

CAPÍTULO 12

LA SELVÁTICA DE *LA CASA VERDE*: MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA DEL ESTEREOTIPO Y DEL ESTIGMA²⁷

Andrea Cabel García - Universidad de Lima

«¿De veras que en la selva andan botadas las mujeres?
—dijo el Mono— ¿Son tan sensuales como dicen? —Mu-
cho más de lo que dicen —afirmó Lituma—. Hay que an-
darse defendiendo. Te descuidas y te exprimen; no sé cómo
no salí con los pulmones puro agujero. —Entonces uno se
comerá a las que le dé la gana —dijo José. —Sobre todo si
es costeño. —dijo Lituma —Los criollos las vuelven locas».

Mario Vargas Llosa. *La casa verde*.

1. Introducción

Las lecturas colonialistas sobre la supuesta sexualidad lujuriosa de la «mujer salvaje» fueron fraguadas desde los tiempos de Colón. A partir del encuentro, el continente americano fue representado en iconografías como una mujer semidesnuda que invitaba a la conquista y la posesión. Esta «pornotropía», como la llama Gisela Pagès (2013), «canalizaba los temores y los prejuicios que despertaban las nuevas tierras, que fascinaban, pero al mismo tiempo generaban prevenciones» (Pagès, 2013, p. 280). Posteriormente, estas imágenes se extendieron hasta la Colonia, periodo en el que los cuerpos de las mujeres siguieron simbolizando la tierra

²⁷ Este ensayo es una versión reducida de uno de los capítulos de mi tesis doctoral *La desfamiliarización del Otro y del Uno para repensar la violencia y la indigeneidad amazónica peruana*. Esta investigación, defendida en diciembre del 2017, se encuentra en el repositorio de la Universidad de Pittsburgh y es de dominio público.

conquistada en tanto formaban parte del «arquetipo de una indígena voluptuosa e inmoral que derivó en el de buena salvaje desprovista de tabúes» (Sancho, 2007, p. 144).

La casa verde (en adelante, *LCV*), segunda novela del laureado escritor peruano Mario Vargas Llosa (en adelante, *MVLL*), es particularmente relevante, pues proporciona imágenes sobre la mujer indígena amazónica que transgreden las tradicionales formas de representarla. Esto obedece, también, al contexto de su gestación y producción: la cercana filiación al socialismo, y, con ello, la empatía con la política y los ideales de la Revolución cubana de su autor. Al respecto, Gerald Martin (2012), estudioso de la obra del nobel, señala lo siguiente: «esta obra representa el punto más alto del radicalismo político del novelista, por su crítica al patriarcalismo, el capitalismo y el imperialismo, temas ineludibles en la época» (p. 30). Pero, como sabemos, con el tiempo, *MVLL* abandona el proyecto político de la izquierda y deja de asumir la postura de un «socialista imaginario» (Moraña, 2013) para convertirse en un «liberal imaginario» (Lauer, 1989).

Entonces, ¿por qué leer una obra del siglo pasado que no está alineada con los cambios ideológicos de su autor? Ciertamente, numerosos críticos soslayan una respuesta novedosa a esta interrogante y optan por invalidar el potencial social y cultural de su narrativa de aquel entonces (los 60). Sin embargo, nuestra propuesta es distinta. Nosotros, a diferencia del investigador peruano Víctor Vich (2002) o de la estudiosa Mabel Moraña (2013), no buscamos analizar la conexión entre esta novela y sus condiciones de producción; tampoco entre lo que está representado y quien lo representa. Hacerlo sería retroceder en el tiempo y escribir sobre un *MVLL* que no existe más. Lo que consideramos urgente, en primer lugar, es visibilizar las diversas imágenes que se ofrecen de la mujer amazónica y, en segundo lugar, examinar sus muestras de agencia a través del personaje que ocupará nuestra atención: Bonifacia.

Sostenemos, entonces, que en esta novela no solo las mujeres, sino los amazónicos en general, revelan complejos lugares de enunciación y prácticas simbólicas en las que es posible advertir su agencia y sus luchas

constantes por mantenerla. De ahí que nuestra hipótesis no desconoce la irregularidad política e ideológica de MVLL, sino que se apoya en una relectura muy personal de la novela, de tal modo que podamos problematizar las figuraciones tradicionales de las amazónicas usualmente hipersexualizadas y vistas como objetos de abuso y subordinación. Así, de acuerdo con José Miguel Oviedo (1970), creemos que *LCV* no nos permite creer, sino que nos plantea dudar, sobre todo, de las representaciones construidas para forjar la idea de la mujer amazónica: su lujuria, su necesaria subordinación, su sexualidad, etcétera.

2. La anatomía de *LCV* y nuestra propuesta

LCV es una novela particularmente difícil, porque no hay una linealidad temporal claramente establecida. En ese sentido, a diferencia de proponer un juego en el que se salta de un lado al otro (como en *Rayuela*), *LCV* ha sido llamada «quipu literario» y «un poliedro de miradas y de voces: polifonía coral, imagen caleidoscópica» (Valles, 2015), o en palabras de Julio Cortázar, «una complejísima estructura musical» (1965), para enfatizar la intrincada intersección de los cinco nudos paralelos y las múltiples historias secundarias que se generan a partir de ellos. Para obtener una noción aproximada de su complicada estructura, la crítica Sara Castro-Klarén (1988) anota que *LCV* «enlaza a tres generaciones y comprende en total a unos 34 personajes» (p. 45). En esa línea, MVLL (1970) señala que cada una de las cinco tramas compone una historia independiente, es decir, una nueva novela. No obstante, en el desarrollo de la lectura, se advierte que cobran mayor importancia las «reglas del caos» (Oviedo, 1970), o el «*principle of discontinuity*» (Moody, 1983), que permiten —pese a la falta de integración de la estructura— que todas las historias funcionen casi al unísono.

Nuestro análisis se centra en una de las líneas narrativas: la historia de Bonifacia, niña aguaruna que es raptada por una misión de monjas del Instituto Lingüístico de Verano (en adelante, ILV), con el fin de ser «civilizada», pero que termina ejerciendo la prostitución en el burdel

piurano que da nombre a la novela (*La Casa Verde*). Al respecto, en *Historia secreta de una novela* (1971) —conferencia en la que MVLl cuenta los pormenores que inspiraron *LCV*— leemos varios detalles sobre su visita a Santa María de Nieva, en 1958. Nieva, cabe resaltar, es uno de los dos escenarios más relevantes; el otro será el arenal, en Piura. Por ello, queremos subrayar que la historia de Bonifacia no es imaginada, sino que es emblemática de la realidad que MVLl observó en su viaje. Aquí recae la importancia de releerla y analizarla: la violencia contra las mujeres amazónicas no son eventos aislados, ni mucho menos fabulados en *LCV*. Son eventos históricos, conocidos de primera mano por un autor, con el fin de denunciar y no solo para contar. Así, en esta novela accedemos a la figura de una mujer amazónica colocada en la intersección de cuatro elementos de poder: de la religión, que quería «civilizarla»; de la milicia, que apoyaba este proyecto; de la violencia, y del Estado, claro, que buscaba beneficiarse con ello.

Ahora bien, en esta vía denunciatoria, veamos sucintamente la historia que nos compete. La obra se inicia con un grupo de monjas del ILV acompañadas por algunos soldados yendo a «cazar» niñas indígenas para llevárselas a las misiones, donde les enseñarían la doctrina católica, el español, la lectoescritura, la cocina, y, por supuesto, las virtudes del pudor. Bonifacia es bautizada por las monjas y su expulsión de la misión obedece a que ella ayudó —muchos años después— a que otras niñas aguarunas cazadas, escapen de la misión. Cuando vive fuera de este grupo, aunque aún en Santa María de Nieva, conoce de modo muy casual al sargento Lituma. Se enamoran, acepta casarse con él y se va a vivir al Piura natal de su esposo. Es en el barrio Mangache²⁸ donde conoce la viciosa vida de

28 La Mangachería es un barrio machista y ultraviolento en Piura en el que el prostíbulo ocupaba una función significativa. Los mangaches son, además, «urristas», es decir, simpatizantes del partido vernacular Unión Revolucionaria fundado en los años 30 por el general Sánchez Cerro, «tosco y ultraconservador militarote que llegó a ser presidente del Perú» (Oviedo, 1970, p. 124). Raymond L. Williams (2001) lo describe de manera más amable: «la Mangachería era un barrio lumpenproletario con su propio carácter. La gente de la Mangachería vivía en casuchas, pero estaban orgullosos de su música, de sus bares, de su comida y sus otras tradiciones. Tenía una cultura popular bien vista. Los habitantes de la Mangachería también eran seguidores orgullosos del general Sánchez Cerro, el líder conservador con tendencias fascistas. Según las leyendas populares en Piura, Sánchez Cerro nació en la Mangachería» (p. 133).

Lituma y convive poco con él, porque que es llevado a una cárcel en Lima acusado de homicidio. Entonces, Bonifacia es renombrada. Su proxeneta Josefino le asigna un apodo singular (la Selvática) y la obliga a trabajar en el burdel La Casa Verde. Vale la pena mencionar que él es uno de Los Inconquistables (Mono, José, Lituma y Josefino), es decir, uno de los compañeros de juerga de Lituma.

Aunque pareciera que ella es usada y violentada, nuestro ensayo deconstruye y analiza su configuración para demostrar cómo encarna un paradigma de agencia. Al respecto, sostenemos en la primera parte de nuestro ensayo que ella resiste y responde desde lo que el pensador afroamericano W. E. B. Dubois (2007) llamó *doble conciencia*: un concepto que se define como «la sensación particular de mirarse a uno mismo a través de la mirada de los otros» (pp. 8-9; traducción mía)²⁹. En otras palabras, saber cómo la están pensando le posibilita problematizar esta construcción sobre ella y, al mismo tiempo, protegerse en un medio que la ve como un sujeto lujurioso y siempre deseante. Del mismo modo, usando esta estrategia, Bonifacia nos deja oír la voz de *la doble conciencia*, la cual deja en claro que ella no es —nunca fue— meramente un objeto para ser conquistado.

Posteriormente, en la segunda parte titulada «La Selvática: prisma y distorsiones», proponemos una lectura de Bonifacia en la que ella funciona como un elemento que contribuye a entender cómo se ha construido la idea de la mujer amazónica. Esta «idea» sostiene que las mujeres de la selva despliegan una «sexualidad exuberante y son capaces de satisfacer las más altas exigencias masculinas» (Paredes, 2005, p. 19) y «además estarían dispuestas al juego erótico con liberalidad» (Chirif, 2004, p. 64). Aunque Bonifacia se disponga a trabajar como sirvienta y bordadora para paliar su abandono y desempleo, la única opción que le proporcionaron, tanto por su origen como por su género, fue la prostitución.

29 «This sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity».

3. La violencia representada

Nuestro ensayo plantea que la importancia de analizar a Bonifacia no radica en que ella nos permite verla como hipersexualizada, sino que ella nos muestra, por oposición, lo que otros ven de ella. De este modo, se contrastan dos representaciones: la que ella propone de sí misma y la que aún, con ello, se le adjudica ciegamente. Para contextualizar esta «idea de la selvática», es decir, la construcción de su hipersexualidad, es necesario entender cómo se ha construido el imaginario sobre la Amazonía peruana y qué tensiones guarda con el resto de regiones.

El politólogo Jorge Morel (2011) nos ofrece una primera aproximación para entender la geopolítica de la violencia en la Amazonía. Él señala que hay una cierta literatura que enfatiza el carácter socialmente construido de las tres regiones naturales del Perú. En esta conformación segmentada, las regiones giran en torno a la capital. Por esta razón, mientras más desconectado —entiéndase, lejano— se esté de ella, se ocupará un lugar más rebajado en la jerarquización social. De ahí que la selva, por su distancia de la capital, haya sido considerada como «desconocida», «misteriosa» y «exótica».

Este arbitrario conocimiento sobre la Amazonía y la consecuente actitud colonialista (que podríamos resumir en la doctrina de «la conquista del Perú por los peruanos»³⁰ que expresara el expresidente Belaúnde y que reencarnara —con sus diferencias— otro exmandatario con su lógica del perro del hortelano) son las que han justificado y encubierto, en muchos casos, diversos acontecimientos, como el Baguazo, el bombardeo con Napalm a cuatro clanes mayorunas, la muerte silenciosa de los niños machiguenga³¹ y, más actualmente, ingentes derrames de petróleo en Loreto.

30 Véase el artículo Dourojeanni (2017)

31 Jack Lo Lau nos narra el fallecimiento de bebés que no reciben ninguna atención en las postas de servicio médico. Como resultado, mueren bajo la absoluta indiferencia del resto del Perú. Cito un fragmento de su investigación: «El responsable de salud en la comunidad, en la posta de Yomibato, aunque fue llamado por radio, no llegó a Cacaotal para constatar la muerte de la niña y atender a los demás enfermos. Solo envió cinco cajas con medicamentos acompañados de cinco recetas que indicaban las dosis que debían tomar las personas cuando tuvieran gripe, tos o diarreas» (2017).

Frente a este contexto, sigue siendo la antropología la única práctica académica que, abiertamente, se ha detenido a elaborar e investigar sobre causas y efectos de la violencia. Al respecto, es imprescindible destacar algunos trabajos de gran relevancia, como los del antropólogo Alberto Chirif (2009; 1991; 2007). Estos se centran en exponer diversas aristas de la confrontación entre el valor que los indígenas le confieren a su territorio versus el que le dan las empresas extranjeras y el Estado peruano, que, en ambos casos, buscarían expropiarlos. De otro lado, Óscar Espinosa (1993; 1995; 1996) ha publicado interesantes estudios sobre los constantes atropellos a los derechos de los asháninkas³² durante los años del conflicto armado interno. Más recientemente, Espinosa (2016), así como el francés Jean Pierre Chaumeil (2014), ha escrito textos que analizan las políticas indígenas como otra forma de responder a la violencia. No obstante, estas contribuciones, como las de otros científicos sociales (Varesse, 1968; Wallace, 1956; Mallon, 1985; Trapnell, 1982; Barclay y Santos Granero, 1980; Rumrill, 1984; Fernández y Brown, 2001), no logran desmontar las representaciones que se ejercen sobre los amazónicos, ya que no proponen ideas para pensarlas de otro modo.

Sucede más o menos lo mismo con los libros centrados en desarrollar el panorama general de la situación de la mujer amazónica. Sin embargo, hay pocas investigaciones que han tomado en cuenta el análisis de las representaciones como núcleo de la violencia. Entre ellas «La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales», de la antropóloga Angélica Motta (2011), y «El imaginario sobre la mujer loretana», de Alberto Chirif (2004), y «Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social», del educador José Barletti (2004). Encontramos también los textos de María

32 «Los asháninka constituyen el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Este pueblo ha sido también conocido con el término *campa*, denominación que muchos han rechazado por asociarla a connotaciones peyorativas. En su lugar, prefieren denominarse asháninka, que puede traducirse como “gente”, “paisano” o “familiar” [...] El pueblo asháninka vive principalmente en el área que se extiende entre las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y el alto Yurúa, que abarca zonas de los pisos ecológicos de selva alta y de selva baja de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho. Según datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población de las comunidades asháninka se estima en 114,1834 personas». (Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, 2017)

Emma Mannarelli (2004) y Gonzalo Portocarrero (2004), que apuntan hacia una hipótesis similar: la hipersexualidad de las amazónicas responde a que la mirada que las ha construido es únicamente masculina y parte fundamental de una ansiedad por controlar la sexualidad femenina.

En esta línea, la aparición de *Estudios de la mujer indígena amazónica* (2017) es crucial para entender —con cifras y mapas— una amplísima gama de problemáticas que afecta a las mujeres amazónicas y el lugar que ocupan las figuraciones simbólicas en los regímenes de alteridad. Además, de igual modo que el artículo de Motta, reúne testimonios de mujeres que exponen sus puntos de vista particulares. Definitivamente, esta es una iniciativa valiosa en tanto nos invita a ir más allá de la mera teorización para detenernos a escuchar sus voces. En ese sentido, nuestra propuesta intenta seguir estos pasos (y llenar un vacío en algunos otros estudios) y aportar una posibilidad de repensar a las mujeres amazónicas desde su misma agencia. Con ello, esperamos cuestionar los imaginarios sociales desde una obra en la que la mujer amazónica desempeña un rol protagónico.

4. «¿Ves que no soy tonta?»

El capítulo I inicia con una voz de alerta y angustia: «¡Se han escapado, madre! —balbuceó la madre Angélica— no queda ni una sola, Dios mío» (p. 17). La reacción de desconcierto se prolonga y se convierte en confusión; las madres piensan que su sujeto de confianza, Bonifacia, ha sido «robada» por las indígenas: «Te robaron las llaves? —dijo la madre superiora. —¡No cambiarás nunca, descuidada! —la mano de la madre Angélica revoloteó sobre la cabeza de Bonifacia—. ¿Ves en que han terminado tus negligencias?» (p. 19). Bonifacia soporta estas humillaciones en silencio y eso, precisamente, es lo que desequilibra y desconcierta más a las monjas. Ella habla español y las monjas esperan que explique cómo ellas habían escapado. No obstante, muestra cómo «sus labios rectos y espesos estaban soldados en una mueca hosca». Mientras tanto, del lado de las madres, la angustia crece: «—Voy a enfadarme, Bonifacia, te hablo con consideración

y tú como si oyeras llover —dijo la superiora. —¿A qué hora las dejaste solas? ¿No cerraste bien el dormitorio?» (p. 19).

Por supuesto, entre las posibilidades que barajan, nunca consideran que Bonifacia haya decidido, por cuenta propia, solidarizarse con las niñas y dejarlas ir. Esto es imposible porque significaría que de algún modo Bonifacia habría entablado algún vínculo con esas niñas, y eso es difícil de asimilar: ellas eran «paganas» y Bonifacia ya era «cristiana». Por ello, no podría comunicarse o empatizar con las aguarunas. No obstante, cuando las monjas comentan que «le robaron las llaves a esta tonta», Bonifacia responde:

No me digas tonta, mamita —dijo Bonifacia, los ojos muy abiertos. —No me robaron.

Tonta, tonta rematada —dijo la madre Angélica. —¿Todavía te atreves? Y no me digas mamita.

—Yo les abrí la puerta —Bonifacia despegó apenas los labios. —*Yo las hice escapar, ¿ves que no soy tonta?*

Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar:

¿Qué dices? —Roncó de nuevo— ¿tú las hiciste escapar?

—Sí, mamita —dijo Bonifacia. —Yo las hice (p. 21, énfasis nuestro).

Se entiende que cuando ella desdice la verdad que se la ha construido, las madres se niegan a aceptar otra posibilidad («¿Todavía te atreves?»). Las madres no pueden ver, no pueden pensar de otra forma. Es en ese momento que Bonifacia desvela la realidad: no solo están equivocadas, sino que ella no es lo que pensaban. La reacción de las monjas, entonces, se mantiene en suspenso: «*Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar*» (p. 21, énfasis nuestro). Desconcierto, sorpresa: las monjas no saben cómo lidiar con la muestra de agencia de Bonifacia. De ahí que solo se lean gestos; luego, una pregunta de confirmación para comprobar si es real lo que está sucediendo. No deja de ser interesante que aun cuando se

trate de una posibilidad estilística y narrativa que las madres obliteren la confesión de Bonifacia, el narrador prefiere concederle el protagonismo a la aguaruna.

En esas circunstancias, las monjas no pueden elaborar un parche que tape la imagen de Bonifacia remeciéndolas y, por ello, optan atacarla y reprocharle todo lo que se han sacrificado por ella. Con esto solo consiguen que Bonifacia les dé la posibilidad de conocer una verdad aún más traumática: que les ha mentido desde hace mucho tiempo. Veamos el fragmento en cuestión:

—¿Por qué nunca nos dijiste que hablabas aguaruna, Bonifacia? —dijo la superiora.

—¿No ves como las madres dicen ya te salió el salvaje? —dijo Bonifacia —¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana? *Me da vergüenza, madre* (p. 72, énfasis nuestro).

Una clave para «escuchar» lo que hemos llamado la voz de la *doble conciencia* está en el uso de la palabra *vergüenza*. La vergüenza traduce su conocimiento sobre el otro y sobre ella. Asimismo, la cita es esencial para discutir dos asuntos. Primero, Bonifacia claramente arguye que no quería que piensen que a ella «se le había salido el salvaje». Con ello, deja claro que conoce las connotaciones del concepto *salvaje*. Al demostrar que sabe lo que el Uno (por ejemplo: las madres civilizadas, letradas, educadoras) piensa de las mujeres como ella, es decir, de las indígenas, revela claramente el uso de la *doble conciencia*. Segundo, Bonifacia alude a un detalle interesante para justificar la alusión previa: «¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana?». Este comentario reafirma su conocimiento sobre la manera en que las monjas miran a los indígenas y a sus costumbres.

Asimismo, Bonifacia confiesa haberles ocultado otros detalles. Por ejemplo, no sentía el asco que ellas manifestaban ante algunas prácticas culturales, como la de sacarse los piojos del cabello y comérselos como un gesto de confianza.

—Y después protestas cuando las madres te dicen salvaje —dijo la superiora. —¿Acaso estás hablando como una cristiana? Y ella también buscaba en sus pelos y *no le daba asco, madre, y a cada uno que encontraba lo mataba con sus dientes. ¿Asquerosa?, sí, y sería la superiora hablas como si estuvieras orgullosa de esa porquería y Bonifacia estaba, eso era lo terrible madre*, y la paganita se hacía la que le encontraba y le mostraba su mano y rápido se la metía en la boca como si fuera a matarlo (p. 77, énfasis nuestro).

Como vemos, a través del ritual de buscar y comer piojos —aunque sean imaginarios— y de hablar aguaruna, Bonifacia les demuestra a las niñas que era una de ellas. Esta cita, y la anterior, nos revela una parte de lo que MVLl ha construido con cuidado: la psiquis de Bonifacia, lo que para nuestro trabajo significaría otra de las capas de complejidad en la representación de la mujer indígena.

Afirmaremos, entonces, que Bonifacia posee una consciencia primaria, por llamarla de algún modo, que es lo que le ayuda a determinar «lo propio», lo aguaruna, lo que es considerado «salvaje». Pero, de otro lado, despliega otra consciencia, que es a la que Du Bois (2007) llama *doble*. Esta es la que le produce vergüenza, es decir, le permite leer cómo otros ven lo que ella ve como propio. Con esto presente, Bonifacia encarna a una mujer que identifica los peligros a los que está expuesta por la mirada del otro.

Ahora, específicamente en la segunda cita, Bonifacia y las monjas usan una palabra significativa: asquerosa. Sin duda, el asco es útil para mediar la imagen que se tiene del Otro, ya que demuestra la carga que contiene la mirada del Uno sobre el indígena. Bonifacia no da visos de mostrar repulsión por participar de la costumbre aguaruna de buscar piojos y de comérselos, pues se siente parte de esa cultura y entiende lo que significa para las niñas; no obstante, saberse parte de este grupo y aceptar que no siente «asco», le produce «vergüenza». Estar entre esta dicotomía (asco/vergüenza), y moverse entre ambos procesos como un sujeto liminal, es un indicador de que ella no solo usa una doble consciencia, sino que es precisamente esta la que le favorece esgrimir su defensa al responder por qué liberó a las niñas aguarunas.

Si bien las monjas habían manifestado su sorpresa y desconcierto ante el uso de la doble consciencia de Bonifacia, más tarde demuestran solamente encono. Ellas le recuerdan que le ofrecieron comida, vestido, educación, un nombre y, sobre todo, un dios al cual adorar. Sin embargo, lo cierto es que, como sabemos desde la primera página de la novela, Bonifacia nunca fue «recogida», sino capturada, raptada con violencia y separada de los suyos con crueldad. De este modo, cuando las monjas le reclaman por ser malagradecida, ella nuevamente demuestra saber «algo» que las monjas no: tiene conocimiento de su llegada junto a Jum, un cacique aguaruna que podría ser su padre, y el castigo que le había dado este al entonces gobernador Julio Reátegui. Veamos ese momento:

Ya está, ya se le había metido el demonio en el cuerpo, mamita. ¿Qué decía esta loca? A ver con qué salía ahora y a Bonifacia la habían traído a Santa María de Nieva con el pagano ese. Las pupilas se lo contaron, *ahora la madre Angélica tenía que ir a confesarse la mentira. Si no se iría al infierno, mamita.*

—¿Y entonces para que me preguntas, mañosa? —dijo la madre Angélica—. *Es falta de respeto y además pecado.*

—*Era jugando, mamita*—dijo Bonifacia—Yo sé que te vas a ir al cielo (p. 74, énfasis nuestro).

Lo que también nos llama la atención es la forma cómo afirma saber de antemano algo que las monjas suponían velado. Con este gesto, Bonifacia invierte la doctrina que ha recibido durante años: ahora es la indígena la que les enseña que no se debe mentir so pena de castigo. Esto cobra un matiz casi cómico cuando la madre Angélica advierte que Bonifacia ya sabe de antemano la verdad, que solo está esperando que le cuenten («la está probando»). Su respuesta es una mezcla de ética y religión en una misma frase («es una falta de respeto y además pecado»), a fin de volver a un equilibrio semiótico, es decir, para regresar determinadas palabras «a sus dueños». Así, ella, la madre, es quien debe hablar de los pecados y del respeto, no Bonifacia. Mientras, la respuesta de esta sigue siendo lúdica

(«—Era jugando, mamita—») y regresa al desequilibrio («Yo sé que te vas a ir al cielo»).

Por supuesto, no deja de ser llamativo que antes de intentar probar la veracidad de la monja, Bonifacia exprese que el «demonio se le había metido en el cuerpo», es decir, a que solo poseída podría hablarles de ese modo; no obstante, la actitud irónica se mantiene a lo largo de ese diálogo, y trasluce un vacío en el que las monjas no habían caído en cuenta: «—¿El pagano ese era mi padre, mamita?» (p. 75). Las madres le responden claramente «no». Sin embargo, la respuesta de Bonifacia vuelve a demostrar desconfianza, como cuando «probaba» la veracidad de las monjas: «*¿No le estaba mintiendo, mamita? Pero la madre Angélica nunca mentía, loca, por qué le iba a mentir a ella. ¿Para qué no le diera pena de repente, mamita? ¿Para qué no se avergonzara?*» (p. 75, énfasis nuestro). La vergüenza vuelve a aparecer entre los argumentos de Bonifacia para desvelar cómo ejerce la doble conciencia, es decir, cómo conoce los pensamientos de los demás sobre ella.

A todas luces, Bonifacia utiliza lo que las madres le han enseñado (el pudor, la vergüenza, el decoro), pero para sus propios fines. Así, demuestra que está un paso más adelante de las monjas: contrario a lo que la crítica mayoritaria sostiene, no es una alteridad del todo «controlada» (Lamana, 2007). Esto se aprecia en el desenlace del diálogo, cuando Bonifacia intenta justificar haber mordido a la madre cuando era niña y recién la habían llevado a la misión:

—No sabía lo que hacía —dijo Bonifacia—, ¿no ves que era paganita?

Si te beso ahí donde te mordí, ¿me perdonarás, mamita?

—Todo me lo dices con un tonito de burla y una mirada pícaro que me dan ganas de azotarte —dijo la madre Angélica. —¿Quieres que te cuente otra historia? (p. 77, énfasis nuestro).

Bonifacia es irónica: «—No sabía lo que hacía —dijo Bonifacia—, ¿no ves que era paganita?». Está jugando con lo que es ser «pagano» y la madre lo sabe, pero sabe, además, que todo lo dicho anteriormente, el probar

su veracidad, el preguntarle tantas veces si Jum era su padre, el culpar al diablo por hacer tantas preguntas, todo eso, era solo parte de una treta. Bonifacia, entonces, está irrumpiendo en el control que se ejerce sobre los indígenas y las representaciones que circulan en torno a ellos. O, dicho de otro modo, ella está «poniendo en riesgo la necesaria ceguera que se necesita para emprender una conquista» (Lamana, 2007, p. 78). De alguna forma, problematiza al sujeto colonizador/«civilizado» y lo descoloca de su cómodo lugar en el que es él quien debe tutelar. Por ello, a la madre Angélica «le dan ganas de azotarla».

5. La Selvática: prisma y distorsiones

En la segunda etapa de la novela, cuando Bonifacia es la Selvática, se exponen dos puntos clave para nuestro estudio. Por un lado, ella se muestra a sí misma claramente distanciada de las ideas hipersexualizadas que se propagan sobre las indígenas amazónicas: quiere incluirse en el sistema de producción económica y se muestra interesada en extraer beneficios a partir de esto. Después de todo, sabe que las enseñanzas de las monjas en la misión son una especie de capital simbólico, y quiere comenzar a darle una utilidad práctica para recibir ganancias. De otro lado, siguiendo con lo visto en el acápite anterior, ella continúa usando la doble conciencia para protegerse de humillaciones y ataques. Veamos un ejemplo:

¿Cuánta plata tenía? Bonifacia comenzó a sonreír con timidez, *¿no necesitaba un trabajito, don Aquilino?*, y sus ojos observaban la boca del viejo con ansiedad, *¿Que le hicieran la comida mientras se quedaba en Santa María de Nieva?*, *¿que le fueran a recoger fruta?*, ¿que le limpiaran la balsa no necesitaba? El viejo se acercó a ella, ¿de dónde la conocía? La examinó de arriba abajo: ¿la había visto antes, no es cierto? —Quisiera una telita —dijo Bonifacia y se mordió los labios. Señaló la choza y, un instante, sus ojos se iluminaron. Esa amarilla que guardó al último. Se la pago con un trabajito, usted me dice cuál y yo se lo

hago. —Nada de trabajitos —dijo el viejo— ¿no tienes plata? —Para un vestido —susurró Bonifacia suave y tenaz —*¿Le traigo fruta? ¿Prefiere que le sale el pescado? Y le rezaré para que no le pase nada en sus viajes, don Aquilino. [...] Voy a casarme, no sea malo —dijo Bonifacia— con esa telita me haré un vestido, yo sé coser* (p. 203, énfasis nuestro).

Bonifacia enumera todas las actividades que puede realizar: sabe cocinar, puede recoger buena fruta, reza como las monjas le enseñaron, cose vestidos, etcétera. Sin duda, se está presentado como una mujer que puede subsistir tranquilamente con el fruto de su trabajo. De hecho, antes de partir a Piura, cuando se despide de su amiga Lalita, Bonifacia le ofrece mandar dinero a modo de agradecimiento:

Ya le he dicho y él está de acuerdo —dijo Bonifacia. —Me dará un sol cada semana, y yo haré trabajos para la gente, ¿no ves que las madres me enseñaron a coser? ¿Pero no se la robaran? Tiene que pasar por tantas manos, a lo mejor no te llega. —No quiero que me mandes —dijo Lalita. —Para qué necesito plata. —Pero ya se me ocurrió la manera —dijo Bonifacia, tocándose la cabeza. —Se la mandaré a las madres, ¿Quién se va a atrever a robárselas a ellas? Y las madres te la darán a ti (p. 315, énfasis nuestro).

Como en el caso anterior, Bonifacia confía en sus conocimientos. En sus planes nada podría fallar: está preparada para triunfar, pero, cuando llega al barrio mangache, todo esto se desdibuja y ella se convierte en la «idea de la mujer amazónica». Para entender a qué nos referimos con esta denominación, leamos lo que comentan de ellas:

¿De veras que en la selva andan botadas las mujeres? —dijo el Mono —¿Son tan sensuales como dicen? —*Mucho más de lo que dicen —afirmó Lituma —Hay que andarse defendiendo. Te descuidas y te exprimen, no sé cómo no salí con los pulmones puro agujero. —Entonces uno se comerá a las que le dé la gana —dijo José. —Sobre todo si es costeño —dijo Ltiuma. —Los criollos las vuelven locas* (pp. 217-218, énfasis nuestro).

En esta conversación, Los Inconquistables le piden a Lituma que confirme las versiones que circulan sobre las mujeres y la selva. Por supuesto, Lituma no solo admite la supuesta veracidad de los rumores, sino que exagera. Sus fantasías de las mujeres amazónicas de sexualidad exuberante enmarcan el imaginario que ha justificado las más salvajes atrocidades hacia las mujeres amazónicas. La conversación continúa de la siguiente forma:

¿En Santa María de Nieva había muchas hembras, primo? —insistía el Mono. —*Se podía cambiar a diario* —dijo Lituma. —*Muchas, y calientes como las que más*. De todo y al por mayor, blancas, morenitas, bastaba estirar la mano (p. 218, énfasis nuestro).

Acerquémonos a estas dos últimas citas desde el ensayo en el que Angélica Motta (2011) compara el paisaje hipersexualizado de la selva y la simbolización siempre deseante de la mujer amazónica con su trabajo de campo en Iquitos y Pucallpa. Nuestro interés en el contraste es el de demostrar las consecuencias de la realidad, pervivencia y fortaleza de estos prejuicios. Esto nos llama la atención, porque los estudios de caso que incorpora son muy parecidos a lo que le sucede a Bonifacia: mujeres que solo por ser de la selva acaban siendo víctimas de discursos y prácticas que las asocian al exceso primitivo. En la novela, como sabemos, Bonifacia es virgen al momento de su encuentro con Lituma. Y, a lo largo de su vida en la selva, Lituma solo establece relaciones con niñas que escapan asustadas de las misiones, nunca aparecen «al por mayor» y de «todos los colores» como presume frente a sus congéneres. Con esto queremos subrayar lo siguiente: Lituma miente y lo hace no solo por hombría u orgullo, sino porque sabe que le van a creer.

Así, la imagen de la «chuncha disponible» aparece ya no solo en boca de Los Inconquistables, sino en los soldados que lo acompañaban en su misión en la misma selva. «La chuncha lo está exprimiendo como a un limón —dijo el Pesado—, seguro se encama con ella tres veces al día y tres veces en la noche. ¿Por qué crees que con cualquier pretexto se sale del

puesto? Para encamarse con la chuncha, claro» (p. 292). Lo curioso es que los soldados *están* en la selva, entablan contacto con las tribus indígenas y saben que las mujeres *no son* como ellos afirman. De hecho, todas las mujeres indígenas a las que los soldados acceden es a través de violaciones, ninguna de ellas se ha acercado a ellos por amor o deseo. Podemos afirmar, incluso, que no hay ni una sola mujer indígena en esta obra que seduzca a alguno de ellos. El interés muy sexualizado es unilateral: va del lado de los soldados y de los piuranos hacia las indígenas, y responde más a una idea sobre ellas que a una realidad.

Sostenemos, entonces, que las afirmaciones de los soldados sobre las amazónicas son un ejemplo de lo que el antropólogo australiano Michael Taussig (1993) denomina el *delirio ilimitable*, constituyente nuclear del «intercambio de realidades ficticias». Me explico. El «intercambio de realidades» plantea que se ataca al otro no por lo que es, sino por lo que se imagina de este. Encontramos esta reflexión en *Mimesis and Alterity*, cuando el mismo autor propone que la realidad, tal como la pensamos, es una construcción³³. Es en esta dirección que podemos repensar la violencia contra la mujer amazónica desde la perspectiva de las representaciones. Así, una mujer que es de la selva evoca «ideas de desorden y exceso, características coherentes con la percepción de primitivismo» (Motta, 2011, p. 31). Además de cargar con el peso de su geografía, la selva, también ha sido hipersexualizada en las geopolíticas de las relaciones de poder en el Perú.

Estas nociones son las que se imponen cuando los soldados ven a las amazónicas correr, defenderse, gritar, intentar salvarse y, aun así, continúan pensando que todas estas demostraciones de pánico son signos de su liberalidad sexual. Por esa razón, la novela nos permite leer cómo se reproducen estas ideas y qué sucede del lado de la mujer amazónica que resiste y responde.

Coloquemos un último ejemplo para ilustrar nuestra propuesta. Casi al final de la obra, la Selvática es «obligada» a ir al cumpleaños de uno de Los Inconquistables, el Mono. Llegada a la fiesta, el Mono intenta acercársele, y ella comienza a defenderse sin alterar el tono festivo de la reunión:

33 En sus palabras: «reality as really made-up» (1993, p. 255).

Josefino se rio, el Mono se dejó cachetear otra vez, primita mala, y ahora la Selvática iba de un lado a otro [...] Ahora la Selvática y el Mono estaban quietos en un rincón, y ella lo cacheteaba siempre, primita mala, ya le dolía de veras, ¿por qué le pegaba? Y se reía, que lo besara más bien, y ella también se reía de las payasadas del Mono (p. 332).

La Selvática se ríe mientras abofetea a uno de Los Inconquistables: el gesto de violencia con el que se defiende y aparta al potencial abusador es lúdico. En esta escena ya no es a ella a quien golpean, como sucedió cuando recién llegó al barrio. Se han trastocado los papeles y los otros Inconquistables la miran sin detenerla ni censurarla.

Sucede algo parecido en otra escena. A raíz de la muerte de don Anselmo, el músico del burdel, Los Inconquistables discuten su origen, y nadie puede creer que él haya nacido en la selva y que le haya revelado esa confesión tan «íntima» a la Selvática. Veamos:

Porque yo también soy selvática —dice ella y lanza una mirada orgullosa a su alrededor —porque éramos paisanos. —Te estás haciendo la burla de nosotros, recogida —dice Lituma. —*Recogida pero bien que te gusta mi plata —dice la Selvática —¿Mi plata también te parece recogida? Los León y Angélica Mercedes sonríen, Lituma ha arrugado la frente [...] —No me calientes, chinita —sonríe artificialmente Lituma. —No es día de discusiones. —Cuidado que se caliente ella, más bien —dice Angélica Mercedes. Y te deje y tú te mueras de hambre. No te metas con el hombre de la familia, inconquistable* (pp. 374-375, énfasis nuestro).

Como es notorio, ahora las jerarquías están invertidas. Ella es «el hombre de la familia», ya que ocupa —por su trabajo y dinero— un lugar superior. Por ello, les habla desde una absoluta independencia y puede jugar con las reglas de los lugares a los que acaba perteneciendo: la Mangachería y el burdel. En efecto, creemos que atender a esta novela nos evidencia la construcción de un estigma y de un imaginario histórico que han permitido abusos sin haber recibido mayor debate. Y es a este

detalle al que queremos apuntar con nuestro análisis de Bonifacia: ella no es el concepto que se ha construido sobre su identidad, sus deseos, sus aspiraciones. Aunque no consigue impugnar los prejuicios a partir de su discurso, lo que hace es superarlo desde gestos, acciones concretas, el dominio de situaciones y, también, desde la ironía. Creemos, después de todo, que leer *LCV* desde una lectura enfocada en un personaje puente, como es ella, nos invita a echar una mirada crítica a las representaciones de las mujeres amazónicas, quienes luchan a diario contra una realidad que las distorsiona y las violenta.

6. Reflexiones finales

Nuestro ensayo procura como fin último deconstruir las ideas homogenizantes sobre las mujeres amazónicas. En ese sentido, subrayamos que la exotización es una forma de radical violencia hacia ellas, pues justifica violaciones y humillaciones, y, más aún, potencia la invisibilización de su agencia en un contexto complejo como lo es el peruano. En esta línea, nuestro trabajo ha presentado, en una primera parte, mecanismos que la protagonista de la novela desarrolla para protegerse de la violencia (sea física, simbólica, verbal) a la que está expuesta desde su infancia. Hemos demostrado que el mecanismo principal es la doble conciencia, que se manifiesta en una voz también «doble» —es decir, una voz que actúa obedeciendo no solo a ideas propias, sino al conocimiento de aquellas que gravitan en torno a ellas mismas—, que nos permite escuchar y atender a la presencia de los elementos *desfamiliarizantes*. Entiendo por *desfamiliarización* un ejercicio de reconocimiento del otro como poseedor de agencia, capaz de proponer cambios: un sujeto de derecho. Desde nuestra lectura, las tensiones que Bonifacia produce son claves para repensar cómo las ideas sobre las amazónicas se han sostenido, y cómo invisibilizarlas con discurso, propuestas y estrategias cercena gran parte de la realidad.

Después de todo, Bonifacia ha aprendido a jugar con las reglas del desierto y de la selva, de la misión y de la tribu, del prostíbulo y

de la misión católica. Adaptando sus herramientas —como la doble conciencia—, ha aprendido a ser parte de todos esos espacios para subsistir en ellos. Esto es lo que nos parece de mayor valía: reconocer que, incluso en los años de las caserías que relata MVLL, las indígenas podían lograr su propia agencia y un poco de éxito. En su caso particular, el éxito recae en amoldarse a cualquier situación, por más hostil que sea, basándose en su discernimiento del Uno: conocer al que aparentemente domina el contexto para subvertirlo un poco. Atendemos, pues, a una masculinidad domesticada y a una feminidad construida muy por fuera del juego erótico, sino más bien como el núcleo bélico de la supervivencia. Así, nuestra intención de proponer otra lectura desde la voz de una protagonista femenina —usualmente descartada por una abrumante mayoría de la crítica literaria— es un intento por transformar la mirada orientalizante sobre los cuerpos (discursivos, geográficos, humanos) femeninos y feminizados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barletti, José (2004). Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 99-116). Iquitos: Minga Perú.
- Base de Datos de Pueblos Originarios (2017). Asháninkas. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/node/15>
- Castro-Klarén, Sara (1988). *Mario Vargas Llosa. Análisis introductorio*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Chirif, Alberto (2004). El imaginario sobre la mujer loretana. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 59-80). Iquitos: Minga Perú.
- Cortázar, Julio (1965). *Tres cartas a Mario Vargas Llosa*. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-cartas-vargas-llosa>
- Dourojeanni, Marc (2017). *Belauinde en la Amazonía*. Recuperado de <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni>
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The souls of black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Espinosa, Óscar (1994). *La repetición de la violencia: informe sobre la situación de los asháninka de los ríos Ene y Tambo*. Lima: CAAAP.

- Espinosa, Óscar (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Espinosa, Óscar (2011). La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena. En Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 377-392). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Espinosa, Óscar (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, (45), 137-155.
- Lamana, Gonzalo (2008). *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- Lauer, Mirko (1989). El liberal imaginario: Mario Vargas Llosa, político de los años 80. En *El sitio de la literatura: escritores y política en el Perú del siglo XX* (pp. 97-119). Lima: Mosca Azul.
- Lo Lau, Jack (2017). *Comunidad machiguenga lucha por sobrevivir dentro del Parque Nacional del Manu*. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2017/08/comunidad-machiguenga-lucha-sobrevivir-dentro-del-parque-nacional-del-manu/>
- Martin, Gerald (2012). The early novels: *A Time for Hero* y *The Green House*. En Efrain Kristal y John King (Eds.), *The Cambridge Companion to Mario Vargas Llosa* (pp. 22-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallon, Florencia (1985). *The defense of community in Peru's central highlands: peasant struggle and capitalist transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Mannarelli, María Emma (2004). Comentario (Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social de José Barletti). En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 117-123). Iquitos: Minga Perú.

- Moody, Michael (1983). Un pequeño remolino: la estructura narrativa de *La casa verde*. En Charles Rossman y Alan Warren Friedman (Eds.), *Mario Vargas Llosa: estudios críticos* (pp. 29-56). Madrid: Alhambra.
- Moraña, Mabel (2013). *Arguedas/Vargas Llosa: dilemas y ensamblajes*. Madrid: Iberoamericana.
- Motta, Angélica (2011). La «charapa ardiente» y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (9), 29-60.
- Morel, Jorge (2014). De una a muchas Amazonías: los discursos sobre «la Selva» (1963-2012). En Roxana Barrantes y Manuel Glave (Eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico* (pp. 21-46). Lima: IEP, GRADE.
- Oviedo, José Miguel (1970). *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona: Barral Editores.
- Pagès, Gisela (2013) *Mujeres entre mundos: discursos, tópicos y realidades de género en América Latina (Perú, siglo XVIII)* (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra. Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2013/hdl_10803_129368/gp1de1.pdf
- Paredes, Susel (2005). *Invisibles entre sus árboles*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). Introducción: tensiones y (des)encuentros. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 13-28). Iquitos: Minga Perú.
- Sancho, Carmen (2007). *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia: (una visión interdisciplinar)* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Trapnell, Lucy (1982). El tambo: por el camino del despojo y la desnutrición. *Amazonía Indígena*, (4), 22-29.
- Vargas Llosa, Mario (1965). *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario (1971). *Historia secreta de una novela*. Barcelona: Tusquets.
- Valles Calatrava, José (2015). *La casa verde: medio siglo de un quipu literario*. Lector, trama y técnicas narrativas en *La casa verde* de Mario Vargas Llosa. *Signa*, (24), 497-513.
- Varese, Stefano (2011). Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico? En Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 21-36). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Vich, Víctor (2002). *El caníbal es el otro*. Lima: IEP.
- Wallace, Anthony F. (1956). Revitalization movements: some theoretical considerations for their comparative study. *American Anthropologist*, 58(2), 264-281.
- Williams, Raymond (2001). *Mario Vargas Llosa: literatura y política*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.