].

Sin embargo, los críticos de Arne Naess sostienen que queda por verse si es factible que todas las formas bióticas y abióticas alcancen su autorrealización. Las interrogantes abiertas son, por ejemplo, qué camino elegimos cuando la vida humana depende en el aniquilamiento de otras formas de vida, digamos, el virus del Ébola o los innumerables organismos que causan sufrimiento, enfermedades y la muerte. También, qué aplicabilidad y autoridad tiene el discurso de la ecología profunda—y cualquier discurso eurocéntrico—en cuestionar el derecho de las comunidades indígenas a autodefinirse.

Una figura importante de la ecología profunda, que mi tesis central considera importante es Neil Evernden, quien sostiene que tanto el arte como la academia han renunciado a su responsabilidad de encontrar una solución viable a la crisis ambiental. Para Evernden "Environmentalism without aesthetics is merely regional planning."[59] Avernden afirma que el intelectual se resiste a verse en la platina del lente objetivo de su microscopio, muy a pesar de que el "elemento subversivo" de la ecología ha establecido que

58 Ibíd., 65-68.

59 Neil Evernden. "Beyond Ecology." *Ecocriticism Reader*. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens, Georgia,1995, 103.

éste es parte indivisible de la biosfera[60]. De acuerdo a Evernden el "elemento subversivo" de la ecología se manifiesta en cierta literatura. De allí que acuda a Northrop Frye, quien arguyó que el objetivo del arte es " [to] recapture, in full consciousness, that original lost sense of identity with our surroundings, where there is nothing outside the mind of man, or something identical with the mind of man[61]". De igual manera, Evernden emplea la "experiencia estética" de John Dewey (1859-1952) para demostrar la unicidad entre hombre y medio: El quid de la relación entre el individuo y su medio yace no en el objeto observado ni la mente del observador sino en la interacción entre el que ve y lo que es visto. La "experiencia estética" de Dewey, de acuerdo a Avernden, muestra que las categorías discretas de sujeto, objeto y entorno no son la realidad sino abstracciones. [62]. En palabras de Evernden: "There is no such thing as an individual, only an individual-in-context, individual as a component of place, defined by place"[63].

Es necesario hacer una digresión para mencionar la importancia de la ciencia de la ecología, el ecocriticismo, la ecología profunda (incluyendo su "elemento subversivo") de la ecología) en mi investigación: la primera subraya la unidad simbiótica entre organismo y nicho ecológico; el segundo señala que la relación mutua e inclusiva entre humano y entorno está mediada también por otros discursos interdisciplinarios que se anclan en la

60 En "Beyond Ecology: Self, Place and the Pathetic Fallacy", dice: "The really subversive element in Ecology rests not on any of its more sophisticated concepts, but upon its basic premises: inter-relatedness. But the genuinely radical nature of that preposition is no generally perceived, even, I think, by ecologists. To the western mind, inter-relatedness implies a casual connectedness. Things are inter-related if a change in one affects the other. … But what is actually involved is a genuine intermingling of parts of the ecosystem. There are no discrete entities. Véase Glotfelty y Fromm 93.

61 Es necesario señalar que Avernden no está postulando un neo-romanticismo sino está endorsando el poder el arte de potenciar la experiencia del paisaje o medioambiente que neutralice la actitud prevalente que favorece solamente el consumo del paisaje como un artículo de consumo y a una supuesta superioridad del observador sobre lo observado. Al contrario, la "experiencia estética" es un mecanismo que resalta al individuo como un entidad, elemento integral de un sistema tan noble como él. Tampoco, Evernden rechaza la ciencia, al contrario se apoya en ella para articular su tesis. Véase Evernden 92-103.

62 Ibíd. 97.

63 Ibíd 103.

historia; la tercera estipula una relación cuyos valores biocéntricos ubican al hombre y la naturaleza en el mismo plano ontológico regulado por un sistema de derechos y obligaciones recíprocos e inalienables. Estos tres campos disciplinarios recorren caminos paralelos—no necesariamente iguales—que buscan, entre otras cosas, prevenir y revertir la crisis ecológica actual. También, se empeñan en re-establecer la organicidad de la relación entre hombre y su entorno. Estas tres disciplinas interdisciplinarias están endeudadas, en grado mayor o menor, con los saberes indígenas y validan, un tema central en mi argumento: la *consustancialidad andina*, como lo demostraré en el siguiente capítulo. La finalidad de traer a colación la ecología, y los cuadros teóricos de los ambientalismos es para señalar un contexto donde insertar el concepto de la *consustancialidad andina*, un saber que por ser periférico no deja de ser válido. Al contrario, no permitirá leer el espacio andino de un punto de enunciación más cercano a su realidad y mantener un diálogo más creativo con el ecocriticismo y otros saberes europeos. Y quizás, como lo establece Gisela Heffes, nos permita "construir un aparato teórico conceptual que pueda ayudarnos a leer un fenómeno un fenómeno medioambiental propio de América Latina" (31). Ahora, en lo que sigue, trataré la relación entre la literatura, la naturaleza y los ambientalismos.

LA LITERATURA DE LA NATURALEZA

> The gospel of ecology has become an intellectual common place. But it is not yet and emotional one. For most of us, most of the time, nature appears framed in a Windows or a video screen or inside the borders of a photograph.

We do not feel the organic web passing through our guts, as it truly does.

Scott Russel Sanders, "Speaking a Word for Nature"[64].

Scott Slovic y George Hart afirman que aunque la interacción entre humanos y la naturaleza ya estaba presente primero en las narrativas de los nativos americanos, y posteriormente en las crónicas de conquistadores, la relación entre literatura y naturaleza se articulaba solamente en relación a la experiencia humana. Sin embargo, el eje antropocéntrico de la literatura empieza a ser problematizado y a adquirir su connotación ecocrítica moderna cuando el activismo político generado por *Silent Spring* de Rachel traza una línea divisoria en la representación de la naturaleza. Es decir, arguyen Slovic y Hart, cuando el "evangelio de la ecología" provoca un cambio tangible en el tratamiento de la naturaleza por la literatura. La naturaleza cesa de ser no un simple "ideal estético" (la naturaleza como antídoto o contexto pasivo sin trascendencia política), sino como un problema social[65].

Por su parte, Greg Garrad señala que la "política de lo salvaje o natural" ("politics of wilderness") es lo central en toda literatura de la naturaleza ("Nature Writing"). Garrard

64 Cita tomada de Slovic y Hart, *Literature and the Environment*. Connecticut and London: Greenwood Press, 2004, 7.

65 "Literature and environment" se hizo moneda común en la academia y círculos literarios cuando se crearon las publicaciones académicas y de investigación: "The Association for the Study of Literature and Environment (ASLE)", e "ISLE (Interdisciplinary Studies in Literature and Environment). Slovic and Hart reconocen el surgimiento de una comunidad formal de intelectuales acomedidos a crear, estudiar y diseminar la relación de la literatura y el medioambiente aparece de manera visible en la década de 1990. En esta década, se reconoce a escritores en los Estados Unidos y en otras partes de mundo quienes se dedican a exponer "the destructive relationships between humans and nature and reimagining the place of human beings on this planet in order to make it possible to avert catastrophic fates for ourselves and other species". Entre estos intelectuales, mencionan a Barry Lopez (Artic Dreams: Imagination and Desire in a Northern Landscape, 1986), así como también el mexicano Homero Aridjis, Margaret Atwood, Wendel Berry, Joseph Bruchac, John Daniel, Ray Gonzalez y otros más. Véase más en Slovic y Hart 1-9.

señala que una ilustración de tratamiento de la naturaleza como abstracción y evasión es el panteísmo de John Muir (1838-1914) y la fotografía de Ansel Adams (1902-1984) porque reducen el espacio natural a una falsificación de la historia que convenientemente borra a los indígenas y blancos pobres. Esta representación errónea y cínica del entorno natural norteamericano, independiente de los seres humanos, es ilusoria y contradictoria porque la preservación del entorno natural residiría en la erradicación del hombre, quien paradójicamente hallaría su autorrealización en ese mismo espacio. Este modelo panteísta no sólo tergiversa la naturaleza, sino que también nos exonera de adoptar un enfoque responsable y realista frente a la urgencia del desastre ecológico que enfrentamos cuyo remedio abarque también la inclusión de las poblaciones sin agencia histórica. La solución es una "poética de autenticidad" que nos libere de toda idealización del espacio natural, la cual conduce al ecocidio. Garrard propone que para que un texto sea considerado como literatura de la naturaleza, no solamente debe representarla sino que también promover una retórica y prácticas sociales de transformación que descarten el panteísmo evasivo, que se ancle en la ciencia de la ecología, y que no ignore las incongruencias de género, clase, y etnicidad[66].

Creer que Garrard solamente reacciona a una supuesta autonomía del arte de ciertos autores o al panteísmo de ciertos ambientalismos elitistas no es necesariamente exacto. A mi parecer, el objetivo de Garrard es prevenirnos de repetir prácticas culturales de dominación europeas que algún momento crearon "salvajes nobles e innobles" o la total ausencia de éstos para justificar sus proyectos hegemónicos. En mi opinión, la extrema relevancia de la "poética de autenticidad" de Garrard yace en que mina la noción kantiana

66 Ibíd. Garrard, 72-79.

de "Beauty is the form of the purposiveness"[67], problematiza la noción esterilizada formalista que sostiene que la validez literaria de un texto se halla en el desfamiliarización de eventos o lenguaje comunes, y socava el afán cientifista y ahistórico del estructuralismo empeñado en obviar la densidad ideológica del texto. La "poética de la autenticidad" trae a colación un concepto muy relevante: "The notion of the Ecologically Noble Other" de Arne Kalland. Ella sostiene que la adopción, reconocida o no, de la imagen del "otro ecológico" por parte de ciertos ambientalismos tiene implicaciones muy serias, lo que cuestiona todo proyecto ambientalista, sea este convencional que proponga una sostenibilidad utilitaria o sea "profundo" y biocéntrico. Primero, porque homogeniza y destruye la vasta diversidad cultural de la población indígena del planeta, cercenando así sus derechos; segundo, reproduce la falsa dicotomía entre un sujeto occidental, racional y científico y otro salvaje, espiritual y emocional. Tercero, porque permite que los grupos subalternos sean tratados como niños o ángeles caídos[68].

LA IMAGINACIÓN AMBIENTAL

> The effect of environmental consciousness on the perceiving self, as I see it, is not primarily to fulfill it, to negate it, or even to complicate it, although all these may seem to happen. Rather the effect is most fundamentally to raise the question of the validity of the self as the primary focalizing device for both writer and reader... This approach to subjectivity makes apparent that the "I" has no greater claims

67 Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (1790), New York, 1914, 73.

68 Véase, Arne Kalland, "Environmentalism and Images of the Other", *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures,* Dordrecht, Boston, 2003, 1-17.

to being the main subject than the chickens, the chopped corn, the mice, the snakes and the phoebes—who are somehow also interwoven with me.

Lawrence Buell, "Forms of Literary Ecocentrism"[69]

La "imaginación ambiental" ("environmental imagination") de Lawrence Buell[70]—una de sus estrategias para definir formas ecocéntricas de la imaginación literaria—es concebida como la dinámica entre el observador y su entorno, cuya síntesis dinámica y perenne intenta representar la experiencia privada del observador en el instante en que siente o percibe el lugar que lo envuelve[71]. La clave entre la dialéctica de *ser* y *lugar* es el concepto de *lugar* que Buell elabora como un signo de significante frágil e inestable, mediado por la subjetividad y fuerzas históricas. *Lugar* es más que una categoría geográfica. *Lugar* es sentido o experimentado por el *ser*, contiene un valor afectivo, es cualidad discreta y maleable de acuerdo a convenciones personales, sociales y culturales. En cambio, *espacio* ("space") es una abstracción geográfica. Por ejemplo, un dormitorio es *lugar* pero el cuarto de hotel es un *espacio*. Para las primeras comunidades humanas, *lugar* y sociedad eran una unidad, pero con el advenimiento de formas de vida basadas en el intercambio económico, esta unidad se fracturó, empezó a gradualmente a perder su significado afectivo. Esta tendencia reducir un *lugar* a *espacio* se exacerbó a partir de finales del siglo XVII, con la

69 Véase en Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Massachusetts, London, 1995, 179.

70 La vasta obra académica de Lawrence Buell se centra específicamente en Henry Thoreau, literatura inglesa, así como también literatura de Asia, África y el Caribe.

71 Buell, *The Environmental*...143-179.

introducción de la geometría analítica cartesiana[72], la cual rebasaría los linderos de las matemáticas para convertirse en principios regidores de la conducta y cultura humana. Más tarde, el advenimiento del capitalismo haría posible "producción de espacio abstracto" a niveles mundiales. [73].

La "imaginación ambiental" propuesta por Buell no apunta necesariamente a cierta fenomenología o al biocentrismo de la ecología profunda, sino que también otorga al texto una orientación ética que demanda responsabilidad de parte del escritor y del lector hacia el medioambiente, donde el interés humano no es el único interés legítimo. Al respecto, la "imaginación ambiental" conecta vicariamente a los lectores con la experiencia y sufrimiento de otros, humanos y no humanos, religa a los lectores con los lugares donde han estado o los envía a los lugares donde no irían, y repercute positiva o negativamente en el afecto que uno pueda tener por el entorno físico[74].

El cuadro ecocrítico de Buell nos provee herramientas de análisis estético que permiten dilucidar las consecuencias de la cultura en la naturaleza representados en un texto y también entender cómo se forman ciertas ecosubjetividades y saberes periféricos de realidades europeas o no europeas[75] que escapan a la interpelación de la cultura hegemónica. Al respecto, Buell sostiene que

---

72 Buell nos trae a colación la producción de un nuevo "espacio" implantado en Latinoamérica por los europeos, la ciudad damero, de la cual Ángel Rama elaboró extensamente sobre el tema en *La ciudad letrada* (1984).

73 Buell en *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA, 2005, 63,65.

74Ver más en Lawrence Buell, *Writing for and Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond,* Cambridge and London, 2001, 2.

75 En el caso norteamericano, al igual que Buell, Alfred Hornung, entre otros, en Ecology and Life Writing pondera la relación de la literatura con la naturaleza como una dinámica entre el yo creador y su entorno natural, en el sentido que el discurso teórico sobre la preservación ecológica se construye a partir de la relación entre la voz poética (self), su experiencia, y el medio natural. Hornung considera que Henry Thoreau inicia la literatura de la naturaleza, bajo la influencia del budismo importado por el Trascendentalismo, el cual derivaría en el desarrollo de discurso que lucha por la creación de un equilibrio dinámico del entorno natural y el hombre con la finalidad de contrarrestar la "schizogenesis" de la cultura europea. Véase *Ecology and Life Writing*, Germany ix-xi. Esta dialectica de "being" y "place" es fundamental en mi argumento sobre el espacio andino y la formación de cierta identidad mestiza.

> For contemporary environmental criticism, by contrast, place often seems to offer the promise of a 'politics of resistant' against modernism's excesses—its 'spatial colonizations'…Up to a point it is surprisingly easy to invert the space—place hierarchy and make the case for place a rightfully the primary term, and not just for aborigines or bourgeois sentimentalists (65).

Como veremos más adelante, el poder ético de la "poética de la autenticidad" de Garrard, la fertilidad de la "imaginación ambiental" de Buell serán coordenadas seguras que permitirán nuevas lecturas a los textos, espacios e identidades de literaturas heterogéneas latinoamericanas[76].

ANTROPOCENTRISMO

La noción de antropocentrismo ubica el punto de referencia del ser humano (*anthropos*, en griego) como el eje central y más importante, alrededor del cual el universo se articula. Esta configuración conlleva a una sobrevaloración del género humano, en perjuicio de otras formas de vida. El antropocentrismo es prevalente en casi todas las manifestaciones, especialmente en la cosmología y filosofía[77]. Con excepción del ambientalismo convencional, los ambientalismos más radicales, basados en la idea de la biocentricidad, desafían frontalmente y buscan desarticular el antropocentrismo de la cultura.

76 Mi análisis del ciertos aspectos del indigenismo literario peruano se centra en mi concepto de la consustancialidad andina que, en breve, se resume como la relación que el hombre andino tenía con su entorno. En mi opinión, Arguedas construyó en el texto una ecosubjetividad mediada por su consustancialidad cultural con el espacio andino. Incluí el cuadro ecocrítico de Buell porque nos ayudará a entender cómo el José María Arguedas construye el espacio andino, por ejemplo, en Los ríos profundos,se representan espacios—que escapan a la aprehensión ideológica del estado peruano y cierto indigenismo imperante en la época—para convertirse en lugares de la voz la narrativa.

77 De acuerdo a la definición de Aikaterini Lefka, en "Anthropocentrism", *Encyclopedia of Anthropology*, Thousand Oaks, California, 2007, 83-84.

Por ejemplo, la ecoética ("Environmental Ethics")[78]—disciplina de la filosofía que estudia la relación moral de los seres humanos hacia el entorno natural y su contenido no-humano—pone en movimiento un mecanismo que neutraliza el *valor instrumental* del antropocentrismo sobre el *valor intrínseco* del entorno natural. La ecoética plantea disyuntivas como las siguientes: ¿debemos preservar los recursos naturales—digamos la selva amazónica—para lograr un desarrollo con políticas de extracción sostenibles que preserven solamente la viabilidad de la vida humana presente y futura?, ¿es correcto que culturas indígenas practiquen la quema y tala como formas permisibles de agricultura? o ¿qué detrás de la sostenibilidad de ciertas políticas y prácticas ecológicas? Para responder estas preguntas, la ecoética prioriza el valor intrínseco sobre el valor instrumental. El valor intrínseco de algo o alguien conlleva una responsabilidad moral ineludible de todos los miembros de la comunidad a no destruirlo sino protegerlo, y que todo juicio valorativo se dé sin que intervenga solamente juicios estéticos o utilitarios artificialmente asignados al objeto[79]. La ecoética busca, mediante un sistema legal derechos y responsabilidades, otorgar a la naturaleza derechos alienables.

Por otra parte, John Seed enfatiza que el antropocentrismo u "homocentrismo" es simplemente un "chauvinismo humano" que ubica al ser humano (generalmente masculino y blanco) en el pináculo de su cosmos, le asigna un valor absoluto, y lo hace el patrón de medida de todas las cosas. La salida de esta voluntaria prisión homocéntrica se encuentra cuando el hombre inicia un viaje interior para que epistemológicamente descartemos nuestro centro artificial; y en el momento que lo logramos, un gran cambio ontológico

78 Prefiero usar "Ecoética" y no "Ética Ambientalista" por las connotaciones antropocéntricas que la palabra "ambientalista" tiene.

79 Andrew Brennan y Yeuk-Sze Lo,"Environmental Ethics" en *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

sucede, Seed establece que

> Alienation subsides. The human is no longer an outsider, apart. Your humaneness is then recognized as being merely the most recent stage of your existence…you start to get in touch as mammal, as vertebrate, as a species only recently emerged from the rain forest (243).

El "pensar como una montaña", según Seed, nos permite descentrarnos del universo antropocéntrico, que la amnesia chauvinista desaparezca, y que, consecuentemente, se lleve a cabo una metamorfosis que nos permite incorporarnos al entorno natural. El proceso ontológico que se lleva a cabo no es solamente intelectual ni se limita al reino abstracto de la teoría, sino que tiene que conducir a acciones ecoéticas—léase políticas—concretas que combatan toda oposición antropocéntrica y que eviten la degradación de la biósfera y la preserve[80].

En 1967, el historiador Lynn White Jr. fue uno de los primeros en señalar que el pensamiento judeocristiano conlleva a un antropocentrismo, el cual se manifiesta en acciones destructoras del equilibrio ecológico. Por su parte, el ecofeminismo también ha denunciado al antropocentrismo patriarcal como el culpable de destrucción de la madre-tierra. La ecología profunda sostiene que el individualismo del antropocentrismo nos atomiza y fragmenta el medioambiente. Al evaluar estas propuestas, se podría inferir que si el antropocentrismo es el problema, entonces un no-antropocentrismo es la solución. Sin

80. John Seed es un intelectual australiano fundador de la organización ecológica Rainforest Information Centre in Australia. También es autor, junto a otros, de muchísimo textos sobre ecocriticismo, entre ellos Thinking Like A Mountain: Towards A Council of All Beings (2007). Su definición sobre el antropocentrismo ha sido extraída de Bill Deval, *Deep Ecology Devall*, Salt Lake City, Utah, 2007, 243-246.

embargo, sin ánimo de invalidarlas, una posible respuesta a los problemas ambientales y a la controvertida cuestión de cómo los seres humanos debe relacionarse con el entorno natural en su búsqueda de realización debe hallarse *entre* ambos extremos. Todos estos acercamientos filosóficos y teóricos a nuestra patologías ecológicas, al problematizar la precariedad y artificialidad del antropocentrismo occidental cristiano, machista o caucásico, nos hace conscientes de nuestro rol en el delicado tejido de la biosfera, subrayando la imperativa de alentar proyectos de colaboración interdisciplinarios entre filósofos y científicos sociales culturales para que la ecoética se traduzca en prácticas culturales concretas[81].

LA NATURALEZA Y EL MARXISMO

> Labour is... a process between man and nature,.. by which man, through his own actions, mediates, regulates and controls the metabolism between himself and nature. He confronts the material of nature... in order to appropriate the material of nature in a form adapted to his own needs.
>
> The Labour Process, Karl Marx[82].

> Enlightenment, understood in the widest sense as the advance of thought, has always aimed at liberating human beings from fear and installing them as masters [...]

81 A. Brennan y Yeuk-Sze Lo.

82 Véase Chapter 7: "The Labour Process and the Valorization Process", de *El Capital*, 283.

Knowledge, which is power, knows no limits, either in its enslavement of creation or in its deference to worldly matters. Just as it serves all the purposes of the bourgeoisie economy both in factories and on the battlefield, it is at the disposal of entrepreneurs regardless of their origins.

Horkheimer y Adorno[83]

De acuerdo al eco-marxismo, la crisis del medio ambiente es causada fundamentalmente por el sistema de explotación capitalista del hombre por el hombre. Los eco-marxistas arguyen que la manera del capitalismo se autogenera ilimitadamente se debe a que crea necesidades artificiales, lo que conduce a exacerbar la escasez y consecuentemente la destrucción de la naturaleza. Por lo tanto, la solución para superar la crisis ecológica consiste en cambiar la estructura de clases para que la producción de bienes satisfaga necesidades reales y básicas del pueblo y reemplace aquella producción de bienes suntuarios que conduce a la acumulación de recursos por una minoría. Es innegable el valor del marxismo para dilucidar los problemas de la sociedad y para leer a contrapelo la cultura[84]. Sin embargo, tenemos que reconocer que el marxismo comete tanto ecocidio[85] como el capitalismo más reaccionario. Una de sus limitaciones yace en su

83 Véase Horkeimer y Adorno en *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Standford, 2002, 1-2.

84 Sin duda, de no haber sido por el lente agudo del marxismo, muchos de los problemas del hombre seguirían siendo "explicados" en términos "biológicos" o "religiosos". Tal es el caso del hombre Andino. En 1928, José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue el primero en demostrar que las condiciones de miseria paupérrima del hombre del ande no era una inferioridad biológica, sino las condiciones feudales de tenencia de la tierra.

85 Neologismo que proviene de la unión de "ecología" y "genocidio". Se usa ecocidio para señalar la destrucción del entorno natural a través de acción directa o indirecta del hombre.

antropocentrismo recalcitrante, como lo podemos ver en *El Capital* [86] (1867) de Karl Marx (1818-1883), un texto que deja muy claro la condición subalterna de la naturaleza, como lo atestigua el epígrafe. La crítica ha apuntado que si la raíz del ecocidio capitalista se halla en crear una economía de mercado de consumo ilimitado, el origen del ecocidio socialista se configura de manera similar: hace caso omiso a las limitaciones que el mundo natural impone sobre todo plan de producción estatal[87]. Como en el capitalismo, las causas del ecocidio socialista se articulan también en la actitud positivista y objetivizante que Marx hereda de la Ilustración, la cual otrifica el mundo natural mediante una dialéctica colonialista, y en el hecho que Marx también reproduce el dualismo cartesiano que ubica en polos opuestos al hombre y la naturaleza. Marx sostiene:

> But what distinguishes the worst architect from the best of bees is that the architect builds the cells .in his mind before he constructs it in wax.... Man not only effects a change in form in the materials of nature; he also realizes [verwirklicht] his own purpose in those materials. And this is a purpose he is conscious of... [but nature is not] [88].

A este respecto, Eric Hobsbawm[89] afirma que Descartes facilitó al marxismo liberarse de toda superstición campesina por la tierra y de toda culpa por perseguir su explotación en beneficio del proletariado. Sin embargo, a pesar de que los medios de producción

86 Incluyendo los tomos I y II publicados póstumamente por Friedrich Engels en 1885 y 1894.

87 William Howarth en "Some Principles of Ecocriticism", 79.

88 Marx, 284.

89 Véase Eric Hobsbawn, *On History*, New York, 1997, 2.

ineficientes y productos de baja calidad de las sociedades socialistas, la contaminación del entorno fue menor que en el mundo capitalista. Mientras que Occidente tuvo economías que producían en exceso, las economías planificadas socialistas siempre batallaron con una escasez crónica. La "economía de escasez" se tradujo lógicamente en menos desechos. La continua carencia de materias primas y productos conllevó a que el estado organizara y sistematizara la recolección de desechos industriales de todo tipo para su reutilización. Estas políticas de reciclaje de materiales claves no se debieron a preocupaciones ecológicas—al menos al principio—sino a la falta de materias primas, la urgencia de industrialización y a la carrera armamentista después de la Segunda guerra mundial y especialmente durante la Guerra fría. A partir, de 1989, y con el colapso de la Unión Soviética de Repúblicas Socialistas, la adopción de la economía de mercado ha alterado totalmente este panorama, hasta el punto que la diferencia notable con Occidente casi es nula. [90].

Es imprescindible señalar que no todo el marxismo es ciego a la relación simbiótica entre organismo y entorno. Por ejemplo, se arguye que Marx dilucidó que uno riesgos de la producción en masa no solamente era la alienación, degradación y despersonalización del hombre se debió al cercenamiento de su relación con los ritmos naturales, y no solamente por la pérdida que la realización personal que el trabajo artesanal le otorgaba. En *Dialectic of Enlightenment*, Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1969, afirman que el origen específico del desastre actual de la civilización se debe a un patrón ciego de dominación triple: la dominación de la naturaleza por el hombre; la dominación de la naturaleza dentro del hombre; y la dominación del hombre por el hombre. La primera se

90. Véase Gille, Zsuzsa. "Socialist Societies". *Encyclopedia of Consumption and Waste: The Social Science of Garbage.*

traduce en la destrucción del hábitat natural; la segunda es la explotación del ciudadano común por la modernidad; y la tercera es la destrucción del indígena. Esta triple dominación es motivada por una sed insaciable por materias primas, entre metrópoli y periferia. La búsqueda incesante de conocimientos de la Ilustración, cuyo fin último es revelar los misterios del universo, es el motor eterno que impulsa la inacabable búsqueda de lucro de la economía capitalista[91]. A menos que la sociedad se reforme, la triple explotación continuará, sostienen Horkheimer y Adorno.

El marxismo contiene una vena ecológica clara, definida y valiosa que la crítica ha ignorado, de acuerdo a John Bellamy, quien sostiene que Marx escribió sobre la crisis ecológica que ya empezaba a agudizarse en Europa y los EEUU en 1840. Específicamente, Marx señaló que la sobreexplotación había privado a los campos agrícolas de nutrientes valiosos (fósforo, potasio y otros nutrientes). Simultáneamente, las ciudades empezaron a producir una cantidad inmanejable de detritus humano e industrial que prácticamente las hizo focos de infección y enfermedad. Finalmente, Bellamy sostiene que la industrialización masiva del estalinismo, a partir de 1930, es el culpable de que esta vena ecológica del marxismo se haya perdido[92].

No albergo dudas de la certeza de las observaciones ecológicas de Marx. El valor de esta postura ideológica de izquierda se hallaría en su actitud contestaria, la cual fortalecería la agenda política de las mayorías subalternas. El espíritu de lucha de este amplio espectro político, y no sus valores eurocéntricos, permitiría galvanizar voluntades y

91 De manera sucinta, Lambert Zuidervaart nos dice que Horkheimer y Adorno no creen que la irracionalidad del proyecto de la modernidad provenga solamente de la ciencia o la razón instrumental de Bacon, sino también de las tendencias regresivas de la ciencia que se originan en el pensamiento judío y la antigua Grecia. Lambert Zuidervaart hace un análisis mucho más amplio que los objetivos de mi argumento, véase muchísimo más en su artículo "Theodor Adorno" en www. plato.standford.edu.

92 John Bellamy en "John Bellamy Foster: The Ecological Dimensions of Marx's Thought". *Capital and Its Discontents with Radical Thinkers in a Time of Tumult,* Thousand Oaks, California, London, 2011, 128-135.

cristalizar acciones para revertir y proteger a la biodiversidad del voraz apetito de las corporaciones trasnacionales que intenta erigirse como propietarios exclusivos de los recursos naturales. El marxismo ha hecho nuevas lecturas de sí mismo, por las cuales, la naturaleza y agentes subalternos cobran agencia. El campo del ambientalismo ha tomado nota de ello[93]. Sin embargo, la crisis ecológica no es monocausal: el modo de producción capitalista. La destrucción de la medioambiente es inherente en toda cultura humana en cualquier estadio de desarrollo, y, como lo vimos al inicio del capítulo, ya estaba registrada desde hace más de cuatro mil años en escritura cuneiforme. Talvez el dogmatismo del ecomarxismo se deba a su concepción materialista de la vida. Toda explicación unidimensional solamente puede brindar soluciones parciales a un problema tan complejo y multidimensional como el hombre mismo. Por lo que tenemos que considerar con escepticismo prudente la aplicación de la perspectiva marxista en contextos no europeos.

El campo del ambientalismo es muy contencioso e impugnado. El ecocriticismo, la ecología profunda y otros ambientalismos son inevitablemente discursos eurocéntricos y representan grupos de intereses del Hemisferio norte capitalista y desarrollado. En este contexto, los intereses de grupos subalternos de estos países ni de los países del Hemisferio sur están representados. Joan Martínez-Alier indica que los ambientalistas pueden ser aglutinados en tres grandes grupos. El grupo del "culto a tierra virgen" ("cult of

93 El ecocriticismo, la ecología profunda y otros ambientalismos son inevitablemente discursos eurocéntricos y representan grupos de intereses del Hemisferio norte capitalista y desarrollado. En este contexto, los intereses de grupos subalternos de estos países ni de los países del Hemisferio sur están representados. Joan Martínez-Alier indica que los ambientalistas pueden ser aglutinados en tres grandes grupos. El grupo del "culto a tierra virgen" ("cult of wilderness"), cuya única preocupación es proteger a la naturaleza pero sin cuestionar a la industria, las políticas de urbanización o frenar el crecimiento demográfico pero muy atento a los debates sobre la conservación. El grupo de aquellos que profesan el "sermón de la eco-eficiencia" ("gospel of eco-efficiency"), simplemente interesados en hallar tecnologías más "sostenibles" y eficientes, en el uso "racional" de los recursos naturales, y centrados en la promoción de sistemas de desarrollo de los recursos naturales de acuerdo a la "internalización de externalidades"—es decir, una compañía no paga por la destrucción de algo que no tiene dueño, como el aire. Finalmente el grupo del "ambientalismo de los pobres", menos eurocéntrico combate la "piratería biológica" ("biopiracy"). Drogas y vegetales como la quinina, morfina y la papa y el tomate que previamente habían sido "descubiertos" por los chamanes y agricultores indígenas, después de miles de años de observación, han sido "patentadas" y su comercialización es exclusividad solamente de corporaciones farmacéuticas norteamericanas y europeas (1-14 y 100-153).

wilderness"), cuya única preocupación es proteger la naturaleza pero sin cuestionar a la industria, las políticas de urbanización o frenar el crecimiento demográfico. El grupo de aquellos que profesan el "sermón de la eco-eficiencia" ("gospel of eco-efficiency"), simplemente están interesados en hallar tecnologías más "sostenibles" y eficientes, en el uso "racional" de los recursos naturales, y centrados en la promoción de sistemas de desarrollo de los recursos naturales de acuerdo a la "internalización de externalidades"—es decir, una compañía no paga por la destrucción de algo que no tiene dueño, como el aire. Finalmente, el grupo del "ambientalismo de los pobres" es menos eurocéntrico, y combate la "piratería biológica" ("biopiracy") de plantas medicinales y vegetales que previamente habían sido cultivados por los chamanes y agricultores indígenas, después de miles de años de observación y selección, pero que ahora han sido "patentados" y su comercialización es exclusividad solamente de corporaciones farmacéuticas norteamericanas y europeas[94].

LA ESCRITURA, EL MEDIO AMBIENTE Y SUS ENUNCIADOS EVANESCENTES

Cuando Christian Manes afirma que ciertos procesos históricos europeos "enmudecieron" a la naturaleza, se está refiriendo al poder hegemónico de la escritura sobre la oralidad. Manes dice:

> Nature is silent in our culture (and in literate societies generally) in the sense that the status of being a speaking is jealously guarded as an exclusively human prerrogative...The language we speak today, the idiom of Renaissance and Enlightenment humanism, veils the processes of nature with its own

94 Véase, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, United Kingdom, USA, 2002, 1-14 y 100-153.

> cultural obsessions, directionalities, and motifs that have no analogues in the natural world...It is as if we had compressed the entire buzzing, howling, gurgling biosphere into the narrow vocabulary of epistemology, to the point that someone like Georg Luckács could say, "nature is a societal category"—and actually be understood[95].

La tesis central de Manes indica que, en un proceso iniciado en la Edad Media, los enunciados evanescentes ("evanescent utterances") de la oralidad fueron amordazadas y maniatadas mediante la escritura alfabética y una particular exegesis de los textos bíblicos que aniquiló el panteísmo. Mediante la tecnología de la escritura, que se hizo hegemónica a partir de la invención de la imprenta, se transformó totalmente la representación de la realidad porque la escritura articula todo un proceso traductor racional que "tamiza" y deja en el reino de lo "not said", los incontables e inmensurables sonidos de la naturaleza: el lenguaje de los pájaros, los guardianes espirituales de las montañas, ríos, etc. Más tarde, la ciencia y el humanismo del Renacimiento concluyeron este proceso. Poco después, los imperios coloniales violentamente lo injertaron en el resto del mundo colonizado[96].

También, indica Manes que simultáneamente el lenguaje de la ciencia contribuyó a la desaparición de los enunciados evanescentes por medio de su cualidad aprehensiva de señalar, indicar, asimilar mediante la deixis. La deixis expresa dirección, orientación con respecto a un sujeto emisor. La deixis es la base cognitiva de la descripción y clasificación porque cuadricula, crea jerarquías entidades en el tiempo, espacio y se representan en el

95 En "Nature and Silence", Glotfelty and Fromm, 1996, 15-29.

96 Ibíd., 17-20.

universo simbólico y formulaico de la ciencia[97]. La operación prensil deixica de la ciencia se reproduce en toda la novela, la cual recrea universos culturales binarios que confinan y silencia no solamente a la naturaleza sino al subalterno ágrafo.

EL ANIMISMO TYYLORIANO Y LA NUEVA MIRADA AL ANIMISMO

> Animism characterizes tribes *very low* in the scale of humanity, and thence ascends, deeply modified in its transmission, but from first to last preserving an unbroken continuity, into the mist of high modern culture… Animism is, in fact, the groundwork of Philosophy of Religion, from that of *savages* up to that of civilized men…
>
> Edward B. Tylor, "Animism"[98]

La antropología surgió en un periodo histórico formativo en el que la religión era el objeto constante de estudio por parte de viajeros e intelectuales de una Europa decimonónica y colonial. Esta antropología creó *otredades* que eventualmente configuraron la epistemología de occidente. Los estudios antropológicos estaban dirigidos a ubicar el origen y el desarrollo de la religión, en total sincronía con el ethos científico de la época que quería dilucidar, racionalizar, clasificar el universo[99]. En este contexto intelectual, la

97 William Howarth, "Some Principles of Ecocriticism", Glotfelty and Fromm, 69-91.

98 Énfasis agregado. Cita tomada de Edward B. Tylor, *Primitive Cultures*..., London, 1920, 420.

99 En tal sentido, F. Max Müller (1823-1900), en su estudio sobre las religiones de la India, declaró que la religión empezó el momento cuando la gente empezó a personificar las fuerzas de la naturaleza que aterrorizaban al hombre. Llamó a su perspectiva naturismo. Por su parte, R. R. Marrett (1866-1943) en The Treshold of Religion (1909) sostuvo que la creencia en una poderosa fuerza impersonal que penetraba todo el universo fue el origen de la religión. Marrett lo denominó a su teoría animatismo, la cual precedía al animismo. Émile Durkheim (1858-1917) en The Elementary Forms of Religious Life(1912) propuso el totemismo como la forma más

perspectiva teleológica de Edward Tylor (1832-1917) en *Primitive Culture* (1871), definió el animismo como la creencia en espíritus que moran en los seres animados e inanimados, y que se inició cuando el hombre trató de explicar la muerte. En palabras de Tylor, animism, "It is a mythopoetic mode of discourse that explains life and events to those not yet fully acculturated to the practice of rationalistic science". En ciertos sectores de la cultura, inclusive, hoy el siglo XXI, el rol del chamán se define como saberes alternativos, herramientas o funciones "fuera" del reino de lo racional. En círculos religiosos cristianos, el animismo es una etiqueta que se estampa en las culturas orales alrededor del mundo para representarlas como "primitivas" o como el "substrato elemental" sobre el cual formas "superiores" y "sofisticadas" de religión y cultura se desarrollaron[100].

Las ciencias sociales han descartado la camisa de fuerza intelectual que la antropología tyloriana impuso sobre el animismo. Estos nuevos acercamientos superan la supuesta superioridad racional y la visión esencialista sobre la realidad que inicialmente la antropología y toda la cultura occidental impuso sobre las culturas indígenas. Por ejemplo, Graham Harvey asevera que el animismo permite el mantenimiento y progreso de una comunidad humana dentro de otra comunidad más grande de vida (que incluye también animales y plantas) porque provee las herramientas necesarias para establecer, proteger,

---

temprana de religión. Durkheim vio la religión como una conducta colectiva que empezó cuando el hombre empezó a categorizarse de acuerdo a los ritmos de la naturaleza. Esta abstracción de los fenómenos naturales (incluye animales) tomaban la forma de símbolos específicos que se adoraban. Teorías marxistas han propuesto que la religión es una ficción que apuntala cierto status quo y mantiene la diferencia de clases. La Antropología cultural ya no se enfoca en buscar el punto de partida de la religión sino ha desarrollado otros conceptos que tratan de explicar la dinámica y función de la religión. La Antropología funcionalista, una fuente que provee explicaciones que satisfacen las necesidades humanas y que mantienen la cohesión social. Clifford Geertz, antropólogo simbolista, explica la religión como un sistema de símbolos que le dan significado al universo y a la existencia. Sin embargo, antropólogos culturales como Marvin Harris y Roy A. Rappaport ven a la religión como una doctrina y ritual que apoya las adaptaciones culturales que el hombre hace del medio ambiente, adaptaciones que actúan como mecanismos de retroalimentación para mantener la estabilidad de los complejísimos sistemas ecológicos. Véase en Jones, Richard R. "Religion and Anthropology". *Encyclopedia of Anthropology*, 2002-2006.

100 Tylor desarrolló su teoría en trabajos de previos científicos y filósofos, como el de Georg Stahl (1658-1734), quien propuso que el ánima era un elemento físico que "vitalizaba" lo seres vivos, de la misma manera que el elemento phlogiston, presente en materiales como el carbón, permitía la combustión o la oxidación en ciertos metales. Tylor reelaboró la propuesta de Stahl y usó "animismo" para referirse no a la "life forces" sino a una "theory of souls". Véase Extraído de Graham Garvey, *Animism: Respecting the Living World*. London, 2005, 3-7.

reparar, estabilizar y mejorar las relaciones amenazadas por los actos cotidianos de violencia íntima entre todos los integrantes de la comunidad humana y no humana. En este delicado contexto, en que el animal sostiene al hombre y viceversa, exige protocolos y árbitros. Desde esta perspectiva el chamán, es un regulador de la vida, árbitro del universo, cuya intervención administra estos actos cotidianos de violencia íntima. En toda cultura la muerte es radical e indeseable, por lo que se le resiste, evita, metaforiza. En las culturas animistas, el chamán tiene un rol atenuante y regulador porque la muerte es muchísimo más cotidiana, visible inevitable, sea humana o animal. En estos casos, el chamán persuade a ciertos animales a ser cazados; otras veces, supervisa qué y cuántos deben ser cazados. Cuando, se transgreden los ritos de caza, por ejemplo, el chamán repara, se disculpa y recompensa al animal ofendido. En tiempos de paz, el chamán preside la comunidad para restaurar la armonía quebrada por la hubris humana. En tiempos de guerra, el chamán y sus técnicas protegen al grupo. Finalmente, el chamán actúa como mediador, terapeuta y curador de los componentes del grupo humano y sus relaciones con el resto de la comunidad de vida[101].

Dentro de este panorama, la antropóloga Nurit Bird-David conceptualiza el animismo como una "epistemología relacional", por la cual el hombre "conversa con los árboles" en vez de la epistemología tradicional en la cual el hombre "corta los árboles". La lectura antropológica de Bird-David propone que:

> We do not personify other entities and then socialize with them but personify them...*because* we socialize with them. Recognizing a 'conversation' with a

101 Ibíd. 139-150.

> counter-being—which amounts to accepting in into fellowship rather than recognizing a common essence—makes that being a self in relation with ourselves (Citado en Harvey 21).

Esta propuesta teórica, *personhood*[102] del *genious loci,* no solamente es la liberación del animismo de la prisión racional y taxonómica que le impuso la antropología decimonónica, sino que en realidad es un otorgamiento tácito de derechos a la naturaleza porque rompe esa cartografía que otrifica las cosmovisiones de las culturas indígenas, emplaza la separación artificial del hombre con su entorno y propone una relación menos deletérea entre hombre y el entorno natural. Estas nuevas lecturas del animismo de las culturas indígenas del mundo nos permitirán entender mejor el concepto de la *consustancialidad andina*, del cual me ocupo en el siguiente capítulo.

Me parece relevancia capital mencionar que el positivismo y racionalismo del marxismo no encegueció ni llevó a José Carlos Mariátegui a postular una antropología que otrificase al indígena. En 1925, en la revista *Mundial*[103]*l*, Mariátegui escribió una reseña

> La teoría del "animismo" nos enseña que los indios, como otros hombres primitivos, se sentían instintivamente inclinados a atribuir un ánima a las piedras. Esta es, ciertamente, una hipótesis muy respetable de la ciencia contemporánea. Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los "hombres de

102 Personhood es una anglicismo que todavía no tiene traducción exacta en español. Para efectos de mi argumento, por personhood me refiero a ese derecho a la auto-determinación, a la individualidad, realización personal y que en el contexto de la propuesta de "animism as relational epistemology", el derecho de personhood se extiende a objetos animados e inanimados; en pocas palabras, el mundo natural.

103 Artículo periodístico que fue incluido en la obra *Peruanicemos al Perú*

> piedra" como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyu… (88).

En su ensayo, entre otras cosas, Mariátegui nos advierte de un concepto de una historia que no está consciente de su punto de enunciación, el cual en el caso peruano exilia lo andino al humus de la protohistoria de la élite criolla limeña. Y, sobre todo, Mariátegui parece estar consciente de una antropología decimonónica, cuya matriz otrificadora que "historia la diferencia", es decir que cuanto más lejos de Europa, más primitiva es la cultura.
Tengo la certeza que su afinidad con el mundo andino y su sensibilidad artística le permitieron percibir en la obra literaria de ciertos indigenistas cierta "musicalidad" o lo que yo llamo *consustancialidad andin*a, la cual trato de definir como no antropocéntrica sino biocéntrica, en donde las fronteras ontológicas entre organismo y entorno son ambiguas y no excluyentes, y donde la subjetividad andina participa de la historia pero también de otros saberes *amodernos*, es decir no participa de la historización de los andes, tal como lo postula Marisol de la Cadena y la antropología relacional. Sin embargo, tengo que recalcar que solamente estudios más profundos podrán determinar con certeza qué percibió Mariátegui en la prosa de los "serranos musicales".

CAPÍTULO 2: UNA MIRADA A LA NATURALEZA EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

Y porque la caravela Pinta era más velera e iva delate del Almirante,
halló *tierra* y hizo las señas qu'l Almirante avía mandado.
Esta *tierra* vido primero un marinero que dezía Rodrigo de Triana.

Diario del Primer Viaje (1492), Cristóbal Colón[104]

En la primera carta de Cristóbal Colón se halla quizás la primera representación europea tangible y objetiva del continente americano: "Esta *tierra* vido primero un marinero que dezía Rodrigo de Triana", y sobre "tierra", una escueta representación del continente americano, se sostienen más de 500 años de tradición cultural y literaria latinoamericanas. "Tierra firme"[105], es posiblemente la frase que Rodrigo de Triana empleó, en un acto adánico, para representar verosímilmente el ámbito natural americano en la estragada imaginación de ciertos marineros-mercaderes. "Tierra firme", entonces, sería irónicamente la primera interpelación y subjetivación del espacio americano en el imaginario cultural de occidente, que pronto se traduciría en la extinción de cientos de culturas y en un ecocidio, que muchos ven como progreso y modernidad. El grito jubiloso

104 Texto colombino tomado de *Textos y documentos completos: Cristóbal Colón*. Eds. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid, 1992, 110.

105 Nunca sabremos exactamente si el marinero Rodrigo de Triana pronunció la frase "tierra firme" cuando avistó el territorio americano. Sin embargo, la frase era parte de la terminología empleada por los marineros europeos del siglo XV. En su bitácora del 16 de setiembre de 1494, se lee: "Aquí começaron a ver muchas manadas de yerba muy verde que poco avía (según le pareçia) que se avía desapegado de tierra, por la cual todos juzgavan que estavan cerca de alguna isla, pero no de tierra firme, según el Almirante, que dize: "porque la tierra firme hago más adelante" (énfasis nuestro, tomado de Consuelo Varela y Juan Gil, 101).

"¡tierra firme!" inicia el discurso del espacio americano, que, como discurso interpelativo, traza las coordenadas cartográficas que permitirán a Europa constituirse ontológicamente mediante una otredad americana bivalente (maravillosa/monstruosa)[106]. Este proceso ontológico se configura como la certeza epistemológica de la existencia de un *yo-sujeto* en relación a un *otro-objeto* dentro de condiciones de dominación. Este proceso ontológico nunca ha terminado en la cultura latinoamericana. Un marinero europeo lo inició, pero la elite criolla lo continuó para diferenciarse de Europa y articular su proyecto político en siglo XIX. Similarmente, en el siglo XX, lo hicieron los indigenistas, los escritores de la novela de la tierra, los cultivadores de los jardines del realismo maravilloso y realismo mágico.

Esto no es de extrañar ya que el punto de enunciación de la cultura latinoamericana es la ciudad letrada, la cual se ha construido en oposición a la naturaleza. Al efecto, Nara Araújo sostiene que [c]ulture is defined by its humanness, as opposed to nature, forming one of the fundamental binary oppositions of Western metaphysical though (71)". Por lo tanto no nos extraña que la piedra angular de gran parte del canon latinoamericano se yerga sobre un sistema binario que "dignifica" o "demoniza", "ennoblece" o "bestializa" a la

106 La otredad que De Triana y los otros europeos encontrarían pronto no era una noción nueva sino ancestral y muy personal. Roger Bartra arguye que la idea de la otredad, en el siglo XVI, ya tenía por lo menos 2,000 años de antigüedad: "…la otredad es independiente del conocimiento de los otros[de otros continentes]. Fue necesario buscar en la historia antigua y medieval los hilos esenciales que bordaron al salvaje en la tela de la imaginación europea (302-303). Cuando los conquistadores vieron por primera vez a los primeros indígenas americanos, no era la primera vez que los europeas veían al Otro porque "ya habían traído a su propio su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo. Parecía como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro—su alter ego—siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba (17)". Quiero hacer eco de la advertencia de Bartra, quien nos sugiere que la oposición civilización/barbarie, constitutiva de nuestra cultura latinoamericana, "no puede ser atribuida a los griegos con se ha pensado". Civilización y barbarie son dos nociones de una gran complejidad semántica que ha fluido constantemente. Barbarie denotó primero lengua extranjera, y luego crueldad; lo mismo se puede decir de civilización, la cual refería a polis (vivir en ciudad bajo leyes) o hemeros, que refería la noción de domesticado o dócil. Esta idea de lo salvaje, en la mitología griega, generalmente sugería "los rasgos de brutalidad y malignidad de los hombres salvajes…[pero también] una imagen de bondad primigenia (22-24)". Bartra ha señalado que estos seres salvajes, muchas veces considerados criaturas míticas, fueron seres liminales que delimitaban las fronteras de la polis griega, del espacio civilizado, el cual contenía en su interior otro espacio "salvaje", la mujer (32). (Los énfasis son originales). Véase el extenso y cautivante estudio de Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1992.

naturaleza y al indígena, para construir nuestra identidad americana, articular nuestra historia criolla, diferenciarnos de Europa y ocultar nuestra modernidad marginal.

El indigenismo literario no es inmune a esta operación ontológica de milenaria data en la tradición occidental. En el capítulo uno había señalado que la *deixis* del lenguaje establece jerarquías, pliegues y órdenes espacio-temporales entre el sujeto y su objeto, dentro del texto y del espacio simbólico de la cultura. Considero que existen paralelos entre la operación prensil deíctica del lenguaje y el poder mimético del realismo de la literatura indigenista, la cual crea universos culturales binarios o heterogéneos en los cuales simbólicamente se confina y silencia al indígena y a la naturaleza.[107] Anteriormente, Mariátegui ya había indicado que el incaísmo del costumbrismo y el discurso palmista crean *loci amoenus,* en los que se construyen un indio noble hermoso, digno del proyecto criollo nacional, y una realidad andina "frívola" y "libre de contradicciones", respectivamente[108]. Una de las ilustraciones es Ciro Alegría, quien traza las fronteras epistemológicas y ontológicas binarias del espacio cultural peruano en *El mundo es ancho y ajeno* (1941):

> El indio Rosendo Maqui estaba encuclillado tal un viejo ídolo. Tenía el cuerpo nudoso y cetrino como el lloque—palo contorsionado y durísimo—, porque *era un poco vegetal,* un poco hombre, un poco *piedra…* Tras las duras *colinas* de los pómulos brillaban los ojos, oscuros *lagos* quietos. Las cejas eran una

107 En concreto, me refiero a las operaciones otrificadoras de la literatura heterogénea postulada por Antonio Cornejo Polar, quien desarrolla su concepto sobre la literatura heterogénea en *La formación de la tradición literaria en el Perú*. En forma breve, según Cornejo, literatura homogénea es aquella en la que todos los elementos del proceso literario—producción, distribución, consumo y referente—pertenecen al mismo universo cultural, por lo tanto la sociedad se lee en el texto resultante. En cambio, en un texto de literatura heterogénea, el referente (la otredad andina) es ajena al universo cultural que lo articula.

108 Cornejo, *La formación*… 58-59.

> *crestería.* Podría afirmarse que el Adán americano fue plasmado según su *geografía*; que las fuerzas de la *tierra,* de tan enérgicas, eclosionaron en u*n hombre con rasgos de montaña*. En sus sienes *nevaba* como en las del Urpillau (16).

En esta descripción deíctica, el autor Alegría traza en el texto los límites de cierta *polis* indigenista, su espacio civilizado, y, más allá, en las antípodas, al indígena, la imagen de lo salvaje, de lo oral. Alegría no lo confina en la cárcel de la naturaleza, sino lo *convierte* en ella.

En esta representación del indígena Rosendo Maqui, Ciro Alegría invierte el tropo literario de la prosopopeya: se "naturaliza" lo humano. Alegría no solamente ubica a Rosendo Maqui fuera de la ciudad letrada sino lo fusiona en otro universo ontológico: es un "Adán americano" moldeado por la tierra, "con rasgos de montaña", es vegetal y materializado por las fuerzas ígneas del magma terráqueo. Consecuentemente, Alegría, sabiendo que Rosendo Maqui no llevaría a cabo la revolución tan esperada, hace de la descripción del indígena Maqui un canto elegíaco al héroe fracasado y enterrado en el panteón del olvido, fuera de la historia, en la naturaleza.

Simultáneamente y de manera compensatoria, para calmar las ansiedades y avivar las esperanzas de su clase política, Ciro Alegría introduce al personaje literario Benito Castro, personaje urbano que corporifica la agencia histórica del mestizo:

> Benito Castro se puso de pie produciendo un neto silencio. Quitóse el sombrero dando al sol una cabeza bien peinada, con raya al lado…Después,

> mirando a toda la asamblea severamente, habló. Su voz era tranquila y su gesto enérgico (372).

En este caso, el mestizo Castro es ubicado en donde es observado y validado reverentemente por la naturaleza, el sol, y por la asamblea de hombres. Castro no está encuclillado como el ídolo inerte y no pensante que es Maqui, sino erguido, seguro y tranquilo. De allí que Cornejo Polar sintomáticamente asigne a Benito Castro el rol que "determina la quiebra del recurso mágico y la aparición de la conciencia histórica, objetiva" el rol de un agente exógeno al alienado *locus amoenus* andino, el pueblo Rumi, inserta a la comunidad indígena en la problemática del país[109].

Muy a pesar de los esfuerzos de Ciro Alegría en revertir la axiología de la matriz dominadora de civilización/ barbarie[110], en estas representaciones del espacio andino, Rosendo Maqui pertenece al mundo natural, del mito; Benito Castro, a la ciudad letrada, a la historia. Me parece que Marisol de la Cadena ilustra este nudo gordiano indigenista: Rosendo Maqui, al igual que Demetrio Willca Rendón, no son los "ciudadanos normalizados" ni lo "cholos revolucionarios" porque participan de una ontología alterna y paralela a la modernidad pero conservando su participación en la nación. Ciro Alegría, como intelectual de la izquierda peruana no pudo concebir identidades andinas *a-modernas* porque éstas problematizaban su ideología teleológica aprista[111].

---

109 Cornejo en el prólogo a *El mundo es ancho y ajeno*, xxxvii.

110 Al respecto Alegría sostuvo: "La verdad es otra frecuentemente y no es raro encontrar que el hombre del campo es el civilizado, el cultor en el buen sentido de la palabra, en tanto que el de la ciudad es el bárbaro de veras, aunque esconda las garras bajo los guantes"(citado por Cornejo en su prólogo, xxii).

111 La antropóloga Marisol de la Cadena, así como otros antropólogos, han planteado la necesidad de concebir las maneras de ser indígenas que no se articulan en el esquema maniqueísta racional/irracional de Occidente. Estas nueva ontologías indígenas o "saberes periféricos" desarticulan relaciones de dominio e insertan a estos grupos subalternos en la historia de acuerdo a sus propias coordenadas culturales. Volveré a tocar este punto en la sección "Las cosmologías indígenas: una nueva

La finalidad de esta introducción es para señalar que la naturaleza ha sido representada en la cultura latinoamericana, desde 1494 hasta la actualidad, como un espacio donde otros saberes ontológicos han sido fracturado o exilados. Arguedas problematiza este ciclo. Considero que la obra narrativa de José María Arguedas escapa a la capacidad aprehensiva de la "deixis" del indigenismo literario. La prosa y poesía arguediana están atravesadas por una vena ecológica que llamo la *consustancialidad andina*. Antes de explicar en qué consiste esta consustancialidad de hombre andino y su entorno, haré un periplo breve y limitado, desde la perspectiva del ecocriticismo, sobre ciertos y autores latinoamericanos que escriben sobre el entorno natural. Mi lectura se limita a ciertos textos y autores que son *relevantes* a mi investigación. La finalidad es establecer un marco de referencia a mi tesis central: la *consustancialidad andina*.

UN ACTIVISTA Y POETA ECOLÓGICO: HOMERO ARIDJIS

Homero Aridjis es un poeta complejo de muchas facetas, pero por excelencia es un poeta de la naturaleza. Thomas Stauder lo define como "poeta religioso sin religión... que se ve a sí mismo en la tradición de la mística de la naturaleza", cuya lírica epifánica y luminosa expresa la "experiencia intensiva de la naturaleza" de la voz poética[112]. Dick Russell sostiene que la poética y amor por la biósfera de Aridjis hallan su origen en un episodio violento de su niñez: A los diez años, Aridjis, segundos después de desistir de matar a una bandada de pájaros, reflexionó que cada mañana se despertaba con el canto de los mismos

mirada al animismo". Sobre el trabajo brillante de Marisol de la Cadena, véase "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: de la antropología andinista a la interculturalidad?" en *Saberes periféricos: Ensayos sobre la Antropología en América Latina*, Lima, 2008, 122-188.

112 Véase Thomas Stauder, "Introducción de los artículos y consideraciones sobre al epifanía en la obra de Homero Aridjis" en "*La luz queda en el aire": estudios internacionales en torno a Homero Aridjis* , 11-35.

pájaros que estuvo a punto de matar; pero, al poner la culata de la escopeta en el suelo, ésta se disparó accidentalmente. Por 19 días estuvo suspendido entre la vida y la muerte, entre imágenes de aves volando, que le recordaron a aquellas que acompañaron cuando Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, se inmoló[113]. Rubén Gallo acota que en la poesía de Aridjis, la Ciudad de México es un "trasfondo", "personaje principal", y también es un "sitio de un desastre ecológico", donde la hidrografía de la "región más transparente del mundo" se ha convertido en un valle de ríos urbanos "entubados", "menguados" y "crecidos de mierda"; donde la geografía del valle de México ha sido degradada por los grandes problemas de la ciudad, cuyos "hechos cotidianos" remedan la quincalla de carrozas fúnebres; espacio urbano donde "millones… comparten el triste destino de ese don nadie: nacen y mueren en la pobreza, la desesperanza y el anonimato", y donde las calles tienen nombres como "Pobreza" y "Vejez"[114].

Considero que el poema "A una mariposa viajera" de Homero Aridjis es el emblema del incipiente ambientalismo latinoamericano, urbano, de clase de media[115], y del precario

113 Russel hace un recuento biográfico de la azarosa vida y lucha política de Aridjis en "Homero Aridjis y la ecología" en "La luz queda… ,65-81.

114 Rubén Gallo en "La ciudad de México en la poesía de Homero Aridjis" en "La luz …, 141-166.

115 La cultura latinoamericana se ancla en dos tradiciones: europea e indígena (africana y asiática en menor grado). Una lectura a todo artefacto cultural latinoamericano desde la cornisa del ecocriticismo no puede soslayar este hecho. La veta ecológica de la poesía de Homero Aridjis pertenece a la tradición europea. En una entrevista con Thomas Stauder sostuvo que cuando escribía su poema "El ojo de la ballena" fue blanco de amenazas de muerte lo que le causó convertirse de un "poeta contemplativo de la naturaleza a ser un activista en defensa de la naturaleza". Su visión del universo le viene de los filósofos presocráticos que según él "entendieron que la fuente de la vida se encontraba en uno (o varios) de los elementos: agua, el fuego, la tierra y el aire". Su visión mística de la vida se origina , como lo dice él, en "la tradición mística que va desde los poetas antiguos hasta los medievales, como Hildegard von Bingen y San Francisco de Asís, y muchos otros visionarios cristianos occidentales [que] han tenido vínculos con la naturaleza…[…] Yo debo mucho a la poesía visionaria occidental del pasado; mis dos poetas alemanes favoritos, con quienes me identifiqué espiritualmente han sido siempre Novalis y Hölderlin" (55, 59). Su bagaje cultural europeo no impide a Aridjis que abrace y ame la tradición mesoamericana, pero cabe precisar que su lectura de lo indígena es desde Europa, lo que de ninguna manera lo hace eurocéntrico. En la entrevista con Stauder, Aridjis sostiene que primero leyó y apreció la mitología griega debido a factores biográficos, pero luego, abrazó a los dioses mexicanos. Su lectura del México precolombino es través de los cronistas españoles, especialmente Bernardino de Sahagún (60). Véase mucho más en "Un coloquio con Homero Aridjis" en "La luz… 53-81.

equilibrio ecológico de las Américas, cuyos ecosistemas están siendo sistemáticamente explotados desde tiempos prehispánicos[116] . El poema dice:

Tú que vas por el día
Como un tigre alado
Quemándote en tu vuelo
Dime que vida sobrenatural
Está pintada en tus alas
Para que después de esta vida
Pueda verte en mis noches[117]

¿Por qué emblemático? Por varias razones. Primero, porque esta estrofa de vocablos cotidianos desfamiliariza un problema en ecología para convertirlo en un problema

116 Sostener que las culturas pre-hispánicas, especialmente su élite, construyeron civilizaciones ecológicamente sostenibles es una afirmación sin muchos asideros sólidos. Un exceso romántico. Una de las trabas que la sociedad enfrenta para entender cabalmente los presupuestos del ecocriticismo proviene del llamado "Pristine Myth", mito muy arraigado en la cultura por el cual se considera que, antes de 1492, el continente americano era virgen, impoluto, en el sentido que no había sido tocado por la cultura. Al respecto William M. Denevan indica que existe amplia evidencia científica y documental que demuestra que la geografía americana, en el momento en que Cristóbal Colón, casi en su totalidad ya había sido modificada por la actividad humana. Por ejemplo, existieron grandes imperios, como azteca, maya, inca, etc. Los bosques de vegetación nativa, en las tres Américas, incluyendo la Amazonía, habían sido transformados por las prácticas sistemáticas de tala y quema. Existían por todo el continente caminos que facilitaban el intercambio comercial. El origen de este mito no es la descripción paradisíaca que Colón hace, sino la invención que diseñan los románticos norteamericanos del siglo XIX. Esta invención se debió a que las naciones nuevas tenían que crear una "nueva" historia que justificara sus proyectos hegemónicos. Denevan acredita su tesis no solamente con observaciones arqueológicas, geológicas, ecológicas, históricas y antropológicas, sino que también se remite a lo que llamamos prueba literaria: textos colombinos, lascasianos y crónicas de los exploradores y sacerdotes españoles. Léase mucho más sobre el argumento de William Denevan en "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492", p. 369-385.
Por otra parte, el historiador William S. Miller afirma que cuando Cortés desembarcó en las costas de Yucatán en 1521 y se encaminó al valle de México no tomó en cuenta que, hace más de seiscientos años atrás, la naturaleza, un conquistador mucho más poderoso e inmisericorde, ya había vuelto a recobrar para sí lo que los Mayas y otras culturas mesoamericanas habían construido. Tardaríamos siglos para que encontrásemos los palacios mayas colapsados y enterrados por la vegetación. La investigación de Miller aporta dos puntos centrales en nuestra discusión. Primero, la relación humana con la naturaleza no es estática, que las culturas cambian, para mejor o peor, debido a cambios ecológicos y otros factores. Segundo, existía una diferencia en la manera que la naturaleza era percibida por europeos e indígenas americanos. Ambas civilizaciones encontraron el sustento vital en el medio natural. Sin embargo, mientras los europeos explotaban los recursos naturales sostenidos en la creencia de que el dios cristiano les había otorgado ese derecho, los indígenas americanos se ubicaban en el mismo plano ontológico de los animales, plantas e inclusive de las montañas, ríos, lagos, etc. Como resultado, las culturas indígenas americanas nunca se ubicaron en el ápice de su universo pero tampoco dentro de una "hermandad armónica", sino que se posicionaron dentro de una relación de asistencia mutua. Para las culturas indígenas, la naturaleza era una fuerza temida, cuyo poder era superior al humano. Miller concluye que a pesar de que incas y aztecas no se consideraron superiores a las fuerzas naturales, la evidencia que poseemos sobre incas, mayas y aztecas es que eran sociedades de alto consumo, que vivían más allá de sus medios, y cuya actitud hacia la naturaleza se estaba convirtiendo utilitaria en muchos aspectos. Notas tomadas de William S. Miller en *An Environmental History of Latin America*, New York, 2007, 1-41.

117 Poema tomado del trabajo de Dick Russel en *"La luz...* 65.

ecológico[118], el cual puso en la conciencia mundial que no solamente la mariposa monarca sino toda la nación mexicana estaba siendo diezmada por un veneno tan corrosivo como la ingénita corrupción de su clase gobernante. Tanto lego como experto, especialmente los de la Ciudad de México, al leer el poema, saben que las imágenes de mariposa monarca condensaban el horror al que está sometido en la ciudad donde el aire estaba tan saturado de contaminantes[119] que los pájaros se morían en pleno vuelo.

Las imágenes evocadas en el poema "A una mariposa viajera" no son febriles ni evasivas, de contemplación inútil del entorno natural. Sucede todo lo contrario. Las imágenes apocalípticas traen a colación lo establecido por Scott Slovic, quien dice al respecto

> One of the important issues in contemporary nature writing is how this literature translates into concrete changes in readers' attitudes toward the environment, and into more environmental sound behavior (365).

El proceso transformativo se inicia cuando, en la mente del lector, se estampa con fuerza los versos: "Como un tigre alado/Quemándote en tu vuelo". Este abrupto despertar, hace evidente que la composición no es pastoral sino apocalíptica, y que el precio de nuestra

118 Recordemos que habíamos establecido que John Passamore había clarificado qué eran ambos: un "problema en ecología" es un problema que se resuelve con la formulación una hipótesis que luego es corroborada o eliminada por experimentos; un "problema ecológico" es aquél donde se representa y dialoga la interacción de la cultura en la naturaleza.

119 Dick Russel nos dice que en 1985, Homero Aridjis y su esposa Betty Ferber Aridjis fundaron el Grupo de los cien. En ese año, el aire de la capital mexicana estaba tan saturado de contaminantes que los pájaros se morían en pleno vuelo. El grupo está conformado por intelectuales como Octavio Paz, Gabriel García Márquez, Rufino Tamayo y muchos otros poetas, escritores, pintores y ciudadanos, quienes su manifiesto hacen un llamado urgente a actuar en contra de la contaminación ambiental; parte del cual dice: "Nosotros quienes vivimos bajo este hongo viscoso que nos cubre de día y de noche, tenemos derecho a vivir". Uno de los mensajes centrales fue que la polución era como consecuencia de la apatía oficial y corrupción política. El gobierno mexicano se alarmó e hizo que se restringiera la circulación de vehículos en la Ciudad de México, a monitorear la calidad del aire y a reducir el plomo que contenía la gasolina. Russel en "La luz… 66.

modernidad o "desarrollo" es un pecado que se redime con la muerte. La transformación cobra un viso fatal que toma por sorpresa al lector ya que el Paraíso se ha convertido en un averno terrenal. De allí que se haya dicho que el autor sea religioso sin religión. Además, la imagen del tigre alado talla desgarradoramente en el corazón del lector la extinción de otro animal de otras latitudes: el tigre de Bengala, cuyo "vuelo" deja perplejo a uno: ¿quién se quema o extingue?, ¿el tigre o la mariposa?, ¿la voz poética? o ¿talvez el lector mismo, quien se cuenta que él/ella también es tan vulnerable como la mariposa y el tigre? Nunca se nos da la respuesta. No es necesaria. Tomando prestado los presupuestos teóricos de Lawrence Buell[120] y considerando el aspecto biográfico de Aridjis, el poema en ciernes crea un espacio luminoso en el que se observa todavía la imaginación febril del poeta niño que prefirió abstenerse a matar las aves melódicas de su niñez. Buell hubiera dicho que en "A una mariposa viajera" se representa la experiencia fugaz e íntima del observador y el entorno que lo envuelve, y del cual se siente parte integral. Para nosotros, lo más importante es que la "imaginación ambiental" representada en el poema, al conectarnos vicariamente con el entorno natural, nos ha traza un curso de acción política para enfrentar este problema ecológico.

Se ha afirmado que textos religiosos, de toda tradición, recurren a la poesía y sus tropos para trasmitir verdades profundas que desbordan toda capacidad racional. El ecocriticismo se vale de esta estrategia. Scott Russell Sanders, dijo en su ensayo "Speaking a Word for Nature":

120 Lawrence Buell en *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA, 2005, 63,65.

> The gospel of ecology has become and *intellectual* place, but is not yet an *emotional* one. For most of us, most of the time, nature appears framed in a window, in a video screen or inside the borders of a photograph[121].

En nuestro caso específico, la simplicidad del vocabulario del poema "A una mariposa viajera" expresa un ethos que hace que el discurso científico de la ecología se convierta en el evangelio del ecocriticismo, un discurso cercano al corazón, a nuestras emociones, de nuestra vida. No es que el poema "rescate" a la naturaleza, sino más bien nos rescate a nosotros de nuestro marasmo, de la ataraxia, en la nos hemos dejado inducir por el consumismo; nos permite reconocer que somos parte de la biosfera, y no solamente del espacio que llamamos cultura. Y finalmente, nos insta a revertir a tomar acción. Como Rachel Carson, aunque de manera minimalista y parca, Homero Aridjis, con el uso apropiado de imágenes que aluden veladamente a un apocalipsis, confabula en la mente del lector la destrucción ecológica que los habitantes anónimos de la ciudad de México, y de otras capitales latinoamericanas, experimentan día a día. Simultáneamente, el poema intenta galvanizar y aglutinar a una pléyade de actores sociales en torno a una postura ética que revierta la destrucción mundial porque sin medio ambiente, no hay economía, no hay progreso, no hay vida.

En un primer plano el verso "Quemándote en tu vuelo" alude a la luminosidad de la mariposa en vuelo. Sin embargo, este mismo verso expresa su muerte violenta y horrorosa, lo que lleva a la voz poética preguntar: "Dime que vida sobre natural/Está pintada en tus alas". En mi opinión estas interrogantes son las de un chamán moderno que busca una

121 El énfasis mío. Véase Scott Russell Sanders en "Speaking a Word for Nature" en *The Ecocriticism Reader*..., Glotfelty y Fromm, 194.

alquimia que restaure la vida[122]. Sin embargo, queda en el aire si la fotosíntesis cósmica en el color de las alas del "tigre alado" se realizará porque la voz poética dice: "Para que después de esta vida/Pueda verte en mis noches".

Por su poesía ecológica y labor activista, Homero Aridjis es un *kritos* por excelencia del *oikos* latinoamericano. El registro coloquial del poema "A una mariposa viajera" descentra el discurso humanista del proyecto desarrollista y nos pone conscientes de que el hombre es víctima del mismo proceso que busca salvarlo. Asimismo, la subjetividad representada en el poema articula un "tú" (la mariposa monarca) con la actitud respetuosa e igualitaria de la ecología profunda, en la que todos las entidades (sensibles o no) de la biosfera tienen el mismo estatus ontológico. El destino implícito de la mariposa, tigre de bengala y del hombre en el poema de Aridjis nos recuerda que toda entidad animal, human, o vegetal tiene un valor intrínseco y que es parte de una red en la que todo está interconectado. Por supuesto que existen otros poemas de Aridjis que representan, quizás mucho más, los valores centrales del ecocriticismo. Escogí "A una mariposa viajera" porque simultáneamente dice poco y mucho; no contiene ni el más mínimo asomo de una denuncia constante y abierta del sistema neoliberal, pero transpira sutilmente la poética de autenticidad que Greg Garrard postula, en el sentido que transforma la apatía colectiva hacia la naturaleza, promoviéndose así prácticas sociales de protección. Esta razón política y otros méritos estéticos expuestos previamente, le abren al poema "A una mariposa

122 Recordemos que William Howard nos ha dicho que la ecología es un saber de raíces en la oralidad, en la medicina ancestral, cuyos chamanes cantaban y danzaban para prevenir el desastre y predominar sobre la desgracia. Véase William Howarth en "Some principles of Ecocriticism", *The Ecocriticism Reader*... Glotfelty y Fromm, 71.

viajera" de Homero Aridjis un lugar único en el campo del ecocriticismo en Latinoamérica y el mundo[123].

LOS CANTOS DE LOS POETAS DE LA NATURALEZA

El ecocriticismo y la ecología profunda son ambientalismos. Ambos buscan la conservación y protección de la biosfera ¿Cuál es la diferencia entre ellos? El primero es antropocéntrico, formula soluciones técnicas a los problemas ambientales, y asigna un valor utilitario a la naturaleza. El segundo es biocéntrico, sus principios provienen de fuentes no ortodoxas (indígenas entre otras), sostiene que la solución a la crisis ecológica yace en el cambio de nuestra conducta hacia el entorno natural, y adjudica un valor intrínseco a cada uno de los elementos del ecosistema. La literatura, en nuestro caso la poesía, registra estas posturas ideológicas hacia la naturaleza. El siguiente análisis ecocrítico de ciertos poemas de Pablo Neruda (1904-1973) y Leonel Lienlaf (1969) nos permitirá observar que la diferencia en la representación del mismo objeto estético difiere de acuerdo principios de estos dos ambientalismos.

La geografía impar, naturaleza original, y los desastres naturales y ecológicos han jugado un rol enorme en el imaginario nacional chileno desde la conquista española hasta nuestros días[124]. Neruda atesoró y escribió ferazmente sobre la naturaleza. Por ejemplo, el

123 Sobre la "poética de autenticidad", véase Greg Garrard, *Ecocriticismo*, London y New York, 2004, 72-79.

124 La belleza del paisaje fue celebrada por el conquistador Pedro de Valdivia (1497-1553); la riqueza mineral, forestal, marina se ligó a la identidad nacional desde el siglo XIX hasta el discurso triunfalista del neoliberalismo del siglo XIX. Benjamín Subercaseaux (1902-1973) y Gabriela Mistral (1889-1957) alabaron el aislamiento geográfico como fuente de la historia e identidad nacional chilena. Además la guerra de conquista (1879-1883), la violenta integración de la población y territorio mapuche, los violentos terremotos, erupciones volcánicas, e inclusive los desastres mineros y ecológicos, a lo largo de toda su historia, son parte del imaginario cultural chileno. Especialmente, en el último tercio del siglo XX, se realizan transformaciones radicales en los ecosistemas que hacen de Chile uno de los primeros países exportadores mundiales de frutas. La destrucción ecológica fue registrada por los naturalistas y escritores como Claudio Gay (1800-1873), Charles Darwin (1809-1882, y Pablo Neruda entre otros. Véase en Elizabeth Quay Hutchinson, et al, *The Chile Reader: History, Culture, Politics*, Durham-London, 2014, 9-15.

espacio natural representado en *Canto general* tiene un rol protagónico. Fernando Alegría sostiene que *Canto general* "es cosmogonía, historia política, *exaltación lírica del paisaje americano*, recreación de un pasado heroico y fundamentación dialéctica del proceso de emancipación anticolonial[125]. Según la lectura marxista de Alegría, la "exaltación lírica" del entorno natural es el eje alrededor del cual se articula "la primera epopeya moderna fundamentada en una concepción dialéctica de la historia" americana[126]. *Canto general* se inicia con la sección "La lámpara en la tierra", de la cual solamente cito parcialmente:

> Antes de la *peluca* y la *casaca*
> fueron los ríos, ríos arteriales:
> fueron las cordilleras, en cuya onda raída
> el cóndor o la nieve parecía inmóviles:
> Fue la humedad y la espesura, el trueno
> sin nombre todavía, las pampas planetarias
> El hombre *tierra* fue, *vasija*, párpado
> del *barro* trémulo, *forma* de arcilla,
> fue *cántaro* caribe, piedra chibcha
> *copa* imperial o *sílice* araucana
> ……..

125 El énfasis es mío. Canto general (1950), escribe Fernando Alegría, es una "epopeya moderna" que se inicia en 1938 como un "compendio de geografía e historia" de Chile. Canto general "se mueve con el movimiento del mar", esculpe la arena, "visita la tierra con su lengua poderosa", "busca raíces" en constante movimiento de hecatombe; pero también es "mar apacible de soles lejanos". Conquistadores, libertadores y otros actores históricos son "ríos", "pájaros", "cereales, "árboles", "arena", "peces" que se oponen, resisten, y quienes salen del mar para "poblar la tierra" libre y digna del ser humano. Véase el prólogo de Fernando Alegría a *Canto general*, Caracas, 1986, xiv.

126 Ibíd, ix.

Yo estoy aquí para contar la historia

……..

Yo incásico Légamo

……

Tierra mía sin nombre, sin América,[127]

Estos versos iniciales de *Canto general* son representan el mundo natural y el hombre americanos como si fueran objetos de un museo antropológico decimonónico, donde el indígena americano es una pieza más a exhibirse como "vasija", "cántaro", "piedra", "copa", o como "hombre tierra", "barro trémulo", "arcilla" o "sílice". En este espacio binario del indígena americano es representado en una proto-historia como testigo impotente, "párpado de barro trémulo", o como un envase vacío, "forma de arcilla", que deberá ser llenado por la voz mestiza que cuenta la historia. Pablo Neruda en "La lámpara de la tierra" *de Canto general*, como Ciro Alegría en *El mundo es ancho y ajeno*, la naturaleza es representada como espacio de exilio del indígena. En este sentido, desde los documentos colombinos hasta Neruda la cultura y la identidad nacional latinoamericanas se articulan en oposición al espacio natural.

También, se puede argüir que las *Odas elementales*(1954-1954), *Tercer libro de las odas* (1955-1957), *Navegaciones y Regresos* (1959) y *Arte de pájaros* (1966), por ejemplo, tengan la ambición de aprehender el objeto, el universo, de manera englobadora, totalizante y antropocéntrica: "Odas/de todos/los colores y tamaños/…/para comer,/para

127 Los énfasis son míos. Ibíd 1-2.

bailar/…/para ser y no ser.[128]". La actitud totalizante y clasificadora de estas odas nerudianas sugiere múltiples lecturas. Una de ellas es su actitud dominante, adánica que abarca también objetos cotidianos que simula una especie de *scala naturae* de lírica simple, sin adornos. La producción poética de Pablo Neruda es vasta, rica y complejísima que desafía toda clasificación. Su obra está atravesada por un marxismo militante, pero sostener que su poesía endorsa y perpetúa el dualismo cartesiano, la sujeción y subalternización de la naturaleza, como lo observamos en los versos iniciales de *Canto general*, no es del todo correcto.

El amor de Pablo Neruda hacia el entorno natural se manifestó en una abierta defensa de los ricos ecosistemas americanos. En *Canto general*, la misma obra que naturaliza al indígena americano, contiene el poema "La Standard Oil Co.", el cual representa la extracción y destrucción de los ecosistemas por la transnacional norteamericana, cuyo "barreno se abrió paso/hacia las simas pedregales/y hundió su intestino implacable"[129]. También, el apetito voraz del imperialismo norteamericano se representa en el poema "La Anaconda Copper Mining Co." como el "Nombre enrollado de serpiente/fauce insaciable, monstruo verde"[130]. En "La United Fruit Co.", la compañía se "reservó lo más jugoso/…/la cintura de América"[131]. Elizabeth Quay Hutchison ha puntualizado que en la década de 1940, en la "Oda a la erosión en la provincia de Malleco", Neruda evoca la desolación causada por la destrucción de los bosques sin par del sur

128 De "Odas de todo el mundo" 9.

129 Versos tomados de *Canto general*, 164.

130 Ibíd., 165.

131 Ibíd., 167.

chileno[132]. En todos estas instancias, las agendas desarrollistas de las naciones latinoamericanas pagaron el precio más alto: la destrucción de la vida humana; que en nuestro caso es el hombre común: "Los hombres del Nitrato", los "Obreros marítimos", "Cristóbal Miranda", "Luis Cortés", "Olegario Sepúlveda", etc.[133]. Esta visión ecológica nerudiana está en perfecta concordancia con el ecomarxismo que responsabiliza la destrucción ecológica a los mecanismos de la economía libre de mercado.

En nuestro análisis tenemos que considerar que la producción poética de Pablo Neruda es vasta, rica y complejísima que desafía toda clasificación. Es cierto que su obra está atravesada por un marxismo militante, pero sostener que su poesía solamente endorsa y perpetúa el dualismo cartesiano, la subalternización o concepción y saber libresco de la naturaleza, como lo observamos en los versos "La lámpara de la tierra" y en otros trabajos no es del todo correcto. La representación de los ecosistemas latinoamericanos en la poética nerudiana también exuda una ecoética que problematiza un desarrollo sin límites que simplemente prioriza el bienestar de hombre sobre todos los elementos de la biosfera. Al igual que Homero Aridjis, experiencias infantiles claves posibilitaron a Neruda profesar un amor reverente hacia el mundo natural. Una ilustración del amor nerudiano hacia la naturaleza lo observamos en "Oda a la madera". Recordemos que Neruda nació en Parral y pasó su adolescencia y juventud en Temuco, ambas zonas boscosas ubérrimas del sur de Chile. "Oda a la madera" es un canto elegíaco al bosque, a los árboles, al entorno natural que registra no solamente un amor infantil que ha perdurado hasta la adultez, sino que también expresa un dolor profundo por la muerte de sus "mejores" amigos: el alerce que muere en

132 *The Chile Reader…,* 13.

133 Personajes de *Canto general*, alrededor de los cuales Neruda poetiza sus destinos aciagos, 175, 196, 221, 222 y 223.

manos del "hacha y la cintura/del hachero minúsculo"; el laurel, "columna de aroma", que en manos de sierra rechinante de "amores de acero". "Oda a la madera", por ejemplo, ilustra el valor utilitario que hombre moderno le asigna a la naturaleza: "bosques de construcción futura", "vigas,/ durmientes/ espesos como el hierro,/ tablas delgadas y sonoras", "castillos de madera,/viviendas para el hombre,/escuelas, ataúdes,/mesas y mangos de hacha"[134]. En esta oda, la voz poética resuena con la "imaginación ambiental" de Buell porque el lector vicariamente siente el dolor y horror del niño Neruda, testigo de la tala de los bosques de su niñez[135] . Solamente investigaciones profundas y exclusivas brindarán una idea más clara de la vena ecológica de la obra de Pablo Neruda.

Por otra parte, existen en Chile otros intelectuales mestizos, quienes desde las márgenes, representan la naturaleza de la orilla biocéntrica. Juan Manuel Fierro y Orietta Geeregat Vera han elaborado una de las primeras investigaciones de la producción poética mapuche[136] que se enfoca también en la representación de la naturaleza como parte de una estrategia para adquirir agencia histórica dentro del discurso homogeneizante nacional[137]. De manera específica Fierro y Geeregat afirman:

134 Los versos de "Oda a la madera" fueron tomados de tomado de *Obras completas. Pablo Neruda*. Vol. 2, 152-156.

135 Véase en Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture,* Massachusetts, London, 1995, 179.

136 La investigación abarca los siguientes autores y obras: Sebastián Quepul, Poemas mapuches en castellano, 1963; Elicura Chihualaf, *El invierno y su imagen*, 1982, *En el país de la memoria*, 1988, *De sueños azules y contrasueños*, 1995, *Recado confidencial a los chilenos,* 1999; Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón,* 1989, "Palabras soñadas", 2003; Jaime Huenún, *Ceremonias*, 1999; Bernardo Colipán, Pulotre, 1999; y los trabajos de Lorenzo Aillapán, César Millahueique, Paulo Wuirimilla, Erwin Quintupil, Jacquelin Caniguan, Adriana Paredes Pinda, Maribel Mora Curriao, Rosendo Huisca, Febe Manquepillan, Graciela Huinao, David Añiñir, Víctor Cifuentes Palacios, Emilio Guaquin Barrientos, Omar Huenuqueo Huiquinao y Carlos Levi, entre otros poetas mapuches, huilliches, lafquenches, y pehuenches. (79).

137 En "La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches", ellos arguyen que el verso mapuche es articulado por la fuerza de la memoria, cual cordón umbilical cohesiona con la madre tierra a los mapuches esparcidos en el campo, subsumidos en la urbe o separados por los Andes. Estos poetas mestizos, entre ellos Leonel Lienlaf y Erwin Quintipul, problematizan la hegemonía de la nación, el idioma español mediante una "actitud transgresora, levantando y una estética compleja" que resalta las contradicciones". La estrategia de subversión poética es la oralitura que según Elicura Chihuailaf es "el don de la oralidad vinculado a la práctica cultural y textual dominante, pero arraigado en la voz de los ancestros". En mi opinión, al igual que el indigenismo, la oralitura es una estrategia de mestizos que mediante un plataforma de reivindicación social y política buscan legítimamente un lugar en la nación. La oralitura de Elicura Chihuailaf problematiza el proyecto hegemónico del estado chileno, pone en evidencia del punto de enunciación del discurso de la historia oficial chilena, rescata las heterologías, el discurso de los muertos,

> La preocupación ecológica alcanza niveles caracterizadores y fundamentales que sostienen la temática, y no por cuestión de moda o coyuntura cultural sino por ser raíz y vida de los ancestros […] se explicita que la naturaleza, en la cosmovisión mapuche, espiritualmente se conjuga con el hombre y su vida […] La pretensión de esta poética es la recuperación de la memoria, y especialmente la memoria de la naturaleza, pero a su vez, es la posibilidad de escriturar una forma verbal de participación en una memoria social y una naturaleza intervenida…De allí que se tratan de verbalizar las voces de los ríos…, árboles, las aves, las plantas y las flores (79,81).

Concuerdo con lo establecido por Fierro y Geeregat, pero me gustaría profundizar más la lectura ecocrítica de la poética mapuche y de esa manera notar que las representaciones de la naturaleza que realizan Neruda y estos poetas mapuches difieren. Para ello analicemos el siguiente poema "Transformación" de Leonel Lienlaf:

> La vida del árbol
> invadió mi vida
> comencé a sentirme árbol
> y entendí su tristeza.
> Empecé a llorar por mis hojas,

---

de los Otros, que residen en los márgenes. El cuadro teórico de Chihualaf, al descentrar el discurso univocal de la historia oficial, abre nuevas epistemologías ontologías: transluce la hibridez cultural chilena, "indigeniza" al discurso racional europeo chileno y finalmente "heterogeniza" la escritura. (78).

mis raíces,
mientras un ave
se dormía en mis ramas
esperando que el viento
dispersara sus alas.
Yo me sentía árbol
porque el árbol era mi vida (Citado en Fierro y Geeregat, 82).

Si bien es cierto que los poetas mapuches son mestizos y escriben desde la ciudad letrada, la subjetividad que ellos representan recrea la interdependencia entre organismo y nicho ecológico, sugiriéndose así una igualdad biocéntrica entre entorno y hombre: "La vida del árbol/invadió mi vida/…/Yo me sentía árbol/porque el árbol era mi vida". Este gesto anti-cartesiano inicial que funde la separación artificial entre subjetividad y entorno, es preciso aclarar, no es parte de una poética pastoral, en la cual el poeta se refugia en el campo para evitar hacer frente la dureza de la vida urbana, sino que permite a la voz poética solidarizarse con el entorno natural que está siendo depredado: "Y entendí su tristeza". Simultáneamente, en este verso se denuncia sutilmente el racismo ambiental que, en este caso se, traduce en la pérdida de los bosques milenarios mapuches como fuente de identidad indígena y sustento vital. En comparación a la voz poética de "Oda a la madera" de Neruda que expresa amor de un sujeto un objeto (el entorno natural), la voz poética de "Transformación" de Lienlaf el sujeto es el objeto, a nivel afectivo y a nivel intelectual: "*entendí* su tristeza./ Empecé a *llorar* por mis hojas". Estos versos que no existe separación entre intelecto (entendimiento) y sentimiento (llanto). La vida de sujeto y entorno reside

en un circuito que atraviesa árbol, voz poética, raíces, ramas, hojas, pájaro y regresa al viento. Es decir, en el poema se representa un espacio biocéntrico donde la vida "circula", pertenece a todos, pero permite que cada ser sensible y no sensible mantenga su individualidad. En este universo de igualdad biocéntrica no existe dislocación cartesiana y crea las condiciones de posibilidad donde naturaleza y hombre alcanzan la autorrealización. Desde la perspectiva de la ecología profunda, el poema logra "the realization of 'self-in-Self', where Self stands for organic wholeness"[138].

La poesía mapuche contiene todavía trazas de lo que Christian Manes llama los enunciados evanescentes (evanescent utterances) de la naturaleza que la escritura y el fundamentalismo cristiano borró del imaginario cultural europeo en la Edad Media[139]. En suelo americano, la ciudad letrada con sus escribas reprodujeron esa maquinara devastadora cercenando de cuajo las milenarias y sofisticadas culturas americanas. Sin embargo, en lugares como la sierra andina del sur peruano[140] y del sur de Chile, la geografía apartada de la metrópoli preservó la "musicalidad o iluminaciones de la naturaleza" en ciertas formas culturales. El siguiente poema de Erwin Quintipul, un "mapuche musical", ilustra que los bosques de pino del sur chileno y hombre indígena todavía dialogan

El campo está abierto…
El hombre, el anciano
se detuvo en algún punto del ciclo interminable

138 De acuerdo a Bill Devall y George Sessions, *Deep Ecology,* Utah, 2007,67.

139 Véase William Howarth, "Some Principles of Ecocriticism", Glotfelty and Fromm, 69-91.

140 En el capítulo uno , analicé brevemente el poema "¿Quién soy yo?" que José María Arguedas recogió y tradujo al español. En el poema en mención también se observa que la subjetividad representada y su entorno natural comparten el mismo espacio ontológico.

y habló el amarillo de la piedra cansada…

El bosque dijo su verde esperanza…

y luego

llegaron

a la luz del trigo

el tono claro de la madera

el calor de la ceniza

y el aroma de las plantas:

todos hablaron por su voz.

El hombre, el anciano

buscó en su memoria relatos antiguos y después

más tarde en el tiempo

cuando el sol humilde inclinó su claridad

la luna asomó sus ojos

pidió silencio la lechuza

la tierra vuelve a su girar (Citado en Fierro y Geeregat).

La polivocidad sosegada de este poema hace de la univocidad nerudiana un bullicio pomposo. Notemos que en los versos del poema se realiza una comunión de "self-in-Self", del pequeño ego humano con el gran ego de la biosfera, como lo sugiere la ecología profunda[141]: En el campo abierto, hombre y anciano se detienen en un punto del ciclo interminable para hablar; entonces, piedra y bosque hablan en lenguaje amarrillo y verde

141 Véase Devall Sessions en Deep Ecology, Utah, 2007, 67.

de la esperanza, a la luz y aroma de seres bióticos y abióticos, en una democracia radical que borra los límites ontológicos de ser y objeto, el recuerdo de tiempos inmemoriales surge y permite que tiempo y espacio continúen: "la tierra vuelve a girar".

El objetivo de esta última sección no ha sido hacer un juicio valorativo de la producción poética de estos poetas chilenos, quienes representan el entorno natural. El análisis realizado de los poemas citados anteriormente me ha permitido subrayar las diferencias en la representación, discrepancias que responden a los intereses de plataformas políticas no necesariamente divergentes que buscan validación y un lugar en la nación, lo que no niega el hecho que estos intereses busquen la protección y preservación de la riqueza de la biosfera. Las poéticas ambientalistas de Pablo Neruda, Leonel Lienlaf y Erwin Quintipul, tal cual discurso ecocrítico—uno antropocéntrico, el otro biocéntrico—, abarcan un corpus multidisciplinario: ecología, ética, lenguaje y crítica literaria. Como discursos ecológicos, Neruda ("Oda a la erosión en la provincia de Malleco" y "Oda a la madera") nos ilustra cómo un problema en ecología se representa como un problema ecológico; por su parte, también, Lienlaf y Quintipul, al problematizar las fronteras ontológicas entre organismo y entorno, nos fuerzan a enfrentar otro problema en ecología: la alienación del hombre moderno de su entorno y las consecuencias que ello conlleva. Como discursos éticos, tanto Neruda, abiertamente, como Lienlaf y Quintipul, sutilmente, hacen patente los conflictos histórico-sociales provocados por la destrucción del medioambiente en nombre de un progreso y modernidad que no han llegado para todos. Como una teoría del lenguaje, o mejor dicho, de acuerdo a presupuestos estéticos, en ambos casos, a pesar de que la desfamiliarización del objeto estético nos aleje de la naturaleza, se crea un ethos en el texto que confronta ineludiblemente al lector a tomar una

acción política frente al desastre ecológico. Y lo más importante, como discursos de crítica literaria, la producción de los poetas citados, la calidad e integridad de sus textos e ideas promueven una lectura a contra pelo del discurso de la abundancia que nos hace blanco de las economías más desarrolladas, y del discurso desarrollista de la elites neoliberales que buscan un desarrollo, a cualquier precio, en base a una economía que solamente responde a las demandas mercado internacionales, como lo ha sido desde hace 500 años. El antropocéntrico Neruda y los biocéntricos Lienlaf y Quintipul subrayan la importancia de la relación entre cultura y naturaleza como construcciones en constante desplazamiento y transformación; relación que ahora más que nunca necesita de muchos *kritis* o chamanes modernos que preserven el *oikos.*

LAS COSMOLOGÍAS INDÍGENAS: "OROVILCA", UN ECO-TEXTO

> La crisis [internacional] del agua es una realidad cotidiana, lacerante y creciente para millones. …La situación del agua en el Perú, lamentablemente no escapa a esa tendencia.
>
> Armando Guevara Gil[142]

Tal como lo vimos en el capítulo anterior, el discurso ecocrítico ha incorporado las lecturas que la antropología y otras ciencias sociales están haciendo sobre el animismo. Estos nuevos acercamientos a las filosofías indígenas superan la supuesta superioridad del mundo occidental, el cual se articula así mismo en la dicotomía cultura/barbarie.

142 Véase, "Introducción", *El derecho Frente a la crisis del agua en el Perú. Primeras jornadas de derecho de aguas*, Lima, 2014. 11,12.

El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro[143] afirma que en la *epistemología construccionista de* Occidente, "el sujeto crea el objeto" y que el cuerpo *une* pero la mente *separa* al hombre del animal. Sin embargo, de acuerdo al *perspectivismo ontológico* de la cosmología amerindia, "el objeto crea al sujeto" y el cuerpo *separa* y la mente *une*.

En Occidente, de acuerdo a la biología, el cuerpo es el integrador por excelencia entre hombre y animal, que nos conecta con el resto de los seres vivientes; el cuerpo es entonces el sustrato universal (ADN, carbón, etc.) entre hombre y animal. Por una parte, el hombre es un animal, entre muchos otros; hombre y animal comparten la condición de animalidad. Por otra, la humanidad del hombre es una condición que lo separa del animal. Estos dos estatus, animalidad y humanidad, coexisten en la problemática y disyuntiva noción que denominamos "naturaleza humana". En otras palabras, la cosmología occidental postula una continuidad física pero una discontinuidad metafísica entre hombre y animal. Nos elevamos sobre los animales, construimos la cultura y nos individualizamos de ellos con el gran diferenciador: el espíritu o la mente.

En cambio, la cosmología amerindia postula todo lo contrario: una continuidad metafísica, o animismo[144], pero una discontinuidad física, perspectivismo, entre los seres y elementos de la biosfera. Es decir, el espíritu o alma integra hombre y animal; el hecho de tanto hombre y animal posean espíritu los hace iguales. El cuerpo, en cambio, es un sistema de afectos que permite establecer la diferencia entre hombre de animal. No es coincidencia entonces que en estos grupos indígenas, el cuerpo sea objeto máximo de decoración, exhibición y ritualización. El hombre, al vestirse con plumas o pieles, es la contraparte del

143 Véase Viveiros de Castro, Eduardo, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4. 3, 1998, 469-488.

144 En la cosmología amerindia, el animismo no es el otorgamiento de cualidades humanas a los animales, sino más bien animismo expresa "una equivalencia lógica de las relaciones reflexivas que humanos y animales tienen con respecto a sí mismos. Viveiros de Castro 473-477.

animal: el primero, al revelarse como animal, está develando así mismo las particularidades naturales de su cuerpo; el segundo, al liberase de su forma exterior, se revela como humano y muestra las similaridades sobrenaturales de su espíritu.

Como lo observamos, ambas cosmologías se configuran por una diferenciación. En el construccionismo occidental, la diferencia se establece por la superioridad de las facultades mentales del hombre. En cambio, en el perspectivismo amerindio, la diferencia entre hombre y animal yace en la particularidad del cuerpo humano. Sin embargo, la singularidad somática humana *no* institucionaliza una superioridad del hombre sobre el animal. Al respecto, Castro de Viveiros puntualiza que el perspectivismo ontológico amerindio ("el objeto crea al sujeto") *no* es una dialéctica invertida del construccionismo de Occidente ("el sujeto crea al objeto "). En realidad, el sujeto del perspectivismo amerindio crea más sujetos. De allí que estas culturas la categoría "gente" cuando es usada para referirse a los humanos y animales igualmente. Me parece que este es el valor que se presta la ecología profunda para articular su ecosofía. En nuestro caso, el cuadro teórico de Viveiros de Castro nos ofrece un nuevo lente, la *perspectiva somática* indígena amerindia, la cual nos posibilitaría interpretar el indigenismo literario de una manera más creativa y renovadora. Tomemos como ejemplo el cuento "Orovilca" (1954) de José María Arguedas.

Sobre la representación del espacio natural en la obra de Arguedas, Mario Vargas Llosa considera que es "animada", que "dialoga con los hombres", un recurso estético, un "sistema de desrealización", o "una mentira persuasiva" que pone en duda si el lector está "todavía en un mundo 'realista', en una realidad verificable"[145]. Sobre "Orovilca", Antonio Cornejo Polar ha dicho que el texto es un escalón más de la visión en crescendo del Perú

145 Vargas Llosa en su introducción a *José María: Relatos completos*, Madrid, Buenos Aires, 1983, 27-30.

(de la aldea andina a la ciudad industrial de Chimbote) que se representa en toda la obra arguediana[146]. Martin Lienhard[147] asegura que en "Orovilca", Arguedas realiza un "indigenismo al revés" (la costa se enuncia desde la sierra), minando así la mirada hegemónica del indigenismo tradicional (mirada costeña hacia la sierra): el resultado de esta operación es la indigenización de todo el Perú.

Ahora bien, desde los presupuestos del ecocriticismo que he trazado hasta ahora, el cuento indigenista "Orovilca" es un eco-texto enunciado que despliega la "imaginación ecológica" de un chamán moderno. Antes de entrar a mi análisis, ¿qué es un chamán moderno? y ¿cuál es su relevancia con la cultura? Un chamán es un personaje que regula la vida en una comunidad indígena que requiere de protocolos para mantener el equilibrio entre lo humano y no humano. Un chamán decide que actos de violencia son necesarios o superfluos para conservar y sustentar la vida de todos los componentes bióticos y abióticos del ecosistema. Las herramientas del chamán ancestral y original consta de drogas, música, danzas e historias orales para los procesos de curación y para institucionalizar o sancionar las prácticas sociales de una amplia comunidad de vida. El chamán y su comunidad vida participan de una epistemología relacional, que le permite mantener un diálogo fluido con su entorno[148]. En mi lectura del ecocriticismo norteamericano, consideré a Henry D. Thoreau y Rachel Carson chamanes modernos porque usan la literatura, de la misma manera que los chamanes ancestrales usaron la oralidad y otros saberes, para que la cultura se conduzca de un manera menos deletérea con respecto al mundo natural. En mi

146 Antonio Cornejo Polar, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, 1973, 15-16.

147 Su juicio también se refiere a El sexto (1961). Véase en *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*, Lima, 1990, 180.

148 Tal como lo establecimos en el capítulo anterior. También véase Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World,* London,2005.

opinión, un chamán moderno es como un bróker cultural que actúa como agente negociador entre dos o más grupos en conflicto, dentro de un espacio colonial o poscolonial. Si el rol del bróker cultural es reducir la fricción entre grupos disímiles, o actuar como catalizadores de cambio, entonces el rol del chamán moderno es regular, sancionar, oficializar la "violencia íntima" infringida entre los componentes de todo ecosistema: organismos y ambientes ("violencia íntima se refiere al hecho que para sobrevivir se requiere matar). Un bróker cultural posee conocimiento profundo de su cultura y de la cultura(s) con las que negocia. Muchas veces, son bilingües o biculturales. José María Arguedas, sin duda alguna, fue uno de ellos. Como etnógrafo y como escritor buscó infatigablemente transformar la violencia infringida en contra del hombre del ande. Mi lectura ecocrítica de Arguedas me permite verlo como un chamán moderno porque en "Orovilca", como ningún otro escritor latinoamericano contemporáneo a él, elaboró una narrativa que si lee desde la perspectiva del ecocriticismo, nos despabilará de una borrachera desarrollista que se fundamenta en la explotación inmisericorde de los recursos naturales peruanos. Aquí yace la relevancia de considerar a José María Arguedas un chamán moderno de gran imaginación ambiental.

En el cuento "Orovilca", un adulto rememora las experiencias de un niño, el narrador, y Salcedo, otro niño de sabiduría extraordinaria y peculiar. Los eventos cuento ocurren en Ica, lugar donde Arguedas vivió y asistió al colegio, durante una etapa de su niñez. Existen dos planos narrativos en el cuento. El primero plano narrativo es el drama de la estadía de Salcedo en un espacio cultural—el colegio como metáfora de la nación peruana—, donde se le admira pero también se le odia. Tanto Salcedo como el niño narrador son el *otro*. El primero es mucho más que un *misti* que trasciende la dicotomía

costa/sierra[149], y cuyo conocimiento del saber occidental y de la flora y fauna del lugar lo marginan del resto de otros *mistis* como él. El segundo es también foráneo a la costa, un serrano[150], quien también posee conocimientos sobre la ecología local. La interacción entre estos dos personajes literarios, su conducta que se traduce en una sincronía y amor con el entorno natural es una forma de otredad en el contexto cultural peruano. El segundo plano narrativo es el plano ecológico, donde saberes chamánicos son desplegados por estos dos personajes que manera de chamanes modernos nos ponen en contacto con la ecología del lugar. Cabe agregar que el título del cuento, "Orovilca", es el nombre de una de las cuatro lagunas cercanas a la ciudad de Ica. Orovilca hoy, junto con otras dos lagunas y todo el ecosistema que las rodeaban, ya no existe debido a la sobreexplotación del agua del subsuelo, en aras del cultivo de algodón y viñedos. Huacachina, la laguna sobreviviente, lamentablemente tiene un valor monetario que gira alrededor de su capacidad de atraer a turistas y consumidores.

En "Orovilca"[151], Arguedas escribe:

> -Salcedo: El chaucato es un espécimen real; me refiero a la realeza, no a las cosas…Debe ser un genio antiguo, iqueño. Es quizá el agua que se esconde en el subsuelo de este valle y hace posible que la tierra produzca tres años, a veces más años, sin ser regada. Es en el fondo de la tierra, en los núcleos

149 Salcedo dice sobre él: "¡Soy heredero de los griegos! (186). El cuento indigenista "Orovilca" que uso en mi análisis ha sido tomado de *José María Arguedas: Relatos completos*, Buenos Aires y Madrid, 1983, 172-191.

150 Sobre sí mismo dice "Yo era alumno del primer año, un recién llegado de los Andes, y trataba de no llamar a atención hacia mí; porque entonces, en Ica como en las ciudades de la costa, se menospreciaba a la gente de la sierra aindiada y mucho más a los que venían desde pequeños pueblos, 173.

151 De manera arbitraria he editado los párrafos citados para ilustrar de manera eficaz la representación que Arguedas hace del narrador del cuento, Salcedo y la representación que ambos hacen de los nichos ecológicos iqueños.

adonde quizá sólo llega la raíz de los ficus más viejos, hay agua cristalina y fecunda, cargada de la esencia de millones de minerales y de los cuerpos carbónicos por los que se filtró a manera de un *líquido brujo*. La voz del chaucato es el único indicio que bajo el sol tenemos de es honda corriente. Yo vi que usted fue tocado por el mensaje….

-Narrador: En el valle de Ica, donde se cultiva la tierra desde hace cinco mil o diez mil años, y cerca de la ciudad, hay varias lagunas encantadas… Aparece singularmente, como un misterio de la tierra; porque la costa peruana es un astral desierto donde los valles son apenas delgados hilos que comunican el mar con los andes. Y la tierra de estos oasis produce más que ninguna otra de América. Es polvo que el agua de los andes ha renovado durante milenios cada verano. En los límites del desierto y el valle están las otras lagunas: "Huacachina", "Saraja", "La Huega", "Orovilca". Altas dunas circundan a Huacachina. Lago habitado en la tierra muerta, desde sus orillas no se ve en el horizonte sino montes filudos de arena. … "Orovilca" significa en quechua gusano sagrado. Es la laguna más lejana de la ciudad; está en el desierto, tras una barrera de dunas. Salcedo iba a bañarse a "Orovilca" los días domingos por la tarde, en la primavera… (173-174, 179-180).

Este pasaje describe a Salcedo como un inquietante "brujo de aldea" de oratoria sosegadora, quien como el narrador, admira, respeta y es un gran observador del equilibrio ecológico del entorno (182). Sin embargo, desde la perspectiva del siglo XXI, ambos, el narrador y Salcedo, son chamanes modernos. Lo que el autor representa en la

primera parte de "Orovilca" aquí es una alegoría sobre el delicado equilibrio del sistema hidrológico del que depende el departamento de Ica donde se desarrollan los eventos. Desde la perspectiva del ecocriticismo, este pasaje inicial de "Orovilca" es una representación de un la interconexión delicada entre naturaleza y cultura, cuyo desbalance todavía no era evidente en 1954, cuando Arguedas escribiera el cuento. Sin embargo, recién en 2014, el desastre ecológico fue reconocido gracias a los esfuerzos de grupos técnicos y gubernamentales peruanos.

La socióloga peruana María Teresa Oré[152] y otros expertos de los problemática hídrica del Perú rindieron un informe que sostiene que el valle de Ica, donde toma lugar la narrativa de "Orovilca", se halla "en una situación de emergencia hídrica ante la sobreexplotación de su acuífero". Este desastre ambiental toma lugar en una zona del Perú, cuyo sistema de aguas freáticas ha sido administrado eficientemente desde tiempos prehispánicos. Lamentablemente, el siglo XX, en la década de 1930, se inició cultivos de algodón y otros productos de exportación que, con el paso del tiempo, han diezmado el acuífero de Ica, el más importante del Perú. La tecnología de riego moderna del gran capital de "*agro-business* internacionales" ha podido sortear toda vigilancia por parte del estado peruano. Según Oré, esta forma de *mono-cultivos* ha desplazado a los pequeños agricultores locales, ha puesto en peligro el abastecimiento de agua para la población cada vez más urbana, y ha exacerbado los conflictos sociales de la región de Ica y del departamento de Huancavelica. El valle de Ica, donde los hechos de "Orovilca" toman lugar, donde Arguedas pasó parte de su adolescencia, ahora, casi 90 años después, está a punto de ser una zona de

152 Véase el artículo de María Teresa Oré, et al, en "Emergencia hídrica y conflictos por el agua en una cuenca peruana: la cuenca del río Ica, en *El derecho Frente a la crisis del agua en el Perú. Primeras jornadas de derecho de aguas,* Lima, 2014, 269-294.

desastre ecológico. Este tipo de devastación ecológica no es nueva ni se limita al departamento de Ica[153].

Es posible que sea algo difícil reconocer la vena ecológica de "Orovilca" porque la naturaleza representada contiene un tratamiento estético mínimo, quizás semejante a la descripción de texto escolar. También, tenemos que considerar que José María Arguedas nunca abrazó una causa que consideremos ambientalista. Su amor por el hombre andino no tenía parangón. Su amor y respeto por el espacio natural y los animales no se percibe a primera vista, solamente puede ser notado por ciertos aspectos biográficos, de los cuales el lector común no está consciente[154]. Sin embargo, considero que si hacemos un análisis simple de la onomástica del apellido del chamán moderno del cuento, Salcedo (el alter ego de Arguedas), confirmaremos que si existe una veta ecológica en este texto. *Salcedo* es sustantivo propio que proviene del latín *salicētum* o *salceda*, nombre que refiere a un "sitio poblado por salces" o sauces[155]. He observado que no es la primera vez que Arguedas elige el nombre de un personaje literario que haga directa referencia a la naturaleza. En *Todas las sangres* (1964), el nombre *Demetrio* es asignado a Demetrio Rendón Willca, el personaje

153 Lo que está pasando en Ica es similar a la destrucción del balance ecológico en la sierra central del Perú debido a las actividades mineras de la Cerro de Pasco Corporation. Las trazas de la destrucción de formas de vida milenarias, y de los ecosistemas andinos se pueden encontrar en El zorro de arriba y el zorro de abajo. Al respecto, Carlos Aliaga Alarcón ha realizado un estudio científico sobre la destrucción de los ecosistemas del departamento de Junín y la sierra central peruana debido a la prácticas mineras de la Cerro de Pasco Corporación desde inicios del siglo XX, en complicidad de los respectivos gobiernos de turno peruanos, los cuáles nunca han revelado la magnitud del desastre ecológico, por lo menos hasta 1995 cuando Aliaga finalizó su investigación. Véase mucho más en *Catástrofe ecológica en la sierra central del Perú: Incidencia de la actividad minero-metalúrgica en el medio ambiente,* Lima, 1995.

154 Arguedas le confesó a Castro-Klarén: " Cuando fui a Lima, la primera vez, sufría por el maltrato a los animales". Arguedas narra como en Lima no había muchos vehículos motorizados sino carretas tiradas por mulas. Una vez presenció como un carretero apaleaba a una mula que se rehusaba a caminar. El carretero entonces optó por hurgarle con un palo la herida que le había causado. La violencia fue tan intensa que Arguedas se fue a "casa… a llorar sin consuelo". Nota tomada de Vargas Llosa en *José María Arguedas: Relatos completos*, 31.

155 "Salcedo", RAE.

que lleva a cabo una revolución fallida. *Demetrio* proviene del griego *Dēmētēr* que en la mitología griega es asignado a la diosa de la agricultura[156].

Tanto Demetrio Rendón Willca de *Todas las sangres* y Salcedo de "Orovilca"[157] son "fracasados" desde la perspectiva marxista: el primero falla en su empresa revolucionaria y muere, el segundo es derrotado en una pelea a puños y se desaparece en el desierto iqueño convertido en un ser mítico. Si leemos el fracaso de Salcedo a la luz de lectura antropológica que Marisol de la Cadena hace sobre la obra *Todas las sangres*, Salcedo también decepciona a la crítica normalizadora que el indigenismo hace del espacio andino. En mi opinión, Salcedo es el antecedente de Demetrio Rendón Willca, de quién Marisol de la Cadena sostiene que desilusiona a los intelectuales peruanos de la década de 1960 por ser ni "un granjero normalizado", ni el "cholo revolucionario". Para de la Cadena, Willca representa "el reto epistemológico" que posee una "lógica híbrida a-moderna" y que no asume la historicidad de los andes sino que participaba de otros conocimientos que no lo excluían de la historia ni lo remiten al mito[158].

Esto también sucede con el Salcedo de "Orovilca". Una de las características resaltantes de Salcedo es su vasto conocimiento sobre las ciencias e historia, al punto que era una fuente de consulta y referencia para estudiantes y profesores. Salcedo se declara así mismo como un "heredero de los griegos" y es descrito de una manera que lo aparta de la realidad peruana: "Tenía una frente alta; sus cabellos muy ondulados se levantaban

156 "Demeter", Merriam-Webster Dictionary.

157 Efectivamente, Salcedo pierde la pelea con Wilster y acaba "sentado…restañándose la sangre con su camisa…Sentado en la tierra maloliente". Arguedas, "Orovilca", 189.

158 Marisol de la Cadena, en *Saberes periféricos…,* 188-122.

como pequeñas olas. Su nariz recta, semejante a la de las máscaras de Herodes"[159]. No puedo dejar pasar por alto que esta comparación de Herodes con Salcedo. Ambos poseen una doble marginalidad. Herodes fue un judío dentro del imperio romano y un representante del emperador romano en Judea. Salcedo posee vastos conocimientos occidentales y simultáneamente es un intelectual a-costeño, a-indigenista y chamán. Por ejemplo, el narrador y Salcedo transmiten una serie de saberes—geografía, fauna y flora—al lector. Estos conocimientos son orales, no son adquiridos mediante la escritura, en el colegio, lugar de los hechos. Al contrario, solamente son "oídos" y "percibidos" de la gente aindiada, en el campo y el desierto. En pocas palabras, Salcedo no es un intelectual normalizado que se escapa a la cuadrícula homogeneizante del indigenismo.

Lo más importante de la doble marginalidad de Salcedo radica en su perspectiva somática indígena amerindia, en el sentido que el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro la postula. En Salcedo de "Orovilca" exhibe una "discontinuidad física" pero una "continuidad metafísica", en cuyo cuerpo encontramos la capacidad chamánica de metamorfosearse en animal y viceversa. Al final del cuento, después de su derrota frente a Wilster, el cual el cuerpo de Salcedo se transforma en la "corvina dorada" que mora en la laguna de Orovilca y se funde en el Pacífico. En esta metamorfosis humano/animal se observa a Salcedo/chamán ponerse la "máscara ritual" (la corvina dorada) para develar las particularidades naturales de su cuerpo y las similaridades sobrenaturales de su espíritu. En "Orovilca" leemos:

159 Arguedas en "Orovilca" 176, 186.

> ¡Por allí ha andado él; por ese punto inició su viaje al mar… ¿La corvina de oro? ¿La estela que deja en el desierto? Me tomaron desconfianza ¿Cómo iba a hablar?...Pero Salcedo con el rostro ya revuelto, la piel crujiendo bajo la costra de sangre…no iba a volver. Cortaría como un diamante el mar de arenas, las dunas, las piedras que orillan el océano. El mar por el lado de "Orovilca", es desierto inútil; nadie quería buscar allí, donde sólo los cóndores bajan a devorar las piezas más grandes. Los cóndores de la costa, vigilantes, casi familiares, despreciables (191).

Este es un final derrotista e irresoluto para la crítica normalizadora indigenista: la historia se subsume en el mito. En el extracto citado, se nos narra "la muerte", el pasaje de Salcedo a la esfera espiritual, al mundo de los antepasados. Sin embargo, desde los presupuestos del animismo, observamos en este pasaje una de las negociaciones cotidianas que realiza el narrador-chamán con su universo[160]. En el texto, la voz narrativa asume el rol chamánico de psicopompo (psychopomp) o agente que sirve como guía de los muertos al más allá[161]. En el texto de "Orovilca", la voz narrativa resuelve la violencia que la cultura infringe sobre Salcedo a lo largo de toda la narrativa y que desemboca en la pelea con Wilster. Salcedo muere simbólicamente al huir hacia el desierto, como una "corvina de oro" que "cortaría como un diamante el mar de arena". Es posible que Salcedo huya porque no quiere demostrar superioridad sobre Wilster ya que no participa de sistemas binarios excluyentes

160 De acuerdo a los saberes periféricos del chamanismo, el cuerpo humano es un lugar donde residen las nubes, el tigre, la montaña, las plantas etc., seres que transitan por el cuerpo del chamán. El cuerpo es un portal hacia todos los rincones de la tierra. Alucinógenos, música, danzan colaboran con estas metamorfosis.

161 El narrador dice de él: "Le temía…que sentía un respeto en algo semejante al que me inspiraban los brujos de mi aldea. Ibíd. 180.

como costa/sierra o civilización/cultura. Desde la perspectiva de Viveiros de Castro, a nivel somático, Salcedo es diferente a la fauna y flora del ecosistema ("discontinuidad física"). Sin embargo, "adorna" su cuerpo con la "corvina de oro", animal/máscara que le permite mostrar su unicidad con la naturaleza o su "continuidad metafísica". La "corvina de oro" es el ancestro original, el maestro iniciador, o agente que permite al chamán Salcedo abandonar su cuerpo y que actúa como guía después de la muerte hacia su conexión real, la naturaleza.

Por ello, considero el cuento "Orovilca" es parte de un quehacer cultural muy particular, no exclusivamente indigenista sino también *a-moderno, a-peruano*, ecocrítico, chamánico. Tanto los "doctores", a quienes Arguedas "llama" en su poema famoso ni sus críticos que no le perdonaron la derrota de Demetrio Rendón Willca y la muerte de Salcedo no pudieron percibir la vena ecocrítica arguediana o *consustancialidad andina* que paso a describir.

LA CONSUSTANCIALIDAD ANDINA[162]

> En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara. […] la convicción general en los Andes era que los hombres procedieron de determinadas y distintas *pariscas* o lugares de origen
>
> María Rostworowski[163]

162 De manera muy acertada y perspicaz, se ha señalado que la genealogía con la que intento explicar la consustancialidad andina irónicamente me remite al latín, un saber europeo. Las fuentes históricas y antropológicas que cito más adelante agudizan la ironía de mi acercamiento europeo a la realidad andina. Esto es inevitable.

Con esa melodía, entonada por voces de hombres, el comunero indio alcanza el profundo corazón de la tierra, *la región de donde los seres vivos brotan*.

José María Arguedas, *Diamantes y pedernales*[164]

Para que cuaje el concepto de *consustancialidad andina* que trato de explicar, es vital recurrir primero a la semántica y morfología, a la noción andina de lo sagrado, y a la manera como la geografía "vertical" andina es un factor definitivo en la constitución de economías y formas sociales específicas y particulares al espacio andino prehispánico. Un entendimiento de estos tres puntos, nos permitirá rescatar la dimensión ecocrítica, ambientalista o ecológica en la narrativa arguediana y la constitución de ontologías mestizas de resistencia y alternativas a los discursos de poder en el espacio nacional peruano en la primera mitad del siglo XX[165].

A nivel semántico-morfológico, el signo *consustancialidad* está formado por otros dos de origen latino: *cum* ("con") y *substantĭa* ("sustancia"). De acuerdo a la RAE, el prefijo "con" señala "reunión", "cooperación", "agregación", "confluir", "convenir", "combinar", "coetáneo[166]. La riqueza semántica de "con" indica una "re-unión" con otro elemento

163 Ver más en María Rostworowski, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Lima: 1983, 11, 30.

164 El énfasis es mío. Cita tomada de José María Arguedas: relatos completos, 48.

165 La consustancialidad andina no se basa ni tiene paralelos con la ecología profunda. Al contrario, la ecología profunda está profundamente endeudada con la consustancialidad indígena. Ver nota al final de capítulo.

166 "Con", RAE.

análogo, algo así como un "regreso" a una condición previa y original. Por otra parte, en el caso particular de "combinar" ("binar" proviene del latín, "binus" o "doble" en español), "com" ("con") subraya un repotenciar de cualidades o condiciones previas. Esta "reunión" o "regreso" no solamente se da en el plano material, sicológico o espiritual, sino también al nivel temporal, como en "coetáneo" o "contemporáneo". En conjunción con otros signos, como lo vemos en "cooperar" y "conspirar", "con" expresa un mecanismo que recompensa o sanciona. En suma, a nivel semántico los significados atribuidos al significante "con" de *consustancialidad* denotan inequívocamente un *re-agrupamiento, re-cogerse, a/hacia otro elemento o condición previos* (recordemos que solamente podemos re-unir lo que previamente estaba unido).

Con respecto a "sustancia" de *consustancialidad*, alrededor de 1605, Sebastián de Covarrubias Horozco definió "sustancia" como "*substantia, quae per se substat et fundamentum praebet accidentibus quae sine illa subsistere non possunt*"[167]. Es decir, a *grosso modo*, "sustancia" es aquello que provee fundamento a las cosas que sin ella no podrían subsistir. Específicamente, la palabra latina *substantĭa*[168] significa "ser", "esencia "o "naturaleza" (como cualidad intrínseca[169]). Consecuentemente, a nivel filosófico, si uno de los elementos en este "re-unir" es humano, "con" de *consustancialidad*, nos preanuncia el despliegue de una configuración ontológica o el regreso a una previa más plena. Quede

---

167 "Sustancia", Covarrubias, p. 1453.

168 "Sustancia," RAE.

169 Cuando Covarrubias define "sustancia" como aquello que provee fundamento a todo, estaba haciendo referencia a la palabra griega "physis" o "naturaleza", que aparece por primera vez a ser en la Odisea (circa VIII a.C.), cuyo significado ya había mutado de "origen" a " característica innata" o "sustancia" como lo reportaría Covarrubias más de un milenio después. Ver más sobre la complejidad del signo "naturaleza" en el trabajo de William Edward Tayler, *Nature and Art in Renaissance Literature*. New York, London: Columbia University Press, 1964, 41.

claro que la *consustancialidad* de un individuo con su entorno, no implica una relación esquizofrénica con su medio, ni tampoco es arcádica, pastoral o mística. Al contrario, la c*onsustancialidad* es una *correlación* o *correspondencia* que se expresa en el tiempo presente, material e histórico, sin ignorar el hecho de que las culturas orales indígenas la tradición tenga un peso significativo. El entorno del sujeto, de acuerdo al principio de *consustancialidad*, posee la misma condición ontológica que el sujeto que la evoca. Otra observación que quiero subrayar es que *consustancialidad* conlleva *reciprocidad*, o correspondencia mutua entre dos o más elementos discretos. Esta reciprocidad que sugiere el vocablo *consustancialidad* es similar a la indivisibilidad entre organismo y medio que el ecólogo Haeckel formuló en 1870.

Para los ojos occidentales y cartesianos, esta relación consustancial de sujeto y entorno se revela como "musical", "iluminada", "mítica", "perfecta", etc. También, se describe a una sociedad consustancial como una en que el hombre "le habla" a los árboles, ríos y montañas. Me parece que este tipo de juicio simplemente romantiza la relación cotidiana y empírica de organismo y entorno. Más bien, creo yo que un individuo o cultura indígena consustancial con su entorno, al no participar de la dictadura del cogito y configurar la realidad mediante un observación milenaria, sistemática, empírica y cercana de los principios que sostienen la biosfera, éstos han desarrollado códigos de conducta, modos de vida, cosmovisiones, mecanismos de producción que permiten una extracción de los recursos biológicos de una manera más eficiente y adecuada para sus circunstancias y necesidades.

La naturaleza es artificial y de contingencia epistémica[170]. ¿En qué consistía la noción de "naturaleza" que el hombre andino abrazaba? Aunque las fuentes primarias hayan sido destruidas y vueltas a reconfigurar por los "extirpadores de idolatrías", el trabajo hermenéutico de la historiadora María Rostworowski nos ofrece un acercamiento a la religiosidad andina prehispánica que fortalece mi idea sobre la *consustancialidad andina* como una configuración del mundo en la que los indígenas *se sentían* parte de la naturaleza. Para ello, tomaré tres conceptos que Rostworowski dilucida claramente sobre el pensamiento religioso prehispánico: *guaca, camaquen,* y *parisca*[171].

170 Mejor dicho, lo que conocemos como cultura y naturaleza son construcciones. Como lo dice Raymond Williams, la palabra naturaleza es quizás la palabra más compleja en el lenguaje humano, por lo que su historia sería una historia del pensamiento humano (219). Sobre esta afirmación no cabe duda alguna. Las primeras concepciones sobre el entorno natural se encuentran eternizadas en cuevas de Santander, España y del sur de Francia, realizadas por hombres paleolíticos de hace 35, 000 años. Sobre éstas representaciones solamente podemos hacer inferencias. Los griegos antiguos fueron los primeros en estudiar de manera sistemática el medio ambiente. Cuatro siglos antes de Cristo, Aristóteles inició lo que se llama historia natural. Aristóteles hizo del universo su objeto de estudio; su Historia de los animales sirvió por casi dos mil años como fuente de consulta del saber occidental (Beebe, 3-12). La complejidad semántica de la palabra naturaleza, especialmente en oposición a lo que denominamos cultura, ya había alcanzado un grado de sofisticación en la Grecia antigua. Filósofos tan vitales para el Renacimiento como Platón, Aristóteles, Cicerón, y Séneca emplearon la oposición naturaleza/arte como un medio para organizar la cultura y como lente para escrudiñar el alma humana. Durante la Edad Media, el reino natural era considerado como el reino corrupto debido a la Caída del hombre; en las mentes del medioevo, la naturaleza se concebía separada y opuesta de la Gracia(Tayler, 38-43, 73). La razón elevó al hombre del Renacimiento sobre lo sagrado, lo que le permitió aprehender el nuevo universo que se extendía a sus pies coloniales. Los paradójico e que el hombre del Renacimiento todavía compartía del imaginario medieval, observación científica y mito convivían. Por ejemplo, Conrad Gesner (1516-1565) escribió en latín Historiæ Animalium de Quadupedibus viviparis (1551), describiendo, mediante grabados, fauna y dragones de siete cabezas (Beebe, 30). En los siglos venideros, la naturaleza sufriría un proceso de secularización, clasificación y ordenamiento, cuya sistematización llevaría a su explotación masiva que serviría como el cimiento de los imperios coloniales europeos. En este estadio, los recursos naturales tenían solamente un valor utilitario. Otro ejemplo la naturaleza como construcción se encuentra en la asignación de género femenino, como sucede en algunas en lenguas latinas. Esto se debe a que en Occidente se ha relacionado ideas de género y sexualidad con la geografía terrestre y marítima, ideas que han sido integradas en el imaginario cultural mediante ritualizaciones perfomativas de la literatura, poesía, y otras estrategias culturales. El origen de la feminización y subyugación de la naturaleza puede encontrarse en los mitos antiguos en los cuales un padre celestial fecunda a la madre tierra (Hyner y Sterns, 2). Además, en el campo de la literatura, mientras que la idea de naturaleza evoca en las mentes europeas revitalización, renovación y salvación, el imaginario cultural latinoamericano, el mundo natural es sinónimo de retraso y anti-moderno. Finalmente, las diferentes configuraciones que la noción naturaleza ha tenido en el devenir histórico no sugiere necesariamente una continuidad pero si ha tomado forma de acuerdo a los saberes que han articulado los diferentes epistemas de Occidente.

171 Tal vez algunos encuentren ciertos paralelos entre panteísmo y los conceptos andinos de huaca, camaquen y parisca debido a que indican la existencia de una "fuerza sagrada en la naturaleza". Sin embargo, sostener que existe un "panteísmo andino" es una equivocación rotunda. La definición breve de panteísmo, como teísmo, es la creencia que afirma que "all reality is God", según William A. Young (6). El panteísmo europeo responde a un proceso histórico muy distinto al andino. Rostworowski hace muy bien en urgirnos a no traslapar los conceptos europeos al contexto de los Andes, donde nunca existió "la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara" en tiempos prehispánicos. Además, tenemos que considerar que dentro del contexto europeo, la palabra *pantheism* (panteísmo) no tiene una definición fija, sino fluye entre dos extremos opuestos, como lo establece John Hunt en Pantheism and Christianity. Hunt arguye que la problemática yace en que la definición "God is all" no define absolutamente nada: ¿es Dios todo? o ¿todo es Dios? Esta definición conlleva a dos tipos de panteísmos, uno material y otro espiritual. El primero sugiere un mundo desprovisto de Dios y el segundo, el mundo es transitorio y una mera reflexión del "verdadero" mundo espiritual (1-2). En el mundo andino, este problema filosófico no existe. Tampoco, en el mundo andino prehispánico existe la noción de "direccionalidad" o evolución de la naturaleza que tiene el imaginario cultural europeo, el cual lo heredó de los griegos, y éstos de los egipcios (Hunt, 347-349). La "evolución" o teleología del mundo natural es una idea extraña al mundo andino. Recién en el siglo XVI se implantó en el pensamiento andino la idea de "direccionalidad". La cosmovisión andina se desarrolla en otro marco epistemológico como lo ha \demostrado el trabajo investigativo de Rostworowski y otros más. El propósito de leer ciertos textos indigenistas desde el marco teórico del ecocriticismo no es el de instalar el panteón griego en la realidad andina. La religiosidad andina prehispánica es muy específica y responde a otras condiciones históricas. Ignorar esta

El concepto complejo de *guaca* o huaca es una idea que se opone al concepto de un dios abstracto que mora en otro espacio al cual el hombre común no puede acceder. Rostworowski afirma que "en el ámbito andino lo sagrado envolvía el mundo [cotidiano] y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particular". En la religiosidad andina, ella afirma, nunca existió "la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara", como lo sucede en las religiones monoteístas, ajenas al espacio prehispánico. Sin embargo, en los Andes, si existía la noción multifacética de lo divino que se expresaba con la voz *guaca*, *huacca mucchana*. Por ejemplo, *guaca* significaba templo de ídolos o adoratorio; *guaca* también señalaba a ídolos con figuras antropomorfas o zoomorfas. Por otra parte, en aimara, *huaka* también señalaba a los cerros o montañas que se consideraban sacros. Por ende, *guaca* es un concepto abstracto que indica la idea de lo sagrado, es un lugar de adoración, son los objetos antropomorfos y zoomorfos de adoración; pero también refiere a lugares específicos de la naturaleza, como los cerros, ríos o piedras (11. En suma, *guaca* no es un dios, ni una fuerza que "vive" como ente "dentro de algo", sino es una dimensión, aspecto, faceta sagrada profunda presente en la realidad; algunas veces en un edificio, ídolo; otras, roca, río, volcán, etc.

La palabra *camaquen* no significa "alma" aunque así lo haya traducido el cronista Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570). "Alma" dentro del pensamiento cristiano es "superior" y "pura" con respecto al "cuerpo". También, dentro del imaginario religioso cristiano, "alma" es la "esencia" otorgada por el dios cristiano al hombre, mas animales, rocas, ríos y montañas carecen de ella. No existen evidencias que estas nociones hayan sido

advertencia equivale a interpretar la religiosidad andina desde la perspectiva de los cronistas "extirpadores de herejías". Hablar de huaca, camaquen o parisca no es lo mismo que hablar del panteísmo europeo.

parte de la religiosidad andina prehispánica. En cambio, en la religiosidad andina, Rostworowski afirma que *camaquen* es una idea que indica una fuerza vital que es parte integral y da vida a todo lo que existe en el universo: el hombre, sus antepasados, los animales, montañas, piedras y ciertos objetos inanimados. El *camaquen* se manifiesta en las *guacas.* También, la presencia de una enfermedad era atribuida a la ausencia de *camaquen*. Por otra parte, en los documentos legales en los que se registran juicios por hechicería y herejía se ha registrado que el "daño" se producía cuando un hechicero en ceremonias "atravesaba" con espinas el *upani* o *camaquen* del afectado. Igualmente importante es el hecho que Garcilaso de la Vega haya observado que el nombre del dios *Pachacamac* derive del presente participio *camac* de *camaquen.* Otros investigadores indican que los términos *camay*, *camac* y *camasca* se traduzcan como "anima" (del verbo "animar" o instilar vigor, energía, Rostworowski, 10-11). Por lo tanto, podemos inferir que *Pachacamac* no indica la presencia de un dios, tal como lo concebimos dentro del imaginario cristiano, sino que *Pachacamac* significa "fuerza, energía que anima el mundo"[172].

La noción de la *parisca*, representada en los mitos de origen andino, indica la creencia que el género humano procedía de "piedras, fuentes, lagunas, ríos, cuevas animales, aves, árboles", etc. El concepto de la *parisca* contradice totalmente las crónicas europeas que elaboraron "una creación" del hombre andino, como Cieza de León quien tradujo el nombre de Pachacamac como "el hacedor". El hombre andino no fue ni "hecho"

172 Mario Mejía Huamán mantiene que la naturaleza estaba presente en las preocupaciones tanatológicas del hombre andino, quien conceptualizaba su existencia en sincronía con los ciclos naturales. La muerte no era el fin de la existencia, sino el paso a otro estado en el que el fallecido, o mallqui, nutría a las plantas y árboles (116). A nivel lingüístico, los estudios de Mejía y de otros ya han señalado que el runasimi o quechua es un idioma eminentemente onomatopéyico y que constantemente crea palabras tomadas de los ruidos y sonidos de la naturaleza. Un caso ejemplar sobre el alto valor simbólico que el hombre andino le asigna a la naturaleza se encuentra en su onomástica: Guamán y Poma (halcón y puma) o Pumasunco, apellidos que derivan de la unión de los adjetivos *poma* y *sonqo* (puma y corazón) y que resulta no en "corazón de puma" sino en "bravo" (20-21).Véase mucho más en *TEQSE: La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima, Perú, 2004.

ni "creado" por el dios Viracocha u otro dios, sino que "salió" o "brotó" de la naturaleza, de acuerdo a la noción de *parisca*: "Los propios incas contaban el mito de su salida de la cueva de Pacaritampu"[173]. La Iglesia fue parte del aparato hegemónico europeo, y en su función como tal reelaboró las creencias indígenas para implantar la religiosidad cristina. El análisis de Rostworowski del pensamiento religioso andino previo a la conquista europea demuestra que el hombre andino fundamentó su pensamiento religioso sobre un sistema epistemológico muy distinto al sistema antropomorfo de Occidente. Es decir, la idea de "dios" como un ser todopoderoso y antropomórfico de agencia cósmica es totalmente foránea y espuria. El hombre andino nunca concibió la categoría teológica que justifica la noción de "Dios" o "dioses". Lo que sí tuvieron fueron "fuerzas" "manifestaciones" a las cuales les asignaron nombres propios. Tampoco, en la cosmovisión andina prehispánica hubo la noción de que el hombre evolucionó de los animales, sino que hombres, animales y medio ambiente estaban constituidos intrínsecamente por el *camaquen*, que provenían de la *parisca*. En pocas palabras, el hombre andino prehispánico nunca se sintió escindido o encima de la naturaleza, sino parte integral de ella[174].

LA ECOLOGÍA SOCIAL DE LOS ARCHIPIÉLAGOS VERTICALES DE LOS ANDES

173 Ibíd., 10-30. Además, Rostworowski afirma que en los cronistas europeos injertaron en el mundo andino la noción bíblica de la creación. Por ejemplo, Sarmiento de Gamboa (1532–1592), sostuvo que el mundo fue creado por Viracocha Pachayachachic, quien inicialmente creó a una raza de gigantes, la cual fue destruida por ser imperfecta. Luego, creó una segunda raza de hombres "a su semejanza" quienes se descarriarían, lo que eventualmente ocasionaría que se conviertan en piedra, y que su mundo fuera inundado por un "diluvio". La versión bíblica de la "creación" andina de Sarmiento Gamboa no fue la única. Pedro Cieza de León (1520- 1554) y Garcilaso de la Vega (1539-1616) también escribieron narrativas similares (32-33).

174 El trabajo investigativo de Rostworowski es complejo y va mucho más allá de los límites de esta disertación doctoral. En términos generales, además de lo expuesto sobre las nociones de *guaca*, *camaquen* y *parisca*, el argumento central gira alrededor del planteamiento religiosos de los Andes se fundamentaba en un sistema de dualismo masculino, de divinidades mayores y menores, que seguía una "simetría en 'espejo'", cuyos pares se complementaban que, a su vez, requerían una "representación dual y también cuatripartita de los esquemas indígenas". Se apelaba mucho a los modelos de relaciones de hermanos y hermanas; madre e hijo, en algunas instancias. El papel femenino no fue pasivo sino activo y tuvo mucha relevancia (172-173).

La ecología social es la disciplina que busca dilucidar la compleja interacción interdependiente del hombre-entorno, en función a los contextos institucionales, sociales y culturales. En Latinoamérica, a menos que sea fuente de materias primas, el entorno natural juega un papel no tan crucial como lo tiene en culturas indígenas. En el espacio andino prehispánico, la naturaleza era el principio primordial que articulaba y proveía las condiciones de posibilidad para la constitución de la cultura y sociedad. El trabajo de María Rostworowski sobre la religiosidad andina brinda luz sobre este aspecto. En el caso hipotético de que las culturas andinas prehispánicas hubieran diseñado una "ecología social", la compleja red interrelaciones entre el hombre-entorno hubiera sido mucho más indivisible, por así decirlo; al punto que el punto de partida no hubiera sido el par interdependiente "hombre-entorno" sino un unidad, mucha más inclusiva, *hombrentorno*. Al menos esto lo sugiere mi lectura de la narrativa arguediana desde el trabajo de Rostworowski y John Murra.

En la América prehispánica, como en muchas culturas sofisticadas y pre-capitalistas, como lo ha establecido John Murra (1916-2006), existió un flujo extenso de mercaderías a nivel interétnico e interregional. En el caso de las culturas andinas[175], dentro de un marco de heterogeneidad climática, territorial y étnica, la diversidad de estados pudo servirse eficazmente de los recursos naturales que les permitió crear mercados económicos que solventaron culturas altamente desarrolladas. Murra dice:

175 El etnólogo John Murra realizó un trabajo vasto de investigación de los informes que escribieron los primeros visitantes europeos a la zona andina. Su trabajo etno-histórico se tradujo en una nueva perspectiva sobre las actividades económicas de la culturas pre-incas e incas.

> En un territorio con tantas diferencias de alturas, sequedad y bruscas alternancias de temperatura—desde el calor tropical diurno hasta 275 noches de heladas—, es de esperar que haya grandes diferencias entre las zonas ecológicas o de producción. Si a esto añadimos la dimensión de una densa población asentada…tanto en la costa irrigada como en el altiplano…el acceso a la productividad de zonas contrastantes se vuelve indispensable (240).

El movimiento de mercaderías por el territorio andino y costeño se llevaba a cabo por los *mitamaqkuna* (del verbo quechua *mitiy* o "partir", "ser enviado"), o unidades domésticas de diversas etnias que cumplían diversos roles en el "archipiélago andino—agricultores, pescadores, metalurgos, pastores de auquénidos, sembradores de coca, recolectores de guano[176]. Las condiciones ecológicas determinaron que cada etnia controlara, explotara y administrar los productos de ciertos nichos ecológicos. El territorio controlado constaba, si el grupo étnico era lo suficientemente grande, de un núcleo e "islas" en la periferia que aunque separadas horizontal o verticalmente, mantenían un contacto social estrecho; esta configuración permitía que una etnia tuviera acceso simultáneo a una gran variedad de recursos a diferente altitud geográfica (de allí el nombre de "verticales"). El tipo de relación entre núcleo e islas(s) periférica, según la antropología, era de "reciprocidad" y "redistribución". Este tipo de relación permitió que los diversos *mitamaqkuna* no perdieran sus derechos a terrenos para el cultivo en el núcleo. Este derecho se consolidaba a través de lazos de parentesco versátil, polivalente y de gran capacidad sincrética que se afirmaban y

176 Ibíd., p. 244.

validaban mediante ritos y ceremonias en el núcleo territorial. Lo trascendente, y tal vez allí yace su viabilidad, de las "islas" del archipiélago vertical es que eran explotadas por varios grupos, cuyos núcleos se vieron forzados a mantener una "coexistencia tensa pero real". Se supone también que existió una dinámica asimétrica en la explotación y distribución de los bienes, especialmente cuando la etnia crecía o cuando el clima imponía condiciones imprevisibles[177]. Considero que muy posible que las formas sociales estrechas ligadas a los nichos ecológicos de los Andes haya sido el origen de la muy idea afiebrada del "socialismo inca".

Las nociones de *guaca*, *camaquen* y *parisca* conllevaron al hombre andino prehispánico a "pensar la tierra" y a configurarse a sí mismos religiosa y filosóficamente. La adaptación a las disímiles condiciones ecológica andinas, sus "archipiélagos verticales", fue un complejo sistema de "pensar la tierra" en términos económicos, sociales y culturales, cuya articulación permitió la formación de una agricultura, pastoreo, pesca, y minería sofisticadas y apropiadas al entorno andino, que diferencia de otras civilizaciones cuyos asentamientos se dieron en latitudes menos agrestes. A través de observaciones directas y experimentación empíricas, el hombre andino fue capaz de crear un complejísimo microsistema económico, social y cultural. Esto sería entonces *consustancialidad andina*.

Lo fundamental de esta propuesta es que nos muestra que en la matriz andina, hombre y naturaleza u *hombrentorno* como lo sugerí, no son entidades discretas sino simbióticas. Esto no significa de ninguna manera que el mundo andino prehispánico era "ecológico", en el sentido moderno que algunos entusiastas le endorsan. Afirmar que las culturas indígenas prehispánicas eran "ecológicas" es tan inexacto como hablar de que el

177 Ibíd., p. 126-131.

imperio de los Incas era un socialismo agrario. La ecología es una disciplina occidental, producto de la Iluminación. Las culturas indígenas tuvieron otro tipo de relación con su medio que les permitió, sin los *todos* efectos deletéreos de la modernidad, explotar sistemáticamente y eficientemente la naturaleza. Es muy importante contextualizar y matizar el concepto de *consustancialidad andina*, de otra manera perpetuaríamos un mito[178]. Para evitar ello, recurramos a la historia ecológica de Latino América.

Al respecto, Shawn Miller indica que existen ciertas limitaciones en evaluar exactamente la sostenibilidad de las culturas americanas al final del siglo XV, especialmente por haber sido aniquiladas violentamente por la invasión europea. Sin embargo, investigaciones de campo y una relectura de las crónicas y relaciones revelan una visión más exacta del impacto indígena prehispánico en sus ecosistemas. Por ejemplo, las culturas azteca e inca eran tal vez tan o más sofisticadas y urbanas que la mayoría de las casas reales europeas. La nobleza azteca e inca se sostenían en sistemas altamente jerárquicos y estratificados, y el grado extremo de sus patrones de consumo las separaba abismalmente del resto de la población común y corriente. Por ejemplo, el código legal establecido por Moctezuma I (1398-1469) era de esencia suntuaria y regulaba el consumo exclusivo de ciertos productos por la nobleza. El imperio azteca impuso un alto costo tributario sobre sus dominios; inclusive, parte del tributo pagado a la nobleza azteca se hacía en pulgas y piojos, sin contar otros artículos suntuarios. En el caso de Mesoamérica, la depredación del medioambiente se justificaba por una ideología religiosa que otorgaba a la nobleza azteca un estatus divino, según el fraile y cronista Diego Durán (1537-1588). Además, los restos

178 Todas las culturas americanas prehispánicas modificaron la naturaleza; pensar lo contrario, es perpetuar aquel mito que sostiene que las Américas era un espacio impoluto, virgen y de una riqueza animal, vegetal y mineral fabulosa que yacía "ociosa" y "sin dueño legal", justificándose así su explotación. Las crónicas de los primeros europeos, en lugares considerados inhóspitos, como lo fue lo que ahora es el sur de los Estados Unidos. Al respecto, a principios del siglo XVII, Alvar Cabeza de Vaca escribió que en su odisea de siete años recorrió caminos ampliamente gastados por el trajín continuo de gentes y mercaderes nativos.

arqueológicos de algunos templos mayas tenían los suelos cubiertos por capas gruesas de cemento a base de piedra caliza, para cuya fabricación se necesitan cantidades ingentes de carbón de madera. Igualmente, la élite inca parecía que estaban adquiriendo una visión utilitaria de la naturaleza. Pedro Sancho de la Hoz, secretario al servicio del ejército conquistador de Pizarro, escribió la Relación *Conquista del Perú* (1534) y en ella se halla la siguiente entrada que describe el nivel de refinamiento que había alcanzado la élite inca:

> La ciudad del Cuzco por ser la principal de todas donde tenían su residencia los señores, es tan grande y hermosa que sería digna de verse aun en España, y toda llena de palacios de señores porque en ella no vive gente pobre…las otras son casa ó almacenes llenos de mantas, armas, metales y ropas…Hay casas donde se conservan los tributos que traen los vasallos á los caciques; y casas hay en que se guardan más de cien mil pájaros [mayormente colibríes] secos, porque sus plumas que son de muchos colores se hacen vestiduras, y hay muchas casas para esto(91).

Miller nota que las élites mesoamericanas y andinas justificaron y validaron sus hábitos de consumo suntuario y exorbitante mediante un sistema legal amparado en principios religiosos. Sin embargo, Miller hace una acotación muy importante para pasarla por alto:

> Christianity held that nature was created for man by a benevolent god who stood outside of both nature and time. Nature could be conquered,

> manipulated, and exploited with full divine sanction, with no requirement for ritual and repentance. The Christian god was stronger than nature (27).

Miller indica que las culturas indígenas nunca se concibieron encima de la naturaleza sino que ubicaron el reino natural y sus criaturas sensibles y no sensibles en el mismo plano ontológico humano. Esto no quiere decir que las culturas indígenas se imaginaron convivir con el entorno natural en una "hermandad armoniosa", sino en una alianza condicional e interesada de asistencia mutua. En el caso mesoamericano, las fuerzas naturales eran una fuerza superior y de temer; el respeto por ella estaba motivado no por amistad o admiración sino por miedo (Miller 27). El caso andino no fue diferente: la sofisticada y refinada inteligencia de hombre andino prehispánico logró que la accidentada e irregular entorno natural no fuera un impedimento para aprovechar la ecología andina. El espacio natural andino no fue un retablo pastoral para el indígena. Arguedas lo dijo: "[El indio transformó] abismos en jardines, (no estamos haciendo poesía sino exponiendo un hecho histórico comprobado y universalmente difundido) irrigó desiertos y construyó millares de kilómetros de caminos excelentes[179]". La historia ecológica de las Américas de Miller valida mis observaciones sobre la *consustancialidad andina*.

En suma, ¿qué es la *consustancialidad andina*? Desde la literatura, puedo decir que es *cum* + *substantĭa* de hombre y entorno; es decir *hombrentorno,* o un *re-agrupamiento*, un *re-cogerse*, un *re-unirse* a/hacia/con otro elemento o condición previos. Una relación consustancial con el entorno es una dilucidación ancestral y empírica del principio fundamental que sostiene la ciencia de la ecología moderna, en la que organismo y entorno

179 José María Arguedas en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Argentina, España, 2006, 193.

se sostienen mutuamente por intercambios dinámicos de energía, conocimientos y afectos. Por *consustancialidad andina*, me refiero a una fenomenología natural por la cual la conciencia andina se configuró como centro, pero centro de un todo orgánico y mutuamente dependiente del ecosistema que lo sostenía. En ese sentido, considero que José Carlos Mariátegui (1894-1930) intuyó la existencia de la *consustancialidad* en los Andes peruanos a través de la narrativa de los que él llamó "serranos musicales". Mariátegui presintió pero no supo articular que esa "musicalidad" provenía de los rezagos de la fenomenología natural muy particular en estos escritores, y que los "limeños coloristas" carecían[180]. La *consustancialidad andina* de ninguna manera confina al indígena a ser un elemento estético del paisaje o del mito. Tampoco les niega su individualidad y agencia histórica. Sostengo que es todo lo contrario. La *consustancialidad andina* fue parte de un saber indígena andino que permitió la forja de civilizaciones sofisticadas, refinadas, pragmáticas, y simbióticas con su entorno. La *consustancialidad andina* fue una conexión física, espiritual y sicológica que *repercutió* en su imaginario religioso, social, de manera *tangible*, especialmente en sus *prácticas económicas.* La *consustancialidad andina* provee al mestizo de una subjetividad parar resistir la interpelación y subjectificación de la ciudad letrada criolla, como lo demostraremos en el caso de Arguedas, en el capítulo próximo. La *consustancialidad andina* es la contribución latinoamericana al pensamiento ecocrítico.

José María Arguedas no fue un ecocrítico, sino un intelectual único que realmente "leyó con su vida los dos Perús". Arguedas, debido a su amor profundo al indio, nunca dudó en sumergirse en la terrible fractura que sigue separando al Perú, y desde allí lúcidamente pensó y profesó su devoción al país, como ningún peruano lo ha hecho. De allí que sea no

180 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979 164.

solamente un escritor sino un héroe del pueblo. La *consustancialidad andina* empezó a perderse en 1492, pero sobrevive en la narrativa de Arguedas, en su "musicalidad". Quiero pensar que él estaba consciente y que escribió de ella desde "el profundo corazón de la tierra, la región de donde los seres vivos brotan"[181], la región de los *Diamantes y pedernales* que es cortada por *Los ríos profundos.*

UNA NOTA ADICIONAL SOBRE LA CONSUSTANCIALIDAD ANDINA:

La *consustancialidad andina* no es ecología profunda. Al contrario, la ecología profunda está profundamente endeudada con las consustancialidades indígenas, y de otras tradiciones culturales. En Estados Unidos, a finales de la década de 1960, Arne Naess introdujo el concepto de una ecología "profunda", en oposición a la ecología "poco profunda" o "superficial" de otros grupos ambientalistas. Los intelectuales del movimiento de la ecología profunda han echado mano a una serie de estrategias teóricas que provienen de campos heterogéneos entre sí, lo que la hace muy "amplia", "ambigua" e "ininteligible", según sus críticos. Estas fuentes son la poesía, budismo, taoísmo, Heráclito, Spinoza, Thomas Jefferson, Thoreau, Gandhi, actos de desobediencia civil, sabotaje y principios filosóficos de los indígenas americanos (DesJardins, 215). En referencia a los saberes indígenas adoptados por la ecología profunda, uno de los muchos ejemplos proviene del cuadro teórico del poeta norteamericano Gary Snyder, quien después de su experiencia con el budismo en el Japón, formuló la noción de "volver a habitar la tierra" en su libro de poemas *Turtle Island* (1974). Uno de los poemas, "Manzanita" propone una nueva forma de vida que no tiene nada que ver con las imposiciones "artificiales" que el estado

181 Cita tomada de *José María Arguedas: relatos completos*, 48.

norteamericano demanda de sus ciudadanos, sino con el estilo de vida orgánico de los pueblos indígenas norteamericanos que precedieron al pueblo Hopi de sureste norteamericano. Entre las ideas centrales que Snyder postula, en *Turtle Island,* son ciertos modos de vida inspirados en el culto al oso que los indígenas norteamericanos abrazan. Y en *Practice of the Wild* (1990), Snyder expande sus préstamos hacia las tradiciones indígenas australiana y aina de Hokkaido, Japón (Patrick Murphy, 109-165). En general, Snyder sostiene que las culturas aborígenes de Norteamérica ofrecen una "alterativa histórica, con modelos de organización no auto-destructiva, y cuya relación con la tierra se caracteriza por 'proteger' en vez de 'producir'. Estos valores, según Snyder, nos ayudarán a sobrevivir la crisis ecológica moderna (Michael Castro, 136).

Algunos consideran que los préstamos que hace la ecología profunda de las tradiciones indígenas es una forma de explotación colonial de los saberes no occidentales. No estoy en total desacuerdo con esta afirmación, pero me parece que la apropiación de la sabiduría indígena pueda deberse a dos factores: 1) la desesperación, bien fundada, de ciertos sectores intelectuales, frente a la inefectividad de las soluciones técnicas a la crisis ecológica, 2) la necesidad de una plataforma política que legitime las aspiraciones de cierto sector que en algún momento carecía de agencia.

En mi opinión, el pensamiento Occidental provee herramientas teóricas que permiten interpretar la cultura latinoamericana. La cultura latinoamericana empero participa de las tradiciones indígena y africana, en gran medida. Estoy convencido que la ecología profunda y el ecocriticismo son puntos de partida legítimos para interpretar la representación de la naturaleza en nuestra literatura. Sin embargo, éstos presentan ciertas deficiencias y distorsiones para leer el espacio andino. El indigenismo peruano se

gestó bajo procesos sociales e históricos muy distintos a los de los intelectuales de los ambientalismos occidentales. Especialmente, nuestra *condición colonial irresoluta* hace del indigenismo arguediano o la identidad mestiza algo ilegibles, remotos, y diría casi inasibles a los ojos de los ambientalismos eurocéntricos. Necesitamos especificidad. La *consustancialidad andina* busca leer los Andes *desde* los Andes, en la medida de lo posible

CAPÍTULO 3: UNA PASTORAL ANDINA TÓXICA Y DISLOCADA: LOS ANDES UN *LOCUS HORRENDUS*

> Sólo un barrio alegre había en la ciudad: Huanupata. Debió ser en la antigüedad el basural de los *ayllus*, porque su nombre significa "morro del basural". […] Los peces de los remansos, el gran sol que cruzaba rápidamente el cielo, los jilgueros que rondaban los patios donde se tendía el trigo, y los molinos que empujaban lerdamente la harina… el río aún así enmarañado y bárbaro me dio aliento. Viví temblando, no tanto porque estaba abandonado, sino porque el valle era sombrío; y yo hasta entonces había vivido en pampas y maizales maternales e iluminadas; y necesitaba compañía para dominarme y explorar tranquilo las rocas, socavones, las grandes piedras erizadas de ese río hosco y despoblado.
>
> José María Arguedas, *Los ríos profundos*[182].

Los ríos profundos (1958), pináculo creativo de José María Arguedas, es un texto rico, complejo y denso en significaciones que ofrece tanta resistencia a la interpretación como lo hace su obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). En un primer plano, la línea narrativa de *Los ríos profundos* son dos periplos simultáneos en el interior de dos espacios contenidos uno dentro del otro, que el lector recorre a través de los ojos del niño narrador/protagonista, Ernesto. El primer espacio es fáctico y externo, un espacio andino fragmentado y polarizado. El segundo es el reino interior también astillado y

182 José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Madrid, 2006, 207, 230.

discorde del narrador/autor. Ambos periplos de la subjetividad representada en el texto revelan un quehacer literario agónico y una batalla personal con un abismal trauma personal y nacional. La crítica ha escrito profusamente sobre ello. En un segundo plano, mucho más profundo e importante, encuentro que estos espacios, el entorno andino y la *eco-subjetividad* representados, se articulan mediante los presupuestos teóricos del género pastoral, la *eco-pastoral* para ser más específicos, la cual nos insta a tomar nota de la destrucción ecológica de los ricos nichos ecológicos andinos. A pesar de que la contaminación y polución de la biosfera andina se ha representado en ciertos textos indigenistas, la crítica académica no se ha pronunciado sobre ello. Uno de los objetivos de esta disertación doctoral es hacer una lectura de la representación del *entorno natural andino* con la finalidad de iniciar un diálogo intelectual inclusivo que encuentre alternativas de desarrollo que puedan beneficiar tanto al *Perú oficial* como al *Perú informal*, tanto a Lima como al Perú profundo, sin necesidad de desaparecer la diversidad biológica para satisfacer las necesidades del mercado mundial.

También, *Los ríos profundos* es un texto ecocrítico que representa la interacción del hombre con la fauna y flora del paisaje andino; es decir, nos permite reflexionar sobre cómo la cultura impacta en la naturaleza. José María Arguedas nunca declaró ser defensor del medioambiente, sino que dedicó su vida personal y profesional a la reivindicación de la dignidad del hombre andino y sus justas aspiraciones a desarrollarse sin perder su especificidad. Sin embargo, puedo afirmar que su narrativa está atravesada por vasos comunicantes que comprometen seriamente toda división radical entre, civilización y barbarie, binomio sobre el cual la cultura latinoamericana se articula. Tal como lo afirma Scott Russel Sanders en "Speaking a Word for Nature" el evangelio de la ecología no es

todavía afectivo o emotivo, sino intelectual; que la naturaleza, para muchos de nosotros, es una imagen que aparece enmarcada por la pantalla del ordenador o por los bordes de una fotografía; y que todavía no sentimos su red orgánica en las vísceras[183]. El escritor José María Arguedas, especialmente en *Los ríos profundos*[184], nos demuestra que la naturaleza fue para él un evangelio afectivo muy inconspicuo y que su relación con ella se dio a nivel visceral y cognitivo. Me parece que Arguedas buscaba articular una noción de modernidad en función de las cualidades únicas de la cultura andina. Arguedas no postuló ideas de la ecología profunda, pero estaba consciente del valor intrínseco de los ecosistemas andinos. Su narrativa contiene un punto de enunciación que se aleja de la arrogancia antropocéntrica de la cultura occidental acercándose a lo que yo llamo *consustancialidad andina* o *humildad biocéntrica*. Para Arguedas, tanto hombre andino como el entorno natural poseen una dignidad intrínseca que está sobre cualquier otro valor accesorio. *Los ríos profundos* es un texto ecocrítico porque en el Arguedas plantea a la cultura peruana un "problema en ecología" muy álgido: Huanupata, la hacienda Patibamba y sus colonos que son afectados por la polución del medioambiente. Ya habíamos dicho[185] que un "problema en ecología" es una situación que la ciencia de la ecología aborda mediante la formulación de hipótesis que se corroboran o descartan mediante experimentos propios de la ciencia. En cambio, un "problema ecológico", en nuestro caso Huanupata y la hacienda de Patibamba, son las consecuencias nefastas de cómo nuestra cultura interactúa con el

183 La presente cita es una traducción tentativa del original que se halla en el trabajo de Slovic y Hart, *Literature and the Environment.* Connecticut and London: Greenwood Press, 2004, 7.

184 Cuyo corolario, en mi opinión, es el poema " Llamado a los doctores" (1966), como lo veremos en capítulo 4.

185 John Passmore Jr., en *Man's Responsibility forNature* plantea esta distinción entre "problemas en ecología" y "problemas ecológicos. Ver más en capítulo 1.

entorno natural ¿Cómo podemos leer el "problema ecológico" en *Los ríos profundos*? Con las herramientas del género pastoral.

Lo que me interesa discutir en las siguientes páginas es una breve referencia del género pastoral en la literatura latinoamericana, el concepto de la *eco-pastoral*[186], para luego presentar mi lectura de *Los ríos profundos* a través del lente de la *eco-pastoral*. Constantemente me apoyaré en conceptos ecocríticos ya tratados ampliamente en los dos capítulos anteriores. Para facilitar el diálogo, tocaré éstos de manera referencial en las notas de pie respectivas.

EL GÉNERO (ECO)PASTORAL

> Historically, pastoral has sometimes activated green consciousness, sometimes euphemized land appropriation. It may direct us toward the realm of physical nature, or it may abstract us from it.
>
> Lawrence Buell, "Pastoral Ideology"[187]

> That the pastoral has become not only a 'contested term', but a deeply

186 El "reverdecimiento" del género pastoril ha traído consigo diversos posicionamientos que difieren entre sí (*anti-pastoral, post-pastoral*, *eco-pastoral*), pero que comparten un punto en común que los diferencian de las diversas lecturas del género pastoril: el espacio natural representado no es artificial ni accesorio o supeditado a intereses estéticos o especulaciones políticas que pongan de lado la defensa del balance ecológico de la biosfera. De ahora en adelante, y solamente por razones de uniformidad debido a la carencia de espacio, de manera arbitraria usaré la etiqueta de *eco-pastoral* como término abarcador de este amplio análisis ecocrítico del género pastoral.

187 Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, London, 1995, 31.

suspected one, is the cultural position in which we find ourselves.

Terry Gifford, "Post-Pastoral"[188]

La pastoral es un género literario controvertido y flexible, cuyas convenciones se han empleado en el análisis y crítica de la cultura, tanto de Europa como de las Américas. En el sentido tradicional y convencional, la pastoral se configura dentro de una topografía imaginaria: un espacio natural que destaca por su artificialidad libre de conflictos, donde pastores idealizados , en sus momentos de ocio, cantan a la belleza de sus amantes o lloran la ausencia de ellas. Además, se recrea un *locus amoenus*, donde mito y realidad confluían, toma lugar una alegoría política que contrasta ciudad y campo[189]. Esta dimensión política ha sido hasta ahora una de sus convenciones que ha permitido a poetas y críticos mantenerla vigente y relevante [190]. Tal es el caso latinoamericano.

Una de las primeras formulaciones sobre la especificidad de la identidad latinoamericana *vis a vis* a la europea fue articulada mediante herramientas propias al género pastoral. Tal es el caso de Andrés Bello, quien, en "Silva a la agricultura de la zona tórrida" (1826), incorpora imágenes de una naturaleza con la finalidad de crear el espacio pastoral americano de la cornucopia en oposición total a la cultura europea urbana, venal y decadente[191]. Similarmente, *Facundo: civilización y barbarie* (1845) de Domingo Faustino

188 En *Pastoral*, de Gifford, London, New York, 1999, 147.

189 Según Bryan Loughrey, "Introducción", *The Pastoral Mode*, London, 1984, 8-10.

190 Terry Gifford, *Pastoral*, London, New York, 1999, 1.

191 Julio Ortega, *Transatlantic Translations: Dialogues in Latin American Literatura*, London, 2006,124,130.

Sarmiento (1811-1888), la pampa es representada, en tonos arcádicos y referencias bíblicas como una tierra generosa y abundante [192]. En la década de 1920, los poetas modernistas brasileños, en tonos elegíacos y pastorales (un elemento más de su estética vanguardista) exploran la separación dolorosa entre campo y ciudad, como se puede apreciar, por ejemplo, en obras como *Mucanaíma* (1928) de Mário de Andrade (1893-1945) y *Poemas* (1937) de Joaquim Cardozo (1897-1970) [193]. En todos los casos citados, la naturaleza tiene un valor simplemente estético que no genera ningún tipo de responsabilidad hacia ella. El ecocriticismo se empeña en cambiar esto.

Con el advenimiento del ecocriticismo, el género pastoral más que artífice literario de renovación perenne es una "zona de significaciones", cuyo *locus amoenus* enfatiza un contraste implícito y explícito con lo urbano. Sin embargo, ahora, el giro es ecológico, es decir, toda celebración y estilización de la naturaleza cae bajo un escrutinio riguroso, asevera Terry Gifford[194]. Greg Garrad afirma que la conexión del género pastoral con la ecología y los problemas ambientales no es nada nueva. Por ejemplo, las construcciones de la naturaleza proveídas por el género pastoral han condicionado la manera como el romanticismo respondió a la Revolución industrial, e inclusive influyó en la creación del texto fundacional del ecocriticismo: *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson[195]. Sin embargo, Garrard subraya que es imperativo dejar atrás la anticuada metáfora de la naturaleza como

---

192 Graciela Silvestri, "Paisajes con figuras en mundos opuestos: relaciones entre Río de la Plata y América del Norte en los años de conformación nacional." 121.

193 José Luis Passos, "Pastoral e modernidade nos Poemas de Joaquim Cardozo", 17.

194 Gifford, *Pastoral*,

195 Recordemos que con tropos literarios de la pastoral, en *Silent Spring*, Carson construye un *locus amoenus* en el algún rincón apacible de E.E.U.U. que es destruido por una "plaga química" de proporciones apocalípticas.

lugar armonioso e imperturbable a todo cambio, como sucede en la pastoral tradicional y en ciertos discursos ecocríticos tempranos[196]. Leo Marx, en *The machine in the Garden* (1964), reconoce que el género pastoral del canon norteamericano tiene una actitud evasiva ya que no toma en cuenta el balance ecológico ni el rol cuestionable y controversial de la tecnología en los ecosistemas de los EE.UU.

Dentro de este orden de ideas, debe señalarse que la ecología y el ecocriticismo contemporáneo descartan todo artículo de fe que implique la creencia en ecosistemas inmutables. Al contrario, *stasis*, o equilibrio armónico e inmutable

> is unusual in natural sistems… Ecosystems do maintain a kind of equilibrium, but is characterized as much by change as by stasis: Equilibrium, or balance, or stasis is not… a well-meshed, smoothly-working, serene system but one representing many stasis breakdowns compensated for by new inputs which keep the oscillations within certain critical limits (Gifford 64).

Por lo tanto, armonía inmutable no es la norma de la biosfera, así como tampoco la representación bucólica de la naturaleza es el punto de partida de la *eco-pastoral*. Visto de esta forma, el espacio de la *eco-pastoral* es un ecosistema real, atravesado por discursos de poder que sostienen a minorías hegemónicas. De allí que Terry Gifford acierte al sostener que el género pastoral—sus actitudes celebratorias— más que polémico, es sospechoso, en la medida que devela un punto de enunciación. Así mismo, para Lawrence Buell, el género pastoral ha recobrado una relevancia fundamental, especialmente, su "imaginación

196 Greg Garrard, *Ecocriticism*, London and New York, 2012, 37,63.

ecológica" que puede conjurar el poder de la "metáfora apocalíptica" de la industrialización , cuya peligrosidad yace en nuestra negativa colectiva y voluntaria a reconocerla. [197]

Es necesario señalar que el cuadro teórico de Gifford no endorsa una "lista" rígida de convenciones, sino que sugiere que un texto *eco-pastoral* exhibe ciertos rasgos en común que los resumo de la siguiente manera. Primero, la *eco-pastoral* induce una admiración o respeto reverencial por el entorno natural, al margen de todo interés secundario. Segundo, la *eco-pastoral* permite el reconocimiento cabal de la constante manifestación y cesación de los innumerables procesos ecológicos que conforman la biosfera, frente a la cual la arrogancia (*hubris*) antropocéntrica se yergue amenazadoramente. Tercero, la *eco-pastoral* facilita el reconocimiento que lo "interno" es paralelo al funcionamiento de lo "externo", que nuestra naturaleza interna puede ser entendida en relación con la naturaleza externa, y que la vía para la "reconexión" es mediante una aprehensión sensorial, corporal de lo que artificialmente estimamos como "externo". Cuarto, la *eco-pastoral* nos recuerda que siempre hemos sido y seremos parte de los ciclos naturales aunque la cultura pretenda escindirnos de ella. Y quinto, la *eco-pastoral* pone en relieve el hecho de que la ideología y procesos de explotación de los recursos naturales son los mismos explotan a la mujer, minorías marginadas, e indígenas. [198.]

También, cabe no olvidar que las convenciones clásicas de la pastoral tradicional, como el impulso pastoral de "retirarse" a un "espacio de refugio y reflexión" siempre están

197 El argumento exhaustivo de Buell abarca mucho más que el género pastoral. Uno de los ejes de su trabajo seminal gira en torno a la noción de las facetas múltiples de la pastoral, cuya multi-valencia ideológica ha generado "metáforas maestras" sobre la naturaleza ("economy" "web", "machine", y "selection"), muy susceptibles de modificaciones, historizaciones y subjetivizaciones. Lamentablemente, el hombre del siglo XX ha introducido mecanismos sin precedentes que pueden acabar con toda forma de vida en el planeta. Consecuentemente, la metáfora contemporánea que se ajusta a la crisis ecológica es la "metáfora del apocalipsis" que Rachel Carson y Leslie Marmon Silko representan en Silent Spring (1962) y Ceremony (1977) respectivamente.Véase *The Environmental Imagination*…, 31-52, 280-308.

198 Gifford, *Pastoral*, 152-174.

presentes en la *eco-pastoral*[199]. Muchas veces, la función de estas convenciones se subvierten o no se satisfacen las expectativas que de ellas se esperan. El "fracaso" de sus convenciones subraya su funcionalidad y vigencia de estos mecanismos literarios, cuya vena ecocrítica evita la idealización del entorno natural en la búsqueda de un discurso "that can both celebrate *and* take some responsibility for nature without false consciousness[200].

Antes de entrar de lleno a nuestra discusión sobre la *eco-pastoral*, a manera de transición quiero hacer mención que la obra de Arguedas ya está siendo interpretada desde la *eco-pastoral.* Por ejemplo, Jorge Marcone ha señalado que *El zorro de arriba y el zorro de abajo* contiene un "pensamiento ecológico" que nos apremia a tomar con seriedad "la interacción de lo no-humano con lo humano como algo más que una marca de las culturas andinas". Marcone acertadamente señala que el inmigrante serrano de Chimbote evoca con nostalgia las "ecologías andinas" para sobreponerse a "la injusta ecología política" del "nuevo extractivismo" que destruyó no solamente sus vidas sino todo el ecosistema del mar de Chimbote[201]. Enrique Bernales, también explora *El zorro de arriba y el zorro de abajo* desde la perspectiva del género pastoral y el psicoanálisis. Bernales sostiene que la música de Antolín Crispín "revitaliza una idealización del campo…un lugar de la verdad, el gran Otro del mundo andino". Este *locus amoenus* musical implica una "responsabilidad no económica sino afectiva entre los integrantes de la comunidad " y su entorno natural. Simultáneamente, el arte de Crispín evoca el "gran Otro" andino, un espejo identitario, en el

199 El análisis de Roger Sales se centra en torno "the five R's: 'refuge', 'reflection', 'rescue', 'requiem' and 'reconstruction'. Esto quiere decir que el poeta, hastiado de la ciudad busca 'refugio' en el campo, donde 'reflexiona', 'rescata' algún valor perdido, en otros casos elabora un 'requiem' en honor a lo 'perdido', o lo 'reconstruye'. (Véase en la *Pastoral* de Terry Gifford, 7-8).

200 Ibid, 147-148.

201 Véase a Jorge Marcone en "Recuperar Chimbote, o la ecología menospreciada de *Los zorros* de José María Arguedas" 147,150.

inconsciente de los inmigrantes serranos, quienes están en búsqueda de "la unidad perdida" que no pueden encontrar en las calles y fábricas de un ciudad inmisericorde[202].

UN FRISO ECO-PASTORAL ANDINO

> En los últimos decenios los organismos de reforma agraria de varias repúblicas con población andina han continuado el proceso de desbaratar los archipiélagos [verticales] y empobrecer a sus habitantes ya que no se dan cuenta de la existencia de patrones andinos de poblamiento, de explotación simultánea de varios pisos ecológicos por una misma población.
>
> John B. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía* [203].

> Las *tuyas* prefieren los árboles altos, los jilgueros duermen y descansan en los arbustos amarillos; el *chihuaco* canta en los árboles de hojas oscuras: el sauco, el eucalipto, el lambras; no va a los sauces. Las tórtolas vuelan a las paredes viejas y horadadas; las torcazas buscan las quebradas, los pequeños bosques de apariencia lejana; prefieren que se les oiga a la distancia. El gorriones el único que está en todos los pueblos y en todas partes.

202 Véase a Bernales, Enrique Bernales en "*El zorro de arriba y el zorro de abajo* y el medio ambiente: variaciones sobre la pastoral y el psicoanálisis" 165,173.

203 Cuando el antropólogo John V. Murra se refiere a "organismos de reforma agraria", señala a la destrucción sistemática de los nichos ecológicos andinos por parte de Perú, Ecuador y Bolivia, naciones que se vertebran a lo largo de la cordillera de los Andes. Murra, en su argumento seminal, también sostiene que el desbaratamiento del delicado equilibrio ecológico andino se llevó a cabo desde tiempos pre-hispánicos cuando la "coexistencia tensa pero real" entre "núcleo" e "isla periférica" de las numerosas poblaciones heterogéneas andinas perturbaban los "mecanismos de reciprocidad y redistribución" de sus economías. John V. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*,Lima, 2002, 128-130.

El *viuda-pisk'o* salta sobre las grandes matas de espino. Los loros grandes son viajeros. Los loros pequeños prefieren los cactos, los árboles de espino. Cuando empieza a oscurecer se reparten esas aves en el cielo; según los pueblos toman diferentes direcciones y sus viajes los recuerda quien las ha visto, sus trayectos no se confunden en la memoria.

José María Arguedas, *Los ríos profundos* [204].

José María Arguedas, como persona, indigenista, antropólogo y escritor *no* fue un hombre de su tiempo. A nivel personal no solamente su "doble marginalidad" lo separa de su generación, sino su amor profundo y concreto por el hombre andino, en una época en que se despreciaba al indio o se le usó como ariete político. Sus estudios antropológicos brindaron una lectura de los Andes original y pragmática, que sin perder sus particularidades e incorporaciones, propuso un mestizo sin complejos que bailaba huayno y manejaba el tractor. Como escritor *a-interesado* y *a-moderno*[205] hizo de la naturaleza un objeto artístico vivo que rezuma las innumerables murmuraciones evanescentes bióticas y

204 Esta es una descripción que el niño Ernesto hace de los diversos pueblos serranos que visitó con su padre. El catálogo de aves y plantas pertenecen obviamente a los diversos archipiélagos andinos, dentro de los cuáles estaban regados pueblos que conoció muy bien, en su infancia y adultez. En el epígrafe anterior, Murra hace alusión a la destrucción de éstos. Arguedas los representan tal como los observó en su niñez de principios del siglo XX, cuando la población indígena era 4/5 de la población total, y la distancia temporal entre Lima y la sierra del sur andino era de por lo menos 300 años. José María Arguedas, *Los ríos profundos*, 174.

205 Digo *a-interesado* porque mi investigación me revela que el escritor Arguedas no tenía una percepción kantiana del arte, sino todo lo contrario, como lo dice él mismo : [Una literatura que se jacte de indigenista, lo es] en tanto continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significan o constituyen para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú, y otros países semejantes de América Latina se encuentran debatiéndose". José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, 2006, 197. Sostengo que Arguedas es *a-moderno* en concordancia al argumento antropológico de Marisol de la Cadena, quien afirma que la indigeneidad es porosa, permite flujos y reflujos culturales y que no se configura diferencialmente con respecto a presencias logocéntricas, como la idea de nación y estado. En el capítulo anterior hago referencias menos generales y más específicas al respecto.

abióticas de los archipiélagos verticales andinos. En especial, *Los ríos profundos* (1958) contiene una vena ecológica, un friso *eco-pastoral*, que revela los pisos ecológicos andinos con esplendor pero lamentablemente también en su aniquilación. En las siguientes páginas, me propongo demostrar que *Los ríos profundos* contiene convenciones del género pastoral, no en el sentido clásico y tradicional, sino desde el lente ecológico de la *eco-pastoral* y desde la *consustancialidad andina*, cuyo punto de enunciación es los Andes *consustanciales*.

En el siglo XXI existen otras condiciones de posibilidad que nos permiten apreciar que José María Arguedas también creó una literatura sobre naturaleza andina singular que no puede ser apropiada por un discurso nacional homogeneizante o del discurso indigenista que encuentra en la idea del ande y del indio un espacio paradigmático de una nación. En mi opinión, *Los ríos profundos*, es un parteaguas que mina seriamente toda lectura binaria y teleológica sobre el mundo andino. Desde la perspectiva del ecocriticismo, *Los ríos profundos* de José María Arguedas puede ser considerada una *pastoral tóxica y dislocada* de los Andes peruanos, cuyo corolario apocalíptico puede ser encontrado en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Existen muchas instancias, en *Los ríos profundos*, en las que el niño Ernesto se distancia física y emocionalmente de la conflictiva ciudad de Abancay para tomar refugio en el espacio arcádico de su niñez andina, el cual siempre es contingente a la presencia de la naturaleza. Un ejemplo relevante es el siguiente[206] :

206 Quiero notar que hay dos ejemplos de refugio en un espacio pastoral en el mismo capítulo "El motín". Ambos en referencia a la destrucción del balance del ecosistema. Un ejemplo es el refugio en el jardín "arcádico" dentro de la hacienda Patibamba. El otro ocurre poco después, en el centro del barrio de Huanupata. Arguedas escribe: "Frente a mi aldea nativa existe un río pequeño cuyas orillas se hielan en invierno. Los pastos de las orillas, las ramas largas que alcanzan el agua permanecen cubiertas de nieve hasta cerca del mediodía. Los niños de la aldea sueltan pequeños barcos de papel y de totora en la corriente. Las navecillas pasan bajo las figuras arborescentes de nieve, velozmente. Yo esperaba muy abajo, junto a una mata de espino, de grandes agujas que también parecían de hielo. Echado sobre el pasto veía cruzar los pequeños barcos ¡Muchas veces creía que a bordo de algunos aparecería *la niña impar*… Los arcos de hielo la alumbrarían con esa luz increíble, tan blanca. Porque el sol a ninguna hora es blanco como la luz que brota de la nieve endurecida sobre la delgada grama". Recordemos que Ernesto, de acuerdo a las convenciones de la pastoral, se retira y se refugia en el espacio natural idealizado para contrastarlo con la ciudad. En este caso, el lector, consciente de las convenciones,

> Vencido de sueño llegué junto a una de las columnas de las rejas de acero. Pude ver aún, en el jardín de la hacienda, algunas mariposas amarrillas revoloteando sobre el césped y las flores; salían de la profunda corola de los grandes lirios y volaban, girando sus delicadas, suaves alas. Me eché bajo la sombra de la columna y de los árboles y cerré los ojos (283).

Para entender por qué Ernesto se refugia, en un jardín arcádico (una representación codificada del campo), ubiquémonos en la línea narrativa de la novela. Este pasaje pertenece al capítulo siete, "El motín"[207], uno de los nodos narrativos más álgidos de la novela. En uno de los ápices de la tensión (el segundo reparto de la sal), Ernesto se derrumba no solamente por la violencia que ha tomado parte como testigo, sino porque su cuerpo ya no resiste la toxicidad química (residuos tóxicos de la destilación de la caña de azúcar) y biológica (heces) del caserío de los colonos en la hacienda Patibamba. Arguedas describe el momento así:

> Mientras repartían la sal sentí que mi cuerpo se empapaba de sudor frío. Mi corazón palpitaba con gran fatiga; un intenso vacío me constreñía el

---

intuye que esto es un gesto del autor para aquél enfoque su atención en la "critica a la corte" ¿Y cuál es el reparo a la corte? ¿Su amor por la "niña impar"? No lo creo. ¿Doña Felipa? Es muy posible. En mi opinión, es la polución y destrucción del balance ecológico en ese sector del sur de los Andes peruanos. Énfasis agregado. José María Arguedas, *Los ríos profundos,* Lima, 2006.

207 En él se lee que los estudiantes del internado, incluyendo Ernesto y Antero, se escapan del colegio para observar de cerca la rebelión violenta de las chicheras, lideradas por Doña Felipa, quien primero enfrenta al padre Linares y luego los gendarmes. Doña Felipa, al mando de muchedumbre, doblega a ambos y toma por asalto el estanco de sal. La turba, después de un reparto inicial de la sal, parten en mulas hacia la hacienda de Patibamba para terminar de repartir la sal a los colonos miserables de la hacienda Patibamba. Después de dos kilómetros de caminata exabrupto y exaltada, llegan y reparten la sal entre los gimoteos de las mujeres de los colonos.

> estómago. Me senté en el suelo enmelado de esa especie de calle y me apreté la cabeza con las manos…El olor agrio del bagazo húmedo, de la melaza y los excrementos humanos que rodeaban las chozas se hinchaba dentro de mis venas… En el cielo brillaban nubes metálicas como grandes campos de miel. Mi cabeza parecía navegar en ese mar de melcocha que me apretaba crujiendo, concentrándose… Estaba sumergido en un sopor tenaz e invencible (282-283).

En estos dos eventos consecutivos citados se recrean ciertas convenciones de la pastoral tradicional: la huida de la ciudad, el refugio en el espacio natural idealizado, y el comentario político que el niño-pastor realiza tangencialmente. En nuestro caso, el refugio es representado por el jardín arcádico de la hacienda Patibamba, que en el texto reproduce la experiencia sensorial de un campo de manera estilizada. Pero su importancia medular no radica allí, sino en el hecho de que el lector, al leer crea una distancia que le permite al "pastor" Ernesto escaparse de la ciudad, de la "corte"; distancia que actúa como un guiño al lector para que esté consciente que este mecanismo señala o da paso a otra convención pastoral: la crítica del pastor a la ciudad. En esta escena de "El motín", el lector encuentra uno de dos espacios definidos: el *locus amoenus* o el jardín, y el espacio "urbano" del cual el poeta huye; en nuestro caso, es la cruda realidad de los Andes modernos. Los infortunados eventos que afectan a Ernesto, en este capítulo, remiten al lector a un pasaje clave al inicio del capítulo V, "Puente sobre el mundo". Arguedas escribe:

> Huanupata [uno de los barrios de Abancay]. Debió ser el la antigüedad el basural de los ayllus, porque su nombre significa 'morro del basural'. En este barrio vivían las vendedoras que trabajaban en los menesteres ciudadanos…[…] Oleadas de moscas volaban en las chicherías… (207-208).

Entonces, si nos atenemos a los presupuestos de la *eco-pastoral* (evitar la trampa de las idealizaciones del campo y poner bajo escrutinio sus actitudes celebratorias), se percibe que el refugio de Ernesto, el jardín arcádico, está insertado en un espacio deletéreo mucho más amplio y cuya toxicidad se remonta a tiempos pre-hispánicos. Consecuentemente, el *locus amoenus* andino se *disloca*, en la medida que el lector bruscamente despierta no a una realidad bucólica o idílica sino a una infernal que se erige en oposición con las descripciones de espacios naturales andinos prístinos que Arguedas representa en muchos pasajes de *Los ríos profundos*. Atendiendo a estas consideraciones y dicho de otra manera, la pastoral se fractura porque se define en negación a la norma, lo que permite su realización; es decir, el poeta critica a la ciudad: la destrucción del medioambiente. Desde el punto de vista del ecocriticismo, el "pastoralismo" de Arguedas no celebra o glorifica el entorno natural andino sino nos señala que la destrucción por envenenamiento de Ernesto y de los colonos, y de los nichos ecológicos andinos por la actividad humana. La dislocación o fractura de las convenciones de la pastoral que conduce a la revelación de un *locus horrendus* reconfiguran a *Los ríos profundos* como una eco-pastoral.

En el caso de *Los ríos profundos*, ¿de qué escapa y qué critica el pastor Ernesto? De algo que hasta ahora no se ha prestado atención: el envenenamiento del hombre andino por la contaminación debido a la explotación y producción industrial de la caña de azúcar.

En el caso representado en "El motín", es *bagassitosis*. La *bagassitosis* es una infección pulmonar ocasionada por un hongo. Es considera una enfermedad ocupacional que afecta seriamente los pulmones de los trabajadores que son expuestos al bagazo u otros residuos industriales que se producen en la fabricación de azúcares u otras melazas. A largo plazo, la *bagassitosis* destruye los espacios entre los alvéolos pulmonares. A corto plazo, los trabajadores expuestos al bagazo presentan dificultad para respirar, tos, torpeza o embotamiento[208]. Así mismo, el envenenamiento por alcohol etanol u otros alcoholes industriales consiste en vómitos, letargia, y coma[209]. Acaso, ¿no es esto un cuadro de envenenamiento que Arguedas describe poéticamente en este pasaje? Que Abancay o Patibamba estuvieran ubicadas en las antípodas de los centros industriales o que cuyo desarrollo urbana e industrial fuera inferior a los estándares metropolitanos limeños, no es obstáculo para que no exista o se niegue la destrucción ecológica de los Andes por parte de una modernidad periférica, cuyo "desborde popular"[210] se vio en la toma de las mayores ciudades costeras por las poblaciones andinas.

De conformidad a lo observado y desde la perspectiva de la ecología, en *Los ríos profundos*, los mecanismos de mantenimiento y restauración del ecosistema de Huanupata han colapsado afectando no solamente al indígena sino también al habitante mestizo

208 Atsushi Ueda et al., "Recent Trends in Bagassosis in Japan," *British Journal of Industrial Medicine*, 499-406.

209 Martin G. Belson, et al. "Case Definitions for Chemical Poisoning." *Morbidity and Mortality Weekly report: Recommendations and Reports*, 19.

210 En un complejo y mucho más profundo, Horacio Legrás sostiene que José María Arguedas es el "primer intelectual latinoamericano" en notar que la "sujeción" y "reconocimiento" del individuo por parte del proyecto histórico de la literatura latinoamericana llega a su fin en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. La obra literaria de Arguedas—desde *Agua* hasta *Los zorros*, desde la aldea serrana hasta la ciudad industrial de Chimbote conectada al mercado mundial—representa la irrupción violenta del capitalismo en los Andes y su incorporación a la circuito económico mundial. El antropólogo José Matos Mar, en su seminal ensayo, "Desborde popular y crisis del estado en el Perú" (1984), sostiene que la existencia de "dos Perúes", uno formal y el otro informal, concebidos desde la Conquista, colisionan en la capital limeña. Legrás afirma que "[e]sta es la problemática que Arguedas había adelantado quince años antes, pero que había permanecido mayormente ilegible para una mirada cuyos prejuicios la habían llevado a malgastar su tiempo soñando un cierre hegemónico para una realidad desgarrada. Horacio Legrás, "Antonio Cornejo Polar: el ansia de la historia." *INTI, Revista de literatura hispánica*, 65/66, 2007 87.

urbano. Arguedas describe a las chicherías como lugares de desarraigo o como un preludio exacerbado que anticipa los burdeles y paisajes urbanos de Chimbote. Arguedas escribe:

> Oleadas de moscas volaban en las puertas de las chicherías. En el suelo, sobre los desperdicios que arrojaban del interior caminaba una gruesa manta de moscas. Cuando alguien entraba en las chicherías, las moscas se elevaban del suelo y formaban un remolido… Todo era negro de suciedad y de humo […] cuevas llenas de moscas, tugurios con olor a chicha y a guarapo ácido (208-208).

Más adelante, en el capítulo XI, "Los colonos", Arguedas amplía la descripción de este *locus horrendus*:

> La gente criaba muchos cerdos en ese barrio [Huanupata]. Las moscas hervían felices, persiguiéndose, zumbando sobre la cabeza de los transeúntes. Los charcos de agua se pudrían con el calor, iban tomando colores diferentes aunque siempre densos (407).

Finalmente, como un Dante sin Virgilio ni Beatriz, el niño Ernesto llega a lo más profundo de la poza séptica infernal que se ha convertido este rincón de los Andes. Arguedas dice:

> Arrastrándome sobre el bagazo, llegué al caserío de los indios [en la Hacienda Patibamba] Junto al fogón de la choza, una chica como de doce años

> hurgaba con una aguja larga en el cuerpo de otra niña, más pequeña; le hurgaba la nalga…La mayor levantó la aguja hacia la luz, y pude ver en la punta de la aguja un nido de piques…Vi entonces el ano de la niña, y su sexo pequeñito, cubierto de bolsas blancas, de granos enormes de piques; las bolsas blancas colgaban como en el trasero de los chanchos, de los más asquerosos y abandonados en ese valle meloso (453).

En la *Huanupata arguediana* se ilustra un problema en ecología convertido en un problema ecológico. Esto quiere decir que en la producción cultural de una sociedad podemos leer la relación conflictiva entre cultura y naturaleza. En la *Huanupata arguediana*, la polución del medio ambiente no solamente está matando lentamente a la niña plagada por los piques sino que a toda la comunidad de colonos y mestizos. Por polución nos referimos a la incorporación de materias extrañas al entorno natural, a tal grado que es insostenible. El suelo, agua y aire pueden tolerar ciertas incorporaciones de desechos orgánicos e inorgánicos ya que existen procesos naturales de restauración de los elementos por medio de la descomposición, filtrado, oxigenación e radiación inclusive. Sin embargo, la polución ocurre cuando los procesos restauradores de la biosfera son inhibidos parcial o totalmente por el uso indiscriminado de los recursos naturales.

La polución es tan antigua como lo es el hombre. Obviamente, este el caso de la Huanupata arguediana. El hombre es parte de la biosfera: para comer, mata, consume; para cobijarse, modifica su entorno. Los animales proceden con similar conducta. Ambos, hombre y animal, poseen sus ecologías propias y definidas. El nudo gordiano yace, entre otros factores, en que la relación inclusive entre hombre y nicho ecológico es de tal

magnitud que los procesos naturales de restauración colapsan. Para entender qué es la polución hay que considerar tres factores; 1) que la polución es ancestral y concomitante a toda cultura, 2) que polución es la obstrucción de los procesos restauradores de la naturaleza; 3) y que la percepción de la polución depende de condicionamientos ideológicos y culturales[211]. Evidentemente, tal como lo dice poéticamente Arguedas, la polución y explotación ancestral de los Andes—representada por Huanupata— ya había cobrado magnitudes incontrolables en el Abancay que describe. La vena ecocrítica arguediana nos fuerza a ver que la tolerancia e indiferencia de ciertos sectores de la cultura hacia la polución es tan intolerable como las miasmas de Huanupata.

OTRAS REFLEXIONES SOBRE LA DESTRUCCIÓN DE LOS ECOSISTEMAS ANDINOS

La toxicidad química y biológica de Huanupata, que alguna vez fue un archipiélago vertical, trae a colación lo que Patrick Murphy estableció:

> Literature and nature have been intimately interlinked in the long history of literary production throughout the world, especially when oral as well as textual forms of literature are taken into account. For example, the ancient Sumerian *Epic of Gilgamesh* records the contradiction between city and the wilderness and the conflict values of their inhabitants… it builds its plot in part around the destruction of forests through the cutting and transporting of timber to meet urban needs (xiii).

211 H.P. and Blanche L. van Ginkel, "The Phenomenon of Pollution," *The Pollution Reader*, Montreal, 13-16.

En el caso del indigenismo, el quehacer literario y la naturaleza han estado estrechamente interrelacionados. A la manera de *Los ríos profundos* pero con diferente estrategia narrativa tanto *Redoble por Rancas* (1970) de Manuel Scorza (1928-1983) como otras obras indigenistas se nos abren ventanas que permitirían observar la destrucción de los nichos ecológicos latinoamericanos a causa de los valores contradictorios entre ciudad y campo. Por ejemplo, Scorza escribe:

> La carretera a Cerro de Pasco era un collar de cien kilómetros de ovejas moribundas. Rebaños famélicos rascaban las últimas matas en las estrecheces que, a cada lado de la carretera, toleraba la imperiosidad del Cerco…Imaginaron que era la peste […]¡Castigo de Dios, castigo de Dios! […] ¡No es Dios, papasitos: es la "Cerro de Pasco Corporation[…]"! […] Sólo meses después se percibió que el humo de la fundición asesinaba a los pájaros. Un día se comprobó que también trocaba el color de los humanos: los mineros comenzaron a cambiar de color; el humo propuso variantes: caras rojas caras verdes, caras amarillas…en una época en que Europa no descubría las embriagueces del impresionismo, Cerro de Pasco se alegró con una especie de carnaval permanente[212].

Esta vez, inequívocamente, la ironía de Scorza es la herramienta que pone en evidencia la destrucción de los ecosistemas de los Andes centrales por la actividad minera de la Cerro de Pasco Corporation. Sin embargo, no es mi intención hacer un análisis de la obra de

212 Scorza 232-247.

Scorza, sino que quiero resaltar que el ecocriticismo en Latinoamérica puede abrir nuevas rutas hermenéuticas y brindar otras interpretaciones de obras claves del indigenismo.

Con la finalidad de reforzar mi tesis, apartarse un poco del contexto cultural peruano es justificado. En el Ecuador, Jorge Icaza (1906-1978), en *Huasipungo* (1934), representa con determinismo geográfico digno de un naturalismo crudo al indígena ecuatoriano y su entorno destruido por una polución por la falta de servicios básicos salubres. Este *locus horrendus* del indigenista Icaza en una oscura cloaca infernal: hombres, mujeres niños son inseparables del lodo y de los cerdos:

> [L]a cabalgata entró en el pueblo de Tomachi . El invierno, los vientos del páramo de las laderas cercanas, la miseria y la indolencia de las gentes, la sombra de las altas cumbres que acorralan han hecho de aquel lugar un lugar de lodo, de basura, de tristeza, de actitud acurrucada y defensiva. Se acurrucan las chozas a lo largo de la vía fangosa; se acurrucan los pequeños a la puerta de las vivienda a jugar con el barro podrido o a masticar el calofrío de un viejo paludismo….se acurruca el murmullo del agua de la acequia de agua turbia donde sacian su sed los animales de los huasipungos vecinos, donde los cerdos hacen camas de lodo para refrescar sus ardores, donde los niños se ponen en cuatro para beber, donde se orinan los borrachos (18).

Si leemos estos *locus horrendus* andinos en torno a la relación de literatura y naturaleza, la cual establece que un todo espacio es [a] storied residence of human inhabitation". Por consiguiente quehacer ecocrítico nos posibilitaría notar que estas "narrativas de

residencia humana" revelan también estilos de vida que son opuestos a las relaciones de reciprocidad entre biosfera y cultura, entre lo humano y no humano. Interpretar el espacio andino desde la cornisa del ecocriticismo posibilitaría prácticas sociales de resistencia, preservación y de desarrollo alternativo, por las cuales el "ecosystem culture" respetaría toda singularidad local e incrementaría los beneficios de la heterogeneidad frente a una "biosphere culture" que incesantemente persiste en homogenizar a las personas del mundo, en estricto beneficio de una economía transnacional[213]. El friso eco-pastoral o, mejor dicho, la pastoral dislocada y tóxica representada en *Los ríos profundos* podría ser otro punto de partida para un ecocriticismo latinoamericano, por latinoamericanos y para latinoamericanos.

LA DESTRUCCIÓN DE LA COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA ANDINA

> Conocí con él *más de doscientos pueblos*…Pampas, Huaytará, Coracora, Puquio, Andahuaylas, Yauyos, Cangallo, [Huancayo, Ica, etc.]…Siempre junto a un río pequeño, sin bosques, con grandes piedras lúcidas y peces menudos.
>
> José María Arguedas, "Los viajes", *Los ríos profundos*[214]

En *Los ríos profundos* de José María Arguedas—así como en *Yawar fiesta*, "Orovilca", "Los escoleros" y "Llamado a algunos doctores"—se encomia, dignifica, mas no se idealiza los componentes bióticos y abióticos de los archipiélagos verticales andinos.

213 De acuerdo a Patrick Murphy y Gary Snyder. Véase más en Murphy, xiv.

214 Énfasis agregado, 173.

Lamentablemente, estos ecosistemas andinos ya habían sido destruidos muchos siglos antes de que Arguedas naciera en 1911. A mi parecer, los *doscientos pueblos* que Arguedas visitó en su periplo nomádico podría ser la metáfora que mejor representa esos ecosistemas que la tecnología quechua pre-hispánica hizo que brillaran en todo su esplendor. Los pueblos que Arguedas visitó con su padre están en un área que abarca por los menos cinco departamentos: Abancay, Ayacucho, Cuzco, Ica, Junín. Este amplio territorio agreste es por lo menos 1/5 de todo el territorio peruano. A lo largo de *Los ríos profundos*, Arguedas menciona la flora y fauna de estos *doscientos pueblos*: lambras, molle, sauce, *k'eñwa*, capulí, tara (árboles); chihuaco, torcazas, *viuda-pisk'o*, loros amazónicos; (aves) *killincho*, gavilanes y cóndores andinos (aves de rapiña y carroña); *tankayllu*, *akatank'a, apasanka, apankora, layk'a, wayronk'o* (insectos); *mámak* (planta gramínea selvática), totora (planta herbácea acuática); ayak'zapatilla (flor andina);etc. En esta perspectiva, el ejemplo más ilustrativo de esta biodiversidad son las "500 flores de papa distintas" y las "cien flores de quinua"[215] que Arguedas *biocéntricamente* clama ser en su poema "Llamado a ciertos doctores" (1966). También es preciso mencionar que en la narrativa arguediana se mencionan "árboles de eucalipto" y "sembríos de linaza y trigo", especies europeas que lamentablemente han desplazado cierta biodiversidad andina de estos nichos ecológicos. Sin embargo, investigaciones científicas, y no solamente un análisis literario , traerán luz sobre los habitat andinos que se han perdido.

A pesar de su desaparición de la as culturas quechuas prehispánicas, el espacio andino que Arguedas representa exhibe ciertas trazas de cómo éstas negociaban con la ecología del espacio andino: no en *oposición*, sino en *relación* a ella. Por lo que cabe

215 Poema "Llamado a ciertos doctores" extraído de *Las cartas de Arguedas Murra y López-Baralt*, Lima, 1996, 251-269.

preguntarse por qué la relación entre hombre y entorno fue diferente en el espacio andino. Al respecto, la vasta investigación de campo del antropólogo John V. Murra nos ilumina:

> In pre-Columbian times *ecological complementarity* was one of the fundamental explanations of Andean success. Born of familiarity with the minutiae of altiplano conditions, yet able to experiment while reaching for higher and higher achievements… We consider their successful technological, economic and social systems unique in the world ("Andean Societies," 124).

Murra sugiere que el "excepcionalismo andino" de las culturas precolombinas permitió la administración eficiente de los ecosistemas *sui generis* de los Andes. Este excepcionalismo se logró a través tres logros distintivos: la implementación de una tecnología para el manejo de la verticalidad de los Andes, la "domesticación" del frío; y la complementariedad ecológica de los Andes. Primero, estudios arqueológicos del espacio andino revelan una ampliación vertical de la frontera agrícola hacia altitudes considerables mediante el uso de terrazas, y sistemas de irrigación; estrategias que no solamente incrementaron el área productiva sino que también creó microclimas facilitando la diversificación de los cultivos. De hecho, se sabe que ocurrían hambrunas periódicas en Mesoamérica, sin embargo, en los Andes, éstas eran infrecuentes ya que la siembra planificada permitía que se siguieran patrones de siembra en filigrana de fechas y espacios intercalados para evitar la destrucción de las sementeras debido al frío[216]. Segundo, los pueblos andinos

216 Murra sostiene que el manejo de la verticalidad andina, una geografía muy hostil, dependía de un manejo sofisticado mediante el conocimiento detallado de la altitud, terrenos , composición de los suelos y de las posibilidades genéticas de la flora y fauna de los ecosistemas. Este conocimiento técnico permitió que los pueblos andinos supieran que una agricultura de altitud (3,200-4000 metros sobre nivel del mar y con 250 noches de helada al año) requería una administración al detalle,

"domesticaron el frío" mediante una observación y experimentación empírica. En efecto, los pueblos andinos descubrieron que ciertos alimentos claves (papas, carne de llama) podían ser conservados si eran expuestos alternadamente al frío y calor ecuatorial de los Andes. El secado en frío de los productos permitía su conservación por muchísimos años evitándose así hambrunas debido a patrones climáticos anómalos o por errores humanos[217]. Tercero, la "domesticación" de la verticalidad y el clima andinos conllevó al surgimiento de un mosaico de culturas multiétnicas compuestas por instituciones políticas, económicas y administrativas singularmente definidas por una "noción de territorialidad" *sui generis*.

Ahora bien, ciertos documentos del siglo XVI denominan a este tipo organización territorial andina "a sprinkled notion of territoriality" o "diversificación terrritorial", nos informa Murra. De acuerdo a este esquema organizativo, por lo menos durante los últimos 2,000 años, antes de 1492, sin importar la lengua hablada o la huaca venerada, toda forma de gobierno andino buscó diversificar la explotación y producción de bienes y alimentos mediante la tenencia de un "techo central", por lo general sobre los 3,200 m.s.n.m., y el establecimiento de varios otros "techos periféricos". Recordemos que si hay alguna dimensión espacial que exprese el espacio andino es la verticalidad. Esta imposición espacial en la vida del hombre andino lo condujo a que estableciera "territorios de avanzada" que compartía, en equilibrio tenso y precario, con otras etnias para suplirse con los alimentos y productos que el "centro" no producía. La productividad de los territorios

inclusive en las dosis de fertilización de un suelo en particular. Esta riqueza y ventaja en el terreno agrícola se sumaba a la administración eficiente de millones de cabezas de auquénidos, de las que nos hemos enterado gracias a los cronistas de la época. Ibid, 121-122.

217 Los edificios donde se almacenaban estos productos tenían una arquitectura especial que permitía la regulación del aire y temperatura para la conservación óptima de los alimentos. Las crónicas de los primeros europeos revelan que a lo largo de la red de caminos cerca de Cochabamba, Bolivia, existieron 2,400 depósitos y unos 1,000 de éstos cerca de Jauja, Perú. Estos y otros centros de acopio se encontraban ligados por una caravana de soldados, guardianes, administradores y sacerdotes. Ibid, 122.

centrales y periféricos dependían de un conocimiento íntimo y preciso de la dinámica climática, el balance químico de los múltiples tipos de suelo andino, la productividad de los tubérculos y granos andinos que fueron genéticamente modificados a través de un proceso de selección dirigido y controlado por el hombre andino[218].

Como se puede inferir por la evidencia científica presentada, las culturas andinas precolombinas fueron eficientes y exitosas en enfrentar los desafíos ecológicos que el medio andino les presentó. Sin embargo, sostener que éstas fueron "eco-culturas" o culturas con "desarrollo sostenible" es una afirmación no avalada por la evidencia. Primero, porque es razonable inferir que la *Huanupa arguediana*, "el morro de basura de los ayllus", sea un indicativo de que no tenían métodos eficientes para administrar los desechos que producían. Segundo, porque la violencia de la invasión europea cercenó tan prematuramente a este mosaico increíblemente sofisticado y diverso de culturas que nunca sabremos con exactitud qué hubiera sido de ellas. Además, como lo demostré en el capítulo anterior, a pesar de que las culturas indígenas americanas consideraban a la naturaleza como fuente de lo sagrado, en ella encontraron también recursos para florecer y construir imperios cuyas elites tenían hábitos de consumo tan suntuarios y superfluos como las de nuestra cultura moderna. Lo que sí creo, como Murra, es que el éxito del mundo andino pre-colombino, su manera de administrar y manejar los ecosistemas, yace en que su relación con la naturaleza fue más *relacional* que *antagonista*[219].

218 Murra ilustra la empresa andina de la "diversificación territorial" así: "Since most of the people lived above the timberline, lumber had to be fetched from the wet Lowlands to the East. The day, coastal Lowlands to the west provided fish, hot Peppers, and guano fertilizar. On both slopes one could plant maize, coca leaf, and other sumptuary indispensables". A pesar de siglos de fragmentación y destrucción sistemática de la "diversificación territorial" mediante técnicas ancestrales de manejo de la tierra ha sobrevivido hasta ahora, la década de 1970. Se encontrado que el 11% de las unidades familiares establecidas al lago Titicaca todavía poseen terrenos en la costa del Pacífico. Ibid, 123-124.

219 Ahora bien, es inevitable no trasladar esta conversación al panorama mundial del siglo XXI. Al respecto, tengo mis dudas de que si rescatáramos y adoptáramos la tecnología andina perdida, sería factible revertir la destrucción ecológica de los Andes. Lo fundamental es que tenemos que tomar en cuenta que la raíz de la crisis se

Lo que quiero recalcar es que leer la representación del espacio andino de cierta literatura indigenista, como los ejemplos discutidos, desde la perspectiva de un ecocriticismo latinoamericano, nos permitirá tomar en cuenta el impacto que la cultura tiene sobre la naturaleza. Uno de los frutos de estas nuevas lecturas sería la protección más efectiva no solamente del medioambiente sino también de las comunidades mestizas e indígenas, las cuales lamentable son las más afectadas por el calentamiento global y las disparidades de nuestra modernidad marginal. Y lo más importante, de la misma manera que el indigenismo del siglo XX generó un movimiento social que buscó proteger a las mayorías indígenas, ahora en el siglo XXI, es de suma importancia impulsar políticas de desarrollo que estas mayorías marginadas buscan mediante medidas que busquen un desarrollo sostenido, tanto para el hombre como para la miríada de seres bióticos y abióticos que componen la biosfera.

encuentra en el Norte global y que las consecuencias perniciosas del Calentamiento global se sienten y sufren en el Sur global. No creo tener la solución, pero creo firmemente que, aquí los del Norte global, debemos hacer un cambio substancial en nuestros hábitos de consumo mediante una diferenciación y priorización de "our needs" y "our wants"; solamente entonces, una tecnología eficiente, como la andina, podría ayudarnos a superar la crisis ecológica . En cuanto a las "necesidades" y "deseos" del Sur global, debemos reconocer que sus ciudadanos también tienen el derecho de alcanzar el nivel de bienestar que el hemisferio septentrional goza, y que las élites meridionales no pueden decidir que es "progreso" sin la intervención de las mayorías indígenas.

CAPÍTULO 4: UNOS RÍOS PROFUNDAMENTE RIZOMÁTICOS

> The subject is not a straightforward matter; it is not sufficient to think in order to be, as Descartes declares, since all sorts of other ways of existing have already established themselves outside consciousness, ... which, for their part, drift in relation to each other like tectonic plates under continents. Rather than speak of the 'subject', we should perhaps speak of components of subjectification, each working more or less on its own...Vectors of subjectification do not necessarily pass through the individual,which in reality appears to be something like a 'terminal' for processes that involve human groups, socio-economic ensembles, data-processing machines, etc. Therefore, interiority establishes itself at the crossroads of multiple components, each relatively autonomous in relation to the other, and, if need be, in open conflict.
>
> Félix Guattari, *The Three Ecologies.*[220]

¿Por qué Deleuze y Guattari en los Andes? Porque me parecen que pueden ayudarnos a leer la naturaleza andina de una manera original y desde una perspectiva más cercana al quehacer literario de José María Arguedas. Primero, el cuadro teórico de Deleuze y Guattari es un puente que sortea al estructuralismo, la transculturación, y el concepto de la literatura heterogénea, los cuales se predican en base a binomios totalmente excluyentes y esencialistas que no permiten matices ni puntos medios, en concordancia exacta a la

220 Félix Guattari, The Three Ecologies, London, New York, 2012, 24-25.

configuración del humanismo antropocéntrico de la cultura occidental. Desde la perspectiva de la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, cuyo corpus teórico descansaba sobre el hegemónico binomio cultura/naturaleza, la biosfera siempre será un *otro*. En las operaciones de la transculturación cultural, los elementos constitutivos son dos culturas—la hegemónica europea y la indígena que resiste, selecciona y transforma—en cuyo resultado, sin embargo, la naturaleza exhibe un carácter de invisibilidad. La literatura heterogénea se predica en torno al supuesto que el sistema de producción literario no es orgánico ya que reproduce la fractura nacional de dos culturas irreconciliables: europea-escritura/quechua-oral; en todas la instancias del proceso de producción literario (escritura, género escogido, circuito de comunicación, y referente indígena) la naturaleza es simplemente el escenario artificial desde donde el referente "presiona". En resumen, los ecosistemas andinos, bajo estos lentes de historicismo evolucionista, nunca podrán salir de la noche inmemorial del tiempo.

No obstante, una nueva antropología trae vientos renovadores y saludables en el sentido de que no busca simplemente revertir valores binarios para instituir nuevos, sino que evita configurarse en oposiciones o en esencialismos indigenizantes. El perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro sugiere que ciertas subjetividades amerindias se articulan *en relación* y no en oposición al entorno. Para Marisol de la Cadena, la indigeneidad surge no en relación a lo que *no* es ni tampoco en referencias a dialécticas totalizadoras, sino en torno a una *a-modernidad* que escapa *normalizaciones* indigenistas e historizaciones y mitificaciones de los Andes y que participa de otros saberes.

De manera similar, Deleuze y Guattari demuelen las vacas sagradas de binarismo irreconciliables. Desmantelan las presunciones que soportan a sistemas europeos

jerárquicos de significado, representación y verdad. Efectivamente, el cuadro teórico de Deleuze y Guattari decentra lo que Derrida denominó "the subject of absolute knowing" o aquella empresa hegeliana por la cual la corriente de los hechos históricos avanza imparable hacia el conocimiento total del mundo[221]. Según Deleuze y Guattari, el *rizoma* (*rhizome*) inmoviliza la "división tripartita de la realidad (el mundo), el campo de la representación (el libro) y el campo de la subjetividad (el autor). El resultado de esta desarticulación es que nuestro mundo de separaciones en cantidades pulcras, metódicas y mensurables es reconfigurado por relaciones de ambigüedad, mezcla y cambio dinámico. El *rizoma* no es *diseminación* o *indecibilidad* sino una red de momentos de síntesis que no se rigen en torno a un sistema central. Las *deterritorializaciones* y *reterritorializaciones* de las *líneas de fuga* (*lines of flight*) producen *multiplicidades* (*multiplicities*) o nuevos significados. Atendiendo a las ideas expuestas, Deleuze y Guattari nos alientan a conceptualizar el mundo o la manera como interactuamos con el mundo exterior no en términos de estructuras internas sino en función a las múltiples implicaciones que ocurren entre la innumerables relaciones dinámicas y transitorias de los elementos o *ensambles* (*assemblages*)de la realidad mundana. Es decir, el significado no se halla en las entrañas sino en las superficies, en los innumerables contactos. *Being*, para Deleuze y Guattari, es *devenir* (*becoming*) es decir es el incesante y siempre cambiante flujo de la vida de las cosas que conducen a nuevas posibilidades o *multiplicidades* (*multiplicities*): "Everything is always crossing over into something else, decomposing and recomposing itself beneath the identities truth would like to erect (136-146)".

221 De acuerdo a la interpretación de Nick Mansfield, Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway, Washington, 2000, 136-146.

En mi investigación, he observado que José María Arguedas representa en varias de sus obras una subjetividad que no participa totalmente de la historización de los andes y la normalización del indigenismo. Como vimos en el capítulo dos, en su cuento "Orovilca" (1954), su narrador y el personaje Salcedo—ambos *alter ego* de Arguedas mismo—,se configuran ontológicamente de manera *relacional* a los componentes del ecosistema. En este cuento, se empieza a delinear las primeras *eco-subjetividades* de la nación y literatura peruanas: el narrador y Salcedo. Ahora, en este capítulo cuatro, demostraré que la *eco-subjetividad* del niño Ernesto rescata una espacio-temporalidad que pone en evidencia la interconexión inclusiva de organismo y entorno y sus innumerables imbricaciones, ligaduras o nexos. Como lo establecen Deleuze y Guattari:"Nature does not work that way: in nature, roots are taproots with a multiple, lateral and circular systems of ramifications, rather than a dichotomous one[222]". De manera similar, la *eco-subjetividad* rizomática del personaje Ernesto de *Los ríos profundos* exhibe imprevistos *becomings*, *deterritorializaciones* y *reterritorializaciones* en un periplo también *rizomático* que subraya el delicado equilibrio entre la miríada de organismos /entornos que conforman la biosfera andina. A lo largo, de capítulos claves de la novela, el personaje Ernesto despliega *con-vertires* o *becoming-rock*; y en el caso del poema "Llamado a algunos doctores", *becoming-flor de papa* o *becoming-montaña*.

Mi propósito no es discutir cómo se constituye la subjetividad sino cómo se configura la *eco-subjetividad* arguediana. Para ello parto de los siguientes supuestos: 1) la subjetividad, la experiencia humana, no es solamente un acto mental, interno, un pensar cartesiano desligado de toda exterioridad; 2) la subjetividad requiere un elemento exterior,

222 Gilles Deleuze y Félix Guattari, Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, Minneapolis, London, 1987,5.

un estar consciente de un algo o alguien exterior. Esto nos lleva a entender que nuestra vida afectiva y cognitiva siempre está ligada o inserta en un contexto social e histórico determinado, como lo es la *interpelación*. Sobre *interpelación*, Louis Althusser (1918-1990) planteó que : "All ideology hails or intepellates concrete individuals as concrete subjects"(47). Quiere decir que *interpelación* es la internalización de valores promovidos por las instituciones del estado(*apparatuses*) que garantizan la sujeción a la ideología hegemónica. La mayoría de sujetos de una nación no escapa a la *interpelación* del estado. Arguedas no fue la excepción. Su *sujeción* como ciudadano peruano se manifestó de diversas maneras y su narrativa lo atestigua, pero no es mi intención discutir ello. Lo que quiero acotar es que paralela a la *interpelación* del estado peruano y sus instituciones, Arguedas fue constantemente *interpelado por la naturaleza andina*, y las vicisitudes de la vida, circunstancias que lo separaron radicalmente de los intelectuales de su generación. Por esta razón, pienso que la subjetividad arguediana también se constituye por la *interpelación de la naturaleza*; por eso sostengo que la subjetividad que él representa en ciertos textos es una *eco-subjetividad*.

Intuyo que, durante "La mesa redonda sobre *Todas las sangres*" en 1965, el mismo José María Arguedas reveló su *eco-subjetividad* . Arguedas dijo en aquella ocasión:

> ...cuando yo viví en la niñez, los valores que se me contagiaron en la infancia siguen influyendo de manera muy poderosa, en cuanto pienso, y todo lo que siento como miembro de la sociedad.. [...]Es probable que yo esté *en parte transido de esta concepción del mundo*; de tal modo transido que soy capaz de mostrarlo con rasgos auténticos porque estos personajes [Rendón Willca]

> aparecen de veras como personas perfectamente verosímiles y no como artificios, porque yo estoy dentro de ellos (25-26).

Este debate de 1965 es extremadamente importante porque cuando este grupo específico de sociólogos peruanos, al encontrar que la novela *Todas las sangres* no validaba sus expectativas ideológicas, hicieron un cargamontón en contra de Arguedas. Desde mi punto de vista, esto creó una atmosfera sicológica propicia para que atacantes y atacado respondieran sin esconder lo que verdaderamente sentían. Por una parte, en este pasaje, el atacado Arguedas mismo nos dice que la *interpelación* del estado lo constituye a él como "miembro de la sociedad" y que simultáneamente también él "esté transido de esta concepción del mundo", es decir, por la *interpelación* de la naturaleza[223]. Por otra parte, cincuenta años después, es comprensible que este grupo de intelectuales peruanos[224], la generación del 50, calificaran de "panteísta" o "mágica" a la concepción arguediana del mundo. Cómo sociólogos estaban enfocados en el estudio racional, objetivo y científico de todos los aspectos sociales del hombre y su ambiente: la cultura. De allí que le enrostraran a Arguedas que su novela no "reflejara" las condiciones reales del Perú. Cómo socialistas, marxistas o como simpatizantes de la revolución cubana, la naturaleza era el objeto de la fuerza del trabajo. Tanto la sociología y el marxismo son saberes nacidos del proyecto antropocéntrico de la Ilustración, para la cual la biosfera es un dominio a estudiar,

223 Por "concepción del mundo" se refiere a la cultura quechua y al entorno natural andino, el cual es calificado despectivamente como "panteísta" por Sebastian Salazar Bondy, quién exactamente dice: "[p]or una parte, la novela presenta una concepción mágica de la naturaleza, una concepción indígena…, un cierto panteísmo, donde las flores se animan como seres humanos, donde los pájaros tienen una condición de símbolos, donde la vida animada e inanimada del mundo manifiesta mediante alegorías, cierta presencia superior, cierta presencia, yo diría, cristalina. Esto, por un lado, le viene a Arguedas creo yo, de su formación quechua, de su infancia al lado de los concertados a quienes, según su propia confesión, él bebe tanto de sus amores y sus odios.". Ibid, 23.

224 Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, Henri Favre, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Aníbal Quijano y Sebastián Salazar Bondy.

entender y clasificar con la finalidad de controlar y explotar. No extrañe entonces que para los integrantes de la generación del 50, así como para los proponentes de la transculturación y heterogeneidad, la naturaleza sea "invisible", "panteísta" o "mágica", inclusive cuando se la representa.

Después de esta digresión necesaria, regresemos a nuestro argumento sobre la *eco-subjetividad* arguediana, y en qué consiste ser *interpelado por la naturaleza*. A un nivel básico, la palabra *interpelar* significa un *requerimiento* o una *obligación* a responder al llamado de una autoridad. A un nivel político, de acuerdo a Althusser, *interpelación* es cuando, por ejemplo, una persona al ver su bandera nacional, inmediatamente responda, positiva o negativamente, como ciudadano de esa nación porque la *ideología* ha sido internalizada por él o ella. Sin embargo, sostener que *polĭticus* tiene preponderancia sobre *bio* es un reduccionismo antropocéntrico. En realidad, considero que hay otro proceso de interpelación mucho más vasto e inescrutable que no se reproduce mediante la reproducción de los medios de producción sino mediante la reproducción de los ciclos inevitables de vida y muerte o mecanismos por los cuales se mantiene la biosfera. No hay cultura ni organismo que escape a los ciclos naturales de la vida, de la naturaleza.

A nivel general, por *interpelación de la naturaleza*, me refiero a los *requerimientos* impostergable*s* del cuerpo, los cuales al *interpelarnos*, respondemos inequívocamente como cualquier organismo de la biosfera. La *interpelación de la naturaleza* puede ir desde la necesidad de saciar el hambre hasta los sufrimientos fundamentales que la cultura no alcanza a solucionar cómo la muerte, enfermedad o todo tipo de traumas que dejan en uno un huella imposible de borrar. A nivel personal y particular, las *interpelaciones* existenciales que hicieron de Arguedas un *sujeto* muy diferente fueron: la muerte de su

madre, la violación sexual que de muy niño sufrió en manos de la Fidela (como lo comenta Sara Castro-Klaren); la pérdida de los dedos de la mano derecha; los abusos de su madrastra y de su hermano Arístides; las ausencias de su padre, sus episodios depresivos, su divorcio, su intento de suicidio. No obstante, y para efecto de mi tesis, el hecho de que Arguedas viviera en una región del Perú que permanecía por lo menos tres siglos atrasada con respecto a Lima, hizo que los ecosistemas andinos lo *interpelasen* de manera única, al punto que lo hiciesen sensible a los ciclos naturales de la tierra; dicho en otras palabras, que sea *consustancial* con las montañas, árboles, aves y rocas.

Poco entendimos qué era la *interpelación de la naturaleza*. La entendimos como "lo mágico" o el "apego del hombre a la naturaleza" en la narrativa arguediana, como lo afirma atinadamente Antonio Cornejo Polar[225]. Creímos que era "su rechazo a la occidentalización aculturativa… [su] burla, desde el conocimiento tradicional andino, de la ideología cientifista que es incapaz de reconocer el saber andino "[226], como correctamente lo establece William Rowe. Sin embargo, creo que el poema "Llamado a algunos doctores" (1966), escrito un año después de la lamentable mesa redonda, exhibe sin ambages la *eco-subjetividad arguediana,* una subjetividad *relacional* o *consustancial* con la naturaleza andina. Parte del poema dice

> Que estén hablando, pues: que estén cotorreando, si eso les gusta. ¿De qué están hechos *mis sesos*? ¿De qué está hecha la carne de *mi corazón*?
>
> ……..

225 En Los universos narrativos de José María Arguedas, 1973, 17.

226 William Rowe, "Arguedas, música, conocimiento y transformación social" 97.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. *Esas quinientas flores, son mis sesos, mi carne*.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores, en flor se ha convertido la negra ala del cóndor uy de las aves pequeñas.

Es el mediodía*; estoy junto a las montañas sagradas*: la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanzan su luz a los cielos.

En esta fría tierra, siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también *mi alma, mis infaltables ojos*.

……

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo…

Te refrescaré con el agua limpia que canta… [227.]

La voz narrativa, más que "burlarse", escapa la interpelación arborescente de los "doctores" del estado-nación peruano, los cuales la quieren cuadricular entre los ejes desarrollo/atraso, o mejor dicho civilización y barbarie. Al contrario, observamos que la subjetividad milenaria representada se configura no tanto en torno a la cultura u hombre

227 Énfasis agregado. Poema "Llamado a ciertos doctores" extraído de Las cartas de Arguedas de John Murra y Mercedes López-Baralt, Lima, 1996, 256-257.

andinos, sino en función a momentos de síntesis deleuzianos, cuyas líneas de fuga que desestabilizan la epistemología binaria del desarrollismo costeño arborescente. La voz narrativa, "sesos" y "corazón", a lo largo del poema, *deviene* en "quinientas flores de papa", en "cien flores de quinua". De la misma manera, toda frontera ontológica entre vegetal y animal se hacen porosas, se diluyen: un momento son "flores de papa", otro son el "ala del cóndor y de las aves pequeñas" o los colores de las montañas y flores. En este universo *multiléctico*, anti-genealógico y rizomático del poema, la voz poética que *deviene* en ontologías *aparalelas* no se pierde en una diseminación ni tampoco significa resulta en una pérdida de agencia histórica ("Las cien flores de quinua que sembré…). Ocurre todo lo contrario, sus *devenires* la fortalecen, al punto que exhibe un gesto fraternal al "doctor" arborescente, a quien le dice "hermanito mío" "te curaré" y "refrescaré". Y le recuerda que el abismo temporal y espacial entre ellos es causado por un extractivismo desbocado y deletéreo: "No ayudes a afilar esa máquina contra mí", es decir contra la biodiversidad andina. Finalmente, desde una perspectiva ecocrítica, y desde la ecología moderna, la *eco-subjetividad arguediana* o *consustancialidad andina* poéticamente y rizomáticamente insta al "doctor", por lo tanto al lector, a tomar conciencia del principio fundamental de la ecología: la unión indivisible y delicada entre organismo y entorno: "el viento [y la tierra] que va de mi tierra a la tuya es el mismo"[228]. Más que "apego a la naturaleza" o "rechazo a la occidentalización aculturativa", o una representación de la naturaleza andina, *la eco-subjetividad* rizomática del poema "Llamado a algunos doctores", es una subjetividad *interpelada por la naturaleza* que nos insta a tomar nota, por lo tanto, a proteger la biodiversidad andina. De allí que considere el poema como un ejemplo de *ecopoesía.*

[228] Ibid 258.

UN CAUCE FLUVIAL DE *DEVENIRES*[229]

The orchid deterritorializes by forming an image, a tracing of a wasp; but the wasp reterritorializes on that image. The wasp is nevertheless deterritorialized, becoming a piece in the orchid's reproductive apparatus. But it reterritorializes the orchid by transporting its pollen. Wasp and orchid, as heterogeneous elements, form a rhizome.

G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*[230].

[Yo]Debía ser como el gran río: cruzar la tierra, cortar las rocas; pasar indetenible y tranquilo, entre los bosques y montañas; y entrar al mar acompañado por un gran pueblo de aves que cantaran desde las alturas… ¡Como tú río Pachachaca…me decía a solas.

José María Arguedas, *Los ríos profundos*[231].

229 ¿Por qué Deleuze? Por que su filosofía se ancla en, digamos, un "anti-humanismo", que confronta y desarticula una realidad sostenida y justificada en función del hombre como la categoría de medida última y trascendental. El biocentrismo consustancial de Arguedas se sustenta en esas premisas también ¿Por qué devenires ? Porque cómo lo veremos pronto, la eco-subjetividad que constantemente se configura, como en un flujo perenne. Mientras que en los textos indianistas y del la representación del hombre andina es estática e insertada en una tabla negativa de valores, el devenir arguediano tanto de la subjetividad como el entorno representados en el texto se modelan a lo largo y ancho de fronteras de maneras de ser humanas como no-humanas, cada cruce, traspaso o contacto abre posibilidades de ser ilimitadas.

230 Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus: Capitalism and Shizophrenia, Minneapolis, London, 2007, 10.

231 José María Arguedas, Los ríos profundos, Madrid, 2006, 232.

Hemos visto que la zona de significaciones de la eco-pastoral arguediana problematiza seriamente el paisaje andino como un *locus amoenus* de refugio y regocijo, lleno de lirismo, personificaciones de la naturaleza andina y de "unimismaciones" indigenistas. En cambio, mi lectura propone que Ernesto, el niño "pastor" del friso eco-pastoral andino, pone en relieve un *locus horrendus* o la destrucción de los ecosistemas andinos desde tiempos pre-hispánicos hasta la modernidad. En la *Huanupata arguediana,* primero observamos, que la interconexión mutuamente inclusiva de organismo y entorno ha colapsado debido a la polución iniciada en tiempos prehispánicos[232] e inherente a todas las culturas y por la arrogancia antropocéntrica del hombre moderno; segundo, en la *Huanupata arguediana*, observamos que salta a la palestra la axiología que cohesiona y potencia a los procesos de explotación de los recursos naturales es la misma que explota a las minorías subalternas y étnicas, en nuestro caso los colonos de la Hacienda Patibamba. Por eso, considero que *Los ríos profundos* de José María Arguedas es un del fundamental del ecocriticismo latinoamericano.

En esta segunda parte veremos que la *eco-subjetividad* representada en *Los ríos profundos* "responde" y "corre en paralelo" a "lo externo", la naturaleza, la biosfera. Esta conexión de "lo interno" y "lo externo" ocurre a nivel cognitivo, sensorial y corporal. En esta segunda parte de mi análisis, articularé mis ideas de acuerdo a los presupuestos filosóficos de Gilles Deleuze. Las *líneas de fuga* del nomádico Ernesto nos permitirá *desterritorializaciones* de cierto indigenismo anquilosado en la forma y ciego a la riqueza

232 En Los ríos profundos, Arguedas nos dice sobre Huanupata que "[d]ebió ser en la antigüedad el basural de los ayllus, porque su nombre significa "morro del basural" (207).

ecológica de los archipiélago verticales andinos, que en el texto Arguedas los llama metafóricamente los "doscientos pueblos" que conoció con su padre, "abogado de provincias, inestable y errante" (173). Observaremos como las dinámicas *territorializaciones* y *desterritorializaciones* de la voz narrativa problematizan ciertos presupuestos epistemológicos europeos que articulan la cultura latinoamericana. Dentro de este marco, las *líneas de fuga* de la voz narrativa, a guisa de periplos intra-ontológicos, nos llevarán a escuchar los "susurros evanescentes" de los ecosistemas andinos. Mi tesis central es que Los ríos profundos es un cauce fluvial de devenires deleuzianos y que la representación que Arguedas hace del mundo natural andino no es *arborescente* sino *rizomática* o *consustancial*. En el siguiente acápite veamos con más precisión por qué sostengo que el indigenismo arguediano es *rizomático*.

LOS DEVENIRES ARGUEDIANOS

> If the writer is a sorcerer, it is because writing is a becoming,
> writing is transverse by strange becomings that are not becoming-writer,
> but becomings-rat, becomings-insect, becomings-wolf, etc.
>
> G. Deleuze y F. Guattari, "Memories of a Sorcerer" [233]

233 Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus: Capitalism and Shizophrenia, Minneapolis, London, 2007, 240.

Las lecturas deleuzianas del espacio y sujeto andinos no son nuevas. Sara Castro-Klaren es pionera al respecto [234]. En mi caso, sostengo que *Los ríos profundos* de Arguedas es una narrativa fluvial de *devenires* no porque *no* se ciña a una trama (secuencia de eventos que obedecen a causas y efectos) en oposición a historia (interpretación de eventos cronológicos), sino porque el espacio y subjetividad representados se rigen por causas y efectos *trans-históricos*, *trans-temporales* y *trans-espaciales,* por los cuales las *posibilidades de ser* o *devenires* son innumerables. Hablando desde la perspectiva del ecocriticismo, estas posibilidades, en realidad, subrayan la interconexión entre la miríada de organismos y sus respectivos entornos.

La primera *desterritorialización* que personaje Ernesto realiza en el texto es una problematización del binarismo sobre el cual descansa los cimientos epistemológicos de la *ciudad damero* o *ciudad ordenada* latinoamericana, concepto propuesto por Ángel Rama para un lectura de los procesos histórico-culturales de Latinoamérica. Rama arguyó que existía una relación entre el poder y la escritura; esta técnica otorgó los letrados/intelectuales posicionarse hegemónicamente en el espacio urbano de la ciudad para ejercer primero el poder imperial español desde la Conquista, durante la Colonia;

234 En un trabajo pionero y perspicaz, Sara Castro-Klaren afirma que el autor José María Arguedas, en El zorro de arriba y zorro de abajo, novela escrita después de traducir del quechua al castellano el Manuscrito de Huarochirí (1966), adquiere un "toque chamánico" que le permite "conocer con todo el cuerpo"; es decir una subjetividad que se remite a nociones pre-lingüísticas para aprehender la realidad, que rebasa parámetros históricos, espaciales y temporales y que no participa de organizaciones binarias para su configuración. La tesis de Castro-Klaren se centra en el hecho de que la traducción del Manuscrito de Huarochirí (escrito en un quechua anterior a la Conquista) " marcó a Arguedas con una intensidad cegadora". Castro-Klarén arguye que la capacidad de "con-vertirse en otro" sin dejar ellas mismas y las proezas sexuales que las deidades del Huarochirí despliegan obsesionan a Arguedas. Los "con-vertires" o "becomings deleuzianos" de los dioses del Huarochirí no es una metamorfosis ovidiana, sino que es un pasaje dinámico espacial y temporal de humano a animal, a planta o minera; Arguedas, su "escritura intensa", expresa estos "con-vertires" como una "cerditud" animal, una "rememoración" de insectos huayronqos o vegetal de flores ayaq sapatillan. En fin, Arguedas buscó, en El zorro de arriba y el zorro de Abajo, "un lenguage y estructura narrativa que pudiera captar el inmenso con-verter colectivo que estaba sacudiendo en Chimbote…así como su propio con-verter al interior de zonas misteriosas de conciencia". Según Castro-Klaren, el "pensar como un chancho" de Arguedas exhibe una "conciencia afectada por la expansión…por la multiplicidad" y que sus" con-vertires" provienen del reino de los dioses de Huarochirí. En fin, Arguedas buscó, en El zorro de arriba y el zorro de Abajo, "un lenguage y estructura narrativa que pudiera captar el inmenso con-vertir colectivo que estaba sacudiendo en Chimbote…así como su propio con-vertir al interior de zonas misteriosas de conciencia" Véase más en Sara Castro-Klaren, " 'Como chancho cuando piensa': el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal," 2001, 25-39.

luego los intelectuales de la revolución criolla del siglo XIX esgrimieron ese mismo poder escritural para homogenizar y llevar a cabo sus proyectos nacionales. El poder descansa en la letra y se ejerce desde espacio civilizador de la ciudad tablero o ciudad letrada[235]. Por *desterritorialización*, Deleuze y Guattari refieren a un "movement by which 'one' leaves a territory…is the operation of the line of flight…[by which] one can reterritorializes on a being, an object, a book, an apparatus or system[236]. Esto debe ser entendido como un movimiento que produce cambios en los "regímenes de signos o significaciones," mediante una *línea de fuga*, que conecta los regímenes de significaciones" heterogeneizándolos, mutándolos, actualizándolos o subvirtiendo sus dicotomías en *multiplicidades*[237]. Veamos entonces como sucede estas *desterritorializaciones* en *Los ríos profundos*. Ernesto, al llegar al Cuzco con su padre, escribe:

> Cuando llegamos a las calles angostas, mi padre marchó detrás de mí y de los cargadores que cargan nuestro equipaje. Aparecieron los balcones tallados, las portadas imponentes y armoniosas, la perspectiva de las *calles ondulantes*, en la ladera de la montaña. Pero¡ Ni un muro antiguo! (140).

¿Qué es lo pasa en este pasaje significativo? La ciudad ordenada, la ciudad tablero, está siendo desestabilizada por la geografía del ecosistema andino. Observemos que el principio

235 Véase, Ángel Rama, La ciudad letrada, Montevideo, 1998.

236 Uno de los ejemplos que Deleuze y Guattari ofrecen es el siguiente: " For example, it is inaccurate to say that the Status apparatus is territorial: it in fact performs a D [deterritorialization], but one immediately overlaid by reterritorializations on property, work, and Money (clearly, that landownership, public or private, is not territorial but reterritorialising). Deleuze y Guattari, 508.

237 Ibid, 8-9.

racional organizador de la nueva realidad americana—las calles de ángulos rectos que definen el tablero—, es "torcido" u "ondulado" por la montaña. Recordemos que Ángel Rama arguyó que las calles de la ciudad tablero buscaban "una nueva distribución del espacio que [encuadraría] un nuevo modo de vida… en obediencia de las exigencias colonizadoras, administrativas, militares, comerciales, religiosas, que irían imponiéndose con creciente rigidez.[238]" No existe duda que este principio de *tabula rasa* que permitía someter las culturas americanas y empezar *ex nihilo* la materialización de un sueño imperial está presente en forma de una *plaza de armas* plena. Sin embargo, en el caso del Cuzco descrito por Arguedas, más allá del núcleo simbólico de control (la plaza con sus instituciones tutelares), las calles, producto del "parto de la inteligencia" y resultado del "orden racional de los signos" que se imponen sobre los territorios nuevos son problematizadas por la presencia indomable de la naturaleza: las ondulaciones de la montaña. "Las ondulaciones" del espacio andino en la cultura europea foránea, es la primera desterritorialización que la *línea de fuga* Ernesto hace a la simetría racional de la ciudad tablero, antes de continuar su viaje rizomático hacia otros "regímenes de significaciones".

Más adelante, en su recorrido urbano, Ernesto, a guisa de un *eco-escribano o eco-topógrafo*, nos da cuenta de la presencia ubicua de la naturaleza no solamente en trazado geométrico de las calles cuzqueña, sino inclusive en el mismo núcleo: la Plaza de Armas. Ernesto dice:

238 Ángel Rama, La ciudad letrada, Montevideo, 1998, 17.

> Desembocamos en la Plaza de Armas. Mi padre me llevaba del brazo…Era la más extensa de cuantas había visto. Los arcos aparecían *como* el confín de una silente pampa de las regiones heladas. ¡Si hubiera graznado allí un *yanawiku,* el pato que merodea en las aguadas de esas pampas! (148).

Esta vez la economía arguediana de *desterritorializaciones* y *territorializaciones*[239] nos ofrece nuevas *multiciplicidades*[240]. Esta vez, la Conquista—que en la ciudad del Cuzco se hizo visible al construirse iglesias y casas sobre los edificios incaicos—se torna en un flujo o "movimiento" de un territorio de significaciones a otro. La *territorialización* del espacio andino por el la *línea de fuga* europea de 1533 es *desterritorializada* otra vez en el siglo XX por la *línea de fuga* Ernesto. Esta vez, este cambio de significaciones de la ciudad letrada está signada por la ironía: Ernesto, en un gesto *eco-adánico*, reinscribe en el imaginario nacional una narrativa hasta ahora desconocida, articulada en referencia al entorno natural: "silente pampa de las regiones heladas" y el canto del *yanawiku,* ave de las regiones andinas. Esta reinscripción no es en función a un equivalente europeo como lo realizan los documentos columbinos cuando describen al nueva realidad americana a los reyes españoles (ni en función a un referente incaico como en el caso del indigenismo cuzqueño del Perú republicano de tempranos del siglo XX). De manera similar al discurso colombino, el discurso ecocrítico arguediano se apoya en la analogía para explicar una realidad nueva al lector: un Cuzco ni europeo ni incaico. Si Colón dijo que los territorios americanos eran

239 Recordemos que una desencadena a la otra inevitablemente.

240 Según Deleuze y Guattari: "Multiplicities are defined by the outiside : by the abstract line, the line of flight or deterritorialization according to which they change in nature and connect with other multiplicities, 9."

una naturaleza c*omo* la de Castilla, Arguedas sostiene que la ciudad damero del Cuzco es *como* la naturaleza andina.

Estas dos primeras *desterritorializaciones* que lleva a cabo el *vector* Ernesto en el imaginario cultural de Perú resemantiza inclusive la definición que Arguedas otorgó al Cuzco: el *ombligo* o "centro y ojo del imperio"[241]. *Ombligo* no necesariamente como punto central y visible de un cuerpo sino como huella o "cicatriz que queda después de romperse el cordón umbilical" *[242].* Es decir, Cuzco como un territorio deleuziano de fronteras porosas, flexible; una membrana que actúa como pasaje de *líneas de fuga* que causan nuevas *vascularizaciones, queloides, decoloraciones, estrías* nuevas e inscritas en la dermis y epidermis de un cambiante y dinámico imaginario cultural peruano criollo y mestizo. De allí, creo yo, este Cuzco arguediano también problematiza enormemente las raíces positivistas y marxistas del Indigenismo Cuzqueño[243]. La naturaleza re-inscrita en el Cuzco resiste a todo proyecto hegemónico, venga del centro reduccionista, (Lima, indianismo) o de la periferia contestaria (Indigenismo cuzqueño, Mariátegui, Valcárcel, Uriel García).

ANTES QUE INCAICO, ES UN MURO DE PIEDRA

> If stone is the skeleton of our planet, and the dirt its flesh, humanity is an insignificant piece of the biota, a microscopic flea in the jungle of flora and fauna that lives upon its body. The culture that refuses honour to stones

241 José María Arguedas, "El nuevo sentido histórico del Cuzco", Señores e indios, Buenos Aires, 1976, 45.

242 "Ombligo", rae.

243 Véase José Tamayo Herrera, Historia del indigenismo cuzqueño: siglos XVI-XX, Lima, 1980, 162, 280.

> refuses also to the great earth forces that have shaped and placed them. The eviction of spirit and honour from stones and from the earth is one of the greatest crimes of modernity.
>
> Val Plumwood, "Journey to the Heart of Stone"[244].

Arguedas inscribe una *eco-cartografía* de la ciudad del Cuzco, cuyas calles en vez de regirse por una geometría euclidiana, se proyectan en curvas sensuales y trans-históricas. La embriaguez rizomática de Ernesto empieza a notarse con profundidad cuando encuentra el muro incaico. Él nos describe el muro así:

> Toqué las piedras con mis manos; seguía línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo; sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado[…] Eran mas grandes y extrañas de cuanto había imaginado las piedras del muro incaico; bullían bajo el segundo piso encalado… Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: *"yawar mayu"*, río de sangre…[…]Cada piedra habla…Cada piedra es diferente. No están cortadas. Se están moviendo…parece que caminan, que se revuelven, y están quietas[245].

244 Val Plumwood, "Journey to the Heart of Stone", 2009, 17.

245 José María Arguedas, Los ríos profundos, 143, 144,146.

El autor Arguedas deja muy claro que el muro pertenece a la cultura inca. La crítica nota que su memoria rescata no solamente recuerdos infantiles sino la historia del pueblo quechua[246]. Sin embargo, es evidente que en el texto se transparenta una relación entre dos formas de vida: una sensible y la otra no sensible que transciende la historia y el lenguaje. En primer lugar, considero que la *consustancialidad andina* de Arguedas consiste en que su narrativa establece una relación con la naturaleza que no necesariamente histórica[247], económica o animista. Al contrario, este pasaje citado, trae a colación la tesis antropológica relacional de David Abram, quien establece que una persona que nace y se desarrolla dentro de una cultura escritural muy a menudo "speak *about* the natural world [but] oral peoples sometimes speak directly *to* that world", y que reconoce a ciertos animales, plantas y otras formas de vida como interlocutores legítimos. Para ello, estas culturas orales emplean un lenguaje que no emplea palabras, en el sentido convencional, sino que es una forma de comunicación válida que posee todo el planeta tierra, dentro del cual el hombre es parte. Este lenguaje "sopla" como una brisa a través de nosotros y "nace" del mismo aire que nutre a los árboles e "infla" los cúmulos del cielo. Este lenguaje que se transmite y percibe a nivel sensual, de la piel, de los sentidos no requiere de la mediación de la tecnología y es un canal más de intercambio entre organismos y entornos de la biosfera, en

---

246 Manuel Cornejo Polar sostiene que el muro incaico que Arguedas representa en Los ríos profundos es un postulado de la "vigencia y del poder del pasado incaico" que la memoria evocativa de Ernesto perenniza y permite que todo el pueblo quechua se inserte como una categoría histórica. No estoy en total desacuerdo con esta posición sino que me parece que existen otras venas interpretativas a explorar. Véase a Cornejo Polar en Los universos narrativos de José María Arguedas, Buenos Aires, 1973, 110.

247 De acuerdo con Leslie E. Sponsel en "Animismo", Encyclopedia of Anthropology, 80-81.

la que el hombre se abre "to the participatory life of our senses…to the felt intelligence of our muscle flesh and its manifold solidarities"[248].

De acuerdo al presupuesto crítico presentado, en el momento que Ernesto posa sus manos en el muro, se inicia una forma de comunicación no verbal sino por intermedio del tacto, el cual permite que la conciencia de Ernesto sea parte del tejido de las piedras del muro. En pocas palabras, la *línea de fuga* Ernesto se *consustancializa*, *deviene*, con el muro vivo que le habla. Al contrario de un indigenista arborescente, el indigenista rizomático nos da cuenta de dos aspectos fundamentales en el ecocriticismo[249]: 1) resalta la paradoja en la que la cultura moderna vive: nos ubicamos en una escala moral superior a la naturaleza a pesar de ser nosotros parte de ella, 2) resalta que el lenguaje es una forma de comunicación que no necesariamente es patrimonio humano. Dicho de otro modo, Ernesto percibe la materialidad "viva" de la composición de la roca. Las rocas del muro le permiten *consustancializarse* con los ríos de la sierra del sur andino peruano. En el indigenismo y la generación de aquellos intelectuales peruanos de la "Mesa redonda sobre *Todas las sangres"*, ambos discursos arborescentes, esto se cataloga como simplemente como "unimismaciones" o concepciones panteístas del reino natural. Sin embargo, la *línea de fuga* Ernesto rompe el soliloquio binario cultura/naturaleza, historia/mito y nos ofrece otros significados que no son ajenos a la cultura andina pre-hispánica. El *devenir* en piedra

248 Véase David Abram, Becoming Animal: An Earthly Cosmology, New York, 2010, 7-10.

249 Ya habíamos comentado cómo ciertas tecnologías y lecturas selectivas de la Biblia habían contribuido a erradicar las innumerables "evanescent utterances" de la naturaleza europea (Christopher Manes, "Nature and Silence"). Ahora, la lectura antropológica y deleuziana de David Abram establece que "So lenguage, from the perspective of the fully embodied human, seems as much as an attribute of other animals and plants as of our own garrulous species. Yet, as we know from many of the traditional, indigenous people among us, this is still to restrictive: language accrues not only to those entities deemed "alive" by modern standards, but to a all sensible phenomena. All things have the capacity of speech…Indeed, what is perception if not the experienced of this gregarious, communicative power of things, wherein even ostensibly "inert" object radiate out of themselves, conveying their shapes, hues, and rhythms to other beings and to us, influencing and informing our breathing bodies though we stand far apart from those things (172)."

(*becoming-rock*) invita a otros interlocutores a conversar; consecuentemente, en los capítulos siguientes de *Los ríos profundos*, entran en el imaginario nacional peruano los murmullos evanescentes del Ande, de los ríos profundos, el *camaquen*, la *parisca* y la *huaca* de los quechuas pre-hispánicos.

De acuerdo a este diálogo orgánico con la naturaleza andina, la relación entre Ernesto y las piedras nos permite conceptualizar a la *consustancialidad andina* como una *relación rizomática* de un individuo con su entorno, no jerárquica sino referencial y de infinitas posibilidades. Esta *consustancialidad andina* o *indigenismo rizomático* implica una *correlación* o *correspondencia* que se expresa en el tiempo presente, sin ignorar el hecho de que las culturas orales indígenas la tradición tenga un peso significativo. El entorno del sujeto, de acuerdo al principio de *consustancialidad*, posee la misma condición ontólogica que el sujeto que la evoca. De allí que se vea en el texto de *Los ríos profundos* que las piedras son "mudas" para el padre racional y antropocéntrico, quien le dice a su hijo Ernesto: "Dan la impresión de moverse porque son desiguales, más que las piedras de los campos (146)". Para la línea de fuga Ernesto, sin embargo, al poner sus manos sobre las rocas del muro, entra en contacto con *el camaquen*, siente la presencia de la *parisca*, conceptos de la religiosidad andina pre-hispánica que María Rostworowski [250] dilucidó como fuerza y lugar respectivamente que atraviesan todos los componentes bióticos y abióticos de los Andes, incluyendo al hombre.

Val Plumwood sostiene que para el discurso reduccionista y antropocéntrico de la cultura occidental considerar a las piedras o rocas agentes con significado para la vida personal y la cultura es algo absurdo, pero para las culturas indígenas es algo totalmente

250 Sobre huaca, camaquen y parisca ver el capítulo dos de este documento.

diferente. Primero, las piedras son símbolo de resistencia a la decadencia, oxidación y destrucción de toda forma de vida en el río del tiempo; y también son contrapunto a la fragilidad y temporalidad del individuo y la especie humana. Segundo, para las filosofías indígenas, las piedras representan una "capa de continuidad" que ancla subjetividades, identidades[251]. Esto sucede con Ernesto, a quien las rocas lo remontan a los "yawar mayu" (ríos de sangre), "yawar unu" (lágrimas sangrienta), "puk'tik' yawar k'ocha" (lago de sangre que hierve), y "yawar rumi" (piedra hirviente)[252]. Ernesto es sus experiencias como ciudadano peruano del siglo XX, pero también es los ríos andinos, las rocas, los animales. Existe un lazo tan profundo entre Ernesto y las piedras que aquél decide pagarles respeto mediante un juramento que el padre impide: "¿Un juramento? Estás alterado, hijo. Vamos a la catedral. Aquí hay mucha oscuridad (146)" .

Como habíamos sugerido anteriormente, la relación dialógica entre Ernesto y las piedras del muro inca pone en evidencia la *falacia antropocéntrica*, según la cual el hombre tiene la exclusividad del lenguaje. La falacia antropocéntrica es un gesto *faustiano*, "un pacto con el diablo", que nos garantiza un poder hegemónico sobre la naturaleza a un precio muy alto, el cual se traduce en la destrucción de todo ecosistema. En una sociedad moderna, la recuperación de esa capacidad de diálogo con los elementos abióticos de los ecosistemas posibilitaría un salto epistemológico y ontológico que sacaría a la naturaleza del diorama de la cultura y la pondría en el primer plano de la vida de una nación. En este pasaje del muro incaico podemos rescatar el hecho de que Arguedas es pionero en lo que

251 Val Plumwood, 32-32.

252 En este contexto, me parece que sangre no connota violencia ni muerte sino vida: sangre, como la savia de las plantas y el agua de los ríos del mundo, sustenta la vida del individuo y la sociedad. John Murra lleva esta intuición al campo objetivo de la ciencia. Él afirma que el hombre quechua ancestral, debido a la importancia capital de papa y otros tubérculos en su dieta, celebraba ceremonias rituales se ofrecían semillas de papa sumergidas en sangre de llama. John Murra, La organización económica del estado inca, México, 1978, 38.

Val Plumwood llama *escritura piedra* ("writing stone") u *oralidad piedra* ("speaking stone") que, en nuestro caso, pondría en el radar nacional la destrucción por polución y contaminación del hombre y su entorno andinos, tal como lo vimos en el capítulo anterior[253].

Hasta ahora, el indigenismo y la academia peruana *arborescentes* han ignorado que los Andes peruanos, incluyendo el acuífero de Ica y las selvas del departamento de Madre de Dios, se están convirtiendo en "Huanupatas", en sendos desastres ecológicos. Hasta ahora, para el Perú y sus intelectuales (léase "los peruanistas", "los expertos en el problema del indio", "los doctores de la heterogeneidad, "los cabilderos del discurso gastronómico del siglo XXI", y "los ingenieros de la modernidad retórica") la naturaleza andina es una imagen bella, y romántica que se reproduce en las pantallas de sus ordenadores, a manera de elixir que alivie la fealdad de Lima la horrible. Estoy convencido que la narrativa de Arguedas, su *escritura piedra* tiene el potencial de convertir la literatura *sobre* el indígena y *sobre* los Andes en una praxis social en la que la naturaleza sea un compañero de diálogo válido en las políticas de desarrollo de la nación. Tan importante como Lima y sus pueblos jóvenes lo es Huanupata, los indígenas, los colonos, las niñas cuyos pequeños anos y vaginas son devorados por alimañas. Es hora que el indigenismo deje de verse el ombligo y no solamente *hable* sobre el indio.

UN DAMERO VIVO CON FISURAS Y JIRONES

Wasp and orchid, as heterogeneous elements, form a rhizome. It could be said

253 Plumwood, 34.

> that the orchid imitates the wasp,… At the same time something else entirely is going on: not imitation at all but a capture of code, surplus value of code, an increase in valence, a veritable becoming a becoming-wasp of the orchid and a becoming orchid of the wasp.
>
> Guilles Deleuze and Félix Guattari[254].

Las manos de Ernesto son a la avispa, lo que las rocas son a la orquídea. El *consustancializarse* con las rocas, no con el muro, permite a Ernesto *devenir* en piedra, lo que cual no significa una involución sino un avance dinámico, una multiplicidad de diferencias que problematizan polaridades e imposiciones coloniales trayendo a colación la interconexión de todos los elementos de la biosfera como participantes activos de la cultura, de la manera como lo planteó la ecología y el ecocriticismo. Esta vez, el *devenir* en piedra de Ernesto continúa *desterritorializando* el sistema geométrico ortogonal de la ciudad damero cuzqueña:

> — No hay ninguna puerta en esta calle—dijo mi padre—.Esta igual que cuando los incas. Sólo sirve para que pase la gente… Avancemos.
> —Parecía cortada en la *roca viva*. Llamamos roca viva, siempre bárbara, cubierta de parásitos o de líquenes rojos. *Como* esa calle hay paredes que labraron los ríos, y por donde nadie más que el agua camina, tranquila o violenta.

254 Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus: Capitalism and Shizophrenia, Minneapolis, London, 2007, 10.

> —Se llama Loreto *Kÿllu*—dijo mi padre.
>
> —¿Kÿllu, papá?
>
> Se da ese nombre, en quechua, a las *rajaduras de las rocas*. No a la de las piedras comunes, sino de las enormes o de las *interminables vetas* que cruzan la cordillera, caminando *irregularmente*, formando el *cimiento* de los nevados que ciegan con su luz a los viajeros (153).

Esta vez, la *escritura piedra* arguediana intercepta a la abscisa y ordenada (ejes *x* e *y* de la cartografía cartesiana, racional europea) con una *línea de fuga* o *eje rizomático* (no el eje *z* que añade la tercera dimensión). Este nuevo *eje rizomático* no causa caos sino dicta otro tipo de ángulo de las calles, afín o contiguo a los patrones impuestos por el medioambiente andino, por ejemplo de la manera en que los andenes andinos aprovechan y amplían el área de cultivo escasa de los Andes. Ese conocimiento andino, que fluye y que no se opone la economía del ecosistema, ya lo habíamos notado cuando Ernesto nos dice que las calles del Cuzco son *ondulantes* como las faldas de las montañas. Recordemos que las culturas pre-hispánicas eran pueblos muy sofisticados que constantemente prestaban atención los efectos de la naturaleza en la cultura y ajustaban esta última a las leyes de la primera. La *escritura piedra* de Arguedas continúa revelando la *eco-cartografía* andina del Cuzco, y quizás de muchas de las ciudades prehispánicas ahora desaparecidas. Al respecto, Arguedas, el etnólogo, nos explica la relevancia de *Kÿllu, Kijllu* o *Quijllu* en el Cuzco, *ombligo-cicatriz*:

> Toda la ciudad [del Cuzco] estuvo formada por palacios, templos y grandes 'canchas' vacías destinadas al alojamiento de ejércitos o multitudes, o para la celebración de fiesta y actos públicos. Y entre los templos y palacios, las plazas, grandes claros en que terminaban los caminos imperiales y las estrechísimas calles, cuyo nombre en quechua no encierra la idea de 'calle' sino de *rajadura en la roca*: 'K'ijllu'; y las terrazas embolsadas que se construyeron en las faldas del Sacsayhuamán y en los declives de [el río] Huatanay bajo[255].

Si la cuidad damero europea es sustentada por la mirada del padre a lo largo del texto, Ernesto la *desterritorializa*, con un gesto *eco-adánico* la vuelve a fundar en el imaginario peruano pero bajo presupuestos andinos pre-hispánicos. Esta vez, también, la cultura (el plano de la cuidad) es explicada con analogías que provienen del mundo natural (las rajaduras en las rocas, las terrazas *onduladas* y embolsadas).

Puquio de *Todas las Sangres* (1941) es otra ciudad *rizomática* que también exhibe una *eco-cartografía*. Una lectura *arborescente* del espacio de Puquio, "Pueblo Indio", revela su composición binaria: misti/indio o mestizo/indio, y probablemente la división cuatripartita del espacio incaico. Sin embargo, mi interpretación sugiere una configuración diferente, en la cual el racionalismo de la ciudad damero es *reterritorializado* por el ecosistema de esa región andina de Ayacucho. El resultado es una representación de un entorno urbano en los que los signos de la ciudad damero no se pueden imponer :

255 Esta información proviene del mismo Arguedas, quién se la provee al historiador Raúl Porras Barrenechea. Ricardo Gonzáles Vigil incluye esta observación etnográfica en una nota de pie en su edición de Los ríos profundos, 153.

> …sobre una lomada *desigual*, está el pueblo… en el filo de la lomada está el jirón Bolívar, donde viven los vecinos principales…En las faldas de los cerros, *casi sin calles*…donde se levantan yaretas y molles, las casas de los comuneros, los ayllus de Puquio…Pueblo indio, junto a un riachuelo […] Toda la ladera llena de casas y corrales; a ratos el viajero se encuentra con *calles torcidas*, *anchas* en un sitio, *angostas* en otro; la calle *desaparece* cortada… y *vuelve a aparecer* más allá […] Casi de repente, llegando a la cima de la lomada, se entra al jirón Bolívar.—*¿Qué* —dicen los forasteros. *Se sorprenden*…El jirón Bolívar comienza en la plaza de Armas, sigue *derecho* tres o cuatro cuadras, y *termina* en la plaza del ayllu de Chaupi. La plaza de Armas no está en el centro del pueblo. En un extremo del jirón Bolívar está la plaza de Chaupi; en el otro, la plaza de Armas[256]

En este Puquio arguediano, no se puede realizar la dialéctica imperial de la *polis* civilizadora sobre la "barbarie" andina. El jirón Bolívar se extiende entre dos nodos de racionalidad, una europea y la otra andina, y las calles "son cortadas", "desaparecen" y "reaparecen" por la irrupción de la naturaleza andina: yaretas y *molles*. La plaza de Chaupi rivaliza y descentra a la plaza de Armas, por lo que no se puede instalar lo que Rama llamó la camisa de fuerza de la "abstracción, racionalización, sistematización" europea sobre toda "particularidad, imaginación, intervención local"[257]. Tanto Cuzco como Puquio resisten

256 Énfasis agregado. José María Arguedas, Yahuar Fiesta, Lima, 1958, 9-13.

257 Ángel Rama, La ciudad letrada, Montevideo, 1988, 24-25.

e invierten el principio regulador europeo; la *escritura piedra* arguediana registra esta desestabilización del orden arborescente en estas ciudades andinas del sur peruano.

Como el caso de las calles-grietas o calles-*Kÿllu* del Cuzco, la contradicción entre órdenes epistemológicos o, mejor dicho, la problematización de la dialéctica imperial sobre la geografía andina se aprecia mejor en la elección de la terminología técnica que se emplea para denominar a la arteria principal de Puquio: no es calle ni avenida sino *jirón*. Por una parte, *jirón* denota la violencia de la conquista europea: "pedazo desgarrado" generalmente de un tejido[258]. Por otra parte, *jirón* connota un desarrollo rizomático, asimétrico, una fisura; en otras palabras, un *devenir* en río o montaña, sin ángulos rectos opresores sino de articulaciones entre hombre y naturaleza, entre Europa y el espacio andino prehispánico.

MÁS SOBRE LA FALACIA ANTROPOCÉNTRICA

> La Gringa era la mejor *vaca* del pueblo… Lo que es yo, la quería como una madre de verdad […]Como alocado le hablé a la *piedra*, a la Uma; le amenacé furioso. Pero me cansé al poco rato, y seguí mi camino, andando despacio, desganado. Una tibia ternura creció de repente en mi corazón, y en seguida sentí deseos de llorar […] Me eché al cuello blanco de la Gringa y lloré, como nunca en mi vida. Su cuerpo caliente, su olor a leche fresca, se acababan poco a poco, junto con mi alegría. Me abracé a su cuello, creyendo que el frío que le entraba al cuerpo iba a llegar hasta mis venas, hasta la luz de mis ojos.

---

258 "Jirón". rae.

José María Arguedas, "Los escoleros"[259].

La *eco-subjetividad* o la *consustancialidad andina* representada en *Los ríos profundos* elude ser configurada en forma binaria por las operaciones panópticas y disciplinarias del indigenismo y de la antropología ramiana, para la cual la subjetividad representada es una operación transcultural. Según Ángel Rama esta *transculturación* se origina en la psique del niño Ernesto, cuya interiorización esparcida por todo el texto, e inclusive el espacio andino, revierte toda la estructura cronológica de la forma realista. Consecuentemente, se recrea una configuración literaria alterna, cuyo desenvolvimiento se interrumpe por segmentos encadenados ocasionalmente por un protagonista que los vive. Esta suerte de arritmia literaria se ilustra, por ejemplo, en la descripción del muro del Cuzco mediante "iluminaciones" o ventanas que nos permite observar "el funcionamiento de otro plano cultural, de otros mecanismos psíquicos para la aprehensión" de una realidad alternativa que no puede ser representada por "las estructuras narrativas privativas del realismo[260]. Me parece que el problema de las "iluminaciones" es que se definen en oposición a un realismo objetivo, lo cual se traduce en una jerarquía binaria, en una reducción, y, aunque no lo queramos, en la creación de un otro y se crean las condiciones propicias para destruir indiscriminadamente la naturaleza, en nombre de la modernidad y el progreso.

259 Fragmentos de cuento "Los escoleros" en José María Arguedas: Obras completas, Lima, 1983, 86-89, 112-113.

260 El concepto de la transculturación narrativa es un manera muy fértil de leer la especificidad de la cultura latinoamericana. Su aporte es invalorable ya que muestra "resistencia a considerar la cultura propia…como una entidad pasiva o incluso inferior,…sin ninguna clase de respuesta creadora". La transculturación revela la originalidad y capacidad selectiva de la cultura latinoamericana de responder a valores culturales exógenos de manera dinámica e idiosincrásicamente, cuyo resultado es un artefacto cultural nuevo, vivo producto deliberado de "perdidas", "selecciones", "redescubrimientos" e "incorporaciones" de los elementos constitutivos de ambas tradiciones: extranjera y local. Tanto en al nivel del lenguaje como al nivel de la estructuración literaria, José María Arguedas es un gran exponente de la transculturación. Ángel Rama, "Introducción". Señores e indios, Buenos Aires, 1976, 34-36.

En cambio, considero que la *eco-subjetividad* arguediana o la *consustancialidad andina* también se configura en un proceso de *heterogénesis*, que de acuerdo a Félix Guattari, es un proceso continuo de *re-singularizaciones* continuas que permiten a los seres humanos permanecer más unidos y cada vez más diferentes entre sí, mediante *reapropiaciones* que conducen a *universos de valor*. La *heterogénesis* es la determinación conciente de un individuo en *no* ser perpetuamente "sujeto", al servicio de una economía competitiva u otro credo reductor[261]. José María Arguedas, por ejemplo, en el cuento "Los escoleros" (1935), establece una subjetividad *consustancial* que se *reapropia* de *universos de valor* no-humanos que no lo reducen sino lo amplían, sin perder su humanidad o especificidad y agencia histórica. Lo que observamos en pasaje citado como epígrafe es que su relación del niño Arguedas con la vaca, la Gringa, no es la relación vertical (de complemento estético y narcisista) que el hombre moderno establece con su mascota. Tampoco es una relación de valor instrumental, como la del *misti*, don Ciprián, quién al no poder comprarla, la mata. Por el contrario, la relación entre el niño Arguedas y la Gringa es articulada por lazos de intimidad y horizontalidad y no por valores utilitarios. Como se lee en el texto, la Gringa proveía sustento vital a través de su leche; sin embargo, la relación entre Arguedas y el animal no se sustenta solamente en la satisfacción de necesidades biológicas, sino también en lazo profundamente afectivos, como las de un infante con su madre o como en el cuento "Warma kuyay" donde la quebrada de Viseca provee protección y afecto.

261 La cita en inglés es la siguiente: "Rather than remaining subject, in perpetuity, to the seductive efficiency of economic competition, we must reappropriate Universes of value, so that process of singularization can rediscover their consistency. [...][Orwhat I call] heterogenesis, in other words, processes of continuous resingularization. Individuals must become both more united and increasingly different". Félix Guattari, The Three Ecologies, London, New York, 2012, 45.

Es importante notar que es algo difícil de hablar con certeza de una correspondencia de afectos de la vaca hacia el niño Arguedas. No obstante, la manera como se representa el animal en el cuento es remarcable y digna de nuestra atención. Especialmente, tenemos que prestar atención a la manera como el autor Arguedas describe la dialéctica entre mirada del niño y el semblante de la vaca:

> …en su boca de labios abultados, en sus *ojos* legañosos y azules, en sus orejas, encontrábamos una expresión de bondad que nos desleía *el corazón*. ¡Gringacha! Lo que es yo, la quería como una madre[262].

La descripción de los ojos y la mirada de los ojos de personajes no es casual en la narrativa arguediana. He observado que el autor Arguedas cuando establece una relación personal e íntima, la expresa describiendo de una manera particular la mirada o los ojos del personaje objeto de amor, odio o indiferencia[263]. En el caso del niño y el animal, se observa que el primero encuentra una validación emocional en los ojos y expresión del segundo, de la misma manera que un infante se orienta a través de la mirada y los gestos de su madre. Los ojos "azules y legañosos" de la vaca alivian las penas del corazón del niño y por eso quería a la vaca como se quiere a una madre. A propósito de la mirada del hombre hacia los animales, John Berger, en su ensayo seminal "Why Look at Animals?", observa que la

262 Énfasis agregado. Arguedas, "Los escoleros", 87.

263 Arguedas, a lo largo de toda su narrativa, habla de los "ojos azules" de su padre ausente, de "la niña de ojos azules" su imaginaria novia adolescente. En su primer cuento, "Warma kullai" describe los ojos del indio Kutu así: "Despreciaba al Kutu; sus ojos amarillos, chiquitos, cobardes, me hacían temblar de rabia, (10). En el cuento, "Los escoleros, se describe la maldad de don Ciprián y el dolor de doña Josefa así:"…llegará aquí, haciendo sonar sus espuelas, mirando enojado con sus ojos verdosos […]En los ojos de la mamacha prendió una honda tristeza…La tristeza de sus ojos se apagó de repente cuando se acordó de la Virgen (103)".

relación entre el hombre y los animales se puede sondear en la distancia entre el espacio íntimo del primero y los segundos. Desde el paleolítico hasta antes del siglo XIX, el animal estaba dentro del círculo del hombre, como animal mágico y sagrado; luego, el animal fue ayudante en la caza; más tarde, herramienta didáctica y depositaria de la sabiduría y tradición (piénsese las fábulas de Esopo) ; hasta que, finalmente, el animal se convirtió "maquina" y herramienta de trabajo. Ahora, la tecnología ha hecho al animal un elemento ausente e insignificante en la vida del hombre. En la era del Capitalismo tardío, la cercanía orgánica entre hombre y animal, que había jugado un rol vital en el desarrollo de sociedad humana, se ha incrementado exponencialmente. La máxima expresión de nuestras actitudes coloniales es el zoológico, en donde

> ...you are looking at something that has been rendered absolutely marginal […] The marginalization of animals is today being followed by the marginalization and disposal of the only class who, throughout history, has remained familiar with animals and maintained the wisdom which accompanies that familiarity: the middle and small peasant[264].

En nuestro caso, la mirada del niño Ernesto hacia la vaca Gringacha no expresa esa actitud colonial alienante entre hombre y animal. En la sociedad andina de Arguedas, a pesar de que la modernidad ya estaba destruyendo los ecosistemas andinos mediante la minería a gran escala, existía ese lazo cercano e íntimo entre hombre y animal. Todo lo contrario es la

264 John Berger, "Why Look at Animals?"The Animal Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings, Oxford, New York, 251-261.

relación de la misma vaca con el misti Don Ciprián, para quién la única relación que podía establecer con el mundo era mediante la adquisición y posesión del objeto de deseo.

Es necesario apuntar que la vena ecológica de la creación literaria Arguediana no propuso un regreso a una "condición original y pura" sino una visión para el presente y el futuro. Los datos objetivos de su metodología científica confirman la viabilidad de una nación compuesta de sujetos mestizos dignos que de *motu proprio* integran tradición y tecnología. Arguedas, en "Evolución de las comunidades indígenas" (1957) afirma:

> Libres de los verdaderos estigmas que causan la verdadera servidumbre, las comunidades del valle del Mantaro se modernizaron e incorporaron la producción y la economía contemporánea mediante un proceso orgánico, sin haber sufrido desquicio en su tradición cultural[265].

Es difícil saber con exactitud si Arguedas hubiese abrazado la causa de la defensa del medio ambiente, pero por la manera cómo representó los ecosistemas andinos, quiero creer que si lo habría hecho. De todas formas, el indigenismo de Arguedas no es *arborescente* ya que borra y hace tenue toda frontera ontológica construida a base de oposiciones binarias que perpetúan jerarquías, como civilización/barbarie o humano/animal. En el caso de *Los ríos profundos*, *la línea de fuga* Ernesto en las calles del Cuzco y Abancay, causa *nuevos ensamblajes, devenires* en el imaginario cultural peruano y latinoamericano. Estos *devenires* o momentos de síntesis momentáneas, dinámicas y complejas revelan interconexiones *aparalelas* en el paisaje urbano andino para mostrarnos que cultura y naturaleza no están

265 José María Arguedas "Evolución de las comunidades indígenas", en Formación de una cultura nacional indoamericana, 2006, 124.

separadas como el indigenismo tradicional pretende suponer. Es decir, el edificio rígido del indigenismo antropocéntrico es *interpelado por la naturaleza*.

CONCLUSIÓN

¿Por qué Mariátegui dijo que el mundo andino contenía una ignota e inasible subjetividad o musicalidad ? Creo que porque su mirada era europea y antropocéntrica y no pudo reconocer que la visión del serrano musical es *consustancial* al entorno natural. Por casi 500 años toda interpretación o representación del mundo andino se realizó en oposición a la cultura. Esto empezó a cambiar en 1930 cuando José María Arguedas publicó su serie de cuentos *Agua*. Arguedas es un parteaguas en la literatura del indigenismo no solamente porque representó al mundo andino desde "adentro", sino también porque en su narrativa nos ilustra la conflictiva relación de la cultura con la naturaleza. En sus textos encontramos trazas claras de la compleja relación que el hombre andino prehispánico tuvo con los riquísimos pero frágiles ecosistemas andinos. Y lo más importante, prestándonos la frase del antropólogo Philippe Descola, creo que Arguedas fue un gran visionario que nos puede hacer ver que la relación del hombre y su medio es la más importante de todas[266].

Arguedas nunca declaró ser ambientalista o ecocrítico. Además, Arguedas nunca tuvo una relación romántica con la naturaleza, donde ella era antídoto que aliviaba las duras realidades del progreso, o que ésta era solamente una "ópera de los pobres" que mostraba una *trasculturalidad* que nos diferencia de Europa. Al contrario, como científico y observador honesto de la realidad peruana, pugnó por una representación más exacta que inspirase acciones políticas de integración del hombre andino y del legado quechua. Nuevas lecturas, desde la perspectiva del siglo XXI, están encontrando nuevas venas de significado que nos conducirían a recuperar el lazo orgánico entre hombre y entorno, y a saber "leer"

266 Philippe Descola. *The Ecology of Others* 81.

en todo artefacto cultural los efectos deletéreos de la cultura en la naturaleza. De allí su representación de la hacienda Huanupata y sus colonos, las chicherías infectas e inmundas de Abancay, y las epidemias de tifus y otras enfermedades que afectan al hombre andino desde la llegada del hombre europeo. Mi investigación me ha convencido que José María Arguedas, siempre evitó de crear lo que Arne Kalland[267] llama, un *otro ecológico* o "ángeles caídos". Su trabajo etnológico en el Valle del Mantaro es su visión de un Perú integrado, cuya racionalidad andina y europea le permitiría insertarse en el escenario mundial, como lo dice Guattari, "more united and increasingly different"[268]. Leer *Los ríos profundos*, desde la perspectiva del emergente ecocriticismo latinoamericano, creo yo, promueve una ética del medioambiente que permitirá al hombre andino, incluyendo al ciudadano de los pueblos jóvenes limeños, no solamente tener un lugar en la nación peruana, sino también vivir en un medioambiente más balanceado donde desarrolle sus potenciales únicos y particulares. José María Arguedas lo hubiera querido así.

La *eco-subjetividad* o *consustancialidad andina* que Arguedas representa en sus textos se extiende mucho más allá de la esfera socio-cultural humana. En "Orovilca", la voz narrativa *relacional*, *consustancial* no se limita a representar la fractura de la sociedad peruana en pequeño colegio fiscal provinciano, sino que como "chamán moderno" nos habla de otro tipo de interacciones entre hombre y entorno natural. En el cuento "Los escoleros", la relación que la voz narrativa establece con la vaca Gringacha o la piedra *Uma* es la que hombre andino tenía con su entorno, como lo estableció la historiadora María

267 Véase, Arne Kalland, "Environmentalism and Images of the Other", *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures,* Dordrecht, Boston, 2003, 1-17.

268 Guattari 45.

Rostworowski, para quien el hombre andino prehispánico creía que el origen del hombre se hallaba en la *parisca* o naturaleza. En *Los ríos profundos* y en el poema "Llamado a ciertos doctores", toda distancia ontológica entre humano, vegetal y mineral desaparece por la acción de la voz narrativa que actúa como *línea de fuga* deleuziana, que *desterritorializa* y que *reterritorializa* campos de significación, transluciendo así los *murmullos evanescentes* de los ríos profundos. La representación literaria de estos *devenires* arguedianos no es una dialéctica sino, lo que yo llamo, una *multiléctica* entre organismo y entorno que el hombre andino pre-hispánico canalizó y que Arguedas expresa de manera deleuziana. Es más, los *devenires* arguedianos traen a colación el *poder subversivo de la ecología*, principio por el cual, según Neil Evernden, toda separación entre sujeto y objeto desaparece revelándose, así, la interrelación, o "genuine intemingling" entre entidades aparentemente discretas[269].

Mediante técnicas literarias de la *eco-pastoral* y la representación de una *eco-subjetividad* o *consustancialidad andina, Los ríos profundos* de José María Arguedas se revela como un texto ecocrítico que, al translucir una "poética de autenticidad"[270], pone en relieve la arrogancia del humanismo, cuya premisa principal es que "todos los problemas [del ambiente] se resuelven mediante la tecnología o la habilidad intelectual del hombre"[271]. En efecto, el *writing-stone*, el *becoming-rock* de la voz narrativa de *Los ríos profundos* pone en evidencia la dicotomía cultura/naturaleza que conduce al *ecocidio* que, en nuestro caso,

269 Tal como lo traté en el capítulo uno. Véase más en Neil Evernden. "Beyond Ecology." *Ecocriticism Reader*. Cheryl Glotfelty and Harold Fromm. Athens, Georgia: University of Georgia Press,1995.

270 Ibid Garrard, 72-79.

271 Según Davir Ehrenfeld, el humanismo adolece de los siguientes falsos supuestos : "1)All problems are soluble, 2) All problems are soluble by people, 3) Many problems are soluble by technology, 4) Those problems that are not soluble by technology have solutions in the social world (or politics, economics etc.), 5) Some resources are finite; all finite or limited sources have substitutes, 5) Therefore, civilization will survive". David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, New York, 1978, 16-17.

halla su metáfora en la *Huanupata arguediana*. Los problemas ecológicos que hoy enfrenta el Perú son tan apremiantes como el bienestar de sus ciudadanos, en especial sus comunidades indígenas. La solución no es solamente "tecnologías más eficientes" sino una postura ética de parte de todos los estamentos de la nación peruana hacia los ecosistemas de todo el territorio peruano. Como lo dice Marisol de la Cadena, en el terreno político, "la propuesta de Arguedas desafió los programas nacionalistas hegemónicos sustentados en la teleología del mestizaje"[272]. En el terreno literario y ecológico, estoy convencido, Arguedas compromete seriamente lo que denomino la *falacia antropológica* del indigenismo y de la cultura latinoamericana, que se articula en torno al binomio civilización/barbarie. El problema fundamental con este binomio es que contiene dos elementos que se excluyen mutuamente: ¿o cultura o naturaleza?, pero no los dos.

La desaparición del gran acuífero de Ica, la destrucción de las selvas prístinas amazónicas por las transnacionales petroleras y los mineros artesanales de oro, la destrucción de los precarios "archipiélagos verticales andinos" por el narcotráfico, la minería, y las políticas agrícolas que promocionan y desarrollan monocultivos para la exportación, y la contaminación sin precedentes de Lima urge no solamente al indigenismo sino a todos los estamentos de la nación peruana que el desarrollo y progreso del Perú dependa de la superación y transformación de nuestra "arrogancia humanista" y su *falacia antropocéntrica.* Aunque a veces me embargue el pesimismo, enojo y frustración, tengo fe y esperanza que los textos arguedianos tratados en esta disertación doctoral, y con la colaboración de otros, puede ser el punto de partida de una conversación intelectual

272 Marisol de la Cadena, "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?", 111.

honesta que conlleve a una *eco-praxis* que se articule *también* desde la perspectiva de las comunidades indígenas que José Carlos Mariátegui y José María Arguedas tanto amó.

José Carlos Mariátegui parece haber percibido la *consustancialidad andina* como cierta "musicalidad" o "subjetividad indescifrada" en la escritura de ciertos "serranos musicales". No creo que su formación marxista sino su muerte prematura fue lo que le impidió articularla. La narrativa de José María Arguedas contiene trazas de la *consustancialidad andina* que se configura como una serie *re-singularizaciones*, *líneas de fuga, desterritorializaciones y ensamblajes* problematizando el proyecto hegemónico europeo en el espacio andino. La lectura del indigenismo literario, desde la perspectiva de un ecocriticismo latinoamericano, nos permitiría otra vez "oír" y "sentir" la "musicalidad" de los "doscientos pueblos" que Arguedas y su padre visitaron, o tal vez empezar a recuperar los murmullos evanescentes de los archipiélagos verticales que albergaron las irremplazables y sofisticadas culturas andinas prehispánicas. Tal vez no sea muy descabellado considerar a la naturaleza como un interlocutor válido en el horizonte político y cultural de la nación. Tal vez pensar el Perú como "serranos musicales", no como cholos normalizados, sea la manera más viable de incorporarnos a la modernidad que cada vez se nos hace más elusiva, debido al calentamiento global.

BIBLIOGRAFÍA

Abram, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Vintage Books, 2011.

Adamson, Joni, et al. *The Environmental Justice Reader: Politics, Poetics, & Pedagogy*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 2002.

---."Saving the Salmon, Saving the People: Environmental Justice and Columbia River Tribal Literatures", Adamson, Evans y Stein, 265-283.

Aliaga Alarcón, Carlos. *Catástrofe ecológica en la sierra central del Perú: Incidencia de la actividad minero-metalúrgica en el medio ambiente*. Lima, Perú: IPEMIN, 1995.

Alegría, Ciro. *El mundo es ancho y ajeno*. Ed. Mario Cornejo Polar. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1986.

Aliaga Alarcón, Carlos. *Catástrofe ecológica en la sierra central del Perú: Incidencia de la actividad minero-metalúrgica en el medio ambiente*. Lima, Perú: IPEMIN, 1995.

Althusser, Louis. Essays on Ideology. London: Verso, 1976.

"Animism" Sponsel, Leslie E. *21st century anthropology: a reference handbook*. Ed. H. James Birx. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 2010, 80-81

Araújo. Nara. "Cultura". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Eds. Robert McKee Irwin and Mónica Szurmuk México, Siglo XXI, 2009.

Aristotle. *Politics: A Treaty on Government*. *The Gutenberg Project*. 22 January 2009. Web 26 March 2014.

Arguedas, Alcides. Raza de bronce. Prol. José Edmundo Paz Soldán. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2006.

Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Pról. Ángel Rama. México, Argentina, España: Siglo XXI, 2006.

---. *José María Arguedas obras completas*. Vol. 1.Lima: Editorial Horizonte, 1983.

---. Diamantes y pedernales. Vol. 1.Lima: Editorial Horizonte, 1983.

---. "Los escoleros". José María Arguedas obras completas. Vol. 1. Lima: Editorial Horizonte, 1983.

---. *Los ríos profundos*. Ed. Ricardo González Vigil. Madrid: Cátedra, 2006.

---."Llamado a algunos doctores". *Las cartas de Arguedas*. Eds. John V. Murra y Mercedes López-Baralt. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

---. "Orovilca". José María Arguedas obras completas. Vol. 1. Lima: Editorial Horizonte, 1983.

---. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Pról. Ángel Rama. Lima, Buenos Aires: Arca editorial, 1976.

---.*Yahuar Fiesta*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1958.

Arguedas, José María, et.al. *Mesa Redonda sobre todas las sangres: 23 de junio 1965*, Lima 1985.

Arne Kalland, "Environmentalism and Images of the Other". *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures.* Ed. Helaine Selin Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Ediciones Destino, 1996.

Beebe, William. *The Book of Naturalists: An Anthology of the Best Natural History*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1944.

Belson, Martin G. et al. "Case for Chemical Poisoning." Morbidity and Mortality Weekly Report; Recommendations and Reports, 54.1, 2005. *Jstor*. Web. 23 junio 2015.

Bellamy, John. "John Bellamy Foster: The Ecological Dimensions of Marx's Thought". *Capital and Its Discontents with Radical Thinkers in a Time of Tumult*. Ed. Sasha Lilley. Oakland, California: PM Press; London: Turnaround, 2011. 123-135.

Berger, John. "Why Look at Animals?" *The Animal Reader: Essential Classic and Contemporary Writings.* Eds. Linda Kalof and Amy Fitzgerald. Oxford and London: Berg, 2007.

Bernales, Enrique. "*El zorro de arriba y el zorro de abajo* y el medio ambiente: variaciones sobre la pastoral y el psicoanálisis". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Vol. 79.1 (2014): 163-180.

Bendezú Aybar, Edmundo, ed. *Literatura Quechua.* Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1980.

Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

---. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination.* Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

---. *Writing for and Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

Carson, Rachel. *Silent Spring.* Int. Linda Lear. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 1962.

Casas Navarro, Raymundo. ."Racionalidad occidental y racionalidad andina". *La racionalidad andina*. Raymundo Casas Navarro. Lima: Editorial Mantaro, 2004.

Carruthers, David V. Introduction. *Environmental Justice in Latin America: Problems, Promise, and Practice*. London: MIT Press, 2008.

Carrithers, Michael. "Culture and Nature." *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* Second Edition. Eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer. London and New York, Routledge, 2010.

Castro, Michael. "The Lessons of *Turtle Island*". *Critical Essays on Gary Snyder*. Ed. Patrick D. Murphy. Boston: G.K. Hall & Co., 1990.

Castro-Klaren, Sara. "'Como chancho cuando piensa': el afecto cognitivo en Arguedas y el con- vertir animal." *Revista de Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. 26, 1/2 2002. *Jstor*. Web 24 May 20013, 25-39

Chihuailaf Nahelpán, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 1999.

Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos: Cristóbal Colón*. Eds. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*. Second Ed. New York: Knopf, 1974.

"Con". *RAE*. Web. 9 enero 2014.

Cornejo Polar, Antonio. *La formación de la tradición literaria en el Perú.* Lima: CEP, 1989.

---. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista.* Lima: Lasontay, 1980.

---. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1973.

De la Cadena, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics: Dialogues about the Reconstitution of Worlds". *John E. Sawyer Seminar on the Comparative Study of Cultures University of California, Davis*. 2012-2013. Web 1 Julio 2014. PDF file.

---. "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad?" *Saberes periféricos: Ensayos sobre la Antropología en América Latina,* Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, eds., Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis, London: University of Minnesota, 2007.

"Demeter". *Merriam-Webster Dictionary*. Web 9 enero 2014.

Descola, Philippe. *The Ecology of Others*. Trans. Geneviève Godbout and Benjamin P. Luley. Chicago: Prickly Press, 2013.

DesJardins, Joseph R. *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. 2nd Ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1997.

Devall, Bill and George Sessions. *Deep Ecology*. Salt Lake City, Utah: Gibbs Smith and Publisher and Peregrine Smith Books, 2007.

Seed, John. *Anthropocentrism.* Devall and Sessions 243-246.

Eagleton, Terry. *How to Read a Poem.* Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2007.

Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. New York: Oxford University Press, 1978.

"Environmental Ethics". *Standford Encyclopedia of Philosophy*. 3 January 2008. Web 6 March 2014.

Fierro, Juan Manuel y Orietta Geeregat V. "La memoria de Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches". *Anales de Literatura Hispanoamericana* 33 (2004): 77-84. *Jstor*. Web. 18 Nov. 2013.

Garrard, Greg. *Ecocriticism*. 2° Ed. New York: Routledge, 2012.

Gifford, Terry. *Pastoral*. London, New York: Routledge, 1999.

Gille, Zsuzsa. "Socialist Societies". *Encyclopedia of Consumption and Waste: The Social Science of Garbage.* Carl A. Zimring & L. Rathje, eds. Thousand Oaks, California: Sage Publications (2012). Web 25 noviembre 2014.

Glotfelty, Cheryl and Harold Fromm. *Ecocriticism Reader*. Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1995.

Evernden, Neil. "Beyond Ecology: Self, Place, and the Pathetic Fallacy". Glotfelty y Fromm 92-103.

Heffes, Gisela. "Introducción. Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Vol. 79.1 (2014): 11-34.

Howarth, William. "Some Principles of Ecocriticism". Glotfelty y Fromm 69-91.

Manes, Christopher. "Nature and Silence". Glotfelty y Fromm 15-29.

Sanders, Scott Russell. "Speaking a Word for Nature". Glotfelty y Fromm 182-195.

Gold, Peter J. "Indianismo and Indigenismo" *Romance Notes*. Vol. 14.3 (1973): 460-464.

Guattari, Félix. *The Three Ecologies*. Trans. Ian Pindar and Paul Sutton. London, New York: Continuum, 2012.

Guevara Gil, Armando. "Introducción". *El derecho frente a la crisis del agua en el Perú. Primeras jornadas de derechos de aguas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014. 11-20.

Oré, María Teresa. "Emergencia hídrica y conflictos por el agua en una cuenca peruana: la cuenca del río Ica". Guevara y Verona 269-294.

Hart, George y Scott Slovic. *Literature and the Environment*. Wesport, Connecticut, London: Greeewood Press, 2004.

Harvey, Graham. *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst, 2005.

Hobsbawm, Eric. *On History*. NewYok: The New Press, 1997.

Hornung, Alfred, Prefacio. *Ecology and Life Writing.* Alfred Hornung and Zhao Baisheng, eds. Germany: Heidelberg, 2013.

Horkheimer, Max and Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments.* Standford University Press, 2002.

Hoy, Terry. *Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, Evolutionary Biology, and Deep Ecology*. Connecticut and London: Praeger, 2000.

Høystad, Ole M. "Paradoxes in the Construction of National Identity: Nature in Medieval Ballads and National Romantic Poetry". *Nature: Literature and its Otherness*. Gylling, Denmark: Narayana Press, 1997.

"Human Cause of Global Warming is Near Certainty" UN News Center. United Nations, 30 January 2014. Web. 11 September 2014.

Hunt, John. *Pantheism and Christianity*. Port Washington, N.Y., Kennikat Press 1970.

Hutchinson, Elizabeth Quay, et al. The Chile Reader: History, Culture, Politics. Durham and London: Duke University Press: 2014.

Hyner, Bernadette H. and Precious McKenzie Stearns. *Forces of Nature: Natural (-zing) Gender(-ing) Nature in the Discourses of Western Culture*. United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

Icaza, Jorge. *Huasipungo*. 3er ed. Buenos Aires: Losada, 1965.

"Jirón". Real Academia Española. 2015.

Jones, Richard R. "Religion and Anthropology". *Encyclopedia of Anthropology*. H. James Birx, Ed. Vol. 5. Thousand Oaks, California: Sage, 2006

Jonge de, Eccy. *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism.* Bodmin, Great Britain: Ashgate, 2004.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment* (1790)/ Trans. J. H. Bernard. New York: Macmillan, 1914.

Keegan, Bridget y James C. Mckusick. *Literature and Nature: Four Centuries of Nature Writing*. Bridget Keegan y James C. Mckusick, Eds. New Jersey: Prentice Hall, 2001.

Klein, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism vs. Climate*. New York: Simon & Schuster, 2014.

Knight, Richard, L. "Aldo Leopold, the Land Ethic, and Ecosystem Management". *The Journal of Wildlife Management*, 60, 3, 1996, 471-474. *Jstor*. Web. 24 Julio 2014.

Kulentz, Valery. "The Movement for Environmental Justice in the Pacific Island", Adamson, Evans y Stein, 125-142.

Lously, Cheryl. "Ecocriticism and the Politics of Representation". *The Oxford Handbook of Ecocriticism*. Ed. Greg Garrard. Oxford and New York: Oxford University Press, 2014, 155-171.

Lefka, Aikaterini. “Anthropocentrism”. *Encyclopedia of Anthropology*. Thousand Oaks, California: 2007.

Legrás, Horacio. “Antonio Cornejo Polar: el ansia de la historia.” *INTI, Revista de literatura hispánica*, 65/66, 2007. Jstor. Web. 15 junio 2015, 73-90.

Lienhard, Martin. *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Horizonte, 1990.

Loughrey, Brian. Introduction. *The Pastoral Mode*. London: MacMillan, 1984.

Kermode, Frank. “Nature versus Art.” Loughrey, 98-109.

Marinelli, Peter V. “The Retreat into Childhood.” Loughrey, 130-134.

Poggioli, Renato. “Pastorals of Innocence and Happiness.” Loughrey, 98-109.

Mansfield, Nick. *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*. New York: New York University Press, 2000.

Mariátegui, José Carlos. Introducción. *Tempestad en los Andes by Luis E. Valcárcel*. Lima: Universo, 1972. 9-15.

---. Peruanicemos al Perú. Lima: Biblioteca Amauta, 1986.

---. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editor Aníbal Quijano. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979.

Marcone, Jorge. “Recuperar Chimbote, o la ecología menospreciada de *Los zorros* de José María Arguedas”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Vol. 79.1 (2014):141-162.

Martínez-Alier, Joan. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation.* Cheltenham, UK; Northhampton, MA: Edward Elgar, 2002.

Marx, Karl. *Capital: A critique of Political Economy.* Ernest Mandel, Introduction. Ben Fowkes, Translator. New York: Vintage Books, 1977.

McGrane, Bernard. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press, 1989.

Mejía Huamán, Mario. *TEQSE: La cosmovision andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma, 2004.

Miller, Shawn William*. An Environmental History of Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Murphy, Patrick D. *Literature of Nature: An International Sourcebook*. Terry Gifford and Katsunori Yamazato, Eds. Chicago, London: Fitzroy Dearborn Publisher, 1998.

---. *Understanding Gary Snyder*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1992.

Murra, John V. "Andean Societies". Annual Review of Anthropology. 13. 1984. *Jstor.* Web. 07 julio 2015.

---.*El mundo Andino: Población, medio ambiente y economía andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

--. La organización económica del estado inca. México: Siglo XXI, 1978.

"Nature". Williams, Raymond. *Keywords: A vocabulary of culture and society.* New York: Oxford University Press, 1983.

Neruda, Pablo. *Canto General.* Fernando Alegría, Prol. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

---. "Oda a la madera". *Obras completas. Pablo Neruda.* Ed. Hernán Loyola. Vol. 2. Barcelona: Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 1999. 152-156.

"Ombligo". Real Academia Española, 2015.

Ortega, Julio. *Transatlantic Translations: Dialogues in Latin American Literature*. Philip Derbyshire. London: Reaktion Books, 2006.

Ortiz, Marianella. *El Comercio*. "La falta de agua pondrá en peligro el agro en Ica al 2021".13 agosto 2012. Web 19 agosto 2014.

Passos, José Luiz. "Pastoral e modernidade nos Poemas de Joaquim Cardozo". *Luso-Brazilian Review.* 41.2: 2005. *Jstor*. Web. 15 junio 2015.

Payne, M. y M.M. Gaylord. "Pastoral". *The Princeton Encyclopedia of Poetry & Poetics.* Ed. Roland Greene. New Jersey y Oxfordshire: Princeton University Press, 2012.

Perry, Matt. Marxismo and History. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2002.

Peña Cabrera, Antonio. "Racionalidad occidental y racionalidad andina". *La racionalidad andina*. Raymundo Casas Navarro. Lima: Editorial Mantaro, 2004.

Plumwood, Val. "Journey to the Heart of Stone". *Culture, Creativity and Environment: New Environmentalism Criticism*. Eds. Fiona Becket and Terry Gifford. Amsterdam, New York: Rodopi, 2009, 17-36.

Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché. Trans. Adrián Recinos. México, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1960.

Prieto, René "The Literature of Indigenismo*". Cambridge History of Latin American Literature*. Eds. Roberto González Echeverría and Enrique Pupo-Walker. Vol. 2. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1966, 138-163.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

---. Transculturación narrativa en América Latina. Mexico D.F., Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI, 1982.

Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

Sagar, Keith. *Literature and the Crime Against Nature: From Homer to Hughes*. London: Chaucer Press, 2005.

"Salcedo". *RAE.* Web 9 enero 2014.

Sánchez, Luis Alberto. Colofón. *Tempestad en los Andes by Luis E. Valcárcel*. Lima: Universo, 1972. 177-183.

Sancho, Pedro. *Relación de conquista del Perú.* Trans. Joaquín García Icalbalceta. Madrid, Ediciones J. Porrúa Turanzas, 1962.

Scorza, Manuel. *Redoble por Rancas*. Ed. Dunia Gras. Madrid: Cátedra, 2002.

Sessions, George. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Ed. George Sessions. Boston and London: Shambhala, 1995.

---. "The Deep Ecology Movement: A Review". *Environmental Review: ER*. Vol. 11, 2 1987, 105-125. *Jstor*. Web. 24 Julio 2014.

Silvestri, Graciela. "Paisajes con figuras en mundos opuestos: relaciones entre Río de la Plata y América del Norte en los años de conformación nacional." *Iberoamericana*, 1.4, 2001: 113-132. *Jstor*. Web. 15 junio 2015.

Slovic, Scott and George Hart, Introduction. *Literature and the Environment*. Connecticut and London: Greenwood Press, 2004.

Stauder, Thomas, ed.*"La luz queda en el aire": estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt am Main : Vervuert ; Madrid : Iberoamericana, 2005.

---. “Introducción de los artículos y consideraciones sobre al epifanía en la obra de Homero Aridjis”. Stauder 11-35.

---.“Un coloquio con Homero Aridjis”. Stauder 53-81.

Le Clézio, J. M. G. “Homero Aridjis, el hombre que habla con los ángeles”. Stauder 103-108.

Russel, Dick. “Homero Aridjis y la ecología”. Stauder 65-81.

Wilson, Jason. “Homero Aridjis y la mudez lírica”. Stauder 95-102.

Ricklefs, Robert E*. The Economy of Nature*. Fourth edition. New York: W.H. Freeman and Company, 1990.

Sommer, Doris. Foundational Fictions: The National Roamances of Latin America. Berkeley, Los Angeles, London: University California Press, 1991.

“Sustancia”. *RAE*. Web. 9 enero 2014.

“Sustancia”. *Tesoro de la lengua castellana o española.* 2006.

Tayler, Edward William. *Nature and Art in Renaissance Literature*. New York and London: Columbia University Press, 1964.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Vol. 1.London: John Murray, 1920.

The Epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian. Trans. Andrew George. London; New York: Penguin, 2000.

Ueda, Atsushi, et al. “Recent Trends in Bagassosis in Japan.” *British of Industrial Medicine*, 49.7, 1992: 499-506. *Jstor*. Web. 23 junio 2015.

Van Ginkel, Blanche L. and H.P. “The Phenomenon of Pollution.” *The Pollution Reader.* Montreal: Harvest House, 1968, 13-18.

Vargas Llosa, Mario, Introducción. *José María Arguedas: Relatos completos*.Buenos Aires y Madrid: Losada, Alianza 1983.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4. 3 (1998): 469-488. *Jstor*. Web 20 August 2012.

Young, William A. *The world's religions: worldviews and contemporary issues*.4th edition. Boston: Pearson, 2013.

Yurkievich, Saúl, pról. *Obras completas. Pablo Neruda*. Ed. Hernán Loyola. Vol. 2. Barcelona: Galaxia Gutemberg: Círculo de Lextores, 1999.

Zuidervaart, Lambert, "Theodor W. Adorno", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Winter 2011. Web. 30 Junio 2014.