

# UC Berkeley

## UC Berkeley Electronic Theses and Dissertations

### Title

Fractalidad y Lenguaje en los Procesos de Conquista y Colonización del Amazonas, Siglos XVI, XVII y XVIII

### Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/34s793vb>

### Author

Arevalo Viveros, Diego Fabián

### Publication Date

2023

Peer reviewed|Thesis/dissertation

Fractalidad y Lenguaje en los Procesos de Conquista y Colonización del Amazonas, Siglos  
XVI, XVII y XVIII

By

Diego Fabián Arévalo Viveros

A dissertation submitted in partial satisfaction of the

requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Hispanic Languages and Literatures

in the

Graduate Division

of the

University of California, Berkeley

Committee in charge:

Professor Ignacio Navarrete, Chair

Professor Candace Slater

Professor Rosemary Joyce

Spring 2023



## Abstract

### Fractalidad y Lenguaje en los Procesos de Conquista y Colonización del Amazonas, Siglos XVI, XVII y XVIII

By

Diego Fabián Arévalo Viveros

Professor Ignacio Navarrete, Chair

In this dissertation I study the fractality of the Spanish Empire in the Amazon, in the 16th, 17th, and 18th centuries, and its effect on the creation of letters, petitions and chronicles written by Spanish evangelizers, civil agents, and travelers during this period of conquest and colonization.

In chapter one, I rethink the concept of *Ciudad Letrada* with the notion of *geontology* (coined by Elizabeth Povinelli), which is a social contract whereby the members of a specific community-following their traditions, expectations, and symbolic structures-agree about what and who is a living being, and what and who manifests as an inert object in their community. In the case of the *ciudades letradas*, this geontological pact established the collective signs of the imperial power (words, maps, plans, emblems, and images produced by the *letrados*) as the most alive creature of the colonial city. With this assumption, Spanish colonial power was founded on the autonomy of signs as an animate organism; autonomy as the expression of a living and vital being through which the colonial order imposed its rule.

In chapter two, I use the concept of fractality developed by Benoit Mandelbrot to propose that life in this period of the Spanish Empire circulated through networks and communication "trees" whose main characteristic was their irregularity and discontinuity. I followed the works of Sandra Negro and Pilar García Jordán to explain that the colonization of the Amazon, through the foundation of missions, reductions, and small towns, used intricate rivers routes as access to the Amazon. Spaniards built their missions and small towns on riverbanks to facilitate communication and connection. Consequently, the network of Franciscan and Jesuit missions had the same shape as the network of Amazonian rivers, which means that communication between missions followed irregular water routes. Unlike the literate circuits proposed by Ángel Rama (who explains that alphabetic colonial documents moved in Euclidean communication networks: square or rectangular circuits similar to the checkerboard structure of colonial cities), I propose that written communication in the Spanish Empire in the Amazon moved in fractal circuits characterized by intermittence. For example, a document written by Hernando Benavente in the 16th century had a path of communication intervened by the forces of insects, animals, excessive rain, and threats of war by the Xíbaro community. His document, like the ones written by Samuel Fritz and Gaspar de Carvajal, among others, communicates multiple interferences and an irregular colonial communication circuit. These circuits are alternative historical models to the colonial/literate/orderly cities, and elucidate the modernity/coloniality of America from prototypes and communication models where the constant interference of things and bodies is recognized. These prototypes function like literate cities, but in the opposite direction, revealing a model of irregularity in colonial/modern power in the Amazon.

In chapter three I propose a new way of studying colonial documents that contests the generally accepted idea that historical texts represent, invent, or conceal colonial reality. The primary

sources suggest that four basic agents participated in the production of colonial texts: Spanish authors/writers; Amazonian Indigenous communities (and their social and historical backgrounds); documents (understood as the materiality of writing: paper, ink, grammatical structures, syntax, etc.); and bodies of animals, plants, fungi, larvae, and viruses. I argued that these basic agents have a frictional relationship to the point that the production of the text is the result of their interaction and mutual influence.

The kinesic structure and the metaplasms of the Amazonian colonial document captured the intersection of multiple forces and perspectives, human and non-human, and the influence of agents such as humidity, rain, and the resistance of the Andaquí community, suggesting that these forces were neither exogenous nor external to the document. As a result, I conclude that the Amazonian colonial document not only contains the perspective of the colonizing author, but also the perspective and pressure of these agents. The legibility of the historical image produced by these documents implies a different perception of the past: an image of the decline of tobacco revenue in the 18th century in the Amazon, for example, is built on the intervention, action, and participation of the tobacco plants themselves.

Amazonian colonial documents emerged from the mediation of what I call “relational archive,” which is a system of friction between ecological, social, and material forces that occurs during the process of creating a written document. Examination of the corpus of these texts will show that colonial documents in the Amazonian space emerged, in part, from a non-binary archive in situations where the borders between subject/object, sign/reality, and culture/nature were fluid and not in opposition, revealing a model of irregularity that questions the Euclidean communication network as the norm for the Americas.

Las formas históricas de la imaginación continental  
registraron el alzamiento  
de esa materia muerta  
irracional, subalterna

Esas formas registraron la operación  
básica de la poesía: la interrupción

En esa revuelta existe una inmanente lección histórica  
Hugo García Manríquez, *Lo Común*

“Un día no pude decir misa, después de preparado el altar en el monte, porque vino una  
tempestad de viento que derribaba palos secos, y hubo tal multitud de hormigas, que nos  
obligaron sus piquetes a huir a las canoas.”

Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero de Maynas*

## Tabla de Contenidos

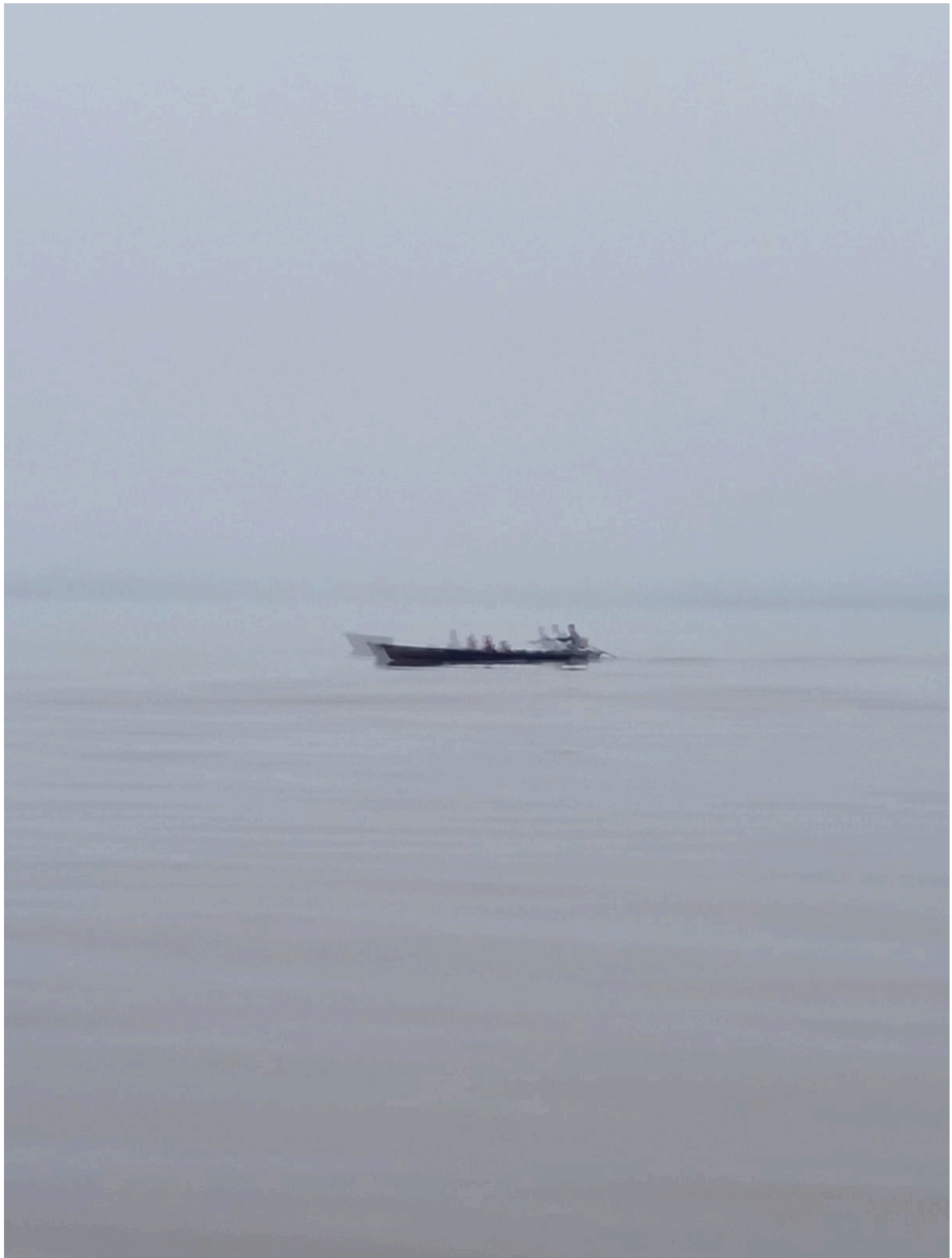
|  |     |
|--|-----|
| Introducción.....  | v   |
| Capítulo 1: De las Geontologías Letradas a la Irregularidad de los Circuitos<br>Coloniales Amazónicos.....           | 1   |
| 1.1 Geontologías Letradas.....   | 1   |
| 1.2 La irregularidad del Espacio Colonial Amazónico.....   | 19  |
| 1.2.1 De la Ciudad Letrada a la Fractalidad de la Selva.....   | 19  |
| 1.2.2 Modelos Irregulares de Colonización: Análisis de un Recuadro del<br>Siglo XVII.....                            | 21  |
| Capítulo 2: Fractalidad y Colonialidad en el Amazonas.....   | 35  |
| 2.1 De la Línea Recta a los Monstruos Geométricos.....   | 35  |
| 2.2 Figura y Funcionamiento de los Circuitos Coloniales Fractales.....   | 41  |
| 2.2.1 Inestabilidad Imperial y Misionera en las Colonias Amazónicas: el<br>Convento de Ocopa (siglos XVIII-XIX)..... | 41  |
| 2.2.2 Ríos y Trayectorias en los Circuitos Coloniales Amazónicos.....  | 48  |
| 2.2.3 Agencias Indígenas, Tomografías e Historias Fractales.....   | 60  |
| 2.2.4 Tumulto y Yuxtaposición: el Orden de los Circuitos Coloniales Fractales.....                                   | 81  |
| Capítulo 3. Lenguaje Tomado: Escritura y Colonialidad en el Amazonas.....  | 93  |
| 3.1 Introducción: Leer Documentos Amazónicos, Rediseñar Oposiciones.....   | 93  |
| 3.2. El Signo Kinésico en los Documentos Coloniales Amazónicos.....  | 99  |
| 3.2.2 Intra-acciones: Documentos, Gusanos e Inundaciones.....  | 99  |
| 3.2.2 Texto kinésico y densidad semiótica.....   | 110 |
| 3.3 Metaplasmo, Tabaco y Formación del Documento Colonial Amazónico.....   | 114 |
| 3.3.1 Introducción: De la Fabulación a la Materia.....   | 119 |
| 3.3.2 Nebrija, Los Metaplasmos, Los Cuerpos.....   | 116 |
| 3.3.3 Las Plantas Escritoras.....  | 121 |
| 3.3.3.1 La Decadencia de la Renta de Tabaco (Siglo XVIII), Cuerpos<br>en Disseminación.....                          | 122 |
| 3.3.3.2 De Textura a Textura.....  | 131 |
| 3.4 Rediseño.....  | 142 |
| Conclusiones.....  | 146 |
| Bibliografía.....  | 156 |

## Agradecimientos

Gracias a la profesora Ivonne del Valle por su amistad; por cada uno de sus consejos; por trabajar en medio del *riesgo* y la *resistencia*. Gracias al profesor Ignacio Navarrete por su ayuda oportuna. Gracias a las profesoras Candace Slater y Rosemary Joyce por sus diálogos necesarios. Gracias a Verónica López y Sebastiao Macedo por alumbrar lo urgente. Gracias a las profesoras Alexandra Saum-Pascual, Francine Masiello, Daylet Domínguez, Natalia Brizuela, Emilie Bergmann, Miriam Hernández: a cada una debo caminos, posibilidades.

A Saray, Josefina, Jennifer, María Antonia, Claudia, Luis, Luis Fernando, Juan Manuel; *la casa grande*.





*Río Arriba, Río Abajo.* Fotografía Tomada por María Antonia Arévalo Quintero. Leticia, Amazonas. Julio, 2022<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Derechos cedidos para esta disertación.

## Introducción

0

En esta investigación estudié los circuitos irregulares/fractales de colonización en el Amazonas y la relación entre el lenguaje escrito y los cuerpos de la selva. Más abajo el lector/lectora serán informados sobre los siglos y espacios específicos alrededor de los cuales adelanté esta investigación y conocerá especificidades sobre cada uno de los capítulos. Por ahora solo quiero mencionar que para hacer este estudio acudí a fuentes primarias editadas y no editadas, discusiones historiográficas, debates antropológicos, reportes etnográficos, conceptos geométricos, intervenciones artístico-gráficas, nociones de cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos tomadas de teorías feministas, conceptos filológicos y retóricos, entre otros. Si bien es cierto que la discusión historiográfica es transversal en este trabajo, esta disertación no es un estudio propiamente histórico/historiográfico. Este es un trabajo *experimental* en el sentido como lo entiende Arturo Escobar<sup>2</sup>: investigaciones abiertas para diseñar escenarios, objetos, tecnologías que permitan quebrar el binarismo hombre-naturaleza, sujeto-objeto, mente-cuerpo, etc. En el caso específico de esta disertación, imágenes y discusiones, experimentos gráficos y conceptos propuestos funcionan como estos escenarios -por no decir objetos- que permiten pensar/imaginar un proceso de conquista y colonización (Amazonas siglos XVI al XVII) como proceso quebradizo, inconstante, arrugado, incompleto -fractal- pero también como evento sitiado por agencias humanas y no humanas que invadieron el lenguaje escrito del colonizador. En ese sentido, este trabajo utiliza la historiografía para experimentar. Vuelve una y otra vez a ella para proponer e imaginar. Abajo, los lectores serán conducidos por una serie de *viñetas* que lo situarán en las preocupaciones, preguntas y posibles soluciones que se desarrollarán a lo largo de este trabajo.

1

Iquitos, Perú. Julio del 2017. 10:30 a.m.

El padre Ángel López y yo, sin saber lo que pasará, paramos en la puerta del CETA (Centro de Estudios Teológicos del Amazonas) a media cuadra del parque central y a tres o cuatro casas de la guarnición militar. Involuntariamente cruza su brazo para cortar mi paso con un “espérate, no, no”. Quiero preguntar qué pasó pero el olor de la casona me hace entender por qué el padre se interrumpió cuando venía diciendo que el obispo de Iquitos “aún” era español. El CETA se estaba incendiando y la gente se desbandaba. Después supe que la mujer que gritó que nos fuéramos, era una de las secretarias y que el bullicio no era solamente por el fuego sino porque en la esquina los militares guardaban explosivos. Bomberos y soldados empezaron a llegar cuando el padre Ángel López dijo: “retirada”. Regresé como a las 9 pm y afortunadamente el CETA estaba en pie. Controlaron las llamas pero no abrieron sus puertas durante varias semanas. Un hombre –sentado en un andén- contó que un corto circuito en un local vecino –una escuela de yoga- había producido la primera chispa. Y que las ratas fueron las responsables, pues “todo lo cascan”. Estas ratas casi arruinan el Centro de Estudios Teológicos.

La evocación de este desastre es importante para esta introducción porque la presencia del incendio -de las ratas y de la negligencia humana que no previó la posibilidad de un corto circuito- tuvo el poder de alterar no solo el itinerario de varias personas en Iquitos ese día (funcionarios, militares, bomberos, transeúntes, etc.) sino que interrumpió el trayecto de investigación que yo tenía trazado esa mañana. El fuego, la nube de humo sobre el Centro de Estudios y luego sobre la calle entera, alteraron la lectura de los documentos. Las llamas

---

<sup>2</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño. La Realización de lo Comunal* (Popayán: Universidad del Cauca, 2016), 131.

hicieron cerrar el archivo y vedaron ese día -y durante varios días más- la posibilidad de acceder a cualquier información. No tuve opción sino asumir muy seriamente que el fuego había empezado a ser parte de mi proyecto; había aparecido (gracias a los roedores y al descuido humano) para hacer alterar la revisión de los documentos y no era posible esquivar los efectos de sus llamas en mis planteamientos.

Desde ese día, las llamas no solo fueron anécdota. El fuego que incendió al CETA entró a esta investigación como agente físico que me dio la oportunidad de pensar el archivo pero desde la amenaza ¿cómo se puede pensar el archivo a partir de un fuego que se le acerca? ¿Cómo pensar esta fragilidad del documento cuando las llamas se le aproximan (llamas originadas por un corto circuito del que fueron responsables las ratas)? ¿hay una noción de archivo ahí?<sup>3</sup>.

2

Responder a estas preguntas me llevaron al *The Companion Species Manifesto* (2003) de Donna Haraway, donde la mínima unidad de análisis es “the relation;”<sup>4</sup> el hecho de que varios seres vivos permanezcan en continua fricción. Específicamente, la relación implica asumir que los seres vivos -según el planteamiento de Alfred North Whitehead- son el resultado de una serie de intercambios de toxinas y virus entre cuerpos, tráfico de células, fluidez de moléculas, intercambio de afectos, cruce de lenguajes, comunicación, etc. Todo ser vivo corresponde a este proceso de dejarse afectar por otros seres siendo ese el sentido que tanto Haraway como Whitehead atribuyen a la evolución darwiniana pues en este proceso de afectación entre especies, no hay ser vivo formado de una vez y para siempre. El desarrollo de estas relaciones entre cuerpos es evidencia de que plantas, humanos, animales no son entidades fijas. La fijeza de los cuerpos solo es posible como idealización y abstracción, puesto que lo “concreto”<sup>5</sup> implica que los seres permanezcan en constante proceso de hacerse. Los cuerpos emergen en las relaciones que los enferma, los contamina, les permite reproducirse, comunicarse, intercambiar afectos, generar alianzas, fundar comunidades, crear anticuerpos, etc. Esta propuesta señala que los seres vivos se producen en medio de aquello que Haraway denomina “bestiario de agencias”<sup>6</sup> el cual, así como sucede con el bestiario medieval, presenta un catálogo amplio de bestias y animales fabulosos, pero en el caso de Haraway, dicho bestiario se refiere a la proliferación de cuerpos concretos (plantas, animales, humanos) desarrollando diversas relaciones entre ellos para implementar tráficos de fluidos, rutas de afecto y de información genética que se intercambia y termina generando esta plasticidad/metamorfosis de los seres.

3

Pero volviendo a Iquitos y en diálogo con estas ideas, propongo incluir al fuego en este bestiario de agencias que Haraway sugiere. Planteo incluirlo ya que su despliegue se lleva a cabo en el proceso de lo *concreto* donde cada cuerpo se moldea en fricción con otros cuerpos. El fuego, tanto como un pez, haría parte de este bestiario debido a su capacidad de entrar en relación con otros cuerpos y alterarlos. Nigel Clark, por ejemplo, llama la atención sobre su presencia en las sociedades urbanas donde ha sufrido una paulatina demonización: “why the

---

<sup>3</sup> En las conclusiones de esta disertación se resolverá la pregunta por el archivo.

<sup>4</sup> Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto, Dogs, People and Significant Otherness* (Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003), 20.

<sup>5</sup> Donna Haraway, *The Manifesto*, 6. La traducción de esta palabra del inglés al español fue hecha por el autor de esta disertación.

<sup>6</sup> Donna Haraway, *The Manifesto*, 6. La traducción de estas palabras del inglés al español fue hecha por el autor de esta disertación.

demonization of fire among those who call themselves moderns?”<sup>7</sup> Para explicar este proceso de *demonización*, Clark plantea que su destierro es proporcional al crecimiento de las poblaciones modernas-urbanas pues en la medida en que tales centros urbanos se expandieron, “that urban populations were being subjected to new disciplinary and regulatory practices, rural traditions of burning [...] were also undergoing restriction and containment.”<sup>8</sup> Con el destierro del fuego como elemento central en la vida de las comunidades, también sucedió el destierro de prácticas y costumbres alrededor de las llamas: “free ranging fire was cast out of the landscape. And with it a host of ancient customary practices (...) the object of a general prohibition in everyday life, fire, ceased to be of interest even to science, as Gaston Bachelard noted.”<sup>9</sup>

Para Clark, esta prohibición/regulación/domesticación del fuego constituyó uno de los rasgos definitorios de la modernidad industrial. El desarrollo de dicha modernidad correspondería al proceso de demonización y exclusión del fuego de las prácticas sociales cotidianas.

For most of the time we have been human, fire has been our pre-eminent means of modifying the environment, of opening up pathways, of rendering the earth more fruitful, more homely, less hazardous. So important is fire [...] across most of the earth's terrestrial surfaces, that it is perhaps only in Europe that we could imagine a biopolitics that was not first and foremost a pyro politics –centered on the regulation, manipulation, and enchantment of fire. Or is what we have come to call biopolitics, already, covertly, a set of practices concerning the governance of what can be burned, how, where and by whom?<sup>10</sup>

En contraste con lo que plantea Clark -y retomando el diálogo con Haraway- el fuego en esta introducción es un aliado (no es objeto de destierro o deportación). El incendio de aquella mañana en Iquitos tiene un lugar central en este proyecto porque mi intención fue dejar que su despliegue me ayudara a pensar mi argumento. Esto quiere decir que, más que mesurar la capacidad del fuego –borrarlo, apagarlo en mi texto- decidí que participara en mi argumentación. Y no podía omitirlo porque revisando la historia de Iquitos, las llamas mismas han sido parte de su historia. En uno de sus artículos, Ana Pizarro nos cuenta que “un incendio de los Archivos de los Tribunales de Iquitos hace algunos años terminó con documentos de denuncias, testimonios, juicios.”<sup>11</sup> Pizarro buscaba testimonios de violencia, maltrato y prácticas de esclavismo entregados por los trabajadores del caucho en distintos procesos legales, pero esto, como ella misma dice, tuvo que ser reemplazado por otra actividad: entrevistas a nietos y familiares de las personas que habían padecido dicha violencia a inicios del siglo XX pues los documentos habían sido calcinados. Junto con el incendio reportado por Pizarro en el 2017, otro incendio devastó alrededor de 60 casas dejando varias decenas de damnificados en Iquitos. El diario *la Republica* describió esta situación así: “el fuego se expandió rápidamente de hogar en hogar, mientras los vecinos corrían de un lado a otro con baldes llenos de agua para intentar apagarlo. Todos los esfuerzos, sin embargo, no dieron buenos resultados.”<sup>12</sup> En el año 2012 una tienda de lubricantes ardió durante varias horas en el centro de Iquitos y generó un nivel de peligrosidad número 3: incendio fuera de control según la clasificación de incendios del código de bomberos del Perú. Varias edificaciones fueron

---

<sup>7</sup> Nigel Clark, *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet* (London: Sage, 2012), 16.

<sup>8</sup> Nigel Clark, *Inhuman Nature*, 167.

<sup>9</sup> Nigel Clark, *Inhuman Nature*, 165.

<sup>10</sup> Nigel Clark, *Inhuman Nature*, 164.

<sup>11</sup> Ana Pizarro, “Voces del Seringal: Discursos, Lógicas, Desgarramientos Amazónicos,” *Literatura y Lingüística*, no 17 (2006): 91.

<sup>12</sup> “Incendio Calcina más de 60 Casas, Deja 800 Damnificados,” *Semanario ABZ, Perú*, Segunda Semana de Septiembre, 2017, [https://issuu.com/abz0/docs/abz\\_144](https://issuu.com/abz0/docs/abz_144)

afectadas, entre ellas, un local de la fuerza aérea y, de nuevo, los documentos: la biblioteca Amazónica. En diciembre de 2015 el templo de Nuestra Señora de la Consolación también fue semi destruido por las llamas. En el 2016 otro incendio acabó con una casona histórica ubicada en el Malecón Tarapacá donde funcionaba una de las sedes del ejército peruano. El fuego afectó a un 90% del edificio, lo que generó pánico entre los pobladores, ya que las llamas alcanzaron 6 metros de altura.



Imagen 1. Fotografía que acompaña al titular: “Iquitos: 150 Casas Fueron Devoradas por el Fuego en el Distrito de Belén”<sup>13</sup>



Imagen 2. Fotografía que acompaña al titular: “Loreto: Incendio Arrasó con Iglesia en el Centro de Iquitos”<sup>14</sup>

La constancia de estos incendios hace pensar que el fuego hace parte de la historia de Iquitos. La formación de esta ciudad, su moldeamiento y plasticidad se producen en constante tensión con estos incendios. Los desastres que ocasionan, los heridos y muertos que producen,

---

<sup>13</sup> “Iquitos: 150 Casas Fueron devoradas por el Fuego en el Distrito de Belén,” *Panamericana Perú*, Diciembre 20, 2012, <https://panamericana.pe/24horas/nacionales/118894-iquitos-150-casas-devoradas-fuego-distrito-belen>

<sup>14</sup> Redacción Perú 21, “Loreto: Incendio Arrasó con Iglesia en el Centro de Iquitos,” *Perú 21*, Diciembre 30, 2014, <https://peru21.pe/lima/loreto-incendio-arraso-iglesia-centro-iquitos-203484>

la devastación que generan, nos hace entender que el fuego en Iquitos es proceso que se da en lo concreto: tiene la capacidad de producir una serie de relaciones constitutivas de ciudad: las llamas se relacionan con el archivo urbano; se articulan con un templo católico y lo destruyen, acaban con el colegio vecino a ese templo, dejan sin casa a más de 150 familias, amenazan con provocar una explosión de combustibles en pleno centro de la ciudad. Metafóricamente hablando, este fuego es un animal más del bestiario de agencias transformativas de las que nos habla Haraway.

4

Esta disertación -no es sobre el fuego en Iquitos- pero sí sobre la forma y el funcionamiento de los circuitos coloniales amazónicos y sobre la tesis, las características del lenguaje usado por viajeros, exploradores, religiosos y militares para describir sus experiencias al interior de estos circuitos. La escena del incendio descrita arriba y la persistencia de estas conflagraciones en Iquitos -con la intervención de múltiples seres, generando desastres- hicieron plantearme que en esta zona del continente, caracterizada por su densidad biológica, la participación de varias fuerzas, agencias y cuerpos pudieron haber sido centrales para definir las trayectorias, los ritmos y la solidez de los procesos de conquista y colonización del Amazonas. Comprobé la incidencia de estas fuerzas (humanas y no humanas) en la construcción del orden colonial amazónico en varias fuentes primarias leídas en clave de *archivo incendiado*. Fue así que para desarrollar este trabajo consideré documentos escritos en español por misioneros (fundamentalmente jesuitas y franciscanos), agentes oficiales de la administración colonial y viajeros, la mayoría de los cuales vivió, visitó o entró al Amazonas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Cuando aquí digo Amazonas me refiero a una zona - que incluye a Iquitos- donde hoy es el cruce de varias fronteras nacionales: Perú, Ecuador, Colombia y Brasil. Zona que durante el periodo colonial era conocida con otras toponimias: “el noroccidente amazónico era el territorio de fricción territorial entre la jurisdicción oriental de la Real Audiencia de Quito, el suroriente de la provincia de Popayán en el Nuevo Reino de Granada, el nororiente del Virreinato del Perú, el sur de la Capitanía General de Venezuela, las capitanías lusas de Maranhão, Grão Pará y la posteriormente Capitanía de Rio Negro.”<sup>15</sup> Debo aclarar que el hecho de centrarme en esta zona no me restringirá para mencionar documentos referidos a otras zonas del Amazonas -por ejemplo, la explorada por los franciscanos de Ocopa en la selva central peruana ya que estas dos zonas, vecinas y cercanas, compartieron rasgos similares al funcionar como fronteras abiertas del imperio español en América donde la soberanía y control imperial, permanecían en constante crisis a pesar de los esfuerzos, tanto misioneros como civiles, por integrar esta parte del continente a los dominios del imperio español. Inclusive me referiré a documentos producidos en siglos diferentes, pero relacionados con los temas que trataré en esta disertación (temas que explicitaré más abajo). Acudiré a estas fuentes más cercanas a nuestro presente para relacionarlas con el pasado colonial con el fin de dar algunas señales (aunque no sea el tema central de esta disertación) de que la comprensión del presente amazónico está estrechamente vinculada con su pasado colonial.

Esta es una disertación sustentada en estudios históricos -acudí a la producción historiográfica-colonial para entender el contexto sociohistórico del Amazonas, pero no es una investigación propiamente histórica: es una tesis que investiga el periodo colonial amazónico a partir de ideas que vienen, tal como explicaré abajo, de los mitos y el animismo. En esta disertación intento pensar la historia colonial del Amazonas a partir de la incidencia en los circuitos coloniales españoles de plantas, agua, ríos, hormigas, pero también trato de proponer

---

<sup>15</sup> Sebastián Gómez, *Frontera Selvática, Españoles, Portugueses y su Disputa por el Noroccidente Amazónico, Siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017), 29.

una teoría del documento colonial a partir de asumir esta incidencia como eje central de su producción.



Imagen 3. La circunferencia muestra la zona del Amazonas a la que se referirá la mayor parte de la documentación de este trabajo. El mapa fue tomado de una página web<sup>16</sup>

La forma mediante la cual estudiaré estos circuitos coloniales amazónicos y los documentos que en él se produjeron, recoge (y a la vez profundiza) mis reflexiones sobre el fuego anotadas atrás. Propuse que así como el fuego es un elemento cercano a la ciudad -fuerza que en Iquitos se manifestó en vecindad con ella- uso esta lógica de cercanías -esta lógica de la relación- para trasladarla al estudio del circuito colonial amazónico con el objeto de observar que la presencia del imperio español en la selva siempre se desarrolló en relación de vecindad ya no solo con el fuego sino con un bestiario muy amplio de agencias. El imperio español desplegó su teleología en la selva mediante acciones evangelizadoras y militares pero siempre en relación de adyacencia/roce con comunidades indígenas; en situación de juntura con inundaciones, insectos, gusanos, culebras, plantas de tabaco, tigres, barro, humedad, mosquitos, arañas, hormigas, viento, lluvia, todo en gran cantidad como es propio de un espacio ecológico complejo tal como corresponde a la selva amazónica. Según mi perspectiva, estos cuerpos y elementos, agencias y fuerzas permanecieron en constante fricción con cualquier avance, plan o ejecución religiosa, militar o civil del imperio. Pero así mismo ocurrió con los documentos producidos al interior de este circuito. Tal como explicaré abajo, los documentos coloniales amazónicos se produjeron (y se pueden comprender) desde esta *lección del fuego* en Iquitos: la escritura siempre estuvo acechada por algo, por alguien que no es propiamente la escritura y su autor letrado sino las cosas en sí mismas -fuerzas y cuerpos que se sitúan próximos al documento para presionarlo y de alguna manera, producirlo (manipularlo también) tal como lo hizo el fuego (las ratas y la negligencia humana) con los archivos de Iquitos. Volveré sobre esto más abajo para introducirlo con mayor claridad.

Por ahora es importante aclarar que para pensar esta proximidad entre ríos y escritura, entre gusanos y evangelizadores, fue importante acudir a la noción de mito amerindio expuesta por Eduardo Viveiros de Castro, específicamente aquello que Viveiros resaltó como noción fundamental de esta mitología, “virtually universal”<sup>17</sup> consistente en el estado de no diferenciación entre humanos y animales. Este estado de no diferenciación implica entender la presencia de animales, piedras o árboles, a partir de la aceptación de rasgos comunes entre ellos (tales como comunicar, pensar, observar). También a partir de reconocer una cercanía

<sup>16</sup> “Amazonía el Pulmón del Planeta,” Visitado Abril 10, 2020, <https://sites.google.com/site/amazoniaelpulmondelpianeta/gubernabilidad>

<sup>17</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native, Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Chicago: Hau Books, 2015), 466.

según la cual unos seres tienen la capacidad de afectar a otros hasta el punto de imbricarse, como si en el caso de esta mitología estuviéramos ante cuerpos (animales, humanos, objetos) porosos y permeables, con capacidad de implantarse –de traspasarse- unos a otros: “Amerindian myths speak of a state of being where self and other interpenetrate, submerged in the same immanent, presubjective and preobjective milieu, the end of which is precisely what the mythology tells. This end is, of course, the well known separation of culture and nature –of human and nonhuman-.”<sup>18</sup>

Continuando con Viveiros de Castro, y concentrándonos en la mitología amazónica, uno de sus aspectos centrales es la forma mediante la cual se elaboran los sistemas de diferenciación entre humanos y no humanos –la diferenciación entre naturaleza y cultura-. Por un lado, en la visión de mundo moderna –en las “popular Western versions”<sup>19</sup> -los humanos son resultado de una diferenciación sucedida desde una “evolutionist “scientific” mythology”<sup>20</sup> en la que el hombre se auto percibe distinto al animal (naturaleza) en una escala evolucionista jerárquica donde el hombre supera, gracias a su sociabilidad y lenguaje, su condición animal-natural. Por otro lado, para la visión de mundo amazónica, esta diferenciación sucede en una dirección distinta: “the original common condition of both humans and animals is not animality, but rather, humanity.”<sup>21</sup> Esto quiere decir que la humanidad es la condición inicial y por lo tanto, los animales, para ser como son, entraron en un proceso en el que su forma dejó de ser humana. Los animales fueron humanos y, como consecuencia, su condición de animal depende de un estado anterior transformado: su pelaje y sus colmillos, sus escamas y garras, guardan y alojan la condición particular de haber sido humanidad. Pero no solo los animales: las plantas y algunos objetos también poseen esta condición. De ahí que sea posible afirmar que tanto tigres como flores, piedras y agua, se perciben a sí mismos como si poseyeran subjetividad y sociabilidad en tanto huella y rasgo que les queda por su pasado humano.

Todos estos seres –al igual que los humanos- son capaces de desplegar y activar hábitos, comportamientos, pensamientos, que, la mayoría de las veces, los humanos no perciben puesto que ocurren en una parte distinta a los lugares del hombre: “such a notion is often associated with the idea that the manifest bodily form of each species is an envelope (a clothing) that conceals an internal humanoid form.”<sup>22</sup>

Las consecuencias de esto son múltiples, pero tal vez la más llamativa tiene que ver con el estatuto del animal en el mundo. En la visión de mundo occidental aquello definido como humano tiene como función domesticar lo animal entendiendo inclusive que la animalidad humana –la carne, el instinto, el deseo bruto- es percibida como aquello que se niega y se entrena (se clasifica-educa) mediante la cultura. El animal es lo menos racional y lo menos complejo en relación con el humano: condición que se supera con la visión del pasado biológico como estado que se perfecciona o se deja atrás-: “our folk anthropology holds that humans have an original animal nature that must be coped with by culture –having been wholly animals, we remain animals at bottom-.”<sup>23</sup> En una aproximación distinta a la animalidad, el pensamiento amerindio, de acuerdo con Viveiros de Castro, sostiene que los animales habiendo sido humanos, no pierden sus rasgos sociales y por el contrario, los conservan y los usan en sus vidas diarias: “Amerindian thought holds that, having been human, animals must still be human, albeit in an unapparent way.”<sup>24</sup> Lo que sigue después de saber esto es asumir que –tal

---

<sup>18</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 466.

<sup>19</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 464.

<sup>20</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 464.

<sup>21</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 465.

<sup>22</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 465.

<sup>23</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 465.

<sup>24</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 465.



como lo mencionamos atrás- al igual que los humanos, tanto animales como plantas y algunos objetos son centros de visión, subjetividad y pensamiento. Cada uno de ellos es un punto activo y complejo de comprensión de la realidad de tal manera que en el pensamiento amazónico entramos en una sobre abundancia de puntos desde los cuales alguien –animal, planta, humano u objeto- está pensando-percibiendo-conociendo la realidad.

Having been people, animals and other species continue to be people behind their everyday appearance. This idea is part of an indigenous theory according to which the different sort of persons –human and non-human (animals, spirits, the dead, denizens of other cosmic layers, plants, occasionally even objects and artifacts) apprehend reality from distinct points of view.<sup>25</sup>

Con esta eclosión de puntos de vista emerge una prolijidad de perspectivas, un encadenamiento/roce de las mismas y una experiencia de la realidad marcada por este proceso relacional. Por ejemplo, el árbol observado por el humano deja de ser un árbol cuando un pájaro se acerca y mira a dicho árbol –por decir algo- como un ser que suena/tembla mientras en ese mismo momento una mariposa lo percibe como una irradiación de colores. En este cruce de relaciones/visiones, el árbol es un disfraz que aloja dentro de él a otro humano: alguien que es también capaz de ver. Esto quiere decir que los otros seres no tienen árboles sino otro ser: una presencia porosa y llena de túneles para las termitas; una presencia húmeda que está ahí para ser absorbida por las parásitas, etc. (pero que guarda y esconde a una persona que también las mira). Y aquí, en medio de todas estas visiones y disfraces, nos situamos en un universo donde este árbol -tal como lo conocen los humanos- se convierte en otra cosa si es percibido por el agua o por el musgo. Esto significa que más que una naturaleza universal y estable que permanece igual a sí misma, en esta mitología amazónica emerge una inestabilidad del cosmos, a lo cual se suma que cada percepción del árbol es real y objetiva: es decir, dicho árbol -verdadera y objetivamente- es una forma absorbible para la parásita –o un tronco que es vibración-. Y todo ello es un mundo efectivo/afectivo (biológico, corporal, neuronal) independientemente de que la percepción parásita sea distinta a la percepción humana-moderna (esta percepción parásita es todo lo que aquella parásita puede saber y vivir): “this is a genitive, internal relation (...) and not a representational, external connection of the type “x is fish for someone” which implies that “x” is represented as fish whatever x is in itself.”<sup>26</sup>

Se colige de lo anterior que este universo relacional se compone de múltiples formas de objetividad producidas desde incontables puntos de vista (piedras, lagartijas, cucarrones, anacondas). En cada uno de estos puntos se concretan –vividamente- millares de experiencias físicas del universo. La visión humana, ciertamente, no es la única aquí y resulta necesario descolonizar las perspectivas, pues todas no corresponden a la experiencia ontológica humano-moderna-centrada.

Como consecuencia de lo anterior, es lógico concluir que este universo no corresponde a la visión constructivista del mundo, la cual puede ser resumida “in the Saussurean (and very Kantian) formula “the point of view creates the object”. The subject (...) is the original, fixed condition whence the point of view emanates (the subject creates the point of view).”<sup>27</sup> De acuerdo a esto, el constructivismo define el punto de vista como propiedad de un sujeto humano-centrado asumido como presencia fija, dotado con capacidades biológicas, mentales y culturales anteriores a su capacidad de representar a los objetos exteriores a él. Este sujeto del constructivismo, desde su lugar privilegiado, crea con su mente diversas representaciones de unos objetos exteriores a él, todos los cuales, en su pura exterioridad (objetos que se mantienen fuera del sujeto que los mira) tienen como función dejarse representar y permanecer en ese

---

<sup>25</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 466.

<sup>24</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 473.

<sup>25</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 467.

afuera pasivos e insensibles frente a las representaciones mentales y subjetivas que las dotan de significado humano-moderno: “cultural (multicultural) relativism supposes a diversity of subjective and partial representations, each striving to grasp an external and unified nature, which remains perfectly indifferent to those representations.”<sup>28</sup>

En este constructivismo, la mente humana es centro creador de imágenes; representaciones que parecieran ser lo único que el sujeto puede hacer cuando quiere conocer los objetos llamados naturales, por lo que tal constructivismo nos situaría frente a una mente que se cierra en ella misma para producir paradigmas prevalecientes de sus perspectivas de mundo. Es una mente cuyas representaciones tienden a convertirse en totalitarias y abarcadoras, como si dichas imágenes fueran el único modelo o establecieran un único prototipo de lo que se puede percibir. Una vez alojados –y clausurados- en esta mente que explica las cosas por medio de sus representaciones, se activa una sobre acumulación de imágenes y saberes mentales en los que el sujeto (moderno) confía para representar el mundo y conocerse-representarse a sí mismo:

Once objects or things have been pacified –retreating to the exterior, silent, and uniform world of nature- subjects begin to proliferate and chatter: transcendental egos, legislative understandings, philosophies of language, theories of mind, social representations, the logic of the signifier, webs of signification, discursive practices, politics of knowledge.<sup>29</sup>

Lo que Viveiros de Castro llama aquí *pacificación de las cosas* corresponde a la borradura, por parte del constructivismo, de objetos y seres entendidos como estos centros de visión que explicaba atrás cuando planteaba que en animales, plantas y aun en objetos se escondía, según la mitología explicada por Viveiros, una persona que está dentro del animal o las cosas. Este modelo de mente que borra a estos otros centros de visión se encuentra fundada según Terrence Deacon en la llamada *falacia del homúnculo*, según la cual, dicha mente es imaginada por la tradición moderna como un lugar donde se aloja una voz interna que habla dentro de la mente –como si hubiera un hombre minúsculo dentro de cada hombre: un hombre minúsculo que, como el hombre de Descartes, sirve para pensar, juzgar, reflexionar-. Esta voz interna –el *homúnculo*- controla, ordena, evalúa, juzga e inventa desde la interioridad mental. Dicho *homúnculo* se puede definir como “a little man in my head surveying the important information of my body and making all its important decisions to mobilize this or that mechanism.”<sup>30</sup>

Esta tesis está estructurada para romper esta lógica del *homúnculo* y en ese sentido, no es una investigación basada en el constructivismo tal como lo entiende Viveiros de Castro. Utilizo los debates historiográficos para este fin. Los usos de la historia en este trabajo son aliados en el desmontaje de este *homúnculo* constructivista y en tal sentido, lo que el lector encontrará en esta disertación es el estudio de los circuitos coloniales amazónicos así como el análisis de documentos del archivo silvícola pero a partir de ver en tales circuitos la presencia de estos seres que describí arriba: gusanos (extremadamente intensos) que tienen capacidad de moverse y afectar a la motricidad del imperio español en la selva; hormigas que en su desplazamiento por el bosque son arrojadas por el viento hasta la cara de un fraile y lo obligan a silenciar su misa y huir; fuerzas indígenas comunitarias y grupales que atacan misiones y reducciones franciscanas y asesinan a los religiosos. Todas estas fuerzas y cuerpos, seres y agencias, hacen parte de un circuito fractal amazónico donde el imperio español siempre estuvo en fricción con ellas. Los documentos escritos ahí, incluso, alojan el rastro de estos cuerpos que se situaron próximos.

---

<sup>28</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 474.

<sup>29</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 483.

<sup>30</sup> Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature, How Mind Emerged From Matter* (New York: W.W. Norton and Company, 2011), 46.

En *Cultural Dialogue And Its Premises in Colonial Peru* (2012) Claudia Brosseder comparó las nociones de representación y encarnación en el contexto de la evangelización en los Andes coloniales, estableciendo diferencias y asimilaciones entre los conceptos andinos y españoles de religión. Brosseder analizó la fusión entre las prácticas españolas de veneración a los santos y las formas andinas de adoración de objetos tales como piedras y montañas. La intensidad de esta fusión en el siglo XVII, produjo, de acuerdo con esta autora, un hábito entre las comunidades andinas, según el cual, los santos se adoraron como si fueran guacas y se atribuyeron, además, poderes milagrosos a piedras, montañas o árboles. Fue tan usual esta práctica en el contexto andino colonial que, según Brosseder, “became a topos in any Creole discourse about indigenous religion throughout the seventeenth century.”<sup>31</sup> Brosseder sugiere entender esta fusión de prácticas religiosas ibéricas y andinas para comprender las formas de religiosidad que se desarrollaron en los Andes después de la llegada de los españoles, pues la similitud conceptual entre la imagen de una virgen, por ejemplo y una montaña, “has shaped the mode of veneration of many assimilated indigenous Christians to this day.”<sup>32</sup>

Brosseder también planteó que esta fusión de religiones se convirtió en una de las preocupaciones prioritarias de las autoridades católicas en los Andes al punto que uno de los objetivos de la evangelización andina consistió en introducir entre las comunidades indígenas la habilidad de discernir entre las nociones de representación y encarnación con el fin de evitar la asimilación entre santos y guacas. En el sermón diez y nueve del *Tercer Catecismo* (texto de 1584-1585 utilizado para dar directrices de evangelización en el Perú) se indica, por ejemplo, la necesidad de enseñar a los indígenas las diferencias entre la imagen de un santo y el santo en sí mismo: "When you say that Christians would adore the pictures that are printed or made from wood [and] metal, and kiss them and kneel down before them and begin to talk to them, and ask, aren't those guacas much like ours?," the answer must be "no."<sup>33</sup> La diferencia entre santos y guacas consistiría en que los cristianos no adoran imágenes ni mucho menos objetos. Los cristianos adoran a Jesús, a la Virgen María y a otros santos pero sus imágenes, estatuas y pinturas son representaciones de realidades beatíficas que estando en los cielos se pueden representar en el mundo terrenal con colores y dibujos sin que ello quiera decir, señala el sermón, que dichos colores o dibujos sean por ellos mismos Jesús, María o cada uno de los santos de la iglesia: "Christians do not adore the wood, the metal, or the image, but rather Jesus Christ, the Virgin Mary as mother of all saints, and all the other saints. But all these saints are not [contained] in the images or statues. Instead, they are only painted on them. Christians are therefore to give their hearts to the heavens and to Christ, for those images represent [Christ and the Virgin], but they are not in them."<sup>34</sup>

El Tercer Catecismo, tal como señala Brosseder, definió representación partiendo de los debates dados en el Concilio de Trento, donde se admitió que la divinidad no estaba en estatuas o impresos “or that trust is to be placed in images, as was done of old by the Gentiles who placed their hope in idols.”<sup>35</sup> Representación, de acuerdo con el Concilio, se definió como la producción de imágenes de Jesús, María o los Santos mediante figuras, diseños, dibujos o estatuas. Sin embargo, las representaciones fueron explicadas como imágenes de una verdad que existía por fuera de aquellas; imágenes de entidades santas que se alojaban en los cielos y a las que se conocían no tanto en sus representaciones sino mediante la fe y el afecto. Representación fue definida como imitación de entidades santas mediante imágenes

<sup>31</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue and Its Premises in Colonial Peru: The Case of Worshipping Sacred Objects,” *Journal of Economic and Social History of the Orient*, no. 55 2/3 (2012): 387.

<sup>32</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 387.

<sup>33</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 387.

<sup>34</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 387.

<sup>35</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 389.

imperfectas en la medida que imitación no es sustitución o reemplazo de la verdadera entidad. Brosseder explica que esta noción de representación: “made its way into the Andes and ultimately into the decrees of the Third Council of Lima.”<sup>36</sup>

Arraigar este concepto de representación en los Andes coloniales, transmitir su sentido y sobre todo, impactar y transformar las prácticas de veneración andinas a partir de una noción definida en el Concilio de Trento fue una labor imperfecta y defectuosa tanto así que una de las maneras de entender la noción de representación en los Andes sería mediante otra palabra: deformación. Se deformó la noción de representación entendiendo que dicha noción, tal como la estaba entendiendo el catolicismo en aquel entonces, perdió el significado regularizado por el Concilio de Trento en la medida que en los Andes coloniales, la adoración de santos como si fueran guacas, fue algo que no se pudo controlar en tanto la noción misma de representación fue intraducible a las lenguas andinas y en consecuencia, el concepto de una verdad santa que se aloja por fuera de las imágenes, no pudo ser explicado, practicado y expandido completamente pues “introducing the distinction between representation and embodiment into the Andes was not as simple as the model sermon quoted above suggests. Creole scholars alleged that the Quechua and Aymara languages presented a problem, because they lacked a proper word for representation.”<sup>37</sup> Por ejemplo, en 1608 el Jesuita Gonzáles Holguín tradujo el vocablo quechua *unancha* al español usando la palabra *signo* (en un sentido amplio y general): “flag, regalia, coat of arms.”<sup>38</sup> En el *Diccionario Aymara* de 1612, redactado por Ludovico Bertonio, palabras como *imasena* y *unancha* fueron traducidas como *imagen* y vocablos como *ahano* aparecieron en español como *figura*. A pesar de todos estos esfuerzos: “none of these Quechua or Aymara words was used to describe the notion of representation.”<sup>39</sup>

En respuesta a esta dificultad, Blas Valera, Juan de Betanzos y el mismo Ludovico Bertonio introdujeron la palabra española *ymagen* en el quechua y aimara para explicar el concepto de representación, pero introducir una nueva palabra en las culturas andinas no aseguraría ni mucho menos haría entender una noción católica de religión completamente ajena a las comunidades locales: “this linguistic quandary underscores the Catholic’s great difficulty in explaining to Andeans how an image represents something else.”<sup>40</sup>

En consecuencia, los intentos jesuitas en el siglo XVI para controlar la veneración de santos como si fueran guacas se encontraron con que la norma generalizada entre la población indígena era la atribución de poderes innatos-mágicos a las imágenes y objetos católicos de veneración. La asimilación del catolicismo había implicado un extrañamiento en la creencia del Dios cristiano en la medida en que se prefirió adorar imágenes de santos, objetos concretos como cruces, estampas, impresos, escapularios, medallones y estatuas a cuya materialidad se le atribuyeron poderes propios: “In the high plains of the Andes, missionaries handled the cross, the saints, medallions, and other Catholic objects as if they were inherently powerful. These Catholic objects disclosed, conquered, and exorcised demons: that is, they did what indigenous religious specialists claimed their guacas could do.”<sup>41</sup> En el año de 1600, por ejemplo, el jesuita misionero Gregorio Cisneros encontró que en una villa a medio camino entre Cuzco y Guamanga “found no one who could properly distinguish between the representation and materialization of the holy. He was upset and indirectly blamed the Franciscan friars for their negligent indoctrination.”<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 389.

<sup>37</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 389.

<sup>38</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 390.

<sup>39</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 390.

<sup>40</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 390.

<sup>41</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 392.

<sup>42</sup> Claudia Brosseder, “Cultural Dialogue,” 391.

La frustración expresada por Cisneros solo es síntoma de un problema que enfrentó el catolicismo español en los Andes: las recomendaciones del Tercer Concilio de Lima, las indicaciones del Tercer Catecismo y las consideraciones en torno al concepto de representación dadas por el Concilio de Trento, funcionaron a medias en los Andes o en el peor de los casos, no funcionaron, pues lo que empezó como una lucha contra la mala y la falsa conversión, terminó convirtiéndose en la regla, al punto que hacia finales del siglo XVII, varias órdenes religiosas aceptaban, de manera tácita o de manera directa, que era mejor una mala evangelización que ninguna: "A false Catholic devotion was better than none" seems to express the logic of evangelization of Catholic priest and specially of Jesuits and Agustinians in colonial Peru."<sup>43</sup>

Esta imperfección/deformación de la evangelización (preferible a ninguna evangelización), sería otro ejemplo de prácticas, lenguajes, conceptos y proyectos ibéricos en la América colonial trastocados y transformados por las asimilaciones, interacciones, traducciones y prácticas locales. De acuerdo con Brosseder, la noción de representación se convirtió en alteración que se volvió hábito, es decir, una traducción mal hecha o imposible de hacer, generó prácticas católicas imperfectas y así, esa imposibilidad de traducir-arraigar un concepto en las comunidades andinas, produjo performances alrededor de objetos que, siendo concebidos para hablar de entes sagrados que vivían en otro mundo, terminaron convirtiéndose en objetos que no representaron a dichos entes (no representaron santos, vírgenes o Dios) sino que tales objetos (medallones, estampas, escapularios, etc.), en su materialidad cruda y directa, fueron poderosos y sagrados: guacas con forma católica o dicho de otra manera, estampas de santos donde lo santo es lo mágico de la imagen y no tanto un ente que mora en un espacio distinto al mundo: transformación radical de la noción de representación tal como la entendía en Concilio de Trento.

En suma, a partir de estos planteamientos de Brosseder, es factible concluir que los lenguajes coloniales ibéricos en espacios como los Andes, Nueva España o el Amazonas (tal como explicaré abajo) acontecieron como metamorfosis de sus sentidos. Estas alteraciones sucedieron en la estructura básica (en el significado y el significante) de conceptos alrededor de los cuales se activaban procesos culturales como la evangelización, la conversión y la expansión de la idea de Dios en América. El trabajo de Brosseder sería una invitación a rastrear estos lenguajes y conceptos trastocados: definiciones, prácticas y símbolos españoles perturbados en tanto entendidos de otra manera, no comprendidos del todo o no comprendidos para nada. El estudio de estos trastornos del sentido: inversiones de conceptos, herramientas y tecnologías coloniales españolas en América, darían una visión donde el objeto de estudio -el concepto de representación, por ejemplo- se lo estudiaría a partir de su adaptación (o no) al contexto americano, lo cual daría una visión en la que pensar un concepto o práctica española, implicaría observar su circulación, recepción y uso concreto en el espacio colonial, así como rastrear sus traducciones, interpretaciones y enlaces con prácticas locales y afinidades o no con nociones prehispánicas, en todo lo cual emergerían las modificaciones y transformaciones que una noción como la de representación puede sufrir en un espacio colonial particular como Cuzco o Huamanga.

Mi trabajo, tanto como el de Brosseder, también estudia estos lenguajes coloniales trastocados. No analizo la veneración de imágenes, pero sí la modificación de la tecnología alfabética-escritural en el contexto colonial amazónico. Para desarrollar esto propondré -específicamente en el capítulo tres- que dicha tecnología funcionó en el Amazonas a partir de las relaciones de cercanía y contigüidad de dicha escritura (su sistema de grafías, sus autores, sus estructuras gramaticales, sintácticas, léxicas, etc.) con materias, objetos y cuerpos concretos de la selva tales como plantas de tabaco, ríos, gusanos, entre otros. Estos cuerpos y materias

---

<sup>43</sup> Claudia Brosseder, "Cultural Dialogue," 395.

tuvieron la capacidad de crear el texto actuando como agentes que se inmiscuyeron en el enunciado al punto que varios sectores de los textos coloniales amazónicos fueron provocados por estos objetos mediante dos fenómenos que describí como pulsación kinésica y metaplasmo de los documentos coloniales amazónicos.

## 6

Esta tesis se compone de tres capítulos cada uno de los cuales desarrolla los temas discutidos atrás atrás. En el capítulo uno revisito la noción de ciudad letrada propuesta por Ángel Rama, de la cual me interesa, particularmente, su noción de circuito. De acuerdo con esta noción, los signos del poder tuvieron efectos prácticos y reales sobre el mundo colonial -efectos pragmáticos- en la medida en que se organizaron a través de redes, itinerarios y tramas. Tales signos se ordenaron dentro de un sistema de comunicación cuidadosamente elaborado como performance de poder. Para Ángel Rama, los signos de la ciudad letrada formaron una estructura de comunicación por donde circulaba la escritura alfabética como manifestación de autoridad imperial. Rama asegura que “el orden debe quedar estatuido antes de que la ciudad exista, para así impedir todo futuro desorden, lo que alude a la peculiar virtud de los signos de permanecer inalterables en el tiempo y seguir rigiendo la cambiante vida de las cosas dentro de rígidos encuadres.”<sup>44</sup>

Usar la escritura alfabética -y hacerla circular entre un grupo especializado de letrados- funcionó como marca de superioridad sobre aquellos que no podían entender la letra de los documentos alfabéticos/españoles. Esta sublimación de los signos generó efectos sobre la realidad pues tales signos formaron redes de comunicación para conectar a las jerarquías del poder de tal manera que un texto en el circuito letrado circulaba formando figuras similares al damero de la ciudad colonial, el cual, con su trazado, delineaba la figura de rotación, movimiento y comunicación de estos textos. Los signos de la ciudad letrada se movían en geografías euclidianas: en ángulos rectos, formas exactas, compactas y sólidas. La carta, la petición, la orden o el auto, iba de un letrado a otro, circulaba de poder a poder o se fijaba en ciertos lugares públicos excluyendo al que no sabía leer o interpretar los signos alfabéticos ahí publicados. Con esto se establecieron las denominadas geontologías letradas que corresponden a la creación de redes de signos coloniales funcionando como criaturas vivas/animadas al interior de la ciudad colonial. En este capítulo seguí los planteamientos de Elizabeth Povinelli para explicar esta noción de geontología letrada.

En el capítulo dos introduje la noción de circuitos fractales que, basándome en los conceptos geométricos de Benoit Mandelbrot y en la documentación colonial sobre el Amazonas, son aquellas redes de colonización irregular por donde circuló un imperio español en situación de relacionalidad y fricción con los diversos seres de la selva (humanos y no humanos; orgánicos y no orgánicos; vivos e inertes, minerales y atmosféricos, etc.). Fueron circuitos donde sucedió la interrupción, en muchos casos, del poder imperial en la selva. En estos circuitos se quebró la línea recta (el damero) de la ciudad letrada y se formó una geometría radicalmente distinta a la que Rama sugiere, pero que, según mi propuesta, emergió también desde el siglo XVI y se proyecta hasta la actualidad como circuito alternativo al letrado -tanto en el caso amazónico, pero muy posiblemente, en otros espacios americanos-. Estos circuitos fractales contrastan con los circuitos de la ciudad letrada, porque, su figura, tal como mencioné, es irregular y quebradiza: no corresponde al trazado euclidiano de la ciudad letrada pues son circuitos que se forman extramuros de la ciudad, es decir, marcan rutas y circulación de textos entre aquellos espacios donde no había ciudades sino puntos precarios de colonización que se conectaban con otros puntos también precarios o de difícil-imposible colonización -abundantes en el Amazonas- hasta formar una red fractal, un circuito de comunicación irregular. Se

---

<sup>44</sup> Ángel Rama, *La Ciudad Letrada* (Montevideo: Arca, 1998), 21.

formaron a partir de la conexión entre los puntos remotos y generalmente en crisis del imperio, pero que son circuitos multidimensionales porque, repito, no solo dan lugar a la circulación de signos “letrados”, sino que por tales circuitos fractales se movía, en el espacio colonial, aquella relación de los signos con las materias; aquellas intervenciones de la materia en el texto y más aún, por ellos se desplazaba tanto el imperio español como las comunidades indígenas que incendiaban y destruían misiones; por estos circuitos transitaban insectos, animales, corrientes de agua, exceso de plantas y temperaturas extremadamente húmedas, todo lo cual hacían de este circuito, un espacio donde se agolpaba un tumulto de agencias; una saturación de fuerzas asediando y avicinándose a los proyectos de colonización española.

Estos circuitos fractales proyectaron planos de un poder roto como fenómeno histórico que se estaba dando en los siglos coloniales; consolidaron la imagen de una América muy distinta a la letrada porque a partir de ellos emergía la visión de un continente medianamente colonizado, débilmente controlado o donde fracasaba y se desfiguraba el poder colonial. Si la ciudad letrada se presentó como modelo mediante el cual el poder colonial se generó en América, con los circuitos fractales desplegué un modelo de las fracturas de ese poder o lo que es lo mismo, tales circuitos permiten ver las figuras accidentadas, asimétricas y disformes que configuraron los planos del imperio en la selva. Estos planos muestran un poder español movidizo. Fueron, en suma, circuitos de la fragilidad/interrupción de la teleología colonial pero también circuitos de una escritura alfabética tomada por aquellos cuerpos colonizados a medias y en algunos casos, no conquistados. En suma, estos circuitos fractales, al igual que la ciudad letrada, los planteo aquí como arquitecturas de irregularidad colonial, diseños de la porosidad del poder, geometrías de un imperio quebradizo, paralelas a la ciudad letrada pero presentes en el espacio silvícola desde la temprana llegada de los españoles. Para soportar mi argumentación alrededor de la existencia de estos circuitos fractales, acudí a fuentes primarias escritas, particularmente, por franciscanos y jesuitas. También a diversos debates historiográficos que plantean la idea de soberanía imperial interrumpida en el espacio colonial amazónico.

En el capítulo tres propuse que la noción de documento escrito se transformó en el contexto colonial amazónico en tanto dicho documento se produjo a partir de las relaciones que la escritura desarrolló con las materias de la selva. Desarrollé las nociones de kinésicas y metaplasmos de los documentos coloniales amazónicos para comprender que estos textos devinieron espacios donde dichas materias se movilizaron hacia el texto, se desplazaron hacia él para formarlo y dejar ahí su traza (el documento no solo fue orden verbal y lingüístico, sino campo de relaciones entre las cosas y la escritura en un medio ecológico complejo, tal como corresponde a una selva tropical). Esta saturación de vida; esta densidad de materia determinó la producción de estos coloniales amazónicos.

Consecuencia de lo anterior fue la transformación de la noción de representación entendiendo que dicha representación operaba como episteme surgida en el siglo XVII según la cual, conocer el mundo implicó habilitar un sistema de signos que, en su encadenamiento y organización, formaron un orden autónomo respecto de las cosas para producir conocimiento. Conocer el mundo fue representar y atribuir sentido a las cosas como una operación que implicó manipular textos, organizar frases, estructurar documentos, clasificar y relacionar signos: actividad autosuficiente. Como sabemos, esta noción de representación permitió a Ángel Rama desarrollar su concepto de Ciudad Letrada, según el cual, el proyecto de conquista y colonización de América implicó trasladar y usar una noción de lenguaje (de escritura alfabética) pensada como herramienta que se manipulaba para establecer un orden político, cultural y religioso. Representar o escribir textos, redactar y poner a circular ordenanzas y encadenar definiciones y autos, etc. fue una práctica que desplegó sobre las colonias un sistema de signos sobre el cual se operó para gobernar. Sin embargo, en el contexto colonial amazónico, esta noción de representación -tal como la entendieron Foucault y Ángel Rama- sufrió una

metamorfosis teniendo en cuenta que en el Amazonas de los siglos XVI al XVIII sucedió una perturbación del orden de los signos debido a la presencia de materias que irrumpieron en el texto para generarlo. La escritura en el espacio colonial amazónico sucedió como llegada a ella de presencias materiales que sacaron al documento de su ensimismamiento letrado para convertirlo en sistema de relaciones con las cosas; sistema de articulaciones con los cuerpos y los seres.

La kinésica del documento colonial amazónico provoca una experiencia de imagen histórica donde las imágenes que estos documentos presentan sobre el evento colonial se forman con las vecindades textos-materias que identificaba atrás. La imagen sobre el pasado es la legibilidad de las materias próximas al texto, es el evento histórico-colonial pero contado a partir de reconocer esta proximidad entre cosas y escritura. Dentro de esta perspectiva, el documento no solo es su trama lingüística (histórico-social) desplegada en el papel (producida en relación con contextos culturales específicos). El documento es esto, pero también su cercanía con seres como los gusanos (verdaderos/reales) que se aproximan a él mientras el autor escribe el texto. Esta cercanía no es un elemento accesorio o decorativo -un elemento ornamental-. Por el contrario, en el capítulo tres argumento que dicha cercanía hace parte del documento, ayuda a producirlo, lo marca y lo teje. El texto tiene esta zona kinésica, la cual entiendo como un área de la escritura donde se preservan estas cercanías con seres y materias que se acercan al texto para permanecer ahí, pulsando sobre él (así como sucedió con el fuego y las ratas en el archivo en Iquitos).

Con la llegada de estas materias a la imagen histórica, demostré que investigar estos documentos supone reconocer no solo su relación con más documentos y encadenarlos, tejer significados a partir de una organización de textos desde la cual emerge otro texto, sino que, investigar esta documentación implica atender y captar las moléculas de las fuerzas materiales que se revuelven en la imagen histórica. En este sentido, estudié el metaplasmo en los documentos coloniales amazónicos donde planteé que la proximidad entre los textos y las cosas, la cercanía entre la escritura y los gusanos devino relación creativa, es decir, las cosas transformaron al texto, realizaron un metaplasmo en tanto no solo tuvieron la propiedad de aproximarse/acercarse al documento, sino que determinaron la construcción del enunciado, intervinieron en la hechura de la escritura.

Estudiar estos entronques entre documentos coloniales y materias, me permitió concluir que el archivo colonial amazónico debe asumirse, justamente, como un *archivo relacional*. Acudo, en las conclusiones de esta tesis, a las discusiones planteadas por Ann Laura Stoller para proponer que una manera de validar y establecer un nuevo paradigma de veracidad de los documentos coloniales amazónicos -una nueva manera de leer e interpretar esta documentación- es asumir estas relaciones entre los documentos y las cosas -entre los textos y agencias como las del agua- como paradigmas probatorios que permiten establecer la autoridad de esta documentación asumiendo y estudiando esta relación. De esta manera, se erige un archivo relacional donde aquello que se aloja -aquello que se preserva en dicho archivo; aquello que se recuerda- es la verdad del documento en relación con las agencias que se le aproximan.



## CAPÍTULO 1

### De las Geontologías Letradas a la Irregularidad de los Circuitos Coloniales Amazónicos

#### 1.1 Geontologías Letradas

Inicio esta disertación explicando el problema de los signos de la ciudad letrada como entes que devinieron criaturas vivas y animadas. A esto llamaré, siguiendo a Elizabeth Povinelli, geontologías letradas. Según esta propuesta, la conquista de América se ejecutó mediante la animación/activación de este sistema de signos vivos. Era importante iniciar con esta idea puesto que en las secciones posteriores de esta disertación veremos que en el caso del Amazonas se produjo un quiebre de la misma; una ruptura y malformación de esta geontología letrada, lo cual determinó, en múltiples niveles, el funcionamiento y la trayectoria histórica del imperio español en la selva. Era necesario iniciar con Rama porque será releído desde la selva a lo largo de toda esta disertación.

Según Ángel Rama, planear y proyectar ciudades en América fue un patrón de comportamiento desarrollado por un imperio español interesado en integrar diseño urbanístico y modelación arquitectónica a sus planes de establecer sujeción y poder colonial en el Nuevo Mundo. La famosa frase de Rama, según la cual, las ciudades latinoamericanas fueron parto de la inteligencia, apela a este patrón ibérico de colonización en el que fue central programar modelos de ciudad, configurar pautas urbanísticas y figurar calles y formas de plazas con el fin de desarrollar una teleología imperial que sujetaba las tierras descubiertas al dominio español. Las ciudades coloniales, según esto, surgieron como artificio o trama: aparatos urbanos o máquinas arquitectónicas esquematizadas/programadas para ejecutar órdenes y desplegar jerarquías de poder convenientes al dominio ibérico. De ahí que Rama escriba: “la ciudad latinoamericana ha venido siendo prácticamente un pacto de la inteligencia, pues quedó inscripta en un ciclo de la cultura universal en el que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente, el único sitio propicio para encarnar.”<sup>1</sup>

Alan Durston complementa esta cita de Rama indicando que la insistencia en el diseño urbano como estrategia de poblamiento y colonización de América fue prevalente desde 1520. En México, por ejemplo, los diseños geométricos del damero fueron aplicados en la construcción de “las fundaciones mendicantes”<sup>2</sup> y en Perú, desde 1570 a 1575, Francisco de Toledo, en su campaña de reorganización de la administración del virreinato, aplicó dicho damero, “como rasgo esencial de los nuevos núcleos poblacionales.”<sup>3</sup>

Esta estrategia para configurar un espacio organizado implicó la trasposición de un diseño de poder monárquico y colonial a la figura geométrica de la ciudad. En la figura precisa y calculada de las poblaciones se vertía una noción de sociedad donde el poder debía jerarquizarse a partir de la figura del rey como centro de poder de tal manera que, cada línea que se calculaba para trazar la ciudad era concreción y realización de un ordenamiento jerárquico-geométrico. La construcción de la ciudad, por lo tanto, implicó producir un modelo de sociedad que otorgaba privilegios políticos, económicos y militares a los representantes de la monarquía en América y en esa medida, cada fragmento de la ciudad, cada línea que la planeaba, debía concretar esa idea, debía convertir en realidad ese modelo social donde el rey aparecía como núcleo del poder social, ejerciendo su derecho soberano. De acuerdo con la propuesta de Rama, en esta distribución geométrica analítica de la sociedad, cada sujeto

---

<sup>1</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 17.

<sup>2</sup> Alan Durston, “Un Régimen Urbanístico en la América Hispana Colonial: el Trazado en Damero Durante los Siglos XVI y XVII,” *Historia*, no. 28 (1994): 63.

<sup>3</sup> Alan Durston, “Un Régimen”, 64.

también tenía una posición preconcebida y calculada en su comunidad de acuerdo con su relación, cercanía y obligación con el poder monárquico. Los sujetos se distribuían como puntos dentro de una geometría de súbditos, virreyes, oidores, evangelizadores, indios, negros o esclavos y así, en palabras de Rama, a las ciudades coloniales, “las regirá una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico traspuesto a un orden distributivo y geométrico. No es la sociedad, sino su forma organizada la que es traspuesta. Y no a la ciudad, sino a su forma distributiva.”<sup>4</sup>

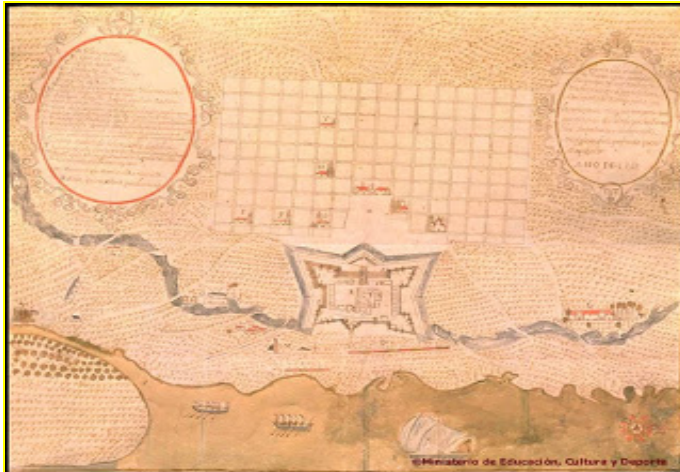


Imagen 1. Plano de Buenos Aires fundada en 1536 por Pedro de Mendoza<sup>5</sup>

Esta razón ordenadora -la cual produjo formas organizadas de la sociedad- fue un tipo de programación colonial donde el lenguaje del diseño urbano (el trazado de planos, medidas y dimensiones) se organizó como secuencia para producir un código con el cual se concretó un orden social colonial. Es decir, la planeación urbana se convirtió en instrucción ideológica/geométrica/discursiva que al reproducirse concretaba el funcionamiento de las colonias en América. Seguir el programa y ejecutar el código aseguraba, inicialmente, que la monarquía organizara su poder. Esto explicaría, por ejemplo, la velocidad con que el imperio español fundó sus ciudades en América pues a mediados del siglo XVI (casi sesenta años después de la llegada de Colón) ya habían sido fundadas las principales ciudades españolas en el Nuevo Mundo: Ciudad de México, La Habana, Cartagena, Quito, Lima. Esta velocidad fundacional fue transversal en el Nuevo Mundo. Pero lo repetido y reiterado -lo veloz- de acuerdo con Rama, fue el mismo código, la misma instrucción urbanística.

Ejemplo de lo anterior sería el poblado de Santo Domingo fundado en 1502, el cual figura como la primera población española en América donde se experimentó, con proyección imperfecta, el “trazado regular.”<sup>6</sup> A pesar de su irregularidad, Santo Domingo se diseñó a partir de un centro urbano que funcionó como plaza mayor aunque de tamaño reducido. Santo Domingo contrastó, por ejemplo, con el caso de la Habana cuya planeación y construcción en 1514 proyectó la plaza como “un gran espacio vacío dominado por una iglesia.”<sup>7</sup> Este diseño sería el antecedente más inmediato en América de una planeación en damero que disponía de la plaza mayor como núcleo desde el cual se trazaban las otras líneas/lugares de la ciudad. Durston indica que es difícil establecer la fecha y el lugar exactos donde se proyectó el primer damero en América, pero señala que pudo ocurrir en México o Centro América a principios de

<sup>4</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 19.

<sup>5</sup> “Principales Ciudades Americanas Fundadas por Españoles,” *Hispane Memento*, Visitado Mayo 15, 2022, <http://hispanememento.blogspot.com/2012/06/principales-ciudades-de-america.html>

<sup>6</sup> Alan Durston, “Un Régimen,” 65.

<sup>7</sup> Alan Durston, “Un Régimen,” 65.

la década de 1520. Resalta como indicio, la presencia de Alonso García Bravo, "xumétrico (o geómetra, experto en medición de tierras)"<sup>8</sup> quien participó en el trazado de ciudades como Panamá en 1519. García Bravo también participó con Hernán Cortés en el trazado de la Antigua Veracruz en 1519 "que bien podría ser el primer damero"<sup>9</sup> y también en la proyección de México-Tenochtitlán después del asedio de 1521. Otros ejemplos de regularidad urbanística y de morfología en damero son León de Nicaragua trazada en 1523, Guatemala, proyectada regularmente en 1527, Quito en 1534 y Lima en 1535. Estas últimas "actuaron como modelos para el resto del continente- prácticamente todos los pueblos, villas y ciudades que recibieron fundación deliberada tuvieron una planta en damero."<sup>10</sup>



Imagen 2. Plano de la ciudad de Villa de la Plata, hoy Sucre, Bolivia, Fundada en 1538<sup>11</sup>.

Respecto de lo anterior, es importante resaltar que, de acuerdo con los planteamientos de Rama, el concepto de orden urbanístico utilizado por la corona española para construir sus colonias en América debe comprenderse como la representación de los territorios conquistados mediante imágenes de ciudad que visualizaban a las colonias como un proyecto de líneas, figuras y cálculos. Estas imágenes de ciudad permitían visualizar el aspecto material/arquitectónico/ingenieril que tendrían las ciudades coloniales por lo que tal concepto de orden supuso configurar tanto la visibilidad como la forma que tendría el poder monárquico-religioso-letrado en América de tal manera que hablar de las colonias, implicó tener en mente imágenes de arquitecturas organizadas, planos preconcebidos -obviamente visuales- de ciudad, sociedad y poder. Ordenar, en este sentido, era recrear colonias: imaginar su apariencia, figurar e idear la organización de calles y plazas, el tamaño, dimensiones y volúmenes de las arquitecturas; transformar el poder del rey en figura o efigie urbana: trasponer la dimensión ideológica/jerárquica a imágenes precisas que posibilitaban imaginar y luego construir las colonias como espacio calculado/poseído. Los conquistadores, según Rama:

Debieron adaptarse dura y gradualmente a un proyecto que, como tal, no escondía su conciencia razonante, no siéndole suficiente organizar a los hombres dentro de un repetido paisaje urbano, pues también requería que fueran enmarcados con destino a un futuro asimismo soñado de manera planificada, en obediencia de las exigencias colonizadoras, administrativas, militares, comerciales, religiosas, que irían imponiéndose con creciente rigidez.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Alan Durston, "Un Régimen," 65.

<sup>9</sup> Alan Durston, "Un Régimen," 65.

<sup>10</sup> Alan Durston, "Un Régimen," 66.

<sup>11</sup> "Principales Ciudades Americanas Fundadas por Españoles," *Hispane Memento*, Visitado Mayo 15, 2022, <http://hispanememento.blogspot.com/2012/06/principales-ciudades-de-america.html>

<sup>12</sup> Angel Rama, *La Ciudad*, 17.

La palabra proyecto mencionada en este fragmento, así como las instrucciones de organización que requería el rey respecto de sus conquistadores, tenían consistencia plástica, es decir, las órdenes de fundar ciudades (órdenes enmarcadas dentro de reglas estrictas y patrones de diseño rígidos) remitían a paisajes mentales precisos de ciudad, formas geométricas/visuales/urbanas que se podían modelar en la realidad; planos exactos cuyas figuras y complejidad encapsulaban ideas estables sobre la organización del poder en las colonias. Funcionando como expresión plástica, estos proyectos de ciudad daban visión sobre cómo deberían ser las colonias tal como el poder las había delineado. Y esa imagen -ese proyecto, tal como lo llama Rama- tenía que reproducirse en América al pie de la letra.

Es por ello que los gráficos proyectados se volvieron construcción; los planos visuales devinieron materialidad. La razón ordenadora/colonial de la que habla Rama fue una razón plástica que planeó/proyectó colonias como modelos visuales/ópticos cuya estética en damero convirtió en geometría de rectángulos y cuadrados, los proyectos de colonización. Durston, por su parte, señala que esta plasticidad del modelo de ciudad en damero activó un ciclo fundacional/colonial/urbano que se expandió hacia los Andes, donde impulsó la construcción de ciudades según un código urbano normalizado y uniforme: “Para cuando el ciclo fundacional se extendió al área andina, el damero se había establecido como modelo "oficial". Los pueblos y ciudades del virreinato del Perú muestran una homogeneidad sorprendente, no sólo en su planta, sino que también en la distribución de edificios significativos.”<sup>13</sup> Para sustentar esto, Durston cita varios ejemplos: a Bernabé Cobo quien describió el acto de fundación de Lima en 1535 y en cuyo documento se evidencia la normalización de este código fundacional/urbanístico mencionado atrás; “[Pizarro] después de señalada la plaza hizo y edificó la iglesia, y puso por sus manos la primera piedra [...] y luego repartió los solares a los vecinos.”<sup>14</sup> Y menciona también la fundación de Baeza en 1559 (en proximidades de Quito): “En señal de posesión y en nombre de Su Majestad, le señaló por pública en medio de este sitio y lugar, 360 pies de marca en cuadra [...] y en medio de esta dicha plaza levantó un rollo, [...] y señaló y diputó ocho calles públicas que salían de la dicha plaza derechamente, dos de cada esquina. Luego señaló lugares para iglesias, casas reales, fundición, hospital y dos monasterios.”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Alan Durston, “Un Régimen,” 65.

<sup>14</sup> Alan Durston, “Un Régimen,” 67.

<sup>15</sup> Alan Durston, “Un Régimen,” 67.



Imagen 3. Plano de Ciudad de Panamá fundada en 1519<sup>16</sup>

Durston argumenta que Lima y Baeza son metonimias de la estrategia geométrica desplegada en América. Fundarlas implicó asignar a cada institución (religiosa, administrativa, familiar) un lugar funcional al proyecto colonial, pero así mismo, esta estrategia de ordenamiento geométrico implicó trasladar unas prácticas de construcción de poder a América para las cuales, organización exacta y ordenamiento rígido de la sociedad eran objetivo último.

Esta práctica insistente en el ordenamiento urbano como estrategia de colonización -identificadas por Durston y Rama- trasladó a América aquello que Marshall Sahlins identificó como antropología del poder occidental, según la cual, ejercer/construir/producir poder desde la visión europea/occidental, implicó -e implica- evidenciar una historia larga de regularización de sociedades concebidas como objetos informes a los que el poder da forma: sociedad como materia desarreglada que la gobernabilidad organiza y arregla. En esta lógica del poder político, el gobierno es superior a la sociedad reglamentada. Y esta última, la sociedad organizada, ve en el poder y la norma, un proyecto de organización -por no decir de salvación- común.

El aporte de Rama consistió en que su concepto de ciudad ordenada/letrada, capta y entiende el despliegue de esta antropología occidental del poder (y su continua obsesión por organizar sujetos) con la especificación de que Rama estudió este proceso en las situaciones coloniales que iniciaron en 1492. Rama anota, por ejemplo que, en el llamado orden de la ciudad colonial, “tanto uno como otro modelo no eran sino variaciones de una misma concepción de la razón ordenadora, la que imponía que la planta urbana se diseñara «a cordel y regla» como dicen frecuentemente las instrucciones reales a los conquistadores”.<sup>17</sup> Y también:

A través del neoplatonismo que sirvió de cauce cultural al empuje capitalista ibérico, fue recuperado el pensamiento que ya había sido expresado en La República, revivida por el humanismo renacentista, y aun el pensamiento del casi mítico Hippodamos, padre griego de la ciudad ideal, sobre todo su «confidence that the processes of reason could impose measure and order on every human activity», aunque, como percibió Lewis

<sup>16</sup> “Principales Ciudades Americanas Fundadas por Españoles,” Hispanememento, Visitado Mayo 15, 2022, <http://hispanememento.blogspot.com/2012/06/principales-ciudades-de-america.html>

<sup>17</sup> Angel Rama, *La Ciudad*, 21.

Mumford, <<his true innovation consisted in realizing that the form of the city was the form of its social order>>. <sup>18</sup>

Si para Rama hubo una razón ordenadora que diseñó los proyectos coloniales en América (fundamentada en una tradición neoplatónica), Sahlins plantea que una de las principales características de lo que él identifica como antropología occidental del poder es su relación con un individuo y unos grupos humanos que necesitan/deben ser organizados mediante planes, proyectos y estructuras. Es tarea de la gobernanza planear la vida de los sujetos y ejecutar esos planes.

En diálogo con esta antropología del poder propuesta por Sahlins, Rama identifica una línea de pensamiento en la que, vía neoplatonismo, se hermanan las ideas de ciudad ideal de la República de Platón con algunos proyectos del humanismo renacentista en los que la principal característica de la sociedad humana es su necesidad de ser recreada mediante la regulación de los sujetos. Cuando cita a Lewis Mumford, por ejemplo, Rama deja claro que la circulación de los proyectos de ciudad ideal en los siglos XVI y XVII insistía en la idea occidental de poder como planeación urbana, evento en el que, tal como dije atrás, los individuos se revelaron como materias que necesitaban ser organizadas para realizar una vida social aceptable. Sahlins, en contrapunto con lo anterior, apunta que, dentro de esta antropología del poder, la sociedad organizada es un ente superior al individuo; entidad a la que debe plegarse un sujeto incapaz de vivir por fuera de una sociedad que lo controla: “Society, then, is something versus the individual, a great beast terrorizing him, whether this leviathan is conceived as a necessary constraint on the self-pleasing person, as in the perspective of Hobbes or Durkheim, or as an unwanted imposition on personal freedom, as in the complementary optics of Adam Smith and Michel Foucault”<sup>19</sup>.

Esta doctrina donde la sociedad es resultado de un orden aplicado a los individuos, se puede rastrear en los padres de la iglesia quienes lo aprendieron “from certain rabbis and perhaps some antiprimitivist philosopher as Cicero [...] Iranaeus put the matter succinctly: Earthly rule has been appointed by God for the benefit of nations, so that, under the fear of human rule, men may not devour one another like fishes.”<sup>20</sup> Según Sahlins, esta perspectiva sobre el poder reaparece en autores como San Agustín y Thomas Hobbes, específicamente en sus ideas sobre la esencia dañina y violenta del hombre quien, si no es objeto de regulación por parte de un poder superior a él, corre el riesgo de vivir en un estado de constante caos y violencia/pobreza: “if for Hobbes man became a wolf to other men, for Augustine not even lions or dragons have ever waged with their kind such wars as we have waged with one another.”<sup>21</sup> La solución al estado de naturaleza o al estado terrenal del individuo es la fundación de una fuerza superior a él capaz de limitar y regular sus pasiones. Con esto, el hombre podrá convivir con sus semejantes sin necesidad de violentarlos o someterlos: “the remedy was the institution of state [...] the state, law, and morality [...] were conditions of the possibility of human society.”<sup>22</sup>

A lo anterior debe agregarse que buena parte de la teoría social que estudia el funcionamiento del poder en occidente, vuelve sobre esta idea de orden “beginning with Durkheim’s insistence on the coercitive nature of the social fact.”<sup>23</sup> Conceptos como el de civilización desarrollado por la antropología británica y francesa del siglo XVIII se basaron en el concepto de poder entendido como la necesidad de elaborar una fuerza superior a los

---

<sup>18</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 18.

<sup>19</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology,” *Current Anthropology*, 37 no. 3 (1996): 404.

<sup>20</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 404.

<sup>21</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 404.

<sup>22</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 405.

<sup>23</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 405.

individuos capaz de transformar su estado salvaje: “Civilization again entailed the presupposition of an original, brutish creature (...) this civilization was a government of the untamed body, an overlay of control on a basic savagery.”<sup>24</sup>

Esta tradición de pensamiento confluye, finalmente, en los análisis sociales desarrollados por Michel Foucault para quien el poder no solo se manifiesta en una institución estatal sino que “is everywhere in society.”<sup>25</sup> Sahlins llama a Foucault “the modern prophet of the Hobbesian-cum-Judeo-Christian anthropology”<sup>26</sup> porque su visión en torno al poder se radicaliza a tal punto que “is invested in the structures and cleavages of everyday life, omnipresent in quotidian regimes of knowledge and truth.”<sup>27</sup> El poder (y la obsesión occidental por ver/pensar/imaginar a los sujetos como cuerpos regulados-ordenados) se reproduce en las relaciones humanas más íntimas. La propuesta foucaultiana emergería, según Sahlins, de esta tradición antropológica que, tal como dije atrás, se basa en desplegar un “oppressive sentiment of society as a system of power and constraint.”<sup>28</sup>

En el caso específico de las ciudades coloniales en América, podríamos decir que esta imagen de sociedad e individuo, entendidos como objetos de organización, fue central en la propuesta de Ángel Rama para desarrollar sus nociones de ciudad ordenada y ciudad letrada las cuales también se anclan en una antropología del poder según la cual, regulación de cuerpos, jerarquización de relaciones sociales, así como planeación y creación de sociedades controladas, dan origen a colonias viables, posibles y estables para la monarquía. Esto quiere decir que, en el argumento de Rama, la construcción de la ciudad ordenada/letrada implicó el despliegue en América de una idea de poder entendida como ordenamiento de la sociedad, pero ejecutada en situación colonial. Es decir, esta organización de cuerpos y sociedades de las que habla Sahlins funcionó en América como un proyecto que tuvo como fin dominar un territorio y subalternizar, mediante órdenes urbanos y letrados, a comunidades indígenas y africanas que debieron entregar sus territorios y someterse a un poder monárquico/ibérico. La proyección/organización de sociedades -el traslado de esta antropología del poder a América- implicó no solo controlar a la sociedad (no solo regularla) sino despojar sociedades indígenas, esclavizar poblaciones africanas y crear un orden político-social que regularizaba y naturalizaba un orden social de sometimiento, expoliación y esclavización económica-social.

El aporte de Rama consistió entonces en reconstruir el contexto histórico/epistemológico de este traslado de la antropología del poder a América; traslado que se llevó a cabo en un momento histórico -siglo XVI- caracterizado por la emergencia de un humanismo renacentista en Europa que, además de ponderar las ideas de individuo como centro del universo, había revivido las utopías de ciudad perfecta y orden social ideal. Esto coincidió, según Rama, con el proceso de ruptura entre las palabras y las cosas sucedido en el siglo XVII; evento en el que emergió un *rupturante* orden del saber basado en la representación como paradigma epistemológico desde el cual se produjeron y clasificaron los nuevos y modernos saberes sobre el mundo. Rama hizo notar que la coincidencia de estos dos movimientos político-epistemológicos (reaparición entre los humanistas de la utopía de la ciudad ideal junto con la separación radical entre las palabras y las cosas) determinó la idea de poder colonial que se iba a modelar/diseñar en América y, por eso, el establecimiento de este tipo de poder coincidió con la planificación de una ciudad organizada mediante la disposición/ordenamiento de signos que se podían maniobrar para configurar modelos ideales y calculados de sociedad. Es decir, la antropología del poder occidental, expresada en proyectos de colonización, implicó la construcción de colonias a partir de diseñar ciudades ideales usando lenguajes y signos,

---

<sup>24</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 406.

<sup>25</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 407.

<sup>26</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness”, 407.

<sup>27</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 407.

<sup>28</sup> Marshall Sahlins, “The Sadness,” 404.

geometrías y líneas, documentos y textos que se podían disponer/usar para concretar un proyecto de posesión política/militar/cultural: el lenguaje (y todas sus manifestaciones: geométricas y textuales, gramáticas y cartográficas, simbólicas y representacionales) se volvieron herramientas, medios dúctiles y adaptables para concretar una expansión trasatlántica y un proyecto de sometimiento de otros pueblos.

Así, el traslado de la antropología occidental del poder que refiere Sahlins, implicó desplegar en el Nuevo Mundo un concepto de signo cuya principal característica, según Rama, fue su capacidad de configurar órdenes separados de las cosas, bastándose a sí mismos para crear saber sobre el mundo. Según el mismo Rama, esta concepción de lenguaje fue fundamental en el proceso de colonización de América ya que a partir de ella se diseñaron (y ejecutaron) tanto el poder colonial como los procesos de desposesión, subalternización y marginalización de comunidades indígenas y africanas. Igualmente, esta proyección y posterior fundación de ciudades ordenadas/letradas en América (la mudanza de un paradigma de poder occidental a América) supuso producir la aliteración de una misma noción de lenguaje en la medida que los símbolos del poder, conducían a más símbolos del poder y estos a su vez, a más lenguajes con la misma consistencia: la lengua, la gramática, la cartografía, la geometría, las alegorías devinieron orden autónomo plegado en su encadenamiento de tal manera que un símbolo del poder fue remisión y conducción a otro símbolo similar, en una relación de signos que no solo condensaba una teleología colonial/monárquica sino que activaba la subalternización y marginación de múltiples comunidades, tanto originarias-americanas como africanas.

De otro lado, esta ejecución del modelo colonial/sígnico (la realización del traslado de esta antropología del poder a América) estuvo a cargo de un grupo especializado de hombres cuya función fue habitar la ciudad ordenada con el fin de utilizar y, sobre todo, actualizar los símbolos del poder que estaban a su disposición. Operaron como *letrados* cuya forma de habitar este orden se manifestó con su trabajo de mantener vigente un circuito de comunicación donde el uso de la escritura alfabética, así como de un capital simbólico compuesto por emblemas, imágenes, alegorías y demás, implicó gestionar el poder monárquico en América. Estos letrados, oficiando como agentes de la monarquía, se especializaron en maniobrar y manipular signos, organizar y clasificar discursos, actualizar y reproducir símbolos:

Para llevar adelante el sistema ordenado de la monarquía absoluta, para facilitar la jerarquización y concentración del poder, para cumplir su misión civilizadora, resultó indispensable que las ciudades, que eran el asiento de la delegación de los poderes, dispusieran de un grupo social especializado, al cual encomendar esos cometidos. Fue también indispensable que ese grupo estuviera imbuido de la conciencia de ejercer un alto ministerio que lo equiparaba a una clase sacerdotal.<sup>29</sup>

El ministerio del que habla Rama en esta cita tiene que ver con el uso exclusivo de la escritura alfabética por parte de unos letrados que convertían a la ciudad en centro de producción de documentos oficiales (ordenanzas, sentencias, autos, cartas y demás). Su producción textual suturaba/saturaba a la ciudad, es decir, la fundaba como plataforma compacta donde circulaban signos con los que se administraban las colonias -la ciudad ordenada devenía ciudad letrada en el momento en que el aparato urbano funcionaba como dispositivo, circuito recorrido por signos y textos-. Este ordenamiento urbano terminaba operando como entorno de circulación, hábitat de una información organizada en textos escriturales, todo lo cual transformaba a la ciudad en instalación o aparato cuyos componentes se trasmitían datos alfabéticos unos a otros para mantener vigente el poder colonial en el Nuevo Mundo. Al grupo especializado de los letrados correspondió, según Rama, “Si no el absoluto

---

<sup>29</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 31.



metafísico [...] el subsidiario absoluto que ordenaba el universo de los signos, al servicio de la monarquía absoluta de ultramar.”<sup>30</sup>

Esta labor del letrado, fundamental para los propósitos de la monarquía (y sintomática de esta antropología del poder referida por Sahlins) representó la estabilidad del proyecto de expansión de la corona en contraposición a las posibles contingencias que el proceso de conquista y colonización pudieran dictar. El performance de escribir funcionó como acto en el que, mientras se desplegaba la letra en el papel, se ejecutaba el dictamen de controlar/sujetar lo conquistado. Así, la escritura y su circulación fueron episodios que erigían la inalterabilidad de gobernar en nombre de la monarquía. Escribir no fue solo emitir un mensaje; fue producir un acto que hacía aparecer la marca de un orden colonial absoluto: presentar, mientras se escribe, la fijeza de un proyecto imperial. De ahí que por encima de la ciudad real (de la ciudad material), existiera, según Rama, otra ciudad, una simbólica e ideal, “correspondiente al orden de los signos que actúan en el nivel simbólico, desde antes de cualquier realización, y también durante y después, pues disponen de una inalterabilidad a la que poco conciernen los avatares materiales.”<sup>31</sup>

Esta producción letrada de la escritura sugiere que España conquistó a América a partir de una noción de lenguaje entendido como aparato maleable y moldeable. Letras, imágenes, líneas y discursos fueron concebidos como artefactos cuya principal característica fue su capacidad de ensamble, su posibilidad de articularse unos con otros de tal manera que, acoplados y relacionados, generaran la forma -la figura y el espectro concreto/estable- del poder colonial. En consecuencia, la conquista y colonización de América (el desarrollo de la antropología occidental del poder en el Nuevo Mundo) se ejecutó con una noción y uso de lenguaje donde signos y símbolos funcionaron como elementos portables; componentes móviles y trasladables desde España para armar estas tramas de la corona en América. Dicho imperio se movía dentro de una noción de lenguaje que le permitía comprender el mundo americano como objeto a organizar mediante alfabetos, líneas, rectángulos, mapas e imágenes; lenguajes utilizados como fragmentos de una forma a componer -la forma cartográfica, urbana o discursiva del mundo americano como objeto poseído-.

---

<sup>30</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 31.

<sup>31</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 23.



Imagen 4. Plano de la Villa y Plaza San Felipe el Real, Chile 1650.<sup>32</sup>



Imagen 5. Plano de la ciudad de Lima por Andrés Baleato, 1790<sup>33</sup>

<sup>32</sup> “Plano de la Villa de San Felipe Hacia 1650,” Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile, Visitado Junio 10, 2022, <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98907.html>

<sup>33</sup> Isaac Sáenz, “El Damero en Discusión: Prácticas Espaciales y Cartografía Urbana en Lima Tardo Virreinal,” *Terra Brasilis, Revista Da Rede Brasileira de História Da Geografia e Geografia Histórica*, no. 4 (2015): 4.

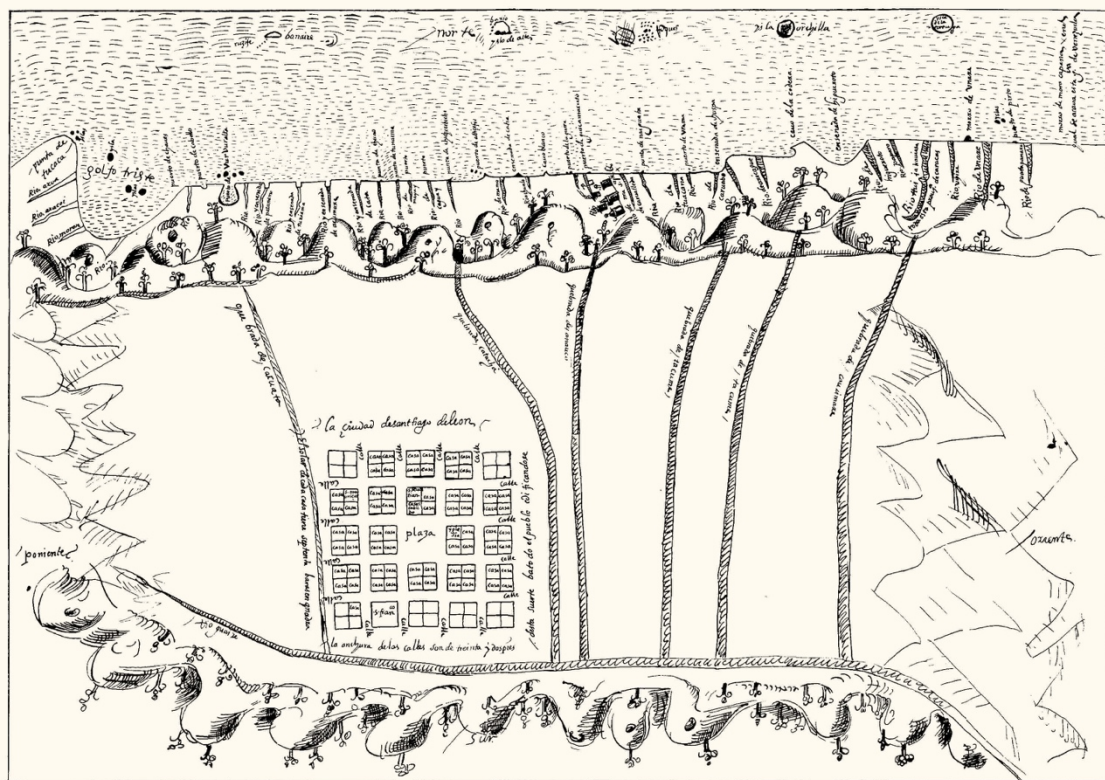


Imagen 6. Plano de Caracas, 1578<sup>34</sup>

En los mapas de San Felipe, Lima y Caracas, varios lenguajes se cruzan: la letra se combina con las representaciones de costas y dameros; las figuras geométricas de las ciudades se entrelazan con dibujos y figuraciones de montañas, árboles y textos. Estos planos están hechos con iconos, símbolos y alfabeto; se puede afirmar que, incluso, no es suficiente trazar líneas, geometrías y símbolos; es necesario que todo este despliegue de lenguaje aparezca bordeado por más lenguaje: los planos geométricos de las ciudades tienden a estar sitiados por enunciados -letras- que se ubican en los cuatro extremos de las hojas (o en alguno de ellos). Y así, el lenguaje, en estos mapas, es un uso excesivo de lenguaje: los diseños de la ciudad son superabundancia de signos ensamblándose con más signos. El plano de la ciudad muestra a una urbe que adentro es signo; y afuera, también. La ubicación del lenguaje está en todas partes.

Lo anterior quiere decir que los mapas de estas ciudades no solo hablan de un patrón de construcción en damero, premeditado y prediseñado. Estos planos expresan la repetición de un prototipo de ciudad elaborado con múltiples lenguajes. El prototipo, por lo tanto, no solo sería el damero, sino el ensamble y articulación de textos y geometrías; acople y orquestación de símbolos, dibujos y alfabetos. El modelo y el patrón colonial correspondería al uso de todos los lenguajes posibles -encadenarlos y organizarlos- para hacer viable el proyecto de sujeción/desposesión imperial. Y la repetición de este modelo de lenguaje expresa que los proyectos coloniales desarrollaron un diseño de colonización que funciona a partir de la sublimación de los signos; una confianza rotunda en la plasticidad de un lenguaje que se puede utilizar y adaptar para programar figuras, códigos y modelos. Estos planos de arriba manifestarían una confianza en el dibujo, una creencia en el hecho de trazar líneas y vértices, en el acto de disponer espacios en blanco y en producir enunciados y discursos como un método de colonización que se basó en aprovechar al máximo, el poder-hacer del lenguaje.

<sup>34</sup> “Grandes Etapas de la Vida de Caracas,” La Cámara de Caracas, Visitado Junio 11, 2022, <https://camaradecaracas.com/cronicas-de-la-ciudad/grandes-etapas-de-la-vida-de-caracas/>

Esto se puede demostrar con una cita de *La Ciudad Letrada* (1998) donde Ángel Rama menciona un texto escrito por Diego de Vaca en 1542 en el que la repetición de la palabra “escribí”, manifiesta, justamente, esta idea de lenguaje como objeto sublimado, herramienta sobre-reiterada en su uso para construir, justamente, una eficacia del poder colonial basada en asumir el lenguaje como tecnología en la que se sostiene el orden y la administración:

Escribí luego asimismo al Cabildo del Cuzco y personas particulares y envié el traslado auténtico por dos escribanos de la provisión de Gobernador que V.M. fue servido de darme, y el testimonio de cómo aquí fui recibido por ella, y poder para la presentar y requerir. Escribí a un capitán Per Alvarez Holguín, que estaba con ciento cincuenta hombres en la tierra del Cuzco, que iba a una entrada; y después escribí a Lima y envié el mismo despacho por cuatro vías, con cartas para el Cabildo y para otras personas que solían ser de su parte y ahora les son contrarios, como es Gómez de Alvarado y otras personas de calidad. Escribí al don Diego y envié dos personas a la ciudad por espías, para que me escriban lo que pasa o venga uno; presto me vendrá de todos respuesta; y escribí a los pueblos de la costa y personas particulares de ella y estarán todas en servicio de V.M.<sup>35</sup>

Esta carta funciona igual que los mapas mencionados arriba teniendo en cuenta que Diego de Vaca usa su escritura para repetir que escribió más cartas. Es decir, Diego de Vaca ensambla su texto a otros textos también escritos por él y a las respuestas que serán redactadas por sus destinatarios. Así, los signos de su carta se articulan con más signos, evento en el que la aliteración de la palabra “escribí” manifiesta una multiplicación de símbolos donde el documento es umbral de más documentos así como el mapa es yuxtaposición y encadenamiento de varios tipos de lenguaje (alfabético, geométrico, icónico, etc.). Esto significa que con el lenguaje se escribe que se usa al mismo lenguaje para que la administración colonial funcione eficazmente.

Esta multiplicación de textos, aparte de revelarnos que los procesos de colonización se ejecutaron con un modelo -con un diseño- de lenguaje que permitía eslabonar geometrías con símbolos, emblemas con alfabetos, dicha multiplicación muestra también que al lenguaje se le atribuyó un exceso, una superabundancia de vitalidad, una capacidad generativa e instaurativa de poder colonial y en ese sentido, la principal característica – o una de las más importantes- fue la de funcionar como organización o sistema de signos que en sí mismo, estaba vivo. Esto quiere decir que la escritura alfabética española, las imágenes y emblemas ibéricos, los lenguajes geométricos -los signos producidos por la ciudad letrada (signos que se ensamblaban)- contenían no solo la capacidad semiótica para establecer órdenes culturales/sociales coloniales (con los cuales se fundó y administró el dominio político y simbólico de España en América), sino que tales signos, el sistema letrado -en sí mismo- tenía animación propia. Esto quiere decir que la ciudad letrada de la que habló Rama, funcionó con lenguajes cuya textura fue su capacidad de constituirse como organismo que se reproduce, se mueve, organiza su estabilidad, regula su permanencia, se convierte en entidad que, aparte de existir como un cuerpo hecho de letras, imágenes y líneas, tiene potencia motriz, es decir, se desplazó desde España hasta América -como un ente trasatlántico- para circular en las colonias para fortalecer/complejizar su cuerpo hecho de signos.

En consecuencia, los signos de la ciudad letrada formaron un cuerpo que adquirió su potencia a partir de articulaciones y ensambles de lenguajes, sin que uno u otro letrado pudiera reclamar ser dueño o total autor/creador de un sistema que, independientemente de que uno u otro oficial español lo usara, funcionaba como una red con capacidad para generar (y archivar) aquellos signos que lo mantenían activo y organizado. Por eso es factible afirmar que el acto de leer e investigar documentos coloniales nos sitúa frente a una geontología del lenguaje

---

<sup>35</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 47.

donde lo principalmente vivo en la ciudad letrada -la tecnología sobrecargada de vitalidad, con capacidad de organizar al mundo- es el lenguaje (su sistema de signos).

Para Elizabeth Povinelli, una geontología es la construcción/configuración de acuerdos y pactos llevados a cabo por una comunidad -a través de documentos, discursos o imágenes- con el fin de establecer y definir qué entiende dicha comunidad por ser/estar vivo y a quiénes o qué incluye dentro de la categoría de cuerpo existente/viviente en contraposición con los cuerpos inertes o sin vida. Geontología, según esto, es el diseño que cada sociedad configura para pautar y establecer qué es la vida según su perspectiva/tradición. Estos pactos geontológicos se ejecutan mediante tramas simbólicas y prácticas donde se indican qué cuerpos poseerán condición de vivos/animados en contraste con aquellos que se manifestarán inanimados. Dicha geontología funciona como un arreglo, un convenio (no exento de disidencias y discusiones) entorno a qué cuerpos se presentan vivos para una comunidad y cuáles no. Por ejemplo, la indicación de que una piedra está viva -pero también una serpiente o un camino- dependerá de un acuerdo geontológico donde una comunidad configurará sus paradigmas sobre qué entiende por vida y en qué entes concretos la reconoce y percibe. Para algunas comunidades la piedra es un objeto inerte; para otras, no. Esto dependerá de estas configuraciones geontológicas que ubicarán a dicha piedra en el espectro de lo vivo, lo inerte o en lugares intermedios, fronterizos, campos de matices, etc.: “The simplest way of sketching the difference between geontopower and biopower is that the former does not operate through the governance of life and the tactics of death but is rather a set of discourse, affects, and tactics used (...) to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife.”<sup>36</sup>

Si nos aproximamos a la ciudad letrada desde esta noción de geontología, reconoceremos, inicialmente, a una comunidad de letrados, gobernadores, gramáticos, escribanos -y demás oficiales del Rey- configurando una noción de lenguaje como lo principalmente vivo en el espacio letrado. Esto significa que si en los contratos geontológicos se establece qué entiende una comunidad por vida y a cuáles seres dicha comunidad incluye dentro de esta condición -en contraposición a los entes inertes- tenemos que en el caso de la ciudad letrada hay un contrato (tácito) pactado por los letrados donde se indica que los cuerpos vivos son, fundamentalmente, los signos, la escritura alfabética como ente animado y textura viviente. Este pacto tácito se puede evidenciar en la exagerada estima que los letrados tenían de una escritura alfabética que les permitió crear/vitalizar un sistema de signos que, apuntalado en el esmero y escrupulosidad con que los letrados operaban sobre los signos, devino sistema donde se acumulaba aquella vitalidad/voluntad discursiva desplegada por estos letrados. Al

---

<sup>36</sup> Elizabeth Povinelli, *Geontologies, A Requiem To Late Liberalism* (Durham: Duke University Press, 2016): 4. Geontología/geontopoder, implica entender la potestad que tienen las comunidades para establecer diferencias prácticas y conceptuales entre lo que está vivo y lo que está muerto. Povinelli sugiere que dicha potestad no se debe asimilar al biopoder. La geontología, a diferencia de la biopolítica, no está interesada en la administración, regulación y hasta sacrificio de los cuerpos vivos. La actividad geontológica, es más el acuerdo simbólico-práctico al que llega una comunidad para fijar, remover o transformar lo que entiende por vida. Povinelli sugiere que el fundamento de la biopolítica son estas geontologías teniendo en cuenta que solo se pueden regular, inspeccionar y administrar cuerpos vivos siempre y cuando existan estos últimos, es decir, siempre y cuando una sociedad establezca quién está vivo, cómo está vivo y dónde. Solo así la biopolítica -y los actores que la ejecutan y orquestan- tendrán las coordenadas concretas sobre los conglomerados de cuerpos que serán objetos de administración-control-inspección-sacrificio. La geontología, en todo caso, es anterior a la biopolítica, pre-existe a ella: “all three formations of power (sovereign power, disciplinary power, and biopower) work only “insofar as man is a living being” [...] all three formations work as long as we continue to conceptualize humans as living things and as long as humans continue to exist” [...] (Povinelli, *Geontologies*, 6).

convertirse en un sistema saturado por esta potencia/movilidad, el lenguaje, los signos letrados, adquirieron esta textura viva, esta condición de *criaturas sígnicas*. Esto permite entender que los signos de la ciudad letrada no solo fueron herramientas para imaginar una conquista posible del Nuevo Mundo, sino que la ciudad letrada fue concebida como espacio de animación del lenguaje. La ciudad letrada fue construida, en parte, para que, dentro de su espacio, la escritura alfabética, las geometrías, los planos y las imágenes devinieran sistema viviente de signos con capacidad de expansión, crecimiento, organización y autorregulación: la ciudad letrada como aparato de poder para desarrollar un sistema de textos y signos que forman un organismo colonial que se reproduce.

Importante es el principio postulado en las palabras del Rey: con anterioridad a toda realización, se debe pensar la ciudad, lo que permitiría evitar las irrupciones circunstanciales ajenas a las normas establecidas, entorpeciéndolas o destruyéndolas. El orden debe quedar estatuido antes de que la ciudad exista, para así impedir todo futuro desorden, lo que alude a la peculiar virtud de los signos de permanecer inalterables en el tiempo y seguir rigiendo la cambiante vida de las cosas dentro de rígidos encuadres.<sup>37</sup>

Rama deja claro que la vida de la ciudad letrada son los signos inalterables del poder. Más allá o más acá de ellos, solo hay cosas, seres y cuerpos que deben ser regidos y organizados por los documentos alfabéticos. Seres que no importa si están vivos o muertos: interesa que estén ordenados por lenguajes y textos que concentran el poder de la ciudad en tanto agentes con capacidad de regular *la cambiante vida de las cosas*. Estas últimas –las cosas- revelan una vida accesoria, una vida secundaria sometida a esa otra vida que se ubica por encima de ella: la vida superior e inmutable de los signos. El letrado, en consecuencia, asume que aquello que está más vivo que todo lo demás en la ciudad letrada es el lenguaje. De ahí que Rama escriba: “Ese empeño constituye un sistema independiente, abstracto y racionalizado, que articula autónomamente sus componentes, abasteciéndose en la tradición interna del signo [...]. Como una red, se ajusta sobre la realidad para otorgarle significación; por momentos, se diría que hasta simple existencia.”<sup>38</sup>

Se puede afirmar entonces que la ciudad letrada fue posible en tanto esta geontología del lenguaje la fundamentaba y hasta precedía. Es decir, el poder para modelar y ejecutar proyectos urbanos/coloniales, dependió del hecho de que una comunidad de letrados -en cabeza del rey- pactara y atribuyera, como dijimos, un exceso de vitalidad al lenguaje, una animación a un sistema de signos que, configurado como sistema viviente, permitió a los colonizadores (junto a otras tecnologías, claro está) construir colonias en el Nuevo Mundo. Esto quiere decir que los colonizadores se valieron de signos geontológicamente organizados, es decir, signos que funcionaban como texturas no inertes con capacidad/potencia performática para crear realidades coloniales en América. Fue con estos signos somáticos que se construyó la realidad del poder colonial en el Nuevo Mundo. Órdenes y proyectos de la monarquía española fueron *reales*, en parte, gracias a la capacidad animada que tuvo el sistema de signos que los letrados usaron; sistema articulado como organismo viviente, dotado de una textura volitiva que funcionó como criatura dinámica con capacidad de movimiento y reproducción.

Lo anterior permite entender por qué en la ciudad letrada hubo también una tendencia a no hablar de otras criaturas sino de textos y alfabetos, cuerpos-documentos y hombres-letras. Esto es porque lo único que tendía a estar vivo en la ciudad letrada (lo que se manifestaba como vivo en dicha ciudad) era el signo y sus órdenes. El lenguaje organizador se manifestaba como la criatura más viva, tal vez la única que se podía llamar a sí misma viva al interior de la ciudad letrada. De hecho, la ciudad letrada, según Rama, se llamó así, justamente “porque su acción

---

<sup>37</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 21.

<sup>38</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 21.

se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias.”<sup>39</sup>

Citas como la anterior indican que el poder de los letrados consistió en construir un mundo colonial a partir de habilitar un continuum de signos que además de funcionar como organismo administrado por un grupo especializado, funcionó como espacio donde los signos/entes vivos -la geontología del lenguaje letrado- se manifestó en forma de corrientes/cadenas animadas de signos. El continuum de lenguaje -estas redes y entronques de signos pulsando unos hacia otros- fue la figura -la imagen, si se quiere- del organismo vivo, construido por los españoles con símbolos, mapas, jeroglíficos, etc. para ejecutar la colonización del espacio americano.

En territorios americanos, la escritura se constituiría en una suerte de religión secundaria, por tanto pertrechada para ocupar el lugar de las religiones cuando estas comenzaran su declinación en el XIX. Aún más que la letra, conjugaron los símbolos todos, abasteciéndose en el venero tradicional, para fundar así una escritura crecientemente autónoma. El discurso barroco no se limita a las palabras, sino que las integra con los emblemas, jeroglíficos, empresas, apólogos, cifras, e inserta este enunciado complejo dentro de un despliegue teatral que apela a la pintura, la escultura, la música, los bailes, los colores (...) De esta manera compone un coruscante discurso cuyas lanzaderas son las operaciones de la tropología que se suceden unas a otras animando y volatizando la materia.<sup>40</sup>

En estas operaciones de la tropología, el alfabeto llegó a ser posibilidad de simbiosis con el mapa y el color. Y en esta operación, donde un signo se dilata hacia otro signo, se configuró esta continuidad entre alfabetos y planos como lenguaje por donde empezó a circular una noción de signo como ente que se reproduce y genera un orden autónomo: organismo que se expande, se organiza en tramas vitales/virales: un tipo de vida no orgánica sino virtual, completamente sígnica, donde el impulso animado depende del movimiento continuo de las cadenas de símbolos.

En conexión con lo anterior, Rama también propuso que en esta configuración del lenguaje los signos fueron concebidos como potencias que *animan* y *volatilizan* a la materia. Esto quiere decir que Rama señaló la prevalencia que tuvo este continuum de lenguaje respecto de los cuerpos y las cosas. Como desarrollo de esta prevalencia, los signos de la ciudad letrada, animaron a la materia debido a su relación de dominio sobre ella: las palabras situaron a las cosas en un espacio donde podían ser construidas, imaginadas, debatidas por el lenguaje. En esta operación, los signos tuvieron la potestad de organizar a las cosas -configuraron su sentido y su significado- a partir de envolverlas y matizarlas por medio de cadenas de textos, imágenes y planos. En este escenario, los cuerpos y las materias se volatizaron porque entraron en un tipo de estado *gaseoso* respecto de unos signos convertidos en cifras prevalentes y ontológicas respecto de todo lo que se podía saber, decir y conocer sobre el mundo. De ahí que volatización y animación de materias ocurrieran al mismo tiempo como efecto de un lenguaje -un continuum de signos letrados- que se estableció como circuito de relación jerárquica respecto de las cosas y los cuerpos. La ciudad letrada, en otras palabras, fue espacio de subalternización no solo de cuerpos indígenas y africanos sino también de objetos y cosas: el mundo de la materia se volatizó en tanto fue supeditado a ser clasificado por la continuidad de los alfabetos en una operación donde dicho mundo material, subsidiario/secundario, perdió contundencia y solidez. Ciertamente, esto sucedió porque, tal como argumenté atrás, sobre palabras e imágenes de la ciudad letrada, operaba esta geontología del lenguaje donde los

---

<sup>39</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 31.

<sup>40</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 31.

signos se movilizaban opuestos a la materia, binarios a los cuerpos, consolidándose como la fuerza viviente más intensa y más potente de la ciudad letrada.

La evolución del sistema simbólico siguió siendo impetuosa a través del tiempo. Parecería haber alcanzado en nuestra época su apoteosis, en la urdimbre de señales, índices, diagramas, siglas, logotipos, imágenes convencionales, números, que remedan lenguajes y aun aspiran a la doble articulación de la lengua. Sus componentes solo responden vagamente a datos particulares y concretos que registrarían su nacimiento en lo cotidiano, pues se han desarrollado como significaciones, pensadas a partir de las necesidades del sistema y sólo después han buscado los significantes indispensables para expresarse. Tales elementos ordenan al mundo físico, normativizan la vida de la comunidad y se oponen al desperdigamiento y al particularismo de cualquier invención sensible. Es una red producida por la inteligencia razonante que, a través de la mecanicidad de las leyes, instituye el orden. Es el testimonio de la tarea de la ciudad letrada.<sup>41</sup>

Aquí es donde se vuelve útil mencionar palabras como *sistema*, *urdimbre* y *red* -insistentemente usadas por Rama- debido a que condensan la idea de circuito (fundamental en la propuesta de Rama y central también para este trabajo). Dicho circuito se puede entender como la forma y la figura a través de la cual podemos percibir/imaginar el movimiento de estos signos en la ciudad letrada. Estos últimos -los signos- se desplazaron dentro de la forma de la red. El continuum de lenguaje transita dentro de una trama de conductores y transmisores que diagraman la forma de un perímetro cerrado. Así, el lenguaje viviente de la ciudad letrada -sus signos/organismos vitales- formaron un intrincamiento de conductos y canales de comunicación. Por medio de estos conductos sucedía la irrigación de un continuum de alfabetos e imágenes al interior de un contorno que se erigió como la fisionomía (el circuito como la forma plástica si se quiere) de la comunicación letrada<sup>42</sup>. Esta comunicación, sucedió dentro de recintos -redes de comunicación- cuya función se restringía a permitir la circulación de tramas de documentos, emblemas o mapas donde se afirmaba la prevalencia del lenguaje sobre las cosas, la primacía, el control y la autoridad de los signos sobre los cuerpos.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 31.

<sup>42</sup> Ángel Rama entiende que el papel de los letrados -abogados, escribanos, administradores e intelectuales relacionados con la administración o manipulación de signos al interior de esta ciudad letrada- se ejecutaba en relación con este continuum circulante de lenguaje, dentro del cual los letrados se encontraban enquistados, anexas como agentes cuya labor era reproducir el movimiento y la potencia que los mismos signos tenían. Los letrados no inventaban nada nuevo sino que actualizaban un continuum de lenguaje que los poseía y establecía los límites de lo que podían decir, hacer, escribir: “Numerosas acciones decisivas que afectan a las producciones culturales, corresponden a operaciones que casi llamaríamos inconscientes, que se trazan y resuelven fuera del conocimiento y de la comprensión de quienes no son sino pasivos ejecutantes de lejanísimas órdenes, quienes parecen actuar fantasmagóricamente como si efectivamente hubieran sido absorbidos por ese orden de los signos que ya no necesita de la coyuntura real para articularse, pues derivan sobre sus encadenamientos internos, sólo capaces de justificarse dentro de ellos” (Ángel Rama, *La Ciudad*, 28). En el funcionamiento/operatividad de estos circuitos de lenguaje, los letrados desarrollaron, según Rama, una actuación fantasmagórica teniendo en cuenta que su trabajo fue situarse en estos circuitos como agentes subsidiarios -y hasta reemplazables- que cumplieran con el papel de verificar el efectivo movimiento de los signos.

<sup>43</sup> Es en este movimiento de signos con figura de circuito/red que se concretan la oficialidad del poder y la subalternización de lenguas, prácticas y culturas indígenas/ africanas. Así mismo, es muy posible que este circuito tenga como principal característica, la ausencia o al menos la borradora de materias, cuerpos y cosas. En el circuito letrado se mueve una forma de los signos que se puede imaginar como cadenas de lenguaje que trascienden en su continuum, diferenciándose, en ese movimiento, del mundo material al que solamente se refieren para regularlo, controlarlo o dominarlo. La forma de la ciudad letrada es radicalmente binaria, opuesta al mundo de las cosas debido a que en los movimientos de los signos -en la circulación de las formas letradas- las cosas devienen objetos que esperan su ordenamiento y regulación por parte de una red de documentos, textos y lenguajes que se bastan a sí mismos mientras se encadenan en su continuum, para imaginar y estatuir el lugar y el significado de las materias.



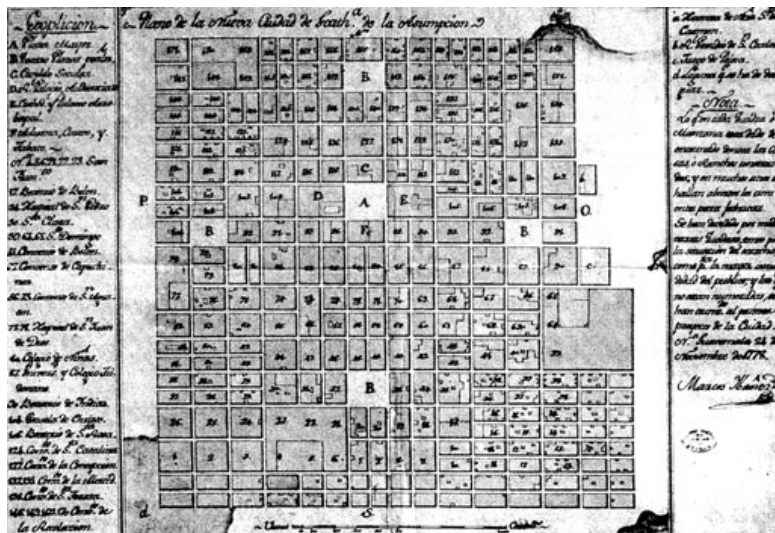


Imagen 7. Guatemala según el plano de 1778<sup>44</sup>.

Al interior de estos circuitos letrados del lenguaje, el plano en damero no fue la única expresión de lo que Rama denominó, trasposición de la geometría a la planificación de los discursos de poder en América. Esta trasposición de la geometría implicó también la producción de alfabetos, mapas y jeroglíficos los cuales actuaban como formas geométricas puras, es decir, como cadenas de signos autorreferenciales -encerradas y autosuficientes dentro de su sistema simbólico- distanciadas del mundo empírico en medio de un orden de formas abstractas, proyectadas para explicar las cosas del mundo desde su situación ideal.<sup>45</sup> Dentro de este contexto, la geometría euclidiana no solo proveyó métodos para producir los planos de las ciudades: esta geometría fue también una forma de escribir, de organizar signos, de encadenarlos, tramarlos y disponerlos como un continuum viviente, donde esto vivo es, justamente, la forma geométrica del lenguaje.

Lo anterior significa que si la geometría euclidiana -traducida y estudiada en la España de los siglos XVI y XVII- funcionó a partir de elementos ideales para explicar el mundo -tales como el punto o la línea-, el continuum de signos de la ciudad letrada también se movía dentro un orden ideal similar: textos, emblemas y planos se desplazaban en un espacio donde los signos se comportaban como figuras también abstractas, relacionadas entre sí con el fin de estatuir autoridad en el Nuevo Mundo. En esta operación donde el lenguaje devino actuación geométrica (ideal y abstracta), las cosas y las materias -la casuística de la realidad- ocupó un lugar subsidiario en contraste con una geometría de signos-organismos que se desplegó como orden superior a la realidad; orden elaborado a partir de insistentes encadenamientos de textos,

---

Estas últimas -las materias- entran en estado de pasividad respecto de un oleaje de símbolos que en su tránsito y continuidad, fundan y construyen el poder colonial de la ciudad letrada: un poder configurado con signos/organismos vivientes. En relación con esto Rama anota: “De todo el continente, fue en el segmento que mucho más tarde terminaría llamándose Latino, que se intensificó la función prioritaria de los signos, asociados y encubiertos bajo el absoluto llamado Espíritu. Fue una voluntad que desdeñaba las constricciones objetivas de la realidad y asumía un puesto superior y autolegitimado; diseñaba un proyecto pensado al cual debía plegarse la realidad” (Ángel Ramal, La ciudad, 25).

<sup>44</sup> “Claves de las Ciudades Norteamericanas,” Urban Networks, Visitado Junio 13 2022, <http://urban-networks.blogspot.com/2013/03/claves-de-las-ciudades-norteamericanas.html>

<sup>45</sup> Sobre esto Rama dice, “Dentro de ese cauce del saber surgirán esas ciudades ideales de la inmensa extensión americana. Las registró una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico transpuesto a un orden distributivo geométrico. No es la sociedad, sino su forma organizada, la que es transpuesta; y no a la ciudad, sino a su forma distributiva. El ejercicio del pensamiento analógico se disciplinaba para que funcionara válidamente entre entidades del mismo género. No vincula, pues, sociedad y ciudad, sino sus respectivas formas, las que son percibidas como equivalentes, permitiendo que leamos la sociedad al leer el plano de una ciudad.” (Ángel Rama, La Ciudad, 19).

mapas y jeroglíficos. Según esto, el poder colonial se construyó mediante el establecimiento de estos perímetros de lenguaje (circuitos letrados) por donde se trasladaban estos signos de textura geométrica/viviente.

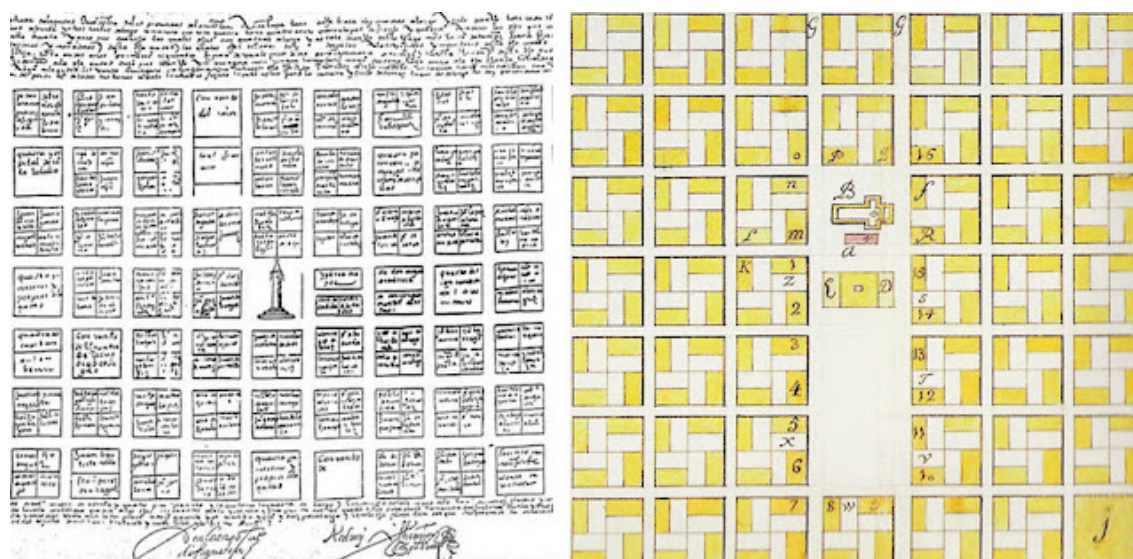


Imagen 8. Planos de Córdoba, Argentina (1578) y Santiago de Cuba<sup>46</sup>

En estos circuitos geotológicos del lenguaje, los signos funcionaron dentro de un sistema de comunicación donde el valor de uso de las palabras, los emblemas y símbolos (su uso y utilidad diaria), se sustituyó por un valor de cambio-letrado en el que alfabetos, imágenes y demás, se utilizaron en una economía del lenguaje que implicó la creación y la multiplicación de poder imperial (y de su riqueza). Esto significó que los letrados trabajaron para extraer los signos de la vida diaria con el fin de trasladarlos y moverlos dentro de un circuito donde dichos signos se organizaron en red y obtuvieron un tipo de valor que les permitió transmitir mensajes que, en vez de reproducir la comunicación de la vida diaria, fundaron órdenes semióticos alrededor de los cuales se establecieron prácticas de esclavización, persecución de religiones, despojamientos de tierra, subalternización de lenguas, cuerpos y comunidades. En esta refundación del lenguaje, los signos devinieron aparatos del poder no solo vivos (aparatos geotológicos) sino que dicha animación del lenguaje sucedió cuando adquirieron este valor de cambio letrado: signos concentrados en la fundación de la autoridad colonial en América. Así, el objetivo de las tecnologías letradas de comunicación (la finalidad estratégica de los lenguajes geométrico/vivientes de la ciudad letrada) fue convertir a los signos en elementos de un circuito de poder imperial donde se comportaron como componentes de una trama de lenguajes creada para estatuir la jerarquía del rey y su organización.<sup>47</sup> En esta transacción, los signos fueron sometidos a un extrañamiento de su valor

<sup>46</sup> “Ciudades Coloniales, Ciudades Regulares,” La Ciudad Visitada, Visitado Junio 13, 2022, <https://laciudadvisitada.blogspot.com/2020/08/ciudades-coloniales-ciudades-regulares.html>

<sup>47</sup> Lo anterior se puede entender mejor si comprendemos que el valor de uso, según Enrique Dussel, “es la cualidad real que tiene la cosa y que se transforma en el contenido del consumo: es decir, es la utilidad de la cosa.” (Enrique Dussel, 16 Tesis de Economía Política, Buenos Aires: Docencia, 2013, p. 30). Esta utilidad -de acuerdo a la definición de Dussel- emerge en una relación entre humanos y materia donde los primeros, a partir de las características materiales de los objetos, inventan y practican la utilidad social de las cosas con el fin de solucionar necesidades inmediatas de consumo (el valor de uso de la piedra, por ejemplo, emergería en la relación humanos-mineral, donde los primeros, a partir de las cualidades de dicha piedra, imaginarían la utilidad de la misma para practicar la cacería, la preparación de los alimentos, la construcción de casas o alojamientos, etc.). Desde esta

de uso para adquirir, por el contrario, un valor de cambio-letrado; fueron recreados (animados e inventados como seres vivos) con el fin de pertenecer a un sistema de comunicación que daba forma al poder y a la ejecución del rey en América.<sup>48</sup>

En conclusión, esta estrategia mediante la cual el imperio español fundó su poder en América implicó instituir que la materia más viva al interior de la ciudad letrada, fueran estas materias semióticas. Se estableció que la vida de las colonias estuviera reconcentrada en esta criatura signica con la cual se fundaba, geontológicamente hablando, el poder de España en el Nuevo Mundo. Es en esta trama y fundación del lenguaje como aparato vivo que emergió la relación binaria entre objetos y signos como activación de una historia del poder en América a partir de introducir estas redes sólidas de signos -estos circuitos geométrico/vivos en el Nuevo Mundo-. Solo así se produjo una historia letrada del poder en América cuyo núcleo consistió en la oposición entre los lenguajes -entre la escritura- de la corona española por un lado y los cuerpos y las cosas del Nuevo Mundo por otro. La activación de esta relación de jerarquía fue el origen, tal como enseña Rama, de una historia de subalternización de seres, cuerpos y materialidades en América donde los signos y las cosas, los discursos y los cuerpos se transaron en una tensión de dominio de los primeros sobre los segundos.

## 1.2 La irregularidad del Espacio Colonial Amazónico

### 1.2.1 De la Ciudad Letrada a la Fractalidad de la selva

Pero situarnos en el caso del Amazonas colonial implicó entender que estos circuitos de comunicación letrada devinieron sistemas vulnerables, organizaciones irregulares y trastocadas, justamente, por la intervención de cuerpos, seres y fenómenos que rompieron y fracturaron la estructura geométrica de un sistema de signos con la que se configuró el poder colonial en América (una estructura semiótica que reproducía relaciones de jerarquía y oposición entre lenguaje y materia, signos y cuerpos). En contraste con la estructura letrada, el Amazonas colonial hay que entenderlo a partir del advenimiento de seres y cuerpos a los circuitos del poder (seres y cuerpos tales como los gusanos que mencionaré en el capítulo tres). Este advenimiento de seres y cuerpos al circuito letrado dio origen a grietas y desfiguraciones del sistema de poder español en la selva; generó fisuras en un sistema de jerarquización/subalternización colonial que en el espacio amazónico de los siglos XVI al XVII, tal como veremos abajo, deja de reproducir sus continuidades de signos como operación fundacional del imperio en América (en el Amazonas colonial, tal como veremos abajo, hay una tendencia a la rotura del encadenamiento tropológico del sistema letrado. Aquí estaría el origen de otro tipo de circuito de comunicación, muy distinto al letrado-colonial).

Lo anterior quiere decir que si la estrategia colonial de España respecto del lenguaje implicó producir una geontología de los signos con la cual se establecía que la criatura más viva de la ciudades españolas en América eran las palabras, las imágenes o los mapas (los

---

concepción, el valor de uso del lenguaje consistiría en la cualidad que tienen los signos de ser materias histórico-sociales disponibles, usables y con capacidad de ser reinventadas por parte de diversos sujetos sociales situados en diversas experiencias de comunicación. En dichas situaciones comunicativas -reales y cotidianas- los sujetos sociales utilizan al lenguaje (experimentan el valor de uso de los signos) para afirmar, contradecir o reinventar los sentidos y significados de la realidad. Los usuarios del lenguaje afirmarían el valor de uso de los signos cuando utilizan las palabras y demás con el fin de solucionar una necesidad inmediata de comunicación. En estas situaciones de comunicación, los signos son transformados en su utilidad.

<sup>48</sup> Esto se comprende mejor si entendemos que el valor de cambio implica “constituir intencionalmente al producto como medio para el intercambio” (Enrique Dussel, 16 Tesis, 50). En el caso de los circuitos letrados de los que nos habla Rama, el signo se produjo -intencionadamente- para ser intercambiado dentro de un sistema de comunicación donde dicho signo adquirió valor de jerarquización colonial, es decir, circuló como herramienta con la que se construyó un proyecto de poder que implicó esclavizar, desposeer, evangelizar, marginalizar.

rituales semióticos del poder con sus respectivos encadenamientos y sistemas letrados que ellos fundaban), dicha estrategia entró en situación de ruptura y sobre todo, se tornó ineficaz en tanto dichos circuitos -los letrados- en el espacio colonial amazónico, se afectaron en su núcleo, es decir, en aquella capacidad que tienen los letrados de mantener inmune ese pacto geontológico colonial, según el cual -tal como dije atrás- el signo del poder es el organismo más vivo de la ciudad colonial. En los circuitos coloniales amazónicos, esta textura, esta consistencia geontológica del signo letrado, sufrió interferencias e irregularidades; fallas que convirtieron a estos circuitos en sistemas desfigurados, contrahechos, activados inicialmente para conquistar, pero transformados y roturados.

En consecuencia, una de las características del espacio colonial amazónico respecto de la fundación del espectro letrado fue, justamente, esta ruptura del signo como sinécdote colonial, es decir, el quiebre de los signos en su función de partes de una trama semiótica que los hacía funcionar como herramientas de poder. Esto supone entender que el espacio colonial amazónico funcionó a partir de la falla que ahí se suscitó en el circuito de los signos del poder -su ruina e imperfección- consistente en que, su desarrollo y diseño, fueron intervenidos y hasta redireccionados por agentes ajenos al sistema, tales como la fuerza de los cuerpos indígenas que resistían a su colonización o la multitud de plantas de tabaco que ejercían presión sobre las instituciones recaudadoras de impuestos -aspecto que estudiaré en el capítulo tres-.

En resumen, este tipo de agentes y fuerzas modificaron los movimientos de los signos letrados en el Amazonas. En vez de encontrar un enlace y encadenamiento directo y continuo con más signos, la escritura alfabética, por ejemplo, o los símbolos y el lenguaje del poder, se mezclaron y rozaron -se adhirieron y articularon- con materias y fuerzas corporales/afectos de variada índole (humanos, vegetales, minerales, atmosféricos) desplegados por corrientes de agua, presencia masiva de árboles, así como fuerzas humanas en oposición y guerra a su conquista, despojo o subalternización. Estos roces y articulaciones entre textos y fuerzas/potencias corporales, dieron origen a una particular forma de los circuitos coloniales amazónicos de comunicación.

Propongo que estas redes selvático-coloniales se caracterizaron porque el movimiento de la escritura alfabética implicó, insisto, la intervención y participación de ratones y también de humedad y arruinamiento de objetos -tales como sillas, telares o libros- que los españoles habían llevado para establecer sus colonias. Son circuitos donde los signos se movían no solo en medio de más signos (para encadenarse y ensamblar redes letradas de poder) sino que tales signos circulaban en el Amazonas en medio de itinerarios y perímetros donde temperaturas, climas, lluvia, procesos de putrefacción -entre otras fuerzas- invadían y habitaban (hacían parte constitutiva) de ese circuito de comunicación. Esto quiere decir que el espacio colonial amazónico fue escenario de lo que aquí llamaré circuitos fractales de comunicación que, de manera provisional, podrían definirse como aquellos campos de circulación de lenguaje en la selva donde el signo alfabético está constantemente rodeado y envuelto por materias y por lo tanto, forman redes no solo de signos sino trenzas de materias/lenguaje, circuitos de cuerpos/signos que funcionan a partir de una hiper-abundancia de signos cruzados con materias. En estos circuitos, el signo tropieza o, mejor, se acopla y se junta con los cuerpos de la selva para formar perímetros de comunicación irregulares, amorfos, en tanto el encuentro de un signo con otro signo, tiende a realizarse a partir de la intervención y mediación de las cosas, es decir, un signo encuentra al otro solo porque un cuerpo está ahí presionando ese encuentro entre textos. Estaríamos en estos circuitos fractales debido a que las formas mediante las cuales circuló la escritura en el espacio colonial amazónico, lejos de corresponder al modelo geométrico del damero, corresponde a la forma de la discontinuidad y la desproporción. En el espacio colonial amazónico la comunicación colonial se realizó mediante otra geometría: una irregular y llena de grietas donde las palabras escritas alternaron con la presencia de seres concretos y materiales, tal como demostraré abajo.

Estos circuitos fractales (que estudiaré a profundidad en el capítulo dos) visibilizan rutas de circulación de textos entre aquellos espacios donde no había ciudades sino puntos precarios de colonización que se conectaban con otros puntos también precarios o de difícil e imposible colonización hasta formar un circuito de comunicación irregular. Son circuitos que desbordaron al damero de la ciudad letrada porque se formaron a partir de la conexión entre los puntos remotos y generalmente en crisis del imperio, pero que son circuitos multidimensionales porque, repito, no solo dan lugar a la circulación de signos letrados, sino que por tales circuitos fractales se movía, en el espacio colonial, aquella relación de los signos con las materias; aquellas intervenciones de la materia en el texto. Son circuitos multiformes/multidimensionales donde la teleología letrada se desfiguró porque emergían en cada tramo, en cada curva del circuito, los poderes de unos cuerpos que interrumpían y dejaban sin continuidad al poder colonial. En esta ocupación del circuito letrado llevada a cabo por gusanos, virus, comunidades resistentes a su conquista, aquella comunicación letrada, aquella circulación/jerarquización de los discursos del poder, se convirtió en práctica debilitada; evento casi desmantelado y dañado (por eso en el caso del Amazonas colonial, tal como mostraré abajo, estamos frente a circuitos de la irregularidad del poder; frente a la deformidad de lo letrado).

### 1.2.2 Modelos Irregulares de Colonización: Análisis de un Recuadro del Siglo XVIII

En este apartado de mi disertación analizaré el recuadro titulado *Estado en que Hoy Día 7 de Abril del Año 1736 se Hallan Conversiones de Tauma, Jauja, Guanuco Pertenecientes a la Religión de Nuestro Padre San Francisco Según Consta por las Certificaciones de los Religiosos que las Gobiernan* del cuál daré detalles de autoría y publicación abajo. El objetivo de este análisis será comprender la formación de circuitos coloniales irregulares en el Amazonas pues la representación aparentemente ordenada y en cuadrícula de las misiones franciscanas de la selva central peruana no fue suficiente para ocultar la irregularidad, desorden e inestabilidad de los planes misioneros en esta zona del continente americano.

Para empezar, en un artículo publicado en 2019, “*El imperio fluvial franciscano en la Amazonía occidental entre los siglos XVII y XVIII*”, Roberto Chauca planteó la necesidad de reconocer la acumulación de conocimiento cartográfico, hidrográfico y geográfico desarrollado por los misioneros franciscanos de la Amazonía occidental durante los siglos XVII al XVIII. Chauca demostró que los saberes desarrollados por los franciscanos respecto al Amazonas les permitió imaginar y promover la fundación de unas jurisdicciones selváticas autónomas (respecto de Lima o Quito) las cuales basarían su desarrollo histórico-social en la interconectividad fluvial como rasgo constitutivo del ecosistema amazónico pero también como característica de una zona con gran potencial para el desarrollo comercial-industrial. Concedores de las redes fluviales y de las mallas de agua que involucraban múltiples corrientes líquidas, este saber acumulado por los misioneros durante décadas se convirtió en criterio de autoridad para proyectar una zona de prosperidad colonial-religiosa, que fundamentaría su riqueza en el potencial portuario, aprovechamiento de agua dulce, fundación de poblados rivereños interconectados a través de un sistema fluvial compuesto por grandes y pequeños ríos y la articulación de la zona amazónica con el virreinato de la Nueva Granada (al norte), la zona andino-occidental del virreinato del Perú, el imperio portugués en el oriente así como posibles rutas hacia el virreinato de la plata.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> A partir de sus conocimientos geográficos e hidrográficos los franciscanos imaginaron un Amazonas estructurado como epicentro comercial con capacidad para conectar todos los sectores geográficos de la América del sur. Estos proyectos franciscanos -que aparecieron en contextos específicos de conflicto, ya sea contra miembros de otras comunidades misioneras, indígenas u oficiales de la Corona- se basaron en la implantación de

Chauca señala que este tipo de proyectos coloniales en el Amazonas contrastaban con las visiones desarrolladas por las autoridades civiles de Lima o Quito, para quienes la Amazonía, contrario a lo que planteaban los franciscanos, era considerada una zona remota del imperio, frontera virreinal inmanejable desde el punto de vista político-militar, excesivamente pobre y escenario, además, de varios proyectos de colonización fallida que, en distintas ocasiones, habían disuadido a las autoridades civiles en sus planes de controlar militarmente la frontera selvático-oriental del imperio. Chauca indica que, en contraste con la mirada optimista de los franciscanos, las autoridades civiles desarrollaron unas relaciones económicas y políticas raquíticas con el oriente selvático del virreinato. En múltiples ocasiones, por ejemplo, dichas autoridades fueron acusadas por franciscanos y jesuitas como negligentes frente a una zona del imperio español que difícilmente se adhería y articulaba con los centros coloniales de España en América. Esta división entre autoridades civiles y misioneros respecto de las visiones sobre el Amazonas, fue caracterizada por Chauca como disonancia entre dos formas de entender un territorio que, por un lado, era despreciado por unas autoridades civiles enfocadas en perfeccionar sus formas de dominio sobre otras zonas del reino (como México o Perú); pero por otro lado, era imaginado -por parte de las misiones franciscanas- como espacio fluvial que brindaba múltiples oportunidades de prosperidad comercial. Esta disonancia de perspectivas se puede entender como el reflejo -dice Chauca- de la línea “de raciocinio que dividía a misioneros y burócratas en cuanto a sus proyectos amazónicos.”<sup>50</sup>

Un ejemplo de esta disonancia apuntada por Chauca es el caso del informe escrito en 1750 por José de San Antonio -comisario de las misiones franciscanas- presentado al rey Fernando VI en el mismo año. En este informe se describen “las duras condiciones”<sup>51</sup> experimentadas por las misiones franciscanas de los ríos Huallaga y Ucayali. Factores como la pobreza y la carestía de misioneros se habían intensificado luego de la rebelión de Atahualpa de 1742 cuya sublevación se había desarrollado en el área de evangelización franciscana. De acuerdo con Chauca, el informe redactado por San Antonio llamaba la atención sobre el estado precario de las misiones seráficas. Su reporte solicitaba recursos para solucionar el estado ruinoso de una zona que San Antonio denominó, *Provincia del Amazonas*:

Aquella Provincia grande, porque se considera su circunferencia de tres á quatro mil leguas, atravessandola el celebrado Rio de las Amazonas, que corre ochocientas leguas, desembocando de la linea equinocial en el Mar del Norte, por cuya boca (que se estiende por mas de treinta leguas) pueden entrar Navios de alto bordo hasta el centro, y corazon de aquel nuevo medio Mundo Meridional, rica por hallarse en ella el conjunto de Minas, Animales, y Vegetables con mayor abundancia, y especialidad, que en las Provincias que la rodean, que son, por la parte del Oriente, el Brasil; por el Poniente, el Reyno del Perú; por el Norte, el nuevo Reyno de Granada, y por el Sur, el Reyno de Chile, y Provincia del Paraguay [...] y desgraciada por no haver entrado en ella hasta aora la luz del Evangelio, siendo Catholica las demás de su circunferencia.<sup>52</sup>

En esta descripción, llama la atención que San Antonio imagina una provincia fluvial a la que llama “corazón de aquel nuevo Mundo Meridional”.<sup>53</sup> Esta asimilación de la provincia amazónica a un núcleo de la parte sur del continente americano es evidencia de la focalización que tenía la orden seráfica respecto de un territorio diseñado (y pensado por esta orden

---

un *imperio fluvial* que aprovechase los ríos y potenciales zonas portuarias en el medio de la Amazonía, con fines de promover la comunicación, la industria y el comercio en la frontera oriental del Virreinato del Perú y, por extensión, del Imperio español en Sudamérica.

<sup>50</sup> Roberto Chauca, “El Imperio Fluvial Franciscano en la Amazonía Occidental Entre los Siglos XVII y XVIII,” *Historia Crítica*, no. 73 (2019): 104.

<sup>51</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 102.

<sup>52</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 103.

<sup>53</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 103.

religiosa) como región autónoma respecto de centros coloniales como Lima o Quito. La autonomía de esta región se fundamentaría -tal como mencioné atrás- en la utilización de los ríos como rutas de conectividad comercial pues, de acuerdo con esta propuesta, todas las regiones del continente se enlazarían por medio de las vías fluviales amazónicas, aspecto que sería determinante para el desarrollo económico no solo de la región selvática sino de todo el imperio español en América.

Además de lo anterior, Chauca señala que el reporte de San Antonio, junto con las descripciones y propuestas de una región amazónica *industrializada*, incluía información gráfica sintetizada en un mapa/recuadro donde se cruzaban datos geográficos con cifras demográficas que indicaban, por ejemplo, el número de familias alojadas en cada misión, referencias específicas sobre los misioneros encargados de cada punto religioso y la localización de las misiones junto con las distancias existentes entre ellas. Es importante señalar que, de acuerdo con Chauca, se desconoce al autor del recuadro/mapa incluido por San Antonio en este reporte de 1750. Sin embargo, el mismo San Antonio indicó que el recuadro se había basado en una copia de 1746, la cual, a su vez, *probablemente* se tomó de un original de 1736 “archivado en la oficina del “supremo gobierno en Lima.”<sup>54</sup>



Imagen 9. Estado en que se Encuentran las Conversiones Franciscanas de Tarma, Jauja, Guanuco en 1736.<sup>55</sup>

Un primer acercamiento de los datos incluidos en este recuadro muestra la complejidad de sus referencias. Por un lado, la parte superior de este recuadro contiene una pequeña reseña sobre la fecha de llegada de los franciscanos al Amazonas peruano (1634). Se indica el número de misioneros muertos en la zona desde su llegada hasta 1736 (el

<sup>54</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 103.

<sup>55</sup> “Estado en que Hoy Día 7 de Abril del Año 1736 se Hallan Conversiones de Tauma, Jauja, Guanuco Pertenecientes a la Religión de Nuestro Padre San Francisco Según Consta por las Certificaciones de los Religiosos que las Gobiernan,” PARES, Archivos Españoles, Visitado en Junio 20 de 2021, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/22539?nm>

recuadro indica que 45 misioneros fueron flechados). Se enumera el nombre de cada una de las misiones tales como Lasa, Concepción, San Antonio, San Francisco de Pichana, San Judas Tadeo, entre otras. Toda esta información ofrece (según esta inscripción) un panorama general de estas conversiones (zona liminal entre los Andes y la selva peruana).

Así mismo, la parte central e inferior de este recuadro está ocupada por una cuadrícula dividida en 28 subcuadros, cada uno de los cuales representa a las misiones franciscanas del Marañón. Cada pequeño cuadro presenta la imagen de un fraile de pie con un paisaje de fondo que representa la arquitectura y la existencia física de las misiones. Junto a varios de estos frailes aparece la imagen de algunos indígenas sugiriendo su bautismo, conversión o inclusive rebeldía y rechazo violento a la conversión. Sobre esto último, llama la atención la representación de los cuerpos de algunos frailes traspasados por flechas. Así mismo, en cada pequeño cuadro se indican el número de familias, *el número de almas* habitando cada conversión y el nombre del fraile a cargo.

Esta información histórica, demográfica, geográfica y demás da a entender que el autor del recuadro tuvo acceso y recopiló distintos datos provenientes de cada una de las misiones reportadas/representadas. En consecuencia, es fácil suponer la existencia de lo que Chauca denominó “redes de información franciscana”<sup>56</sup> en el Amazonas que se podrían definir como circuitos de producción, transmisión y preservación de información y conocimiento sobre las misiones y conversiones franciscanas establecidas en el espacio silvícola. Esta información, tal como indica este recuadro, cubría varios campos del saber (demografía, historia, geografía) pero también, así como sucede con el reporte escrito por San Antonio, incluía proyecciones y planes para proponer una región amazónica autónoma, cimentada económica y políticamente, en la red fluvial que interconectaría misiones, pueblos y ciudades no solo del Amazonas sino de Sur América. Estas redes se pueden considerar como canales de comunicación activados para hacer circular información producida en los puntos más remotos del imperio. Conectaban a las misiones religiosas del oriente amazónico con las capitales virreinales más cercanas tales como Quito, Lima o Popayán. Enlazaban a los puntos perdidos, rebeldes y de difícil o imposible sometimiento con las capitales españolas en América que, gracias a este tipo de redes de información, se enteraban de los trabajos, sufrimientos y hasta ejecuciones que padecían los frailes franciscanos.

Dichas redes de comunicación franciscana en la selva se pueden imaginar como sistemas de producción/transmisión de datos y referencias, informes y reportes, planes, indicaciones y proyecciones sobre el Amazonas. Fueron redes construidas para hacer circular el saber sobre una zona periférica del imperio. Se caracterizaron por su capacidad de conectar lugares que difícilmente se articulaban al dominio imperial (misiones remotas, conversiones perdidas, etc.), razón por la cual, uno de sus principales rasgos es que incluían dentro de su sistema, información producida desde y en los lugares no conquistados o medianamente dominados por España. En resumen, fueron circuitos que se construyeron en una dirección inversa a los circuitos letrados puesto que estas redes de circulación franciscana ponían en movimiento datos y también conocimientos pero a partir de lugares donde la autoridad colonial, inclusive la autoridad religiosa, eran vulnerables y en muchos casos, ausentes. Eran redes que se formaban desde donde el imperio o existía en situación de riesgo o simplemente no existía.

Sobre lo anterior Chauca señala, por ejemplo, que esta información producida por los franciscanos del Amazonas era accesible a las autoridades civiles de la corona e incluso a exploradores, comerciantes y demás interesados en conocer la información que venía desde los puntos remotos del virreinato. Chauca menciona el caso del virrey del Perú,

---

<sup>56</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.



Joseph Manso. Este último, en 1761, tuvo acceso a varios documentos escritos por los franciscanos. Muchas de sus opiniones y juicios sobre la frontera selvática del imperio se basaban en la producción de información que circulaba en las redes de información misionera. Sin embargo, tal como señalé atrás, a diferencia de la visión seráfica respecto del Amazonas, autoridades como Manso tenían una mirada opuesta respecto de las áreas selváticas del reino. En 1761, por ejemplo, el virrey resaltó los problemas “para ejercer control sobre la frontera oriental peruana”<sup>57</sup>. Sus informes dan cuenta de las precarias vías para llegar a las misiones de esta frontera, la inclemencia de las condiciones climáticas -extremas e insalubres- y del “salvajismo de los nativos y la ineficiencia del ejército español.”<sup>58</sup> Sus textos se pueden leer como síntoma -en esa época- de aquella visión civil respecto del Amazonas, la cual recalca la negligencia de las autoridades españolas en el Amazonas como discurso aceptado por la oficialidad virreinal. Ejemplo de esto fueron los informes producidos por un virrey que optaba por no asumir una posición beligerante respecto de la frontera oriental Perú. Chauca señala que Manso, por ejemplo, se limitó a reconocer que la frontera amazónica-oriental, “pertenecía a los misioneros”<sup>59</sup>. Planteó que los frailes eran la única esperanza “para dominar aquellas tierras y atraer a los pobladores locales.”<sup>60</sup> El virrey concluye que “será mayor la conquista de un misionero que la que puede hacer un numeroso ejército; pero esta es obra de Dios y no de los hombres.”<sup>61</sup>

En resumen, Chauca termina diciendo que la posición tomada por el virrey Manso frente al Amazonas era clara manifestación de las relaciones que las autoridades civiles habían desarrollado respecto de la selva. Por un lado, Manso explícitamente indicaba que toda decisión tomada por él respecto de estos territorios estaba fundamentada en informes proporcionados por las misiones religiosas ya que los “asuntos particulares”<sup>62</sup> de esta zona, eran para Manso -según sus propias palabras-: “un negocio [...] distante de mi conocimiento.”<sup>63</sup> Por otro lado, Chauca muestra que la posición tomada por el virrey condensaba la política de la corona respecto del Amazonas. Desde la perspectiva del virrey, la administración de la frontera oriental correspondía principalmente (para 1750) a las misiones evangelizadoras y subsidiariamente a las autoridades civiles.

Lo que queda claro en un caso como el de Manso es que las redes de información franciscana no eran exclusivas de los religiosos sino que incluían a autoridades como la del virrey y a otras personas no pertenecientes a la orden seráfica quienes conocían los documentos producidos por los misioneros. En consecuencia, las redes de comunicación franciscana -aquellas que empezaban a construirse desde los puntos remotos del imperio- terminaban por completarse con la inclusión en las mismas de agentes como el virrey. Estas redes de circulación franciscana no solo se constituían desde aquellos puntos donde el imperio era débil y vulnerable -a veces inexistente- sino que se ensanchaban hasta los mismos centros de poder. Esto suponía la formación de unos circuitos -de unas mallas- de información sobre el Amazonas que terminaban conectando los puntos ciegos del imperio (puntos de conquistas difíciles/alteradas en la selva) con las principales ciudades de España en América.

Fueron redes amplias de información donde se cuestionaba el dominio de España para controlar sus fronteras con el imperio portugués. Perímetros de lenguaje donde, por un lado, se transmitía la ineficacia militar y política de la corona respecto de los territorios

---

<sup>57</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>58</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>59</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>60</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>61</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>62</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

<sup>63</sup> Roberto Chauca, “El Imperio,” 104.

selváticos pero también donde se transfería el poder de administrar estos territorios a distintas órdenes religiosas tales como franciscanos, jesuitas o dominicos que, a pesar de sus esfuerzos sistemáticos y continuos, tampoco lograban tener control absoluto sobre la región. Cabe anotar, por ejemplo, que cuando San Antonio escribió su reporte (y proyectaba construir una región amazónica autónoma), un buen número de las misiones a cargo de los franciscanos, habían sido destruidas.<sup>64</sup>

Sin embargo, y sobre esto quiero hacer especial énfasis, dicha debilidad y hasta ausencia de sujeción colonial en esta zona del imperio no quiere decir que, tal como he insistido varias veces, no existieron en el Amazonas circuitos y redes de información que conectaran a estos territorios aislados del imperio con los centros imperiales de América. Estos espacios remoto-selváticos de España en América no eran puntos ausentes de los que nadie hablara o dijera nada. Por el contrario, y los argumentos de arriba (y también los que vendrán abajo) sustentan la idea de que sí existían circuitos de información (perímetros de lenguaje) que se extendían desde estas zonas conquistadas a medias hasta los centros de administración imperial. De hecho, Chauca llega a firmar que eran puntos en los cuales se llevaba a cabo una constante producción de conocimiento que incluía cartografía, demografía, geografía, botánica, enumeración y descripción de lenguas y comunidades indígenas, tanto así que, según el planteamiento de Chauca, la revisión del conocimiento producido por los franciscanos sobre el Amazonas durante el siglos XVII, los sitúa en lo que él llama, una pre ilustración peruana teniendo en cuenta que, en su afán por reconocer los territorios donde avanzaban las evangelizaciones, los franciscanos crearon una serie de saberes que Chauca cataloga como científicos y utilitarios; saberes sobre los cuales los franciscanos soportarían sus proyectos de crear una jurisdicción amazónica autónoma.<sup>65</sup>

Pero más allá de lo anterior, estos circuitos no tenían ni la forma cuadrículada de los circuitos letrados explicados por Rama ni mucho menos funcionaban como los circuitos de información imperial-española. Este otro tipo de circuitos hay que entenderlos como redes de comunicación construidas en el Amazonas, las cuales funcionaban como espacios donde circulaba o se manifestaba la interrupción del poder colonial en el Nuevo Mundo. Por ahora propongo comprender esto como redes de la irregularidad y por lo tanto, de la intermitencia del dominio colonial en el Amazonas (y en consecuencia, en América). Redes que, insisto, eran distintas en su funcionamiento y figura a los circuitos letrados del poder.

---

<sup>64</sup> Sobre esto Chauca dice, “Más importante, sin embargo, era el hecho de que los franciscanos habían perdido el control de la mayoría de las misiones que aparecían en el mapa después de la rebelión de Atahualpa. Entonces, el mapa y el informe servían para que San Antonio alertase a las autoridades metropolitanas que, si los padres continuaban perdiendo “muchas almas” al este del Perú, la Corona perdería la oportunidad de conquistar un “nuevo Imperio, con otros tantos Vassallos, y muchas Tierras muy ricas, y muy fértiles, y abundantes por naturaleza.” (Roberto Chauca, “El Imperio,” 103).

<sup>65</sup> Sobre esto Chauca propone que “el cientificismo y utilitarismo, usualmente vinculados al pensamiento ilustrado sobre el desarrollo del medio social -en particular, el conocimiento del territorio y los recursos para mejorar la productividad local y el comercio interregional, y, en general, de la geografía y la historia natural como instrumentos de gobierno, dominación y apropiación-, no eran propios de fines del siglo XVIII sino que eran, en efecto, preilustrados.” (Roberto Chauca, “El Imperio,” 97). En la formación de este conocimiento pre-ilustrado juega un papel importante la orden de los franciscanos en relación con todo el conocimiento producido durante el siglo XVII sobre el Amazonas. Chauca señala que “que el proyecto amazónico franciscano formó parte de una línea de pensamiento que, a pesar de compartir las ideas ilustradas de fines del siglo XVIII, de ningún modo constituyó un subproducto de las redes impresas y urbanas limeñas.” (Roberto Chauca, “El Imperio,” 97).

Para aproximarme a la figura irregular de estas redes coloniales de información amazónica propongo volver sobre el recuadro mencionado por San Antonio en su informe de 1750.

Inicialmente, este recuadro se compone de un rectángulo principal subdividido en varios cuadros de menor tamaño. Al interior del rectángulo hay un sistema de líneas tanto verticales como horizontales que permiten comprender que dicho recuadro está diseñado a partir del paralelismo y la perpendicularidad. Es decir, el mapa incluido por San Antonio en su informe de 1750, está construido con un sistema de líneas simultáneas que recorren el rectángulo de arriba a abajo y de izquierda a derecha. Pero también está diagramado con un sistema de líneas que se cruzan, las cuales generan varios puntos de intersección entre líneas verticales y horizontales. En conclusión, el recuadro está concebido desde la yuxtaposición paralelismo y perpendicularidad como estrategia gráfica para representar a las misiones franciscanas, a las cuales se las muestra a partir de la imagen de una cuadrícula -un conjunto de cuadrados del mismo tamaño divididos en filas y columnas cada uno de los cuales enumera y describe a las diferentes misiones seráficas ubicadas en la frontera selvática del virreinato del Perú-.

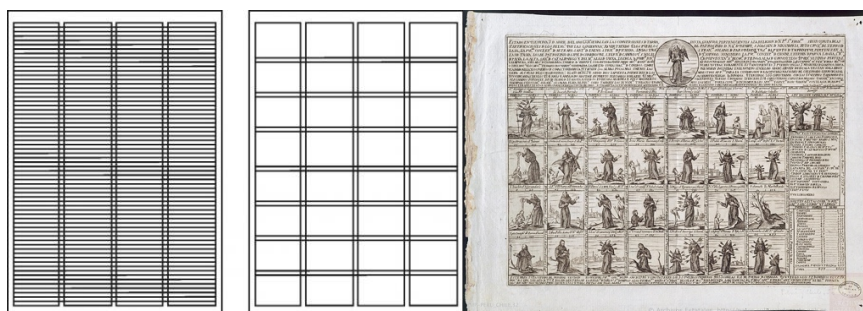


Imagen 10. Las tres imágenes muestran la presencia de la cuadrícula.<sup>66</sup>

En consecuencia, el recuadro incluido por San Antonio en su informe de 1750 fue diseñado con el mismo modelo y coordenadas geométricas utilizadas por los agentes de la corona española para planear y proyectar los dameros de las ciudades coloniales en América, por lo que dicho recuadro funcionaría como un plano que, tal como sugerí atrás, daba cuenta de los lugares exactos donde se encontraban las misiones franciscanas en el Amazonas. Es decir, informaba -gráficamente- sobre la existencia de un circuito de evangelización en las fronteras orientales del virreinato (indicándose, además, el número de habitantes por cada misión y el nombre del misionero a cargo).

Por consiguiente, la precariedad y lejanía de estas misiones, junto con sus amplias distancias fluviales, su difícil posición geográfica, inclusive su estado de inhospitalidad a causa de la violencia de las comunidades indígenas levantadas contra los evangelizadores, todo ello, en gran parte, es corregido -y casi borrado- por el autor de un recuadro que imagina a las misiones franciscanas del Amazonas a partir de organizarlas (representarlas) como si fueran una ciudad letrada.

En otras palabras, la precariedad de la frontera colonial -su pobreza- y en muchos casos, la ausencia de autoridad virreinal, fueron tamizadas/re imaginadas por este recuadro a través de la imagen de unas misiones que formaban un orden similar al damero colonial. En dicho recuadro, las misiones se organizaron usando las mismas figuras geométricas con que se formaba el plano de una urbe. Un aspecto como la distancia que hay entre misión y misión es representado en el recuadro mediante la imitación del sistema de calles paralelas

<sup>66</sup> El recuadro incluido por San Antonio en su informe de 1750 está diseñado desde la estructura básica de la cuadrícula. Ver nota 97 para establecer la fuente de donde fue tomada la imagen del recuadro.

y perpendiculares que cruzan a la ciudad ordenada (recordando el término que usó Rama para referirse a las ciudades coloniales organizadas según el sistema de la cuadrícula). En suma, este recuadro franciscano de 1750 imagina a la selva como si fuera una urbe. Toda la amplitud del espacio amazónico, su densidad y violencia son ordenadas mediante la figura urbana de la cuadrícula. Además, dentro de la ciudad-selva del recuadro, cada punto de la cuadrícula es cifra de la presencia seráfica en la frontera oriental del virreinato.

Además de lo anterior, esta estrategia de representación sustentaría la idea de que a la perspectiva civil-virreinal sobre el Amazonas, se oponían unas miradas religiosas que imaginaban sus misiones selváticas como circuitos de poder donde se consolidaban (aunque no fuera cierto del todo) proyectos posibles de administración religiosa. Este tipo de representaciones convenía a las pretensiones franciscanas.

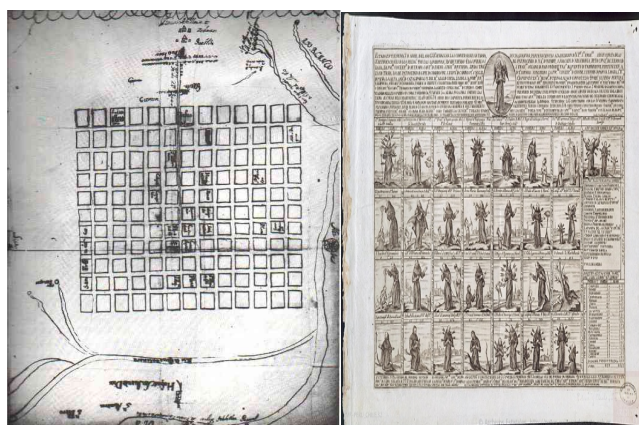


Imagen 11. Imagen para contrastar y evidenciar las similitudes geométricas entre el plano urbano de Guadalajara (1731) y el recuadro franciscano de 1750 (ver la nota 97 para ver la fuente de donde fue tomada la imagen del recuadro).<sup>67</sup>

En cualquier caso, el recuadro-mapa incluido por San Antonio, daría cuenta de unos procesos de representación mediante los cuales los franciscanos intentaban articular al imperio español a una región que, casi dos siglos después de proyectos continuos de colonización española en América, continuaba siendo un espacio débilmente adherido a la corona. Esta estrategia de representación convertía a la frontera oriental del virreinato en territorio organizado -imaginariamente- por un signo que mostraba una selva misional cuadriculada, es decir, una imagen del Amazonas construida de acuerdo a referentes que en el siglo XVIII, correspondían a símbolos y alegorías con las que se imaginaba/construía el orden colonial en América.

Sin embargo –y a pesar de este proyecto geométrico de colonización- este mismo recuadro contiene claves para descubrir la forma irregular de aquellos circuitos de información amazónica por donde circulaban signos y documentos que construían la imagen de un poder español inconstante e inacabado. Estos circuitos de información amazónica, repito, no funcionaban como los perímetros letrados de los que nos habló Rama en su *Ciudad Letrada* (1984) pues lo dicho por un fraile flechado en una misión selvática, terminaba conectado, por medio de textos y documentos, con virreyes como el mencionado Manso en Lima, quien tenía acceso a varios de los documentos que se producían en las llamadas redes franciscanas de información -donde, insisto (y esta es una de las principales diferencias entre los circuitos letrados del poder y las redes irregulares de información) el poder conocía/experimentaba su propia disolución/pobreza/ineficacia/límite (circuitos

<sup>67</sup> Irma Beatriz García Rojas, “El Lugar y la Región en la Cartografía Colonial. El Caso de Guadalajara y la Nueva Galicia,” *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, no. 18-71 (2006).

donde los signos, en vez de fundar el poder colonial, lo tendían a remover, desplazar, limitar, des-fundar)-.

Claramente, fue gracias a estas redes de información franciscana que un documento como el escrito por San Antonio en 1750 no solo se pudo redactar (a partir del acopio de información proveída por los diferentes frailes en las distintas misiones selváticas) sino que también se hacía posible su circulación (teniendo en cuenta que dicho informe pasaba de mano en mano hasta terminar construyéndose una red de lectores que incluía incluso a personajes como el virrey)<sup>68</sup>.

Para alumbrar la presencia de este otro tipo de circuitos, resalto que el mapa/recuadro presenta una serie de pequeñas figuras que alteran la representación del orden de las misiones. Si reparamos de cerca en lo que acontece en cada uno de los pequeños cuadros, encontraremos que dicha organización/diagramación de las misiones no es del todo estable. Por el contrario, es un orden que contiene un desorden; es una organización que aloja y muestra -en primer plano- una desorganización en marcha.

Es por ello que en el caso del recuadro incluido por San Antonio en su informe de 1750, estaríamos frente a una cuadrícula que muestra las claves de su propia desestructuración. Es decir, tendríamos un damero que representa a las misiones franciscanas en la selva pero, dicha representación contiene dentro de sí, su propia falla. Lo paradójico de este fenómeno es que tanto la cuadrícula como su crisis aparecen juntas dentro del mismo recuadro. Este último presenta una selva organizada pero dicha organización está recorrida por varias grietas que diagraman y dan la idea de un orden en desequilibrio -es una grilla colonial pero habitada por varios cortes del circuito-. Y en ese sentido, estaríamos frente a una cuadrícula que contiene -sugiere- una contra-cuadrícula. Un orden que muestra aquello mismo que lo carcome pero reunido todo en el mismo diagrama, en el mismo diseño, como si la misma cuadrícula, fuera, a su vez, su ruptura.



Imagen 12. Detalle de uno de los frailes flechados en el recuadro incluido por San Antonio.

Las figuras a partir de las cuales plantearé la presencia de estas grietas dentro de la cuadrícula muestran la imagen de varios frailes flechados. La información sobre estos últimos se ubica en la parte superior del recuadro, la cual enumera la muerte de 45 misioneros “flechados por la fe desde el año de 21 hasta este de 50 en dichas misiones.”<sup>69</sup> Específicamente, el recuadro muestra 12 frailes flechados de un total de 28. En consecuencia, si cada pequeño cuadro representa a una misión franciscana en el Amazonas,

<sup>68</sup> Sobre la existencia de estos circuitos franciscanos de información, Chauca plantea que es necesario entender a los “franciscanos como agentes activos en la producción de conocimiento amazónico moderno, el cual circuló principalmente de manera manuscrita desde la segunda mitad del siglo XVII” (Roberto Chauca, “El Imperio,” 97).

<sup>69</sup> “Estado en que hoy en día,” PARES, Archivos Españoles. (Ver nota 97).

12 de ellas -según este recuadro- han sufrido ataques (y posible arrasamiento como es el caso de las misiones atacadas durante la rebelión de Atahualpa, sobre la cual volveremos abajo).

Estas figuras de los flechados nos sitúan, inicialmente, frente a la figura de unos frailes sufrientes, traspasados por las flechas. Pero más allá de ello, cada uno de estos pequeños cuadros también contiene las reacciones desplegadas por unas comunidades indígenas que violentan y atacan al evangelizador en un acto de no aceptación de su presencia. Estas pequeñas escenas de los frailes flechados se pueden leer como manifestaciones de unas fuerzas indígenas que tienen capacidad de dejar huella en la formación de estas representaciones. Esto quiere decir que los dibujos de los frailes flechados alojan las huellas de unas prácticas indígenas que implicaron destruir misiones franciscanas y eliminar al evangelizador. Es decir, cada pequeño cuadro contiene trazas de varias rebeliones. Estas trazas pulsán en el mismo dibujo de la flecha hiriendo a los frailes. Por lo tanto, son escenas donde se vuelve transparente ya no tanto la imagen del sufrimiento y el sacrificio religiosos, sino la imagen de la intervención de unas fuerzas indígenas, destructoras de misiones. A pesar de los esfuerzos por representar/diagramar unas misiones ordenadas, tanto la cuadrícula como el damero, no pueden sofocar o reprimir estas potencias destructivas que retornan a la representación para saturarla e intervenirla.

Estas potencias que retornan a la representación son, insisto, las prácticas de arrasamiento promovidas por las comunidades indígenas. Estas prácticas emergen en la figura y el dibujo de cada fraile flechado. Las numerosas heridas en cada cuerpo son síntomas de la cantidad de movimientos realizados por los pueblos de la zona para repeler a los misioneros. Cada flechazo es índice de una gesticulación de no aceptación de los proyectos seráficos. Gesticulaciones y prácticas contra-coloniales que retornan y ocupan, insisto, un espacio en la imagen para saturarla con trazas de una violencia indígena que no se puede eliminar de la representación porque se encuentra ahí, manifiesta, tensando la imagen del fraile herido.



Imagen 13. *Tríptico del Franciscano Flechado. Intervención del retablo: Estado en que se Encuentran las Conversiones Franciscanas de Tarma, Jauja, Guanuco en 1736.* Obra realizada por la artista Paola Gaona<sup>70</sup>.

Estas imágenes distorsionadas del fraile flechado resaltan (y alumbran) el fenómeno de las trazas a las que me refiero atrás. El tríptico reproduce la imagen del franciscano herido. Sin embargo, la imagen evoluciona hacia su distorsión. Es una distorsión que desfigura la silueta del franciscano. Y ya en la segunda y tercera imagen -como efecto de la desfiguración- aparece un cuerpo que se encuentra mucho más que flechado. Es decir, es un fraile que sufre un proceso de saturación no solo de flechas sino de elementos que intervienen la figura precisa y definida de su cuerpo. La tercera imagen, por ejemplo, no presenta a un franciscano flechado sino que vemos a un cuerpo alrededor del cual se han

<sup>70</sup> La artista realizó esta intervención en mayo de 2022 a partir de las propuestas e ideas del autor de esta tesis. Fue un trabajo realizado exclusivamente para esta disertación para lo cual se pactó la cesión de derechos de autor.

acumulado líneas, manchas, sombras, objetos incomprensibles que se ensamblan con el cuerpo de la imagen.

El objetivo de estas intervenciones fue capturar las huellas de las violencias indígenas manifiestas en las figuras de los frailes flechados. Con este proceso de intervención/desfiguración se alumbró la presencia de un fraile marcado por varias trazas. -huellas de las fuerzas indígenas- que lo poseen mientras transforman la imagen inicial. Estas trazas que pulsán en la segunda y tercera imagen (estas intervenciones que introducen zonas oscuras en la figura del fraile) dan intensidad a estas fuerzas no sofocadas/no reprimidas las cuales irrumpen y desfiguran la representación del fraile. Por eso, la segunda y tercera imágenes pueden comprenderse como intensificaciones de aquellas huellas que las violencias indígenas (reales y manifiestas) dejan sobre la representación de los frailes en el recuadro. Es un ejercicio donde se dejan de reprimir dichas fuerzas para que se tomen la imagen y la recubran: la rehagan. Cada pequeño cuadro de los frailes flechados contiene en potencia unas fuerzas que pueden quebrar su represión para volverse manifiestas y liberarse, es decir, mostrarse como grietas a través de las cuales destilan elementos donde pulsán gesticulaciones de rechazo a la presencia del religioso. Gesticulaciones que se encuentran en estado de potencia en la misma materialidad de la representación.



Imagen 14. Figura del fraile flechado, intervenida por la artista Paola Gaona.

Pero además de lo anterior, esta ebullición de trazas y huellas subyace en varios puntos de la cuadrícula del recuadro anónimo, teniendo en cuenta que dichas trazas y huellas forman una red alterna (pero a la vez interna) dentro de una cuadrícula aparentemente regular y organizada. Esta red alterna se configura si observamos en simultáneo las figuras de los frailes flechados y descubrimos la cuadrícula como espacio donde se localiza un sistema -un circuito- por donde transitan estas fuerzas que intervienen/desfiguran a la representación. Esto quiere decir que la cuadrícula misional es recorrida por una grieta que se arma cuando observamos la simultaneidad de estas misiones atacadas/destruidas. Es una cuadrícula hendida /horadada (rota) en su efecto de organización en tanto es inherente a su figura, una fisura de su orden, una fractura de su damero. Esta hendidura se forma con la continuidad de las misiones atacadas. De ahí que la cuadrícula misional estructure un orden donde se aloja su propio agrietamiento; una organización geométrica que captura su propio proceso de quiebre.

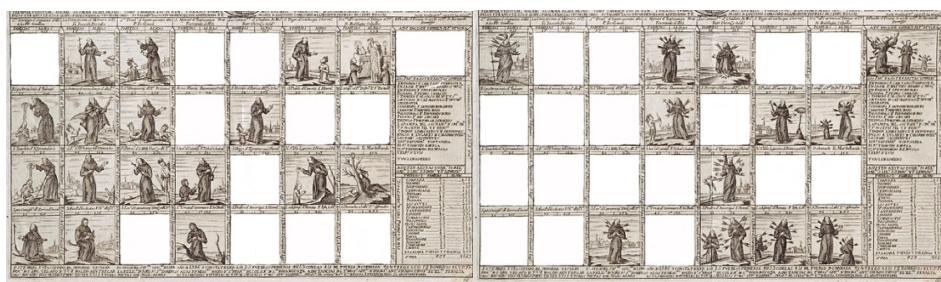


Imagen 15. Esta intervención presenta dos versiones del recuadro<sup>71</sup>

Las dos intervenciones en la cuadrícula muestran la presencia de dos sistemas paralelos dentro de la misma organización geométrica. La principal característica de estos dos órdenes es que ninguno termina de completarse. Es decir, el recuadro de 1750 proyecta una cuadrícula donde se mueven dos órdenes inacabados. La figura de la izquierda, por ejemplo, resalta los cuadros de las misiones que no han sufrido ataques -misiones selváticas aparentemente consolidadas- pero la figura derecha, por el contrario, muestra la red de misiones atacadas -una red de misioneros flechados-. En el caso de la figura izquierda, los espacios en blanco subrayan aquellas misiones que no están completamente integradas al sistema de evangelización franciscana. Por lo tanto, si bien es cierto que la cuadrícula intenta representar un sistema de misiones organizado mediante un diseño en damero, hay un buen grupo de ellas que no pertenecen a ese sistema debido a que han sido destruidas o atacadas. Los espacios en blanco recalcan todo lo que le falta controlar.

Así mismo, los pequeños cuadros de la figura izquierda -aquellos que presentan imágenes de frailes no flechados- muestran varios casos de evangelizaciones exitosas. Sin embargo, estas evangelizaciones solo se despliegan de manera parcial en la cuadrícula -no ocupan la totalidad de esta última- y, por lo tanto, el recuadro de 1750 representa a un sistema de evangelización convertido en falta (rodeado por ausencias y puntos ciegos).

En consonancia con lo anterior, la figura derecha representa un sistema de misiones en crisis. Cada uno de los cuadros muestra escenas y posturas de los frailes flechados. El objetivo de remarcar este otro sistema de misiones destruidas es facilitar la percepción de los proyectos misioneros atacados pero en conjunto (la figura izquierda facilita tener una mirada a la simultaneidad de los proyectos de rechazo a los misioneros). La observación de esta presencia simultánea, posibilita imaginar que las misiones destruidas diagraman, tal como propuse atrás, la figura de una grieta que se forma al interior de la cuadrícula. En la figura izquierda estaríamos ante un sistema de misiones destruidas que proyectan, al interior de la cuadrícula, la interrupción del orden de las misiones.

En consecuencia, este recuadro de 1750 daría cuenta de un entrelazamiento de fuerzas que intentan sujetar a las comunidades indígenas con fuerzas que no aceptan esta sujeción y se rebelan. Este recuadro capta esta interacción en el espacio de una cuadrícula que, al funcionar como diagrama donde ambas se desplazan, deviene cuadrícula fluida; cuadrícula donde el orden no es estable (en el recuadro de 1750 nos encontramos, paradójicamente, frente a una cuadrícula donde se puede calcular la inestabilidad del poder). Los pequeños cuadros de este diseño dejan de funcionar como representación de un orden establecido (un orden que se representa estatuido y fijo). Por el contrario, es un damero que permite visualizar la desfiguración del poder. Un orden geométrico que permite

---

<sup>71</sup> En la figura izquierda los espacios en blanco representan las imágenes de los frailes flechados. En la figura derecha, solo aparecen las imágenes de tales flechados. La intervención fue hecha por el autor de esta disertación.





interferidas, tal como veremos en el siguiente capítulo donde entraremos de lleno al problema de la fractalidad.

Ciertamente, cuando agentes como Manso y su círculo de letrados leían documentos como los producidos por San Antonio, accedían y se situaban dentro de estas redes de información sobrecargadas con estos cortes e inestabilidades del imperio. Muchas de las decisiones de la corona y planes civiles respecto de la frontera amazónica (como aquellas declaraciones de Manso indicando su poco interés sobre la Amazonía) se produjeron cuando este tipo de agentes eran alcanzados e incluidos dentro de estos circuitos de información irregular a los que hemos aludido acá y a los que, en el siguiente capítulo, me referiré como circuitos coloniales/fractales.

## CAPÍTULO 2

### Fractalidad y Colonialidad en el Amazonas, Siglos XVI y XVII

En este capítulo estudiaré la fractalidad de los circuitos coloniales amazónicos analizando, desde un modelo geométrico que estudia lo deforme y lo asimétrico, diferentes fuentes documentales, mapas, fotografías y discusiones historiográficas para mostrar que la expansión del imperio español siguió la forma irregular de los ríos, formándose una red de colonización así mismo accidentada y discontinua. Esta fractalidad del imperio español explica la dificultad que tuvieron los proyectos coloniales para asentarse en la selva ya que la extrema rugosidad de estos circuitos (donde primaba la autoridad líquida de los ríos) también se caracterizó por una complejidad ecológica que alojaba múltiples cuerpos en fricción por lo que las redes sinuosas del imperio español en el Amazonas estaban hiperpobladas por incontables agencias, humanas y no humanas, orgánicas e inorgánicas, todas las cuales interactuaron con los agentes del imperio español, evento que intensificó la dificultad de un imperio europeo que, recibiendo un débil y muchas veces desinteresado apoyo desde los centros urbanos-coloniales, devino disperso en la selva. Para desarrollar esta idea sigo a Benoit Mandelbrot para definir las nociones básicas de la geometría fractal. Luego, a partir de varias investigaciones historiográficas, estudiaré la irregularidad de la expansión española en el Amazonas a partir del caso del convento de Ocopa. Esto me permitirá observar la importancia de los ríos en la expansión europea por la selva a partir de lo cual estudiaré las figuras fractales de estos circuitos de colonización. Para estudiar estos circuitos realizaré varios ejercicios gráficos que le permitan visualizar a los lectores la forma y la figura de este tipo de circuitos dominados por los ríos y por la proliferación de agencias remarcada atrás. Cerraré este capítulo repensando las nociones de modernidad-colonialidad propuestas por Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría a partir de esta experiencia fractal del imperio español en la selva.

#### 2.1 De la Línea Recta a los Monstruos Geométricos

Para empezar este capítulo explicaré algunas nociones claves de la geometría fractal tales como la irregularidad de las formas naturales, la estructura rugosa de las cosas y los patrones de lo amorfo. Estas definiciones me permitirán, en las secciones posteriores, sustentar la noción de circuito fractal-colonial en el Amazonas. Ciertamente, para explicar los circuitos de comunicación irregulares -estudiados en el capítulo anterior- me aparto de la geometría plana. Encuentro que la geometría basada en el estudio de figuras bidimensionales, formadas con líneas rectas, ángulos y polígonos, no es suficiente para comprender las figuras quebradizas de los circuitos comunicativos del Amazonas colonial. Lo anterior quiere decir que me aparto del modelo geométrico propuesto por Ángel Rama para explicar los patrones geométricos que se utilizaron para la construcción del poder español en América.

En vez del modelo geométrico-plano evocado por Rama, me desplazo hasta la geometría fractal con el objetivo de analizar y describir el diseño de los circuitos de comunicación irregular del Amazonas colonial -tal como la red franciscana de comunicación explicada arriba-. Desplazarme desde las medidas planas y cartesianas de Rama hasta la geometría fractal, implica situarme en una heurística geométrica que parte de la rugosidad, la quebradura y la irregularidad para explicar la forma de objetos y fenómenos tales como la cresta de una ola. Esta última despliega series de desproporciones y discontinuidades que son fundamentales para la fractalidad teniendo en cuenta que tal desproporción/discontinuidad es asumida como la estructura básica de su forma. Sobre esto último Mandelbrot afirma: "Clouds are not spheres, mountains are not cones, coastlines are not circles, and bark is not smooth, nor

does lightning travel in a straight line.”<sup>1</sup> En ese caso, la geometría fractal estudia estas formas irregulares (estas formar quebradas de la naturaleza) para entender objetos deformes, no lineares o fragmentados (como la silueta filuda de las montañas, las rugosidades de la roca o la deformidad de una isla o una piedra).

En consecuencia, estudiar fractales -tal como propone la geometría desarrollada por Mandelbrot en la segunda mitad del siglo XX- implica analizar objetos complejos tales como la forma de un brócoli, la figura de las nubes o la rugosidad de una rama o un tronco. Mandelbrot propuso estudiar las formas de estos objetos con el fin de tener una aproximación geométrica a figuras naturales como las turbulencias y los remolinos en los fluidos líquidos, alejándose para ello de la geometría plana por revelarse inadecuada para explicar la fisionomía de los objetos reales (los objetos reales/naturales son, para Mandelbrot, rugosos, irregulares, discontinuos: una montaña, por ejemplo, no es un objeto liso y pulido sino que presenta pliegues y arrugas; ranuras y poros en la línea que determinan su figura).

Asumir como objeto de estudio estas rugosidades implicó convertirlas en principio a partir del cual se derivó una geometría de las figuras imperfectas, más adecuada a la descripción de una realidad natural de objetos y cosas igualmente rugosas. El punto de partida de Mandelbrot fue situarse en tales rugosidades para proponer que dimensiones como el volumen, el perímetro y el área, podían ser reemplazadas por la quebradura y la arruga, entendiendo/asumiendo a estas últimas, como características fundamentales de los objetos. Esta rugosidad fue definida por Mandelbrot como el sistema -y la trama- de quiebres, propias -y naturales- de las superficies aparentemente planas -sistema de quiebres e irregularidades presentes en unos objetos naturales que, vistos de cerca, no se despliegan lisos/pulidos sino que su consistencia está determinada por las múltiples escabrosidades que puede haber en la textura de la piel, por ejemplo-. De esta manera, la rugosidad fue definida como el sistema de surcos, hendiduras y ranuras que alteran la forma plana de la línea. Y en la propuesta de Mandelbrot, fue asumida -la forma de la rugosidad- como la estructura básica y fundamental del objeto.



Imagen 1. Fotografía de un vegetal (un romanesco) cuya forma es un despliegue “fractal” de múltiples rugosidades.<sup>2</sup>

En la imagen de arriba, por ejemplo -desde el punto de vista fractal- la estructura básica del romanesco no es un cono liso o un triángulo pulido. Por el contrario, su estructura es la figura del cono quebrado; la forma de un triángulo deformado por protuberancias y hendiduras

---

<sup>1</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature* (New York: W.H. Freeman and Company Press, 1983), 1.

<sup>2</sup> “Romanesco, el Vegetal de Geometría Fractal,” Los Foodistas, Visitado en Julio 2 de 2022, <https://losfoodistas.com/romanesco-el-vegetal-de-geometria-fractal/>

que estructuran la silueta del romanesco a partir de su alternancia. Esto quiere decir que la estructura básica de la forma de este vegetal no es la línea recta o la continuidad de los puntos sino la figura del pliegue. En cada espacio del romanesco hay arrugas. Y una protuberancia despliega otra protuberancia (hacia adentro y hacia afuera). De ahí que la unidad básica de objetos como el romanesco -y de cualquier objeto de la naturaleza- sea la hendidura, el punto corrugado, la protuberancia o la quebradura. Mandelbrot se sitúa en estas deformidades -se ubica en el museo de lo monstruoso, diría él- para proyectar las formas de las cosas.

Así, en los términos en que lo estamos proponiendo, la forma de un objeto tal como el romanesco -inclusive la forma de un remolino en el agua- se podría determinar a partir de la continuidad y proliferación de la deformidad. Esto quiere decir que, en el caso de la geometría fractal, el punto debe ser reemplazado por la arruga y además, la proliferación de tales arrugas (su proyección en el espacio) configura la forma completa del romanesco. El aporte de Mandelbrot, sin embargo, más allá de situarse en la arruga y en la posibilidad de proyectar la forma de las cosas a partir de la multiplicación de estas rugosidades, estuvo en la determinación de los patrones de la irregularidad, es decir, su geometría fractal describió la proliferación de una misma deformidad hasta el infinito, lo cual configuró, con su repetición, un modelo de despliegue de dicha arruga: “The existence of these patterns challenges us to study those forms that Euclid leaves aside as being formless, to investigate the morphology of the amorphous”.<sup>3</sup>



Imagen 2. Fotografía publicada por *Google Earth Fractals* donde se muestra un fragmento del territorio australiano.<sup>4</sup>

Mandelbrot creó un modelo geométrico que explicó los patrones morfológicos de objetos amorfos/deformes/irregulares tales como los que se aprecian en la imagen de arriba. Dicho patrón consiste en que a partir de una arruga se pueden producir, mediante la autosimilitud, otra arruga igual a la primera, aunque en diferente escala, tamaño y dirección. Con este método de la autosimilitud, la forma de la rugosidad primera se repite varias veces, aunque con alteraciones en sus dimensiones y proporción para consolidar la totalidad de la

<sup>3</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal, 1*.

<sup>4</sup> “Google Earth Fractals,” Paul Bourke.net, Visitado en Julio 2 de 2022, <http://paulbourke.net/fractals/googleearth/#colombia>

figura irregular. Por ejemplo, en la figura geográfica de arriba (una cadena montañosa real) la curvatura se muestra como la estructura fundamental de la imagen. A partir de cualquier curvatura de la imagen es posible derivar y proyectar otras, de mayor o menor tamaño; las curvaturas diminutas pueden dar origen a curvaturas más grandes o viceversa: con los pliegues que aparecen en una escala mayor se pueden proyectar los mismos pliegues pero en escalas descendentes, menores.

Así, la modelización fractal se puede definir como la creación de un prototipo que funciona a partir de la repetición y proliferación de una irregularidad en diferentes escalas y magnitudes (el prototipo implica repetir una curvatura en diferentes tamaños para producir, por ejemplo, una imagen similar a una cadena montañosa australiana o a un sistema de ríos en Colombia, donde se alternan y se cruzan diversas dimensiones de la misma curva).



Imagen 3. Tomada de Google Earth Fractals donde se muestra un fragmento del territorio colombiano.<sup>5</sup>

Este modelo fractal permitiría trazar la misma irregularidad en diferentes posiciones y direcciones -en distintos tamaños y amplitudes- pero conservando el modelo básico de la curvatura, la protuberancia o la deformidad para proyectar/diseñar desde ahí la totalidad morfológica de una figura irregular/natural. En esta cadena de ríos captada con *Google Earth* por ejemplo, la estructura fundamental del pliegue tiende a reproducirse en niveles diminutos pero también en grados extensos y prolongados. Esto significa que tal pliegue se propaga siguiendo como patrón la repetición de su propia curvatura -en múltiples grados y dimensiones- para formar la figura compleja de los enramados y cruces de agua (como si el mismo pliegue tuviera la capacidad de multiplicar su forma en diversas escalas). Mandelbrot sostiene que la modelización de lo irregular es posible visualizarla mediante distintos programas computacionales en dos y tres dimensiones, con los cuales, a partir de una primera irregularidad, se abre la posibilidad de generar, en distintas escalas, infinitas irregularidades que se asimilan entre sí (aunque con diferentes tamaños y longitudes). Esta simulación de una misma irregularidad que se repite describe el patrón mediante el cual se generan las figuras irregulares de la naturaleza: “I claim that many patterns of Nature are so irregular and fragmented, that, compared with Euclid -a term used (...) to denote a lot standard geometry-

<sup>5</sup> “Google Earth Fractals,” Paul Bourke.net, Visitado en Junio 2 de 2022  
<http://paulbourke.net/fractals/googleearth/#colombia>

Nature exhibits not simply a higher degree but an altogether different level of complexity. The number of distinct scales of length of natural patterns is for all practical purposes infinite.”<sup>6</sup>

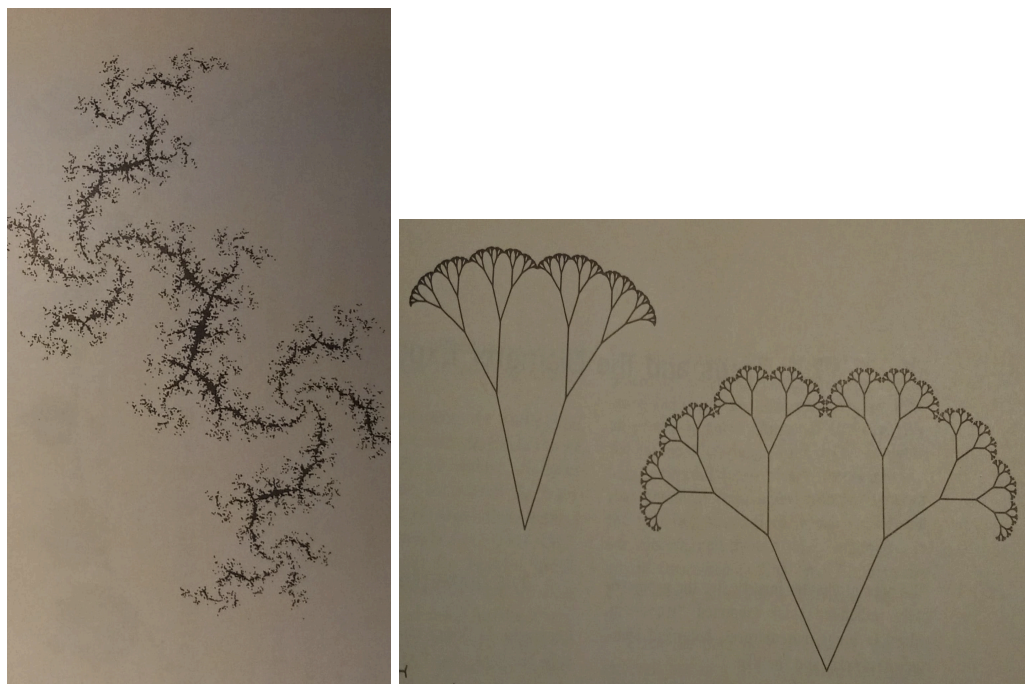


Imagen 4. Figuras autogeneradas a partir de la proyección matemática de curvaturas, irregularidades y líneas que se quebran. A la derecha aparece lo que Mandelbrot llama un *self squared dragon* y la derecha los *árboles-sombrilla*.<sup>7</sup>

En las imágenes de arriba, por ejemplo, es evidente la similitud entre el *self squared dragon* (izquierda) y las imágenes de la cadena montañosa y el enramado de ríos. La similitud entre las tres imágenes se debería a que la estructura básica de sus formas es la curvatura y la arruga. El dragón creado por Mandelbrot modela la expansión de lo quebradizo para generar un prototipo fractal que describe morfologías complejas a partir de reproducir, en diversos tamaños y dimensiones, la misma deformidad. Una operación así exige apartarse de los polígonos planos por manifestarse insuficientes y sobre todo, por presentarse abstractos (irreales) para describir la morfología de un mundo plagado de rugosidades.

Teniendo en cuenta lo anterior, y situándome en el acontecimiento de la irregularidad, asumo el despliegue de lo deforme explicado por la geometría fractal para explicar desde ahí los circuitos de comunicación colonial en el Amazonas, también quebradizos y disformes, tal como lo sugerimos en la sección anterior de este trabajo. Redes de información y circulación como la creada por los franciscanos en el Amazonas (donde participaban autores como San Antonio y el virrey Manso en el siglo XVII) exigen ser estudiadas a partir de un paradigma geométrico distinto al propuesto por Rama. Si hiciéramos el ejercicio de verificar en el Recuadro del siglo XVII la forma del circuito misional establecido en el Amazonas por los franciscanos, descubriríamos que dichas misiones no se organizaban según la figura de la ciudad ordenada/letrada sino que se estructuraban mediante deformidades de la línea y sobre todo, discontinuidades de lo recto. Esto quiere decir que el circuito de comunicación y circulación franciscana en el Amazonas no reproducían la figura del cuadrilátero ordenado de ciudades como Quito, Lima o Bogotá, sino que desplegaban tramas y sistemas de colonización fractales, es decir, discontinuas y también amorfas.

<sup>6</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 1.

<sup>7</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 154-190.

Las figuras de abajo, ya mencionadas en la sección anterior, permitirán entender, de manera visual -y de manera introductoria- la morfología de estas redes misionales franciscanas según el recuadro de San Antonio. Se debe recordar que los pequeños cuadros blancos representan a las misiones donde los frailes habían sido flechados y donde el proceso de evangelización había sido arrasado. Los cuadros restantes (aquellos que no están en blanco) representan a las misiones que se mantenían activas para la época en que fue diseñado el recuadro -segunda mitad del siglo XVII-.



Imagen 5. Recuadro de San Antonio donde los cuadros en blanco son las misiones con frailes flechados.

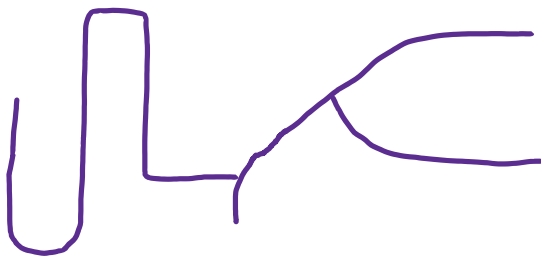


Imagen 6. Línea que abstrae la figura de las misiones franciscanas que, según la cuadrícula de arriba, siguen en pie para 1750.

Si la figura 5 representa a las misiones que aún se preservaban en el Amazonas, la imagen 6 muestra que esta red misional se expandía mediante figuras irregulares, distintas al modelo cuadrículado del damero español. En ese caso, ambas figuras evidenciarían -virtualmente- que la estructura y morfología de los circuitos misionales amazónicos se configuraron a partir de líneas accidentadas que se entrelazaban unas con otras y se interrumpían para formar circuitos incompletos, redes disformes de colonización/evangelización (tal como demostraremos abajo). Esto sucedió porque la expansión española en la selva se realizó mediante el uso de conductos, conexiones entre misiones, rutas entre puestos de avanzada que configuraban circuitos tan irregulares y accidentados como la misma forma de los ríos que los misioneros o cobradores de impuestos navegaban y recorrían para fundar misiones, transmitirse información, crear enlaces entre misiones o puestos de control en la selva. En ese caso, la cuadrícula devino río.

Si la geometría fractal de Mandelbrot “describes many of the irregular and fragmented patterns around us, by identifying a family of shapes I call fractals”<sup>8</sup>, no podía ser otro el modelo geométrico sino este fractal el más adecuado para estudiar unos circuitos de información/desplazamiento de poder colonial que se construyó basándose en las figuras complejas de la red fluvial del Amazonas. Propongo situarnos en las proyecciones morfológicas desarrolladas por esta geometría fractal para comprender la forma y las maneras mediante las cuales se consolidaba y construía (o no) el poder de España en el Amazonas.

<sup>8</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 1.



## 2.2. Figura y Funcionamiento de los Circuitos Coloniales Fractales en el Amazonas

En esta sección estudiaré el proceso de colonización del Amazonas a partir del caso del convento de Ocopa, lo cual me permitirá alumbrar la irregularidad y discontinuidad de este proyecto de dominación de la selva y observar la presencia transversal de los ríos dentro del mismo. Así mismo, en esta sección dejaré claro que las redes misioneras y colonizadoras en la selva siguieron las rutas fluviales y formaron circuitos de avanzada imperial mimetizando estas formas del agua. Esto me permitirá trazar la figura de estos circuitos coloniales fractales, no solo rugosos y quebradizos sino hiperpoblados con agencias humanas y no humanas que dificultaron el proceso de estabilización del imperio español en la selva. Realizaré varios ejercicios gráficos que permitan visualizar esta fractalidad y terminaré esta sección dialogando con las nociones de modernidad-colonialidad propuestas por Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría pero leídas desde las formas fractales del imperio español en la selva.

### 2.2.1 Inestabilidad Imperial y Misionera en las Colonias Amazónicas: El Convento de Ocopa (siglos XVIII-XIX)

En esta parte de mi disertación analizaré el caso particular del convento de Ocopa, ubicado en una zona liminal entre los Andes y la Selva Central peruana con el fin de describir los procesos de colonización misionera franciscana en esta zona fronteriza del virreinato y caracterizarlos como inestables, marcados por una constante vulnerabilidad como consecuencia de múltiples factores, como por ejemplo, los constantes levantamientos indígenas, la complejidad del medio geográfico-ecológico y la falta de un plan de apoyo constante y estructurado desde Lima para establecer colonias silvícolas estables. El caso de Ocopa es síntoma del desarrollo de una frontera movediza en el costado oriental del imperio, fluctuando entre el deseo de integración de la selva a la soberanía imperial, la ejecución de algunos planes exitosos y el caos. Comprender la función del convento de Ocopa dentro de un proceso de conquista y colonización del Amazonas que se ejecutaba de manera *pendular* -combinando la avanzada y la retirada - me permitirá adentrarme -en el siguiente apartado- al problema de los circuitos coloniales/fractales.

El primero de noviembre de 1824, Simón Bolívar se encontraba en el poblado andino de Canta expidiendo varias órdenes, entre ellas, un decreto especial para clausurar el convento franciscano de Ocopa, célebre por depender directamente del papado y por su ubicación estratégica para la evangelización del Amazonas. Las justificaciones aducidas por Bolívar para cerrar a Ocopa fueron que, no solo alojaba a franciscanos netamente españoles, sino que las misiones a su cargo “según los informes de muchas personas respetables y aun de algunos de los mismos religiosos, están enteramente desatendidas [...] habiéndose perdido varias de ellas por descuido de aquellos.”<sup>9</sup> Ciertamente, esta desatención referida por Bolívar, hacía eco y evidenciaba, claramente, el proceso de decadencia que venía padeciendo el convento franciscano desde finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, situación que, según Jeffrey

---

<sup>9</sup> Nora Córdova de Castillo, “La Biblioteca de Ocopa: su Historia y Organización,” *Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, no. 23 (1974): 99.

Klaber, se traducía en que para 1816, solo había 8 frailes para atender “91 distintos puestos misioneros, existentes a lo largo de distintos ríos.”<sup>10</sup>



Imagen 7. Fachada del convento de Ocopa fundado en la segunda década del siglo XVIII.<sup>11</sup>

Las causas de la decadencia de Ocopa fueron múltiples, pero una en particular detonó su desestructuración: la expulsión de los jesuitas en 1767. Con posterioridad a esta fecha, los franciscanos recibieron el encargo de cuidar las misiones del norte amazónico (actual Ecuador-Colombia). El trabajo de asumir los espacios evangelizadores abandonados por los jesuitas fue de imposible ejecución para la orden seráfica dada la extensión del territorio (Ocopa se ubica en la selva central peruana). El mencionado Klaber afirma que, una vez cerrado el monasterio por Bolívar, el convento se reabrió casi 20 años después “pero los franciscanos que seguían atendiendo su propia misión tradicional al sur del río Ucayali, apenas podían ocuparse de las antiguas misiones jesuitas en el norte. Durante el siglo XIX, lo que quedaba de esas misiones fue absorbido poco a poco por la selva.”<sup>12</sup>

A pesar de este declive sufrido por Ocopa a inicios del siglo XIX, fue innegable su influencia en la primera mitad del siglo XVIII, época en la que operó como enclave en la red de expansión misionera hacia la selva. Paradójicamente, esta centralidad de Ocopa estuvo directamente relacionada con las rebeliones de Juan Santos Atahualpa a mediados del siglo XVIII -rebeliones que ocurrieron dentro del espectro de influencia que ejercía este convento-. El impacto de estas rebeliones implicó “la retirada de la administración Colonial y de los misioneros de los territorios amazónicos en el Perú central,”<sup>13</sup> propiciándose lo que Pilar García Jordán catalogó como “salvajización de la selva y la militarización de la frontera”<sup>14</sup> a partir de 1742, año en el que estallaron las rebeliones de Atahualpa -sobre las cuales volveré abajo-.

Sin embargo, según los planteamientos de Pilar García Jordán, los años anteriores a 1750 -antes de las rebeliones de la “montaña”- las avanzadas españolas hacia la selva habían logrado consolidar una frontera selvática aunque “precaria y discontinua”<sup>15</sup> (429), proceso en el que fue clave Ocopa. Esta precariedad se prueba en que, previo a las rebeliones de Atahualpa, los cambios más radicales en las formas de vida de las comunidades indígenas amazónicas solo

<sup>10</sup> Jeffrey Klaiber, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiza de Montoya, Jesuitas, 2007), 125.

<sup>11</sup> “Santa Rosa de Ocopa, Avanzada de Peruanidad, Convento en Misión,” José Antonio Benito, Visitado en Junio 27 de 2021, <https://jabenito.blogspot.com/2010/07/santa-rosa-de-ocopa-avanzada-de.html>

<sup>12</sup> Jeffrey Klaiber, “Los Jesuitas,” 205.

<sup>13</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada Conquista de la Amazonía Andina (1742-1821),” en *Las Raíces de la Memoria: América Latina*, coord. Pilar García Jordán (Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1996), 425.

<sup>14</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 425.

<sup>15</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 429.

habían ocurrido en las poblaciones bisagra, es decir, en aquellas que conectaban a los Andes con la selva, las cuales, al finalizar el siglo XVIII, al igual que muchas de las poblaciones de la sierra, habían sido notoriamente afectadas/transformadas, convirtiéndose en “unas sociedades substancialmente diferentes a las existentes.”<sup>16</sup>

Esta presencia misionera en las fronteras orientales del imperio, se había intensificado a partir de 1630 mediante la política de “evangelizar es reducir”<sup>17</sup> según la cual, era obligatorio desarraigar/reagrupar a las comunidades indígenas en territorios distintos a los suyos, pero también persuadirlas para convertirlas al catolicismo, colaborando con el poder de la corona para solidificar el proyecto colonial en la selva. Jordán entiende esta evangelización como un proceso que pasó por “la imposición de un nuevo sistema de creencias al tiempo que el desarrollo progresivo de una nueva praxis social, objetivos imprescindibles para conseguir, en última instancia, la desarticulación de las comunidades indígenas y permitir así la ocupación y el control del territorio y sus habitantes.”<sup>18</sup> Estos misioneros, muchas veces desarraigados de sus lugares familiares y conocidos, fueron asumidos como vanguardia civilizadora en las zonas limítrofes del imperio: agentes de la corona en lugares a donde ningún otro español estaba dispuesto a ir. Sobre esto Ivonne del Valle afirma que “en el caso de las regiones fronterizas, fueron precisamente misioneros los encargados de poner bajo dominio español territorios que hacia el final de la era colonial eran 29 veces más grandes que España”<sup>19</sup>.

En el caso específico de Ocopa, Cameron D. Jones indica que antes de 1742, operaba como un convento FIDE, dependiente directamente del papado, dedicado a la conversión de indígenas a través del trabajo de frailes europeos (con sustento económico asegurado para ello). Fue éste, según Jones, un convento clave en la expansión española hacia la selva a pesar de la pobreza que lo afectaba con regularidad debido a la lentitud administrativa en la provisión de su presupuesto. Por ejemplo, entre 1718 y 1745, “viceregal officials distributed crown funding to the Ocopa missionaries only eight times.”<sup>20</sup> Esta precariedad económica no fue impedimento para que desde Ocopa se construyeran, para 1736, “24 mission stations”<sup>21</sup> divididas en tres zonas misioneras o “entradas” cuyo nombre correspondía a las ciudades más cercanas a cada misión: Jauja, Tarma y Huánuco, pobladas con poco menos de 5.000 mil habitantes.

En general, el resultado de las incursiones realizadas entre 1630 y 1742 no fue tan efectivo como se quiso, pero tampoco fue nulo. Múltiples factores, entre ellos, varias oleadas de enfermedades y epidemias, arrasaron comunidades enteras, incluyendo a los mismos españoles; rebeliones y abandonos de las misiones por parte de las comunidades indígenas pero también por parte de varios religiosos que decidían dejar sus misiones atrás; entradas y secuestro de indios por expediciones portuguesas que amenazaban la soberanía de España en la selva; condiciones ecológicas complejas tales como la humedad, las inundaciones estacionarias, la intensidad de los vientos, la excesiva cantidad zancudos y mosquitos; el aislamiento de las misiones orientales respecto de los puntos de abastecimiento junto con el “poco interés de la Corona por unos territorios donde los metales preciosos eran escasos”<sup>22</sup> y la ausencia de “poblados permanentes,”<sup>23</sup> solo permitieron el desarrollo, aunque también

---

<sup>16</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 429.

<sup>17</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 428.

<sup>18</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 428.

<sup>19</sup> Ivonne del Valle, *Escribiendo desde los Márgenes: Colonialismo y Jesuitas en el Siglo XVIII*, (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2009): 25.

<sup>20</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution of Spanish Governance During the Early Bourbon Period in Peru: The Juan Santos Atahualpa Rebellion and the Missionaries of Ocopa,” *The Americas*, no. 73:3 (2016): 330.

<sup>21</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 331.

<sup>22</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 429.

<sup>23</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 429.

precario, de esta frontera inestable a la que nos referíamos atrás. Ocopa, como lo vengo diciendo, hacía parte de esta frontera.

A pesar de lo anterior, Jordán señala que antes de la rebelión de Santos Atahualpa en 1742, y “gracias a la actuación de las autoridades civiles, eclesiásticas y de los grupos de poder local”<sup>24</sup> se habían construido algunas rutas de penetración que permitían una movilidad más o menos fluida desde la Audiencia de Quito o el Virreinato del Perú hacia la Amazonía. Por rutas como Quito-Archidona-Napo o Cuzco-Paucartambo circulaban no solo bienes necesarios tales como la sal o la harina sino también información, documentos y mapas producidos por las redes de comunicación misioneras. Pero el desarrollo incipiente de la frontera selvática de España se vio radicalmente afectado por las ya mencionadas rebeliones del cuarenta y dos. La intensidad de estas últimas, cuyo objetivo fue la destrucción de misiones y reducciones amazónicas como reacción indígena a abusos tales como el trabajo forzado, empobrecimiento y pérdida de territorios, terminó alterando a las avanzadas españolas en el Amazonas al punto que en la frontera entre el virreinato del Perú y la selva central, para 1742 se “produjo el abandono de aproximadamente 25 poblados y centros misionales de la selva central peruana”<sup>25</sup> lo que implicaba la desaparición casi completa del dominio español en el Amazonas central y la recuperación de la selva “por los nativos.”<sup>26</sup> Jones anota que las condiciones de las comunidades indígenas viviendo en estas reducciones eran lamentables y pueden asumirse como una de las causas del levantamiento. La consecución de la comida para los habitantes de las reducciones fue una dificultad constante para los misioneros. El mencionado Jones encontró que las oleadas de enfermedades y epidemias que diezmaron a la población indígena alternaban con oleadas de hambre debido a que la concentración de población en las misiones hizo imposible proveer alimentación a todas las personas con productos difícilmente cultivables en un suelo selvático que no permitía la realización de una agricultura estable y sostenida ya que dicho suelo “became exhausted.”<sup>27</sup> Esta situación obligó a los frailes a importar comida desde los Andes lo cual era una labor lenta y difícil dada la pobreza y austeridad de las misiones para comprar alimentos y a las complejas condiciones ecológicas y técnicas para transportar alimentos desde los Andes hasta la selva. Jones señala que “During a famine in 1732, one missionary lamented that the lack of food was so severe that nursing mothers lactated blood instead of milk.”<sup>28</sup> Este colapso de la población indígena por causa de enfermedades como la gripe o la viruela junto con las hambrunas constantes, pudo ser uno de los motivos que llevaron a las poblaciones indígenas a adherirse al levantamiento masivo de Atahualpa. Jones sostiene que las causas de la *devoción* de las comunidades indígenas hacia Juan Santos son desconocidas, pero “it was certainly intensified by the demographic collapse many of these communities were experiencing at the time.”<sup>29</sup>

La rebelión inició en la llamada ceja de selva, en la parte alta del Amazonas, zona de transición entre los bosques húmedos y los Andes (y de influencia misionera del convento de Ocopa). Las fuerzas de Atahualpa reunieron casi a la entera población indígena de la zona pues, según Stefano Varesse (mencionado por Jones), dicho Atahualpa, “was able to command Amerindian forces in the montaña because of key alliances he had forged with the local caciques,”<sup>30</sup> especialmente en las entradas de Tarma<sup>31</sup>. El levantamiento empezó en junio de 1742 en Quispango, una misión carente de un fraile permanente y bajo el cuidado y autoridad

---

<sup>24</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 429.

<sup>25</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 430.

<sup>26</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 430.

<sup>27</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 332.

<sup>28</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 332.

<sup>29</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 335.

<sup>30</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 335.

<sup>31</sup> Cameron D. Jones, “The Evolution,” 335.

de dos esclavos africanos. Sobre las estrategias utilizadas por Juan Santos Atahualpa para atraer a las comunidades de la montaña amazónica, Jones afirma que el apoyo que recibió de los caciques locales estaba sustentado en un discurso que apelaba a las costumbres y tradiciones ancestrales. Así, Juan Santos:

Perhaps, as an outsider, he was able to serve as a powerbroker, stitching together a coalition of diverse, often warring ethnic groups. While the support of local caciques was vital in initiating the rebellion, the size, duration, and multi-ethnic composition of the rebellion suggest that Santos's appeal to the Amerindian cultural traditions in the montaña was more important in mobilizing supporters than any traditional ethnic or familial alliances. Santos seems to have invoked messianic and millenarian themes that already existed in montaña Amerindian culture. Yanasha culture, for example, had an absent messianic figure called the Yompor Ror, who, according to tradition, was to return to give the people the gift of immortality. This figure may have resulted from a hybrid mixture of local beliefs with Christianity."<sup>32</sup>

Para 1743 -un año después del estallido rebelde- en todas las misiones de Jauja y Tarma ya se habían expulsado a los misioneros, "except for one, at Sonomoro"<sup>33</sup> (336). Sobre esta expulsión García Jordán sugiere que "los ecos de la sublevación se extendieron por todo el Virreinato"<sup>34</sup> ya que sus efectos fueron devastadores para las avanzadas españolas en el oriente, pues al moverse la frontera nuevamente hacia los andes, "desapareció todo vestigio de poder colonial, civil o eclesiástico."<sup>35</sup> Jones, por su parte, afirma que la rebelión de Santos Atahualpa no solo creó las condiciones para que las comunidades indígenas obtuvieran una autonomía más o menos estable por el resto del periodo colonial sino que dicha autonomía, se extendió hasta inicios del siglo XIX e inclusive, hasta el presente.

Ciertamente, Jones matiza esta información afirmando que las discusiones políticas que se libraron en Lima entorno al apoyo que debían recibir los franciscanos de Ocopa, facilitaron que las fuerzas de Atahualpa destruyeran y despoblaran a las misiones religiosas de la selva baja. Durante las últimas décadas del siglo XVIII, Lima se había convertido en uno de los centros urbanos desde los cuales se contradecía el avance de los religiosos en la selva. Los reformistas borbónicos de finales del siglo XVIII no veían con buenos ojos la autonomía administrativa y hasta económica de los franciscanos, al punto que los acusaron de ser desleales al rey. Discusiones como estas no hicieron sino ralentizar la reacción de la corona para defender sus fronteras selváticas lo cual facilitó la expansión de los movimientos rebeldes en el Amazonas.<sup>36</sup> La reacción de la corona frente a estas rebeliones fue replegarse y dejar esta parte del Amazonas desprotegida por al menos 10 años, tiempo suficiente para que la frontera entre España y la selva retrocediera hasta los puntos altos de los Andes, mientras Atahualpa, por otro lado, promovía la despoblación de los pueblos fronterizos. En conclusión, el arduo trabajo de conquista, evangelización y colonización de la selva, iniciado desde los siglos XVI y XVII y que había derivado en la construcción de importantes avances misioneros en la parte norte de

---

<sup>32</sup> Cameron D. Jones, "The Evolution," 335.

<sup>33</sup> Cameron D. Jones, "The Evolution," 336.

<sup>34</sup> Pilar García Jordán, "La Frustrada," 430

<sup>35</sup> Pilar García Jordán, "La Frustrada," 421.

<sup>36</sup> Sobre esto Jones señala que los franciscanos y en especial, los frailes de Ocopa, fueron percibidos de manera contradictoria en Lima, por un lado, eran los defensores del imperio español en la selva, pero por otro lado, eran acusados de infidelidad al rey por depender directamente del papado: "Ocopa, therefore, presented a difficult case for these reformers. On the one hand, Ocopa's missionaries were pious peninsulars trying to evangelize Spanish America's vast borderlands. On the other, they were a substantially well-funded non-governmental (that is, Franciscan) operation, whose distance from the metropole gave them great autonomy. Furthermore, their popularity and successful lobbying at the court in Madrid made them even more difficult to control" (Cameron D. Jones, "The Evolution," 347).

la selva amazónica<sup>37</sup>, en la selva central peruana y en el Alto Perú, se desestabilizaron con una rebelión que hizo eco en todo el virreinato, pero también, tal como indiqué arriba, con la expulsión de los jesuitas en 1767. Estos eventos terminaron definiendo la vulnerabilidad de los proyectos colonizadores/evangelizadores del Amazonas.

Después de dos décadas del estallido social liderado por Atahualpa, las misiones franciscanas desarrollaron algunos planes de reconquista y recuperación de la selva en vigencia de las llamadas reformas borbónicas. Con el fin de reformar/centralizar la administración colonial para propiciar el desarrollo de una economía virreinal estable y establecer unas fronteras claras con otros imperios, la administración virreinal asumió la “incorporación de la región Amazónica al estado colonial”<sup>38</sup> como un proyecto necesario. Durante las décadas finales del siglo XVIII, se revivió la esperanza de la sujeción del Amazonas, compartida por autoridades civiles y religiosas. Ejemplo de esto fueron los proyectos desarrollados conjuntamente por el intendente de Tarma, Juan Gálvez y por el Guardián de Ocopa en 1787 Manuel Sobreviela. Este último encontró que las misiones refundadas desde su convento habían empezado a recuperarse, razón por la cual trazó y publicó un mapa de las fronteras de Tarma en 1791 para promover y visibilizar rutas y caminos de acceso hacia el Amazonas.



Imagen 8. Plan del Curso de los Ríos Huallaga y Ucayali y de la Pampa del Sacramento Trazado por Manuel Sobreviela en 1791.<sup>39</sup>

El contexto de producción de este mapa corresponde al momento histórico cuando las misiones jesuitas del norte pasaron a ser parte del control de Ocopa y zona de influencia de Lima. Esta anexión, según Carme Montaner, motivó a Sobreviela a crear una ruta de acceso que “permitiera conectar San Joaquín de Omaguas –la población más importante de Maynas– con Ocopa. El bloqueo portugués impedía a esta ciudad su salida natural a través del río Amazonas por lo que, de facto, estaba aislada y sin posibilidades de conexión con la metrópolis de Lima.”<sup>40</sup> Sobreviela hizo una expedición con el fin de “abrir un camino”<sup>41</sup> entre Ocopa y

<sup>37</sup> Actual frontera colombo-ecuatoriana-peruana

<sup>38</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 440.

<sup>39</sup> Carme Montaner, “Dibujos Figurativos en los Mapas de los Franciscanos de Ocopa (Perú) de la Segunda Mitad del Siglo XVIII,” *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universitat de Barcelona*. Vol. XXIV no. 1.264 (2019):12.

<sup>40</sup> Carme Montaner, “Dibujos,” 11.

<sup>41</sup> Carme Montaner, “Dibujos,” 11.

San Joaquín y establecer una ruta entre Maynas y Lima que pasara, necesariamente, por el convento. Los diarios y registros de esta expedición fueron publicados en el periódico el *Mercurio* de Lima.

El mapa, según las investigaciones de Jordán, fue acompañado de afirmaciones hechas por el mismo Sobreviela tales como, “los mismos caminos [que utilizan los religiosos] también podrán servir de guía a los moradores del Perú que quieran penetrar en aquellas vastas Regiones, para enriquecerse con las preciosas producciones de que abundan [...] la multitud de animales, así terrestres como volátiles es infinita.”<sup>42</sup> La insistencia de Sobreviela en crear una imagen del Amazonas como territorio viable para una colonización no solo religiosa sino secular (Sobreviela remarca que en los ríos del Amazonas, “lavan y recogen los gentiles el oro y la plata”<sup>43</sup>), era parte de los proyectos franciscanos para lograr, de una vez por todas, la consolidación de la selva como territorio próspero/autónomo, administrado, principalmente, por ellos. Fue así como varios sectores de la sociedad, en cabeza de los franciscanos, concordaron en la importancia de construir guarniciones militares y abrir caminos que conectaran a los centros urbanos con estas zonas de frontera, lo cual, según Jordán, “pareció hacer posible un proyecto largamente esperado por la sociedad colonial, esto es, la recuperación de la selva central para la civilización.”<sup>44</sup> Esta integración de la selva consolidaría la evangelización y dominio de varios pueblos indígenas no sometidos, y permitiría establecer una frontera selvática sólida para erigirse como muro de contención frente a las pretensiones de la corona portuguesa.

A pesar de estos esfuerzos de recuperación de la frontera selvática, es necesario aclarar que la expulsión de los jesuitas en 1762, las animadversiones entre órdenes religiosas (principalmente entre jesuitas y franciscanos), más la falta de respaldo institucional real a estos proyectos de recuperación de la selva fueron factores que, sumados a la avanzada portuguesa en la selva, contribuyeron para que la Amazonía continuara siendo, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, área remota e incontrolada de un imperio español tomado en sus centros metropolitanos y coloniales por los levantamientos liberales/independentistas de inicios del XIX. Sobre esto último, Jordán señala que, a pesar de los esfuerzos misioneros, “hacia 1815 la desintegración del sistema colonial parecía evidente y la Selva había dejado de interesar tanto a la corona como a la iglesia.”<sup>45</sup> Los franciscanos dejaron sus misiones de Maynas, al norte, en 1816 y poco después, en 1821, los últimos seráficos marcharon hacia Brasil, época cuando Bolívar cerró el convento de Ocopa para convertirlo en colegio de instrucción pública. El área central de la Selva, controlada directamente por los franciscanos, al igual que la zona norte, había entrado en decadencia y abandono desde 1801, lo cual no hizo sino configurar la situación de crisis del convento, ratificada por Bolívar en la segunda década del XIX. Jordán, por ejemplo, cita un informe escrito en 1804 por Demetrio O’Higgins, intendente de Huamanga, en el que describe la situación de varias de las misiones a cargo de los franciscanos de Ocopa: “desde que empezaron las conversiones en la frontera de Guanta, que hace muchos años, hasta hoy, no se ha visto la más mínima población de indios catequizados, siendo esta la más eficaz prueba del ningún fruto que se ha conseguido.”<sup>46</sup>

Paradójicamente, este texto de O’Higgins tiene varias similitudes con un documento firmado por varios franciscanos en 1698 (doscientos años antes) donde piden dar solución a ataques y asesinatos que sufren sus reducciones en los ríos Napo, Caquetá y Putumayo por cuenta de los indios *charuas*<sup>47</sup> (en territorio fronterizo entre Quito y la Nueva granada). Los

---

<sup>42</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 441.

<sup>43</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 441.

<sup>44</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 443.

<sup>45</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 447.

<sup>46</sup> Pilar García Jordán, “La Frustrada,” 447.

<sup>47</sup> Las grafías que reportan este nombre en el documento no son claras.

franciscanos de 1698 tanto como O'Higgins en 1804, describen un panorama misional similar, donde el rasgo común es la inestabilidad de las misiones seráficas como consecuencia de levantamientos, rebeliones y sobre todo, ausencia de control respecto de las comunidades a colonizar/evangelizar. Esta similitud es indicio de que tanto en el centro de la selva (con los franciscanos de Ocopa) como en el norte, con los franciscanos de Sucumbios/Maynas, desde 1698 hasta 1804, el factor común pareció ser la vulnerabilidad/inestabilidad de las empresas religiosas. Por ejemplo, uno de los documentos de 1698, dice que “fray Vicente de San Julián, religioso de mi padre San Francisco”<sup>48</sup> pidió remedio para terminar con las situaciones de insultos, desacatos y violencias de las que han sido víctimas los misioneros. Esta petición se sustentó, según otro franciscano -fray Martín de San José- en el descontrol y caos de la zona:

La nación de los charues habiendo quedado conmigo de recibirme en sus tierras con el fin de admitir la ley evangélica y doctrinarlos en ellas, los religiosos de mi sagrada religión destinados para este ministerio en el primer viaje que hice en el año pasado de 1696 y estando segunda vez el año de 97 a la total pacificación y reducción de dichos infieles con (ayuda de cabos y soldados) por conocer sus traiciones y albricias, se habían ya retirado del sitio donde estuvieron la primera vez y, enviando ya Dios, cristianos a que los buscasen, no pudieron dar con ellos ni aun rastro por donde seguirlos [...] y de vuelta mataron dichos *charuas* a un mozo llamado Manuel de Meneses y a un muchacho, habiéndose otro que no pareció vivo ni muerto [...] hostilidades que siempre han ejecutado como lo testifican las ciudades de Mocoa ya destruida y la de Timaná que continuamente se ve sitiada de dichos *charuas*<sup>49</sup>.

No analizaré el contexto histórico en el cual se produjo este documento ni tampoco los detalles de las situaciones ahí descritas. Evoco este fragmento escrito a finales del XVII ya que la descripción de hostilidades y destrucciones presentadas ahí, concreta muy bien la imagen de lo que sería una historia larga de inestabilidad misional en el Amazonas que se replicó durante varios siglos en la frontera norte (Quito-Nueva Granada) y en el centro selvático del virreinato del Perú *dominado* (un siglo después, aunque precariamente) por Ocopa. Los planes y empresas franciscanas ejecutadas desde este convento (al igual que varias de las empresas de colonización del Amazonas) fueron pendulares: fluctuaron entre la avanzada y el repliegue; entre el control y el caos.

## 2.2.2 Ríos y Trayectorias en los Circuitos Coloniales Amazónicos

“Mojadas las hojas y sin parar la canoa, se metió por debajo dos varas: aquí el conflicto; salté al punto al bordo a sostener el pamacare, pero tarde; porque la fuerza que hacía con todo el viento, que lo hinchaba, y la gran corriente del río (remando los indios a dos manos, cada uno agua arriba), hizo ladear la canoa a la parte contraria, y en un instante nos vimos anegados, porque entró por igual (por ser como artesa) un torrente de agua, que casi lo llenó: e iba a voltearse del todo. Aquí diciendo: ¡Jesús, María, cargaos, indios, al lado derecho, ¡y sacad el agua! fueron tan obedientes los caupanas, que se pusieron todos sobre el bordo único, que iba a dar la vuelta entera, y con manos y pies echando agua, y teniendo firme el popero su timón, enderezaron al punto la casi hundida canoa. Yo pude tirar arriba, aunque maltratada, la tapa del pamacare: y bien bañados (y todo lo que iba a bordo) pudimos cantar el Te Deum en San Regis al otro día. No sé si me habré explicado bien. El peligro fue el mayor que experimenté en mi vida, pues en medio de un tan profundo río, con viento deshecho, oleaje continuo, tuvimos la canoa por toda la mitad inclinada dentro del agua”

*Diario de un Misionero de Maynas, Manuel Uriarte.*

En esta parte de mi disertación partiré de la discusión historiográfica presentada atrás con el fin de pensar los desplazamientos realizados por misioneros y colonizadores en sus

<sup>48</sup> San Vicente de San Julián Religioso de mi Padre San Francisco Procurador General de las Misiones y Nuevas Reducciones de los Ríos Nombrados Napo, Caquetá y Putumayo donde Asisten los Religiosos de Mi Sagrada Orden en las Conversiones de los Infieles que Habitan en las Márgenes de Dichos Ríos Como Mas Haya Lugar en Derecho Comparezco Ante V.A, 1698, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, Ed.P.Q. 1.2.3, Libro 1, f.1r (las grafías del español fueron modernizadas).

<sup>49</sup> Carta Escrita por Fray Martín de San José, 1698, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, Ed.P.Q. 1.2.3, Libro 1, f. 3r. (las grafías del español fueron modernizadas).



entradas a la selva. Me enfocaré en resaltar que las trayectorias de los circuitos coloniales amazónicos siguieron/imitaron a las rutas fluviales. Estas últimas determinaron no solo las estrategias de ingreso/circulación por la selva sino que influyeron en las formas de vida de los misioneros. Los ritmos fluviales fueron claves en el despliegue de estas colonizaciones pendulares (inestables e inconstantes) que describí arriba.

Así, la discusión historiográfica sobre la iniciativa evangelizadora de Ocopa sugiere la posible existencia de un factor común a todos los agentes que participaron en un proceso histórico de colonización caracterizado por la historiografía como intermitente/inacabado. Este factor fue el movimiento, la migración constante: ir, retirarse y retornar; repetir ciclos constantes de andanza donde unos agentes se cruzaban con otros; donde todos los actores (evangelizadores, indígenas y en general, colonizadores) permanecían en circulación más que en quietud. Ingresar a la selva y retirarse de ella; moverse desde los lugares donde las comunidades se encontraban reducidas y huir hacia otros espacios, lejos de los evangelizadores, abandonar las misiones que se habían fundado, retirarse de los pequeños poblados y asentarse en otros, fueron eventos constantes, repetidos, pero más aun, comunes a todas las comunidades -europeas y originarias- que participaban en este proceso de colonización. Esta moción continua por la selva (prevalente sobre el permanecer/establecerse) fundamentalmente en medio de ríos y con diferentes fines (evangelizar, huir de las reducciones, etc.) fue elemento característico de actores y comunidades que tomaron parte en una colonización marcada por la dificultad para asentar proyectos de dominación estables y permanentes. Esto queda descrito, por ejemplo, en el documento redactado por Martín de San José en 1698, misionero franciscano, quien, hablando sobre la necesidad de reconstruir la ciudad de Mocoa, en la frontera selvática del virreinato de la Nueva Granada, afirma que se ha menoscabado:

El interés de su majestad por sus reales quintos que fueron en tiempo antiguos muy considerables y por recelo de dichos indios no van muchas personas que estaban para ir a labrar dichas minas [...] y que la dicha ciudad de Mocoa se pueble y se reedifique para que se labren dichas minas [...] y sirva de freno para dichos indios y se facilite la comunicación con los demás infieles [...] y sirva también de escala para los misioneros para el adelantamiento de las conversiones y sirva también de escala para los misioneros y soldados que se retiraren enfermos de las fronteras de abajo [...] y así mismo saben que esta distancia es [...] mina de mil peligros de la vida por las culebras, tigres y otros animales ponzoñosos.<sup>50</sup>

Este fragmento de 1698 funciona a partir de verbos que refieren flujos y tránsitos constantes. Los Reales Quintos, por ejemplo, han sido abandonados por unos colonizadores españoles que se han movido de ahí puesto que han sido amenazados por las comunidades indígenas que han llegado hasta los Reales para expulsar a los españoles; así mismo, los habitantes de Mocoa han huido puesto que la ciudad ha sido destruida por comunidades originarias que han retomado sus territorios. Mocoa, entre otras cosas, es pensada en el fragmento como *freno* para los desplazamientos y avanzadas de los indígenas de la zona. Pero también es imaginada como *escala* para el flujo de misioneros y soldados que circulan por la selva. Para cerrar esta descripción, San José indica que todas estas corrientes humanas alternan con la circulación de *tigres*, *culebras* y otros *animales ponzoñosos* por lo que el territorio descrito en este pasaje funciona como entrelazamiento de varios capas de movimiento, humanas y no humanas (aspecto central en este trabajo, el cual abordaré más abajo).

Estas descripciones de San José dialogan con el trabajo, *Maynas, Una Misión Entre la Ilusión y el Desencanto* (2000) donde Sandra Negro hace referencia a las trayectorias españolas

---

<sup>50</sup> Carta Escrita por Fray Martín de San José, 1698, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, Ed.PQ. 1.2.3, Libro 1, f. 3v. (las grañas del español de este documento y los anteriores, fueron modernizadas).

en la selva. Negro indica que el urbanismo en la frontera selvática empezó con las exploraciones de Francisco Pizarro en 1535, cuando se fundaron varias ciudades para implementar el sistema de encomiendas en la zona y extraer minerales preciosos. En 1570, los españoles ya habían construido pequeños asentamientos como Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Chachapoyas, Moyobamba, Santiago de las Montañas o Santa María de Nieva. Todas se levantaron “hacia el oeste de los ríos Marañón y Huallaga,”<sup>51</sup> lo que significó que el desarrollo colonial inicial en el Amazonas, tal como describí atrás, fue fundamentalmente fronterizo. Es decir, la totalidad de las ciudades mencionadas, fueron fundadas en zonas de transición entre la selva y los Andes. Sandra Negro agrega que muchos de estos asentamientos españoles, fueron “abandonados en años posteriores”<sup>52</sup> como consecuencia -nuevamente- de rebeliones indígenas incontrolables en los siglos XVI y XVII.

De estos procesos de fundación y abandono resaltados por Sandra Negro durante mediados del XVI, tres aspectos se relacionan (y se asimilan) con la situación del mencionado Ocopa en los siglos XVIII y XIX. Primero, la condición de conquistas y colonizaciones fronterizas es un aspecto que se mantuvo, tal como vimos atrás, a lo largo de tres siglos de historia colonial en el Amazonas con muy pocas modificaciones/transformaciones, por lo que la conquista y colonización española de la selva se puede entender como un siglo XVI largo (un siglo que duró tres siglos) pues a pesar del despliegue de proyectos jesuitas, dominicos o franciscanos o de los proyectos civiles/borbónicos de finales del XVIII, la administración colonial no pudo superar su condición de colonias con estatus de frontera, sin alcances profundos o establecimientos consolidados en la selva baja. Asistiríamos a tres siglos de una historia colonial liminar debatiéndose entre la fundación y la disolución. Segundo, a la existencia de este siglo XVI largo, lo caracteriza también la continuidad de la crisis y la vulnerabilidad constante de fundaciones, misiones y reducciones. Se puede hablar, incluso, de una larga duración de fundaciones españolas frágiles, siempre en riesgo de desaparecer.

Un tercer aspecto, referido por Negro, constitutivo de estos rasgos de la historia colonial amazónica es, justamente, el problema de los desplazamientos y movimientos de los españoles en la selva. Negro plantea que la fundación de poblados mineros en el siglo XVI y de misiones en el siglo XVII, se hizo siguiendo las mismas rutas que tenían los ríos. En 1570, por ejemplo, “se continuó con la fundación de nuevas ciudades las cuales se establecieron a orillas o en inmediaciones de los ríos que contenían ricos yacimientos auríferos.”<sup>53</sup> Un siglo después, este mismo patrón (seguir las rutas de los ríos para conquistar/colonizar el Amazonas) continuó practicándose con la llegada de misiones franciscanas, dominicas y jesuitas, todas las cuales siguieron las rutas fluviales para desplazarse por el Amazonas. En el caso de los jesuitas, por ejemplo, las primeras reducciones fundadas entre 1636 y 1642: San Luis Gonzaga, San Ignacio de Maynas y Santa Teresa de Jesús, se construyeron a partir de reconocer problemas tales como distancias entre una y otra misión, condiciones climáticas de la zona y la dispersión/ variedad de la población indígena. Para mitigar estos problemas, los religiosos construyeron sus misiones sobre las orillas de los ríos, “para que estos sirviesen como vías de navegación para la comunicación, además de facilitar el traslado de los misioneros hacia nuevos territorios y el subsecuente establecimiento de nuevas reducciones.”<sup>54</sup>

Pasajes fluviales y accesos líquidos permitieron a los religiosos desplazarse por la selva y generar una red de poblados, misiones y reducciones, conectados por medio del agua. Estos ritmos/velocidades de caudales o las transformaciones constantes del río por cuenta de

---

<sup>51</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión Entre la Ilusión y el Desencanto,” en *Un Reino en la Frontera, Las Misiones Jesuitas en la América Colonial*, coords. Sandra Negro y Manuel Marzal (Quito: Abya Yala, 2000), 185.

<sup>52</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 185.

<sup>53</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 186.

<sup>54</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 189.

inundaciones o sequías periódicas fueron elementos que determinaron y ejercieron autoridad ecológica sobre los movimientos de los misioneros. Estos últimos se movían con las mismas velocidades y posibilidades que el río permitía. Muchas de las misiones españolas, no solo fueron destruidas por comunidades indígenas, sino también por inundaciones y vientos. Por este motivo, según Sandra Negro, los ríos, en este proceso de despliegue misional en la selva, fueron “un factor determinante en la localización de las reducciones y aunque los poblados fueron en su mayor parte ribereños, los religiosos siempre trataron siempre de encontrar terrazas o bancales ligeramente sobre-elevados del río, para estar protegidos de las intensas lluvias e inundaciones estacionales.”<sup>55</sup>



Imagen 9. Rio Pastaza, explorado por los misioneros jesuitas de Maynas<sup>56</sup>

Esta pulsión de flujos de agua fue tan determinante en la construcción de misiones que los elementos simbólicos y estructurales (los planos arquitectónicos de las misiones selváticas de finales del XVIII) señalaban que la calle principal del poblado debía desembocar en el río: la calle central de la misión era entendida como acceso al agua o pasaje que del río conducía al centro de la misión: “el cuerpo principal del poblado debía ser perpendicular al río.”<sup>57</sup>

Tres documentos coloniales retratan esta trascendencia de los ríos en las trayectorias misioneras en el Amazonas. El primero es un fragmento citado por Sandra Negro, escrito por el jesuita Manuel Uriarte (extraído del *Diario de un misionero de Maynas de 1775*). El segundo es un aparte del *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* escrito en 1639 por el también Jesuita Cristóbal de Acuña y el tercero es una cita extraída del documento franciscano de 1792, “*Instrucción del Padre G. de Ocopa Fr. M. Sobreviela para los P. Fr. N. Girbál y Barceló, Fr. B. Márquez y Fr. J. Dueñas, y para los que sucedieren en el establecimiento y progresos de las conversiones de Manoa y del famoso río Ucayali*” (1791).

Los tres fragmentos, producidos en épocas diferentes, mencionan factores fluviales que influyeron con su estructura líquida (curvaturas y sinuosidades, ciclos de aguas abundantes, producción de erosiones, etc.) en la voluntad de los misioneros para fundar sus reducciones.

<sup>55</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 192.

<sup>56</sup> “Pastaza: Cultura, Costumbres,” Hablemos de Culturas.com, Visitado en Julio 3 de 2022, <https://hablemosdeculturas.com/pastaza/>

<sup>57</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 193.

Estamos hablando de frailes sometidos a los designios de la circulación del agua. Es decir, la moción religiosa, fue la misma moción del agua y en ese sentido, la actividad misionera, la configuración del espacio religioso amazónico, estaba determinada por ritmos líquidos en los que el agua corriente imponía su flujo a los misioneros y era una fuerza que, en su materialidad fluida, actuaba al interior mismo de planes y proyectos misioneros. Hablando, por ejemplo, sobre la misión de San Joaquín de Omaguas, el padre Manuel Uriarte describió en 1795 la cercanía y transversalidad del Marañón, el cual se observaba desde cualquier punto de la misión: “El pueblo estaba en un sitio bellissimo, todas las casas a cordel, con la cara al oriente y al Marañón, que se extendía por la derecha hacia arriba como dos leguas en una perfecta vuelta y para abajo en más de tres en vía recta, teniendo toda la orilla fronteriza hermoçada con platanos y chagras.”<sup>58</sup> Además, Uriarte agregó detalles sobre el diseño de las casas: “como era declive el terreno, todas gozaban la vista del río y de muy lejos las divisaban las canoas.”<sup>59</sup>

Manuel de Sobreviela, por su parte, en sus recomendaciones de 1792, habló de poblaciones indígenas asentadas en las orillas del Ucayalí, caracterizándolas como multitudinarias: “multitud innumerable de Naciones que pueblan las inmensas pampas y riberas del caudaloso río Ucayalí; y viven sepultadas en las sombras del gentilismo.”<sup>60</sup> Alienta a sus misioneros a no desfallecer en una empresa peligrosa de la cual no duda: “que en tan remotas regiones se les ofrezcan muchas dificultades, gravísimos trabajos y continuos peligros de perder la vida.”<sup>61</sup> Finalmente, Sobreviela instruye a los misioneros sobre los lugares para construir la misión indicando lugares próximos a los ríos, tanto para obtener alimento en el agua como para poder movilizarse más fácilmente: “Apenas haya llegado a las tierras de los gentiles Panos y Manoitas se informarán [...] del sitio más provisionado para establecer su residencia y población, advirtiéndole que sea cerca de algún río que tenga abundante pescado, buenas tierras y que no sean anegadizas, y que puedan sembrar y mantenerse en ellas hasta mil indios.”<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 193.

<sup>59</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 193.

<sup>60</sup> Manuel de Sobreviela, “Instrucción del Padre G. de Ocopa Fr. M. Sobreviela para los P. Fr. N. Girbál y Barceló, Fr. B. Márquez y Fr. J. Dueñas, y para los que sucedieren en el establecimiento y progresos de las conversiones de Manoa y del famoso río Ucayalí” en *Historia de las Misiones Franciscanas y Narraciones de los Procesos de la Geografía en el Oriente del Perú*, Coord. Bernardino Izaguirre (Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1870), 196.

<sup>61</sup> Manuel de Sobreviela, “Instrucción,” 196.

<sup>62</sup> Manuel de Sobreviela, “Instrucción,” 198.



Imagen 10. Río Amazonas en su cause medio<sup>63</sup>

Finalmente, en 1639, un siglo antes que Sobreviela y Uriarte, Cristóbal de Acuña describió movimientos de misioneros y exploradores en el Amazonas como una acción que implicaba estar “caminando sobre sus ondas.”<sup>64</sup> “La calle mayor” o “principal camino”<sup>65</sup> como llama Acuña al río, era voluntad fluvial que movía a unos misioneros supeditados a los ejercicios de poder del agua, la cual, como dije atrás, manifestándose en inundaciones, remolinos, caudales y profundidades, actuaba como ruta con vida propia, con gestos y movimientos que imponían sus condiciones materiales al desplazamiento misionero/colonial.

Además de lo anterior, Acuña, un siglo antes que Sobreviela y Uriarte, concluyó, mediante observación de corrientes y comunidades adaptadas a ellas, que desplazamientos y movimientos serían posibles, principalmente, a través del agua: “todos los que viven en las orillas de este gran río, están poblados en grandes poblaciones y como venecianos o mejicanos, todo su trato es por agua, en embarcaciones pequeñas que se llaman canoas.”<sup>66</sup> Así mismo, Acuña describió su navegación usando un lenguaje que reiteraba los lugares comunes de la temprana escritura colonial (recordando incluso el Diario de Abordo de Diario Colón): “nuevo mundo, naciones nuevas, reinos nuevos, ocupaciones nuevas, modo de vivir nuevo y para decirlo en una palabra, un rio de agua dulce navegable por más de 1300 leguas.”<sup>67</sup>

Estas tres citas dejan ver que tanto Acuña en el XVII como Sobreviela y Uriarte en el XVIII, asumen a los ríos como cuerpos contiguos y adyacentes de los que no solo se depende para construir reducciones, moverse y hacer funcionar la misión, sino que el caudal y el flujo, rodean a la misión, la determinan y también la construyen/destruyen. Ríos y corrientes de agua en las tres citas pulsan, es decir, tornean y moldean, ayudan a crear (y también a difuminar) tanto a la misión como al proyecto de integrar la selva a la administración religiosa/colonial.

---

<sup>63</sup> “¿Por qué el Río Amazonas no tiene puentes?,” RTVE, Visitado en Julio 11 de 2022, <https://www.rtve.es/television/20220323/rio-amazonas-mas-grande-del-mundo-no-tiene-puentes-cuanto-mide-delfin-rosado-peligro-extincion/2321461.shtml>

<sup>64</sup> Cristóbal de Acuña, “Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas,” en *Relaciones del Descubrimiento del Río de las Amazonas*, ed. Juan Medina Bueno (Bogotá: Instituto Gráfico, 1942), 82.

<sup>65</sup> Cristóbal de Acuña, “Nuevo Descubrimiento,” 104.

<sup>66</sup> Cristóbal de Acuña, “Nuevo Descubrimiento,” 108.

<sup>67</sup> Cristóbal de Acuña, “Nuevo Descubrimiento,” 59.

En Uriarte, por ejemplo, la misión es orilla, se erige sobre ella, el río fricciona a la misión constantemente, la rasga y escarba al punto que el agua corriente hace parte de la estructura de una arquitectura misional que funciona como rivera; borde donde cada casa “goza de la vista del río y de muy lejos las divisaban las canoas,”<sup>68</sup> teniendo, además, “toda la orilla fronteriza hermoseedada con platanares y chagras.”<sup>69</sup> Sobreviela, por su parte, confirma lo anterior con su indicación de que el establecimiento de misiones y reducciones *sea cerca de algún río*, frase que no solo revela la existencia de un modelo de expansión española supeditada a rutas y pasajes fluviales, sino que nos sitúa en una práctica de evangelización que implica la intermediación del agua corriente -la presencia cercana de un flujo y un caudal- como agentes que se articulan con la misión para permitir su funcionamiento pero también para obstaculizarla. Los ríos, de acuerdo a estos planteamientos, dan forma a la misiones, se vinculan con ellas para establecer formas de vida que no se pueden desarrollar sin asumir ciclos de agua, comportamientos de corrientes, todo lo cual, insisto, generó patrones de movimiento y comunicación en las reducciones españolas así como prácticas para habitar la selva, fijadas por un flujo de agua que nunca dejaba de imponer su autoridad ecológica sobre las construcciones y proyectos españoles en el Amazonas. Esto lo ratifica la afirmación de Acuña en el siglo XVII cuando escribe que los españoles permanecían *caminando sobre sus ondas*, frase que sugiere, justamente, la primacía y poder de un agua corriente de la que dependían los españoles para caminar y expandir su empresa evangelizadora. Los ríos, literalmente, llevaban y traían a los españoles por la selva. Los detenían o los hacían avanzar: eran las rutas por donde desplegaban sus evangelizaciones pero también eran los caminos por donde huían cuando las rebeliones indígenas los expulsaban. Además, tal como veremos abajo, estos mismos pasajes, abundantes y diversos, con formas sinuosas e irregulares, eran constantemente recorridos por comunidades indígenas interesadas tanto en vivir pero también en destruir la misión, con lo cual se dibuja un panorama amplio y complejo sobre las flujos de agua en el Amazonas: no solo los españoles se movían; se movía el líquido y con este último, también las comunidades que acudían a las misiones o resistían a ellas: proliferación de movimientos y mociones, humanas y fluviales, articuladas y en relación mutua.



Imagen 11. Curvaturas del río Napo, explorado por los jesuitas de las misiones de Maynas<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 193.

<sup>69</sup> Sandra Negro, “Maynas, una Misión,” 193.

<sup>70</sup> “Ecuador, Curvas del Río Napo”, Soros, Visitado en Julio 13 de 2002, <https://www.flickr.com/photos/91497878@N05/16790142370>

Estas ideas sobre el impacto de los ríos en la construcción de misiones y poblados en la selva contrastan con los argumentos propuestos por Ángel Rama sobre la planificación/construcción de ciudades en América. Como se sabe, Rama explicó que el proceso de urbanización española en el Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII implicó imaginar ciudades -proyectarlas y planificarlas- para luego construirlas de acuerdo a patrones modelados previamente. Para Rama, por ejemplo, “una ciudad, previamente a su aparición en la realidad, debía existir en una representación simbólica que obviamente solo podían asegurar los signos.”<sup>71</sup> Así mismo, “la palabra clave de todo este sistema es la palabra orden”<sup>72</sup> referida a la organización de la ciudad y a su estructuración mediante cuadrículas y geometrías estudiadas atrás.

El contraste entre la propuesta de Rama con las ideas sobre la construcción de misiones y poblados españoles en el Amazonas consiste en que en el espacio colonial amazónico estamos frente a la construcción de un orden misionero determinado por modelaciones y planes previos a la fundación de reducciones (como las indicaciones de Sobreviela a sus misioneros franciscanos) pero dicha construcción también estuvo controlada/dominada (incluso dirigida) por lo que podríamos llamar, el sueño de los ríos (en contraste con el sueño del orden o de la razón colonizadora que mencionó Rama). Esto quiere decir que el fenómeno de planificación, organización y construcción de misiones en la selva, fue una práctica intervenida y, de alguna manera, regulada -hasta permitida y también prohibida- por corrientes de agua, concavidades formadas por las mismas, profundidades y riveras inestables, cambios en bordes y orillas, combinaciones de ríos y subidas repentinas y violentas de líquido. Es decir, en el espacio colonial amazónico, el sueño de la razón propuesto por Rama (aquella estrategia de cálculo, preconcepción y planeación de ciudades en América) devino tecnología que operaba solo si el río lo permitía; esto significó que el agua la movía pero también la detenía: la inundaba y la negaba - la anegaba -. El agua corriente ejerció poder sobre esta tecnología de colonización y la trasladó de acuerdo a su voluntad líquida. El río, en últimas, condicionó (y regló) los aspectos de la expansión española y permitió también el arrasamiento y rechazo de los misioneros, por lo que la planeación evangelizadora/colonial permaneció supeditada al poder ecológico de unos ríos que en relación con los proyectos de evangelización, dictaminaron/impusieron las maneras de moverse por la selva, las temporadas de moción y andanza, así como lugares y espacios habitables.

Así, en el caso del Amazonas, planeación colonial y orden de los signos, se encontraron en situación de centrifugación ante la fuerza del agua y la sinuosidad de unos ríos que afectaron/estremecieron a las estructuras del poder. La fuerza y la fluidez del agua ayudó a dar forma a los proyectos misioneros, pero también fue una fuerza que los mantenía bajo constante riesgo. Signos, órdenes y planificaciones entraron en situación de centrifugación porque la textura compacta de su organización colonial -el proyecto de dominación y expansión- se convirtió en proyecto, además de frágil, en práctica porosa, ejercicio determinado por las corrientes -llevado y traído por caudales-. Esta materialidad líquida interfirió (humidificó/inundó) a un orden colonial que no se podía mantener igual a sí mismo -organizado y compacto- en un espacio dominado enteramente por un caudal que lo regulaba. El espacio colonial amazónico, según esto, se desplegó en una tensión entre lo líquido y lo humano teniendo en cuenta que los proyectos evangelizadores, misioneros y de colonización de la selva, funcionaron a partir de estas intervenciones de ríos y ramajes de agua cuya inminencia y materialidad permiten afirmar que el avance español en la selva se produjo envuelto por este sueño de los ríos: un agua movediza vinculada con pantanos, fangales, ciénagas, rápidos, y

---

<sup>71</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 21.

<sup>72</sup> Ángel Rama, *La Ciudad*, 20.

sobre todo, ríos navegados y conocidos por comunidades indígenas que vivían completamente adaptadas a este mundo acuático-fluido.



Imagen 12. Misioneros Josefinos en 1922 -aproximadamente- realizando trabajos de exploración de riquezas de la zona del Vicariato del Napo, hasta esa época, desconocidas por el estado ecuatoriano.<sup>73</sup>

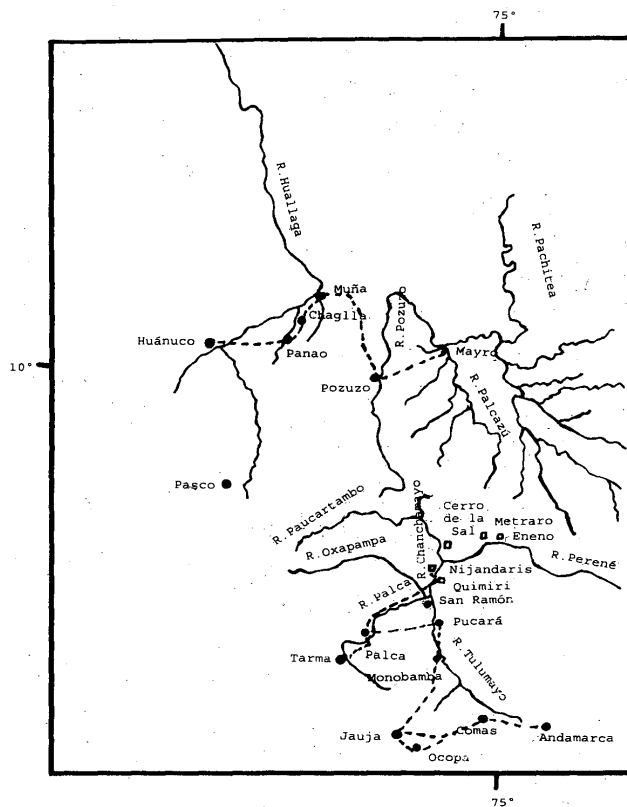
Pilar García Jordán planteó que esta movilidad de los españoles por el Amazonas a finales del siglo XVIII se dio a través de varias rutas de penetración desde “los principales centros serranos”<sup>74</sup> hasta las zonas más densas y llanas de la selva. Dichas rutas conectaban pequeños centros urbanos con ríos y vías fluviales. Estas vías, por ejemplo, pasaban por Tarma o Jauja para llegar al río Chancamayo; provenían desde Huánuco hasta poblaciones como Panao y Pozuzo para llegar a los ríos Palcazú y Mayro. La existencia de estos caminos permitió el establecimiento de varios poblados en las fronteras andinas-amazónicas desde los cuales, según Jordán, los misioneros “se dedicaron, con mayor o menor eficacia, a desarrollar el papel que la Corona les había adjudicado, el ser la vanguardia civilizadora, la punta de lanza de la penetración en el Oriente.”<sup>75</sup> Cabe recordar que desde poblados y monasterios como el de Ocopa, ubicados en estas zonas liminares entre los Andes y el Amazonas, se fundaron misiones como las de Quimiri, Nijandaris, Metraro, Eneo y Cerro de la sal. Este proceso fundacional fue realizado a través de rutas fluviales que no solo permitían el movimiento de los españoles por la selva sino que ofrecían sus riveras y orillas como espacios para construir reducciones y poblados, tal como sugiere el mapa de abajo (nótese la ubicación de Ocopa en la parte de abajo).

<sup>73</sup> Saúl Uribe Taborda, Patricia Bermúdez Arboleda y Alexandra Ángel Penagos, “Reinterpretación del Pasado Fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN),” *Revista de Estudios Sociales [En línea]*, no. 72 (2020): 77.

<sup>74</sup> Pilar García Jordán, “Vías de Penetración y Métodos de Conquista del Territorio e Indígenas Amazónicos. Una Lectura del Informe Urrutia (1808) Sobre el Mejor Acceso a la Selva Peruana, y una Reflexión Sobre su Utilidad y Vigencia en 1847,” *Boletín Americanista*, no. 47 (1997): 128.

<sup>75</sup> Pilar García Jordán, “Vías de Penetración,” 131.





Escala 1:2'000,000

**Leyenda**

- Ciudades y poblaciones
- Misiones
- Caminos de acceso a la selva central

Imagen 13. Mapa de los “caminos de penetración en la selva central peruana desde Huánuco, Tarma y Jaúja en el siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX” incluido por Pilar García Jordán<sup>76</sup>

En diálogo con lo anterior, en un trabajo similar al de Pilar García Jordán, Sandra Negro Tus proyectó los posibles puntos donde los jesuitas levantaron misiones y reducciones en el Amazonas noroccidental (hacia el norte de Ocopa) durante los siglos XVII y XVIII. Las misiones jesuitas de esta zona se caracterizaron por la extrema dificultad para establecerlas, al punto que, según Negro, fue “el más complejo e inestable de todos los proyectos evangelizadores desarrollados por los jesuitas en la América española.”<sup>77</sup> Los primeros jesuitas llegaron en 1638 a la ciudad de Borja, a orillas del río Marañón, desde donde iniciaron evangelizaciones y reducciones en un territorio con una “extensión inmensa, debido principalmente a que avanzaban en territorio no conquistado.”<sup>78</sup> Estas misiones se establecieron a orillas de los ríos Marañón, Pastaza, Paranapurás, Tigre, Napo, Putumayo, Aguarico, Ucayalí, Pachitea, Nanay, “y naturalmente en las orillas e islas del río Amazonas.”<sup>79</sup>

Al igual que lo sucedido con las misiones franciscanas de la selva central peruana, la extensión y permanencia de las misiones jesuíticas (tal como veremos después) no pudo ser mantenida/defendida. Una de las causas fue la constante presencia de portugueses como factor que obligó a los jesuitas a contraer el dominio de sus posesiones. Esto implicó la creación de una nueva demarcación fronteriza entre las coronas española y portuguesa en 1710 la cual,

<sup>76</sup> Pilar García Jordán, “Vías de Penetración,” 129.

<sup>77</sup> Sandra Negro Tua, “Destierro, Desconsuelo y Nostalgia en la Crónica del P. Manuel de Uriarte, Misionero de Maynas (1750-1767),” *Apuntes*, Vol. 20. no. 1 (2007): 94.

<sup>78</sup> Sandra Negro Tua, “Destierro,” 94.

<sup>79</sup> Sandra Negro Tua, “Destierro,” 94.

beneficiando a esta última, quedó “asentada en la desembocadura del Yaraví.”<sup>80</sup> Con todo y estos inconvenientes, durante estos ciclos de incremento/retroceso de las misiones, los jesuitas fundaron a mediados del siglo XVIII “más de un centenar de reducciones”<sup>81</sup> organizadas en cuatro grandes zonas: la misión alta del Maraón con centro en la ciudad de Borja -con 27 misiones bajo su jurisdicción; la misión baja del Maraón (Amazonas), “con su sede principal en San Joaquín de Omaguas;”<sup>82</sup> la misión de Pastaza, conformada por seis reducciones y la Misión del Napo, compuesta por 21 reducciones, “nueve de las cuales estaban en el río Aguarico.”<sup>83</sup> Negro afirma que las misiones nunca lograron estabilidad debido a unas rutas de acceso que “implicaban cruzar ríos caudalosos, frecuentemente alternados con cuevas abruptas o áreas pantanosas, con gran frecuencia pobladas por indios hostiles.”<sup>84</sup>

Además de lo anterior, Negro insistió en que las vías de comunicación/acceso dentro de estas misiones, en su mayoría “eran los ríos”<sup>85</sup> y por eso, “los jesuitas establecieron sus reducciones a orillas de ellos.”<sup>86</sup> Así mismo, matizó lo anterior indicando que los ríos no solo llevaban y traían a los españoles por la selva sino que también fueron “sendas a través de las cuales se propagaron con impresionante celeridad muchas enfermedades epidémicas, diezmando las poblaciones establecidas y ocasionando la fuga al monte de los sobrevivientes.”<sup>87</sup>

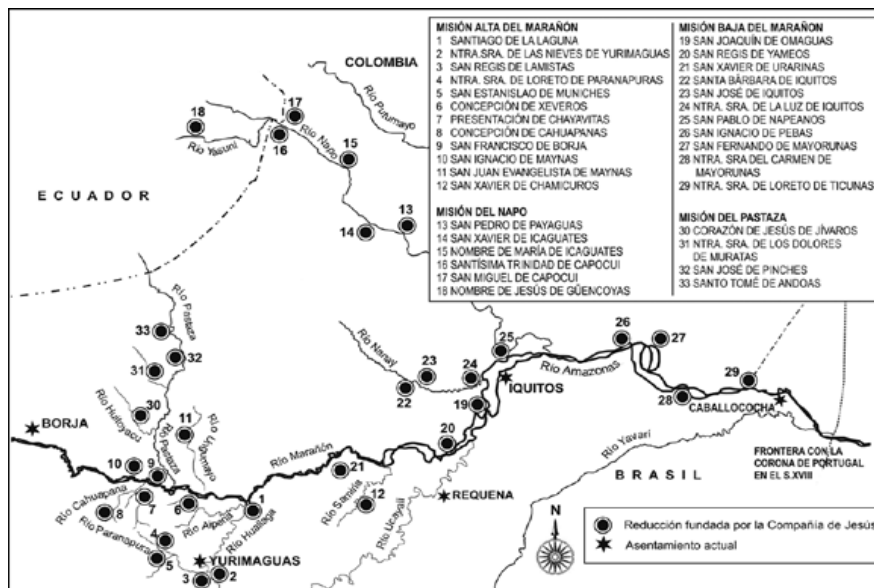


Imagen 14. “Probable ubicación de las treinta y tres reducciones jesuíticas pertenecientes a las misiones alta y baja de Maynas en 1767.”<sup>88</sup>

Los mapas proyectados por Pilar García Jordán y Sandra Negro Tua sustentan la idea de fundación de misiones y poblados españoles en la selva como prácticas de colonización que se guiaban por las rutas fluviales amazónicas. En el caso de la selva central peruana (Mapa

80 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 94.  
 81 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 94.  
 82 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.  
 83 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 94.  
 84 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.  
 85 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.  
 86 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.  
 87 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.  
 88 Sandra Negro Tua, “Destierro,” 95.

propuesto por Pilar Jordán) se observa que los españoles iniciaron sus entradas hacia la selva alta desde poblados andinos como Huánuco, Pasco, Tarma o Jauja, inclusive desde puntos estratégicos -también altos- como Ocopa para descender hasta la zona de selva montañosa y fundar misiones como Metraro, Eneno o Cerro de la sal. La fundación de estas tres últimas, de acuerdo con el mapa, siguió el curso del río Perené. Así mismo, el mapa de Jordán muestra que los caminos construidos sobre tierra firme (marcados con líneas discontinuas) conectaban a Pozuso con Mayro, misiones ubicadas sobre las orillas de los ríos Pozuso y Palcazú, lo cual indica que tales caminos no solo conectaban misiones sino también riveras y corrientes desde las cuales se ejecutaban exploraciones, viajes y entradas a la ceja de selva o selva baja.



Imagen 15. Sacerdote Josefino bendiciendo a comunidad en el río Bobonaza en 1922. Este río corre paralelo al río Pastaza.<sup>89</sup>

De otro lado, el mapa de Maynas proyectado por Sandra Negro, muestra que la utilización de rutas fluviales fue más radical que en el mapa de la selva central peruana. Negro indica que la totalidad de las misiones jesuitas en el Amazonas solo eran accesibles por ríos pues los tres grupos de las misiones del norte (la misión alta del Marañón, la Misión del Napo y la misión baja del Marañón) se construyeron sobre orillas de los ríos Napo, Marañón, Pastaza y Amazonas. Las misiones jesuitas -similares a las franciscanas- imitaron las rutas del agua, de ahí que llegar a la misión de Nuestra Señora de Loreto, por ejemplo (número 29 en el mapa de las misiones jesuitas), implicaba salir desde Borja (actual Ecuador) dejándose llevar por el Marañón para desembocar en el Amazonas y arribar, finalmente, a la misión.

---

<sup>89</sup> “Tras los Pasos de las Misiones en la Región Amazónica,” Caritas Ecuador, Visitado en Julio 20 de 2022, <https://www.caritasecuador.org/2014/02/tras-los-pasos-de-las-misiones-en-la-region-amazonica/>



Imagen 16. Padres Josefinos en exploración de territorios para buscar recursos materiales atractivos para las élites industriales de la época. Fotografía tomada entre 1922 y 1933<sup>90</sup>

En suma, ambos mapas -pero también las fotografías de las misiones Josefinas- sugieren que el movimiento de los españoles por la selva, tanto como la fundación de misiones, reducciones y poblados, estuvieron regidos por la estructura curva de las figuras fluviales. Y en ese sentido -tal como planteaba atrás- mociones evangelizadoras, intentos de establecimientos misioneros, así como expansiones y proyectos de sujeción política, religiosa y económica, sucedieron dentro de un sistema de ondulaciones/contorsiones de agua; se produjeron en fricción con una red de serpenteos y sinuosidades que convirtieron a estos proyectos coloniales en prácticas intervenidas por recodos, convexidades y figuras hidrológicas. Se puede afirmar incluso que la historia de la fundación de estas misiones fue una práctica de vueltas y zigzags y en ese sentido, las redes misioneras en el Amazonas se caracterizaron, justamente, porque esta abundancia de anfractuosidades, esta acumulación de meandros, determinaron el desarrollo de estas misiones en todos sus niveles, desde aspectos básicos como la determinación de la estabilidad de los lugares donde se construyeron -tal como lo vimos atrás- hasta las comunicaciones que se establecieron entre misiones y ciudades cercanas. En otras palabras, el zigzagueo del agua y su condición corriente/fluida, fueron factores ni exteriores ni ornamentales en este proceso de colonización/sujeción. La condición vertiginosa del caudal, así como su estructura de ramajes, actuaron como fuerzas al interior mismo de los proyectos colonizadores, modelando/desfigurando no solo la estructura física de unas construcciones y arquitecturas que debían ejecutarse en las orillas sino también modelando formas de vida, maneras de desplazarse, hábitos de alimentación y comunicación/representación (tal como veremos abajo).

---

<sup>90</sup> Saúl Uribe Taborda, Patricia Bermúdez Arboleda y Alexandra Ángel Penagos, “Reinterpretación,” 75.

### 2.2.3 Agencias Indígenas, Tomografías e Historias Fractales



Imagen 17. Mapa incluido por el jesuita José Chantre y Herrera en su *Historia de las Compañías de Jesús en el Marañón Español* cerca de 1780. El mapa fue diseñado por el también Jesuita, cartógrafo Francisco Javier Weigel.<sup>91</sup>

En esta sección de mi disertación evidenciaré que estos circuitos coloniales-fluviales explicados atrás estaban hiper poblados por agencias indígenas que vivían y se movían también por las redes hídricas que los españoles pretendían dominar. Si bien es cierto que varias comunidades indígenas acogieron o fueron sometidas por los proyectos misioneros españoles, también es verdad que, tal como vimos en el caso de Ocopa, varios de estos grupos indígenas organizaron revueltas, abandonos de reducciones y provocaron la muerte de numerosos misioneros. Es factible proponer que estos misioneros -y, en general, los agentes imperiales españoles- circularon en un circuito de colonización constantemente interrumpido por estas revueltas, muchas de las cuales, también se ejecutaron aprovechando esta complejidad hídrica. Así, mediante la técnica de la tomografía (que explicaré abajo) haré una intervención al mapa trazado por Javier Weigel (citado arriba) con el fin de diseñar un circuito fractal que me permitirá hacer visible la forma de estas redes de colonización irregular/inestables no solo delineadas por las formas de los ríos sino también recorridas y saturadas por estas fuerzas indígenas con capacidad de desestabilizar los planes de sujeción imperial. La observación de estos circuitos de colonización irregular (muy distintos a los circuitos letrados explicados por Rama) me permitirá hablar de una modernidad/colonialidad también fractal como forma de comprender la historia colonial del Amazonas en tanto proceso donde los proyectos de universalización moderna iniciados en el siglo XVI entraron en constante situación de vulnerabilidad dentro de estos entornos dominados por la potencia fluvial/indígena. Esto último

<sup>91</sup> José Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, (Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1901): XVII.

me facilitará, en la siguiente sección de mi trabajo, radicalizar la saturación de agencias que se movían en el circuito fractal de colonización puesto que situaré en ellos la circulación de fuerzas no humanas (insectos, tigres, lagartos, etc.) también claves en la construcción de esta expansión irregular/amorfa del imperio español en la selva.

Para iniciar, quiero enfatizar que en el mapa elaborado por el jesuita Francisco Javier Weigel en 1761, el sistema de referencias y coordenadas soportan la idea de una colonización/evangelización del Amazonas como evento dominado por las corrientes y curvaturas explicadas atrás. La leyenda, incluida en la parte inferior derecha, representa a las misiones jesuitas de Maynas mediante la ubicación de símbolos que figuran la presencia de ciudades españolas, misiones evangelizadoras -activas y destruidas-, territorios de naciones “bárbaras” y límites entre franciscanos y jesuitas.

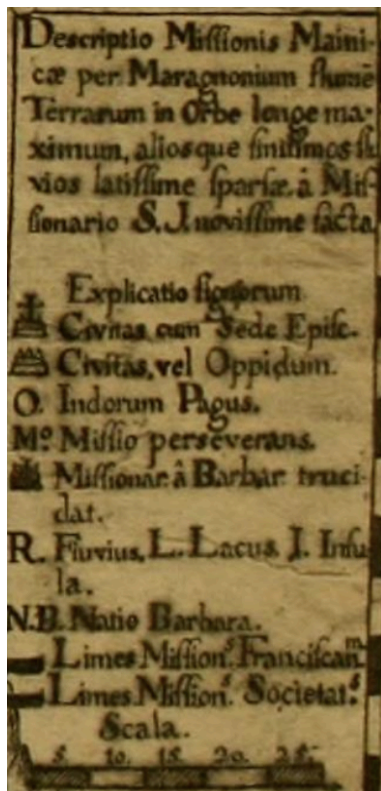


Imagen 18. Detalle del mapa de Weigel citado atrás.

Pero además de lo anterior, este sistema de referencias permite imaginar el despliegue de varias mociones indígenas indicando el lugar donde se ubicaban algunas comunidades reducidas/reubicadas (representadas como pueblos inmediatos a las misiones) y los lugares donde vivían comunidades no conquistadas, representadas con el símbolo N.B (*naciones bárbaras*).



Imagen 19. Detalle de las Misiones Jesuitas en Maynas. Nótese los símbolos “M” y “O” para comprender la explicación de abajo.

Este detalle del mapa de Weigel, por ejemplo, no solo muestra que las misiones (representadas con la letra M) se encontraban próximas a los pueblos de indios (representadas con la letra O) sino que ambos se encontraban situados, tal como señalé atrás, de acuerdo a la lógica del serpenteo. Otros símbolos en el mapa que indican este tipo de presencias/movimientos indígenas señalan el lugar de las misiones destruidas (señaladas en el detalle de abajo con la figura de una ciudad con una cruz en el suelo) o el símbolo N.B que señala la presencia de naciones “bárbaras” no integradas (no conquistadas por el imperio). La distribución de este otro tipo de símbolos sugiere que los desplazamientos de las comunidades indígenas ocurrían en asociación y vínculo también con los pasajes fluviales, utilizados, por ejemplo, para destruir una misión y retirarse (huir) de la misma.



Imagen 20. Detalle del Mapa de Weigel. Nótese la presencia de las misiones destruidas.

Un pequeño triángulo con una cruz a ras de tierra<sup>92</sup> representa la presencia de misiones arrasadas, aspecto que nos recuerda al recuadro de San Antonio donde su autor acudió al sistema de la cuadrícula para representar este tipo de misiones mediante el símbolo de los frailes flechados. Las figuras de estos últimos -donde se detallaban imágenes de cuerpos heridos- indirectamente mostraban las reacciones y la resistencia de una agencia indígena responsables de los ataques a las misiones. En el caso de Weigel, esta agencia indígena también irrumpió en su representación cartográfica para pulsar en símbolos como el pequeño triángulo

<sup>92</sup> Parte superior derecha del fragmento del mapa.

con la cruz a ras de tierra teniendo en cuenta que dicho símbolo resalta el drama misionero de su expulsión pero también emergen en él huellas de actos indígenas necesarios para la destrucción y arrasamiento de una misión. Desde este símbolo de la misión destruida se dilatan por el mapa marcas de la moción indígena en la selva, asumiendo que dicho símbolo alumbraba planes, alianzas y ataques que producían efectos devastadores en dichas misiones.

Esto significa que el mapa de Weigel no solo soportaría una lectura en clave de expansión evangelizadora sino que permite leer agitaciones/tráficos fluviales de unas comunidades indígenas también en relación de empalme respecto de ríos y corrientes de agua. En conexión con esto, hay varios documentos y textos que ofrecen descripciones y evidencia de estos movimientos producidos por comunidades indígenas asentadas en la red fluvial del Amazonas. Por ejemplo, la *Relación Abreviada de un Viaje Hecho por el Interior de la América meridional* (1745) de Charles Marie De la Condamine, narra un recorrido hecho por el autor desde los Andes hasta el Brasil -siguiendo el curso del río Amazonas-. Estas descripciones se enfocan, inicialmente, en la fuerza del agua. Muestran que su llegada al Pongo de Manseriche supuso la irrupción de corrientes extremas que lo enfrentaron a un posible naufragio/muerte. A la entrada del Pongo, por ejemplo, indica que “la violencia de la corriente es tal que, aunque no haya saltos propiamente dichos, las aguas semejan precipitarse, y su choque contra los peñascos produce un ruido espantoso.”<sup>93</sup>



Imagen 21. Pongo de Manseriche Descrito por De la Condamine<sup>94</sup>

A la textura sónica de esta descripción -donde roces de agua y rocas producen un estertor “espantoso”- De la Condamine agrega un cuadro dramático sobre su paso por este estrecho, protagonizado por él mismo, su almadía -barco plano- y una rama que detiene su paso: “con la almadía enganchada y suspendida de una rama de árbol, y lo menos que hubiese podido pasarme era el perder mis diarios y papeles con notas de observaciones fruto de ocho años de trabajo.”<sup>95</sup> Este enganchamiento, caracterizado como *riesgoso* -y que amenaza a sus

<sup>93</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación Abreviada de un Viaje Hecho por el Interior de la América Meridional*, (Madrid: Calpe, 1923): 33.

<sup>94</sup> “Los Pongos,” *Mundo Geografía*, Visitado en Julio 21 de 2022, <https://mundogeografia.com/pongo/>

<sup>95</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación*, 34.



manuscritos- detona una descripción sobre los diseños elásticos usados para construir almadías. Estas últimas, según De la Condamine, soportan embestidas de agua, cambios repentinos de corrientes y distintos tipos de velocidades, tal como sucede en el estrecho del Pongo:

Choqué rudamente dos o tres veces contra las rocas en las revueltas, motivo suficiente para haberme asustado si no hubiera estado prevenido. Una canoa se estrellaría mil veces sin remedio, y me enseñaron al pasar el lugar donde pereció un gobernador de Maynas; pero las piezas de una balsa no están clavadas ni enclavijadas, sino unidas por lianas, cuya flexibilidad hace el papel de un resorte que amortiguase el golpe [...] el mayor peligro para estas es el de ser atraídas por un remolino de agua fuera de la corriente como me sucedió más arriba. No hacía un año que un misionero, que fue así arrastrado, permaneció dos días sin víveres, y hubiera muerto de hambre si una crecida súbita del río no le hubiera, al fin, vuelto a poner en la corriente.”<sup>96</sup>

Menciones de choques, enganchamientos, arrastramientos por remolinos y referencias a los diseños de las almadías -propios para los trabajos de la navegación fluvial- funcionan aquí como información con la cual De la Condamine elabora imágenes sobre la influencia de los ríos en el desarrollo de los proyectos de colonización/evangelización (tema que discutí atrás). De la Condamine habla sobre la muerte de un gobernador de Maynas por cuenta de embestidas de rocas y agua; así mismo, evoca la historia de un misionero atrapado en un remolino de agua, salvado por la irrupción de otra fuerza fluvial: una creciente. Esta información corroboraría aquello que el mapa de Weigel sugería: el sometimiento efectivo de los planes colonizadores al sistema de corrientes, flujos, remolinos y torbellinos: estos últimos -torbellinos y remolinos, por ejemplo- con sus regímenes y dinámicas de corrientes inversas, tenían la capacidad de “arrastrar”, hacer “estrellar”, hacer “perecer” a los agentes colonizadores. No es fortuito, por ejemplo, que este tipo de expresiones sean recurrentes en el texto de De la Condamine: “me vi arrebatado por la corriente de agua.”<sup>97</sup>

Además, mientras este autor narra y hace estos primeros planos de sus mociones en el río, también ilumina el movimiento de comunidades indígenas en el Amazonas. Su llegada al poblado de Borja, por ejemplo, fundado en 1619 a orillas del Río Marañón, convierte a su texto en tecnología alfabética sitiada/irrigada por lo que él mismo llama “laberinto de lagos, de riachuelos y canales;”<sup>98</sup> pero no solo eso: su escritura presenta señales -síntomas y destellos- de los movimientos de las comunidades que vivían en estos espacios de la selva baja:

Llegado a Borja, me encontré en un nuevo mundo, alejado de todo comercio humano, sobre un mar de agua dulce, en medio de un laberinto de lagos, de riachuelos y de canales que invaden en todos sentidos un bosque inmenso, que sería sin ellos inaccesible. Encontré plantas nuevas, animales nuevos, hombres nuevos [...] más debajo de Borja, y a 400 o 500 leguas al otro lado, según baja el río, una piedra, un simple guijarro, es tan raro como puede serlo un diamante. Los salvajes de esta comarca no saben lo que es una piedra.<sup>99</sup>

Basado en sus prejuicios, De la Condamine habla de *salvajes* y *hombres nuevos* para referirse a las comunidades indígenas de la selva baja. Este tipo de descripciones, sin embargo, admiten ser leídas en clave de *destello* de la cercanía de unos cuerpos indígenas asentados en esta zona del Amazonas que, si bien aparecen descritos en este fragmento según una lógica de metáforas que parecen esconderlos (nombrarlos como *salvajes* u *hombres nuevos*), esas mismas metáforas están rotas -no son sólidas del todo- en la medida que permiten imaginar/rastrear la vecindad de cuerpos reales que se perfilan muy próximos a estas descripciones, pulsando como presencias que no son figuras del lenguaje (tropos o alegorías,

<sup>96</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación*, 36.

<sup>97</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación*, 36.

<sup>98</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación*, 36.

<sup>99</sup> Charles Marie de la Condamine, *Relación*, 37.

invenciones o ficciones) sino cuerpos que realmente existen y se mueven cerca del texto mientras despliegan sus prácticas vitales en sus espacios y mundos. Así, este texto de De la Condamine, tanto como los mapas de Weigel o San Antonio producen *destellos* (permiten imaginar la cercanía, la presencia real) de estos movimientos producidos por varios grupos sociales, todos los cuales se encontraban viviendo y en circulación en la red fluvial del Amazonas.

Esta presencia de cuerpos indígenas también se puede rastrear en varios documentos españoles anteriores y contemporáneos al escrito por De la Condamine. Haré mención a tres documentos escritos en los siglos XVII y XVIII para luego volver sobre ellos y recapitular. Analizaré los tres textos a la vez -haciendo referencia también a trabajos, fuentes e historiografía mencionados en las secciones anteriores- con el fin de rastrear señales, indicios y huellas que estos textos/imágenes dan sobre la presencia real de comunidades indígenas en la red fluvial del Amazonas. Pretendo acumular varias citas para entender -a partir de esta saturación- que el circuito colonial amazónico estaba así mismo saturado -colmado- con estas agencias indígenas.

El primero es una carta escrita por Pablo Moroni en 1740 donde reportaba a su superior, Nicolas Schindler, dispersión y desbandada de varias comunidades indígenas asentadas en las orillas del Amazonas como consecuencia de los enfrentamientos bélicos entre varios grupos y los Omaguas pero también como efecto de la cacería de indios promovida por las entradas portuguesas. Haciendo un recorrido por las misiones jesuitas de Maynas, Moroni encontró que “en Tepuchín e Jazuni para donde subí el junio pasado hallé la gente dispersa y temerosa de los Omaguas vecinos”<sup>100</sup>. A pesar de enfermedades y decaimientos registrados en frases como “Voy haciéndome cada día más inútil”<sup>101</sup>, Moroni reunió la máxima cantidad de indios posibles en unas misiones que, de acuerdo a las mismas descripciones de Moroni, se muestran frágiles y semiabandonadas: “Por lo que pertenece a Aguaricu, por donde anduve casi dos meses, en San Estanislao Hallé solas cinco casas con 42 almas por no haber sido indio de provecho el que pretendió hacerse cabeza pero estando en dicho sitio algunos días salieron a verme otros dos principales con 40 familias y en mi presencia empezaron nuevo desmonte [...] de allí pasé a Uazitaria en donde hallé la gente junta en once casas.”<sup>102</sup>

El texto de Moroni reporta el abandono de las misiones pero también deja percibir que en el caso de San Estanislao, por ejemplo, una de las prácticas usadas por los jesuitas ante la falta de misioneros en la selva, era delegar su control y autoridad en uno o varios líderes de las mismas comunidades, los cuales se encargaban de mantener la organización y estabilidad de la misión mientras los evangelizadores se iban para visitarlos en periodos más o menos continuos. Moroni dice que el líder encargado de San Estanislao, no ejerció su labor y por ende, la misión se despobló. Este texto también da claras señales de comunidades móviles, entrando y saliendo de las misiones; tal es el caso de las 40 familias que salieron a *verme* según Moroni para armar habitación en San Estanislao. Estas llegadas, pero también abandonos, son huellas del agitado itinerario de unas comunidades originarias que, afectadas y desplazadas por eventos como su reducción en misiones o cacería y esclavización, circulaban en el espacio amazónico realizando movimientos paralelos, insisto, a los ejecutados por Moroni quien intentaba, difícilmente, establecer misiones jesuitas y darles estabilidad. Moroni, vencido por la enfermedad, cierra su carta diciendo: “Aquí quiso Dios que empeorase de mis achaques de modo que pensé acabar con mis trabajos y así cargado en hombros de indios me vi precisado volver”<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Carta de Pablo Moroni a Superior Nicolás Schindler, 1740, Archivo Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Quito, Colección Vargas Ugarte, f. 1r (Las grafías fueron modernizadas).

<sup>101</sup> Carta de Pablo Moroni a Superior Nicolás Schindler, f. 1r

<sup>102</sup> Carta de Pablo Moroni a Superior Nicolás Schindler, f. 1v

<sup>103</sup> Carta de Pablo Moroni a Superior Nicolás Schindler, f. 1v

En el segundo documento, esta vez de 1690, Francisco Vicia, también jesuita, Supervisor de las misiones del río Marañón, reportó otro evento de cacería y esclavización de indios, no por cuenta de portugueses, sino por parte de unos “mestizos que con otros hombres de partes han hecho algunas entradas en el río nombrado Putumayo que corre al de Marañón y en el río de Caquetá y en el de *Repia* y en unas quebradas que corren hasta el dicho río Caquetá donde viven y están unos indios gentiles llamados *tamas*, *uyoguares*, *senos*, *mamagues*.”<sup>104</sup> Estas entradas indicadas por Vicia, atribuidas a mestizos y no a españoles, describen la captura y venta de varios cuerpos esclavizados. No se indica quién o para qué los compraban pero se señala que los cuerpos indígenas así esclavizados terminaban en casas de la ciudad de Pasto o Barbacoas en el área sureña de la Nueva Granada (Vicia, de nuevo, omite decir si estas casas pertenecían a españoles): “y en cada entrada que han hecho, según tengo noticia, han sacado cincuenta o sesenta piezas de dichos infieles, unas corridas, peleando con ellos en que ha habido muertes y otras *resgatas* con hachas y cada pieza la han vendido a trescientos cuarenta y cincuenta pesos de suerte que muchas de dichas piezas están en pasto y barbacoas.”<sup>105</sup>

La reacción por parte de estas comunidades amazónicas fue rechazar estas entradas y cacerías asesinando y amenazando de muerte a todos aquellos que se acercaran a sus lugares de habitación: “y ofendidos de estas sacas de los indios gentiles han muerto de dos años a esta parte tres o cuatro españoles y están con resolución de matar a todos los que fueren a hacer de las sacas por el daño y agravio que se les hace.”<sup>106</sup> Frente a problemas como este, jesuitas como Vicia propuso acercarse a estas comunidades para promover su conversión. Una de las estrategias usadas por la Compañía para ganarse la confianza de estas comunidades, fue prometer la devolución de sus hombres y mujeres esclavizados, hecho que, según el documento de Vicia, se cumplió parcialmente. Este supervisor de las misiones jesuitas del Marañón terminó señalando que sus evangelizadores se desplazaron hasta los lugares donde vivían las comunidades afectadas por estas *sacas* de *piezas* humanas.

Y teniendo noticias de ellos los religiosos de mi sagrada religión con el celo que acostumbran tener de convertir al más a Dios, deseando la conversión de dichos infieles por no haber entrado con este fin a dichos parajes ningún religioso de dicha mi religión ni de otra alguna enviaron de la ciudad de Pasto un mozo llamado Francisco de la Cruz con unos indios de las misiones de los Maynas para que entrase a dichos parajes y a fuerza de regalos suavizase y amistase a dichos indios infieles diciéndoles cómo ni él ni los religiosos de su colegio de cuya parte iba pretendían hacerles molestia alguna ni quitarles piezas como los hombres de *Sucumbíos* y que antes si querían su amistad, procurarían se les volviesen sus parientes.<sup>107</sup>

Este fragmento escrito por Vicia resalta el desplazamiento de De la Cruz como acto necesario para ejecutar la evangelización. Vicia tanto como Moroni hace primeros planos del evento de ir hasta los lugares donde se encontraban las comunidades indígenas. El jesuita describe un evangelizador enviado con el fin de “entrar” a donde ningún religioso había sido comisionado antes. Con esto queda claro que la imagen de la circulación del evangelizador, según el texto de Vicia (pero también el texto de Moroni) debe ser proyectada por un texto que hace ver al religioso moviéndose, yendo y viniendo por los espacios *remotos* del imperio. Pero paralelo a esto, este texto hace primeros planos de las comunidades que estaban padeciendo

---

<sup>104</sup> Comparecimiento del Padre Francisco Vicia Religioso Sacerdote del Colegio de la Compañía de Jesús, 1690, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, E.D.P.Q 1.2.2, Libro 1, f. 1r.

<sup>105</sup> Comparecimiento del Padre Francisco Vicia Religioso Sacerdote del Colegio de la Compañía de Jesús, f. 1r.

<sup>106</sup> Comparecimiento del Padre Francisco Vicia Religioso Sacerdote del Colegio de la Compañía de Jesús, f. 1r.

<sup>220</sup> Comparecimiento del Padre Francisco Vicia Religioso Sacerdote del Colegio de la Compañía de Jesús, f. 1r.

persecuciones y esclavización. Queda claro que **t**amas, uyoguares, senos, mamagues vivían en cercanías del Río Caquetá y que la circulación de un jesuita como Francisco de la Cruz por el Amazonas se ejecutó en medio de territorios poblados por estas comunidades capaces de asesinar españoles y de amenazar de muerte a todo el que se acercara a ellos. Así, Vicia tanto como Moroni -y los mapas mencionados atrás- describieron circuitos de colonización donde las reacciones, defensas y ataques de indígenas a colonizadores eran eventos regulares y repetidos.

El tercer documento al que me referiré fue escrito por el franciscano Vicente de San Julián en 1698 (documento mencionado atrás pero afin con el de Vicia y Moroni porque también habla de reacciones y resistencias indígenas frente a los colonizadores españoles en el Amazonas). En este texto, San Julián habla sobre una serie de reacciones y actos violentos desarrollados por una comunidad del Amazonas identificada como *charua*<sup>108</sup> en contra de cualquier avance español en el área de Mocoa (sur amazónico de la Nueva Granada). El documento insiste en el asesinato sistemático de españoles, pero también en el ataque continuo a la mencionada ciudad de Mocoa la cual es retratada como despoblada (al igual que las misiones descritas por Moroni). De acuerdo con el documento de San Julián, el tránsito hacia este poblado español ha sido interceptado por comunidades *charuas* que atacan violentamente a todo el que quiera aproximarse a la ciudad. Así mismo, misiones y reales de minas cercanos a Mocoa se encuentran incomunicados puesto que los mencionados *charuas* dominan y controlan el tráfico por los ríos. Hablando sobre lo sucedido a un español llamado José de la Carrera (hecho a partir del cual se retrata la situación entera de Mocoa), San Julián escribe:

Le mataron en el puente que está camino de dicha ciudad de Mocoa a Don José de la Carrera, su sobrino y dos indios, sus encomendados [...] muchos robos y muertes hasta llegar a despoblar la dicha ciudad de Mocoa y los reales de minas [...] pasan de cien personas las que han muerto [...] continuamente les han matado [...] y en cuanto a las misiones hayan por imposible el que se puedan proseguir ni dar el pasto espiritual a los trece pueblos que tienen fundados los padres misioneros porque como estos apóstoles están en la sierra donde nacen los ríos a cuyas orillas viven los gentiles y convertidos, impiden las navegaciones para poderlos navegar.<sup>109</sup>

En este fragmento, San Julián habla, fundamentalmente, sobre rupturas de la red de comunicación colonial en el Amazonas. Por ejemplo, los accesos a Mocoa son espacios amenazados y los reales de minas -junto con la ciudad- son descritos como lugares deshabitados. Junto a esto, las rutas misioneras también están cortadas debido a la presencia de *charuas* que no permiten la navegación de los misioneros por los ríos. Este retrato de colonias vulnerables y avances españoles imposibilitados en la zona de Mocoa termina de completarse cuando San Julián reporta que cortes de caminos y fracturas de tránsito español en la zona están acompañados de asesinatos y muertes que, según las descripciones hechas por el jesuita, son causa también de la despoblación de la ciudad. San Julián es insistente en el problema de la matanza de españoles en la zona usando sus descripciones como argumento para convencer a las autoridades coloniales sobre la necesidad de repoblar Mocoa y reconquistar un área que para el momento cuando escribe San Julián (1698), se presenta fuera de control imperial:

Otras cosas que hubo en dichas casas y este testigo se halló en la ocasión en el real de minas donde sucedió [...] habiendo llegado la paternidad al puerto que llaman del Caquetá, sucedió que fueron a pescar dichos mozos y indios y le salieron al encuentro los dichos indios *charuas* y mataron a dos y se llevaron a un muchacho chirihuano y en la ocasión que cometieron este delito venían de hacer otro en los Sucumbíos matando en dicha pesquería un indio gobernador de aquella tierra y se llevaron a la mujer y tres

<sup>108</sup> Las grafías del documento no son claras.

<sup>109</sup> San Vicente de San Julián Religioso de mi Padre San Francisco Procurador General de las Misiones y Nuevas Reducciones de los Ríos Nombrados Napo, Caquetá y Putumayo, 1698, f.4r

los cuales uno de ellos se huyó del poder de los dichos *charues* y volvió a su casa donde contó que [...] habían de matar y luego habían de quemar la iglesia y quedarse dueños de toda la tierra [...] y así mismo, en el río Putumayo por donde andan los reverendos padres misioneros en las conversiones de los gentiles donde tienen trece pueblos reducidos a nuestra santa fe católica, mataron a los religiosos de dicha misión [...] en suma, han hecho y hacen cada día muchos robos y matanzas a los cristianos según la experiencia que tiene y que ha visto por sus ojos.<sup>110</sup>

En esta cita, San Julián anuncia que *vio con sus propios ojos* o fue testigo de vista de los acontecimientos que él mismo narra, lo cual demuestra su conocimiento de una estrategia de argumentación común entre los cronistas de indias entrenados en el arte de construir un efecto de verdad con sus descripciones y textos. Este efecto de verdad, como se sabe, se elaboraba proponiendo que descripciones y narraciones se basaban en observaciones directas que los narradores habían hecho de los actos y acontecimientos reales. Presentarse como testigos en primera persona o identificarse en el texto como observadores directos, les concedía autoridad retórica y moral para escribir un texto verdadero y cierto. Lo característico de este efecto de verdad en el texto de San Julián es que, justamente, la construcción de lo verdadero se basa, según el autor, en la afirmación de haber visto la matanza y el asesinato de misioneros españoles en el área de Mocoa. Es una verdad similar a la graficada por los mapas de San Antonio y Wiegel que también indicaban los puntos exactos donde esta matanza de misioneros había ocurrido. Así, anunciar lo cierto según el texto de San Julián, implicó anunciar que hubo observación directa de la destrucción de los puntos de avance colonial y de muertes y secuestro de los agentes encargados de arraigar la presencia de España en esta zona. Esto significa que este documento afirmaría una retórica que le permite proponer textos como portadores de verdad, pero esto cierto y verdadero, en el caso del texto de San Julián, es la crisis y la incapacidad misma que tiene el imperio para consolidarse en el Amazonas. El efecto de lo cierto, en suma, es el efecto de un imperio español inconsistente.

Pero estas consideraciones sobre el efecto de verdad pueden aplicarse a los fragmentos escritos por De la Condamine, Moroni, Vicia y San Julián -inclusive a los mapas de San Antonio y Weigel- pero también a fuentes primarias y secundarias mencionadas en secciones anteriores (Sobreviela y Uriarte, Sandra Negro, Pilar García Jordán, Cameron Jones, etc.). Se pueden aplicar ya que desplegar estos textos y materiales juntos -en constelación- permitiría pensar en ellos pulsa un sentido que los articula consistente en que los textos y reflexiones historiográficas sobre el periodo colonial en el Amazonas saturan al lector con una misma imagen: la del asedio general que padecían los españoles en esta zona del Amazonas por cuenta de varias comunidades indígenas que interceptaban el desarrollo lineal y efectivo imperio. Las evangelizaciones funcionaban a medias; la negociación entre españoles y comunidades es frágil; los abandonos de los pueblos reducidos son constantes; la fractura de las misiones es insistente y el asesinato de los misioneros más la consecuente reafirmación de comunidades indígenas como grupos no dominados del todo, son fenómenos recurrentes. Sin duda alguna, los textos coloniales amazónicos realzan esta vulnerabilidad y la convierten en expresión: están hechos de esta misma vulnerabilidad colonial, la cual se convierte en la forma expresiva de una narración que la repite continuamente y la confirma como lenguaje usual con el cual se habla sobre los proyectos coloniales amazónicos. No es fortuito por ejemplo, que los textos coloniales amazónicos se refieran una y otra vez a las escenas de colonización usando casi siempre el mismo lenguaje: matanza, asesinato, abandono, destrucción, despoblación, necesidad de controlar, dispersión, etc.

---

<sup>110</sup> San Vicente de San Julián Religioso de mi Padre San Francisco Procurador General de las Misiones y Nuevas Reducciones de los Ríos Nombrados Napo, Caquetá y Putumayo, 1698, f.4r

Es cierto que varios de estos documentos se escribieron para llamar la atención de las autoridades coloniales sobre la crisis y la necesidad de controlar esta zona del continente, pero también es cierto que, puestos así juntos (tal como lo hemos hecho aquí), estos fragmentos sugieren que lo que estos textos acumulan respecto del Amazonas, es la imagen, insisto, de un imperio imprecado y disperso: la imagen de un pseudo-imperio que precariamente circulaba en el Amazonas.

Además, estos textos así acumulados formarían -encenderían- una figura (una imagen) que los emparenta. Dicha figura no es otra cosa que la invasión a la figura retórica del efecto de verdad de cuerpos reales que dejan ahí (en el centro del efecto de verdad), su pulsación, realidad y proximidad. Consecuentemente, la cercanía de los cuerpos indígenas que violentan a sus colonizadores no solo es un efecto proyectado por la retórica de la verdad usada/ejercitada por los autores para persuadir a sus destinatarios/lectores, sino que dicha cercanía abre el texto hacia donde realmente se mueven los cuerpos haciendo movimientos para deshacerse de los colonizadores que llegaban hasta sus territorios. De este modo, el efecto de verdad, al igual que la metáfora de los hombres salvajes, está roto debido a que el texto está habitado -es requerido- por la fricción que estos cuerpos le plantean al documento. Así, en el lugar donde los narradores desarrollaron este efecto de verdad o en los momentos retóricos cuando dicen haber visto los hechos -o haber escuchado a testigos directos- en esos lugares (que es donde se teje la autoridad del narrador) el texto está pedido y solicitado por la intermediación/situación aledaña de comunidades reales/verdaderas que atacan y violentan a sus colonizadores y en ese sentido, son fragmentos que sitúan al lector frente a señales e indicios así mismo fácticos que se cruzan en el texto para dejar ahí trazas y marcas, latencias de unas violencias o gestos imborrables/transparentes. Estos últimos harían parte de los componentes a partir de los cuales se genera el texto o imagen y en tal caso, la escena de producción de estos documentos o mapas -su situación de enunciación- está habilitada -es posible también- por esta aglutinación de proximidades y fricciones que el documento termina expresando y señalando.

Estos rasgos del documento colonial amazónico confirman que los procesos de conquista y colonización del Amazonas se desplegaron en un circuito colonial caracterizado por aquello que Weigel ya nos dejaba pensar: paralelismo y simultaneidad de movimientos tanto de evangelizadores/colonizadores como de unas comunidades originarias del Amazonas que también se desplazaban por estos circuitos con una contundencia mayor a la española para defenderse e interrumpir muchas veces, el desarrollo lineal del imperio.

Esta hiper-abundancia de agencias en el circuito colonial amazónico -esta demasía de dinamismo y flujo en las redes hidrográficas- son el principal rasgo de un circuito colonial donde se movía una dominación española débil y precaria. Son redes de una circulación ibérica/colonial trastocada; circuitos discontinuos/inconstantes del poder. Así mismo, esta sobrecarga de movimientos y agencias (tanto indígenas como españolas) -esta simultaneidad de fuerzas rozándose y desplazándose en una red fluvial intrincada y compleja- se puede leer como el principal síntoma o rasgo (y tal vez como la forma y figura) de un circuito colonial/español que pulsa en esta red de ríos en situación de crisis o dispersión (son los circuitos de la falla del imperio español en una parte de América donde su imposición, poder y organización discurren como proyectos medianamente realizados, contrahechos). Estos circuitos coloniales, teniendo la misma figura irregular y rugosa que los ramajes e intrincamientos de agua, permitieron la circulación de una teleología colonial así mismo fracturada/averiada (fueron los espacios de una circulación limitada del imperio español).

Con el fin de explicar visualmente la figura de estos circuitos coloniales (habitados por esta saturación, paralelismo y yuxtaposición de cuerpos y fricciones, retorno al mapa de Weigel para intervenirlo y evidenciar su condición fractal (irregular). Este ejercicio de exagerar y extremar la geometría irregular del mapa de Weigel hará emerger -hará manifestar en la cartografía- esta yuxtaposición de agencias que remarcan los textos estudiados hasta aquí y

hará evidente la figura arrugada (la forma accidentada) de un circuito colonial amazónico por donde se movía -tal como dije atrás- un imperio español frágil.



Imagen 22. Mapa diseñado por el cartógrafo jesuita Francisco Javier Weigel cerca de 1780 (este mapa ya fue referenciado en este trabajo en el pie de página 91 de la página 61).

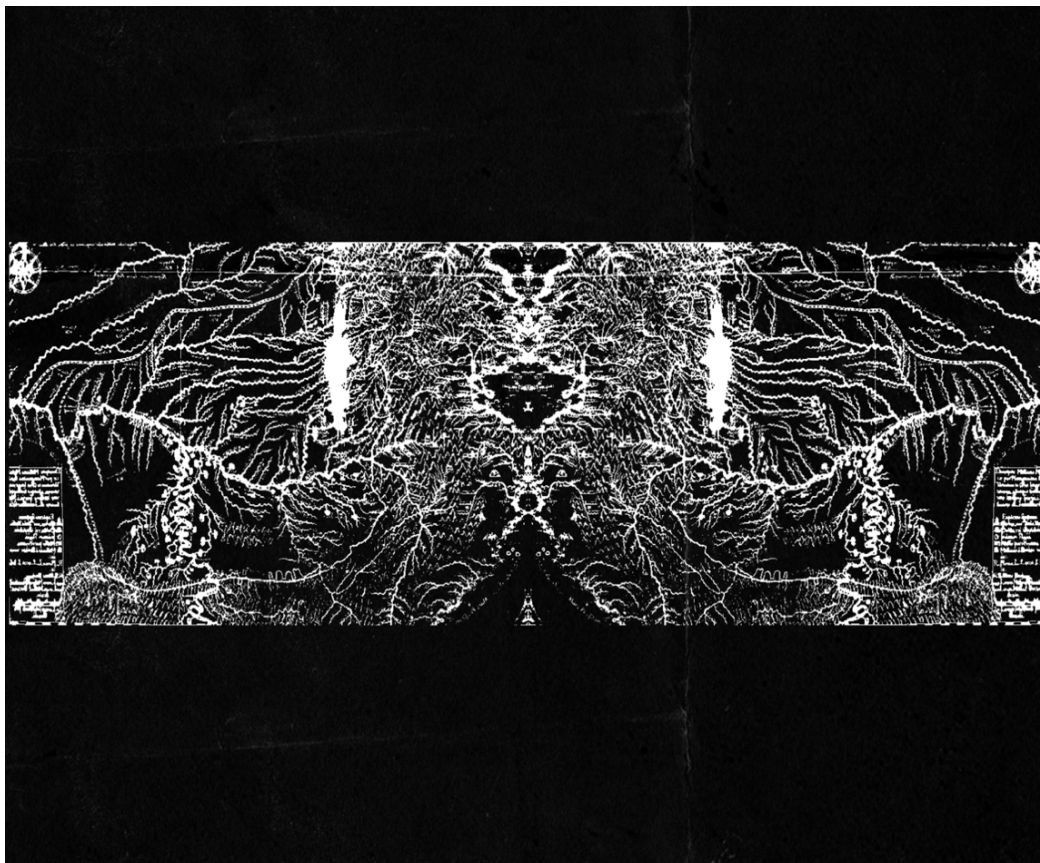


Imagen 23. Mapa del Amazonas Trazado por Francisco Javier Weigel Intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía. Su sentido, razones para producirlo y significado serán explicados abajo.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Trabajo realizado para esta disertación por la artista visual Paola Gaona en mayo de 2022, conceptualmente proyectado por Diego Arévalo. Derechos de autor cedidos.

Esta propuesta tomó el mapa de Weigel como lugar de experimentación gráfica con el fin de rediseñarlo mediante una técnica que implicó realizar varias tomografías al mapa. Esta técnica de intervención incrementó el patrón geométrico utilizado por Weigel para representar tanto la red hídrica del Amazonas como la ubicación de misiones, reducciones y poblados españoles e indígenas. Como se sabe, la tomografía es una técnica utilizada en la arqueología, oceanografía, medicina, geología, entre otras, para obtener imágenes de uno o varios estratos, capas o sedimentos en cuerpos compuestos por diversas profundidades tales como el océano, el suelo o el cuerpo humano. La tomografía, mediante desplazamiento focal y proyección de luz sobre la zona explorada, resalta zonas o estratos específicos según el interés del observador. El juego focal de la tomografía permite revelar zonas o estratos que se mantienen ocultos o cubiertos por capas o películas más superficiales.

En el caso específico del mapa de Weigel, la tomografía resaltó, primeramente, el patrón geométrico usado por Weigel para diagramar los ríos. La tomografía reveló que Weigel, para representar las corrientes de agua, imitó la forma natural de los meandros y culebros del agua en el Amazonas y acudió en su cartografía a la repetición y proliferación de la forma curva, reproducción de pliegues y líneas arrugadas/dobladas para dibujar el sistema hídrico -generándose en su cartografía un sistema de figuras similares a un tejido nervioso-. En ese sentido, esta búsqueda tomográfica en el mapa de Weigel reveló que el diseño de su cartografía se basó en la reproducción de un sistema -y una red- de irregularidades que se extienden en cada lugar del mapa.

Pero además de lo anterior, estas tomografías tomaron el dibujo y la figura de la malla fluvial trazada por Weigel y la reprodujeron varias veces para yuxtaponer dichas reproducciones en la superficie cartográfica, es decir, las tomografías usaron el primer dibujo como base para derivar de él su forma y repetirla en varias direcciones como si la primera forma se autogenerara y se reprodujera en la superficie. El resultado es que la primera figura -la diseñada por Weigel- se multiplicó por medio de un código de proyección geométrico-fractal según el cual, una primera rugosidad (una primera irregularidad -o un primer juego de irregularidades; en este caso, el dibujo de los ríos producidos por Weigel-) da origen a otras -varias- rugosidades o irregularidades exactamente iguales a las primeras pero expandidas por el espacio -proyectadas y repetidas- en diferentes dimensiones, direcciones, escalas y tamaños.

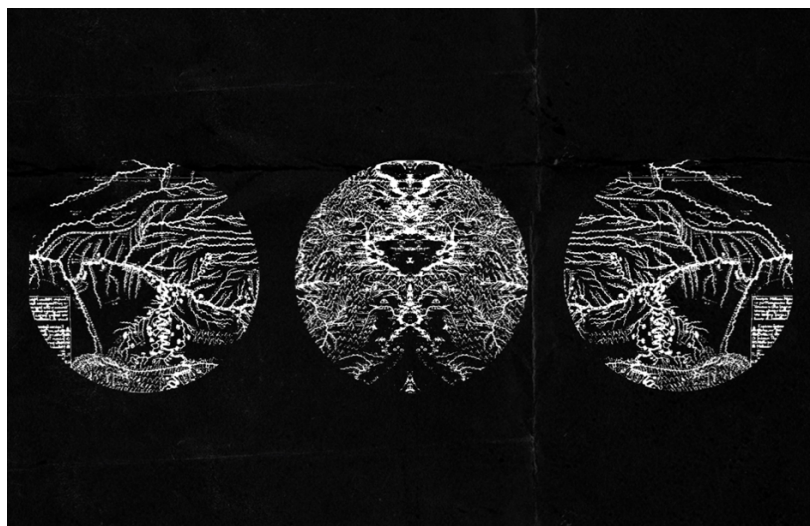


Imagen 24. Tríptico del Mapa de Francisco Javier Weigel Intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> Trabajo realizado para esta disertación por la artista visual Paola Gaona en mayo de 2022, conceptualmente proyectado por Diego Arévalo. Derechos de autor cedidos.



Con esta técnica de intervención visual se expandió la complejidad real y cierta de las curvas de los ríos por la superficie gráfica con el fin de producir otra cartografía (una contra-cartografía) así mismo fractal y por lo mismo, muy similar -por lo menos en su estructura geométrica- a las formas reales/intrincadas de los ríos amazónicos.

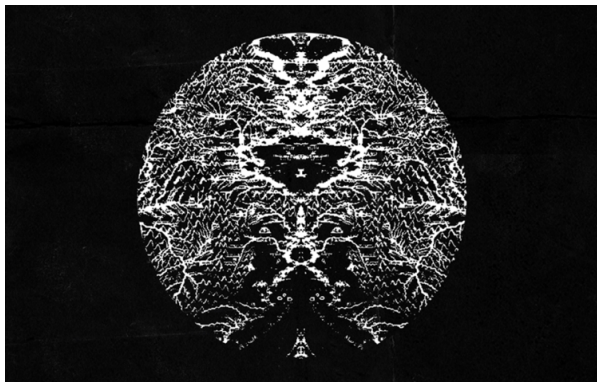


Imagen 25. Detalle del tríptico descrito en la imagen 41.



Imagen 26. La red hídrica del Amazonas forma en todo su trayecto una compleja malla de agua, cuya figura es similar a la captada por la cartografía tomográfica/fractal.<sup>113</sup>

Aquí es importante recordar que la geometría fractal desarrollada por Mandelbrot se interesó -tal como mencioné atrás- por las formas irregulares de la naturaleza y por las llamadas formas monstruosas de las matemáticas -aquellas que la geometría clásica y plana no pudieron explicar por carecer de un plano de análisis que permitiera proyectar el comportamiento de las figuras amorfas/informes que mencionaré abajo. El aporte de Mandelbrot fue desarrollar una geometría que permitió entender, justamente, los patrones morfológicos de figuras aparentemente desproporcionadas tales como el contorno de una roca o la figura de las nubes: “responding to this challenge, I conceived and developed a new geometry of nature [...] it describes many of the irregular and fragmented patterns around us.”<sup>114</sup>

Estos fractales hacían parte de aquello que los matemáticos de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX denominaron, *formas geométricas patológicas*, es decir, figuras que se

<sup>113</sup> “Vista Aérea del Río Amazonas Perú,” Visitado en Julio 28 de 2022, [https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru\\_18460223.htm](https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru_18460223.htm)

<sup>114</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 1.

proyectaron a partir de morfologías que no seguían las coordenadas plásticas de las matemáticas clásicas. F.J. Dyson, citado por Mandelbrot, sostiene que “classical mathematics had its roots in the regular geometry structures of Euclid and the continuously evolving dynamics of Newton.”<sup>115</sup> Sin embargo, las matemáticas modernas, empezando con los aportes de Cantor y la teoría del espacio curvo de Peano, condujeron al descubrimiento matemático de estructuras geométricas que no correspondían a los patrones de Euclides y Newton: “these new structures were regarded as pathological, as a gallery of monsters, kin to the cubist painting and atonal music.”<sup>116</sup>

Estos monstruos geométricos descubiertos por las matemáticas del XX generaron una idea generalizada entre los científicos de las ciencias exactas según la cual, la imaginación matemática, creando estos monstruos geométricos, había superado a las estructuras simples de la naturaleza. Sin embargo, en la década de los setenta, Mandelbrot desarrolló la teoría de las fisionomías fractales para demostrar que tanto la irregularidad como el dinamismo de lo amorfo -las morfologías desproporcionadas y rugosas- se correspondían, fundamentalmente, con las formas y fisionomías naturales. Estudiando los detalles microscópicos de las aristas de un copo de nieve o de la cresta de una ola, por ejemplo, Mandelbrot demostró que la irregularidad era el patrón básico de las formas naturales. Los monstruos matemáticos, no eran imaginarios, sino tan reales como la misma forma de un árbol de manzanas o la forma nerviosa de una red hídrica. De ahí que Mandelbrot hablara de una broma permanente que la naturaleza había jugado a los matemáticos.

Partiendo de estos aportes de Mandelbrot y tomando como punto de inicio este otro tipo de geometría (una que estudia la monstruosidad y la desproporción) intervine el mapa de Weigel para iluminar la forma quebrada como patrón básico de la cartografía diseñada por el jesuita. Pero también, esta intervención me permitió expandir y reproducir estas formas irregulares en la superficie cartográfica de tal manera que tomaran posesión de todo el marco del mapa y saturaran su espacio con la reproducción/proliferación fractal de los meandros. Esta multiplicación de las formas quebradas (su proyección fractal e invasión de la superficie cartográfica) rompió la figura original del río -fracturó la forma de los ríos trazados por Weigel- y en esta ruptura (en ese quiebre de la figura original) el mapa se reveló como dibujo en cuya distorsión (imagen en cuya multiplicación fractal) emergió lo que estaba latente y en estado de pulsación en su figura original: una sobrepoblación de curvas y arrugas, una sobre-carga de figuras amorfas que se corresponde con -es similar a- la complejidad geométrica real de la red hidrográfica del Amazonas. Esto quiere decir que el mapa de Weigel, así intervenido, nos situó en lo que llamaré, circuito fractal de colonización española en el Amazonas que debe entenderse, inicialmente, como el espacio donde se movió el imperio español en la selva durante los siglos XVI al XVIII, el cual se compuso -dicho circuito- por una cantidad excesiva de rutas irregulares/concretas/reales de agua las cuales formaron una red, una malla saturada no solo con aquellas potencias hídricas -que determinaron e impusieron su autoridad/poder ecológico a la circulación/vida española- sino sobrepoblada también con agencias indígenas que se desplazaban y vivían en conexión con estas rutas y pasajes fluviales. Estos circuitos coloniales-fractales correspondieron a los lugares amazónicos por donde se desplazaba un proyecto colonial español irregular -que no logró establecerse del todo- por encontrarse constantemente asediado por agencias que lo convirtieron en proyecto político-religioso vulnerable -tal como sugieren los textos, documentos e investigaciones estudiadas atrás-. En la próxima sección de este capítulo radicalizaré la presencia de las agencias no humanas (*más allá de los ríos*) para hacer un panorama holístico de esta fractalidad, tal como la estoy entendiendo acá.

---

<sup>115</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 3.

<sup>116</sup> Benoit Mandelbrot, *The Fractal*, 3.

Para ser más concretos, este circuito fractal no solo correspondió a la experiencia real y fáctica que tuvieron los españoles de moverse dentro de un sistema excesivamente complejo de interconexión hídrica sino que dicho circuito, tal como dije en un principio, funcionó como espacio de manifestación plena de movimientos producidos por múltiples agencias también ciertas y verdaderas (indígenas y españolas; humanas y no humanas; orgánicas y no orgánicas) por lo que otra forma de definir al circuito colonial fractal es a partir de ubicar en él una proliferación de roces, frotamientos, encuentros y múltiples articulaciones (violentas o no) entre las fuerzas y agencias que se alojaban/circulaban en la selva (contando a los misioneros, agentes coloniales de la corona, viajeros o exploradores).

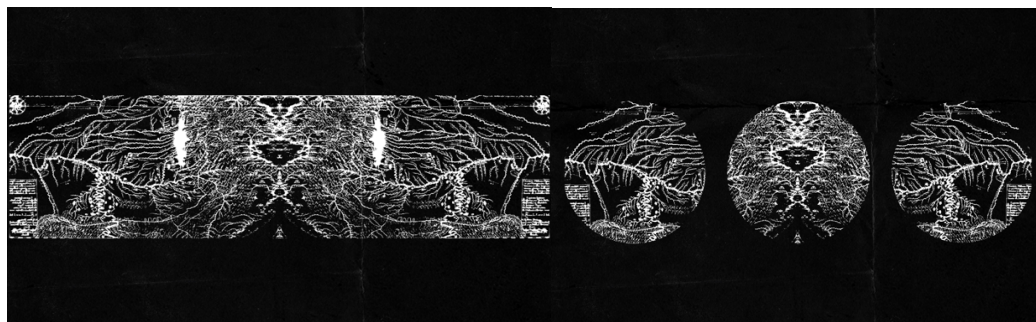


Imagen 27. Intervenciones a los mapas de Weigel, una junto a la otra.



Imagen 28. Fotografías aéreas de la red hídrica en el Amazonas.<sup>117</sup>

Así mismo, estas redes fractales-coloniales, con toda su complejidad y saturación, sugieren que el proceso de modernidad/colonialidad en el Amazonas puede entenderse desde esta cartografía de lo amorfo, caracterizada por esta tendencia a la dispersión y deformación que tenían los proyectos de colonización en esta zona del continente americano. Si para Bolívar Echeverría es posible pensar la trayectoria de una modernidad barroca en espacios americanos tales como México, Ecuador o Perú, en el caso del Amazonas es viable pensar no tanto en esta modernidad barroca pero sí en unas modernidades/colonialidades fractales que se caracterizarían, según lo argumentado, por la falla constitutiva (por la deformidad) que los proyectos de dominio moderno/colonial mostraron en el espacio silvícola. Son modernidades amorfas, irregulares, discontinuas, que siguieron, sin embargo, moviéndose y desplazándose -irregularmente continuaron avanzando con su proyecto- a pesar de su falla. Son proyectos de modernización/colonización que no consolidan su orden o régimen sino que consolidan su desfiguración y vulnerabilidad. Son modernidades/colonialidades que, según las cartografías o fragmentos estudiados atrás, están siempre en riesgo de desconfigurarse; pero encuentran su principal rasgo en el hecho de que convierten su desconfiguración (asumen su fragilidad y

<sup>117</sup> “Vista Aérea del Río Amazonas Perú,” Visitado en Julio 28 de 2022, [https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru\\_18460223.htm](https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru_18460223.htm)

vulnerabilidad) como única posibilidad (única estrategia) para crear una red de expansión en el Amazonas: un circuito moderno/colonial discontinuo, apenas realizado.

Aquí es importante recordar que para Bolívar Echeverría la modernidad es un proyecto de civilización totalizador que inició en la Europa del siglo XVI para establecer y naturalizar a escala global y en distintas versiones, un diseño de humanidad en la que el hombre europeo actuó como amo y señor de una tierra asumida como objeto a explotar, materia pasiva supeditada a los intereses de un amo productor que también asumió a los hombres no europeos como cuerpos inferiores, hábiles para ser súbditos y esclavos, objetos también de despojo y sometimiento. Esta modernidad, de acuerdo con Echeverría, inventó un modelo de hombre europeo actuando como eje de unas fuerzas productivas (materiales e intelectuales) cuyo principal objetivo era el sometimiento de la naturaleza -y de todo lo que no fuera europeo- a sus planes económicos y políticos, mientras se proyectaba la acumulación de la riqueza como valor teleológico que medió en el desarrollo y regularización de las relaciones y prácticas sociales. La modernidad, en relación con este tipo de hombre se caracterizó, según Echeverría, porque “las fuerzas productivas pasan a ser, si bien no más potentes que él en general, sí más poderosas en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al hombre en la jerarquía, prometida por su mito fundacional, de amo y señor de la Tierra.”<sup>118</sup>

Aníbal Quijano, similar a Echeverría, también entendió la modernidad como proceso de totalización histórica donde Europa y sus imperios impusieron modos de vida basados en la dupla dominio/sumisión, proporcional a la dupla sociedades europeas/ sociedades no europeas, creándose con ello un modelo de civilización donde lo europeo se situó como dominador y lo no europeo como lo sometido según una lógica histórica movilizadora por una Europa imaginada/destinada para civilizar a la totalidad del mundo. Esta modernidad, de acuerdo con Quijano, no solo implicó una transformación del mundo medieval basada en el dominio europeo sobre los pueblos no europeos sino que su constitución -la formación de la identidad moderna de Europa- fue un proceso que se configuró al tiempo que América era incorporada al mundo moderno como espacio subalternizado. Esto quiere decir que la consolidación de la identidad moderna de Europa implicó, sí o sí, la producción (creación) de América como superficie dominada por Europa puesto que en este proceso de imposición/dominación, los centros coloniales se dieron a la tarea de generar prácticas, hábitos y valores, discursos y tecnologías diseñadas para gobernar/dominar/crear un Nuevo Mundo dependiente respecto de unos imperios europeos que en ese momento también se inventaron (se imaginaron e identificaron) como centro de poder global. La modernidad, dice Quijano:

Fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio [...] esa nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina.<sup>119</sup>

En contraste con estas nociones de modernidad (donde el proceso de totalización histórica es identificado como uno de sus principales rasgos), el concepto de modernidad/colonialidad fractal en el Amazonas, implica matizar los debates propuestos por Echeverría o Quijano según hechos como el asesinato constante de misioneros en la selva o la destrucción de reducciones y misiones evangelizadoras. Desde esta perspectiva, el proceso histórico de totalización -esta trayectoria de un paradigma de civilización que, según

---

<sup>118</sup> Bolívar Echeverría, *La Modernidad de los Barroco* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000), 145.

<sup>119</sup> Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988), 11.

Echeverría y Quijano, pretendía imponerse más allá de Europa- entró en estado de frontera y borde en el Amazonas: fue totalidad en situación de no poder avanzar con contundencia en una zona ecológicamente compleja que, por su humedad, suelo, clima y composición social, se estableció como límite del virreinato del Perú o zona fuera de control (área marginal) del Virreinato de la Nueva Granada.

Sobre esto último, Marco Palacios define a la Amazonía como este espacio de frontera abierta afirmando que el debate sobre los bordes y fronteras no cerradas de la modernidad siguen vigentes para el caso del Amazonas (incluso hasta hoy). Comparando la historia de la frontera estadounidense con la frontera amazónica, Palacios concluyó: “la Amazonía es una frontera permanente e inconclusa, al contrario de la frontera que describió Frederick Jackson Turner sobre la frontera del oeste de los Estados Unidos.”<sup>120</sup> En esta frase, Palacios referencia la famosa ponencia de Turner en 1894 ante la Asociación Americana de Historiadores donde planteaba que la frontera occidental de los Estados Unidos “estaba oficialmente cerrada.”<sup>121</sup> Es claro que la visión de frontera planteada por Turner ha sido revisitada y son varias las críticas que se han suscitado al respecto.<sup>122</sup> Sin embargo, su mención es útil para comprender el problema de las fronteras modernas amazónicas que, según Palacios, no se cierran tan rápidamente “como en la visión de Turner [...] en los Estados Unidos casi un siglo, acá [en la Amazonía], poco más del doble.”<sup>123</sup> Sobre esta discusión, hay un mapa ficcional del Amazonas trazado por Rudyard Kipling a inicios del siglo XX que condensó esta estructura del Amazonas como frontera que siempre espera una colonización moderna:

---

<sup>120</sup>Germán Palacio, “La Tercera Conquista de la Amazonía por Fuerzas Globales: Neoconservacionismo Versus Neodesarrollismo,” en *Megaproyectos. La Amazonía en la Encrucijada*. Ed. Fernando Franco (Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2012), 162.

<sup>121</sup> Germán Palacio, “La tercera,” 163.

<sup>122</sup> Una de las críticas a Turner la realizó, según Palacios, Herbert Eugene Bolton, quien a mediados del siglo XX planteó que la frontera del sudeste de Estados Unidos es una frontera de interacción y no sólo de expansión desde el oriente hacia el occidente. Bolton habla de una interacción entre México, Inglaterra, España y Rusia.

<sup>123</sup> Germán Palacio, “La tercera,” 165.

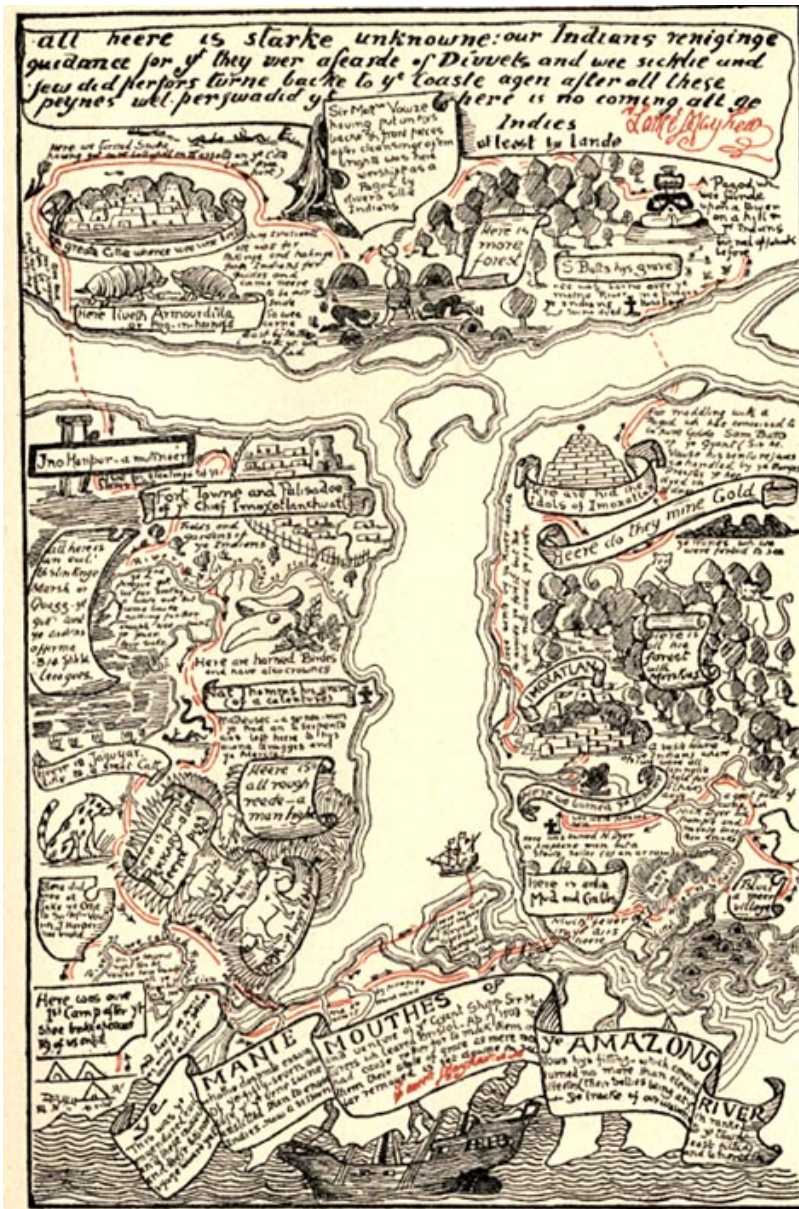


Imagen 29. Mapa Imaginario del Amazonas Tomado del Libro *Just So Stories* de Rudyard Kipling. El mapa fue diseñado por el autor.<sup>124</sup>

En la parte superior del mapa, Kipling -según su imaginación- señaló unos espacios amazónicos fuera del control de los colonizadores y al que los indios se niegan a ir como guías por miedo a los *Divvles*. Mientras que este mapa corresponde a un modelo imaginario y ficcional de la Amazonía, en él se presentan las tensiones de este modelo de frontera abierta que explicaba atrás, dado que su diseño y figura pueden leerse como manifestaciones de esta modernidad/colonialidad fractal que se desarrolló en una selva donde, tal como sugiere

<sup>124</sup> Rudyard Kipling, *Just So Stories* (Londres: Macmillan, 1926), 93. Narrativa que acompaña al mapa: “this is an inciting map of the Turbid Amazon done in Red and Black. It hasn't anything to do with the story except that there are two Armadilloes in it — up by the top. The inciting part are the adventures that happened to the men who went along the road marked in red. I meant to draw Armadilloes when I began the map, and I meant to draw manatees and spider-tailed monkeys and big snakes and lots of Jaguars, but it was more inciting to do the map and the venturesome adventures in red. You begin at the bottom left-hand corner and follow the little arrows all about, and then you come quite round again to where the adventuresome people went home in a ship called the Royal Tiger. This is a most adventuresome picture, and all the adventures are told about in writing, so you can be quite sure which is an adventure and which is a tree or a boat”, 94.

Kipling, dicha modernidad/colonialidad circuló de manera discontinua (se enfrentó a espacios que no podía apropiarse/articular completamente a su expansión. Estos espacios detonaron ficciones cuyo eje es la narración de la frontera: aquello no integrado a la totalidad moderna o integrado precariamente). Así, tanto este mapa ficcional como las cartografías intervenidas atrás -o citas y fragmentos estudiados hasta aquí- nos sitúan en el desarrollo de una modernidad donde el proyecto de su universalización deviene fenómeno parcial, quebradizo.

En conclusión, en el Amazonas colonial (por lo menos en *el lado español*) se desarrolló una versión de esta modernidad conquistadora que se desplegó en América a partir de los siglos XV-XVI pero que se debe entender a partir de su situación de desequilibrio en tanto la repetición de su performance de totalización perdió capacidad/velocidad de reproducción. El proyecto totalizador de la modernidad ni se repite ni se reproduce en este Amazonas colonial con la misma intensidad que en otros espacios latinoamericanos donde las ciudades coloniales o los circuitos letrados o económicos imperiales actuaron con una potencia mayor para incorporar de manera más efectiva las zonas no conquistadas a un circuito político/económico/religioso controlado desde los centros metropolitanos. Y es justamente esta perturbación, este trastorno del proyecto totalizador de la modernidad lo que aquí defino como modernidad/colonialidad fractal: un proyecto europeo de civilización y jerarquía cultural que ingresa al Amazonas, pero deviene disperso y disgregado.

Además de los ya mencionados aquí, hay varios documentos en el archivo colonial Amazónico que permiten verificar este desempeño particular de la modernidad/colonialidad como proceso que sucede en el Amazonas como precarización de su totalización. Por ejemplo, en el *Diario* del Padre Manuel Uriarte, escrito entre 1771 y 1773 -y también citado por Sandra Negro- es visible un intento de jerarquización religiosa en crisis. Uriarte describió un itinerario realizado desde la misión de Omaguas hasta el pueblo abandonado de Amaones para ir a buscar a los que él llamó *cimarrones*, miembros huidos de una reducción jesuita que se retrata vacía y semidestruida:

Dicha la misa y tomado algún refrigerio, despedí la canoa con la mitad de la gente, y con la restante subí por el monte al dejado pueblo de Amaones por encargo que tenía del padre vicesuperior y por ver si encontraba cimarrones huidos. A la tarde llegué bien fatigado y me aposenté en un pedazo de la que fue la iglesia; registré los escondrijos y cucameros y solo encontré dos o tres personas a quienes quité todo temor y persuadí volvieran a Omaguas. Toda la noche la pasé en vela, ya paseándome, ya en red o hamaca, así para que no se me huyesen los cimarrones como por la inundación de zancudos.<sup>125</sup>

La fractalidad de este fragmento del *Diario* de Uriarte consiste en que da varias señales sobre un proyecto de expansión y totalización religiosa trastocado. La iglesia hecha pedazos, la huida de los miembros de la reducción de Amaones, *la inundación de zancudos* y la posible huida de los dos o tres *cimarrones* capturados, manifiestan que el cumplimiento de la totalización evangelizadora en el Amazonas es evento que se contrarresta y se quiebra por cuenta de fuerzas diversas que no dejan perfeccionar esta totalidad y le restan potencia, la convierten en totalidad llena de carencia y arritmia: proyecto de evangelización/totalización que por acción de agentes tales como los miembros de las comunidades originarias que destruyeron la iglesia y la redujeron a “pedazos” o el agua y la humedad próxima a la reducción (la cual posibilitó una “inundación” de zancudos que produjo el insomnio del jesuita), impiden el desarrollo completo de un proceso histórico de dominio que intenta congelarse y por lo mismo, agenciarse en el Amazonas.

---

<sup>125</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero de Maynas* (Lima: IIAP-CETA, Colección Monumenta Amazónica, 1986), 189.

Esto se evidencia cuando en este fragmento, por ejemplo, Uriarte manifiesta un proyecto colonizador en desequilibrio. Uriarte se autodescribe haciendo un primer plano de su vulnerabilidad; resalta su imposibilidad de hacer algo distinto a reconocer la ruina de la iglesia mientras la ola de zancudos lo asedian. La situación del jesuita en la selva es indicio de esta modernidad fractal del Amazonas: un proyecto inestable y perturbado que encarna, insisto, en la expresión de Uriarte junto a la ruina o *pedazo de la que fue la iglesia*. En conclusión, Uriarte se sitúa en un espacio donde su obra se desvanece y ahí, en esa escena donde el evangelizador constata la disolución de su proyecto, afirma y desarrolla el repertorio de su crisis, es decir, despliega una serie de actuaciones que hacen legible la inestabilidad evangelizadora en el Amazonas.

Es imposible no encontrar similitud entre este fragmento del *Diario* de Uriarte y una descripción escrita por Euclides Da Cunha sobre las figuras de Judas hechas por los caucheros del Alto Purus en Brasil para celebrar el Sábado Santo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Da Cunha escribe que estos Judas hechos con madera, ropas viejas y cuerdas, se armaban y fijaban sobre un planchón de troncos para ser lanzados río abajo: “E judas feito Asvero vai avançando vagarosamente para o meio do rio. Então os vizinhos mais próximos, que se adensam, curiosos, no alto das barrancas, intervêm ruidosamente, saudando com repetidas descargas de rifles, aquele bota-fora.”<sup>126</sup> De acuerdo con la descripción de Cunha, estos Judas eran hechos para recibir disparos e insultos mientras el río los llevaba hasta nuevos caseríos:

As balas chofram a superfície líquida, erriçando-a; cravam-se na embarcação, lascando-a; atingem o tripulante espantoso; trespassam-no. Ele vacila um momento no seu pedestal flutuante, fustigado a tiros, indeciso, como a esmar um rumo, durante alguns minutos, até se reaviar no sentido geral da correnteza. E a figura desgraciosa, trágica, arrepiadoramente burlesca, com os seus gestos desmanchados, de demônio e truão, desafiando maldições e risadas, lá se vai na lúgubre viagem sem destino e sem fim, a descer, a descer sempre, desequilibradamente, aos rodopios, tonteando em todas as voltas, à mercê das correntezas, “de bubuia” sobre as grandes águas.<sup>127</sup>

Estos fragmentos de Heriarte y Da Cunha se relacionan porque ambos presentan formas de iglesias y misiones -así como las figuras de Judas- todas en estado de desfiguración. Tanto en Uriarte como en Da Cunha, los objetos y las formas que nos permiten reconocer la presencia de europeos en la selva, aparecen intervenidos por los habitantes huidos de Amaones por ejemplo -quienes destruyeron la iglesia antes de huir del pueblo- o por los caucheros del Alto Purus que disparan a la figura de Judas hasta desfigurarla. Similares a esta alteración del pueblo de Amaones o parecidos (metafóricamente) a estos Judas que pierden su forma mientras corren río abajo, los proyectos de colonización en el Amazonas son emplazados por esta irregularidad -por esta desfiguración- que los marca -los daña- profundamente.

De otro lado, estas escenas se pueden complementar con situaciones como las narradas por el padre checoslovaco Samuel Fritz quien en su diario escrito entre 1688 y 1723 (sobre el cual volveré abajo), reportó la muerte del padre jesuita Enrique Ritcher por cuenta -según Fritz- de Cunivos y Piros del río Ucayalí. Ritcher, junto con Fritz, había llegado al Amazonas en el año -aproximado- de 1685 para establecer una vanguardia evangelizadora en Maynas en la zona oriental de la Audiencia de Quito. Mientras la obra de Fritz se extendió por varios años -hasta su muerte por enfermedad en 1723 en la misión de Jívaros- Ritcher, también checoslovaco, murió en 1695 en circunstancias violentas. Según el *Diario* de Fritz: “Recibí carta del P. Superior, quien me convidaba le fuese acompañando con algunos Omaguas de los más esforzados, al castigo de los Cunivos y Piros del río Ucayale, quienes habían muerto

---

<sup>126</sup> Euclides da Cunha, *Obra completa Volume I*, (Rio de Janeiro: José Aguilar, 1966), 266.

<sup>127</sup> Euclides da Cunha, *Obra completa*, 266.



alevosamente al P. Enrique Richter y amenazaban de querer bajar al Marañón a matarnos a todos”.<sup>128</sup>

En este fragmento, Fritz acusa y da constancia del posible castigo que recibirán Cunivos y Piros por el asesinato del jesuita. Además resalta las acciones violentas de unas comunidades originarias que, según el diario, dieron muerte *alevosa* al evangelizador. Finalmente, Fritz generaliza la situación de amenaza en la que se encuentran todos los misioneros en Maynas. Leídos en clave de fractalidad, los eventos en los que ocurrió el asesinato de Richter nuevamente dejan ver las circunstancias en las que se desenvolvían estos proyectos de modernidad/colonialidad en el Amazonas: proyectos de totalización constantemente amenazados por hechos que obligaban a los agentes colonizadores a representar -a volver pública y oficial- su propia vulnerabilidad en el Amazonas.

Ejemplos más contemporáneos de esta modernidad/colonialidad fractal los encuentro en los *Tristes Trópicos* (1955) de Lévi Strauss. En uno de sus viajes desde Cuiabá hacia el norte del Brasil, Strauss cuenta que en 1931 la estación de telégrafos de un poblado 300 kilómetros al norte de la mencionada Cuiabá, había sido destruida por unos indios desconocidos. Al narrar esta situación, Lévi Strauss indica que los puestos de comunicación estaban prácticamente arruinados y los telegrafistas, al borde del hambre: “I went out there, they had received no food supplies for several years [...] the poles were allowed to collapse and the wires to rust.”<sup>129</sup>

En este fragmento Strauss reporta no solo la situación de aislamiento y pobreza de los agentes estatales encargados de controlar las estaciones de telégrafo sino que describe el arruinamiento y caducidad de unas líneas de comunicación oxidadas, a punto de colapsar. Strauss, tanto como los agentes evangelizadores citados aquí, reportaron la existencia de proyectos de modernidad/colonialidad frágiles; intentos de colonización echados a perder; planes de integración a la vida nacional (en el caso de Lévi Strauss) casi siempre al borde de la ruina o para indicarlo en los términos discutidos en este trabajo, sedimentación desde el siglo XVII hasta el siglo XX de unas modernidades/colonialidades que acogieron y modelaron su falla como práctica para situarse en la selva y desarrollar, desde esta misma falla, su proyecto de permanencia en el espacio amazónico (como si en el caso del Amazonas estuviéramos frente a una versión de la modernidad/colonialidad que admitió su colapso como técnica o maniobra para estar en la selva pero segmentaria y desarticuladamente sin desaparecer por ello, sino que así, en esa dislocación de su proyecto, en esa constante inestabilidad y precariedad, planteó la continuación de su trayectoria. Fenómeno que, si nos atenemos a las descripciones del padre Uriarte o Lévi Strauss, se podría rastrear desde la temprana colonialidad/modernidad hasta la actualidad.

En resumen, los escritos de Lévi Strauss, Samuel Fritz, Manuel de Uriarte, Euclides Da Cunha, pero también las citas de San Julián, Moroni, Vicia y De la Condamine -al igual que los mapas y las investigaciones historiográficas en las que he soportado mis argumentos- nos remiten al desenvolvimiento de una modernidad/colonialidad en el Amazonas focalizada en la situación vulnerable de las avanzadas españolas y europeas. En estos circuitos fluviales/hídricos (enredados y complejos) dicha modernidad/colonialidad sucedió como proyecto que desplegó su utopía de totalización a la vez que múltiples fuerzas (distintas y diversas -inclusive contrarias a esta utopía-) se le enfrentaron, opusieron y perturbaron. Esta modernidad/colonialidad fractal se caracterizó por ser un proyecto imperial interceptado por agencias (no modernas/no coloniales) que transformaron el avance y planificación de dicho proyecto. En términos más precisos, fueron procesos de colonización que no se pueden

---

<sup>128</sup> Samuel Fritz, “Diario del Padre Samuel Fritz en que se Refiere lo Sucedido en Esta Misión Desde el Año de 1697 Hasta el año de 1703,” en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, Tomo XXX, Primer Semestre de 1891, (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1891), 393.

<sup>129</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York: Penguin Classics, 2012), 262.

entender sin la fuerza de los agentes que produjeron la destrucción de la iglesia en Amaones por ejemplo o sin la inundación de zancudos reportada por Samuel Fritz o sin las corrientes de agua que interrumpían y dificultaban el tránsito de los religiosos tal como describió De la Condamine en su Diario.

#### 2.2.4 Tumulto y Yuxtaposición: el Orden de los Circuitos Coloniales Fractales.

En esta parte de mi disertación propongo que en el caso amazónico sucedió un proceso de colonización caracterizado por la presencia del tumulto, la aglomeración y la fricción entre agencias colonizadoras y evangelizadoras, comunidades originarias del Amazonas, fuerzas animales, climáticas y geográficas todas las cuales desarrollaron no solo una interacción/tensión constante en este proceso de colonización, sino que dicha aglomeración permite derivar un modelo de colonización (distinto al letrado) asumiendo el tumulto y la interacción de estas agencias como prototipo de un circuito colonial en el que la planificación del orden imperial se transformó en acontecimiento desarticulado e irregular por cuenta de la actuación e injerencia de estos actores múltiples. Los circuitos coloniales fractales captan no solo la falta de organización y de interés por parte de las autoridades coloniales para colonizar al Amazonas, sino que dan un lugar central a este tumulto y lo convierten en modelo de colonización donde se evidencia esta confluencia de fuerzas que vengo refiriendo desde atrás. Distintos a las proyecciones letradas, este otro tipo de circuitos se presentan como paradigma de colonización para estudiar la circulación del imperio español en la selva, visibilizando esta tensión de agencias (coloniales y no coloniales) como elemento inherente a una red de expansión imperial frágil.

La consideración de esta fricción de agentes como elemento constitutivo de la red fractal en el Amazonas, permite entender, inicialmente, que la construcción del orden colonial en este espacio se basó en la crisis de la *tabula rasa* que, según Ángel Rama, funcionó como práctica de anulación (y subalternización) de las formas de vida indígenas pre-existentes a la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Dicha *tabula rasa* cimentó un dominio colonial que imaginó el espacio americano como lugar vacío, dispuesto para la traslación del imperio español.

En el caso amazónico, sin embargo (de acuerdo con los fragmentos y documentos analizados atrás pero también según otros que analizaré abajo) la práctica de dicha *tabula rasa* fue asediada por tumultos y aglomeraciones de agencias no coloniales (tanto humanas como no humanas) que, tal como describen Viela, Uriarte o Fritz, en varias instancias de los avances españoles en la selva, manifestaron su capacidad de trastocar los programas de colonización española. Dos documentos más, conectados con los ya analizados atrás, corroboran esta situación. El primero fue escrito por el jesuita granadino, Francisco de Figueroa en 1661 quien fue conocido en su orden por sus trabajos en las misiones de Maynas, en especial, por la fundación de la reducción de Nuestra Señora de Loreto en 1652. También ejerció como superior de la misión de Maynas entre 1660 y 1665 y redactó el *Informe de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas* en el cual describió sus trabajos de evangelización al oriente de Quito entre 1559 y 1661. Su muerte violenta, al igual que la del jesuita Enrique Ritcher, aconteció en uno de los tantos levantamientos indígenas sucedidos en Maynas. Figueroa recibió un mazazo en la cabeza en hechos que se desarrollaron en la desembocadura del río Apena, en el Huallaga, en una de las rebeliones de los cocamas. Haciendo un recuento de los hechos más importantes de la llamada pacificación de los Maynas y mencionando las dificultades para evangelizar a las comunidades originarias de esta zona (durante 1661), Figueroa, escribió:

No hay disposición ni modo con que se doctrine como conviene esta provincia de Maynas por cuanto están repartidos en puestos divididos y distantes que los podemos

llamar estancias o tambos (así las nombran) de sus encomenderos, y no pueblos. Son en este tiempo diez y ocho, que son otras tantas encomiendas pequeñas todas, fuera de cuál y cuál rancho que tienen varios en otras chacras. En ninguno puede residir el Padre que los doctrina arriba de cuatro o cinco días sin hacer falta a otras partes y a la ciudad, y por la incomodidad de habitaciones y sustento, con muchos zancudos y otros mosquitos, y la humedad del suelo. Señala el Padre fiscales; pone quien rece las oraciones; éstos se huyen o se van a paseos largos de tres, cuatro y seis meses, como los demás indios, en busca de sustento y de otras cosas, o se mueren. Y aunque residan no tienen los indios sujeción a otros indios, ni la admiten para obligarles a que acudan ellos o sus hijos a rezar; sólo al encomendero o al Padre obedecen y sujetan. Así, mientras está con ellos acuden; o el encomendero o mayordomo hacen que recen los domingos; no los demás días, porque se divierten o los ocupan. Ésta es la causa, y el no haber tierras ni modo de que se pueblen juntos, de que los Maynas tengan y no estén tan industriados como otros que tienen asistente al Padre que los enseña, a que se llega y no ayuda poco el ser tan cimarrones, porque en huyéndose, a poco tiempo se olvidan de todo.<sup>130</sup>

De acuerdo con Figueroa, esta condición distante y fragmentaria de las misiones, no permitían hablar de la existencia de pueblos en Maynas sino de estancias o tambos. Figueroa resalta esta ausencia de pueblos en Maynas, el vacío de trazados urbanos en las misiones de la selva como causas de la lenta y difícil evangelización/sujeción de los Maynas. A esto se suma que las estancias o tambos descritos por Figueroa, carecen de autoridad religiosa permanente, pues, de acuerdo con su informe, padres y evangelizadores permanecen en sus misiones en periodos que no superan los cinco días, lo cual genera pérdida de orden y descontrol, ya que los encargados (fiscales) son *indios* que, si no abandonan las misiones, son desconocidos como autoridad por parte de los demás habitantes. Estas dificultades terminan de configurarse cuando Figueroa indica la presencia e injerencia de zancudos y una humedad (proveniente de bosques, ríos y aguas) que tornan al espacio de Maynas en un área donde la evangelización se sitúa incómoda y donde la sujeción española no se desarrolla *como conviene*.

En diálogo con este informe redactado por Figueroa, algunos textos publicados por Francisco de Requena en 1785, en particular, su *Descripción del Gobierno de Maynas*, también evidencian y nos ubican en estas situaciones coloniales fractales, donde tal como indiqué atrás, los avances españoles generan un desarrollo inconveniente de los proyectos de evangelización -para evocar los términos usados por el padre Francisco Figueroa para describir la situación precaria de las misiones de Maynas-.

Francisco de Requena fue un ingeniero militar español que en 1779 ejercía como gobernador de Maynas. Mientras prestaba sus servicios a la corona española se le designó comisario de la comisión de límites con Portugal para consensuar el tratado de San Idelfonso en 1777 y fijar los límites entre Portugal y España. En su *Descripción del Gobierno de Maynas* Requena recomendó introducir un sistema de pesos moderno en el Amazonas, así como establecer la necesaria masificación de herramientas de trabajo para mejorar la agricultura y la economía. La mención a enfermedades es recurrente en su texto y su primera referencia a ellas la realiza cuando habla de los llamados hechiceros y sus procedimientos de curación de fiebres y males estomacales, procedimientos, por lo demás, bastante sospechosos para Requena: “para curarse de sus enfermedades llaman al hechicero cuya denominación dan a todo aquel que sabe aplicar medicamentos [...] hay entre los indios algunos curadores [...] para extraerle el accidente le chupan la parte dolorida después de perfumada con tabaco, aparentando para

---

<sup>130</sup> Francisco de Figueroa, “Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, que hace el padre Francisco de Figueroa al padre Hernando Cavero, Provincial de la Compañía de Jesús de la provincia del Nuevo Reino y Quito, a 8 del mes de agosto de 1661” en *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América, Tomo I* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1904), 163.

comprobarlo, varios movimientos y visajes, tan fingidos como extraordinarios.”<sup>131</sup> Frente a estos procedimientos, Requena expresa su desconfianza de manera categórica: “verdaderamente no hay hechiceros.”<sup>132</sup> Pero, contradictoriamente, no puede afianzarse en el descrédito frente al manejo y conocimiento que los curanderos poseen de las plantas; y por eso escribe “aplican algunos venenos que quitan la vida en un año poco más insensiblemente, y quieren con hierbas hacer abortar algunas mujeres; o, por el contrario, que se haga fecunda; pues entonces propinan las drogas de que saben bien sus poderosas virtudes.”<sup>133</sup> Junto con esta manera de describir los modos de curación indígenas, en la que Requena fluctúa entre el reconocimiento y la sospecha, su obra llama la atención sobre la presencia de pestes y epidemias en el Amazonas: “cuando ingresa alguna epidemia de los vecinos es cuando hay estrago en ellos [...] las enfermedades regulares que oprimen a estas gentes son las calenturas intermitentes y empachos. De estas les viene fiebre, sucediendo que uno y otro les infunda inedia.”<sup>134</sup> Frente a este problema, Requena propone una solución sobre la cual debemos poner especial atención:

Las enfermedades epidémicas que destruyen las Misiones de Maynas provienen por lo regular de ingresar de los países vecinos, y tal cual vez de lo cerradas que están las habitaciones entre los bosques y malezas que las cercan, por esto debe cada año cuidar por el Gobernador, Tenientes, y Directores se formen alrededor de los pueblos grandes taladras de las arboledas, sin interrumpir esta práctica por cualesquiera pretexto que se quiera alegar hasta tanto que se logre tener descubierta la población por todas partes el espacio de media legua, a fin de que se formen campiñas que críen pastos, sean más sanas las situaciones.<sup>135</sup>

En vez de bosques cerrados y densos, Requena propone crear campiñas y huertos descubiertos ya que las pestes, a los ojos de Requena, provienen de unos vecinos no especificados y que presumiblemente, pueden ser las comunidades indígenas más allá de los dominios de Maynas y que, o no se encontraban reducidas a ninguna corona o se encontraban bajo el dominio portugués. Lo cierto es que las enfermedades provienen de una alteridad vecina pero también, se producen como consecuencia de lo cerradas que están las poblaciones entre bosques y malezas que las cercan. De ahí que la cura para las enfermedades sea despejar el área y talar los bosques de tal manera que las áreas así clareadas se tornen –por el mismo hecho de la tala- en zonas saludables: campiñas más sanas. En esta operación descriptiva se configura una estructura de representación de la naturaleza amazónica que quiero resumir así: el exceso de bosque corresponde a la inminencia de enfermedad y epidemia. La cura, por lo tanto, es evitar este exceso de naturaleza. De acuerdo con Requena, la materialidad amazónica tiende a ser ella misma la causa de la infección; en consecuencia, hay que talarla y transformarla en naturaleza sana (la campiña y el huerto).

Conforme se vaya desembarazando el terreno se animará los indios traigan para sí, o para el común del pueblo ganado vacuno conducido en balsas, como se ha traído otras veces [...] y el número necesario que pueda el terreno mantener según la bondad de los pastos, en las campiñas artificiales; del mismo modo se ha de obligar a que en cada familia de indios haya siempre, y conserven a lo menos 6 gallinas, y un gallo.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas, 1705,” en *Fuentes Documentales para la Historia de la Amazonia, Volumen I*, coords. Augusto Javier Gómez López, Gabriel Cabrera Becerra (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Archivo General de la Nación, 2012), 302.

<sup>132</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas,” 302.

<sup>133</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas,” 302.

<sup>134</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas,” 302.

<sup>135</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas,” 313.

<sup>136</sup> Francisco de Requena, “Descripción de la Provincia de Maynas,” 313.

Es necesario mencionar, sin embargo, que los proyectos propuestos por Requena para crear estas *campañas artificiales*, contrasta con la realidad de las misiones destruidas que el mismo Requena describe. Esto quiere decir que los detalles sobre la situación de las misiones de Maynas se oponen radicalmente a sus proyecciones y planes. Refiriéndose, por ejemplo, a una de las misiones visitadas, Requena escribe:

Los artífices los más han muerto, y los pocos que han quedado de ellos son muy viejos, los telares se han perdido, y las fraguas, herramientas grandes, calderas de cobre, y otros muebles que dejaron en las casas de sus residencias, o se han inutilizado, o desaparecido no sin poca culpa de muchos posteriores Misioneros, que en lugar del aumento de sus pueblos, parece hicieron estudio unos por indolencia, y otros sin estorbar las deserciones, y apostasías de que se destruyesen para cohonestar su apetecida retirada, hallándose sin feligreses [...] Del mismo modo no se ven por la Misión, aquellas librerías [...] los pocos que existen como he visto en algunos pueblos están arrojados por el suelo, o a la merced de los ratones e insectos en algún cajón sin tapa, descuadrados, destruidos y mezclados confusamente las pocas hojas que han quedado de cada libro.<sup>137</sup>

En este fragmento de 1785 se observa que cada uno de los elementos nombrados por Requena se encuentra destruido o a punto de destruirse. Las herramientas y los telares aparecen inutilizados y peor aún, los libros y la biblioteca, se encuentran llenos de insectos o a merced de los ratones. Así mismo, esta descripción resalta la falta de autoridad y poca voluntad de los evangelizadores para persistir y habitar en Maynas. En últimas, Requena verifica y no puede evitar dar parte sobre la situación de inestabilidad de los puntos coloniales en Maynas. Estas descripciones (al igual que los documentos escritos por Figueroa) manifiestan una presencia imperial en el Amazonas signada por una fragilidad pulsante. El medio, la ecología de la zona, con múltiples inteligencias actuando a la vez -como los insectos, los ratones, la humedad, los árboles y demás, pero también la falta de una actuación sostenida e interesada por parte de las autoridades virreinales- generaron las condiciones para el desarrollo de estas colonialidades marcadas por su inconsistencia.

Desde luego, los dos fragmentos escritos por Figueroa y Requena nos remiten a la lógica del tumulto de agentes no solo en el nivel de la mención o enumeración (no solo son objetos o cuerpos inventariados por los narradores) sino que los documentos presentan agentes desarrollando actuaciones que generan múltiples afectaciones en los proyectos evangelizadores. Por ejemplo, Figueroa evoca y da un primer lugar a la actuación directa de comunidades indígenas que huyen (se mueven) de sus misiones y las abandonan como consecuencia de la desatención y falta de autoridad misional. Habla también de la dificultad para articular varios puestos misioneros junto con la apremiante actuación de mosquitos y humedad como elementos y fuerzas que cobran el talante de actores que rompen el plan evangelizador y lo traspasan: lo hacen suyo también para volverlo vulnerable. Requena, por su parte, habla de ratones e insectos que invaden los libros de las antiguas misiones; habla de árboles y bosques que rodean a las pequeñas poblaciones y amenazan, según él, con enfermarlas; refiere humedades que pueden ser causa de las constantes pestilencias que sufren los pobladores; reporta la ausencia de unos evangelizadores acusados de incompetentes y promotores del abandono y la destrucción de la misión (como si estuviéramos frente al caso, según Requena, de evangelizadores autodestructores de las reducciones de indios). Así mismo, señala la avanzada podredumbre de herramientas necesarias para la permanencia europea en Maynas (es fácil imaginar musgos, hongos, larvas y bacterias corcomiendo instalaciones y artefactos usados en las misiones para las labores cotidianas de la agricultura, la evangelización o la preparación de alimentos).

---

<sup>137</sup> Francisco de Requena, "Descripción de la Provincia de Maynas," 306.

En suma, Figueroa y Requena (pero también los autores estudiados atrás) no solo enuncian estas interacciones y fricciones entre agentes sino que estas últimas (estas fricciones entre agentes) se manifiestan en estos textos como acontecimientos concretos que generan efectos en la realidad de las misiones. Todo esto significa que el llamado neoplatonismo del imperio español y su heurística generadora de planos, dameros y pre-elaboraciones de colonias ideales (planificadora de territorios conquistados y de poblaciones sujetas a la regla española), devinieron estrategias (modos coloniales de calcular y actuar) susceptibles al revuelo del agua o a las fuerzas de las comunidades indígenas resistentes. Dichas agencias contrarrestaron el impacto de esta heurística del neoplatonismo identificada por Rama como una de los fundamentos ideológico-prácticos del despliegue español en América pues en el espacio amazónico, tal como sugiere la documentación analizada hasta aquí, se desarrolló otro paradigma de colonización: uno donde el neoplatonismo (la planeación ideal de colonias) circuló debilitado, por no decir, atravesado por materias y cuerpos no coloniales. En este circuito fractal-colonial la razón ordenadora no fue el mandato del rey (su heurística letrada/neoplatónica) sino este roce de cuerpos.

Para ejemplificar esta situación, haré un nuevo ejercicio de intervención en el mapa dibujado por Samuel Fritz en 1691 -considerado como una de las primeras producciones cartográficas con una imagen comprensiva del curso del río Amazonas y que también señaló las ubicaciones exactas de las misiones jesuitas en esta zona del continente-. La intervención fractal de este mapa me permitirá concluir esta sección de mi trabajo, explicando, gráficamente -como lo hice atrás- estos rasgos del circuito fractal que vengo resaltando desde atrás.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Imagen 30. Mapa del curso del Río Marañon y las Misiones Jesuitas, trazado por Samuel Fritz en 1691.<sup>138</sup>

<sup>138</sup> “El Gran Río Marañón o Amazonas, con la Misión de la Compañía de Jesús geográficamente delineado por el padre Samuel Fritz,” Gallica, Biblioteca Nacional de Francia, visitado en Julio 30 de 2022, <https://gallica.bnf.fr/accueil/es/content/accueil-es?mode=desktop>

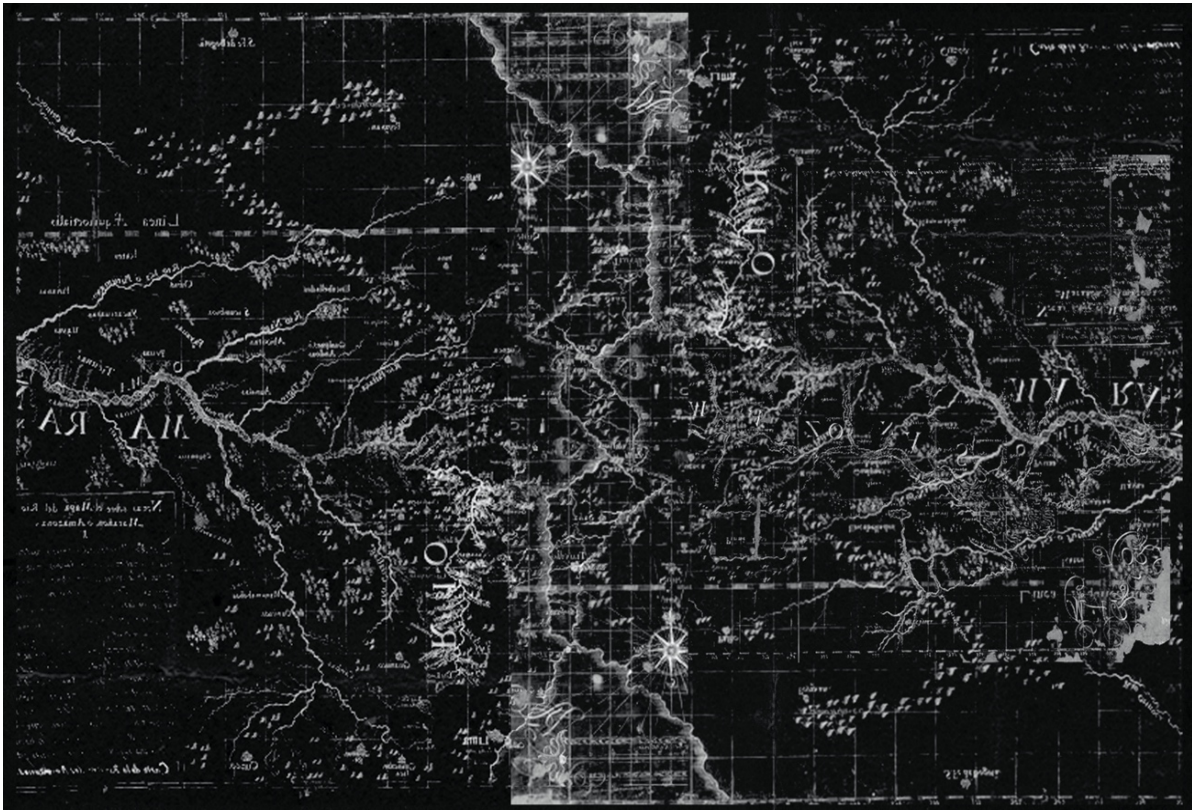


Imagen 31. Mapa del Amazonas y Misiones Jesuitas Elaborado por Samuel Fritz intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía por la artista Paola Gaona<sup>139</sup>.

Los colores usados en el mapa original de Fritz para representar ríos, bosques, zonas montañosas y puntos misionales fueron transformados con la aplicación del color blanco en varias gamas y brillos (unos más claros que otros). Unas líneas, con un blanco más fuerte, ganaron brillo en la superficie cartográfica, mientras que otras, con un blanco más sutil, emergieron pero contrastando con las más encendidas. Esto creó un efecto de niveles y estratos: las líneas blancas parecen ubicarse yuxtapuestas, unas por encima de otras; las más sutiles habitan lugares más profundos -casi imperceptibles- mientras que las más brillantes, por supuesto, son más visibles. Para completar esta intervención, la superficie del mapa fue oscurecida con el fin de resaltar este juego de blancos, creándose una superficie apta para la fácil percepción de la multiplicación/yuxtaposición de brillos -se pensó apta esta superficie porque generó contundencia en el efecto de aquellos blancos organizándose en múltiples gamas-. A esta modificación le fue concomitante la multiplicación -en distintas direcciones y niveles- de los trazados originales. Las formas originales del mapa (líneas, referencias, dibujos, inclusive letras) se repitieron y clonaron. Dichas réplicas, en diferentes tamaños y tonalidades se repartieron a lo largo y ancho de la superficie. Esta reorganización (re-tinturización, relocalización de líneas y formas) generó la imagen de una cartografía de varios estratos aparentemente iguales porque cada uno reproduce la misma forma, pero cada estrato, según el patrón fractal usado para esta intervención, resultó disinto al original en su tamaño, dirección, extensión y color. Esta intervención produjo la visión de un mapa multidimensional, compuesto por geografías que se mueven arriba, abajo, en los costados, unas más claras que otras, incluso imperceptibles algunas pero no por eso, anuladas, borradas.

La similitud entre este mapa intervenido y los textos de Figueroa y Requena consiste en que los tres presentan una primera capa (de líneas o descripciones) donde aparecen los misioneros circulando por las colonias en la selva (requena situado en medio de las ruinas de

<sup>139</sup> Obra realizada especialmente para esta disertación.

una misión evangelizadora; Figueroa excedido por la extensión del territorio amazónico). En el caso del mapa también hay una primera capa -el diseño original trazado por Fritz- donde se reconoce una figura cartográfica que representa, de manera concreta y objetiva (desde la perspectiva española/europea), el curso del río Amazonas junto con sus afluentes y puntos donde se ubicaban las misiones/trayectorias jesuitas.

Sin embargo, una lectura fractal de estos fragmentos y del mapa, muestra que esta primera capa de descripciones y líneas está rodeada de otras sub-descripciones (de otros estratos) que, al igual como sucede con el mapa intervenido, van emergiendo en la medida en que el lector se sumerge en los acontecimientos descritos/narrados tanto por Figueroa como por Requena. Junto a los primeros planos de la incomodidad española en la selva, emergen los desplazamientos del agua, los avances del bosque y los acercamientos de los mosquitos, las potencias y las fuerzas de las comunidades indígenas reticentes a la organización evangelizadora así como el poder e insistencia de la lluvia, los vientos y más (si recordamos los fragmentos estudiados atrás).

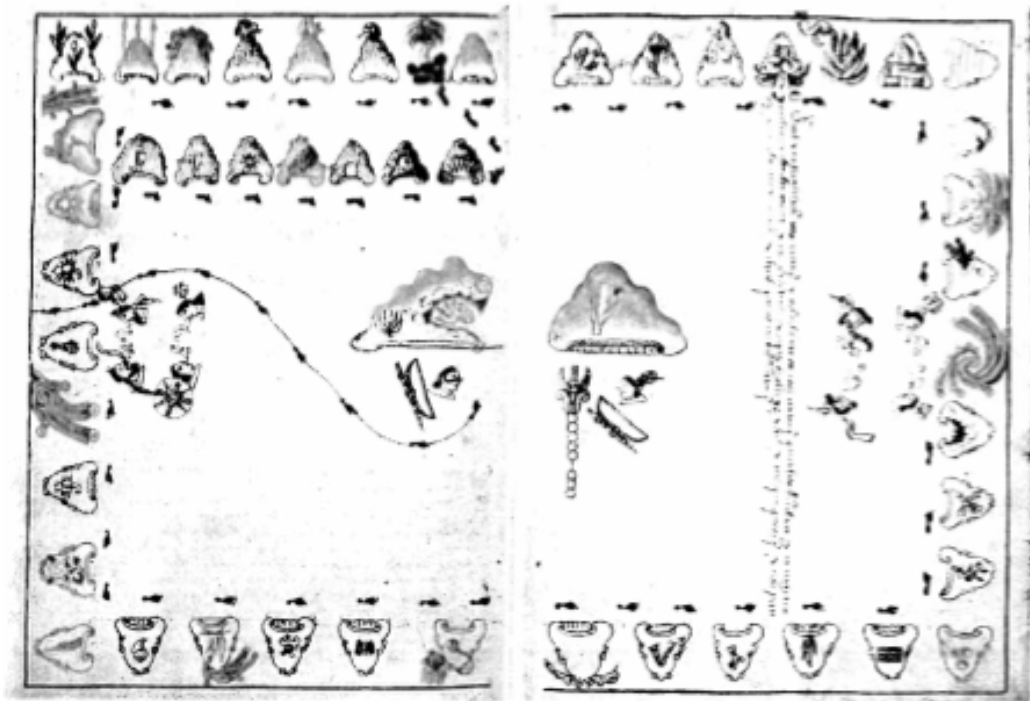
Entonces, la primera capa de descripciones se yuxtaponen con otras micro-descripciones que reportan, por ejemplo, la existencia de ratones en medio de los libros. Si estas micro o sub descripciones se intensifican y permitimos que ocupen un lugar central en el texto, entenderemos que los textos escritos por Figueroa y Requena nos sitúan frente a eventos que están sucediendo de manera paralela a la presencia de los españoles en el Amazonas. Por ejemplo, mientras la descripción de Requena hace casi un autorretrato de su visita a la misión semi destruída de Maynas, esa misma descripción nos está conduciendo al paisaje/mundo paralelo de los insectos que se mueve en la selva donde, entre las múltiples labores y tareas que estos seres desarrollan ahí, está la de asediar, según Requena, a los libros abandonados por los jesuitas. Así mismo, mientras Figueroa describe la extensión inmanejable entre las misiones jesuitas, esa misma descripción contiene pequeñas frases -pequeñas menciones- que indican, nada más y nada menos, los movimientos que realizan algunas comunidades originarias del Amazonas -apostadas en Maynas- para huir de las misiones y buscar otros espacios de habitación.

Dicho lo anterior, es fácil entender que la multiplicación y superposición de la forma original del mapa de Fritz (la creación de una cartografía multidimensional, fundamentada en estratos que se cruzan y se yuxtaponen) corresponde a la pulsación de seres y cuerpos que los textos de Requena o Figueroa presentan. El mapa intervenido de Fritz -al igual que los textos- concreta la figura del circuito fractal tal como lo estoy entendiendo aquí: su razón ordenadora es la multitud de agencias paralelas y simultáneas así mismo situadas en distintas posiciones y estratos. Si bien es cierto que propongo este modelo para entender los procesos de construcción/destrucción del poder y dominio español en el Amazonas, este modelo se podría usar también para entender los procesos históricos de conquista y colonización de otras zonas del continente americano donde también se desplegó un imperio español irregular, fluctuante.

Es necesario agregar que los circuitos fractales se oponen al sistema letrado porque su funcionamiento dependió no de lo preconstituido sino de lo específico de los cuerpos y sus tensiones; de lo real que se expresa en la actuación de cada agencia y sus fricciones, por lo que en este tipo de circuitos, la realidad no se pliega al modelo (tal como explica Rama), sino lo contrario: el modelo emerge de estas tensiones entre actores y cuerpos (la realidad material se toma al modelo). Este funcionamiento de los circuitos fractales se asimila (y está muy cerca) al funcionamiento y forma de los mapas indígenas dibujados en Nuevo México entre 1530 y 1630. Dana Leibsohn propuso que varios de estos mapas -diseñados por artistas y pintores indígenas- fueron usados en procesos legales para demostrar posesión de recursos y territorios durante el periodo colonial. Su ejecución fue encargada a pintores indígenas, pero en su elaboración participaron líderes y grupos comunitarios interesados en convencer a las autoridades españolas sobre su derecho a la propiedad territorial. Esta cartografía se integraba



a testimonios orales/escritos para conformar un argumento persuasivo -tanto oral/alfabético como gráfico- sobre los derechos -ancestrales- de posesión: “map patrons included others Indigenous people -community leaders or groups seeking a favorable judgment in claims brought against Spaniards, their slaves or other native communities.”<sup>140</sup> Los autores/artistas de los mapas, al igual que varias de sus cartografías, circulaban dentro de redes de conocimiento dominadas por los españoles. Sin embargo, Leibsohn indica que los hacedores de estos mapas realmente se movían entre dos mundos pues demostraban amplios conocimientos de la cartografía y las convenciones gráficas europeas pero también dominio de las convenciones gráficas prehispánicas: “these painters facilitated the discourse between two worlds; they acted as -go between- in several capacities. Some map-painters exhibit intimate knowledge of pre-Hispanic conventions, suggesting that they were trained as tlacuilo (escribas) before the Spanish conquest -a role reserved for people of privilege and noble birth-”<sup>141</sup>



3.1 Cuauhtinchan and its boundaries. Color on European paper, from the *Historia Tolteca-Chichimeca*, c.1545-565. Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. 46-50, fols. 35v-36r. (Photo: author.)

Imagen 32. Cuauhtinchan and its Boundaries [...] From the *Historia Tolteca-Chichimeca*, c. 1545-1565.<sup>142</sup>

140 Diana Leibsohn, “Colony and Cartography: Shifting Sings on Indigenous Maps of New Spain,” in *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1560*. Coord. Claire Farago (New York: Renaissance Society of America, 1998), 268.

<sup>141</sup> Diana Leibsohn, “Colony and Cartography,” 268.

<sup>142</sup> Diana Leibsohn, “Colony and Cartography,” 264.

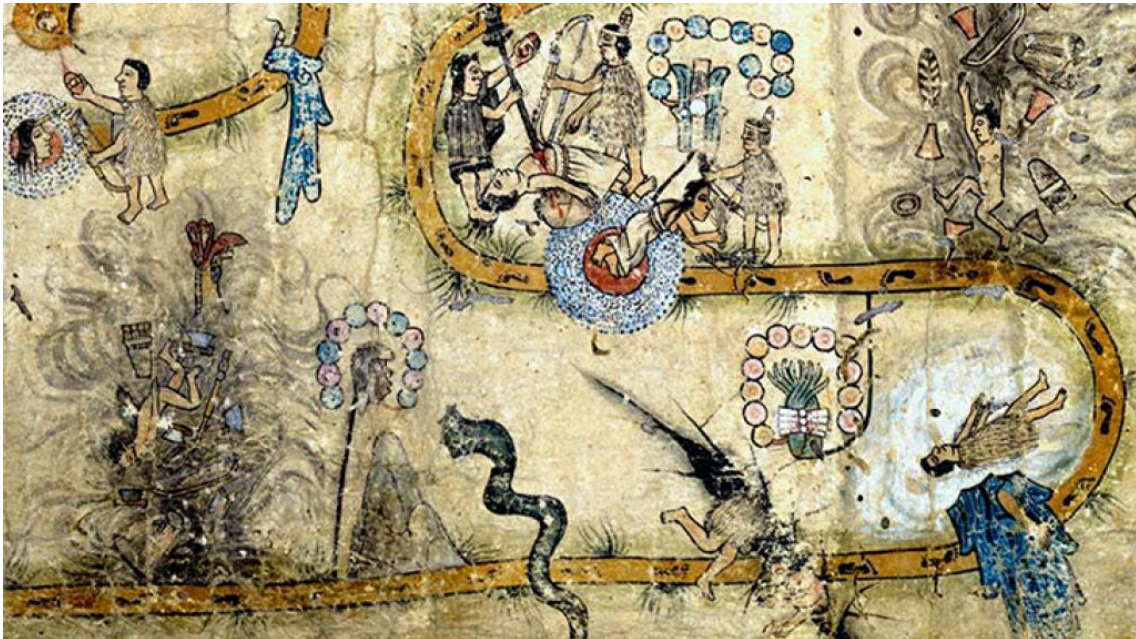


Imagen 33. Mapa de Cuauhtinchan No. 2, Siglo XVI<sup>143</sup>

Leibsohn explica que estos mapas indígenas pintados un siglo después de la conquista presentan una capa básica de representación -una superficie primaria de signos- constituida por la reproducción de formas gráficas ancladas en tradiciones prehispánicas: “preconquest traditions of representation [...] provide a thick layer of ground upon which European introductions were inscribed.”<sup>144</sup> Sobre esta capa inicial se montaban otras capas gráficas ligadas a tradiciones españolas o europeas. El resultado fue la construcción de palimpsestos donde -de manera similar a los mapas fractales propuestos atrás- se superpusieron varios estratos de signos: unos que expresaban el saber indígena y otros que manifestaban el saber europeo. En varios de estos mapas alternó el uso de glifos con demarcación de ciudades trazadas en damero; se cruzó el énfasis indígena en la representación de lugares que evocan narrativas e historias significativas para la comunidad con la demarcación de los lugares donde se encuentran las iglesias españolas. En suma -y sin profundizar en este aspecto por no ser el tema central de este trabajo- este tipo de mapas fueron creados como *sistemas de representación donde se cruzan varios mundos*. Los circuitos fractales explicados en este trabajo, cercanos a estos mapas indígenas, también funcionan como estas cartografías suprasensibles, es decir, crean paradigmas de visibilidad a partir de percibir/visibilizar la máxima cantidad de movimientos y agencias, disímiles y discordantes pero así mismo, capturadas e integradas en la superficie de un mapa/ de un circuito que las tensa.

Finalmente, esta fractalidad también sería un modelo de lectura que supone interpretar documentos coloniales según estas tensiones y relaciones que ellos indican. Leer en clave de fractalidad, conllevaría situar el tumulto de agencias y enfatizarlas, darles centralidad y resaltarlas; liberarlas e intensificar su potencia con el fin de agudizar su potestad y capacidad para molestar, interrumpir e incomodar -y a veces, destruir- los planes y la organización española en la selva. Esta lectura fractal de los textos alfabéticos implica reconocer que la tesitura de lo escrito es esta ebullición de agencias (humanas y no humanas; coloniales y no coloniales) ubicadas en estratos que son resguardados por las mismas descripciones, cada uno en coyuntura y en nudo con otro, en cruce y empalme, tal como sucede con las diferentes líneas

<sup>143</sup> “The Map of Cuauhtinchan No. 2, A Claim for Territorial Rights in 16th Century Mexico’s New World Order,” Special Collections, The University of Arizona Libraries, Visitado en Agosto de 2022, <https://speccoll.library.arizona.edu/events/map-cuauhtinchan-no-2>

<sup>144</sup> Diana Leibsohn, “Colony and Cartography,” 269.

(superpuestas y yuxtapuestas del mapa intervenido de Fritz). Tres ejemplos finales de textos y manuscritos me ayudarán no solo a cerrar esta sección de mi trabajo sino a leer las relaciones entre el mapa intervenido y la escritura producida al interior de estos circuitos fractales -tema que profundizaré en el siguiente capítulo de esta disertación-.

En el primero ejemplo vuelvo al *Diario* de Samuel Fritz escrito entre 1686 y 1723 donde reporta su estado de enfermedad en la villa de Jurimagua, en las misiones de Maynas. Fritz describe fiebres padecidas al interior de su pequeña estancia, (muy cerca de un río que se mueve a un palmo de su cama). Estos padecimientos son paralelos a un insomnio causado no solo por la enfermedad sino por “los gruñidos que daban los cocodrilos ó lagartos, que toda la noche iban rondando el pueblo, bestias de horrible disformidad; y una noche se entró uno á mi canoa, cuya proa estaba metida dentro de la casa, que si proseguía, acababa con mi muchacho y conmigo, que no tenía para donde escapar”<sup>145</sup>.

Además de los lagartos y el insomnio que estos le causaban (aumentando sus padecimientos e incomodidades) Fritz habla de seres que devoran sus alimentos e incluso sus cucharas, cuchillos y hasta sus platos: “a más de los lagartos, acudían á mi rancho tantos ratones y tan hambrientos, que me roían hasta la cuchara, plato de peltre y cabo de cuchillo y me consumían lo poco que tenía para mi sustento.”<sup>146</sup> Estas situaciones de incomodidad -y posiblemente de hambre- causadas por los ratones, pero también el insomnio producido por los lagartos y las enfermedades, alternan con sonidos humanos que lo aterran y lo mantienen en asombro:

Notable es lo que entonces averigüé en ese pueblo de los Yurimaguas, y es, que en una borrachera que hacían, oí desde el rancho á donde posaba, tocar un flautón, que me causó tal susto, que no pude sufrir su tono; mandé dejasen de tocar aquella flauta; pregunté qué era aquello, y me respondieron que de esa manera tocaban y llamaban á Guaricana, que era el Diablo, que desde el tiempo de sus antepasados visiblemente venía y asistía en sus pueblos.<sup>147</sup>

Esta proliferación sónica descrita por Fritz -esta cantidad de capas sonoras reportadas por este evangelizador- que nos permite imaginar gruñidos provenientes de lagartos, alternando con el sonido del agua corriente, las tonalidades de las flautas, y los ruidos producidos por las ratas que destruyen sus cucharas e inclusive, sus platos, dialogan y entran en conexión directa con otro paisaje sonoro, esta vez descrito por el ya citado Manuel Uriarte en su *Diario* escrito entre 1771 y 1773. En su estancia en Maynas, cuando se encuentra en territorio Omagua, este último cuenta que no solo pasó cerca al “antiguo pueblo de Guadalupe, y otros fundados por nuestro insigne misionero P. Samuel Fritz y se perdieron con guerras y pestes”<sup>148</sup> sino que en las proximidades de Camuchira, afirma que las hormigas no lo dejaron decir misa: “Un día no pude decir misa, después de preparado el altar en el monte, porque vino una tempestad de viento que derribaba palos secos, y hubo tal multitud de hormigas, que nos obligaron sus piquetes a huir a las canoas.”<sup>149</sup> Esto junto con la cantidad de encuentros con tigres reportados en su diario:

Visitando las casas un día, hallé que una india estaba dando de mamar a un tigre recién nacido, y era grande como un gato viejo y bellamente pintado. Contóme que yendo a la chagra encontró en una cueva del monte esa alhaja recién nacida (que su madre estaba fuera) y cogiéndola a toda prisa se la trajo a casa; y lo criaba, porque algún Padre o

---

<sup>145</sup> Samuel Fritz, “Diario del Padre Samuel Fritz,” 207.

<sup>146</sup> Samuel Fritz, “Diario del Padre Samuel Fritz,” 207.

<sup>147</sup> Samuel Fritz, “Diario del Padre Samuel Fritz,” 208.

<sup>148</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero*, 81.

<sup>149</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero*, 82.

viracocha le diese algún machete por él. Respondíle: No seas tonta, ¿no ves qué dañino será cuando grande? Mávalo o échalo al río. Ella calló y yo proseguí mis visitas.<sup>150</sup>

Encuentros con tigres no siempre pacíficos pues después de dejar Loreto y antes de llegar a San Ignacio de Pebas, Uriarte cuenta:

Muchas de estas providencias de la amorosa mano de Dios experimentaban los misioneros en aquellos viajes, en donde a cada momento encontraban peligros evidentes de la vida: ya de voltearse las canoas, ya de acometer caimanes o cocodrilos en el río, ya de culebras venenosas en los montes, donde se paraban a tomar alguna refección; ya de fierísimos tigres que aullaban de noche a los lados de nuestros toldos, y a veces nos visitaban estando dormidos.”<sup>151</sup>

En las descripciones de Uriarte, las capas de sonido se componen no solo por el rugido de los tigres que se aproximan a los toldos de los misioneros, sino también por voces humanas como las de la “india” que amamantaba al tigre. Los aullidos de los tigres y la voz recorren la descripción de Uriarte generando en él capas de sonidos que contrastan y a la vez matizan un texto que resguarda estos niveles sónicos para transmitir al lector esta diversidad de agencias que no solo se mueven, sino que se oyen, hablan, gruñen, dicen, se pronuncian. Junto a tigres y humanos, aparece una desbandada de hormigas desatada por una tormenta de viento, generando sonidos propios de los árboles rotos por esta tormenta y por el desplazamiento de una multitud de insectos en la selva, removiendo hojas, abriéndose paso entre el bosque, atacando lo que encuentren, como es el caso de Uriarte y aquellos que escuchaban sus oraciones, quienes, a consecuencia de la tormenta de hormigas, echaron a correr para evitar el feroz acometimiento de los insectos.

Finalmente, en un fragmento escrito por el padre Manuel Rodríguez, encuentro que no solo se refiere a Maynas como la zona más incómoda y dificultosa de las Américas, “aunque ninguno de los de América carecen de dificultades y malos pasos, son sin comparación peores los que hay por cualquiera parte de montañas y ríos para entrar a los Maynas”<sup>152</sup> sino que insiste (el padre Rodríguez) en las molestias continuas generadas por mosquitos a los que caracteriza como *plaga*, junto con otros insectos tales como jejenes y rodadores:

La más continua molestia y la plaga de todas partes, es la de los mosquitos de varias especies, en tanta multitud, que no ay defensa para ellos. Los jejenes y rodadores son los más molestos, aunque ellos de uno en uno, fueran imperceptibles a la vista por pequeños; - más el ejército que forman se hace temer y mucho más lo agudo, y venenoso de sus agujoncillos que causan ardor y escozor en sus picadas, que se hinchan las manos y el rostro, y hecho el daño, escapan con ligereza. Los rodadores se llaman así, porque después de ensangrentarse, picando muy voraces, luego como embriagados, adormecidos con la sangre de que se llenan, se dejan caer rodando al suelo, donde mueren, si antes no los mata algún golpe, como sucede, sintiéndose su molestia. E estos se llena los sancudos que son la plaga de las noches, molestos en el canto, y en las picadas; añádanse otras muchas sabandijas, tábanos, cucarachas, hormigas, de que a cada paso se hallan muchas y son también continuos enemigos caseros de las personas y de todos sus bienes comestibles.<sup>153</sup>

Al igual que Uriarte, el padre Manuel Rodríguez reporta picaduras y ponzoñas. Insiste en sonidos de sancudos a los que cataloga de *molestos*, pero, sobre todo, las descripciones de Rodríguez resaltan el micro mundo de los insectos que son *muchos* y para los cuales no hay *defensa* -según sus palabras-. En este sentido, Rodríguez completa el paisaje sonoro de los

---

<sup>150</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero*, 61.

<sup>151</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero*, 82.

<sup>152</sup> Manuel Rodríguez, *El Marañón y Amazonas, Historia de los Descubrimientos, Entradas y Reducción de Naciones* (Madrid: Imprenta de Antonio Gonzáles de Reyes, 1684), 167.

<sup>153</sup> Manuel Rodríguez, *El Marañón y Amazonas*, 168.

fragmentos anteriores (donde se escuchaban tigres, humanos, lagartos) con un microcosmos hiper-poblado con cucarachas, hormigas, mosquitos, todos en multitud, componiendo un universo de seres pequeños, diminutos, que contrastan y matizan con los universos, fuerzas y agencias de seres como humanos, árboles, vientos o agua.

En suma, los tres documentos anteponen unas fuerzas con otras (matizan la presencia de los evangelizadores con la actuación de lagartos o tigres); se degrada la contundencia y solidez -y se tornasolan- las prácticas de evangelización con la actuación de las ratas que destruyen los utensilios del evangelizador; se combinan las acciones y los movimientos de unos seres con otros (jejenes y seres ponzoñosos que afectan y posiblemente enferman a los europeos que transitan la selva). Son textos donde hay rutas abiertas y accesos posibles entre distintos seres: las mujeres amamantan tigres, los rituales de unas comunidades originarias espantan a un evangelizador, los lagartos se suben a las canoas de los europeos, los rodadores sangran a los evangelizadores, los felinos husmean sus toldos, etc. Así, todos los seres son accesibles -son permeables- entre sí y se transmiten sustancias, venenos, emociones, violencias, ataques, se amenazan, se destruyen o se ayudan mientras cada uno sigue moviéndose en su mundo de mosquito, sancudo, tigre.

Esta trama, manifiesta en estos textos, evidencia que los seres situados en estos circuitos coloniales están llenos de surcos: son evangelizadores marcados por los seres que se mueven en el espacio amazónico; son colonizadores llenos de accesos por donde seres como niguas, rodadores o lagartos acceden a ellos para alterarlos, transformarlos, afectarlos. Y es justamente esta multiplicación no solo de actores sino de marcas y rastros que dejan unos seres respecto de otros, lo que caracteriza a estos circuitos fractales (a esta modernidad/colonialidad fractal) que he intentado explicar aquí.

Es en ello que los circuitos coloniales fractales se diferencian de los circuitos letrados. Los primeros guardan y preservan esta explosividad y proliferación de seres humanos y no humanos, cuerpos vivos e inertes, orgánicos e inorgánicos como fuerzas activas desde las cuales se organiza (y se describe) la imperfección de los planes modernos/coloniales en el Amazonas. Estos circuitos son modelos de una colonización donde se evidencia la crisis continua que el imperio español desarrolló en la selva por cuenta de este tumulto de cuerpos. Los lectores de estos documentos en Quito, Lima, Popayán o Madrid, se enfrentaban a unos textos que les anunciaba y los situaba en la existencia y desarrollo de un circuito de colonización que amenazaba (contingentemente) con transformar -y hasta diluir- los planes ideados para sujetar a un continente.

## CAPITULO 3

### Lenguaje Tomado: Escritura y Colonización en el Amazonas, Siglos XVII y XVIII

#### 3.1 Introducción: Leer Documentos Amazónicos, Rediseñar Oposiciones

En este capítulo estudiaré las relaciones entre el lenguaje y los circuitos coloniales fractales explicados en el capítulo anterior. Analizaré, específicamente, varios documentos escritos por agentes civiles de la corona española, exploradores, militares y, de nuevo, religiosos para mostrar que el acto de escribir al interior de estos circuitos -o en relación con ellos- afectó a la escritura en varios niveles: escribir implica estar cerca (próximos) al tumulto de agencias que identifiqué atrás. El documento aloja esta proximidad y la preserva, la convierte en elemento propio. Pero esta proximidad es proactiva, es decir, dicho tumulto es productor del texto, ayuda a enunciarlo: entra al texto y lo organiza. En este capítulo analizaré estos aspectos de la *escritura que sucede en los circuitos fractales* a partir de dos conceptos que identifiqué como *kinésicas* y *metaplasmos* de los documentos coloniales amazónicos. Estos dos conceptos permitirán comprender la producción de la escritura colonial en un medio ecológico complejo, hostil a los proyectos imperiales españoles e hiperpoblado de fuerzas, cuerpos y agencias.

Para empezar, en su libro *Entangled Edens: visions of the Amazon* (2002), Candace Slater planteó una idea que será mi punto de partida aquí: al Amazonas real corresponde otra selva pero no de árboles sino de enunciados, discursos, fotografías, documentales, etc. Estudiar este lugar específico de la geografía suramericana, implica adentrarse en esta otra *selva paralela de lenguaje*, un *Amazonas discursivo* donde igualmente ocurre un enmarañamiento de palabras, textos, documentos e imágenes: “the Amazon becomes significant not only as the world’s biggest tropical forest, but also as a touchstone for better understanding the role of the symbols in determining who gets what and in whose name.”<sup>1</sup> ¿Quién representa al Amazonas y cómo lo hace? ¿dónde circulan unas y otras representaciones? ¿al interior mismo de la selva o por fuera de ella? ¿Qué impactos políticos, económicos y ecológicos tienen estas representaciones para los habitantes humanos y no humanos del Amazonas?

Frente a estas preguntas, Candace Slater deja claro que, sea cual fueren las respuestas, las imágenes y discursos que representan al Amazonas, han propiciado la construcción de varias realidades en la selva, pues muchas de las historias que se cuentan sobre este lugar (las imágenes que se producen sobre esta “selva”) tienen efectos reales; determinan qué tipo de realidad se produce en esta zona del planeta:

How U.S lawmakers vote on a foreign aid bill that will affect the Amazonian countries depends much on whether they think of the region as a Green Hell or as a Green Cathedral. A region billed as “the world’s lungs” -and, increasingly, its toxinremoving kidneys” – is bound to trigger different reactions [...] Is the Amazon a primeval garden from which we should help exclude all or certain people in order to preserve it? Is it a source of cancer cures on which we must get patents? A jungle to be developed, or plundered for its natural resources, or cleared for agriculture?<sup>2</sup>

Según estas ideas, el Amazonas sería un lugar que se encuentra no solo en el espacio que habitualmente vemos en las representaciones cartográficas sino que también se mueve y se produce en el espacio de los lenguajes que hablan sobre él pues, estos últimos -los lenguajes- al igual que las intrincadas redes de plantas en la selva, se yuxtaponen unos con otros, se enredan y forman cadenas de imágenes, redes de discursos, tramas y tejidos de significados.

---

<sup>1</sup> Candace Slater, *Entangled Edens: Visions of the Amazon* (Berkeley: University of California Press, 2002), 6.

<sup>2</sup> Candace Slater, *Entangled Edens*, 7.

En este capítulo parto de este planteamiento ya que también exploraré las relaciones entre el lenguaje y el Amazonas ubicándome en un tiempo específico: el lenguaje de los documentos producidos por viajeros, conquistadores, evangelizadores y colonizadores en los siglos XVI, XVII y XVIII durante los procesos de conquista y colonización, principalmente del nor-occidente amazónico. Sigo a Slater en el objetivo de explorar lo que ella cataloga como “amazonian expressive culture,”<sup>3</sup> entendiendo que esta expresividad no la voy a estudiar en tradiciones orales sino en los documentos producidos por los conquistadores-colonizadores que llegaron al Amazonas. De manera muy general, encuentro que esta expresividad funciona de una forma muy particular si la comparamos con otro tipo de documentación colonial, como por ejemplo, la producida sobre la zona andina o la zona del caribe. Y esta diferencia radicaría justamente en esta expresividad, es decir, en la forma como los documentos hablan sobre estas zonas; en los temas reiterados por una u otra documentación; en los modos mediante los cuales los textos circulan; en los procedimientos usados para enunciar.

Pareciera ser válido hablar de estas diferencias de expresividad entre las documentaciones coloniales teniendo en cuenta el planteamiento de David Weber para quien hablar de la conquista de América, implicaría hablar también de las no conquistas europeas en América, o de las conquistas apenas realizadas y débilmente mantenidas (un paradigma que además podría ser tan oficial como el de la conquista de América y que en ese sentido, tendría que ser más explorado y contrastado con las discusiones alrededor de la *invención de América* pues a la invención de un continente colonizado corresponde también la *realidad* de un continente colonizado a medias o no colonizado). Weber señala, por ejemplo, que para mediados del siglo XVIII, la mirada desde Madrid hacia América aceptaba la no presencia de los españoles en vastas áreas del Nuevo Mundo, y no solo la aceptaba sino que parecían hacer muy poco o nada al respecto. El argumento para justificar esto es que las tierras sin presencia colonial eran tierras de poco valor, zonas extremadamente montañosas o zonas secas y selvas tropicales donde se incluían: “The present day American Southwest and northern Mexico, the Central American lowlands, the Amazon and Orinoco basins, the Gran Chaco, the pampa, Patagonia and Tierra del Fuego.”<sup>4</sup>

En estos espacios, de acuerdo con Weber, se desplegaron otras Américas, muy distintas a las Américas donde el poder imperial operó con más contundencia e interés. En general, Weber habla de un “Spain’s failure to conquer these areas,”<sup>5</sup> en lo cual fueron determinantes no solo la topografía, la ecología y el clima, sino que muchos de los españoles se disuadieron de entrar *oficialmente* a estas zonas o de llevar a cabo exploraciones-explotaciones económicas puesto que no representaban para ellos zonas donde se pudieran obtener ganancias notables como sí lo eran otros territorios como las montañas andinas donde se crearon circuitos amplios de economía alrededor de las minas de oro o plata. Se sabe, claro está, que en vez de crear grandes circuitos legales de economía, sí se crearon rutas constantes de economía ilegal, un contrabando que conectaba a las zonas amazónicas con las andinas. Para soportar esta idea del escaso interés imperial en el Amazonas, Weber cita al virrey del Perú, el conde de Superunda, quien a mediados del siglo XVIII escribió “the unconquered country is jungle and mountains, difficult to traverse, and plains are humid, swampy, and hot, and so Spaniards cannot support themselves.”<sup>6</sup>

Estas diferencias que plantea Weber entre las Américas con más presencia española y estas otras zonas de América con menos presencia colonial-administrativa, determinaron también, según mi perspectiva, las maneras de expresividad, el lenguaje y la forma de funcionar

---

<sup>3</sup> Candace Slater, *Entangled Edens*, 17

<sup>4</sup> David Weber, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment* (New Heaven: Yale University Press, 2005), 14.

<sup>5</sup> David Weber, *Bárbaros*, 14.

<sup>6</sup> David Weber, *Bárbaros*, 14.

de la escritura alfabética en unos y otros espacios. En este capítulo propongo, por ejemplo, que gran parte de los documentos escritos por los españoles o europeos con motivo de la conquista y colonización del Amazonas durante los siglos XVI al XVIII no solo funcionaron como representaciones lingüísticas hechas sobre la selva y sus innumerables habitantes. Uso el término representación en el sentido foucaultiano del término, según el cual, una de las principales funciones del lenguaje durante el siglo XVII europeo fue desarrollarse como discurso, es decir, como espacio verbal que para hablar del mundo (de las cosas y de las materias objetivas), encadenó varios nombres hasta consolidar un orden autónomo de signos desde el cual se organizó la experiencia, el sentido y el significado de las cosas<sup>7</sup>.

En el caso de los documentos amazónicos encuentro que su funcionamiento no reproduce completamente este encadenamiento de signos que refiere Foucault y en ese sentido, son textos que se producen a partir de una ruptura de esta operación según la cual una cosa (el Amazonas) es nombrado-significado y luego recubierto con más nombres, textos, documentos y discursos. En el caso de los textos que estudiaré aquí estaríamos ante una ruta distinta respecto de la representación entendida como producción de una “región literaria siempre desfasada con respecto a lo que se produce en otra parte”<sup>8</sup>.

Lo anterior quiere decir que la documentación que estudiaré en las siguientes páginas no se puede analizar completamente usando la lógica que Ángel Rama planteó para explicar que una de las estrategias utilizadas por los españoles para sujetar el mundo conquistado implicó usar el lenguaje-representación como herramienta de dominio. De acuerdo con Rama, el lenguaje se usó para configurar un orden de signos que imponía sobre la realidad americana, la marca de un objeto *colonizado-colonizable*.<sup>9</sup> El lenguaje –la escritura-, dentro de esta propuesta, al igual que la espada, representaba-conquistaba; sujetaba a una realidad (la revestía con signos) y la ponía a disposición del proyecto de expansión.

Pero en el caso del Amazonas encontramos una situación distinta pues muchos de los documentos escritos durante el proceso de su conquista y colonización están hechos con un tipo de signo que se puede caracterizar como asediado (signos presionados al extremo) por el mundo que está por fuera de ellos. Estamos ante signos que a la hora de producir el sentido de las cosas, no fundan tal sentido a partir de una sutura, un encadenamiento radical de los signos dentro de su propio orden discursivo sino que tal sentido, como veremos, se produce desde la rotura de ese encadenamiento y desde la consecuente entrada, al orden –régimen- de los signos, de las cosas, el territorio y las materias; estas últimas, en el sentido que lo estoy planteando, no solo están ahí para ser representadas y revestidas de signos, sino que están ahí para entrar en ellos (en los signos), producirlos –molestarlos- y también hacerlos (como si dijéramos: las cosas también hacen a las palabras).

Teniendo en cuenta lo anterior, propongo que las palabras de estos documentos emergieron como eslabones donde se cruzaban y cohabitaban las cosas con los signos, componiéndose una serie de nudos sígnico-materiales que son los que estudiaremos abajo. Es importante aclarar que, para pensar lo anterior, no privilegiaré el estudio del discurso a partir de sus características internas e inmanentes ni revisaré, en consecuencia, los tropos o el régimen de imágenes (la identidad discursiva) para pensar cómo el Amazonas es representado, imaginado o inventado por estos documentos. Para pensar mi problema estudiaré los documentos en otra dirección: en su relación con el mundo que está *por fuera* de los signos.

---

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas* (México: Siglo XXI, 1968). En este libro Foucault plantea que: “el arte del lenguaje era una manera de “hacer un signo” —significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en tomo a ella: así, pues, un arte de nombrar y después, por una duplicación demostrativa y decorativa a la vez, de captar este nombre, de encerrarlo y de guardarlo, de designarlo a su vez con otros nombres que eran su presencia diferida, el signo segundo, la figura, el aparato retórico. P, 51.

<sup>8</sup> Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia* (México, Universidad Iberoamericana, 2006), 205.

<sup>9</sup> Ver pie de página 85 de esta disertación.



Así, en este capítulo trataré de argumentar alrededor de una pregunta básica: ¿Cómo fueron las relaciones entre la escritura alfabética europea y el mundo “real” (el mundo de las materias, las cosas y los cuerpos objetivos-empíricos del Amazonas) durante el periodo colonial?

Formular esta pregunta y responderla me permitirá pensar que, a partir de la lectura del archivo colonial amazónico, en este capítulo realizaré un rediseño de la relación entre las palabras y las cosas tal como la entendió Michel Foucault cuando se refirió a la época clásica. Para Foucault, como dijimos, el saber producido durante el siglo XVII supuso la emergencia de la representación como espacio desde el cual se organizó y se produjo el conocimiento del mundo. Mi propuesta implica hacer un rediseño de este planteamiento pues propongo que la relación entre las palabras y las cosas, según los documentos producidos durante la conquista y colonización del Amazonas en los siglos XVI al XVIII, no es tanto de oposición y binarismo sino de fricción-combinación entre los órdenes lingüísticos y el mundo de las cosas. Así, no encuentro en estos textos (a pesar de haber sido escritos en el siglo XVII) una ruptura radical entre los dos órdenes y menos aún, no observo que estos documentos desarrollen un saber que solo es representación. De ahí que mi propuesta implique rediseñar una pequeña parte del planteamiento foucaultiano.

En este punto, es necesario dejar claro qué entiendo por diseñar-rediseñar. Para definir estos conceptos acudo a la noción de diseño ontológico planteada por Arturo Escobar para quien los diseños de las cosas, los objetos y las tecnologías revelan cómo viven o cómo quieren vivir las sociedades. Citando a Anne-Marie Willis, Escobar explica que “hemos diseñado nuestro mundo y el mundo replica diseñándonos.”<sup>10</sup> Agrega además que “esto aplica a toda la gama de objetos, herramientas, instituciones y discursos de creación humana, por muy neutrales que los consideremos.”<sup>11</sup> Esto significa que cuando un objeto, tecnología o institución es diseñada, dicho objeto, tecnología o institución ejercerá su acción sobre aquellos que lo diseñaron, proyectando en ellos los criterios, las formas de pensamiento, las políticas y las formas de entender la vida a partir de las cuales fueron, a su vez, diseñados:

¿Puede haber algo aparentemente más neutral que un espacio de habitación, un contenedor para el cuerpo? A menudo doy el ejemplo de la maloca indígena amazónica versus la casa arquetípica de la familia nuclear en los suburbios de Estados Unidos. La maloca puede albergar a varias decenas de personas bajo un mismo techo [...] Como digo en broma, parafraseando, “denme una maloca y levantaré un mundo relacional” (incluyendo las interrelaciones profundas entre los humanos y los no humanos) al contrario, denme una casa en los suburbios y levantaré un mundo de individuos descomunizados, separados del mundo natural. Por eso el diseño genera, inevitablemente, las estructuras de posibilidad humanas (y de otros seres de la tierra). El problema con el diseño moderno, sin embargo, es que ha estructurado la insostenibilidad como la forma dominante de ser [...] Winograd y Flores afirman que la forma dominante como pensamos acerca de la tecnología, que viene de la tradición racionalista, no sólo constituye el entendimiento implícito del diseño sino que hace que sea difícil, si no imposible, imaginar nuevas preguntas y enfoques para el diseño y el uso de máquinas que se adapten mejor a los propósitos humanos.<sup>12</sup>

Diseñar una Maloca para una comunidad amazónica o diseñar una casa en un suburbio estadounidense es un evento que naturaliza distintas formas de vida. Esto se puede afirmar puesto que el diagrama y la posterior construcción de los techos de estas casas, por ejemplo, o las divisiones entre el afuera y el adentro, los accesos que se crean para pasar de una dimensión a otra, así como el establecimiento de los lugares donde se preparan los alimentos o donde se realiza la vida en común, etc. son diseños que presionan a los que viven en cada tipo de casa

---

<sup>10</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 129.

<sup>11</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 129.

<sup>12</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 129.

para que cada uno viva-piense-se relacione-sea de una u otra manera: alguien integrado a la forma de vida amazónica comunitaria o a una u otra forma de vida estadounidense -*descomunalizadas todas*, según las palabras de Escobar-. Así, el diseño es ontológico pues “al diseñar herramientas estamos diseñando formas de ser.”<sup>13</sup>

Traer a este trabajo el concepto de diseño ontológico tiene un fin específico, pues si tuviera que definir qué es lo que realizaré en esta parte de mi disertación, la respuesta me devolvería a la argumentación anterior: en este capítulo haré un rediseño del planteamiento foucaultiano concerniente a la relación entre las palabras y las cosas a partir de la lectura de los documentos escritos por los colonizadores europeos durante el periodo de conquista y colonización del Amazonas. Desde luego, si atendemos a la definición dada atrás, mi intención aquí es rediseñar una forma de ser tanto de las palabras como de las cosas; modificar una forma de pensar el siglo XVII entorno a las relaciones entre el orden de la materia y el orden de los signos. De acuerdo a Michel Foucault (tal como sugerí atrás) durante el llamado siglo clásico estos órdenes -palabras y cosas- se caracterizaron por su oposición y binarismo: por un lado, las palabras -los signos- formaron un orden autónomo productor de representaciones desde las cuales fue posible todo conocimiento de las cosas; por otro lado, las cosas fueron asumidas como presencias que debían esperar a que una representación del lenguaje las dotara de sentido. Propongo rediseñar este modelo binario -esta episteme- de la relación palabras-cosas propuesto por Foucault.<sup>14</sup> Para hacer este rediseño, planteo que esta organización binaria no operó de manera radical en los mundos coloniales que se desplegaron en el Amazonas durante el siglo XVII.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 128.

<sup>14</sup> Episteme se podría definir como una serie de condiciones a partir de las cuales son posibles los conocimientos positivos. Tales conocimientos ni emergen de la nada ni se producen por ellos mismos. Se generan, por el contrario, a partir de unos fundamentos previos, de un mundo organizado de una manera y no de otra desde el cual surgen conocimientos que no son autónomos respecto de la episteme que los posibilita. En consecuencia, los conocimientos elaboran sistemas conceptuales que están arraigados a una configuración concreta de la realidad: por ejemplo, los conocimientos del siglo XVI emergen de una episteme para la cual la presencia del Texto dicta qué es el mundo (todo conocimiento que emerge desde esta episteme tendrá que ver con el dilema del misterio, la semejanza, el reflejo). Así, la episteme es la conformación-distribución que posee el mundo en una determinada época para establecer las maneras como el mundo debe ser experimentado-entendido. En *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma: “los conocimientos, [...] hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico”. Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 7.

<sup>15</sup> En esta nota acoto algunos aspectos más sobre el concepto de diseño ontológico. El primero de estos aspectos tiene que ver con que pensar el diseño de esta manera, me permite entender que es necesario recuperar, precisamente, la capacidad de diseñar-rediseñar herramientas, tecnologías o instituciones teniendo en cuenta que dicha capacidad tiende a naturalizarse como exclusiva de los profesionales que asumen el diseño como imaginación y proyección de grandes superficies industriales, comerciales y de marketing a gran escala. Escobar señala que “sin duda gran parte de lo que actualmente se llama diseño, implica el uso intensivo de recursos y gran destrucción social y material; el diseño es fundamental para las estructuras de insostenibilidad que mantienen el llamado mundo moderno contemporáneo” (Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 25). Desde la perspectiva de Escobar, uno de los retos de los diseñadores sería preguntarse si su trabajo –si sus diseños- son funcionales o no a una forma de vida que pareciera conducir a un cataclismo ecológico o sí por el contrario, es posible pensar el diseño de tal manera que los objetos, discursos e instituciones diseñadas, sean capaces de reconocer la necesidad de proyectar objetos, tecnologías y mundos menos auto-destructivos: “muchos diseñadores contemporáneos están prestando atención a este llamado” (Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 25). Así, una de las labores del investigador sería recuperar esta potestad de diseñar objetos, tecnologías y discursos para “repensar cómo está organizada la sociedad” (Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 152). Esta capacidad de diseñar tiene el potencial de promover una alteración radical de los valores de la sociedad moderna, caracterizada, entre otras cosas, por la oposición radical -y jerárquica- entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, mente y cuerpo, hombre y mujer, entre otros. Diseñar aparatos ontológicos (tal como lo estamos intentando hacer aquí), sería erigir tecnologías cuyo funcionamiento -en sí mismo- podría modificar a esta estructura de opuestos. Al diseño ontológico lo

Es necesario insistir que, en el siglo XVII, de acuerdo al planteamiento foucaultiano, las palabras solo encontraron a otras palabras como su fundamento y, en ese sentido, se desdoblaron: ellas fueron su propia condición de posibilidad y en ese juego se produjo todo lo que se pudo saber sobre las cosas. Ahí emergió el discurso como el nuevo soporte del saber pues se sabe desde y en el discurso (en reemplazo del *Texto* de los siglos anteriores): “Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior, no hay un acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse a sí misma.”<sup>16</sup> Esto quiere decir que la relación entre las palabras y el mundo se empobreció ya que a la emergencia de la representación, le fue concomitante la subsidiariedad de la materia. Al igual que Foucault, Bjornar Olsen ha señalado que este fenómeno (la representación como espacio privilegiado para conocer al mundo) sería el origen de una ontología hostil a las cosas que, desarrollándose desde el siglo XVII, se caracterizaría por la exclusión de la materia cuando se trata de pensar quiénes son los agentes que crean sentidos. Bajo la hegemonía de la representación, la mismidad de la piedra o el agua no tienen derecho propio a desplegarse en el mundo como agentes que crean significados. Un discurso humano los debe dotar de valor semiótico-cognitivo:

The exile of things from twentieth-century social science research is closely related to this hermeneutics of suspicion, and the wider effective history of thing oblivion and displacement in Western thinking since the seventeenth century. Rationalist and Enlightenment philosophers left us with a notion of matter as passive and inert, while the human mind was seen as active and creative. The skeptical attitude that followed in the wake of Descartes’ “methodological doubt” placed a seemingly irretrievable wedge between the material world and the human mind.”<sup>17</sup>

Esta exclusión de las cosas señalada por Olsen, al igual que la relación binaria entre las palabras y las cosas de la episteme clásica indicada por Foucault es lo que me interesa rediseñar aquí haciendo una lectura de varios documentos producidos durante los procesos de conquista y colonización del Amazonas en los siglos XVI al XVIII. En una ruta distinta a la que planteó Foucault, investigar estos documentos me permitió afirmar que las cosas, en el contexto colonial amazónico, no son pasivas frente al lenguaje, pues, tal como trataré de demostrar, estos documentos dan a entender que el mundo de las materias -y cuerpos como los del agua, los insectos o el barro- afectan a las representaciones; son cosas presionando (entrando) al lenguaje (la representación, más que funcionar aquí como un orden autónomo, opera, por el contrario, como orden permeable al mundo de las cosas).

Entonces, si volvemos al planteamiento de Arturo Escobar y entendemos el rediseño como “redirección, más que un desmantelamiento de la tradición pero el objetivo de la redirección es sustancial: desarrollar un nuevo terreno para la racionalidad”<sup>18</sup>, el objetivo de este capítulo es, como dije atrás, rediseñar la visión foucaultiana sobre la episteme del siglo clásico (y su separación entre las palabras y las cosas) con el fin de proponer un nuevo campo de racionalidad para pensar la relación de estos dos planos (lenguaje y materia) a partir de la lectura de los documentos coloniales, los cuales, de acuerdo a lo propuesto, imponen al lector

---

caracterizaría entonces el “rechazo del cartesianismo, en términos generales, ya sea en forma del mundo hecho de un solo mundo [...] o del rechazo de una ontología de sujetos autónomos que enfrentan objetos discretos e independientes que el científico puede estudiar aisladamente o el diseñador manipular a voluntad” (Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 152). A diferencia de esto, en el diseño ontológico “esta metafísica es sustituida por una ontología en la que los humanos no descubren el mundo sino que lo constituyen, ya sea a través de la enacción (varela), el lenguaje (Winograd y Flores), las mallas y tejidos (Ingold) o la ineluctable proyección y articulación con las cosas” (Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 152).

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 83.

<sup>17</sup> Olsen, Bjornar, “Keeping Things at Arm’s Length: A Genealogy of Asymmetry,” *World Archaeology*, Vol. 39.4 (2008): 580.

<sup>18</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 129.

ser estudiados más allá de su oposición y binarismo. Se rediseñarían afirmaciones como: “En la época clásica no se da nada que no se dé en la representación [...] ninguna proposición se dirige jamás a ningún contenido sino por el juego de una representación que se pone a distancia de sí misma, se desdobra y se refleja en otra representación que es equivalente a ella.”<sup>19</sup> Se rediseñarían estas afirmaciones porque los documentos amazónicos coloniales muestran que la escritura no solo es maniobra de signos que se realiza con la evocación de más signos. En una ruta distinta, los documentos coloniales amazónicos muestran que la escritura (las palabras y las representaciones) establecen relaciones –no solo entre ellas- sino con lo que es exterior a su materialidad de palabras; es decir, los textos coloniales amazónicos obligan a observar que la escritura no solo se compone de las relaciones entre sus elementos internos sino de relaciones entre las palabras y el mundo, entre los textos y las cosas. Esto constituiría la característica principal de esta documentación. Característica que si no se tiene en cuenta a la hora de estudiar estos documentos, la comprensión de la escritura colonial amazónica sería incompleta pues, no asumir los efectos que generan las cosas en la producción de la escritura implica leer estos textos como tecnologías representacionales cuya autoría se atribuye solo a quienes trazan los signos alfabéticos en el papel (conquistadores y colonizadores) prescindiéndose de los trabajos de las materias sobre la escritura –del hacer de las cosas sobre las representaciones-: rasgo definitorio de estos documentos.

### 3.2. El Signo Kinésico en los Documentos Coloniales Amazónicos

#### 3.2.1 Intra-acciones: Documentos, Gusanos e Inundaciones

En esta sección analizaré varios textos producidos en el Amazonas durante los siglos XVI, XVII y XVIII donde la vida de los gusanos -sus movimientos y comportamientos- así como la fuerza de las inundaciones tienen la capacidad de situarse en relación de *intra-acción* con los documentos. La *intra-acción*, según Karen Barad, es un proceso mediante el cual los cuerpos y las materias se construyen mutuamente gracias a sus encuentros, fricciones y roces. Ningún cuerpo está aislado respecto de los otros y ningún cuerpo pre-existe a las relaciones que entabla con los demás. Estos cuerpos/fenómenos permanecen en relación de nudo. En este capítulo, muestro que las descripciones hechas por distintos autores se formaron a partir de esta *intra-acción* entre la escritura, los insectos y el agua. Acumularé varias citas y luego analizaré/explicaré este fenómeno al final de la sección. Desarrollar este problema me permitirá, en la siguiente sección, definir y estudiar el componente kinésico del texto colonial amazónico. Debo aclarar que escogí hablar de gusanos e inundaciones como sinécdoques de un fenómeno que se puede ampliar y enfocar en una gama más amplia de cuerpos y eventos. Ciertamente, gusanos e inundaciones tienen un grado particular de masividad en el Amazonas dada la complejidad ecológica y extensión de esta selva tropical donde el volumen de insectos e inundaciones es evidentemente mayor que en otra parte del globo.

Como primera medida, en *The Cheese and the Worms*, Carlo Ginzburg (1992) estudió un proceso inquisitorial por blasfemia llevado a cabo en 1584 contra Domenico Scandella, más conocido como Menocchio.<sup>20</sup> En uno de los interrogatorios, este molinero del siglo XVI declaró que los ángeles fueron producidos por la naturaleza: “they were produced by nature from the most perfect substance of the world, just as worms are produced from a cheese.”<sup>21</sup> Esta afirmación, según Ginzburg, estaba articulada con una cosmogonía materialista para la cual, la creación de las cosas no era un fenómeno atribuible a Dios. Menocchio creía que el

---

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 83.

<sup>20</sup> Menocchio era un molinero nacido en 1538 en Montereale, Italia.

<sup>21</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992): 55.

origen del universo era un fenómeno material: “the cheese and the worms born in the cheese;”<sup>22</sup> metáfora láctea que explicaría el origen de todas las criaturas (desde las más simples hasta las más perfectas) pues así como el queso es materia donde emergieron los gusanos, igual sucedió con la creación de los ángeles. Estos últimos emergieron de una materia cruda, “without resorting to divine intervention.”<sup>23</sup> Ginzburg dice que “Menocchio’s cosmogony was basically materialistic –and tendentiously scientific,”<sup>24</sup> indicando que la doctrina de la espontánea generación –a la que se refería Menocchio- era ampliamente conocida tanto en los circuitos intelectuales de la época como en las tradiciones populares del siglo XVI.

Esta mención al proceso inquisitorial de Menocchio no es casual en esta parte de mi trabajo, pues este molinero del Renacimiento –al igual que muchos de los autores que revisaré abajo- hablan de gusanos *reales*; seres que, en la perspectiva de Menocchio, independientemente del lenguaje que se use para hablar de ellos, se encuentran haciendo algo dentro de un queso que los genera. En esta situación de gusanos bullendo en el mundo sin estar atentos a que Menocchio los refiera o no, los encontramos en un testimonio donde lo que importa de ellos es, insistimos, que estén al otro lado del documento, emergiendo espontáneamente en su propio espacio lácteo.

En el caso de los documentos coloniales, los gusanos que mencionaré abajo tienen la misma condición que los gusanos de Menocchio pues, no son generados por un queso propiamente, pero son cultivados por algunos pobladores indígenas para alimentarse o emerger de las heridas de los caballos usados por los soldados españoles. Al igual que en Menocchio, estos gusanos no solo son discurso sino que su estatuto físico –el ser de los mismos- se funda no tanto en las palabras que los autores de estos textos usan para hablar de ellos sino en el hecho de que estos gusanos existen junto al lenguaje de los conquistadores. Son gusanos materiales pero próximos y adyacentes al texto que los menciona.

Aquí es necesario recordar que las primeras entradas españolas desde los Andes al Amazonas, se dieron desde el temprano siglo XVI. Ya en 1535 Alonso de Alvarado en su documento titulado *Primeros Descubrimientos y Conquistas de las Chachapoyas* registra una entrada anterior a la famosa expedición de Francisco de Orellana de 1541. Alvarado cuenta que salió de Cochabamba (hoy Ecuador) y pasó por diferentes poblados tales como Charrasmal, Cocax, entre otros. Afirma una y otra vez que: “tierra adentro había grandes pueblos y muy poblados;”<sup>25</sup> y mientras más se interna en el bosque, más resistencia encuentra por parte de los habitantes de la zona. Constantemente es recibido con gritos de guerra. A uno de los soldados le lanzan una piedra y a pesar del casco, “le vuelan los sesos.”<sup>26</sup> Los españoles ganan algunas batallas, pero, finalmente, tienen que devolverse porque la geografía no les permite avanzar o perseguir a los indios, a los que, por estar escondidos en el piedemonte selvático, “no les podían hacer mal ninguno.”<sup>27</sup>

Es claro que en el documento escrito por Alvarado no hay aparición alguna de gusanos, pero es útil mencionarlo porque nos ayuda a imaginar, en parte, el espacio donde se llevaban a cabo estas exploraciones, viajes y misiones de los españoles del siglo XVI en el Amazonas: Alvarado y sus colegas recorrían una geografía intrincada, demasiado húmeda, movediza e inestable, con temperaturas extremas, cruzada además por diversos ríos (con anchuras y caudales de diverso tipo), pobladas por comunidades resistentes y con capacidad para hacer daño a los exploradores extranjeros y con una presencia excesiva de seres y cuerpos de variada

---

<sup>22</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese*, 56.

<sup>23</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese*, 55.

<sup>24</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese*, 57.

<sup>25</sup> Alonso De Alvarado, “Primeros Descubrimientos y Conquistas de los Chachapuyas,” en *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo 4, II-XI (Madrid: Tipografía de los Hijos de M.G. Hernández, 1897), VII.

<sup>26</sup> Alonso De Alvarado, “Primeros Descubrimientos, X.

<sup>27</sup> Alonso De Alvarado, “Primeros Descubrimientos, XII.

índole (árboles, agua, animales, insectos y microorganismos), todo lo cual, junto y combinado, no hacía más sino afectar en múltiples niveles el avance exitoso y certero de las empresas españolas en la selva. Claro ejemplo de esto es la expedición realizada por Hernando Benavente en 1550. En su *Carta de Relación de la conquista de Macas*, Benavente registra el exceso de humedad de la zona: “estuve ocho días cabe aquel peñol, en los cuales no dejaba de llover en todo el día una hora;”<sup>28</sup> habla sobre los efectos de dicha humedad en los caballos: “los caballos como locos se soltaban é corriendo por el real é revolcándose, se deshacían é comían de un hormiguillo que les daba en las manos y pies, que no los aprovechaba atar con dos cabestros y todos criaban en se mesmos gusanos, y si alguna carne había, luego era llena de gusanos.”<sup>29</sup> Agobiado por las circunstancias, Benavente apunta que “en fin digo que era la tierra más mala que en los días de mi vida he visto ansi en España como en todas las partes de Indias en que he andado.”<sup>30</sup> De los 150 hombres con que ingresó Benavente, “todos salieron de ahí desbaratados.”<sup>31</sup> Enterado del fracaso de Benavente en Chachapoyas, El virrey del Perú, Antonio de Mendoza, dictó un decreto diciendo “que todo se suspenda.”<sup>32</sup>

Entrando de lleno al mundo de estos gusanos, podríamos decir que similar a lo que sucede con los insectos de Menocchio, es fácil imaginar a los gusanos sobre los cuales habla Benavente, también entregados a su labor de morder la piel de los caballos (morder el queso), mientras ya no tanto Menocchio sino Benavente, mueve su pluma sobre el papel (en un lugar distinto al de estos invertebrados) para hablar sobre unos seres que mientras alguien escribe sobre ellos, hacen lo suyo, en sus mundos, para alimentarse. Esto significa que, similar a lo que hace Menocchio en sus testimonios, Benavente también habla de gusanos que existen. Cuerpos que, para la mirada de este conquistador, cobra un primerísimo lugar su movimiento, su volición en las heridas de los caballos. Por eso, antes de decir que los gusanos sobre los cuales habla Benavente son creaciones de su lenguaje, diré, por el contrario, que Benavente está hablando de gusanos que afectan, en el mundo, a los caballos que él trajo para explorar la selva. Esto también sucede en las *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón*, escritas por el ya mencionado Pablo Moroni en 1738 y publicadas por Marcos Jiménez de la Espada 1889. En este documento hay una carta de agosto de 1731 escrita por el mismo Moroni al padre Ángel María Manca, procurador de las misiones jesuitas en el Marañón donde se habla sobre los principios de la misión de los Yameos: “Mi P. Procurador: dos tengo escritas [...] en que le doy noticia de mi viaje por el rio Napo y bajada de vuelta de Santiago de La Laguna al pueblo de los Omaguas, para entrar á la provincia de los Yameos y dar principio á una nueva Misión.”<sup>33</sup>

Antes de hablar sobre las acciones realizadas para establecer su misión, Moroni describe la apariencia, costumbres y formas de vida de los Yameos: “Vive esta nación, según le tengo ya apuntado en otra mía, esparcida por los bosques que median entre los ríos Tigre, Marañón y Napo. Los principales riachos en cuya cercanía tienen sus casas son el Navapó, que desemboca en el Tigre hora y media de navegación más arriba de la boca de este.”<sup>34</sup> Apunta, además, que: “Son los Jameos, generalmente hablando, gente moza (poquísimos los viejos, que se consumen con las continuas pestes que padecen en sus tierras), robustos, de estatura alta, más bermejitos que prietos, de genio alegre y tratable y lo bastante aplicado al trabajo, como lo

---

<sup>28</sup> Hernando De Benavente, “Carta-relación de la Conquista de Macas,” en *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo 4, XXIX-XLVI (Madrid: Tipografía de los Hijos de M.G. Hernández, 1897), XXXI.

<sup>29</sup> Hernando De Benavente, “Carta-relación de la Conquista de Macas,” XXXI.

<sup>30</sup> Hernando De Benavente, “Carta-relación de la Conquista de Macas,” XXXI.

<sup>31</sup> Hernando De Benavente, “Carta-relación de la Conquista de Macas,” XXXII.

<sup>32</sup> Hernando De Benavente, “Carta-relación de la Conquista de Macas,” XXXI.

<sup>33</sup> Pablo Moroni, “Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús en los Dilatados Bosques del Dicho Río” en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1889), 48.

<sup>34</sup> Pablo Moroni, “Noticias Auténticas,” 48.

dan á entender las chágras muy extendidas que he encontrado alrededor de sus casas.”<sup>35</sup> Hablando sobre estas formas de vivir, describe su alimentación:

Á más de la yuca y maíz, que tienen en abundancia y de que se compone la comida y bebida ordinaria de los indios, su mayor regalo es la carne del puerco montés y unos gusanos muy mantecosos que crían en grande abundancia en unos palos huecos que llaman tarapotos y nacen de la chonta, que es fruto de palma de este nombre. Con el caldo de estos gusanos mezclados con ají y maíz tostado y bien molido, sazonan sus comidas, y de los gusanos, mezclados con una yerba del monte, componen sus ollas, para ellos muy sabrosas.<sup>36</sup>

Es muy claro que estos fragmentos describen la entomofagia, una práctica alimenticia bastante común en el Amazonas, consistente en la ingesta de gusanos tanto cultivados como atrapados. Sancho, Álvarez y Fernández, señalan que:

la Amazonía es un hábitat rico en insectos, particularmente en especies de gran tamaño que forman enjambres [...] si existen estas particularidades y simultáneamente el área es pobre en vertebrados de gran tamaño, salvajes o domesticados, como sucede en las regiones de bosques tropicales, las dietas de sus pobladores tendrán la tendencia a ser altamente insectívoras.<sup>37</sup>

Esta investigación demostró que la entomofagia es un recurso alimenticio ancestral entre los pueblos originarios del Amazonas, tanto así que el consumo de gusanos e insectos ha generado circuitos y redes comerciales alrededor del intercambio y venta de larvas, gusanos, gorgojos y demás. Resulta verosímil señalar que Moroni en su texto se está refiriendo a un método indígena común en el Amazonas para la obtención de proteínas. Se sabe también que, en el Amazonas Venezolano, los indígenas Joti cultivan larvas de *Rhynchophorus Palmarum* y *Rhinostomus barbirostris* para cosecharlas e incluirlas en su dieta. Pero no solo entre comunidades de Venezuela sino también en Ecuador (en un área próxima donde se encontraba Moroni):

El consumo de larvas de *Rhynchophorus palmarum* se encuentra muy difundido en la región amazónica ecuatoriana, al respecto Barragán et al. (2009) expresaron que, en Ecuador, existe una herencia cultural sobre el consumo de insectos por una variedad de culturas indígenas, citando como ejemplo la larva de *R. palmarum*, el chontacuro, las que son vendidas o guisadas para ser consumidas en varias provincias de la Amazonía.<sup>38</sup>

Los datos que entrega esta investigación, al igual que el documento de Moroni, hablan de gusanos que hacen parte de prácticas sociales que implica cultivarlos, manipularlos, prepararlos y comerlos. Si Moroni habla de *gusanos muy grasosos que son criados en unos palos de palma*, esta investigación, asimilándose al documento de Moroni, habla de *palmas que se derriban para promover la infestación de larvas*. Moroni habla de gusanos sazonados con los cuales *componen sus ollas* y la investigación habla de gusanos que son *vendidos o guisados*. Así, al igual que Menocchio, Moroni escribió sobre gusanos que realmente se crían en cultivos especializados. Son gusanos que existían en la dieta de los Yameos por lo que su imagen en el documento -el discurso que los describe y dibuja- tendría una tesitura particular en tanto es imagen articulada con las agencias insectívoras que se mueven en la selva -aspecto central de estos textos coloniales que más abajo me permitirá hablar sobre el componente kinésico de esta escritura amazónica-.

<sup>35</sup> Pablo Moroni, “Noticias Auténticas,” 51.

<sup>36</sup> Pablo Moroni, “Noticias Auténticas,” 50.

<sup>37</sup> David Sancho; Álvarez Gil, Manuel de Jesús, Fernández Sánchez, Lineth del Rocío, “Insectos y Alimentación. Larvas de *Rhynchophorus Palmarum* I, un Alimento de los Pobladores de la Amazonía Ecuatoriana,” *Entomotrópica*, vol. 30.14 (2015): 144.

<sup>38</sup> David Sancho; Álvarez Gil, Manuel de Jesús, Fernández Sánchez, Lineth del Rocío, “Insectos y Alimentación,” 145.

Conectado con lo anterior, otro documento que me interesa mencionar aquí fue escrito por Fray Lucas Rodríguez, comisario en 1716 de las misiones franciscanas en el Amazonas para dar testimonio de los trabajos infructuosos de los misioneros y solicitar soporte económico a las autoridades de Quito. Según Fray Lucas, algunos de los curatos en la zona de Ávila y San Miguel habían sido abandonados por los religiosos debido a las precariedades. Pide que se asista a los miembros de estas misiones con el pago necesario para que puedan obtener el sustento pues “padecen grandes trabajos faltándoles lo preciso para su manutención.”<sup>39</sup> Entre otros detalles, Fray Lucas hace notar que les hace falta ropa para vestir a los indios recién convertidos y que la cantidad de utensilios para realizar su efectiva conversión también es insuficiente: “hay que llevar hachas, machetes, cuchillos y estos géneros para los indios.”<sup>40</sup> Fray Lucas insiste en la pobreza extrema de los religiosos apuntando que viven “como brutos”<sup>41</sup> en medio de “lo infructífero de aquellas tierras.”<sup>42</sup> Recomienda cumplir con los pagos “para que no se vaya a entibiar los ánimos de los religiosos en su fervor.”<sup>43</sup> También solicita aguardiente para socorrer a los indios de sus enfermedades “que son muy continuas y especial la de cursos de sangre.”<sup>44</sup> Piden media libra de bizcocho por cada día, el cual, desafortunadamente y, “en la humedad de aquellos territorios, se pudren y los indios que lo acarrear, lo hurtan.”<sup>45</sup> Pero el problema de la descomposición parece ser más grave. En la siguiente cita, por ejemplo, no está la intervención de los gusanos, pero sí encontramos procesos de putrefacción en los que es fácil suponer la participación de varios microorganismos (y tal vez de gusanos, aunque no aparezcan explícitamente referidos). Inicialmente, los misioneros solicitan sal ya que con ella pagan a las comunidades de la zona por varios servicios que realizan.

Con ella se compra el plátano, el ají, la yuca y demás víveres de la tierra y la satisfacción de paga que se da a dichos indios con dicha sal para ir y venir de unas partes a otras, a los mandados que se ofrecen, y la que más es esencial es menester para salar la carne de monte, del pescado, para luego que se mata o se saca del río, sino se procura hacer este reparo se pudre o se pierde y esto es lo que reconozco por lo que me ha sucedido a mí en dicho gobierno y parajes del río de Napo.<sup>46</sup>

Esta declaración dada por Sebastián García Franco de la Calsada en 1691 hace énfasis en la tendencia a la descomposición de los alimentos y en la necesidad de la obtención de la sal tanto como medio de pago y también como sustancia que permite el mantenimiento de las carnes. Así mismo, esta descripción es similar al documento escrito por Benavente en 1550 ya que tanto los franciscanos como el militar, hacen primeros planos de la descomposición que

---

<sup>39</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante) para obtener el pago por parte de las Reales Cajas de dicha ciudad, de la limosna que para ayuda y socorro de los misioneros que asistían las misiones del Putumayo y Amazonas había mandado el Rey que se les diese por varias Cédulas Reales, 10 de Septiembre de 1735 - 18 de Julio de 1750, Archivo Histórico del Cauca, Popayán, Colombia, Sig. 91 96 (Col. E I -11 ms), f. 184v.

<sup>40</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 215r.

<sup>41</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 233r.

<sup>42</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 233r.

<sup>43</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 234v.

<sup>44</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 303v.

<sup>45</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 303v.

<sup>46</sup> Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante), 1735, f. 303v.



ocurre en la piel de los caballos y en las carnes y alimentos españoles como el biscocho. En cada uno de estos procesos de putrefacción intervienen larvas y microorganismos, insectos y bacterias que, así no sean reportados por los discursos de los conquistadores/misioneros, actúan -sin saberlo- en la creación de estas condiciones precarias de la conquista del Amazonas. Es verosímil pensar que estos seres *reales* afectan a los españoles en múltiples niveles: a los medios de transporte que traían los ibéricos (sus caballos) así como a sus dietas y rutinas de alimentación; actividades claves para llevar a cabo un avance certero en las conquistas y colonizaciones. No es arriesgado afirmar, por lo tanto, que tanto gusanos como larvas y demás insectos intervinieron en la conquista difícil del Amazonas; participaron en la expansión frágil, afectada y lenta del reino español en la selva. Los estudios históricos dejan claro, por ejemplo que, en el caso de la Amazonía colombiana, en un área próxima a los lugares donde se encuentran los franciscanos citados atrás, “Desde fines del siglo XVI y durante las dos centurias siguientes, y como resultado del poco éxito obtenido en establecer encomiendas y reales mineros [...] se dio paso a los *conquistadores del espíritu*, quienes por lo general iniciaron su labor misionera desde las avanzadas establecidas y afianzadas en la región andina.”<sup>47</sup> Sin embargo, este modelo de colonización misionera, si bien duró más en el tiempo, no fue más efectivo que el modelo de colonización civil-militar pues en ambos casos, tal como sugieren De la Calsada, Fray Lucas Rodríguez o Benavente, esta conquista fue irregular *-pendular*, según lo expliqué en el capítulo anterior-.

En el siglo XVII las misiones del Caguán, Caquetá y Putumayo les fueron encargadas a los frailes franciscanos, quienes en 1663 ingresaron y refundaron Espíritu Santo del Caguán y en 1685 iniciaron sus labores por el Putumayo y el Caquetá. Hasta 1712 habían formado once pueblos de misiones por el Putumayo, y hasta 1725 fundaron seis por el Caquetá. En 1750 habían completado 28 fundaciones por el Putumayo, pero ya varias de ellas habían sido abandonadas y solo siete tuvieron relativa estabilidad durante este periodo.<sup>48</sup>

De acuerdo con esto, no es arriesgado proponer que en este proceso de fundación-destrucción-refundación-destrucción de misiones, seres como los gusanos y demás organismos, afectaron al desarrollo efectivo del hacer ibérico en sus colonias. Insectos y larvas, así como seres microscópicos impactaron varias labores básicas para los colonizadores. Los documentos citados atrás, dejan ver que tanto el comer de los franciscanos como el transportarse de los militares españoles fueron labores entorpecidas por los gusanos del bosque. En este sentido, colonizar el espacio amazónico puede ser pensado como un evento orgánico: el actor que coloniza y sus herramientas pueden ser asumidos por los gusanos como alimentos; como materias que también se descomponen. Los alimentos ibéricos se pudren; pero también sus misiones se descomponen (son abandonadas). Ciertamente, son los mismos textos los que nos dejan pensar esto. Por lo demás, esta tendencia a la descomposición de las cosas, cuerpos y herramientas de los exploradores que llegan al Amazonas tiene una historia de larga duración. Saltando varios siglos hacia adelante, en los *Tristes Trópicos* (1955) de Claude Lévi-Strauss, vuelven a aparecer los gusanos (en un nuevo acto de descomposición-transformación).<sup>49</sup>

Hablando sobre una cacería en medio de la selva, Lévi-Strauss cuenta que él y sus hombres habían hecho sus tiendas en un *castanhal* en las proximidades de un caserío Tupí. Aquellos quienes esperaban en sus tiendas, escucharon un disparo hecho por los que habían

---

<sup>47</sup> Roberto Ramírez Montenegro, “Dominación y Resistencia Indígena en la Amazonía Noroccidental, siglos XVI-XVIII,” en *Opresión colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía*, Comp. Fernando Santos Guerrero (Ecuador: CEDIME-FLACSO sede Ecuador, 1992), 32.

<sup>48</sup> Ramírez Montenegro, 1992: 32

<sup>49</sup> En un principio dije que este trabajo tiene un énfasis en los documentos coloniales producidos durante los siglos XVI al XVIII, sin embargo eso no nos limita para hacer relaciones entre lo que vieron y vivieron los misioneros del siglo XVI y los etnógrafos o viajeros de siglos más recientes como el XIX y el XX.

salido a buscar la presa. Luego, “we could hear loud cries approaching from the direction of the forest.”<sup>50</sup> Era que uno de sus hombres se aproximaba hacia ellos sosteniendo con su mano derecha, lo poco que quedaba de la mano izquierda: “the lower part of which was hanging in shreds.”<sup>51</sup> Había sido un accidente: sin querer, el hombre (Emydio) se había disparado él mismo. Con la mano deforme, era inevitable la amputación. Decidieron acomodar los dedos que le colgaban “top up his fingers back approximately into place”<sup>52</sup> para luego vendarlo y buscar ayuda en el poblado más cercano (Urupa). En su viaje hacia el poblado, el hombre vendado permaneció delirante a causa de los dolores y la gangrena. Poco después observaron que “his hand was crawling with worms, which were the cause of the unbearable pain.”<sup>53</sup> Pasados tres días descubrieron con asombro que el riesgo de la gangrena se había disipado debido a que los gusanos se habían comido la carne descompuesta: “Emydio’s hand emerged in not too bad a shape.”<sup>54</sup>

Esta situación narrada por Lévi-Strauss dialoga con varios de los fragmentos citados atrás por la presencia general de los gusanos. Pero hay algo en este fragmento que me gustaría resaltar para alumbrar desde ahí a las otras citas: la escena narrada por el antropólogo nos pone en primer plano la inevitabilidad de la llegada de estos animales a pesar de los cuidados y curaciones hechas. Las vendas no fueron suficientes para evitar que los gusanos llegaran hasta la herida. Los gusanos, de repente, están. Y esto es lo que sucede con las citas anteriores: es inevitable para Benavente o para los franciscanos la aparición de larvas, bacterias y microorganismos en sus cosas, herramientas y cuerpos. Siendo el ambiente amazónico hogar privilegiado para este tipo de animales, es inevitable que los gusanos y otros organismos no asuman a los españoles y a sus cosas (y en general a varios cuerpos vivos), como su alimento.<sup>55</sup> Así, en esta cita de Lévi-Strauss, pero también en los autores mencionados atrás, los gusanos aparecen aproximándose y representando a españoles y viajeros como recursos orgánicos para obtener proteínas y continuar con su proceso vital. Desde el punto de vista de los gusanos –tal como lo narra Benavente– lo que aparece en el bosque con la llegada de estos exploradores, es una oportunidad para que sus huevos maduren y emerjan ahí las larvas, por lo que estos textos nos dejarían percibir –parcialmente– la perspectiva –la mirada– de los gusanos respecto de estos colonizadores europeos –y, en general, su mirada sobre los humanos–.

Respecto de las inundaciones (y pensando que hablar de ellas junto a los gusanos me permitirá definir –en la siguiente sección– la condición kinésica de los documentos amazónicos) hay varios documentos que reportan su presencia como fenómeno estacionario en el Amazonas. Empezaré mencionando un texto no colonial que, pese a ello, dialogará con otros escritos de los siglos XVI y XVII que citaré abajo. Me refiero a las *Notas de un Botánico en el Amazonas y los Andes* (1864) escritas por Richard Spruce que, encontrándose en Santarém-Brasil

<sup>50</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 351.

<sup>51</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 351.

<sup>52</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 351.

<sup>53</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 352.

<sup>54</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 351.

<sup>55</sup> Es inevitable no evocar aquí a una obra que no hace parte de la época que estudiamos en esta disertación pero que vale la pena mencionar: *La Vorágine* de José Eustacio Rivera. Arturo Cova, uno de los personajes principales de la novela, encuentra a Fidel –su compañero de viaje– lavándole las llagas a Clemente Silva (un anciano esclavizado por los caucheros de la selva colombo-ecuatorial-peruana, torturado y martirizado por los capataces): “Cuando bajé a la fuente, me enternecí al ver que Fidel le lavaba las llagas al afligido. Este, al sentir mis pasos, avergonzose de su miseria y alargó hasta el tobillo el pantalón. Con turbado acento me contestó los buenos días [...] y aunque el viejo, asombrado, se resistía, remanguéle hasta la corva el pantalón, y me arrodillé para examinarlo.

—Fidel, ¿estás ciego? ¡En estas úlceras hay gusanos!

— ¡Gusanos! ¡Gusanos!

—Sí, hay que buscar otopa para matárselos (José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, Bogotá: Ministerio de Colombia, Biblioteca Nacional de Colombia, 2015, p. 186).

-confluencia de los ríos Tapajós y Amazonas- propuso una posible causa de la fiebre amarilla en la zona:

Atribuí estas enfermedades, en parte, a la subida rápida e intempestiva del nivel de las aguas de los ríos y a la consecuente inundación prematura de las tierras bajas [...] teniendo en cuenta que la subida del Amazonas es de alguna manera más alta que la del río Tapajós y que este último empieza a disminuir más temprano, las aguas del Tapajós se represan cuando encuentran las aguas del Amazonas entonces permanecen estancadas durante bastantes semanas.<sup>56</sup>

Para profundizar su hipótesis, Spruce analizó muestras de barro del Tapajós: “se compone principalmente de Confervae [una especie de alga curativa] descompuesta mezclada con algunas pocas diatomeas [algas unicelulares] sin ninguna duda esta agua babosa es insalubre.”<sup>57</sup> Junto con estas observaciones, este botánico acudió al argumento de autoridad para reforzar sus conclusiones, “dándole su debida importancia a las causas brevemente bosquejadas, hay otra y más importante, señalada primero por Humboldt en relación con la insalubridad de los ríos de la América Ecuatorial.”<sup>58</sup> Spruce se refiere a la teoría de los vientos nocivos que, según el científico alemán, trasportaban “dolores neurálgicos, gripas y fiebres.”<sup>59</sup>

De acuerdo con mi propuesta, estas descripciones permitirían encontrar en el texto un espacio que limita con el agua y en ese caso, habría un lugar del documento que, si nos ubicamos en él, muestra la vecindad que el texto establece con las fuerzas acuáticas/fluviales del Tapajós por lo que en la descripción de Spruce sucede una intermediación de su discurso con la *racionalidad* de las inundaciones o las *inteligencias* de los ríos manifiestas en las superposiciones y combinaciones de agua, las crecientes y demás fenómenos que suceden periódicamente en el Amazonas. Sobre esto último, Santiago Duque, en su investigación, *Amazonia: un Mundo de Agua y Complejas Relaciones* (2011) apunta que en la zona de convergencia intertropical ubicada en el Amazonas -espacio donde nacen los vientos alisios (zona que describe Spruce en sus textos)- el desplazamiento de las nubes genera lluvias que determinan la cantidad de agua que circula por las corrientes:

Por ello los caudales de los ríos son al final producto de esas lluvias y de los periodos de mayor o menor precipitación. Cuando los caudales aumentan, los ríos amazónicos y el exceso de agua son depositados en las extensas llanuras conexas, mientras que, al disminuir las lluvias, los ríos bajan sus niveles de manera extrema. Esto ocurre tanto en la Amazonia como en la mayoría de los ríos de gran tamaño en todo el planeta. Las aguas altas y las aguas bajas, junto a las transiciones hacia aguas altas y aguas bajas, generan los cuatro momentos hidrológicos del año.<sup>60</sup>

Si asumimos la efectiva existencia de este tipo de caudales cambiantes, tendríamos que el texto de Spruce (al igual que otros textos que citaré abajo) hace una descripción que contiene acercamientos entre el texto y estos periodos de circulación de agua descritos por Duque.

Una situación similar aparece en algunos textos coloniales que también hablan de inundaciones. En 1624 Symão Estacio da Sylveira en su *Relação Sumaria das Cousas do Maranhão*, hizo una descripción muy similar a la de Spruce: “Afora estes, há outros muitos ríos menores, y ribeiras, que tambem desaguão nesta rahya, y na entrada do Maracù, hà hũas salinas grandes, fabricadas pella natureza, a onde em hũs lagos, que secão quando as aguas

---

<sup>56</sup> Richard Spruce, *Notas de un Botánico sobre el Amazonas y los Andes* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1942), 119

<sup>57</sup> Richard Spruce, *Notas de un Botánico*, 119.

<sup>58</sup> Richard Spruce, *Notas de un Botánico*, 119.

<sup>59</sup> Richard Spruce, *Notas de un Botánico*, 119.

<sup>60</sup> Santiago Duque Escobar, "Amazonia: Un Mundo de Agua y Complejas Relaciones." En *Amazonia Colombiana: Imaginarios y Realidades*. Coords. Juan Alvaro Echeverri, Catalina Pérez Niño (Bogotá-Leticia: Editorial Universidad Nacional De Colombia, 2011), 159.

andão baixas, coalha muito sal, ã ainda que não he tam alvo, he bom, y bastante pera o uso cõmum.<sup>61</sup>

Aquí Sylveira habla de la bahía del río Marañón donde desaguan cinco ríos diferentes: el Monim, el Itapicorú, el Mearim, el Pynaré y el Maracú. Cerca de esta zona, encontró unos ríos más pequeños que al perder caudal en la época de sequía, mostraban sus salinas. Así, cuando Sylveira escribió sobre la aparición de estas salinas y describió las aguas que *andan bajas*, se refirió a un fenómeno que, de manera similar a lo que sucede en el texto de Spruce, se relaciona con la poca precipitación de las lluvias y la consecuente sequía de los ríos, por lo que esta descripción de Sylveira también se articularía -entraría en situación de entronque- con un proceso complejo que se puede rastrear en la atmósfera y que engrana/conecta cuatro fenómenos: la reducción de las precipitaciones, los caudales bajos de los ríos amazónicos, la aparición de las salinas y la producción/escritura de las descripciones, todos los cuales suceden como fenómenos conexos o, mejor dicho, *intra-conectados*. Sobre esta intra-conexión, Karen Barad ha planteado que la formación de agencias, fuerzas y cuerpos (humanos y no humanos) obedece a un proceso de constitución mutua el cual ocurre en los encuentros entre potencias y cuerpos. Dichas proximidades forman un espacio de relacionamiento donde los cuerpos se constituyen. Fuera de este espacio de intra-acción solo es posible un cuerpo aislado, es decir, irreal/inconcreto: “the neologism “intra-action” signifies the mutual constitution of entangled agencies”<sup>62</sup>

Partiendo de que esta intra-acción involucra a los fenómenos de producción de significado: “matter and meaning [...] are iteratively reconfigured through each intra-action,”<sup>63</sup> fragmentos como los escritos por Sylveira (pero también por Spruce, Benavente, De la Calsada o Fray Lucas Rodríguez para el caso de los gusanos) nos sitúan en un proceso de constitución del texto a partir de esta mutua presión entre gusanos y escritura -por un lado- e inundaciones y descripciones -por otro-: los textos se constituyen en este espacio de trama, lo cual quiere decir que el aparato retórico de la descripción hecha por Sylveira, por ejemplo, es un sistema tecnológico que percibe a estos eventos que suceden como hechos concretos en las orillas de los ríos; la materialidad textual siente las metamorfosis geológicas que están sucediendo por cuenta de las subidas y las bajadas de agua. Estas vinculaciones-cercanías, están resguardadas en la escritura y es labor de la investigación explorarlas para repensar desde ahí, las funciones del texto colonial.<sup>64</sup> (Sobre este problema de las intra-acciones volveré abajo).

En conexión con lo anterior, otro documento que se puede mencionar es la *Descrição do Estado do Maranhão, Pará e Rio das Amazonas* hecha por Mauricio de Heriarte en 1662.

---

<sup>61</sup> Symao Estacio Da Sylveira, *Relação Sumária Das Cousas Do Maranhão* (São Luis: Ediciones Academia Maranhense de Letras, 2013), 69.

<sup>62</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press, 2006), 33.

<sup>63</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe*, IX.

<sup>64</sup> No es arriesgado encontrar una relación entre el fragmento de 1624 escrito por Sylveira y algunas cartografías trazadas por los pescadores locales del Araracuara, en la medida que, tanto las cartografías como el documento de Sylveira perciben el movimiento de las aguas y los seres vinculados a ellas. Los mapas y los sistemas de posicionamiento diseñados por los pescadores captan la proximidad de los cuerpos de agua así como las situaciones y eventos que suceden en el espacio fluvial: “En un trabajo de cartografía local realizado por los pescadores del chorro de Araracuara, dibujaban el río en aguas altas donde apenas se ven unas rocas, en aguas descendentes donde se ven más, en aguas casi bajas donde se ven más y en aguas bajas donde ya el río está en su menor nivel [...] Cada puntico, cada saliente tiene nombre, y esos nombres y esa ubicación se hace con lo que hemos llamado el IPS. Ahora todo el mundo quiere tener un GPS, pero este es el IPS que es el *Indigenous Positional System*, con ese nadie se pierde y con ese nadie se equivoca, y además da la posibilidad de pasar del plano a las tres dimensiones.<sup>64</sup> Este sistema de ubicación, al igual que la descripción hecha por el portugués, entra en relación con el estado del caudal de las corrientes de agua del Amazonas para marcar inundaciones, transformaciones en las orillas, modificaciones en el paisaje, señalando, incluso, la dirección de las corrientes y las zonas inundables.

Hablando de la *Provincia dos Agoas*, ubicada cerca de la boca del río Negro, Heriarte dice haber visto una provincia muy poblada “de gentíos”<sup>65</sup> que se caracterizan por “estarem mais aparados dos Portugueses.”<sup>66</sup> Estas comunidades, “Fazem as lavouras pella margen do rio, quando está baixo, e em quatro ou seis meses cresce tanta mandioca, como em outras partes d’anno e meio. Em crescendo o rio, arrancam todas as roças e as enterram debaixo da terra donde se conservam todo o anno, e d’ahí vão tirando e comendo, até que passam as crescentes, para tornarem a plantar.”<sup>67</sup>

En este fragmento estamos ante una descripción con funcionamiento anfibio. Es decir, así como las comunidades viven entre ciclos de inundaciones y sequías, así mismo estas descripciones se mueven entre dos espacios: el espacio discursivo-lingüístico que nos permite encontrar a estos fragmentos como elaboraciones de la lengua escrita pero tales descripciones también moran un espacio de abertura hacia los fenómenos del cultivo y los ritmos del agua -que sube y baja en los ríos-. Esto quiere decir que la agencia del texto, su sentido y significado, pero así mismo su fluidez y hasta su retórica, se forman en este espacio de abertura hacia estos fenómenos sociales-fluviales por lo que aquella capacidad/potestad que tienen el texto y su autor de hacer imágenes, de organizar una narración -de construir un relato- son eventos que se concretan en nudo con acontecimientos situados -tales como el cultivo de yuca o el caudal alto/bajo-. La posibilidad de la escritura (el despliegue de sus elementos) no toma lugar completamente en el lado del texto o el autor, sino que se desarrolla en este espacio de empalme donde aquello ensamblado es, justamente, la escritura y las crecientes. El evento que animaría a esta escritura (el lugar donde se ejecuta su creación/producción/organización) se ubicaría en esta zona de entronque donde la escritura deviene fenómeno concreto/material que se constituye debido a sus fricciones con cuerpos y fenómenos que el texto preserva, tal como explicaré abajo cuando desarrolle la noción de texto kinésico. En el caso específico del fragmento escrito por Heriarte es evidente su relación con unos procesos de agricultura anfibia descritos también por Nicolas Kawa en el 2016: “Those I interviewed often discussed the fertility of the foodplain (várzea) which was seen to be the most fertile soil in the região [...] despite its fertility, the floodplain poses risks for agriculture, because the floods vary greatly from year to year in their timing and extent.”<sup>68</sup>

El fragmento de Heriarte escrito en 1662 se refiere a los mismos eventos estudiados por Kawa en 2016. En los dos textos hay una realidad manifiesta: la vida de los humanos y de otra cantidad de seres en el Amazonas depende de las inundaciones periódicas. La llegada de las lluvias, el curso irregular de los ciclos, también moldean orillas irregulares sobre las cuales se cultivan diversos alimentos. En consecuencia, el fragmento escrito por Heriarte aloja varias zonas lingüísticas que, siendo totalmente discursivas, crean una cercanía que no es tanto una mirada particular del escritor sobre los hechos como sí un espacio en el texto para asomarse a lo que sucede con las cosas y los cuerpos que actúan en el mundo desplegando sus voliciones. Esto significa que cuando un autor describe eventos como la cosecha de la mandioca, su texto no es solo afirmación de una subjetividad que se impone y recubre con signos a lo que sucede por fuera del texto. La escritura, por el contrario, es posibilitada por un eje donde suceden -y se preservan- las llamadas *intra-acciones* entre el texto y la materia.

Esto nos devuelve a la discusión planteada por Karen Barad sobre las relaciones entre discurso y objetos pues, así como los cuerpos permanecen en red y organizan engranajes que posibilitan su relacionamiento: “agencies are only distinct in relation to their mutual

---

<sup>65</sup> Mauricio De Heriarte, *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas* (Brasil: Vienna D’Austria, 1874), 47.

<sup>66</sup> Mauricio De Heriarte, *Descrição do Estado*, 47.

<sup>67</sup> Mauricio De Heriarte, *Descrição do Estado*, 48.

<sup>68</sup> Nicolás Kawa, *Amazonia in the Anthropocene* (Austin: University of Texas Press, 2016), 64.

entanglement; they don't exist as individual elements,”<sup>69</sup> así mismo sucede con el lenguaje y la materia. Los dos pertenecen al mismo sistema de articulaciones: no desarrollan una relación en la que uno -el lenguaje- es exterior al otro, sino que su vínculo es de intra-actividad: son elementos de un sistema que se concreta en sus fricciones.

Discursive practices and material phenomena do not stand in a relationship of externality to each other; rather, the material and the discursive are mutually implicated in the dynamics of intra-activity. The relationship between the material and the discursive is one of mutual entailment. Neither discursive practices nor material phenomena are ontologically or epistemologically prior. Neither can be explained in terms of the other. Neither is reducible to the other. Neither has privileged status in determining the other. Neither is articulated or articulable in the absence of the other; matter and meaning are mutually articulated.<sup>70</sup>

Los fragmentos escritos por Benavente, Heriarte, Silveyra o Fray Lucas Rodríguez manifiestan este tipo de relaciones entre textos y cuerpos. Los gusanos y las inundaciones no se desarrollan exteriores a los documentos: por el contrario, se ubican próximos al texto para marcar en él su vinculación a la producción del enunciado. Este último está abierto hacia los gusanos y las inundaciones por lo que su producción es mutualidad e implicación: las bacterias que pudren el alimento de los franciscanos o los ríos que suben y bajan se posicionan frente al texto como fenómenos que emergen junto a él por lo que la familiaridad entre los textos citados atrás, está en el hecho de que a estos documentos hay que percibirlos de manera paralela a lo que hacen los gusanos y las inundaciones en la selva. El texto colonial amazónico, según esta propuesta, es su estructura lingüística-comunicativa, pero esta última, también es la materia que junto a él se ubica. De ahí que sea posible afirmar que estos documentos sean producidos no solo con palabras sino también a partir de lo que las cosas de la selva hacen. En conclusión, tener una imagen completa del texto colonial amazónico implicaría tener una imagen compuesta por texto y mundo a la vez, formando una adyacencia.

Esta propuesta pareciera devolvernos a la discusión planteada por James Clifford cuando argumentó sobre el problema de la verdad en relación con la escritura etnográfica (escritura que, por lo demás, tiene sus antecedentes históricos en los textos coloniales españoles-portugueses del siglo XVI). Pareciera devolvernos puesto que afirmar que los textos coloniales amazónicos nos sitúan frente a los movimientos reales de gusanos e inundaciones, implicaría aceptar que tales textos ofrecen al lector una verdad transparente e incuestionable respecto de lo que sucede con el mundo de estos seres. Aceptar esto último sería comprometerse con una noción de texto según la cual, la representación hecha por un autor sobre las cosas del mundo, un etnógrafo, en este caso, es una representación verdadera, adecuada de los “otros” y, por lo tanto, leer tales representaciones, sería leer un texto que corresponde exactamente con los hechos: estaríamos frente a un documento que solo produce imágenes ciertas de la realidad. Si mi propuesta acepta lo anterior, estaría dejando atrás los cuestionamientos que se han hecho a esta noción de escritura, como, por ejemplo, aquel cuestionamiento que el mismo Clifford planteó cuando dijo que la escritura, antes de ofrecer representaciones exactas y verdaderas sobre los *otros*, ofrece a sus lectores textos que se producen a partir de mediaciones políticas y sociales; descripciones y narrativas que se forman a partir de prejuicios, conocimientos previos e imposiciones de la subjetividad del escritor sobre los cuerpos que se describen.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe*, 33.

<sup>70</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe*, 152.

<sup>71</sup> James Clifford, *Dilemas de la Cultura, Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. (España: Gedisa, 1995). En la página 43, refiriéndose a estas mediaciones de la escritura etnográfica, Clifford, señala: “Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del

En una ruta que contrasta con las ideas de Clifford, propuse que los textos coloniales amazónicos nos sitúan frente a los movimientos/pulsaciones de las materias y en ese caso, tales documentos localizan al lector en un espacio próximo al espacio *real* de los gusanos y las inundaciones. Esto no reiteraría el problema de la verdad etnográfica -tal como la entiende Clifford- pues si reparamos bien en las afirmaciones hechas atrás, no estoy asegurando que los textos coloniales amazónicos presenten descripciones verdaderas o ciertas de los objetos o las cosas sino que lo característico de estos textos es su capacidad de situar al lector en un espacio donde el texto se relaciona con los insectos y el agua. Insisto, estoy hablando de localización cerca de las cosas y no de descripciones verdaderas. En otras palabras, no afirmo que el texto entregue imágenes ciertas sobre los gusanos o las inundaciones. Lo que estoy proponiendo es que el texto habla (“dice”) mientras las cosas ocurren cerca. En suma, estos textos proponen que hay un exceso de hacer junto a ellos. Los gusanos y las inundaciones servirían como punto focal que, si se abre y se hace más amplio, aparecen más cosas/cuerpos actuando en diferentes niveles y planos. Ciertamente, en la siguiente sección de este trabajo analizaré estas proximidades concentrándome en lo que entendí como condición kinésica del texto colonial, la cual permitirá entender el texto a partir de estas relaciones que he planteado aquí.

### 3.2.2 Texto Kinésico y densidad semiótica

En esta sección, las citas de arriba me permitirán explicar que la escritura colonial amazónica se debe entender a partir de sus zonas kinésicas, es decir, reconociendo que el documento está cerca de las cosas. Esta proximidad es un tipo de signo que no debe buscarse ni en la escritura ni en las cosas sino en su adyacencia.

Para iniciar este argumento, debo recordar que la colonización española del Amazonas fue un evento pendular: se compuso de entradas y retiradas, fundaciones y destrucciones de misiones. Ni fracaso absoluto ni dominio consolidado, la expansión de España por la selva fue intermitente y quebradiza -tal como expliqué con el desarrollo de los llamados circuitos fractales de colonización-. Sobre esta inestabilidad, Sebastián Gómez escribió:

Tal región, conocida y dominada desde el siglo XVI a partir de la invasión europea en América del Sur, fue un territorio marginado. Allí, los proyectos de incorporación y sujeción por parte de las Coronas ni tuvieron un desarrollo plenamente estable [...] ni gozaron de continuidad debido a las circunstancias adversas ofrecidas por el mismo

---

control del escritor. En respuesta a estas fuerzas, la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión -no cuestionada- de aparecer como la que proporciona la verdad en el texto”. Según Clifford, una de las maneras mediante las cuales el texto etnográfico persuade a su comunidad de lectores es mediante el acto de proyectar el texto como portador de una verdad, que pretende convencer al lector de que la traducción que el autor hace de sus experiencias, corresponde a una traducción exacta y fiable de los hechos vividos/vistos por el escritor cuando estuvo con los “otros”, observándolos o “entendiéndolos”. Es cierto que el texto está mediado por fuerzas que el escritor no puede controlar (políticas, económicas, culturales, etc.) todas las cuales determinan a las formas discursivas que el autor usa para escribir su texto (organización de su enunciado como crónica, reporte, artículo, etc.). Estos elementos amenazarían a la pretensión de verdad del texto en la medida que, como dijimos atrás, dicho texto presentaría una versión parcializada de los “otros” (una traducción y una imagen limitada y hecha desde una posición particular y determinada). Sin embargo, de acuerdo al planteamiento de Clifford, esta amenaza a la pretensión de verdad del texto etnográfico se contrarresta cuando se acepta que la traducción es verdadera en la medida en que es producida por alguien autorizado para hacerla: el etnógrafo. El efecto de verdad de estos textos se sostiene entonces en la autoridad-autorial. Como si dijéramos: el texto ofrece verdades a su lector en tanto es producido por alguien que posee autoridad epistemológica y en consecuencia, dicho texto no solo es producido por alguien revestido con tal autoridad sino que también es verdadero por ser escrito por alguien autorizado.

territorio, sus habitantes y, sin lugar a dudas, por la lógica administrativa de la empresa colonial ibérica.<sup>72</sup>

Si el territorio afectó a la colonización europea del Amazonas, parto de esta idea para proponer que una de estas afectaciones sucedió en el plano de la escritura alfabética entendida como tecnología de poder (sobre esto Martin Lienhard propuso que “ningún precedente tenía [...] una innovación mayor impuesta por los europeos en la esfera de la comunicación y de la cultura: la valoración extrema, sin antecedente ni en las sociedades autóctonas más letradas (Mesoamérica), de la notación o transcripción gráfica –alfabética– del discurso, especialmente del discurso del poder.”)<sup>73</sup> Esta noción de escritura alfabética se transformó debido a las intra-acciones gusanos-textos-inundaciones identificadas atrás. Y dicha afectación consistió en que las cosas -cuerpos de agua, por ejemplo- se convirtieron en posiciones próximas respecto de tal escritura -ejes de atracción; bordes que rozaron al material lingüístico de los documentos-.

En consecuencia, leer estos documentos implicaría realizar un acto de arqueología entendida como práctica kinésica entendiendo que para Christopher Witmore, el trabajo del arqueólogo consiste en dejar que los objetos se definan a partir de sus propios movimientos y recursos. Esta arqueología partiría de un principio básico: los objetos, antes de ser vistos-entendidos por el arqueólogo, ya son productores de realidad por ellos mismos: “action, memory, interpretation, subjectivity or perception are no longer the exclusive domain of human being [...] Lime mortar perceives stone. A rill of water interprets a wall.”<sup>74</sup> Según el planteamiento de Witmore, los objetos y las cosas –las relaciones entre las lombrices y las ruinas de una casa, por ejemplo- son centros productores de gestos; focos de percepción e intercambio de estados afectivos, de tal manera que cuando el arqueólogo llega a este lugar, ya hay varias realidades en marcha, desplegadas por las relaciones entre las lombrices, la tierra, las piedras, los cimientos de la casa, etc.:<sup>75</sup> “these aspects of kinetic experience are central to our encounters with things.”<sup>76</sup>

Esta noción de experiencia kinésica se puede aplicar a la lectura de los documentos analizados atrás pues, tal como apunté en el caso de Benavente -cuando hablaba de gusanos- o en el caso de Heriarte -cuando hablaba de inundaciones-, dichos eventos, fenómenos y cuerpos eran/estaban contiguos al texto. En consecuencia, el lenguaje de los documentos poseería una zona kinésica -inherente a su discurso- donde las cosas y los cuerpos devinieron próximos al lector mientras se movían -acontecían- en sus mundos. Esta zona kinésica (asumiendo la propuesta de Witmore) funcionaría como aquella propiedad que tiene el documento de convivir con la proximidad de tales cuerpos y de convertirla en elemento suyo donde acontecen estos nódulos lenguaje-materia que describíamos atrás. Con esto estoy afirmando que la lectura de estos documentos implicaría no borrar o anular esta zona del texto pues ahí se aloja la posibilidad de aproximarse a cuerpos y fenómenos que la investigación de los archivos coloniales no puede reprimir-eludir en la medida que son fuerzas que también se manifiestan en la escritura. Se busca que todo ese capital kinésico se filtre hasta el análisis de la escritura para así repensar, a partir de esta estrategia, el funcionamiento del texto colonial y cuestionar la noción de escritura como aparato netamente representacional.

Otra forma de definir esta pulsación kinésica es observando que las relaciones de proximidad se establecieron entre el texto/documento -por un lado- y la llamada *densidad*

---

<sup>72</sup> Sebastián Gómez, *Frontera Selvática*, 27.

<sup>73</sup> Martin Lienhard, *La Voz y su Huella: Escritura y Conflicto Étnico-Social en América Latina (1492-1988)* (Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1990), 26.

<sup>74</sup> Christopher Witmore, “Archaeology and the New Materialisms,” *Journal of Contemporary Archaeology*, vol. 1.2 (2014): 218.

<sup>75</sup> No se trata de desplazar al humano ni de hacerlo desaparecer: “the aim is not to remove humans but stop believing that we hold a fifty-percent stake in ontological shares on reality” (Christopher Witmore, “Archaeology and the New Materialisms,” 218).

<sup>76</sup> Christopher Witmore, “Archaeology and the New Materialisms,” 221.



*semiótica* por otro -dicha densidad fue desarrollada por Eduardo Kohn para comprender los procesos de representación que se dan al interior de la selva-. La *densidad semiótica* parte de reconocer que la acción y voluntad de representar una piedra, por ejemplo, mediante uno o varios lenguajes, es desplegada no solo por humanos sino por diferentes tipos de seres. De acuerdo con el argumento de Kohn, hay representación desplegada por las plantas, pero también por todos los animales aéreos junto con las larvas y los peces. Todos elaboran representaciones y, por lo tanto, todos ejecutan y ponen en marcha mundos reales, efectivos e inteligentes. Si pensamos que el espacio amazónico se caracteriza por una hiper-abundancia de seres que ahí habitan, es necesario también pensar que a este exceso de seres juntos corresponde una misma cantidad de representaciones haciéndose desde todos los lugares de la selva. Hay representaciones produciéndose-abriéndose desde los suelos inundados; hay representaciones creándose desde adentro del agua, desde en medio de las hojas; desde los espacios entre los árboles. Esto significa que la densidad semiótica -tal como la entiende Kohn- es una de las características centrales del Amazonas en la medida que ahí se ejecutan, de manera simultánea, muchas experiencias de representación; muchas realidades contiguas -tal vez con mayor volumen que en otra zona del planeta dada la cantidad de seres que ahí se reúnen-. Por esta razón, el espacio amazónico podría ser concebido como lugar donde se realiza una sobreacumulación de interpretaciones: se concentran y cruzan múltiples semióticas en la medida que cada ser concreta una teoría de la vida -venidas desde las plantas pequeñas, pero también desde invertebrados como las lombrices o los gusanos-. La selva, según esto, podría ser comprendida como multitud de procesos semióticos en enmarañamiento: “Although all life is semiotic, this semiotic quality is amplified and made more apparent in the tropical forest, with its unparalleled kinds and quantities of living selves.”<sup>77</sup> En el caso específico del Amazonas, se necesitaría un pequeño espacio de bosque para que en todas las direcciones se abran núcleos de pensamiento vegetal, animal, unicelular, humano. Esta selva, en consecuencia, sería viscosidad de realidades: “how bats see the world matters vitally to the flying ants”<sup>78</sup> o “the thoughts of a tropical forest come to represent the world in a relatively more detailed way. For example, a number of tropical tree species have evolved as specialists that grow only on White-sand soils.”<sup>79</sup>

Si volvemos a los documentos de atrás, tanto Benavente como Heriarte escriben textos en fricción con esta densidad semiótica. Su escritura preserva la pulsación de bacterias -como en el caso de Spruce-; gusanos -como en el caso de Moroni-; y plantas de mandioca e inundaciones -como en el caso de Sylveira-. La densidad semiótica -y su multiverso- rondan a la materialidad del texto, moran cerca de él y lo dilatan, es decir, lo atraen hasta su orilla. El texto preserva esta cercanía -guarda su dilatación hacia los gusanos- y la integra como espacio de su discursividad. Este último -el discurso- es esta kinésica concreta, es decir, es el lenguaje mirando hacia la densidad semiótica que explica Kohn.

Todo lo anterior indica que el funcionamiento de la estructura kinésica del texto implicaría la ruptura de los referentes lingüísticos. Esto quiere decir que la estructura significante-significado migraría hacia un espacio discursivo donde la materialidad lingüística del texto y su capacidad de generar significados apuntarían hacia aquella densidad semiótica y se situarían junto a la vivacidad de los gusanos, por lo que el referente, como parte constitutiva del signo, sería desplazado/reemplazado por esta densidad/complejidad de la selva. Esta última quedaría expuesta frente al texto y este acogería -absorbería- esta exposición que lo restituye como materia en fricción con el mundo. Seres como las algas o fuerzas como las inundaciones

---

<sup>77</sup> Eduardo Kohn, *How Forest Think. Toward and Anthropology Beyond the Human* (Berkeley: University of California Press, 2013), 78.

<sup>78</sup> Eduardo Kohn, *How Forest Think*, 80.

<sup>79</sup> Eduardo Kohn, *How Forest Think*, 81.

-y los gestos de las resistencias indígenas remarcadas en el capítulo dos de este trabajo- quedarían mirando hacia el texto.

Conectado a lo anterior, Algirdas Greimas explica que mientras el significante corresponde a la materialidad del signo y el significado a la imagen mental que este significante evoca en los sujetos comunicantes, dicho referente correspondería al objeto real, a la materia que está por fuera de la dupla significado-significante. Esta materia sería proveída por el lenguaje con valores culturales y transformada en objeto con un significado legible: “tradicionalmente se entiende por referente los objetos del mundo “real” que designan las palabras de las lenguas naturales. Como el término objeto se ha mostrado notoriamente insuficiente se ha recurrido al referente para abarcar las cualidades, las acciones, los eventos reales [...] Las lenguas naturales informan y, particularmente, categorizan al mundo exterior, procediendo a su fragmentación.<sup>80</sup>

La función de la materia, dentro de este concepto de referente, es ser designada por las lenguas naturales. La desnaturalización de este concepto -y la relativización de su contenido- mostrarían que el referente es un discurso -occidental- sobre las cosas y en tal caso, una mediación y un constructo -un concepto de la lingüística estructural-. Dentro del mundo de los referentes, la materia es envuelta por este concepto mientras se crea el efecto de que estamos frente a las cosas cuando estamos, por el contrario, frente a un espacio discursivo habitado por (saturado de) representaciones que reemplazan a la vivacidad de los cuerpos. En diálogo con Greimas, Philippe Descola propone que la invención del referente corresponde a la construcción de un orden universal de las cosas, el cual garantizaría a la perspectiva europea, la posibilidad de traducir e interpretar a la perspectiva no europea comparando cómo las dos entienden una misma realidad. La función de los referentes, según Descola, sería simular dicho orden para constatar a partir de él diferencias y divisiones culturales, por lo que Descola, al igual que Greimas, explicaría al referente como ilusión discursiva de que las cosas están ahí, pero en los dos casos, aquello mostrado por el referente es un camino de vuelta hacia la traducción, la interpretación -de nuevo, la representación-.

A universal natural order indeed becomes the only bases which guarantees the possibility of translating and interpreting the understanding another person has of reality, either because this Other perceives and parcels out a world structured like mine, using the same mechanisms as those that govern my own apperception and my cognitive treatment of the subdivisions of that world, or because the existence of the same phenomenological referent is deemed indispensable for evaluating and understanding the very diverse systems of denotations that this referent calls forth.<sup>81</sup>

La estructura kinésica de los documentos se puede definir como espacio textual sin estos referentes. El espacio vacío que dejan en el texto, es ocupado por aquella densidad semiótica explicada por Kohn. Así, el texto colonial no está rodeado por un grupo de categorizaciones, universalizaciones, fragmentaciones -simulaciones referenciales de la realidad- sino por larvas e inundaciones mostrados por los documentos. A tales documentos se allega la capacidad de existir de estos cuerpos así como la fuerza/potencia de fenómenos, por lo que en los espacios kinésicos se manifestaría el conatus de los gusanos o el agua entendiendo que desde la visión spinoziana “each thing (res), as far as it can by its own power, strives (conatur) to persevere in its own being.”<sup>82</sup> Esto se puede entender mejor si recordamos que para Jane Bennett el conatus funciona en cada cuerpo como “an active impulsion or trending tendency to persist,”<sup>83</sup> lo cual quiere decir que, si bien es claro que Baruch Spinoza diferencia

---

<sup>80</sup> Algirdas Greimas, Joseph Courtès, *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje* (Madrid: Gredos, 1990), 336.

<sup>81</sup> Descola, Philippe. *The Ecology of Others* (Chicago: Prickly, 2013), 45

<sup>82</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), 2.

<sup>83</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter*, 2.

entre humanos y no humanos, afirmando que los primeros tienen como virtud “nothing other than to live by the guidance of reason,”<sup>84</sup> ambos, tanto humanos como no humanos, etc. comparten una naturaleza conativa, es decir, “Conatus names a power present in every body, any thing whatsoever [...] will always be able to persist in existing with that same force whereby it begins to exist.”<sup>85</sup> En el espacio kinésico desaparecen los referentes y en su lugar vacío se establece este conatus. Al final, la plasticidad/vitalidad de los gusanos y las inundaciones quedan abiertas hacia los documentos y estos últimos acogen dicha plasticidad para convertirla en elemento propio-discursivo.

Cuando esta plasticidad/vitalidad se derrama sobre los documentos -y se instituyen estas áreas kinésicas en los textos- se configura una escritura alfabética enunciada desde estos circuitos fractales que identificaba en el capítulo anterior. Los textos, así como el circuito fractal-colonial, estaban sitiados, rodeados por esta hiper-abundancia de seres a punto de tomarse la escritura. Los documentos no niegan esta condición, sino que la acogen, la guardan para formar su discurso.

### 3.3 Metaplasmo, Tabaco y Formación del Documento Colonial Amazónico

En esta parte de mi trabajo estudiaré la influencia de las plantas de tabaco en el proceso de producción de dos documentos escritos por Ramón de Escandón, comandante de las misiones del Marañón en la zona de Chachapoyas en 1785. Propongo que las plantas de tabaco irrumpieron en el texto y coparticiparon en la organización/escritura del texto. Esta diseminación de las plantas por la escritura fue pensada como metaplasmo en el sentido como lo comprendió Donna Haraway: relación transformativa entre varios seres vivos (abajo explicaré este proceso en detalle). Para desarrollar esta idea primero defino la noción de metaplasmo partiendo de las discusiones dadas por gramáticos como Quintiliano -en la antigüedad- y Antonio de Nebrija en 1492. Después observo la transformación de este concepto hecha por Haraway para asumirla como punto de partida de mis reflexiones. Seguidamente, analizo el proceso histórico de fundación-decadencia de la Renta de Tabaco -institución virreinal creada para controlar el cultivo de esta planta en el Chachapoyas- para comprender el contexto desde el cual Escandón escribió sus documentos. Esta discusión me permitirá entender a la planta como un cuerpo que se mueve, que se difumina, que se transforma pero no desaparece. La planta de tabaco crece en Chachapoyas, pero se irradia hasta Lima o Santiago de Chile. Esta última reflexión me ayudará a cerrar esta sección de mi disertación planteando que las plantas también se difuminan hacia la escritura: entran en ella y ayudan a tejerla. Devienen plantas escritoras.

#### 3.3.1 Introducción: De la Fabulación a la Materia

En su *Crítica de la Razón Negra* (2013), Achille Mbembe señaló que una de las características del lenguaje colonizador europeo es su capacidad de fabular o, lo que es igual, de inventar-producir discursos sobre los mundos conquistados (América, África, Asia) para asumir tales discursos como versiones verdaderas sin cuestionar, en la mayoría de los casos, si tal discurso corresponde o no con la realidad representada. El principal rasgo de esta producción fabuladora, es que los discursos sobre los mundos *lejanos* se darían por ciertos basándose sólo, en la mayoría de las veces, en lo dicho y representado -en aquello *fabulado*- como si el discurso en sí mismo fuera textura suficiente para crear verdades sobre las cosas, evitando, para la producción de esa verdad, la evidencia de los cuerpos, las manifestaciones concretas de las cosas y los hechos, todo lo cual, según Mbembe, se reemplazaría por una

---

<sup>84</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter*, 2.

<sup>85</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter*, 2.

ficción colonial que se asume como realidad.<sup>86</sup> Mbembe también afirma que esta capacidad *fabuladora* que tiene el lenguaje colonial europeo es un problema bastante estudiado: “son suficientemente conocidos en la actualidad los procesos por los cuales el trabajo de fabulación y sus efectos de violencia pudieron tomar forma. De hecho, hay muy poco que agregar a este respecto.”<sup>87</sup>

Siguiendo a Mbembe, la intención de esta sección no es concentrarme en el estudio de esta capacidad fabuladora del discurso colonial para determinar, por ejemplo, las estrategias mediante las cuales el discurso colonial representó al Amazonas. Sin descartar lo anterior (y evitando una posición de negar lo avanzado por estas investigaciones), en esta sección me interesa más estudiar la influencia que tuvieron sobre los lenguajes coloniales europeos las materias reales y objetivas -los gusanos de verdad, por ejemplo-. Así, parto de las cosas para estudiar a los discursos y no al revés: de los discursos para estudiar la imagen colonial de las cosas. Inclusive, tal como expondré abajo, me interesa pensar cómo las materias, las cosas y los cuerpos del Amazonas (las plantas de tabaco) escribieron (hicieron) a estos documentos.

Con lo anterior estoy planteando que la mencionada autonomía de los signos respecto de las cosas (aspecto discutido por Mbembe y por Foucault) tiene un límite. En las páginas siguientes argumentaré que no todo en los documentos coloniales es despliegue de autonomía de los signos respecto de las cosas. Para afirmar esto me baso en el caso específico de los documentos amazónicos, respecto de los cuales encontré -en la sección anterior- que las cosas se encontraban en vecindad respecto de los documentos -Planteé que el signo es la proximidad entre las cosas y las palabras. Esta juntura entre los dos es un factor determinante para pensar este signo. De hecho, según mi propuesta, tal juntura es el signo-.

El principal objetivo de esta sección es continuar indagando en las consecuencias de asumir que los documentos coloniales amazónicos se produjeron a partir de esta continuidad materia-lenguaje. Propongo que reconocer la *estructura kinésica* de los documentos es el inicio de un proceso de constitución de los textos que solo se puede comprender si entendemos el funcionamiento de los *metaplasmos* en esta escritura, asumiendo que estos últimos son lugares específicos de los documentos donde es posible rastrear la actividad de la materia (cuerpos, seres, fenómenos) como agente que interviene en su creación/producción. En este sentido, no solo realizaré una reinterpretación de este concepto retórico -*metaplasmo*- sino que lo comprenderé a partir de estudiar la intervención de las plantas de tabaco en la organización de los enunciados.

---

<sup>86</sup> Sobre esto Mbembe dice, “en la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó «la cosa» que pretendía comprender y mantuvo con esta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos destinados a dar cuenta de ella de forma objetiva” (Achille Mbembe, *Crítica de la Razón Negra, Ensayo Sobre el Racismo Contemporáneo*, Barcelona, Futuro Anterior Ediciones, 2016, 41). Con esto, Mbembe planteaba que esta fabulación realizó un movimiento bicéfalo: por un lado, es verdadero lo que discursivamente se imaginó respecto de tales mundos; por otro lado, se prescindió de las materialidades de los mundos conquistados para fundar esas verdades. Cosas, cuerpos y materias serían ausencia pues su función es pasiva respecto de un lenguaje que las imagina, las inventa y las fabula: “el lenguaje se transformó en una máquina fabulosa cuya fuerza procede a la vez de su vulgaridad, de un formidable poder de violación y de su proliferación indefinida. Aún hoy, cuando se trata de África y del negro, la palabra no siempre representa a la cosa; lo verdadero y lo falso se vuelven inextricables entre sí y la significación del signo no siempre se adecua a la cosa significada. El signo no solamente reemplaza a la cosa: a menudo, la palabra o la imagen tienen poco que decir con respecto al mundo objetivo. El mundo de las palabras y de los signos se ha autonomizado a tal extremo que no sólo se transformó en una pantalla que registra plenamente al sujeto, su vida y las condiciones de su producción, sino también en una fuerza propia capaz de liberarse de cualquier anclaje en la realidad” (Achille Mbembe, *Crítica de la Razón Negra*, 41).

<sup>87</sup> Achille, Mbembe, *Crítica de la Razón Negra, Ensayo Sobre el Racismo Contemporáneo*. (Barcelona, Futuro Anterior Ediciones, 2016), 40.

### 3.3.2 Nebrija, Los Metaplasmos, Los Cuerpos

En esta sección estudiaré el concepto de metaplasmo siguiendo las definiciones de gramáticos como Quintiliano, Consensio, Sisón y Nebrija. Luego daré cuenta de la reinención de dicho término llevada a cabo por Donna Haraway. Esto último me permitirá comprender el metaplasmo como proceso mediante el cual la fuerza de las plantas producen modificaciones en los documentos escritos por Escandón.

La gramática como forma de categorizar a las lenguas romances es un saber que inició en los siglos XV y XVI en España y también en Europa durante el siglo XVII, siglos en los que comprender una lengua como el castellano, implicó reconocer su forma como estructura organizada en ortografía, sintaxis, prosodia y etimología (las partes del *Arte del Castellano* publicado por Nebrija en 1492). Este último planteó en el siglo XV una teoría para comprender el funcionamiento de la lengua que, aparte de clasificar/categorizar a una lengua romance (algo completamente novedoso en su momento) proponía que el castellano se debía modernizar, es decir, comprenderse como lengua organizada en estructuras que permitieran estandarizar su uso.<sup>88</sup>

En tal caso, esta noción de gramática implicó codificar la lengua para pensar los nexos del castellano con los poderes político, militar y religioso de la corona de Castilla y fundar de esa manera, las relaciones útiles del lenguaje con la organización de un idioma común para el imperio. Esto significó crear un concepto de lengua que trascendía su uso cotidiano para convertirse en la lengua oficial de un imperio que necesitaba organizarse en su sintaxis, ortografía y demás como otra forma de territorializar las posiciones de la corona.

En ese sentido, esta gramática operó como intensificación de una imagen del castellano que gestionaba la vitalidad de una lengua viva para hacerla útil a la unidad política y religiosa de la corona. La historia de la lengua (según Nebrija) había llegado a su cumbre con la unificación de la monarquía castellana. Gracias a esta última, la lengua “creció hasta la monarchía et paz de que gozamos, primeramente por la bondad et providencia divina; después, por la industria, trabajo et diligencia de vuestra real Majestad”.<sup>89</sup>

Sobre estas ideas, Ángel Rama indicó que 1492, aparte de ser un año de múltiples guerras en la península ibérica y de ser el momento del viaje de Colón por el Atlántico, sería también el momento de emergencia de esta teoría oficial de la lengua que, ciertamente, llegaría a América para desplegar una visión del idioma castellano que, entendido como orden e institución gramatical, se pondría al servicio de la organización y gobierno de las colonias en el Nuevo Mundo. Organizar las colonias significó hacer que la lengua castellana y su gramática funcionaran entre los letrados españoles para dejar claro, en una lengua uniforme y estructurada, quién tenía el poder y quien no.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Juan Luis Monreal plantea que en la visión Nebrijana del castellano: “La lengua debe responder a la manera común en el habla, no a un artificio solamente usado por minorías, como en definitiva defendían los escolásticos. Pero la manera común en el habla debía de ser la mejor, la usada por los mejores, por aquellos que han usado la lengua con claridad y belleza, tal como lo hicieron los clásicos [...] La lengua debe servir para una renovación total de España. El uso debido de la lengua debe suponer (...) la eliminación de la barbarie extendida por toda España y (...) la entrada de España a la modernidad que el Renacimiento propugna a través del buen uso de la lengua” (Juan Luis Monreal Pérez, “Nebrija y su Tiempo, La Construcción de la Lengua,” *Revista de Filología Románica*, vol. 28 (2011): 158).

<sup>89</sup> Antonio de Nebrija, *Arte de la Lengua Castellana*, (Salamanca: 1492), Prólogo III.

<sup>90</sup> Sobre esto Rama escribe: “Más importante que la tan citada frase -la lengua es la compañera del Imperio- con que fuera celebrada la *Gramática sobre la lengua castellana* (1492) de Nebrija, primera de una lengua romance, fue la conciencia que tuvo la *ciudad letrada* de que se definía a sí misma por el manejo de esa lengua minoritaria (a veces casi secreta) y que defenderla y acrisolarla era su misión primera, único recurso para mantener abierto el canal que la religaba a la metrópoli que respaldaba su poder. Pues los letrados, aunque formaron una clase codiciosa, fueron la clase más leal cumpliendo un servicio más devoto a la Corona que el de las órdenes religiosas y aun que el de la Iglesia”. (Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, 48).

Encausando esta discusión hacia mi objeto de estudio, encuentro que si Nebrija escribió esta gramática del castellano en el siglo XV para reinventar la lengua como compañera del imperio, en el caso de los documentos coloniales amazónicos estaríamos ante textos no del todo orgánicos al proyecto imperial pues hay algo en las letras de estos documentos (su condición de cercanía a la materia) que excede la codificación gramatical de la lengua. En tales documentos acontece una serie de transformaciones de la lengua provocadas por estas entradas de la materia a las palabras.

Lo anterior quiere decir que en los siglos XVI al XVIII hay una producción de textos que no se puede leer completamente como escrituras que reproducen -del todo- al sistema gramatical-letrado inventado por Nebrija en el siglo XV. En el caso de los documentos coloniales amazónicos habría un uso *metaplásmico* de la lengua, según el cual, -y a partir de la manera como entenderemos el término *metaplasmo* en este trabajo- tales documentos son extensiones de las cosas y las materias, es decir, las acciones y movimientos de plantas como las de tabaco -por ejemplo- son eventos que también producen a los enunciados. El hacer de estas plantas ayuda a formar los documentos. Esto, desde luego, genera una transformación en la lengua escrita, pues esta quedaría abierta a las materias y a la capacidad que tienen las cosas de hacer-producir a la lengua también.

Dicho lo anterior, en su acepción más general, metaplasmo es metamorfosis y modificación. Para el diccionario de la Real Academia Española, esta palabra tiene su origen en el latín *metaplasmos* que significa remodelación, reorganización o reestructuración. Desde el punto de vista retórico, el metaplasmo es una figura de dicción mediante la cual el hablante de una lengua modifica la forma o el orden de las palabras escritas.<sup>91</sup> En las *Instituciones Oratorias* (95 d.C.), Quintiliano recomendó que el maestro de gramática debe explicar las partes del verso, en especial “las propiedades de los pies.”<sup>92</sup> Esto se debe a que el discípulo tendría que “conocer las palabras bárbaras, las impropias y las palabras compuestas contra las leyes del lenguaje”<sup>93</sup> pues estos vocablos se diferencian del metaplasmo en la medida que, las primeras, son modificaciones que suceden en la oralidad, mientras que el metaplasmo, es una transformación también de la palabra pero que acontece en el lenguaje escrito. En el caso de la poesía, por ejemplo, es posible escribir o pronunciar palabras variando sus sonidos o sus grafías, lo cual, inclusive, hace parte del fenómeno poético en tanto estas palabras trastornadas se consideran metaplasmos: modificaciones aceptadas por el lenguaje literario.<sup>94</sup>

Esta definición de Quintiliano es reproducida por diversos tratados de gramática escritos durante los primeros siglos de la era cristiana. Hay un tratado en particular que se detiene a caracterizar con amplitud el fenómeno del metaplasmo: *Barbarismis et Metaplasmiss* escrito por Consencio en el siglo IV-V quien “proporciona numerosos ejemplos de la pronunciación de la lengua vernácula,”<sup>95</sup> lo cual lo convierte en una obra de suma importancia, dado el escaso conocimiento sobre cómo sonaba el latín en su uso cotidiano. Una de las

---

<sup>91</sup> Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, visitado en 10 de Febrero de 2020, <https://dle.rae.es/figura#L3hR99x>

<sup>92</sup> Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones Oratorias* (Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio, 1799), 42.

<sup>93</sup> Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, 42.

<sup>94</sup> Sobre esto Quintiliano anota “los mismos vicios que cometen en los versos se llaman metaplasmos” (Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, 42). Vicio quiere decir modificación y en muchos casos es considerado virtud en la medida que el poeta, usando el metaplasmo, transforma la estructura de una palabra para intensificar su uso literario.

<sup>95</sup> Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos en Consencio y Nebrija: alejamiento de la tradición gramatical, tratamiento y ejemplificación,” *Praesentia*, 15 (2014): 4.

características de la obra de Consencio es haber sido escrita en el lado occidental del imperio, donde, a diferencia del costado oriental, había una visión más conservadora de la lengua.<sup>96</sup>

Tanto en Consencio como en otras gramáticas anteriores al siglo XV el problema de las modificaciones y transformaciones de las palabras se discutía en la sección reservada a la sintaxis, la cual -es necesario decirlo- no fue una división explícita y autónoma de las gramáticas sino hasta el siglo VI con Prisciano.<sup>97</sup> Las reflexiones sintácticas se suscitaban, por lo tanto, cuando era necesario hablar de las modificaciones “en contra del correcto uso del latín (latinitas),”<sup>98</sup> de ahí que hacer reflexiones sintácticas suponía hablar sobre barbarismos, solecismos o metaplasmos: estos últimos, en la visión de Consencio, correspondía a las desviaciones de la correcta composición de una palabra llevada a cabo por “un hablante experimentado y educado –por ejemplo, un poeta u orador”<sup>99</sup> cuando este, por necesidad de ornato o rima, necesitaba modificar la estructura escrita de las palabras.<sup>100</sup>

En diálogo con Quintiliano y Consencio, en el siglo XV se publicó la *Grammaticale compendium* en España escrita en 1490 por Daniel Sisón quien, siguiendo a sus maestros, señalaba que las palabras intervenidas en su forma u orden “se hacen excusables merced a los metaplasmos.”<sup>101</sup> Sisón reproduce a los gramáticos latinos para definir al metaplasmo, sobre el cual afirma que funciona como “cierta transformación de la expresión recta y usual en otra clase, por exigencias de metro, ornato u otra necesidad. Las clases de este son catorce.”<sup>102</sup>

En diálogo con Sisón, Nebrija también definió al metaplasmo en el capítulo VI del libro IV de su gramática donde lo entiende como como mudanza<sup>103</sup>. En el caso de Nebrija es

---

<sup>96</sup> Parece que la zona occidental del imperio romano estaba más inclinada a la preservación de las estructuras oficiales del latín, esto, tal vez, como reacción a las modificaciones de la lengua perpetradas por los hablantes extranjeros de la misma: “el *Ars* de Consencio está situada en la parte Occidental del Imperio. Este es un punto destacable, ya que dicha parte fue más ortodoxa y crítica con los defectos en el habla de los hablantes extranjeros (como, por ejemplo, los hablantes griegos), mientras que la parte Oriental –donde se sitúan las *artes* de Diomedes y Carisio– contaba con mayor cantidad de grecoparlantes y el bilingüismo (latín-griego) era habitual.” (Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 10). Los trabajos de Consencio, su visión sobre la lengua, al igual que las innovaciones que produjo en el arte de la gramática, influyeron, de manera rotunda, en la obra de Nebrija -Consencio fue unas de las principales fuentes del gramático castellano-.

<sup>97</sup> “La sintaxis era considerada una subsección de la tercera parte de la gramática (la cual se formaba de tres secciones: fonología, morfología, defectos y vicios del lenguaje).” (Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 5).

<sup>98</sup> Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 10.

<sup>99</sup> Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 6.

<sup>100</sup> El barbarismo, si bien tenía una definición común con el metaplasmo -pues también implica modificación del uso correcto de la palabra- se diferencia en que, tal barbarismo, acontece en el uso común y oral del lenguaje “con una pronunciación corrupta (enuntiatione corrupta)” (Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 7). Además, el barbarismo es producido por un hablante inexperto, “sin ninguna autoridad comprobada por la experiencia de los antiguos o del uso (nulla aut ueterum aut consuetudinis auctoritate perspecta)” (Julia Burghini, “Barbarismos y metaplasmos, 7).

<sup>101</sup> Juan Casas Rigall, “Vitia, Metaplasmos y Schemata Retóricos en el Grammaticale Compendium (1490) de Daniel Sisón,” *Revista de Poética Medieval*, 5 (2000): 48.

<sup>102</sup> Juan Casas Rigall, “Vitia,” 66. Se puede nombrar a la prótesis, entendida como la adición de una letra o sílaba al inicio de una palabra, como por ejemplo, “«gnata» en vez de «nata»” (Juan Casas Rigall, “Vitia,” 67); la epéntesis que consiste en la colocación de una letra o una sílaba en medio de la palabra, como por ejemplo “«reliquias» en vez de «reliquas» [‘restos’] e «induperator» en vez de «imperator» [‘general’]” (Juan Casas Rigall, “Vitia,” 67) o la metátesis que consiste en la permutación y el desordenamiento de las sílabas de una palabra, como por ejemplo “«Euandre» en vez de «Evander» [‘Evandro’] y «Timbre» en vez de «Timber» [‘Timbra’]”. (Juan Casas Rigall, “Vitia,” 67). El listado completo de los tipos metaplasmo es: la prótesis, la epéntesis, la paragoge, la aféresis, la síncope, la apócope, la éctasis, la sístole, la diéresis, la sinéresis, la sinalefa. La elipsis, La antítesis y La metátesis. En todas ellas se produce “transformación de la expresión recta y usual en otra clase” (Juan Casas Rigall, “Vitia,” 66).

<sup>103</sup> Antonio de Nebrija, *Arte de la Lengua*,” Libro IV, Capítulo VI. Sobre esto Nebrija anota: “así como el barbarismo es vicio no tolerable en una parte de la oración, así el metaplasmo es mudanza de la acostumbrada

llamativo que casi todos los ejemplos que menciona para sustentar su argumento son extraídos de las obras de Juan de Mena, autoridad poética del momento. Sin embargo, para ejemplificar cierto tipo de metaplasmos, acude a citas tomadas de la lengua hablada, con lo cual, las reflexiones sobre barbarismos y metaplasmos, en el caso de Nebrija, tienden a confundirse pues parecería que ambos pueden presentarse tanto en el lenguaje escrito como en el oral.<sup>104</sup>

En cualquier caso, de acuerdo con esta discusión, tendríamos que tanto Quintiliano como Nebrija (pasando por Consencio y Sisón) coinciden en señalar que el metaplasmo es metamorfosis de una palabra (generalmente escrita, pero también, en el caso de Nebrija, hablada). Se reorganiza el vocablo en sus estructuras establecidas; modificación-desestructuración en la medida que se altera el orden de las letras y los sonidos. Las palabras, una vez inmersas en una situación de metaplasmo, se convierten en objetos dispuestos a dejar que sus estructuras se remuevan. Encontramos palabras flexibles, con una tendencia a la alteración. En este proceso, las formas de las palabras, tanto en el nivel gráfico como fonético, dejan de ser inmóviles pues, como decíamos atrás, las letras o los fonemas se ponen en movimiento para desaparecer, mudarse, trasladarse o simplemente para ser reemplazadas por unas nuevas grafías o sonidos. Una palabra en situación de metaplasmo (invadida por una epéntesis, por ejemplo) se puede comprender como vocablo cuya forma sedimentada, se rediseña, se convierte en otra palabra.

En este trabajo no estudiaré el funcionamiento de alguno de los 14 casos de metaplasmo y no realizaré, por lo tanto, un estudio formal para determinar las mudanzas en las letras o grafías de los documentos coloniales amazónicos. En una ruta distinta, asumo que la noción de metaplasmo, permitiría ubicar las transformaciones que acontecieron como resultado de la proximidad lengua-materia y ayudaría a rastrear en el documento las intervenciones de las cosas -específicamente, de las plantas- en la lengua. En ese sentido, por medio de esta noción gramatical, desarrollada a través de los siglos por múltiples gramáticos, podríamos ir más allá de la proximidad entre las cosas y las palabras para observar cómo en la juntura entre palabras y cosas, emergen procesos de producción de la lengua.

Para dar forma a lo anterior retomo la propuesta de Donna Haraway en torno a la mutación de las palabras. Siguiendo las definiciones gramaticales grecolatinas, Haraway vuelve sobre el concepto básico de metaplasmo: “metaplasms means a change in a word, for example, by adding, omitting, inverting, or transposing its letters, syllables, or sounds.”<sup>105</sup> Pero ella va más allá de esta definición reconociendo las múltiples posibilidades que posee el término para pensar, a partir del metaplasmo, aspectos relacionados con la transformación ya no solo de las palabras sino de los cuerpos en general: “I use metaplasms to mean the remodeling of dog and human flesh, remodeling the codes of life [...]”<sup>106</sup> Esto significa que para Haraway, el metaplasmo permitiría pensar los cambios que se generan dentro de una estructura cuando se modifican uno o varios de sus elementos, pero ya no solo en el plano gramatical sino en la configuración genética de un cuerpo, por ejemplo. Tanto las palabras como los cuerpos vivos se transforman cuando se ponen en situación de metaplasmo: “for example, a substitution in a string of bases in a nucleic acid can be a metaplasms, changing the meaning of a gene and altering the course of a life [...] inverting meanings; transposing the body of communication; remolding, remodeling.”<sup>107</sup>

---

manera de hablar en alguna palabra, que por alguna razón se puede sufrir. Y llámase en griego metaplasmo, que en nuestra lengua quiere decir transformación, porque se trasmuda alguna palabra de lo propio a lo figurado, y tiene catorce especies.” (Antonio de Nebrija, *Arte de la Lengua*,” Libro IV, Capítulo VI).

<sup>104</sup> Nebrija señala: “Metátesis es cuando se trasportan las letras, como los que hablan en girigonza, diciendo por "Pedro vino", "drepo vino", y llámase metátesis, que quiere decir trasportación” (Antonio de Nebrija, *Arte de la Lengua*,” Libro IV, Capítulo VI).

<sup>105</sup> Donna Haraway, *The Companion Species*, 20.

<sup>106</sup> Donna Haraway, *The Companion Species*, 20.

<sup>107</sup> Donna Haraway, *The Companion Species*, 21.



Así, los cuerpos en situación de metaplasmo están en proceso de modificación entendiendo que sus formas se alteran al punto que aparece un nuevo ser pues estamos ante células que se transfiguran -como las letras en el caso gramatical- o se organizan de una manera distinta debido a que un cuerpo, por ejemplo, recibe de otros cuerpos partículas extrañas, átomos o sustancias con el potencial de transformar a quien las recibe (un cuerpo contagiándose con un virus, por ejemplo).<sup>108</sup>

En suma, utilizar el término metaplasmo en la manera como lo hace Haraway, implica observar un cuerpo que se altera. Y esto se debe a que el cuerpo en metaplasmo no es una estructura fija, dada o más aun, detenida pues, todo lo contrario, el cuerpo en metaplasmo es modificable: su relación con otros cuerpos implica la mutación de su forma -su cambio-: “embodiment, then, is not about fixed location in a reified body, female or otherwise, but about nodes in fields, inflections in orientations [...] embodiment is significant prosthesis.”<sup>109</sup> En estos metaplasmos estaríamos frente a cuerpos que, tal como apunta Verónica Gago -en diálogo con Haraway- se afirman en la experiencia de constituirse en medio de relaciones concretas (relaciones gusanos-caballos-humedad-humanos, por ejemplo). Estas relaciones producen “realidad no previamente calculada, que da lugar a nuevos modos de organización, de sociabilidad, a nuevas tácticas de intercambios, a la creación de lenguaje, de puntos de vista, en fin, de valor en un sentido amplio.”<sup>110</sup>

En el caso específico de los documentos coloniales amazónicos, encuentro muy útil la noción de metaplasmo para explicar la cercanía que se estaba dando entre documentos y materias, donde la juntura letra-agua, grafía-gusanos -por ejemplo- no era un evento neutral que careciera de efectos en la producción de la escritura. Todo lo contrario, esta intermediación lenguaje-cuerpos produjo mezcla entre las palabras y las cosas; cercanía que devino presión que afectó y deformó -volvió filtrables- los límites entre los vocablos y las cosas, pues esta intermediación funcionó como posición, tanto de las materias como de los documentos, donde unos y otros se convirtieron en órdenes porosos y abiertos-fluidos, al punto que, según mi propuesta, el texto no solo fue creado por su autor sino también por las materias contiguas; fue

---

<sup>108</sup> En el caso de los virus estaríamos frente a un caso de metaplasmo donde se genera una transformación debido al ingreso en el cuerpo de una partícula extraña y ajena, que, al entrar en contacto con determinadas células, alteran su funcionamiento usual. Como se sabe, los virus son “formas acelulares, agregados moleculares que contienen uno de los dos tipos de ácido nucleico: ADN o ARN, recubiertos por uno o varios tipos de proteínas” (María Isabel Delgado Ortiz y Jorge Lázaro Hernández Mujica, “Los Virus, ¿Son Seres Vivos? Discusión en la Formación de Profesores de Biología,” *VARONA, Revista Científica-Metodológica*, 61 (2015): 2). La capacidad de réplica de estos virus depende de su relación invasiva-contagiosa con la célula que los recibe. Los virus usan los componentes celulares “para que se realice la síntesis de las proteínas y del ácido nucleico” Isabel Delgado Ortiz; Jorge Lázaro Hernández Mujica, “Los Virus, 2) de sus partículas, convirtiéndose en elementos parásitos que se replican y multiplican a partir de las enzimas, biomoléculas y “componentes celulares de la célula hospedera a la cual se incorporan.” Isabel Delgado Ortiz; Jorge Lázaro Hernández Mujica, “Los Virus, 2). La relación virus-célula se podría pensar como metaplasmo teniendo en cuenta que tales virus activan una serie de transformaciones en las células, cambios que, muchas veces, se presentan como incontenibles: “al multiplicarse, a expensas de una célula, la destruye, atacando sucesivamente las células vecinas, provocando así la destrucción de los tejidos” (Isabel Delgado Ortiz; Jorge Lázaro Hernández Mujica, “Los Virus,” 2).

<sup>109</sup> Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies*, 14.3 (2008): 588.

<sup>110</sup> Verónica Gago, *La Potencia Feminista o el Deseo de Cambiarlo Todo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019): 211. Desde la perspectiva que ofrece Gago, el *conatus spinoziano* (mencionado en la sección anterior de este trabajo) se conecta con el metaplasmo ya que, en los dos, el evento central es la transformación de los cuerpos en medio de las situaciones materiales que padecen diariamente. Desde la visión del metaplasmo y el *conatus*, hay cuerpos donde estos cambian y varían. Fuera de estas situaciones concreto-materiales, estamos ante cuerpos abstractos y reificados, cuerpos que no existen sino en discursos que los inmovilizan como género, raza, especie, etc. Sobre esto, Verónica Gago dice, “El *conatus* envuelve constelaciones afectivas: [...] deseo, despliegue, noción común, potencia organizadora de encuentro, medida para las mezclas de los cuerpos” (Verónica Gago, *La Potencia*, 208).

magnitud de las cosas que estaban cerca de él o extensión y también tamaño de las materias contiguas a las palabras.

Lo anterior se puede explicar en otra dirección: el texto colonial amazónico, debido a su juntura con las materias, puede ser pensado a partir de una cercanía palabras-cosas que, de tanto serlo (de tanto ser cercanía), esta intermediación devino potencia organizadora de encuentro que dio lugar a nuevos modos de organización entre las palabras y las cosas, pues en este exceso de proximidad, se desdibujaron los límites definidos entre los dos órdenes. Ciertamente, esto ocurre de una manera intensa y pronunciada en el espacio amazónico dada la cantidad de seres juntos en el espacio selvático -fenómeno caracterizado atrás como *densidad semiótica*-. Esto último permite pensar que la juntura texto-densidad selvática fue lugar desde donde se escribió, se produjo el documento: espacio de intermediación donde este último se convirtió en proporción (prolongación y propagación) de las cosas que estaban cerca de él. Desde esta perspectiva, el metaplasmo -tal como lo estoy comprendiendo aquí- fue ingreso al documento de materias que en apariencia estaban por *fuera* de él; entrada de los cuerpos a un orden supuestamente inmaterial como puede ser el orden de las palabras -ingreso que transformó al texto en orden co-creado por las plantas (que será el caso que estudiaré abajo).

Aproximarme a los documentos de esta manera, implica proponer que en los espacios amazónicos se dio una producción *metaplásmica* de la escritura, lo cual significa que junto con la dificultad militar, administrativa y hasta religiosa para estabilizar el orden imperial en esta zona del Nuevo Mundo, se produjo un tipo particular de escritura, marcada por el exceso de cercanía entre las palabras y la multiplicidad (humana-no humana) de la selva.

El texto colonial amazónico (aquel escrito por agentes imperiales de todo tipo: religiosos, militares, burocráticos, etc.) se caracterizaría porque tanto la carta como la relación, el diario, la crónica, entre otros, se convirtieron en *recepción* de estas fuerzas extrañas a la escritura (fuerzas que no son letra) pero que terminaron apropiándose de este lenguaje -agitándolo-. Para comprender esta presión de las materias en el texto, es necesario estudiar los metaplasmos -tal como lo haré abajo-.

### 3.3.3 Las Plantas Escritoras

En esta sección estudio de qué manera las plantas de tabaco devinieron agentes productores del texto de Escandón. Para desarrollar esta idea inicio con un estudio historiográfico que permitirá comprender las condiciones histórico-sociales donde se encontraba situado Escandón cuando escribió su texto. Este estudio historiográfico me permitirá observar que la planta de tabaco es un cuerpo que se transforma más no desaparece en la cadena de su comercialización ilegal/legal. El tabaco crece en Chachapoyas pero deviene hoja que se mueve por los ríos, producto comercializado en la frontera Andes-Amazonas, comprado y consumido en Lima y Santiago, es decir, es planta que se difumina e irradia afectando a varios cuerpos/instituciones con esta dispersión de su potencia material/biológica/química. Planteo que esta difuminación de la planta afecta a la escritura, en particular a los textos escritos por Escandón. Para desarrollar esta idea retomo los planteamientos de Janis Nuckolls quien sugiere que la existencia de palabras sónico-simbólicas en la lengua quechua pastaza del Amazonas ecuatoriano. Estas palabras son co-creadas por los hablantes de la lengua y los pájaros, las canoas, entre otros. Nuckolls permite reconocer a estas fuerzas naturales presionando a los hablantes en la creación de vocablos y palabras específicas. Uso esta teoría del lenguaje para observar que en el caso del documento escrito por Escandón, el tabaco presiona su escritura. La planta deviene agente que lo escribe.

### 3.3.3.1 La Decadencia de la Renta de Tabaco (Siglo XVIII), Cuerpos en Diseminación

Iniciaré mi argumento haciendo alusión a una investigación historiográfica que da cuenta de la decadencia de la Renta de Tabaco, institución virreinal que intentó regular, controlar y administrar el cultivo y la venta de esta planta en el virreinato del Perú. Este contexto histórico me ayudará a entender las condiciones sociales en las cuales se encontraba situado Escandón cuando escribió su texto. Así mismo, analizo, tal como lo dije atrás, que la planta es cuerpo en diseminación más que un cuerpo fijo o que desaparece. Si aceptamos esta diseminación comprenderemos que el cuerpo de la planta se mueve por varios espacios, afecta a varios cuerpos, incluyendo a la materialidad de la escritura.

En su trabajo titulado, *Etapas finales del monopolio en el virreinato del Perú: el tabaco de Chachapoyas*, Christine Hünefeldt explicó el proceso de producción-comercialización legal e ilegal del tabaco durante la segunda mitad del siglo XVIII en el Perú. Uno de los aspectos estudiados fue el circuito comercial propiciado por el cultivo de tabaco en el nororiente peruano, punto desde el cual se desplegaban varias rutas que alentaban el contacto económico entre el nororiente selvático, los Andes peruanos y las costas sobre el Pacífico. En este circuito, zonas remotas como Chachapoyas quedaban en contacto con ciudades como Trujillo, Lima o incluso, Santiago de Chile. Se enlazaban, así mismo, poblaciones del nororiente como Moyobamba, (una de las primeras ciudades españolas fundada en el encuentro Andes-Amazonas). Además de Moyobamba, hacían parte de este circuito poblados como Tumbilla, Villala, Olleros, Sipasbamba o Balsas, varios de los cuales hoy en día pertenecen al departamento del Amazonas, en el Perú y se encuentran, en su mayoría, en la misma situación que Moyobamba: zona de encuentro y entronque entre la selva baja y la selva montañosa: espacio de frontera, contacto y fluidez entre la selva plana, la selva alta y los mencionados Andes.

En este espacio de frontera sitúo a Ramón de Escandón, comandante de las misiones del Marañón en la zona de Chachapoyas dirigiendo en 1785 una carta al director de la renta de tabaco para reportar la existencia de un puerto prohibido en las inmediaciones de Gecumbuy, ubicado a orillas del río Marañón, zona que hacía parte de este circuito donde se conectaban la selva baja, la selva montañosa y los Andes. De acuerdo con el documento escrito por Escandón, en Gecumbuy “se habían encontrado balsas hechas por los indios de aquella jurisdicción.”<sup>111</sup> En estas balsas se transportaba tabaco ilícito del que nunca se hacía registro.

En su documento, Escandón dice que uno de los resguardos oficiales construido para controlar este comercio ilegal “es enteramente inútil por la muchedumbre de caminos que salen desde Chachapoyas [...] y otros varios parajes por donde fácilmente y sin que nadie los vea pasan los contraventores.”<sup>112</sup> De acuerdo con Escandón, en esta zona, “se cría mucha porción de tabacos silvestres del que hacen uso estos vecindarios por no tener allí ningún respecto que los sujete.”<sup>113</sup> Escandón también reporta que envió a Juan Nepomuceno de Guevara para apresar a cuatro indios que “tenían tres balsas escondidas seis leguas de Gecumbuy, los que sembraban y cultivaban en sus huertas los palos de esta madera que sirven para el efecto de este pasaje. En el día me dice haberlos hecho cortar y quemar con las balsas.”<sup>114</sup>

Además de lo anterior, Escandón observa que será muy difícil realizar un control efectivo de esta zona, pues, en el resguardo de Sutta, por ejemplo, “está la renta muy

---

<sup>111</sup> Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón a la Dirección, Da Parte de que en un Puerto Prohibido se Habían Encontrado Balsas Hechas por los Indios de Aquella Jurisdicción, 25 de diciembre de 1785. Archivo General de la Nación, Lima, Perú, E-CHA 2111, f. 3v.

<sup>112</sup> Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>113</sup> Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>114</sup> Carta del comandante del Marañón, Ramón de Escandón, 1785, f. 1r.

descubierta”<sup>115</sup> ya que existen muchas maneras de circular por estos lugares, además de lo cual, son constantes los decomisos de tabaco ilegal entre los viajeros, “lo que prueba bien los continuos desórdenes que hay en el paraje tanto por mantener su vicio con el tabaco que aquí produce, como por la facilidad del paso para otras provincias.”<sup>116</sup>

La situación de desorden que reporta Escandón respecto del control del tabaco en Chachapoyas (en la que denuncia transporte ilícito, cosecha ilegal y la imposibilidad de controlar esto debido a la gran cantidad de plantas que crecen de manera silvestre) se termina de completar cuando en 1786 descubre que en el resguardo de Bagua (ubicado hoy en el Departamento de Amazonas, Perú), el libro de registros y controles estaba completamente “desarreglado,”<sup>117</sup> situación de deterioro que vuelve a describir cuando habla sobre las garitas de control, las cuales presenta como arruinadas e inservibles. Además de esto, Escandón descubre que muchos de los oficiales encargados de realizar los registros y controles, abandonaban continuamente su lugar de trabajo, como es el caso de José de Arévalo, quien, de acuerdo con un testimonio dado por Antonio Pinto, “se fue por semanasanta y en este tiempo estuvo solo el resguardo.”<sup>118</sup>

Estas situaciones descritas por el oficial de tabaco permiten concluir que sus visitas a los puestos encargados de controlar la legalidad de su cultivo y comercialización tenían como fin comprobar los rumores sobre la corrupción de los agentes responsables del control de las rentas, además de verificar si era cierto el incremento del contrabando así como el desorden y desabastecimiento de los puestos de registro. Los testimonios que recoge Escandón, por ejemplo, se basan en una pregunta general a unos entrevistados que debían denunciar si,

Los dichos dependientes han abandonado los resguardos, por qué tiempo y a qué distancia, digan si han olvidado o pospuesto las rondas mandadas y qué razones han tenido para ello, si en los reconocimientos han robado a los pasajeros o en los ranchos y si se han manejado con violencia y estrépito. Se diga si dichos empleados son viciosos en la bebida, juegos o manteniendo públicas amasias, asaltan a los vecindarios o beben escandalosamente y siendo causa de alborotos.<sup>119</sup>

Estos documentos de Escandón tienen que comprenderse dentro de un marco histórico concreto, pues las actuaciones de este agente de la corona -quien buscaba imponer orden en la zona de Chachapoyas y Bagua- correspondían a la necesidad de controlar los mercados, los impuestos, los pesos, el transporte y la siembra del tabaco, medidas relacionadas con las reformas borbónicas que tuvieron efecto en Chachapoyas en la segunda mitad del siglo XVIII. Sobre esto, Ernesto Morales afirma que “con el reformismo borbónico Luya, Saña y Chachapoyas fueron mercados importantes para el desarrollo de la agricultura del tabaco,”<sup>120</sup> tanto así que el circuito de mercado en esta zona del norte del Perú, tal como dijimos arriba, se extendió tan lejos como Lima y Santiago de Chile.

También debe aclararse que 30 años antes de que Escandón escribiera sus documentos, las autoridades de la corona española habían creado en el Virreinato del Perú el monopolio colonial del tabaco (específicamente en 1752) a partir de los reglamentos y ordenanzas de 1740 con los cuales se estableció la Renta, institución oficial que pretendía ejercer control sobre el circuito comercial de esta planta en varios niveles (precios, impuestos, pesos, etc.). Consciente

---

<sup>115</sup> Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>116</sup> Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>117</sup> Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>118</sup> Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón a la Dirección, Participa Haber Concluido la Visita de los Resguardos y Dice Será Conveniente se le Permita a los Dependientes de Ellos Reconozcan Petacas y Zurroneos que Pasan por Diversos Surcos de Dicho Río Pues Infiere Puede Haber Fraude de Tabaco, 25 de noviembre de 1785, Archivo General de la Nación, Lima, Perú, EE VA 1.69, f. 2v.

<sup>119</sup> Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón a la Dirección, Participa Haber, 1785, f. 1r.

<sup>120</sup> Carlos Ernesto Morales Cerón, “Comercio y Mercado del Tabaco en la Gobernación de Jaén de Bracamoros en la Primera Mitad del Siglo XVIII,” *Investigaciones Sociales*, vol. 17-31 (2013): 49.

de los réditos que ofrecía un producto apetecido a escala global, el virreinato se apropió de su cadena de producción y comercialización, situación que era distinta antes de que estas reformas entraran en rigor pues, de acuerdo con las investigaciones de Hünefeldt, antes de que el monopolio entrara en vigencia,

La producción del tabaco estuvo en manos de pequeños agricultores independientes (llamados cosecheros o vegueros), que vendían sus cosechas a comerciantes. Estos a su vez se encargaban de distribuir el tabaco a las haciendas, los pueblos, las ciudades y las minas. Parece haber sido práctica usual, el que los comerciantes compradores del tabaco pocas veces pagaban en dinero. Se pagaba en especies y en algunos lugares el tabaco hizo las veces del dinero. Esta práctica comercial no fue patrimonio de la producción tabacalera. Al igual a lo que sucedía con otros productos, el tabaco podía recorrer vastas regiones del espacio colonial hasta insertarse en forma de dinero en el mercado internacional. En el trayecto desde el centro productor hasta el puerto de salida, el tabaco podía ser cambiado por diferentes artículos - ropas de la tierra, minerales, lana, coca, etc.- consecutivamente, hilvanando entre sí a diversas regiones y diferentes circuitos comerciales.<sup>121</sup>

Las intervenciones llevadas a cabo por la corona española tenían como objetivo apropiarse de esta cadena productiva para convertirla en actividad económica de usufructo oficial. Sobre esto, es necesario resaltar que los “fines expresos que condujeron a la creación del monopolio fueron sustancialmente la elevación de los ingresos fiscales y la delimitación y el control del comercio (y el contrabando) intercolonial. La meta era coordinar en manos del monopolio la producción, la distribución y la venta de tal manera que se lograra un autoabastecimiento a nivel de virreinato.”<sup>122</sup> Para llevar a cabo estos objetivos, se hicieron matrículas oficiales donde se incluía “el número de matas asignadas a cada cosechero.”<sup>123</sup> Así mismo, La Renta asumió cada una de las funciones que antes habían estado a cargo de los comerciantes privados.

Es justamente dentro de este marco histórico que debemos entender los documentos de Escandón pues, tal como mencioné atrás, sus procedimientos de inspección están directamente relacionados con el mantenimiento del monopolio tabacalero. Las actuaciones de este oficial intentan imponer las medidas necesarias para el recto funcionamiento de la Renta: solo en este marco contextual podemos comprender las visitas de Escandón a Chachapoyas, las preguntas que redacta para indagar sobre el cumplimiento de los agentes en su trabajo, las descripciones para denunciar la decadencia de los puestos de control. Aparte de esto, hay, en estos documentos, un aspecto que determinará el sentido de los mismos: la fecha de su escritura, 1795 y 1796, años que en efecto se relacionan con el declive del monopolio y con la emergencia-prevalencia del contrabando como práctica generalizada para producir-comercializar el tabaco. El siguiente mapa, hecho por Hünefeldt, da cuenta tanto de la zona desde donde Escandón escribió sus documentos (Chachapoyas) como de los circuitos legales e ilegales de circulación del producto (nótese la trayectoria del contrabando en la línea punteada):

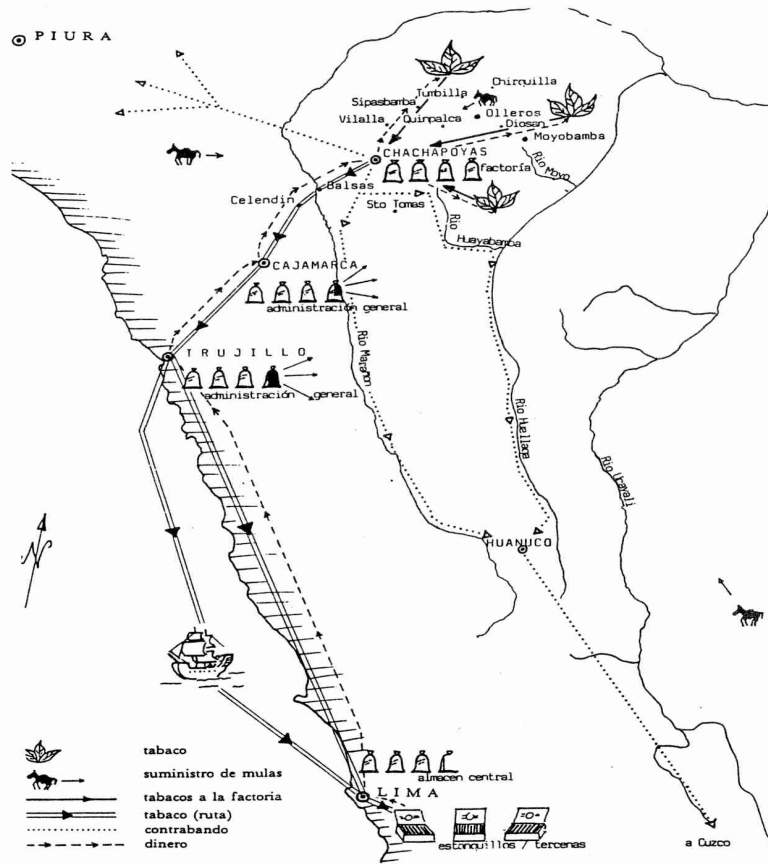
---

<sup>121</sup> Christine Hünefeldt, 1986. “Etapa Final del Monopolio en el Virreinato del Perú: El Tabaco de Chachapoyas.” en *The Economics of Mexico and Peru during the Late Colonial Period, 1760-1810*. Eds. Jacobsen, Nils; Puhle, Hans-Jürgen (Berlín: Colloquium Verlag Berlin), 388.

<sup>122</sup> Christine Hünefeldt, “Etapa Final del Monopolio,” 389.

<sup>123</sup> Christine Hünefeldt, “Etapa Final del Monopolio,” 389.

DIBUJO I: Los circuitos del tabaco de Chachapoyas durante el monopolio



390

Imagen 1. Circuitos del Tabaco de Chachapoyas Durante el Monopolio<sup>124</sup>

En este mapa es fácil ubicar tanto el lugar desde donde escribe Escandón (Chachapoyas) como las trayectorias legales e ilegales de producción-comercialización del tabaco. Es evidente el enlace que se establece entre las zonas fronterizas del imperio (zonas donde la selva se cruza con los Andes) con zonas más urbanas (Trujillo o Lima). Junto con esto, el mapa permite entender el declive de un monopolio tabacalero sitiado por rutas que esquivaban y eludían cualquier control institucional. En el mapa se evidencian (tanto como en el documento de Escandón) una cantidad de rutas ilegales iguales en número o tal vez mayores que las rutas avaladas por la corona para comercializar el tabaco. Esta evidencia cartográfica, en efecto, permite entender las descripciones que hace Escandón en su documento sobre el efectivo control del tabaco en Chachapoyas, pues sus expresiones, tanto como el mapa, dejan claro que estamos frente a una institución colonial que no puede controlarlo todo. Este oficial usa constantemente expresiones como *desorden*, *desarreglo*, *vicio*, *abandono*, *alboroto*, controles *enteramente inútiles* para referirse a todo lo que tiene que ver con los métodos de registro, herramientas usadas, garitas y agentes encargados de llevar a cabo la labor de inspección.

<sup>124</sup> Christine Hünefeldt, "Etapa Final del Monopolio," 390.

Escandón estaría entregando en su documento la visión de una institución caduca y disminuida, en manos de unos agentes desinteresados y en desbandada, de los cuales se sabe que también estaban promoviendo la ilegalidad. Además de esto, se sabe que para 1795 y 1796, años en los que Escandón escribió estos documentos, el contrabando había cobrado tal intensidad en esta zona que, prácticamente, tal como sugieren el mapa de Hünefeldt y los documentos de este oficial, era imposible hacer una inspección efectiva de la circulación del producto. Ciertamente, el contrabando era una práctica que siempre convivió con el monopolio del tabaco, aun en los momentos en los que la institución logró sus mejores índices de funcionamiento:

Todo tabaco que no era cultivado por un cosechero matriculado en los registros de la factoría era considerado de contrabando. El contrabando encontró un piso propicio tanto en la corrupción de los empleados de la factoría como en la incapacidad del estado colonial de implementar y proponer un efectivo control; ciertamente, en una área geográfica que por su simple constitución era difícil de controlar. El Ucayali, el Marañón y el Huallaga fueron las rutas fluviales predilectas, y los agricultores (y también los cosecheros) en los márgenes de estos ríos debieron sentirse particularmente tentados a usarlas. El tabaco cimarrón llegó no sólo a Cajamarca y Piura al norte de Chachapoyas, sino, sobre todo, por Huánuco hacia el sur [...] Estaban comprendidos en el contrabando también arrieros y hacendados, a través de quienes el tabaco cimarrón llegaba a los tambos, a manos de jornaleros y yanaconas.<sup>125</sup>

Aquí vale la pena repetir que si en varias secciones de este trabajo mencioné a las misiones franciscanas y jesuitas con el fin de observar sus dificultades para asentarse y lograr estabilidad en el espacio amazónico, acá encontramos una institución, económica esta vez, con marcadas dificultades también para poder establecer su autoridad y hegemonía. Estaríamos ante instituciones que sufren procesos de descomposición (al igual que las carnes de las que hablaban los franciscanos, o la mano del ayudante de Lévi Strauss) pues su funcionamiento se ve intervenido-interferido por diferentes agentes (inclusive la cantidad de ríos por donde podía circular el contrabando de tabaco) los cuales volvieron inoperante el ejercicio institucional de cobrar impuestos, controlar los cultivos o vigilar el transporte de la planta. En el caso de Escandón, estamos de nuevo ante la descripción de una institución inestable, una colonización titubeante, aspecto que caracteriza a la colonización del Amazonas, incluso en el tardío siglo XVIII:

Era, entonces, un contrabando que funcionaba paralelamente al monopolio, puesto que de haberlo querido hubieran podido comprar la totalidad del tabaco consumido [...] A pesar de los esfuerzos realizados por parte del estado colonial, los resultados fueron endebles. Las penas leoninas impuestas no surtieron el efecto deseado. Casi resignadamente en 1814 se afirmaba que “generalmente hablando, no se puede embarazar la extracción furtiva de los Contrabandos.”<sup>126</sup>

Respecto de lo anterior, en una conversación directa con el documento de Escandón, Hünefeldt advierte que el contrabando era realizado por los mismos empleados de la factoría, por lo que las posibilidades de un control efectivo fueron mínimas o nulas. El “contrabando oficial’ [...] se llevaba a cabo con los tabacos entregados en la factoría, como quiera que ellos se inspeccionan a sí mismos”.<sup>127</sup> Con esto quedaba sentenciado el declive de la Renta en Chachapoyas.

Mencionar estos problemas enfrentados por la Renta era importante para este trabajo ya que en las denuncias levantadas por Escandón o en las explicaciones historiográficas expuestas por Hünefeldt se hace énfasis en los actores que estaban participando en esta economía del tabaco. El listado de dichos participantes es amplia teniendo en cuenta que no

---

<sup>125</sup> Christine Hünefeldt, “Etapa Final del Monopolio,” 405.

<sup>126</sup> Christine Hünefeldt, “Etapa Final del Monopolio,” 406.

<sup>127</sup> Christine Hünefeldt, “Etapa Final del Monopolio,” 406.

estamos ante comerciantes o transportadores de tabaco entendidos como sujetos originando el evento como cuerpos que actuaban solos, sino que la circulación del tabaco sería una acción que se propaga a través de varios actores ubicados unos en medio de otros, por medio de los cuales, se difundía el hecho de cultivar-cosechar-comerciar-trafficar -como si esto último fuera una onda expansiva alcanzando dentro de su espectro a varios cuerpos, materias, objetos-. Ciertamente, el contrabandista aquí no es el origen de la acción sino el medio por donde circulaba la acción, pues esta última es mucho más amplia que la individualidad del contrabandista y es colectiva teniendo en cuenta que la acción incluye, por ejemplo, a las mismas plantas del tabaco y su proceso biológico de crecimiento-reproducción.<sup>128</sup>

Así, si asumimos que la acción no corresponde al hacer de un actante particular sino que funciona como una coreografía producida por varios actantes, en el caso del tráfico del tabaco, tendríamos que considerar a varios tipos de estos actantes (concepto que definiré abajo) ubicados en medio de esta coreografía tales como la cantidad de ríos que entran y salen de Chachapoyas, el movimiento y los procesos biológicos que ocurren en las semillas del tabaco para que estos crezcan, las estrategias y planes humanos para transportar el tabaco por rutas prohibidas, los acuerdos entre compradores y comerciantes del producto -saltándose los controles de la Renta-, etc. Habría que incluir a todos estos actantes puesto que el tráfico del tabaco en esta zona del nororiente peruano implicó el hacer no solo de agentes como Escandón sino de cuerpos, seres y fenómenos que desde su condición específica (líquida, vegetal, climática, etc.) participaron en la formación de dicha realidad. Así, la fertilidad real y material del tabaco junto con todos sus movimientos biológicos (químicos, fotosintéticos, reproductivos y demás) son acontecimientos que terminaron participando de manera efectiva en esta realidad histórica pues la velocidad de las semillas para germinar en esta zona, la efectividad e inteligencia de la planta para reproducirse masivamente en este espacio, su facilidad para volverse exceso -para copiarse como planta en varios espacios- son gestos y ademanes sin los cuales es imposible pensar el comercio legal o ilegal de esta planta en Chachapoyas. En consecuencia, este evento emergería de la intervención de varias fuerzas que inicialmente no tendrían por qué relacionarse (las normas que rigen la operación sobre la Renta de Tabaco al finalizar el siglo XVIII en el virreinato del Perú, los movimientos de los ríos en el nororiente amazónico, el crecimiento de una planta en el bosque) pero que de todas maneras, colisionan y forman, a partir de su disimilitud, un hecho real, un evento que se constituye desde un exceso de disparidad y desde la descentración de las agencias humanas entendiendo que tales agencias no son las únicas que detonan la creación de procesos históricos.

Cuando hablo de actante me ubico cerca de los planteamientos de Vicky Kirby para quien la descentración de la agencia humana se fabrica no tanto en la sumatoria de identidades y cuerpos separados unos de los otros sino que -la simetría de agencias- se produce en medio de cuerpos aglutinados. La adyascencia y las juntas entre materias operan como un taller donde se produce la realidad. Por un lado, asumo que en estas relaciones de cuerpos adjuntos hay presiones entre texturas, pieles, pesos y volúmenes; hay intercambios de partículas, fuerzas, flúidos y movimientos, pero además de ello, estas situaciones de intercambio y transformaciones producen a los cuerpos; estos últimos emergen y se tornean (también desaparecen, se corroen y se desfiguran) en la medida en que trascurren estas relaciones. No habría cuerpos anteriores a las relaciones que estos van tejiendo entre ellos (no habría identidades esenciales ni pre-establecidas), lo cual quiere decir que no hay cuerpos con características terminadas y concluidas. Las relaciones que establecen los crea, los despliega,

---

<sup>128</sup> La acción, en este sentido, es ensamble de actores; y los actores, son múltiples y variados; se reparten la acción: esta última es colectiva; siempre es entronque de muchos actores haciendo/ejecutando algo: "an actor in the hyphenated expression actor-network is not the source of an action but the moving target of a vast array of entities swarming toward it." Bruno Latour, *Reassembling The Social. An Introduction to Actor-Network Theory* (New York: Oxford University Press, 2007), 46.



los hace ser como pueden llegar a ser. Sobre esto, Kirby señala: “Identities might be conceived as emergent “mutualities”- “collectivities” that are not mere aggregates.”<sup>129</sup>

En el caso del comercio y tráfico del tabaco en el Amazonas, los actantes participantes son múltiples (intervienen tanto el cauce y la velocidad de los ríos como también los inspectores que levantan varios testimonios sobre la corrupción en el cobro de impuestos). Pero claro, asumo a estos agentes como materias permeables entre sí; potencias que se involucran unas con otras en niveles donde hay afectaciones y fricciones entre células, moléculas y tejidos con lo cual estaría diciendo que para estudiar fenómenos como el tráfico del tabaco en el Amazonas colonial es necesario entender el proceso mediante el cual las partículas y potencias de una planta ejercen presión tanto en el cuerpo humano como en las instituciones que este habilita (la Renta, por ejemplo), a tal punto que dicho humano, en parte también afectado por tales presiones, crea un campo amplio de comercio-tráfico de esta planta en la medida que sus partículas generan en el humano atracción, necesidad corporal, deseo de consumirla pero también riqueza, ganancias y réditos todo lo cual, insisto, no se puede entender si no involucramos en ello al actuar mismo de la planta -su fábrica de partículas- asumida como uno de los muchos centros alrededor del cual se despliega una estructura comercial compleja.<sup>130</sup>

Lo anterior implica pensar que en la creación de estas redes de tráfico de tabaco que van desde la zona nororiental del virreinato del Perú hasta las costas de Lima o Santiago, hay no solo una voluntad humana habilitando dichas redes sino que en ello también hay movimientos de una planta cuyos átomos/potencia afectan la estructura nerviosa del humano, el cual, atraído así por las texturas de una planta (una planta que lo hace hacer), despliega un aparato de comercio en el que intervienen actores de todo tipo, inclusive la misma institucionalidad virreinal. Con esto estaría diciendo que en el caso específico del Amazonas (aunque muy posiblemente en otros casos también) el tabaco como cuerpo -no la imagen abstracta y universal de la planta sino su tejido material, orgánico y biológico así como sus múltiples estructuras y reacciones que se dan en los tallos, hojas y raíces- permea las cosas e instituciones humanas. De ahí que en la situación en la que se ve involucrado Escandón en el siglo XVIII sea evidente que la condición biológica -la inteligencia- de esta planta actúe como eje que detona varios acontecimientos sociales/económicos pues si entendemos dicha planta como potencia realizando operaciones intrincadas para reproducirse masivamente, el control de su cultivo será imposible de realizarse debido tanto a la velocidad y a la potencia material-sexual con que la planta se multiplica (la inteligencia erótica del tabaco) como al aprovechamiento de esta velocidad por los traficantes de la planta.

Así, los gestos de esta planta, -su despliegue multicelular- entran y se dispersan en los circuitos de mercado donde tales gestos se integran como fuerzas que, al igual que el dinero, causan situaciones, mobilizan a actuar de una manera y no de otra, pues en el circuito comercial colonial el trabajo biológico de estas plantas (la fábrica de células) no es un elemento exterior o neutro respecto de lo que hacen los humanos para convertir a esta planta en producto comercial; en estos eventos, partículas y moléculas, el trabajo de las hojas, también hace parte del negocio: lo activa-lo ayuda a concretar, también lo manipula en múltiples niveles: desde el deseo que genera en varios consumidores que van tras un producto que los tienta con sus texturas, hasta las soluciones que tendrá que buscar el transportador para trasladar uno u otro

---

<sup>129</sup> Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies, Life At Large* (Durham and London: Duke University Press, 2011), 85.

<sup>130</sup> Sobre esto Vicky Kirby dice “When we posit a natural object, a plant, for example, we don’t assume that it is unified and undifferentiated: on the contrary, this one thing is internally divided from itself, a communicating network of cellular mediations and chemical parsings. It is a functioning laboratory, a technological apparatus whose intricate operations are finely elaborated -an intermediate node that communicates its ecological significance in a way that incorporates and blurs the outside with/in the inside,” Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies* 86.

peso de las hojas, guardadas de una manera específica para que el producto (y sus partículas) no se averíen. En todos estos acontecimientos, la planta hace intromisión en las actividades humanas y tal como veremos abajo, esta intromisión sucede no solo respecto de los circuitos de comercio y tráfico sino también cuando un agente como Escandón decide escribir sobre el tabaco, situación donde la planta nuevamente, no es neutral frente a la escritura ni mucho menos un objeto exterior respecto del documento, dilema sobre el cual me concentraré más abajo.

Debo decir, mientras tanto, que pensar al tabaco como una planta inteligente en sí misma no es una propuesta ni novedosa ni mucho menos original pues solo basta mencionar, por ejemplo, a Fernando Ortiz y su libro *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1963) para darnos cuenta de que las preocupaciones alrededor de los impactos de esta planta en las tramas históricas-culturales latinoamericanas y globales, han sido un tema central para pensar dilemas tan complejos como la colonización, la transculturación, el capitalismo, entre otros. Encuentro inspiración en la aproximación que hace Ortiz a la planta pues éste la observa no solo como una construcción cultural (como una invención discursiva), sino también como materialidad que por sí misma despliega y practica una inteligencia vegetal particular. Ortiz, por ejemplo, no pierde de vista la amplia capacidad reproductora y sexual de la planta deteniéndose en la proclividad del tabaco para producir un exceso de semillas, todo lo cual le permite plantear que la velocidad reproductiva de esta planta es proporcional a la intensidad con la que se propagan su simiente. En este planteamiento Ortiz asume el elemento semilla como centro material en el cual suceden varios acontecimientos:

Las semillas de la planta del tabaco son numerosísimas y muy diminutas. En una onza de peso caben de 300.000 a 400.000. Con una onza de semillas se podrían teóricamente reproducir más de 300.000 plantas. Cada planta de tabaco puede dar hasta un millón de semillas [...] Cada una de estas semillas podría producir otro millón de ellas. Si no hubiera factores que se opusieran a la germinación de tanta simiente, en pocas generaciones toda la superficie de la tierra estaría cundida de matas de tabaco.<sup>131</sup>

Parece una exageración cuando Ortiz afirma que el tabaco podría cubrir toda la superficie del planeta, sin embargo, no es exageración pensar que la materialidad de la semilla -la urdidumbre particular del germen de la planta- es un factor que facilita y favorece su cultivo ilegal, pues es claro que la alta capacidad sexual del tabaco no es un factor inoperante cuando se cultiva esta planta para comercializarla de forma fraudulenta. El exceso reproductivo de esta planta inscribe su potencia de propagación en la situación de ilegalidad; de hecho, la facilita y la regula también; le da una velocidad de producción, un ritmo de circulación y una amplitud de rendimiento que excede a los controles de la Renta, por ejemplo. Desde este punto de vista, la manera como la semilla del tabaco practica su propagación en el mundo es un factor que permea y causa efectos en los sistemas de producción, comercio y tráfico de este producto. Ortiz, desde luego, consciente de esta potencia de la planta, entiende que tanto las semillas como las hojas y en general, toda la textura de la planta, no es una materialidad que se comporte como convidada de piedra cuando sus partículas y potencias entran en contacto con el mundo cultural. Los componentes de la planta, sus células y texturas, tienen el poder de incidir y permear al mundo cultural para afectarlo y generar en él situaciones, provocaciones, incitaciones. Sobre estas ideas alrededor del tabaco, Ortiz señala que:

El hombre halló en él consuelo del ánimo, impulso del pensamiento, y escala de la inspiración. Para Martí el tabaco fue en la historia consuelo de meditabundos y deleite de soñadores arquitectos del aire. América sorprendió a Europa con el tabaco, ingenio que fabricaba castillos en el aire, y el siglo XVI fue la época de las utopías, de las ciudades de humo [...] al fin, los humos de los tabacos indianos pudieron más con

---

<sup>131</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978), 97.

avivar las mentes pensadoras que los humos de las hogueras inquisitoriales con perseguirlas sin piedad”.<sup>132</sup>

Este tipo de intromisiones y llegadas del tabaco a la vida humana, así como la divulgación de su inteligencia vegetal -la diseminación de sus partículas tanto en los tejidos humanos como en las instituciones y prácticas sociales- cobran especial fortaleza cuando revisamos las formas de vida realizadas por comunidades no occidentales como los Yanomami del Amazonas brasileiro. En este tipo de comunidades, las potencias del tabaco permean ya no solo la vida de los humanos, sino que dicho tabaco se filtra inclusive en la vida de los dioses y los seres que habitan en niveles y espacios divinos, no-humanos. Esto es claro en el libro *The Falling Sky, Words of a Yanomami Shaman* (2013) donde Davi Kopenawa explica que el tabaco interactúa con los llamados Xapiri, ancestros convertidos en animales. La planta es deseada por estos seres a tal punto que si los Xapiri no reciben tabaco, devienen potencias intranquilas, situación que puede afectar el clima, pues la falta de tabaco en ellos hace que la lluvia se incremente más de lo normal poniendo en peligro a toda la comunidad por desbordamientos de ríos e inundaciones. Para Kopenawa, “The Xapiri are the images of the yarori ancestors who turned into animals in the beginning of time [...] They came into existence when the forest was still young. The shaman elders have always made them dance and we continue to do like them to this day.”<sup>133</sup> Así mismo, “When old xapiri lacks tobacco, the weather gets cloudy. They become irascible and no longer work to hold back the rain and the wind, which become too strong. Nonetheless, once they are satiated and calmed by a fat plug of tobacco under their lower lip, they relax and the weather clears.”<sup>134</sup>

Tanto en Ortiz como en Kopenawa estamos ante propuestas que, si bien no son las mismas, dejan claro que el tabaco tiene la propiedad de filtrarse en las actividades humanas y en las acciones de los dioses. El tabaco se lo podría entender como una planta cuya presencia no solo se concreta en la forma *real* como la percibimos (la planta con sus tallos, hojas y raíces) sino que dicho tabaco habría que comprenderlo como propagación de él en varios circuitos, pues esta planta es también su divulgación: la expansión de sus partículas -el desplazamiento de sus átomos en medio de los tejidos y células humanas o en las presiones y justificaciones que causa para crear instituciones complejas como la Renta, por ejemplo-. Esta forma de entender al tabaco (sugerida tanto por Ortiz como por Kopenawa) donde la planta no es solo ella sino su irrigación en diferentes lugares, es punto de partida para pensar la relación entre los cuerpos y las materias, aceptando que estamos frente a cuerpos que se encuentran en derramamiento, es decir, frente a plantas que vierten sus partículas y presiones a otros seres. Estar frente a una planta como el tabaco, es estar frente a un cuerpo cuyo sistema radicular y caulinar no se agotan justo donde terminan las raíces o las hojas; por el contrario, estos sistemas están en vertimiento y propagación, es decir, sus efectos se irrigan sobre otros seres más allá de las hojas (seres porosos y abiertos) sobre los cuales la planta vierte su fuerza -incluyendo dioses, según Kopenawa-.

Según esta propuesta, estos seres-en-propagación permean varios cuerpos a la redonda, afectan a varias materias en un diametro amplio pues estamos ante cuerpos que no solo son ellos en su lugar sino en su arrojó hacia otros seres entendiendo que este arrojó es también corporalidad: cuerpo captado en su estado de propagar sus restos hacia a otros seres; cuerpo captado en su estado de difundirse. Estas materias en irradiación se entienden aquí, justamente, como materias que se observan en el momento exacto en el que se realiza su precipitación hacia otros cuerpos siendo que dicha precipitación es algo sobre lo cual hago un acercamiento específico para proponer que las cosas (tal como lo dije arriba) son también el campo extendido

---

<sup>132</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo*, 24.

<sup>133</sup> Davi Kopenawa, *The Falling Sky, Words Of A Yanomami Shaman* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 55.

<sup>134</sup> Davi Kopenawa, *The Falling Sky*, 72.

de su potencia, es decir, la planta, por ejemplo, se puede explicar a partir de las extensiones que alcanza su cuerpo con su dación de partículas a miles de kilómetros de donde fue cultivada: un cuerpo como el tabaco corresponde él mismo a la amplitud de su dilatación; a la extensión de su propagación -es la hoja en el bosque y también sus partículas en la boca del fumador en una ciudad cualquiera-.

Así, eventos históricos como la comercialización y tráfico del tabaco en la zona nororiental del virreinato del Perú podrían ser vistos como eventos que se relacionan con la propagación de la potencia de esta planta. Es decir, dicho tráfico puede considerarse también como irradiación de un cuerpo vegetal que en el proceso de su vertimiento hacia otros seres deviene mercancía, objeto que se trafica, producto alrededor del cual se crean instituciones y hábitos sociales, rutinas y prácticas económicas. Esto último -instituciones y hábitos- se ejecutan mientras la planta realiza su diseminación sobre otros seres. El tráfico del tabaco puede considerarse como manera -por no decir estrategia- mediante la cual la planta expande el diámetro de su potencia. Dicho tráfico podría ser pensado aquí como proceso mediante el cual la planta desarrolla una corporalidad en propagación más allá de su aparente forma vegetal. Esto nos conduce directamente a la siguiente sección de esta disertación donde propongo que las entradas de las partículas del tabaco no solo se realizaron respecto de los sistemas comerciales revisados atrás, sino también a los sistemas gramaticales y escriturales, donde las partículas de la planta también accedieron para alterar y presionar a la letra.

### 3.3.3.2 De Textura a Textura

Usando la teoría de las palabras sónico-simbólicas expuesta por Janis Nuckolls para el caso de la lengua quechua pastaza del Amazonas ecuatoriano, en esta sección demuestro que las plantas de tabaco entraron al texto escrito por Escandón en el siglo XVIII para ayudarlo a organizar y tejer. Analizando este fenómeno explico qué es un metaplasmo y cómo funciona según la perspectiva que vengo desarrollando en este trabajo.

Partiendo de lo anterior, la diseminación/derrame de las cosas hacia la escritura alfabética colonial amazónica es un problema que quiero estudiar a partir de una pregunta: ¿qué vemos -qué se observa a primera vista- en la materialidad del documento escrito por Escandón?

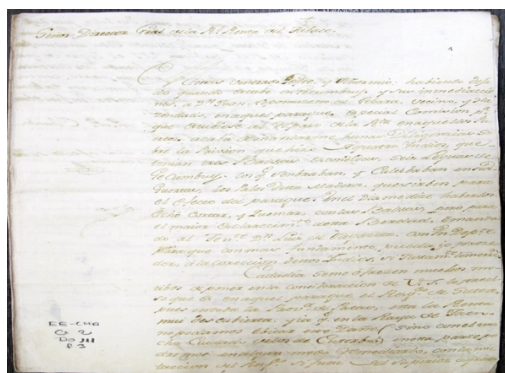


Imagen 2. Folio uno del documento escrito por Escandón en 1785.<sup>135</sup>

Inicialmente, en esta imagen se observa un documento donde aparecen varios signos gráficos escritos en lengua castellana. Se encuentran desplegados sobre una superficie de papel

---

<sup>135</sup> Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón a la Dirección, Da Parte de que en un Puerto Prohibido se Habían Encontrado Balsas Hechas por los Indios de Aquella Jurisdicción. 25 de diciembre de 1785. Archivo General de la Nación, Lima, Perú, E-CHA 2111, f. 3.

ordenados de izquierda a derecha en lo cual el lector también puede percibir que está frente al folio tres de un documento más extenso pues la escritura contiene un encabezado específico y un desarrollo del texto. Según la disposición de los signos, estamos ante la posición recta del documento, con un espacio considerable entre el margen izquierdo de la página y las letras. Además, tal como dijimos arriba, todos estos signos están desplegados sobre una superficie de papel que sirve como soporte para trazar con una tinta de color rojizo la forma de las grafías y otros símbolos. El documento, en suma, es una tecnología material terminada, lista para circular en un circuito letrado que comprenderá el código lexical, gramatical y retórico ahí ejecutado (no menos importante es la marca de la signatura archivística consignada en la parte izquierda inferior). Pero además de lo anterior, pareciera ser evidente que en este documento no está la presencia física de las plantas. En dicha imagen no contaríamos con, ni podríamos ver las fisionomías de las plantas materiales-reales de las que habla Escandón en su documento pues la característica de estas plantas frente al texto pareciera ser su ausencia ya que lo que hay en el texto –inicialmente– es solo discurso (materia lingüística) más no plantas de verdad, por lo que la escritura, aparentemente, no tendría nada que ver con texturas e inteligencias vegetales que crecen en otra parte.

¿Es posible superar este efecto de ausencia en el documento, según el cual, aquello que se presenta en esa imagen solo son disposiciones gráficas de un discurso escrito, colores de tintas, texturas de papel y no plantas, tabacos reales, físicos? Justamente, al finalizar este apartado estaremos pensando que, en vez de tal ausencia, el documento se encuentra irrigado por las plantas de tabaco concretas, existentes. Para pensar la realización de algo así, en esta sección haré tres labores paralelas: 1. Releeré algunos apartes de la obra de Janis Nuckolls, *Sounds Like Life* publicada en 1996 2. A partir de esa lectura explicaré cómo funciona un metaplasmo -según mi propuesta- y 3. Comentaré cómo ocurre este metaplasmo en el documento de Escandón.

Mi punto de partida son los argumentos planteados por Janis Nuckolls sobre la relación entre los sonidos de la selva (los sonidos de los pájaros, la lluvia, las canoas, etc.) y la lengua quechua pastaza. Nuckolls estudia esta relación en Puka Yaku, población situada a orillas del río Bobonaza, en la Amazonía ecuatoriana, donde la mayoría de los habitantes son hablantes del quechua pero también del Achuara: “the majority of people indigenous to Puka Yaku and the surrounding territory speak Quechua. However, because Puka Yaku overlaps with Achuar Jivaroan territory, it is populated by a few Achuara speakers as well. There was only one man living near Puka Yaku who claim to know Zaporuan.”<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua* (New York: Oxford University Press, 1996), 16.

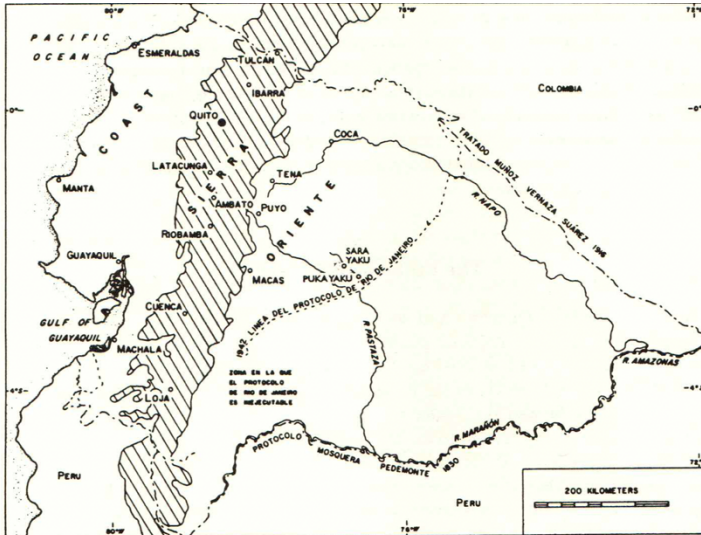


Figure 1-1 Map of Ecuador. From *Sicuanga Runa*, copyright 1985 by Norman Whitten, Jr. Used with permission of the author and the University of Illinois Press.

Imagen 3. Mapa que identifica la zona de investigación llevada a cabo por Nuckolls.<sup>137</sup>

Una de las observaciones de Nuckolls es que los cantos de los pájaros interfieren e impactan en las vidas de los hablantes del quechua pastaza ya que tales cantos ayudan a construir diferentes significados y sentidos de la realidad (el canto de un pájaro, por ejemplo, puede sugerir que la muerte de alguien está próxima, alguien enfermará pronto o alguien está diciendo mentiras o verdades). Según esto, los hablantes del quechua pastaza, están en relación con el aparato vibracional de las aves el cual irrumpe en el mundo cultural de la comunidad de Puka Yaku. Las resonancias de las aves no serían exteriores a las vidas y lenguajes de esta comunidad pues funcionan como un sistema sónico que trae desde los pájaros sugerencias, sugerencias y recomendaciones. Los pájaros dotan de intensidad a los eventos humanos en la medida que tienen la potestad de impresionar, marcar y conmover la rutina diaria de la comunidad.



Imagen 4. Munditi o pavones nocturnos, uno de los pájaros sobre los cuales hace referencia Nuckolls en sus estudios.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Tomado de Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life: Sound-Symbolic*, (1996).

<sup>138</sup> Iván Vinicio Jácome Negrete, "Etnozoología Kichwa de los Crácidos en la Amazonía Central Ecuatoriana," *ETHNOSCIENTIA*, v. 3 (2015): 6.

Cuando Nuckolls apunta que la lengua quechua pastaza es un sistema lingüístico impactado por estas aves, nos sugiere que estamos frente a una lengua que se convierte en espacio donde moran resonancias animales. Según esta propuesta, el canto de los pájaros sería un acontecimiento que interviene en la lengua pues hace parte de la sintaxis, del vocabulario y, en general, de las construcciones discursivas producidas por la comunidad de Puka Yaku. Para demostrar esto, Nuckolls estudió algunos procedimientos de lexicalización en el quechua pastaza encontrando que la comunidad de Puka Yaku había creado lo que a primera vista serían onomatopeyas que imitan el canto de los pájaros. Sin embargo, Nuckolls encontró que los hablantes del quechua pastaza usaban estas imitaciones como unidades léxicas que si bien sonaban similares a estas aves, tales palabras tenían significados particulares, integrados al discurso de la lengua. Para Nuckolls, muchas de las palabras que imitaban el sonido de tales aves, no solo querían hacer notar que el pájaro cantaba de esa manera, sino que esa palabra significaba algo más: proximidad de la lluvia, inminencia de una traición, manifestación de una mentira, etc.

Así por ejemplo, vocablos como *chikwan* o *chi, chi, chi, chi, chi* funcionaban como onomatopeyas relacionadas con los cantos de los *munditi*, pero tales palabras también operaban como unidades lexicales completas con significación propia y aspectos fonológicos diferenciados y establecidos, disponibles en el vocabulario quechua pastaza para un hablante que necesita expresar juicios de valor sobre la veracidad de lo dicho por alguien. *Chikwan* y *chi, chi, chi* actuaban como entidades lingüísticas particulares, dotadas de significados cuya función en el discurso era confirmar o no la verdad sobre aquello que el otro estaba diciendo y en ese sentido, no eran solamente onomatopeyas sino vocablos normalizados para referirse a situaciones donde era necesario establecer si el discurso del compañero de conversación era fiable.

Lo distintivo de estas palabras, sin embargo, no era tanto que parecieran onomatopeyas o que fueran palabras constituidas y disponibles para los hablantes. Lo particular de estos vocablos era su capacidad para señalar que el canto del pájaro se estaba produciendo en alguna parte del bosque justo en el momento en que una conversación estaba sucediendo y por lo tanto, tales palabras necesitaban que el canto sonara en alguna parte para poder ser usadas en la situación de enunciación:

The *chikwan*, for example, is a small, brown, perching bird. I first became aware of it one day while walking with a friend in her agricultural field. My friend interrupted what I was saying to call my attention to this bird's chirping. She told me, teasingly, that since the bird was saying "chi, chi, chi, chi, chi" she could believe what I was telling her. If instead the bird has said "chikwan, chikwan" while I was speaking, then my words couldn't be trusted."<sup>139</sup>

En esta situación, la mención de las palabras *chikwan* o *chi, chi, chi*, sucedió porque un pájaro, en efecto, cantó. Este canto real dio permiso para que la hablante pudiera usar cualquiera de los dos vocablos y determinar la verdad o la mentira de lo que estaba diciendo la otra hablante. Lo dicho por esta última es validado por su compañera de conversación en la medida que el canto de un pájaro sonó en alguna parte y fue percibido/lexicalizado como *chi, chi, chi*. Si el canto del pájaro no hubiera sonado, no hubiera sido posible determinar la veracidad de la conversación.

Nuckolls concluye que las aves intervienen en las conversaciones de la comunidad quechua pastaza, permitiendo usar ciertas palabras con las cuales determinar esta verdad/falsedad de lo dicho: "in this way, sound-symbolic language [*chikwan* o *chi, chi, chi*] becomes a physiological force integrated with the natural and cosmological world, rather than an

---

<sup>139</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 120.

abstract, detached code of signification.”<sup>140</sup> En el caso específico del canto de los pájaros, el sonido que ellos producen, alientan a los hablantes para usar vocablos con los cuales valoran las palabras que se dicen como falsas o verdaderas.

Además de esto, Nuckolls también plantea que no solo el canto de los pájaros es objeto de lexicalización por parte de los hablantes del quechua pastaza. Los sonidos que producen las canoas, cerbatanas o la lluvia, también dan origen a otro tipo de palabras (con otro tipo de funciones) que aparentemente funcionan como onomatopeyas, pero que al igual que lo que sucede con las aves, actúan como verdaderas unidades léxicas asociadas a significados específicos, disponibles cuando los hablantes necesitan construir un enunciado en una u otra situación de comunicación. Otro de los ejemplos que da Nuckolls sobre esto involucra el sonido hecho por una canoa que se agrieta inmediatamente después de haber sido construida. Dicho agrietamiento es representado por una serie de palabras que imitan al ruido de la canoa mientras se fisura (lo cual nos pone frente a un vocabulario complejo -ultrasensible- que da cuenta de los sonidos que hace una grieta mientras se abre).<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 122.

<sup>141</sup> Las palabras con las que se representan a estos sonidos no solo se asemejan a los pequeños ruidos de la canoa, sino que al ser mencionadas, sirven para prever o anunciar la muerte de alguien, incluso la muerte del constructor de la canoa. Así, palabras como *shaka* o *tas* (vocablos que hablan sobre estos agrietamientos) mientras transmiten el ruido de la hendidura, evocan significados relacionados con la desaparición de alguien. Al igual que lo que sucede con vocablos como *chikwan* o *chi, chi, chi, shaka* y *tas* son palabras que, si bien necesitan que el sonido de la fisura ocurra de manera física y real en la superficie de la canoa, tales palabras no solo imitan al sonido de la grieta, sino que sirven para hablar de la muerte. Nuckolls explica que la informante con quien sostuvo la conversación sobre el sonido de las grietas inició su descripción diciendo que ella se acercó a su tío para ofrecerle una bebida (*aswa*) cuando ya casi terminaba el trabajo de tallar la canoa sobre la madera. El tío sin poner mucha atención a la bebida se preocupaba más por la grieta que estaba apareciendo sobre la canoa recién terminada, sobre lo cual anotó: “look here, all of you; my canoe portend” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 128). El presagio al que se refería el tío era la grieta que se estaba formando en la canoa justo en el momento cuando la sobrina le ofreció el *aswa*: “the canoe’s splitting took place over the course of an afternoon” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 128). La palabra que evoca el sonido de la fisura -el avance de la misma por la madera- es *shaka* y el tío la usa para indicar que el sonido se está produciendo mientras la hendidura deja huella en la superficie de la canoa: “then from that point it went splitting *shaka*” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 128). Nuckolls explica que esta palabra funciona como un adverbio que aparece en el discurso como una expresión sónico-simbólica, es decir, se usa como imitación del sonido de la grieta, pero es usada para decir que hay una grieta real y existente en la madera y que es continua, que avanza, que inició en un punto y recorre a la canoa por un buen trayecto, hasta arruinarla. *Shaka* es el sonido de la grieta abriéndose desde un lado a otro de la canoa pero también indica que no es una cisura pequeña, sino grande, avanzando por la superficie: “the narrator presents the splitting as a speed-up, continuous, time lapsed event” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 128). *Shaka*, en consecuencia, es usada con un fin específico: “to describe how the splitting traveled the entire length of the canoe” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 128). *Awing*, *tas* y *kalya* son otras palabras que aparecen junto a *shaka* enfatizando el sonido que hace la grieta. *Awing*, por ejemplo, expresa la idea de una grieta larga, es decir, la abertura tomada como un todo, la fisura completa sobre la madera. *Kalya* y *tas*, por otra parte, dan cuenta de la profundidad y hondura de la fisura. Cualquiera de estas palabras, nos deja en medio de un vocabulario que imita los sonidos producidos por una canoa que se está fracturando pero que explica en detalle la profundidad, extensión y demás dimensiones del intersticio. En consecuencia, estas partículas sónico-simbólicas del quechua pastaza no solo se asemejarían a las onomatopeyas en tanto imitan a los sonidos que producen las cosas y seres del mundo sino que van más allá: permiten describir y hacer aclaraciones y énfasis precisos sobre una u otra característica del objeto. El sonido de las cosas es lexicalizado y en ese sentido, palabras-sonido como *tas* colaboran a la hora de construir significados y hasta previsiones: “then gaping open *awing*, it completely fissured *kalya*, and there and there the canoe halves fell, look!, a finished canoe” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 129). Justamente, luego de describir el hecho que sobrecogía a su tío (la abertura de la grieta en la canoa) la informante agrega, “my aunt just cried” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*, 129). Este llanto se conecta con cada una de las palabras del estilo sónico simbólico del quechua pastaza en la medida en que tal llanto, al igual que cada uno de los sonidos que hacía la canoa, eran presagio de que el tío moriría pronto, hecho que, en efecto, ocurrió tres meses después del incidente de la grieta: “The splitting itself, which happened slowly, over the course of an afternoon, is condensed into a vivid, time-lapsed, sound-symbolic series of images. Finally, the narrator’s perception of the event as a whole is causally



Ciertamente, analizar estas situaciones donde los sonidos de los pájaros y el sonido de las cosas entran en relación con la lengua, permite a Nuckolls plantear que estamos ante vocablos que necesitan que en el mundo material suceda algún sonido, algún ruido, alguna manifestación sónica pues sólo si las cosas o los seres suenan, estas palabras se activan; son nombres que pueden ser usados por un hablante que escucha a la materia/cuerpos/selva y en ese sentido, son palabras que encuentran y localizan su origen en el sonido de un pájaro o el ruido de una fisura. En consecuencia, los nombres sónico simbólicos, operarían, desde la perspectiva de Nuckolls, como construcciones culturales que permiten a los hablantes lexicalizar en lenguaje humano-cultural, los sonidos que hacen las cosas. En *chi, chi, chi* o *chikwan* estaríamos ante la manifestación de un sistema simbólico mediante el cual los hablantes del quechua pastaza, se encuentran con los sonidos del mundo y los convierten en nombres, adverbios, vocablos con significados propios: “Sound-symbolic utterances articulate Quechua cultural constructions of the natural world and thereby mediate between perception, bodily experience, and nature.”<sup>142</sup> Los vocablos sónico-simbólicos fundarían y desplegarían dentro de la lengua un sistema de mediación entre los hablantes y las cosas; habilitarían una posibilidad de crear sentidos y significados donde la participación de las cosas y los seres -de la madera y los pájaros- es directa, activa y real.

Un aspecto que resalta Nuckolls es que la creación de este sistema de palabras surgiría de una imitación que hacen los hablantes de sus propias percepciones, es decir, dichas palabras mimetizarían no tanto a las cosas/seres/cuerpos como sí a las experiencias que tienen dichos hablantes sobre los sonidos producidos por los pájaros. Así, los vocablos sónico simbólicos imitan a las percepciones de los hablantes y no al sonido directo de las cosas. Por lo tanto, en la perspectiva de Nuckolls, primero está la experiencia directa que tienen los hablantes de las cosas y luego está la imitación fonética de esta experiencia mediante los movimientos de la boca para entonar uno u otro sonido. Finalmente, esta imitación se convertiría en algo más complejo en la medida que adquiere valores simbólico-culturales los cuales permiten a los hablantes usar estas palabras dentro de situaciones específicas de comunicación: “Their use of sound symbolism is an attempt to use bodily movements to imitate their own ideals of what is natural and what is not. The movements of the mouth, the shaping of vocal tract, and the fluctuating pitch of the voice are all uses of the body to imitate movements and processes of perceptual experience”.<sup>143</sup>

Sobre estas explicaciones acerca de el sistema sónico-simbólico hay un aspecto sobre el cual quiero detenerme: si bien es cierto que la imitación -indicada arriba- tiene un lugar determinante en la formación de este vocabulario sónico, centrar la explicación sobre la formación/funcionamiento de estas palabras en el poder de la imitación, solo alcanzaría, desde mi punto de vista, a explicar una parte de este sistema, pues tal como la misma Nuckolls

---

linked with her uncle’s own death three months later” (Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*,”129). Aquí podemos pensar que al igual que en la situación donde los pájaros ayudaban a los hablantes a determinar la verdad de lo dicho por uno de los compañeros de conversación, acá sucede un evento similar con la particularidad de que los sonidos son producidos por objetos: la madera y la canoa. La materialidad de estas últimas es una protagonista central en esta situación debido a que abre la posibilidad de usar palabras como *shaka, kalyao, tas*. Abre esta posibilidad porque antes de que las palabras sean usadas por los hablantes, la madera debe sonar; la canoa y su grieta deben producir un sonido. Antes de que los hablantes digan algo, las cosas deben moverse, fisurarse, fracturarse. Sólo si la fisura suena en alguna parte de la canoa, existirá el permiso, la validación para usar los nombres que describen su sonido. La grieta real -aquella que se abre en la materialidad de la madera- presiona tanto al tío como a la sobrina involucrados en esta situación para que digan unas palabras y no otras. Así, las cosas y su fuerza, los objetos y sus movimientos participan en la conversación, hacen decir y ayudan a crear ciertos vocablos para que sean usados en situaciones particulares de comunicación. En conclusión, las cosas entran a ser parte del proceso de significación que están construyendo los hablantes.

<sup>142</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*,” 121.

<sup>143</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*,” 122.

plantea, asumir a este sistema sónico-simbólico como producto de la imitación implica pensar que estamos ante un sistema de palabras exclusivamente creado por los hablantes de una comunidad para ganar control y manejo del mundo natural mediante tales imitaciones sónicas: “Sound-symbolic language provides them with one way of achieving a sense of management of the natural world.”<sup>144</sup> Sin embargo, en una explicación como la anterior ¿dónde quedaría la participación de los pájaros en sí mismos, las presiones que seres y objetos generan en las palabras sónicas? Si explicamos el funcionamiento y origen de estas palabras a partir de la imitación hecha por los hablantes, ¿cuál sería el papel de la materia en esas palabras? ¿cómo interviene la madera, la canoa y sus fisuras en la formación de estos vocablos? ¿los cantos de los pájaros y los sonidos de la madera, nada tienen que ver con la formación de estas palabras?

Sobre lo anterior es necesario apuntar que, tal como dije atrás, Nuckolls hace énfasis en el lado cultural y social para definir el origen y funcionamiento de los vocablos sónico-simbólicos del quechua pastaza. Sin embargo, cuando ella concentra su explicación en la imitación que hacen los miembros de la comunidad, Nuckolls, descartaría el papel fundamental que tienen aquí las cosas/cuerpos en sí mismos. La imitación explicaría el proceso mediante el cual una comunidad crea y pacta, a nivel grupal, la existencia de una palabra sónica, pero tal explicación no daría elementos para pensar que la emergencia, uso y funcionamiento de estas palabras, también depende de la intromisión de la materia/cuerpos en el sistema de la lengua. De acuerdo con esto, la materia de la madera, el sonido de los pájaros actúan directamente sobre la formación de estas palabras.

Para explicar lo anterior, debo resaltar que en los ejemplos mencionados por Nuckolls, tanto los pájaros como la madera no son presencias aisladas o imágenes abstractas de objetos o cosas. En las situaciones que ella describe, los pájaros y la canoa son presencias reales y concretas; son materias y cuerpos percibidos por los hablantes. Cada uno de estos cuerpos-materias se encuentra haciendo algo en un punto determinado de la selva: el pájaro se mueve entre las ramas y canta; la madera está sobre el suelo, fisurándose. No es redundante afirmar que los cuerpos que aquí suenan, las cosas que hacen sonidos, son materias y cuerpos concretos. Así mismo, los sonidos que producen estos cuerpos tampoco son un fenómeno abstracto/irreal. Por el contrario, dichos sonidos se encuentran circulando dentro de un espacio vibratorio concreto que puede ser percibido por los hablantes del quechua pastaza. Estamos ante materias que suenan y en ese sentido, estamos ante cuerpos cuya sonoridad se propaga por un medio material como lo es la atmósfera; cuerpos generando un campo de diseminación de resonancias, entendiendo que esto último -el sonido- es transporte de energía a través de un medio material como lo es el aire o el agua.

Este campo de difusión del sonido -como se sabe- se encuentra habitado por múltiples tensiones, ondas y presiones tanto así que en los ejemplos que Nuckolls describe en su análisis, los hablantes que ella referencia se encuentran inmersos dentro de este campo de propagación sonora; son hablantes afectados por la diseminación acústica que viene desde un ave o una grieta. Podríamos pensar, inclusive, que en los ejemplos indicados por Nuckolls, el aire funciona como un oscilador, es decir, un medio que entra en vibración porque una fuerza resonante lo afecta (el canto del pájaro o el sonido de la fisura). Es decir, los hablantes del quechua pastaza se encuentran ubicados dentro del campo sonoro del pájaro y la grieta, lo cual no es un dato menor si pensamos que lo que sucede dentro de tales campos es, justamente, la oscilación de una energía sonora que agita a las moléculas de aire. Cuando una molécula de aire se agita a causa de un movimiento sonoro producido por un pájaro, dicha molécula termina agitando también a sus moléculas vecinas, con lo cual estaríamos frente a un proceso de propagación que no es más que el movimiento de varias partículas de aire agitadas por un cuerpo resonante. Lo que llegaría a los hablantes es la energía que se propagó desde el pájaro

---

<sup>144</sup> Janis B Nuckolls, *Sounds Like Life*,”122.

hasta el receptor a través de varias moléculas de viento. El aire que estaba junto a estos hablantes también se agitó como efecto de la onda expansiva que venía desde el ave. Y esta onda entró a los hablantes: ingresó a ellos para detonar la experiencia, la imitación y lexicalización de la misma.

En consecuencia, las palabras sónico-simbólicas estudiadas por Nuckolls no solo se usan porque los hablantes imitan y lexicalizan su experiencia de escuchar, sino que, tal como lo estamos viendo, el origen de tales palabras está en un acontecimiento anterior a la imitación pues en el canto del pájaro o en el sonido de la fisura está manifiesta la fuerza sonora que animará a los hablantes a crear la palabra. Esto, en otras palabras, implica decir que ya en el canto del pájaro o en el sonido de la grieta está la potencia y el impulso que se puede convertir en vocablo. Este último, inclusive, no sería posible –“chi, chi, chi” no existiría- en ausencia de esta fuerza real propagándose por el aire. Con esto estaríamos diciendo que el canto del pájaro se puede considerar como una proto-palabra pues ya contiene a “chi, chi, chi” en potencia: ya lleva un vocablo posible. Y viceversa: la palabra no emergería, incluso no se podría usar, si esta potencia real no se desarrolla como propagación en un campo sonoro.

Entonces, esta fuerza sonora es un elemento creador de las palabras sónico simbólicas en la medida que estimula, alienta e incita a que los hablantes produzcan vocablos. La creación de estos últimos contiene este aliento; las palabras sónico-simbólicas, recogen la incitación que viene de las cosas. Y esta incitación es un elemento constitutivo de ellas tanto así que si decidimos descartarla a la hora de explicar su funcionamiento, estaríamos prescindiendo de un componente que anima la condición y textura de estos vocablos. En estos últimos continuaría la propagación de una fuerza sonora venida desde un animal o un objeto -las cosas, en tal caso, también pueden hacer hablar, hacer decir-.

Esta perspectiva -que agrega más elementos a la propuesta de Nuckolls- me ubica en el centro de la noción de metaplasmo que he venido proponiendo desde atrás. Digo que me ubica en este centro porque concibo al metaplasmo como el ingreso de las cosas en las palabras, la propagación de la materia en los vocablos pero, yendo un poco más lejos que Nuckolls, propongo que esta propagación se da no solo en las palabras sónico-simbólicas sino en cualquier palabra, incluyendo a la escritura. Esto quiere decir que no solo el sonido se puede considerar como fuerza que se propaga e incita a la creación de lenguaje. Planteo que cualquier palabra se puede producir dentro de lo que se puede considerar como el campo de presión de la materia. Esto significa que los hablantes se pueden ver presionados, además del sonido, por fuerzas que se manifiestan como visuales, táctiles, olfativas, sinestésicas, etc., las cuales, al igual que el ruido de una fisura o un pájaro, permean a los hablantes para hacerlos decir, escribir y hablar. Esto sucede porque ubicarse dentro del campo de presión de la materia implicaría situarse donde las cosas se propagan de múltiples maneras: como fuerzas que se pueden percibir como sonido, olor, visibilidad o movimientos. Estas fuerzas de la materia generan un complejo campo de irradiación por donde circulan varios estímulos que afectan la producción de los discursos al punto que tales fuerzas animan el uso o producción de ciertas palabras -tal como lo demostró Nuckolls con el caso de los pájaros-.

En consecuencia, habría palabras, textos y documentos, tanto orales como escritos, que pueden ser infundidos por las múltiples presiones que se propagan desde las cosas o los seres, sean estos gusanos, pájaros, madera o plantas de tabaco, con lo cual estaría diciendo que al igual que lo que sucede con *chi, chi, chi*, habría vocablos que no solo se desarrollan dentro de un sistema lingüístico-social particular, sino que su creación y uso están vinculados con el actuar de cosas y cuerpos cuya fuerza hace intromisión en la lengua. Estas son palabras que, de alguna manera, también son dichas por la materia. O para ponerlo en otros términos: el proceso de decir estas palabras emerge no solo en la voluntad de los hablantes sino que hablar estos vocablos comienza con la irradiación sonora, visual, táctil, etc. de una fisura, un pájaro,

unos gusanos, una inundación, etc. Cuando la fuerza de la materia filtra las palabras, también las hace.



Imagen 5. Hojas de tabaco en el Amazonas<sup>145</sup>

Es aquí cuando aparece de nuevo el documento escrito por el comandante de las misiones del Marañón, Ramón de Escandón, citado al inicio de este capítulo. Evoco otra vez este documento de 1785 puesto que sus descripciones sobre el contrabando de tabaco junto con la mención a varios puertos prohibidos nos hablan de la decadencia de la Renta a finales del siglo XVIII y dan varias señales sobre la participación de las plantas en diferentes circuitos comerciales durante el periodo colonial. Mencioné a Fernando Ortiz para plantear que en la decadencia de la Renta se podía rastrear la participación de la materialidad de estas plantas pensando que su contrabando es algo posible no solo por la acción de los contrabandistas sino también por las condiciones orgánicas de una planta que posee propiedades químicas y biológicas que la convierten en objeto bastante deseado tanto por comerciantes legales e ilegales, como por una amplia población urbana y no urbana atraída por los efectos corporales que causan las hojas (placer, relajamiento, etc.). Sin esta masiva atracción hacia los componentes materiales de la planta, actividades como el contrabando no serían ni prósperas ni rentables. Ciertamente, dichos componentes materiales (codiciados y mercantilizados) son producidos en la fábrica de la planta gracias al constante obrar de células, moléculas y líquidos: hacer vegetal capaz de crear situaciones biológicas y químicas que presionan a varios cuerpos a la redonda; cuerpos que se convertirán en consumidores, comerciantes, contrabandistas, etc.

Así, lo que esta planta produce con su materialidad es un núcleo alrededor del cual se generan varias prácticas o, para decirlo de otra manera, los ejercicios realizados por el tabaco (sus ciclos biológicos de reproducción y crecimiento, sus maneras mediante las cuales se organizan sus células, las formas a través de las cuales las hojas perciben las cosas y seres alrededor) son prácticas vegetales que impactan y hacen intromisión en varias actividades humanas. El texto escrito por Escandón, por ejemplo, sería una manifestación de cómo la planta se propaga por el lenguaje del documento. Rastrear estos modos mediante los cuales la materialidad del tabaco opera en el texto escrito nos remite de nuevo -aunque velozmente- a los planteamientos de Janis Nuckolls, particularmente a la explicación que hace sobre algunos cantos del ya mencionado *chikwan*.

Como sabemos, el sonido *chi* y su repetición no es solo la evocación de una onomatopeya. Remedar el sonido del pájaro supone producir una vibración similar a la del pájaro, pero también implica hacer legible el mensaje que el pájaro está tratando de entregar.

---

<sup>145</sup> “Plantas Medicinales de la Amazonía,” Visitado en Noviembre de 2019, <https://pisatahua.org/es/plantas-medicinales-de-la-amazonia/>

Así, *chi* no solo es dicho por la hablante, sino que también es hablado por lo que un pájaro le hace al habla, es decir, el vocablo está marcado (entonado) por el canto real del *chikwan*. *Chi, chi, chi, chi, chi, chi* incorpora la repetición hecha por el pájaro: es una palabra que emerge de la insistencia de un sonido producido por un animal lo cual la convierte en un vocablo anotado por un pájaro, es decir, una palabra sonorizada por la vibración del ave y por eso en la palabra *chi*, el *chikwan* instala la amplificación de su canto. En ese caso, la situación de enunciación donde se ubica la hablante para decir *chi* está determinada por los sonidos que produce el animal. Se podría decir que el canto del *chikwan*, le hace hacer cosas al lenguaje: lo hace producir anáforas. Y esta es, precisamente, la intensidad particular de *chi, chi, chi, chi, chi, chi*: la repetición está hecha desde la fuerza sónica de este pájaro y por eso las cosas y los seres materiales, los pájaros en este caso, anotan al lenguaje humano.

Si asumo lo anterior para pensar el documento de Escandón, lo primero que debo decir es que una mirada veloz al texto escrito sugiere que la planta física -la materialidad vegetal- porque no se encuentra en el cuerpo del texto: aparentemente, texto y tabaco se mueven en mundos radicalmente distintos y despliegan sus fuerzas (sus fuerzas biológicas y gramaticales) en esferas diferentes. Inclusive, un aspecto que definiría a documentos como los escritos por Escandón sería la dualidad y la consecuente falta de nexos y enlaces, falta de contaminación-simbiosis entre el texto y la materia. En una visión tal de la escritura, la materia parecería tener una relación difícil, negada incluso, con el documento.

Sin embargo, aproximarme al texto de Escandón desde las consideraciones hechas atrás sobre el vocablo “*chi*” (y todo lo que dicha palabra implica), permitiría superar este efecto de ausencia en el documento, pues asumir que los cantos de los pájaros o los movimientos del tabaco hacen mover al texto en una u otra dirección (incluso, le hacen decir ciertas palabras con intensidades específicas), ayuda a pensar que las cosas entrarían al texto para hacerlo. En el caso específico del documento de Escandón encuentro que su texto está escrito dentro del campo de presión de la planta de tabaco -campo de presión similar al sugerido por Ortiz o Kopenawa según lo que plateamos atrás-. Esto implica afirmar que la manera mediante la cual el tabaco se reproduce en Chachapoyas, las formas a través de las cuales las semillas se arraigan en la tierra de esta zona, las estrategias usadas por la planta para producir sus fluidos, etc., son procesos materiales que intervienen en la elaboración del enunciado (son movimientos que le hacen *algo* al documento) en la medida que provocan a Escandón a usar palabras específicas, en particular, ciertos adjetivos. Las plantas y toda la presión que generan alrededor de ellas promueven el uso de palabras concretas en este oficial español del siglo XVIII. De acuerdo con Escandón, por ejemplo, en Chachapoyas, tal como citábamos atrás, “se cría mucha porción de tabacos silvestres del que hacen uso estos vecindarios por no tener allí ningún respecto que los sujete.”<sup>146</sup>

De manera similar a lo que ocurre con el canto de los pájaros, en el caso del tabaco reportado en este texto del siglo XVIII, estamos ante una fuerza orgánica que se propaga como la manifestación de una planta que se reproduce masivamente. Esta propagación de la planta no solo se articula con hechos como la ejecución del contrabando, los intentos de regulación promovidos por las autoridades virreinales, el transporte de las hojas por los ríos sino también en las descripciones que un agente como Escandón produjo sobre ellas. En cada una de estas acciones hay propagación de la planta, irradiación de la misma. El texto recibe dicha propagación y la acoge en ciertos sectores de su discurso. Así por ejemplo, cuando leemos en la frase anterior expresiones como “se cría mucha porción de tabacos silvestres”, estamos frente a una descripción que enfatiza el adjetivo *mucha* y el plural *tabacos silvestres* (donde *silvestres* también es un adjetivo). De acuerdo con mi propuesta, la construcción de esta frase no es solamente la reproducción de una serie de vocablos ensamblados correctamente dentro de unos

---

<sup>146</sup> Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

parámetros gramaticales y sintácticos efectivos para que el mensaje escrito se comprenda en una esfera letrada, sino que estamos frente a una serie de palabras que emergen desde una masividad vegetal que afecta a varios seres a la redonda, incluyendo a Escandón quien bajo la influencia de esta condición multitudinaria del tabaco, crea un enunciado donde son centrales los adjetivos *mucha* y *silvestres*).

Estas palabras, al igual que lo que sucede con *chi*, son co-fabricadas por la cantidad de plantas juntas, por lo que la multitud vegetal *hace decir a Escandón, lo hacen usar el plural tabacos* de tal manera que se crean imágenes que generan en el enunciado sectores cuya situación de enunciación está determinada por esto multitudinario del tabaco. La masividad vegetal escribe su cantidad silvestre en el discurso. Así, el enunciado y su escritor, son captados por esta masividad vegetal que hace organizar la escritura a partir de adjetivos y plurales que la manifiestan por lo que en imágenes como “es enteramente inútil por la muchedumbre de caminos que salen desde Chachapoyas [...] y otros varios parajes por donde fácilmente y sin que nadie los vea pasan los contraventores”<sup>147</sup> frases como, *sin que nadie los vea pasan los contraventores*, se pueden leer observando la fuerza de la planta difuminándose por medio de dichos *contraventores*. La imagen de *los contrabandistas llevando las hojas*, aloja a la propagación de la planta; guarda la fuerza/potencia de la diseminación del tabaco y este evento -esta difuminación- se graba y pulsa en la imagen de estos personajes trasportando la planta a escondidas. También, cuando Escandón refiere que algunos indígenas “tenían tres balsas escondidas [...] En el día me dice haberlos hecho cortar [a los árboles con que las fabricaban] y quemar con las balsas,”<sup>148</sup> la imagen de estos agentes buscando/quemando dichas balsas está presionada por esta diseminación vegetal que -articulada a otras fuerzas- hacen que Escandón construya imágenes -las balsas quemadas, por ejemplo- para retratar sus intentos de detenerla.

Así, estos fragmentos del enunciado de Escandón deben leerse de manera similar a como se leen las palabras sónico-simbólicas mencionadas por Nuckolls pues son metaplasmos en los que tanto la textura lingüística y gramatical del documento como el léxico y el sintagma, emergen de la presión que una fuerza material ejerce sobre estas palabras. Esto crea el carácter específico de estas zonas del documento donde cada palabra termina encapsulando la fuerza material del tabaco -son zonas porosas de la escritura respecto de las plantas-.

En estos sectores del enunciado, la agencia vegetal entra a ser parte de lo que significan las palabras, razón por la cual, entender lo que se dice ahí, implica asumir que lo escrito por Escandón (el adjetivo “muchas” y los plurales “tabacos silvestres” por ejemplo) está invadido por una materialidad biológica que escribe el texto desde un desarrollo/proceso vegetal. Así, el sentido de estos textos es justamente eso: letra intensificada por una muchedumbre de plantas, pero más aun, es letra colonial que cobra pleno sentido si entendemos que se está produciendo como simbiosis y aleación entre las cosas y las palabras: texto colonial contagiado por las partículas de varias plantas que irradian su multitud al punto que la lengua del colonizador se afecta con tal irradiación. Escandón usa el adjetivo y el plural como manifestación de la presión que viene del tabaco.

En consecuencia, estaríamos ante un texto que inicialmente podría ser percibido como despliegue de escritura alfabética solamente -un documento eminentemente letrado como síntoma de poder colonial; performance escritural de poder/autoridad-; pero en el caso de este documento, estamos frente a un documento en el que su significación depende tanto del despliegue de los símbolos escriturales que hace Escandón como de las intervenciones e ingresos que hacen las fuerzas del tabaco en el enunciado, lo cual quiere decir que la significación de estos sectores particulares del enunciado se caracteriza porque captar dicho significado implica entender que estas palabras son espacios donde se mueve la materia; son

---

<sup>147</sup>Carta del Comandante del Maraón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

<sup>148</sup>Carta del comandante del Maraón, Ramón de Escandón, 1785, f. 1r.

vocablos que solo se entienden si los aprehendemos como lugares del documento donde ondea y oscila la fuerza material de la planta. Así, la significación se construye a partir del ingreso de la materia vegetal a la letra, lo cual le da volumen y peso al texto y agita su gramática, la pone en situación de roce y juntura con estas presiones, con estas situaciones que la hacen derivar en metaplasmo: gramática en proceso de afectarse por estas presiones materiales.

Finalmente, si en la sección anterior planteaba que los documentos coloniales amazónicos permitían pensar que el signo se compone de la cercanía entre la palabra y la materia, un documento como el de Escandón -desde el análisis de los metaplasmos, tal como los he entendido aquí- sugiere que esta proximidad vocablo-plantas se convierte en infestación e inoculación de las cosas, de las plantas por ejemplo, en el cuerpo abierto de la escritura y su gramática. El signo colonial, en varios de los documentos producidos durante los procesos de conquista y colonización del Amazonas, se caracterizaría porque no solamente es inmedicación de las cosas y las palabras sino porque estas dos materias juntas (la lingüística y la vegetal, en el caso de Escandón) se imbrican, se infestan unas con otras. El signo no es solo la cosa junto al documento sino la cosa entrando y moviendo a la escritura. El signo es contagio de una materia en la otra lo cual nos sitúa en la saturación material de la planta en el enunciado.

Cuando Escandón escribe: “lo que prueba bien los continuos desórdenes que hay en el paraje tanto por mantener su vicio con el tabaco que aquí produce, como por la facilidad del paso para otras provincias”<sup>149</sup> las palabras *tabaco que aquí se produce* tienden a funcionar como ejes alrededor de los cuales se desatan las otras imágenes, descripciones y denuncias en el enunciado de Escandón. Por ejemplo, cuando Escandón refiere *si los dichos dependientes han abandonado los resguardos*, todos estos enunciados están conectados con la imagen del tabaco silvestre y numeroso (la planta como multitud). Así, imágenes o descripciones donde se habla de construcción de balsas ilegales o sobre desórdenes de los oficiales que desatienden y abandonan sus puestos de control, son descripciones que giran en torno a un metaplasmo, es decir, nacen a partir de un sector del documento donde, tal como he intentado argumentar, las cosas acceden al enunciado.

Con esto estaría diciendo que ver y explorar el documento escrito por Escandón (observar la fotografía de la imagen 52 de este trabajo) implica exceder el aparente efecto de ausencia de las plantas en el documento. El tabaco real (su materia) ondea en el enunciado/ondea en la imagen; altera la gramática en la medida en que el texto no es solo configuración y orden lingüístico; la escritura de Escandón es también plasticidad vegetal; elasticidad de los movimientos de una planta.

### 3.4 Rediseño

Al inicio de este trabajo propuse que uno de los objetivos de este capítulo (y, en general, de este trabajo) era hacer un rediseño de la visión foucoultiliana sobre la relación, durante el llamado siglo clásico (siglo XVII), entre las palabras y las cosas. Sobre la visión foucoultiliana de esta relación hice notar que una de las palabras centrales usada por este autor para definir el signo era *sustitución*. De hecho, gran parte del planteamiento foucoultiliano comprende a los signos del siglo XVII como un orden que para poder constituir sentidos y significados sobre el mundo, acude a más signos (y no tanto a las cosas en sí). Producir tales sentidos, desde esta perspectiva, implicó establecer encadenamientos y entronques de lenguaje. Es decir, explicar algo sobre el mundo supuso realizar un movimiento de retorno al lenguaje de tal manera que hablar de tales cosas fue moverse en el plano de los signos, reiterarlos infinitamente. De ahí que para la visión foucoultiliana, no fuera función de los signos acceder a las cosas sino que, en

---

<sup>149</sup> Carta del comandante del Marañón, Ramón de Escandón, 1785, f. 2v.

el acto de conocer al mundo, tal signo se detuvo ante sí para buscar a un homólogo: a otro signo que repitió este mismo movimiento que nunca sobrepasó el umbral del lenguaje -un despliegue abierto e indefinido de signos que formaron una estructura de sustitutos- “no se trata de que los hombres estuvieran en posesión de todos los signos posibles, sino de que solo existen signos a partir del momento en que se conoce la posibilidad de una relación de sustitución entre dos elementos.”<sup>150</sup> Esta sustitución explicaría la condición que definió al signo del llamado siglo clásico: fue un signo fundador de un espacio que no fue semejante a las cosas, pues la zona de la semejanza (donde las cosas se manifiestan por sí mismas) tuvo que ser ordenada, jerarquizada y medida desde el espacio de los signos. Esto implicó que, para conocer el mundo, se operó en el espacio del lenguaje. La percepción directa de las cosas, inclusive, no fue suficiente en la medida que ofreció percepciones engañosas que debían organizarse en el espacio de la medida y el cálculo; en el mundo de la descripción y la taxonomía: “en un extremo se encontrarán los signos convertidos en instrumentos del análisis, marcas de la identidad y de la diferencia, en principios de la puesta en orden, en claves de una taxonomía; y en el otro, la semejanza empírica y murmurante de las cosas, esta sorda similitud que proporciona, por debajo del pensamiento, la materia infinita de las particiones y las distribuciones.”<sup>151</sup>

En contraste con Foucault, encuentro que la escritura colonial amazónica permite pensar el problema de la relación entre signos y cosas en una ruta distinta. Asumiendo esta posibilidad propuse hacer un rediseño de la visión foucaultiana a partir de la lectura de los

---

<sup>150</sup> Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 65. A partir de esta discusión, Foucault hace una tipología de signos enfocándose en el tipo de enlace que este tiene con las cosas. Estos tipos de enlace (enlace signos-cosas) son, sin embargo, proyecciones (ficciones de enlace) que el mismo signo ofrece -simula- dentro de su espacio (virtual). Por eso, el enlace entre signo y cosa es otro signo y no un acceso hacia las cosas en sí. Partiendo de esto, Foucault señala que hay signos que se forman según el origen del enlace, según el tipo de enlace y según la certidumbre del enlace. Por ejemplo, de acuerdo al origen del enlace: “Un signo puede ser natural (como el reflejo en un espejo designa lo que refleja) o de convención (como una palabra puede significar una idea para un grupo de hombres). El tipo de enlace: un signo puede pertenecer al conjunto que designa (como la buena cara forma parte de la salud que manifiesta) o estar separado de él (como las figuras del Antiguo Testamento son los signos lejanos de la Encarnación y la Redención). La certidumbre del enlace: un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad (así, la respiración señala la vida); pero puede ser también simplemente probable (como la palidez del embarazo).” (Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 65-66). Esta tipología de signos se puede leer en dos direcciones: por un lado, ofrece variantes según el enlace se lo piense de acuerdo con su origen, tipo o certidumbre; por otro lado, los tres tipos de enlace parecen coincidir en la medida en que funcionan no tanto como un vínculo o empalme entre los signos y las cosas, sino que los tres cumplen con la función de figurar -fingir- esta vinculación. Esto significa que el enlace aquí no establece un nexo entre las cosas y los signos, sino que lo simula, como dije atrás. Haciendo esta simulación, el enlace sustituye a la semejanza entre las palabras y las cosas las cuales dejan de coincidir y encontrarse; de corresponderse. De ahí que Foucault afirme que “ninguna de estas formas de enlace implica necesariamente la similitud [...] estas tres variables sustituyen a la semejanza” (Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 65-66).

<sup>151</sup> Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 64. Entre los dos espacios se establecerá un recorrido en forma de péndulo: se va desde las cosas a los signos y viceversa. Sin embargo, en el lado de las cosas solo hay *murmuraciones*, movimientos *sordos* que no se pueden comprender sino se regresa al espacio privilegiado de los signos donde se organizará la experiencia de las cosas en órdenes, taxonomías y medidas. Las cosas, en este caso, solo son pretexto para retornar a los signos: “por un lado, la teoría general de los signos, de las divisiones y de las clasificaciones; por el otro, el problema de las semejanzas inmediatas [...] entre los dos, los nuevos saberes que encuentran su espacio en esa distancia abierta (Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 64-65). Cuando Foucault habla de saberes, se refiere a todas aquellas áreas del conocimiento que se formaron en el siglo XVII a partir de taxonomías, clasificaciones y órdenes, entre ellos, la historia natural, el análisis de las riquezas, etc. Todos estos saberes son posibles en la medida en que se sostienen en esta ciencia del orden, es decir, en este movimiento que describí atrás: ir hacia las cosas es siempre retornar a los signos; una vez ahí, las cosas y las experiencias, se pueden organizar, racionalizar, jerarquizar. El instrumento particular era “el sistema de signos [...] todas estas ciencias empíricas, nuevas en la época clásica [...] no pudieron constituirse sin la relación que toda la episteme de la cultura occidental tenía entonces con una ciencia universal del orden” (Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, 64-65); del orden posible en los signos.



documentos amazónicos. Asumí que hacer tal rediseño, según Arturo Escobar, implicaba ejecutar investigaciones “experimentales y abiertas”<sup>152</sup> que impulsaran “la construcción de prototipos y (...) escenarios”<sup>153</sup> y que sirvieran para generar lo que este autor llama, rupturas, entendiendo a estas últimas como “momentos en los que se interrumpe el modo habitual de ser-en-el-mundo”<sup>154</sup>. Hay una ruptura “cuando ocurre una descomposición [...] en nuestras prácticas consuetudinarias y el papel de nuestras herramientas en su mantenimiento quedan expuestas.”<sup>155</sup>

Justamente, la intención de este trabajo implicó hacer este rediseño en la medida en que propuse interrumpir el modo de pensar la relación entre las palabras y las cosas en el siglo clásico según la propuesta de Foucault. Intenté descomponer la práctica de asumir las cosas como un orden que, tal como expliqué atrás, era sustituido por los signos (por la representación). En el caso de los textos amazónicos escritos, principalmente, durante los siglos XVI al XVIII encontré que, tal como argumenté atrás, el movimiento de retorno que plantea Foucault, según el cual un signo busca más signos cuando encuentra y habla de las cosas, es un evento que se interrumpe; se quiebra. El signo, en estos textos, queda (en parte) suspendido en la frontera con las cosas (queda detenido y aplaza su vuelta hacia la búsqueda de otros signos para tejer encadenamientos y redes). El signo se pausa en la proximidad que él tiene con el movimiento vital de los gusanos reales, por ejemplo, y su retorno solo se produce para anunciar que estuvo en contigüidad con ellos y que dicha contigüidad lo afectó: de la cercanía con las cosas, regresa con ellas para instalar en el enunciado su propagación. Es decir, el signo no hace aquí el movimiento que plantea Foucault para entender la lógica del lenguaje en el siglo clásico, sino que el lenguaje de estos textos coloniales, antes de repetir la búsqueda constante de sus homólogos (de otros signos), se encuentra y se aproxima a las cosas; queda adyacente, colindante con la densidad semiótica de la selva, con el *conatus* de las materias y regresa al enunciado trayendo consigo la presencia de estas cosas al discurso.

En otras palabras, el signo mora este encuentro; se ralentiza ahí y lo habita y, como consecuencia de ello, tal encuentro es un aspecto constituyente también del signo. En este caso, los textos ni están ofreciendo solo imágenes o simulacros de estos cuerpos ni tampoco se podría afirmar que los signos aquí son semejantes, iguales a las cosas. De acuerdo con esta propuesta, los textos coloniales amazónicos llevan al lector hasta una zona donde el signo, sin ser exactamente igual a los cuerpos y sin tampoco ser solo parte de un encadenamiento de signos autónomos es los dos al tiempo: la grafía y las cosas. El lenguaje de estos documentos es ambos al tiempo: el texto y su fricción con los gusanos/con el tabaco/con las inundaciones, etc. Esto quiere decir que, ni completamente distinto ni exactamente igual, el signo de esta escritura producida en la selva durante los siglos XVI al XVIII se compone del enunciado y del mundo de las cosas, puestos uno contiguo al otro, funcionando como fronteras abiertas que permiten hacer desplazamientos desde el texto hacia las cosas y desde las cosas hacia el texto sin que esto implique que una palabra sea un árbol o que la palabra sea radicalmente distinta al árbol. De acuerdo con esta propuesta, la palabra y el árbol -su particular inteligencia- (la contigüidad de estos dos, palabra y árbol; así como los matices que se crean en esta proximidad) son el signo. Y esta sería la textura de este signo particular de los documentos coloniales amazónicos. Aquí la escritura está junto con el mundo y el signo es esta juntura y esto último, según mi propuesta, es la transformación que sufre el sistema alfabético colonial cuando ingresó al espacio amazónico -denso/hiperpoblado de agencias que no se pueden borrar/lo afectan todo-. En conclusión, lo más usual sería afirmar que tales documentos interpretaron a la selva, pero

---

<sup>152</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 131.

<sup>153</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 131.

<sup>154</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 131.

<sup>155</sup> Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño*, 131.

también ocurrió lo contrario: la selva interpretó a los textos y al proceso de escritura que sobre ella se estaba haciendo.

#### 4. Conclusiones

En el inicio de este trabajo mencioné el artículo de Claudia Brosseder, *Cultural Dialogue And Its Premises In Colonial Peru (2012)* con el fin de discutir el problema de la enseñanza y comprensión del concepto católico de representación en contextos coloniales andinos. Al finalizar el siglo XVI, hacer comprender -y poner en práctica- las diferencias entre realidad y este concepto católico de representación fue un aspecto urgente para las autoridades religiosas teniendo en cuenta que la adoración de imágenes (santos y vírgenes) estaba sucediendo como si tales imágenes fueran guacas. Brosseder planteó que la noción de representación que se introdujo en los Andes siguió las recomendaciones hechas por el Tercer Catecismo de finales de siglo XVI, según las cuales, imágenes, figuras, estampas y escapularios, debían entenderse como trabajos artesanales hechos con papel, tinta o madera. La verdad divina -el espíritu y fuerza de Dios- no se encontraban, según este Catecismo, *encarnados* en unas imágenes que se definieron como representaciones o imitaciones terrenales/falsas de la divinidad.

A pesar de su claridad/contundencia, estas definiciones dictadas por el Catecismo tuvieron poca/nula acogida entre las comunidades originarias de los Andes. De acuerdo con Brosseder, los esfuerzos misioneros para arraigar el concepto de representación entre las comunidades indígenas fueron inútiles ya que, la adoración de imágenes -la asimilación de la imagen a la presencia directa de la divinidad- fue una práctica generalizada entre los distintos grupos originarios andinos al punto que las autoridades religiosas de finales del siglo XVII terminaron aceptando que las recomendaciones del Concilio de Trento, el Tercer Concilio de Lima y las indicaciones del Tercer Catecismo funcionaban de manera imperfecta en este contexto social. Las conversiones *mal entendidas* por las comunidades andinas (o la *mala comprensión de la norma católica: adorar figuras como si fueran dioses*) habían devenido, a finales del XVII, prácticas comunes e inevitables. Brosseder habló, incluso, de una *devoción católica imperfecta* expandida en los Andes que, sin embargo -para las autoridades religiosas- era mejor a ninguna devoción.

Resaltar esta imperfección de la conversión en los Andes fue importante para mi trabajo porque me ayudó a ejemplificar -y me permitió alumbrar- estos procesos de alteración que sufrieron los lenguajes ibéricos durante los periodos de conquista y colonización en América. En diálogo con Brosseder, propuse que casos como el de la “mala” comprensión/traducción de conceptos como el de *representación* permitían concluir que los lenguajes coloniales ibéricos en espacios coloniales tales como los Andes, Nueva España o el Amazonas se desplegaron a partir de su alteración o metamorfosis. El concepto de *representación* -en el caso específico de los Andes- perdió el contenido atribuido por los concilios, para convertirse en tecnología discursiva/conceptual trastocada: la *representación* devino relación de entronque con la encarnación real y verdadera de lo religioso indígena y por lo mismo, imagen/imitación que cobraba posibilidades mágico-religiosas.

Mi trabajo, tanto como el de Brosseder, también estudió la alteración de estos lenguajes coloniales enfocándome en el espacio amazónico, específicamente en la zona norte/occidente durante los siglos XVI al XVIII. Las transformaciones que planteé alrededor de la noción de representación en los contextos coloniales amazónicos implicaron, inicialmente, repensar la función y la forma de la ciudad letrada a partir de la noción de geontología, según la cual -siguiendo a Elizabeth Povinelli- fue aquel acuerdo o pacto letrado entorno a qué cuerpo o criatura se consideraba viva y cuál no dentro de la ciudad letrada. En el capítulo uno de esta disertación, señalé que dicho pacto geontológico pautaba a los signos -a las palabras, los mapas, planos, emblemas, imágenes- como las criaturas más vivas del circuito letrado pues si de acuerdo con Povinelli, la geontología es contrato -social- en el que los miembros de una

comunidad específica -según sus tradiciones, expectativas y estructuras simbólicas- acuerdan qué y quién es lo vivo y dónde se manifiesta lo muerto y también lo inerte, en el caso de la ciudad letrada, el sistema y el encadenamiento de signos, se fraguó como el tejido, la criatura más viva de este espacio letrado. Con esto se fundaba una ontología colonial basada en asumir la autonomía de los signos -el orden de la representación- como zona geontológica que no solo definía a los lenguajes españoles como las criaturas más vivas de la ciudad colonial sino que habilitaba un área compuesta de signos desde la cual se creaba un orden social que gestionaba el despojo de territorios y la subalternización de comunidades como prácticas naturales de un sistema que cobraba vida mientras fundaba marcas de poder sobre los cuerpos colonizados.

Señalé que esta geontología letrada -que consolidó a la representación como eje fundamental del poder colonial- entró en situación de ruptura en el espacio amazónico. Las causas de esta crisis fueron:

Primero: La irregularidad de los circuitos de comunicación y circulación de los proyectos colonizadores en el Amazonas (tanto evangelizadores como seculares). En el capítulo uno de esta disertación, evidencié esta irregularidad analizando un mapa/recuadro incluido por el franciscano José de San Antonio en un informe que presentó en 1750 al rey Fernando VII. En dicho informe, San Antonio no solo describió las condiciones de precariedad de las misiones franciscanas en la selva central peruana sino que resaltaba el potencial fluvial de la zona como factor que ayudaría a forjar una zona colonial próspera y sobre todo autónoma respecto de centros coloniales como Lima o Quito. Su informe estaba acompañado por un mapa/recuadro donde se mostraba el estado y la condición de 28 misiones franciscanas representadas mediante una cuadrícula que asignaba un pequeño cuadro a cada misión. El original de este recuadro, probablemente diseñado en 1736 y copiado varias veces (hasta incluirse en el informe de San Antonio) reportaba la demografía de estas misiones, el nombre del misionero a cargo, el lugar específico de la misión y si se encontraba activa o no. La vigencia o no de la misión (su funcionamiento activo o desaparición) aparecía en este recuadro mediante la imagen, en cada pequeño cuadro, de un fraile realizando actividades tales como el bautismo o la celebración de la misa mientras que la destrucción, asedio o crisis de la misión fue representada con la imagen de un fraile flechado una o varias veces.

Propuse que este recuadro, tomado como un todo, indicaba la presencia, en la selva central peruana, de dos órdenes paralelos y yuxtapuestos: un circuito de misiones en funcionamiento alternando con un circuito de misiones destruidas o asediadas, es decir, orden y descomposición de dicho orden, funcionamiento del sistema misional y dispersión, falla de tal funcionamiento coincidiendo en la misma cuadrícula. Esta última -la cuadrícula, el diseño en damero- se convertía, en el caso del recuadro incluido por San Antonio, en una forma geométrica utilizada para la planeación de las colonias en América, con capacidad de indicar, en el caso del Amazonas, un orden misionero en crisis, una estructuración del poder colonial en la selva pero en situación de irregularidad pues esta técnica de representación letrada mostraba que dicho orden era incompleto, recorrido por un desorden que afectaba su estructuración.

Segundo: esta irregularidad de los circuitos coloniales silvícolas se debe asumir como imagen (forma) que permite comprender el proceso de conquista y colonización del Amazonas. La historiografía revisada en esta disertación soporta la idea de una colonización parcial de la selva; una colonización discontinua e inestable. Los esfuerzos misioneros jesuitas, tal como señalaba Sandra Negro o los planes de dominio franciscano estudiados por Roberto Chauca sugieren que el dominio colonial en la selva siempre fue fronterizo, nunca se erigió una autoridad imperial/religiosa sólida y consistente. Varios de los autores revisados aquí coinciden en que dicha autoridad solo se estableció en los espacios limítrofes entre los Andes y la selva (y también de manera discontinua) debido a múltiples razones: las constantes rebeliones y levantamientos indígenas (tales como el de Atahualpa), la complejidad ecológica de una zona

de difícil acceso y extenuante para los europeos, la pobreza de las misiones para estabilizar su control sobre las comunidades originarias, la presencia constante de enfermedades y epidemias que diezmaron -en ciclos constantes- a la población indígena y europea, la falta de una política estable y continua de integración del Amazonas a la autoridad virreinal -provocada muchas veces por el desinterés de las autoridades centrales-, convirtieron al espacio colonial amazónico en una zona marginal y poco engranada a los centros coloniales españoles. Esta irregularidad del imperio español (aunque no ausencia) tuvo una historia larga y lenta en el Amazonas que inició en el siglo XVI y continuó hasta el siglo XVIII e inicios del XIX. Durante estos siglos de presencia española en la selva, esta irregularidad colonial fue constante: la presencia en el Amazonas de militares y exploradores, agentes civiles de la corona, comerciantes y misioneros, siempre estuvo marcada por una inestabilidad imperial que implicó la imposibilidad, en esta zona geográfica, de construir un orden colonial efectivo, capaz de arraigar la autoridad letrada/militar del imperio español. En ese sentido, la historia colonial amazónica fue un proceso de inconstancia y dispersión imperial en la selva.

Tercero: lo anterior quiere decir que, en vez de órdenes letrados efectivos (y plenamente activos), en el caso del Amazonas se desarrollaron unos circuitos de colonización fractal, explicados en el capítulo dos de este trabajo. Distintos a los letrados, definí a estos circuitos fractales como un sistema de comunicación y circulación del imperio español en la selva caracterizado por su forma accidentada, discontinua, asimétrica e imperfecta. Los circuitos fractales de colonización describen la forma del imperio español en la selva y permiten entender su situación de interrupción. Son su autoridad interceptada y contestada: tienen la misma forma de la red fluvial amazónica (enredada, irregular, enmarañada) y alojan fuerzas y agencias diversas (humanas y no humanas; orgánicas e inorgánicas) que, según los textos, mapas y documentos estudiados, tuvieron la capacidad de desestabilizar y desorganizar a una autoridad imperial en la selva que, mientras avanzaba por los ríos para fundar e imponer su norma, sufría impases, reveses, destrucciones -tenía que huir o abandonar sus misiones o puestos de control-.

La propuesta de estos circuitos coloniales fractales se basó en los desarrollos geométricos de Benoit Mandelbrot quien se apartó de la geometría euclidiana para estudiar las morfologías irregulares y corrugadas de la naturaleza. En la base de su planteamiento está la idea de que la geometría plana -o geometría clásica- tiene dificultad para explicar las formas naturales quebradas y arrugadas. La línea, por ejemplo, el cuadrado o el triángulo, carecen de capacidad plástica para describir la forma de la nube o la silueta quebradiza de una montaña. Mandelbrot se apartó de esta geometría para proponer que la unidad básica de las formas naturales era la irregularidad. Reemplazando el punto como unidad básica para proyectar una línea, la geometría fractal proyectó las formas desde una irregularidad inicial. La multiplicación de esta irregularidad -la proliferación de una arruga primera- en varias direcciones y en varios tamaños permitió explicar el patrón mediante el cual se formaban -y diseñaban- formas complejas como un copo de nieve.

Cuarto: Esta geometría fractal de Mandelbrot me permitió reconocer la presencia de circuitos de colonización -también irregulares- en el Amazonas caracterizados por que la circulación, movimiento y expansión (aunque lenta y dispersa) de los españoles en esta zona selvática se realizó, fundamentalmente, por medio de ríos, rutas y redes irregulares/fluviales que permitieron tanto el avance de los proyectos coloniales en la selva como su desestabilización (y hasta destrucción/desaparición). Demostré que la expansión jesuita hecha desde Quito utilizó, por ejemplo, la cuenca hídrica del Amazonas para construir una red misionera compleja. Sin embargo, esta misma red hídrica era transitada y habitada por múltiples comunidades originarias interesadas -múltiples veces- en huir y destruir tales misiones. Así mismo ocurrió con los avances misioneros franciscanos en la zona central de la selva del Perú donde los misioneros de Ocopa también exploraron la frontera oriental del

virreinato sirviéndose de estos ríos para orientarse y ejecutar sus labores de fundación/conversión. Dichos ríos, a su vez, ofrecieron múltiples obstáculos (algunos de ellos insuperables tales como las oleadas constantes de inundaciones, humedades e inestabilidades de suelos) todo lo cual tornaba a las empresas españolas, en proyectos coloniales frágiles. Esto confirmó al sistema hídrico del Amazonas como fuerza ambiental/hídrica con autoridad ecológica para regular el tránsito y la permanencia del imperio español en la selva según sus ritmos de sequías, crecientes súbitas, derrumbes de orillas, etc.

En conclusión, dicho sistema hídrico no solo determinó la figura irregular de las redes y rutas coloniales en la selva (ya que el grupo de pequeños pueblos fundados en orillas y riveras imitó la forma quebrada y sinuosa del sistema de ríos amazónicos) sino que hizo parte constitutiva de su desarrollo histórico en cuanto el agua y sus corrientes impactaron la vida diaria de los puestos coloniales en múltiples niveles (los ríos no solo fueron medio de comunicación para estas misiones sino también fuente de alimento, factor que potenciaba los planes coloniales pero también, como dijimos, los obstaculizaba). Así, a diferencia de otros espacios coloniales americanos, donde prevaleció, según Ángel Rama, el *sueño de la razón* como eje a partir del cual emergieron diseños y planes/planos coloniales para dominar los territorios, en el caso amazónico se desplegó lo que llamé *sueño (o potencia) de los ríos* como aquella fuerza que organizó y estructuró la forma (constitución/disolución) que tendrían los circuitos coloniales silvícolas. Y esta prevalencia del agua, su injerencia y capacidad de estructurar y organizar la vida de las colonias españolas; su posibilidad de moverse al interior de los planes imperiales (y de alterarlos) fue el principal rasgo de unos circuitos coloniales/fractales intervenidos por fuerzas ambientales (y en últimas cósmicas) que impusieron una forma irregular -quebrada y dispersa- al imperio español.

Quinto: Estos circuitos fractales, además de poseer esta forma irregular/fluviál se caracterizaron por su saturación -hiper-población- de agencias no solo españolas sino -desde luego- indígenas. Varios de los documentos y mapas analizados en esta disertación mostraron a las comunidades originarias del Amazonas circulando por estos circuitos ejecutando, entre muchas otras prácticas, asesinatos y amenazas a misioneros, ataques y asonadas a reducciones y puestos militares españoles y destrucción de iglesias y poblados. Además de esto, dichos circuitos fractales alojaban agencias no humanas como las de gusanos que asediaban a los caballos en que se trasportaban los militares españoles, los mosquitos que sangraban -y enfermaban- insistentemente a misioneros y exploradores, así como ratones que destruían el papel y los libros de los españoles -tal como reportó el gobernador de Maynas, Francisco Requena, en su Informe de finales del XVIII<sup>1</sup>- o lagartos y tigres que husmeaban constantemente los puestos de descanso de los misioneros -tal como relató el misionero jesuita Manuel Uriarte por no mencionar a las hormigas que atacaban a los misioneros mientras celebraban misa<sup>2</sup>. Esto alternó con el avance continuo de plantas, árboles y bosques que insistentemente amenazaban con cubrir las zonas despejadas de las misiones o poblados -frente a lo cual Requena sugirió la necesidad de institucionalizar talas constantes de árboles para evitar la absorción de los poblados por el bosque-. Otras agencias reportadas por los documentos estudiados aquí son bacterias, virus, enfermedades y epidemias que constantemente atacaban y asolaban a misiones y poblados indígenas y que produjeron una hecatombe demográfica entre la población originaria de la zona, arrasada por la fuerza de estas enfermedades.

Esta hiper-población de agencias estableció la lógica del tumulto/aglomeración de agencias humanas y no humanas, orgánicas e inorgánicas, (todas en relación de entronque, roce y cruce) como factor y rasgo constitutivo de este circuito colonial fractal. El imperio español

---

<sup>1</sup> Francisco de Requena, "Descripción de la Provincia de Maynas," 306.

<sup>2</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero*, 82.

se movió en medio de este tumulto de actores que se friccionaron con él, lo marcaron y alteraron; lo interceptaron y ralentizaron, detuvieron o eliminaron su fluidez. En los circuitos coloniales fractales, el imperio español no solo fue irregular porque se movía por una red fluvial quebradiza y anegadiza sino por permanecer constantemente sitiado -tomado e invadido- por esta multitud de fuerzas que lo dislocaban y trastornaban -fuerzas que muchas veces se sumaban al desinterés de las autoridades imperiales para promover una colonización estructurada/continua de esta zona marginal del imperio-.

En conclusión, esta inestabilidad, discontinuidad/deformidad imperial (acontecida en estos circuitos coloniales fractales) puede asumirse como imagen -como modelo y paradigma- a partir de la cual se hace viable entender el desarrollo histórico de una zona débilmente conquistada por España y precariamente articulada a los diseños de la corona. Habría una historia lenta y larga de esta discontinuidad imperial cuya clave de comprensión está en estos circuitos fractales por donde se movía su proyecto colonizador. Esta inestabilidad imperial -esta precariedad para establecer el orden y la norma de la corona en la selva- hace pensar en el despliegue de una modernidad/colonialidad así mismo fractal e irregular. Si Bolívar Echeverría o Aníbal Quijano definieron la modernidad/colonialidad como un proyecto de universalización del poder europeo, en el caso del Amazonas estaríamos situados en una modernidad fractal donde dicho proyecto de universalización fue desestabilizado, mermado en su potencia y desarticulado -aunque no eliminado-. Esta modernidad/colonialidad fractal sugiere el desarrollo de un proyecto europeo contrarrestado por el tumulto de agencias reportadas atrás y deformado, invadido/tomado por las mismas.

Sexto: en conexión con lo anterior, propuse que la narrativa colonial amazónica producida al interior de estos circuitos coloniales fractales durante los siglos XVI al XVII (cartas, reportes, peticiones, diarios, crónicas escritas por frailes, exploradores o agentes civiles de la corona) está recorrida por una verdad también fractal. Si uno de los criterios retóricos para crear autoridad textual en los documentos coloniales era manifestar que lo descrito o narrado por los textos y los documentos, correspondía a experiencias verdaderas y ciertas -relatadas por un testigo de los hechos- este criterio de autoridad, en el caso de la narrativa colonial amazónica, manifestó (retrató) justamente, la verdad de un imperio español asediado por estas agencias (humanas y no humanas) que identificaba atrás. Esto quiere decir que la textura -y tesitura- de los documentos coloniales amazónicos funcionan a partir de la acumulación de escenas y descripciones donde los planes de la corona -los proyectos de evangelización o cobro de impuestos virreinales- constantemente se reportan como eventos en crisis o en situación de fractura. Paradójicamente, estamos frente a una narrativa colonial que cuestiona y muestra, de alguna manera, la inconstancia imperial.

Séptimo: pero además de lo anterior, en el capítulo tres de esta investigación propuse que el lenguaje de esta documentación funcionó a partir del entronque entre cuerpos y palabras, es decir, la narrativa colonial amazónica se construyó con trenzas (cruces) de lenguaje-materia: estos documentos están hechos con las relaciones entre el lenguaje y los cuerpos que se ubicaron cerca de los documentos. Así, en el caso de la narrativa colonial amazónica asistimos a la quebradura del encadenamiento de signos desarrollado por la representación (tal como la entendió Foucault en *Las palabras y las cosas* (1968) y nos situamos en la emergencia de unas palabras en relación de fricción y rozadura con las cosas; esta últimas -las cosas, los cuerpos, las agencias descritas atrás (la densidad semiótica de la selva)- lejos de ubicarse pasivas frente a los documentos -lejos de ofrecerse como materias que esperan a ser representadas por el texto- se manifestaron como potencias que irrumpieron/interrumpieron la representación para devenir agentes con capacidad de co-generar documentos, interpelarlos, invadirlos y de alguna manera, tomarlos. La narrativa colonial amazónica estableció esta invasión de las cosas en las palabras como su tensión y sintaxis: modo de desarrollar una textura saturada por esta marca de los cuerpos en las palabras.

Esta invasión de cuerpos en las palabras la evidenció en algunos documentos que describían gusanos afectando las patas y la piel de los caballos de los españoles; descripciones de gusanos infestando heridas de europeos exploradores, insectos -posiblemente larvas- moviéndose en la comida -la carne- conseguida por los franciscanos o gusanos siendo cultivados por varias comunidades originarias que luego de cultivarlos, prepararlos y cocinarlos, se alimentaban con ellos. Mostré que, en estas descripciones, los textos, en vez de referirse a gusanos ficcionales nos situaban frente a insectos reales (similares a los gusanos evocados por Menocchio, el queso estudiado por Carlo Ginzburg en tu libro *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* de 1992).

En consecuencia, el discurso sobre los gusanos -pero también sobre las inundaciones- rodea a los insectos verdaderos (rodea al agua de las crecientes fluviales) mientras que, proporcional a esto, los cuerpos de estos gusanos y el agua -sus formas y texturas reales- avanzan y se mueven hacia el texto, aproximándose y dejando en él, la marca de su cercanía. De esto resultó que gusanos, inundaciones y documentos se encontraran en relación de proximidad/fricción más que en relación de representación y en ese sentido, los textos coloniales amazónicos (estos documentos que se mueven en el circuito fractal/colonial) fueron entendidos a partir de su extensión/pulsación kinésica: el documento es su entramado de palabras, su orden gramatical, pero también es su cercanía y proximidad con los movimientos de estos seres reales y verdaderos. Los gusanos y las inundaciones no quedan excluidos del texto, sino que el documento tiene/manifiesta un área de vecindad con estos seres que se acumulan cerca de él, pulsando en inmediaciones de las palabras y esta pulsación es un elemento que conecta, relaciona y abre el texto hacia el mundo de las materias, los cuerpos y las cosas.

Octavo: esta proximidad y vecindad entre cuerpos y documentos trasciende hacia la organización material del texto en la medida en que afecta a la escritura: la crea, la genera y ayuda a organizarla. Esto sugiere que los autores/hacedores de los documentos no solo fueron los letrados sino las cosas, cuerpos y agencias que se le aproximaban al texto (y a su autor colonial). Esto lo estudié, particularmente, mediante la figura del metaplasmo entendido como fenómeno lingüístico que permite entender el proceso histórico de transformación de las palabras consistente en la aparición de nuevas letras o sonidos en las mismas, desaparición de sílabas o emergencia de partículas que alteran la forma del vocablo, su grafía o su sonido. Partiendo de los planteamientos de Donna Haraway sobre los posibles usos y el potencial de esta noción de metaplasmo, propuse que en el caso de los documentos coloniales amazónicos se desarrolló un metaplasmo que implicó la transformación del texto por la proximidad de cosas anotada atrás. Esta proximidad, no fue un elemento ornamental respecto del texto: todo lo contrario, lo cambió y lo transformó; generó una metamorfosis del texto consistente en que el autor del documento, tal como dije atrás, no solo es el hombre de letras, colonizador y conocedor del sistema de la escritura alfabética, sino que son los gusanos y su agencia; las plantas de tabaco y su potencia. El color de estas últimas, sus movimientos, su velocidad para reproducirse son factores que mueven y manipulan el lenguaje del texto: lo crean, lo organizan y lo estructuran. El documento, en estos metaplasmos, está lleno de marcas, rastros y huellas de las cosas que se le avecinan, lo cual constituye una transformación del documento: este último se desarrolla como archivo de esta pulsación de cuerpos que hacen, permean, tejen al texto.

En suma, estos metaplasmos coloniales al igual que las pulsaciones kinésicas me permitieron concluir que al interior de los circuitos de colonización amazónica, el imperio español no solo devino proyecto moderno/colonial irregular/incompleto (fracturado en su teleología) sino que su lenguaje -el sistema representacional/alfabético; su entramado de signos y documentos- se convirtió en tecnología simbólica que operó desde la fricción textos-cuerpos, documentos-materias. El imperio español se fracturó en la selva pero también su lenguaje funcionó desde esta irrupción (pulsación) de las materias en los signos.



Además de los puntos anteriores, fenómenos como la fractalidad, la kinésica o los metaplasmos, me llevaron a concluir que es posible desplegar un *archivo colonial amazónico* que funciona como sedimentación de documentos desorillados hacia las cosas y viceversa: acumulación de materias destilando hacia los signos. Inicialmente, reconocí al archivo como una forma de producir conocimiento o verdaderos “experimentos epistemológicos”<sup>3</sup> que corresponden a un arreglo ideológico que impone las coordenadas de lo que se puede decir desde tal archivo. Este último, más que acumulación de fuentes primarias, funciona “como transparencias en las que se inscriben relaciones de poder y como tecnologías de gobierno que son intrincadas en sí mismas.”<sup>4</sup>

Comprender el funcionamiento de estos archivos como transparencias que ponen en marcha una política del conocimiento, me permitió comprender que tales archivos son objetos/instituciones diseñadas para estabilizar una estructura (un paradigma de poder) que posibilita una aparición/catalogación en el archivo que alumbró ciertos documentos y oscurece (olvida) otros. Es en ese sentido que el archivo es curadoría: selecciona, escoge, organiza, muestra, pero también esconde, borra o no tiene. Muchas de estas ausencias, según Stoler, son intencionadas, razonadas (estratégicamente aplicadas) por lo que habría también una política del no mostrar; una clasificación -paralela- del esconder o no dejar ver/olvidar. Es en este sentido que, “el archivo como objeto señala un nuevo enfrentamiento con la producción histórica, esto es, qué narraciones se autorizan, qué procedimientos se necesitaron y qué es posible conocer acerca del pasado.”<sup>5</sup>

Para Stoler, este sistema de mediaciones explican el funcionamiento complejo del archivo, pues este último no corresponde a la colección de folios o al edificio donde se alojan los documentos sino a la trayectoria remarcada atrás: dicho archivo es el sistema de relaciones entre los documentos, las políticas que median en su visibilidad y/o ocultamiento junto con las decisiones epistemológicas que se toman sobre qué se puede decir y qué no sobre el pasado en medio de esta trayectoria. El archivo se forma en la conjunción y tensión de estos elementos razón por la que entrar o salir del archivo, ingresar o salir de él, implica desplazarse en medio de las leyes “de lo que puede ser dicho.”<sup>6</sup>

Cuando Stoler acude a Foucault para definir el archivo como sistema que “rige la aparición de los enunciados”<sup>7</sup> –sistema “de lo que puede ser enunciado”<sup>8</sup>- sugiere que hablar y enunciar desde él, implica validar dicho sistema de mediaciones políticas-ideológicas o desmantelar la configuración de tal archivo y proponer otras coordenadas, otros paradigmas de lectura, interpretación o reconocimiento de estos archivos. Sobre esto, Stoler propone que este hablar desde el archivo conlleva decidir o aceptar tácitamente las “normas de fiabilidad y veracidad [...] criterios de credibilidad y [...] proyectos morales y previsibilidades políticas [...]”<sup>9</sup> que acompañan/rodean al documento/testimonio del pasado.

En suma, esta visión del archivo como sistema heurístico validado/enajenado por el poder (compuesto por enunciados, mediaciones ideológicas, sistemas de catalogación y clasificaciones que median aquello que se puede decir sobre el pasado) me permitió entender dicho archivo como sistema que se puede desestabilizar -y de alguna manera, desmantelar- mediante la lectura e interpretación de los documentos -en este caso, de los documentos coloniales amazónicos- en una operación que implicó establecer su veracidad -confianza y

---

<sup>3</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales y el Arte de Gobernar,” *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46-2 (2010): 466.

<sup>4</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 466.

<sup>5</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 472.

<sup>6</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 473.

<sup>7</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 473.

<sup>8</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 473.

<sup>9</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 473.

autenticidad- no tanto en la aceptación del documento como fuente transparente del pasado, sino en el reconocimiento de la textura porosa y abierta del documento respecto de materias, cosas y cuerpos. Esta validación de las fuentes primarias, basada en remarcar y alumbrar esta *relacionalidad* se convirtió en estrategia para migrar hacia otro archivo, uno donde se reconociera como eje de interpretación (o forma de pensar/decir desde el archivo) esta tensión/proximidad de las cosas con los documentos. En este otro tipo de archivo el documento se desplazó desde su estado de artefacto netamente lingüístico hasta un espacio donde dicho documento se interpretó a partir de esta fricción que resalté atrás: archivo de la cercanía de la escritura con las materias; colección de pulsaciones materiales en la materialidad de los documentos.

En conclusión, conceptos como la fractalidad de los circuitos coloniales amazónicos, el metaplasmo y la pulsación kinésica, me situaron en un espacio de re-elaboración de la manera -y el método- mediante el cual se producen y establecen las fuentes primarias en cuanto tales -en tanto fuentes del pasado- repensando los documentos “sobre cómo decidimos utilizarlos, sobre los archivos no como lugares de recuperación del conocimiento, sino de producción del mismo [...] esto [...] apunta hacia un compromiso constante con tales archivos como artefactos culturales de producción de hechos, de taxonomías en el hacer y de diversas nociones sobre lo que ha configurado la autoridad colonial.”<sup>10</sup>

Asumir los archivos como lugares de producción implica aproximarse a lo que Carlo Ginzburg denominó, *paradigmas probatorios* los cuales, según Stoler, corresponden al conocimiento de las condiciones sociales, económicas, políticas específicas desde las cuales se produjo un documento del pasado. Esto sugiere que probar la veracidad de las fuentes primarias implica conectar dicho documento con el proceso histórico-social o las condiciones de su producción-circulación en un momento dado del pasado. De ahí la necesidad, según Stoler, de:

Prestar atención a las condiciones sociales y políticas que produjeron estos documentos, aquello que C. Ginzburg ha denominado sus *paradigmas probatorios*, ha alterado el sentido de lo que la confianza y la veracidad podrían indicar e implicar en lo político. La tarea consiste menos en distinguir la ficción de los hechos, que en rastrear la realización y consumo de estos “hechos” en sí. Con este movimiento, los estudios coloniales toman un nuevo rumbo hacia la exploración de las coordenadas de inteligibilidad que produjeron tales “paradigmas probatorios” en un momento particular, para un contingente social particular y de una forma particular.<sup>11</sup>

Estas coordenadas de inteligibilidad referidas por Stoler corresponden al contexto histórico desde el cual emergió el documento. Están en una parte distinta a la fuente y solo se pueden establecer mediante la exploración amplia de materiales historiográficos, artísticos, literarios, arquitectónicos, arqueológicos, etc. todos los cuales, en relación y conexión, harán legibles las coordenadas epistemológicas que explican la producción del documento y aclararán por qué dicho documento dice lo que dice.

Concluyo que mi trabajo propuso, en últimas, una intervención al archivo colonial -en específico, al archivo colonial amazónico- estableciendo que una de las coordenadas de legibilidad para probar la autoridad del documento es, justamente, esta continuidad entre documentos y materias que remarcaba atrás. Dicha continuidad -esta condición porosa de las fuentes respecto de cuerpos y objetos- se puede contar entre los paradigmas probatorios -es una de las condiciones de producción del documento- y debido a ello, establecer la autoridad de este último implica explorar sus condiciones histórico-sociales que hicieron posible la enunciación y creación de la fuente y también determinar estas proximidades/vecindades entre textos y gusanos, por ejemplo.

---

<sup>10</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 469.

<sup>11</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 470.

El apuntalamiento de esta *relacionalidad* entre documentos y materias, situada en el archivo como coordinada de legibilidad y criterio probatorio, me permitió desarrollar una agenda también particular respecto de cómo y qué recordar sobre el pasado colonial amazónico. En esta agenda, el acontecimiento/práctica de recordar -establecer una imagen del pasado- implicó visibilizar entronques entre textos alfabéticos y cuerpos indígenas; articulaciones entre documentos escritos y agua/inundaciones: vínculos y fricciones entre la fuente textual y la materialidad de los cuerpos. El recuerdo y la imagen del pasado, dentro de este tipo de archivo, me remitieron, necesariamente, a la presencia constante y demasiado intensa de esta relación. Recordar, según la lógica de este trabajo, implicó hacer inteligible esta presión de las cosas en los textos y establecer que aquello que se recuerda es esta proximidad. Esto me devuelve a las discusiones sobre las relaciones archivo-poder sostenidas por Stoler para quien la antropología histórica o el poscolonialismo verificaron la intervención estatal en la aparición/desaparición de recuerdos, memorias y narrativas sobre el pasado. Estas últimas, por acción del poder -y como consecuencia de una curaduría oficial- fueron/son objeto de depuración: “Preguntas problemáticas sobre la manera como los recuerdos personales toman forma y se borran gracias a los Estados han enfatizado en el análisis de cómo las prácticas del pasado se depuran para usos y proyectos futuros.”<sup>12</sup>

Sobre esto, en mi trabajo propuse desarrollar una forma del recuerdo mediante la activación de un archivo relacional que implicó enfrentarme a estas políticas de la depuración identificadas por Stoler. Encontré que la intervención/curaduría oficial respecto de documentos, fuentes y recuerdos integraba un filtrado, una tamización y borrado de aquello que visibilicé aquí: las proximidades y relaciones creativas entre plantas y documentos, por ejemplo (o entre materias y textos -en un nivel más general-). En ese caso, quebrar estos filtrados -estas políticas de depuración- para desplegar otro tipo de archivo me acercó a los planteamientos de Derrida sobre el nombre del archivo como *arkhé*: lugar donde se tensan dos principios en uno: el principio de la historia y el origen de la ley.

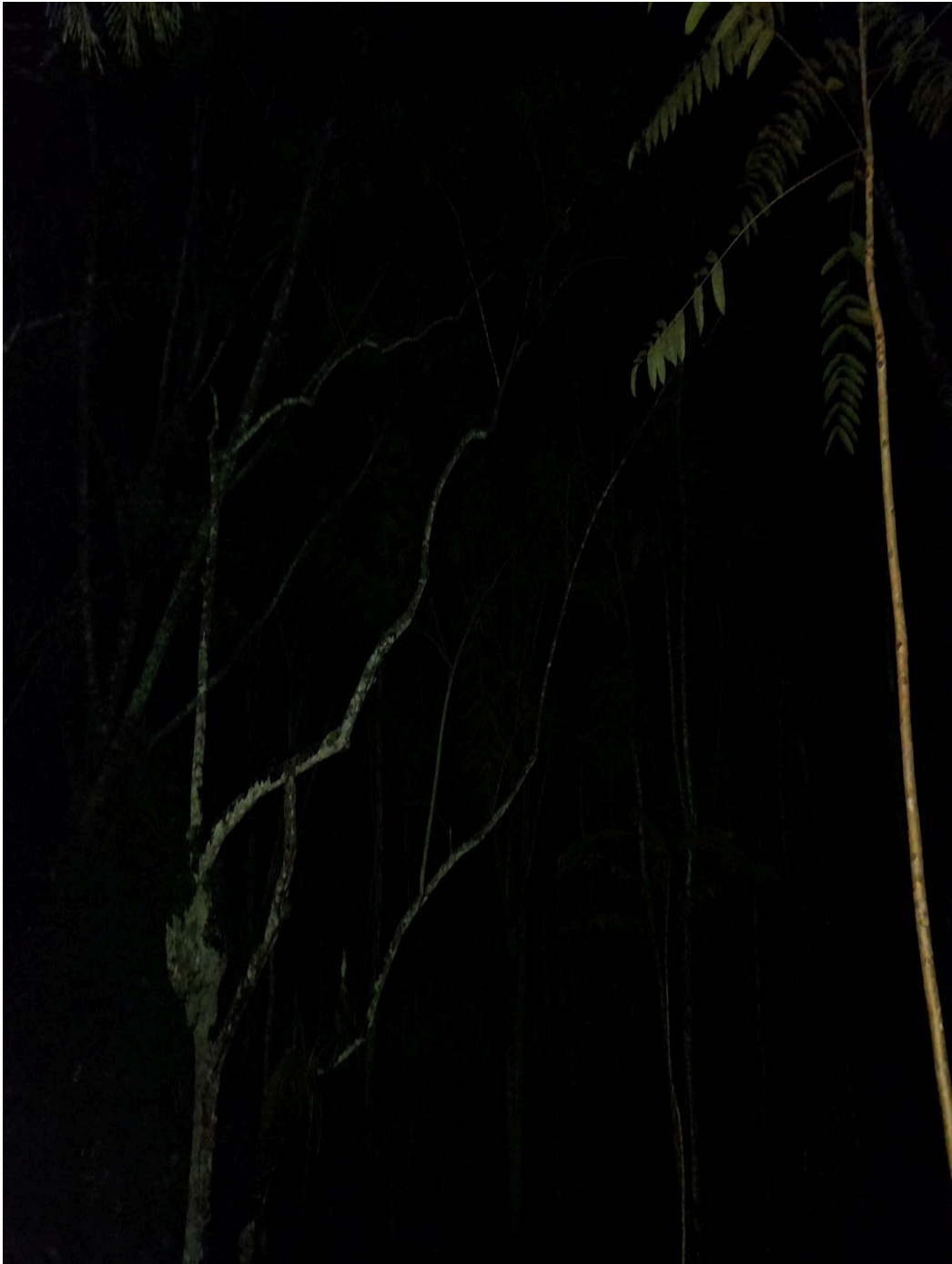
A la vez el comienzo y el mandato. Este nombre [archivo] coordina [...] dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, allí donde las cosas comienzan -principio físico, histórico u ontológico, más también el principio según la ley, allí donde los hombres y los dioses mandan, allí donde se ejerce autoridad, el orden social, en ese lugar desde el cual el orden es dado [...] ¿cómo pensar allí? ¿y cómo pensar ese tener lugar o ese ocupar sitio del *arkhé*?<sup>13</sup>

Si Derrida señala que este archivo-*arkhé* es el lugar donde los hombres y los dioses mandan (inventan su poder); establecen el orden y lo dan, mi proyecto intentó situarse en este espacio (del *arkhé*) para proponer un principio de los documentos que indicara que aquellos comenzaban no solo en sus autores humanos/letrados/alfabetizados/agentes del poder sino que su origen también estaba en fuerzas y agencias desplegadas por violencias indígenas, crecientes de agua, movimientos de tigres, etc. Solo así era posible quebrar la depuración que señalaba atrás: una donde los documentos emergían en el archivo sin visibilizar esta juntura de los documentos con las cosas. Quebrada esta depuración, *la casa* del archivo, quedaba, finalmente, *tomada*.

---

<sup>12</sup> Ane Laure Stoler, “Archivos Coloniales,” 470.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Mal de Archivo, Una Impresión Freudiana* (Madrid: Trotta, 1997), 9.



*Elevación.* Fotografía Tomada por Saray Alejandra Arévalo Astaiza. Leticia, Amazonas. Julio, 2022<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Derechos de autor cedidos para esta disertación.

## Bibliografía

- Acuña, Cristóbal De. 1942. "Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas," en *Relaciones del Descubrimiento del Río de las Amazonas*, ed. Juan Medina Bueno. 54-181. Bogotá: Instituto Gráfico.
- Alvarado, Alonso De. 1897. "Primeros Descubrimientos y Conquistas de los Chachapuyas." *En Relaciones Geográficas de Indias*, tomo 4. II-XI. Madrid: Tipografía de los Hijos de M.G. Hernández.
- "Amazonía el Pulmón del Planeta." Visitado en Abril 10, 2020. <https://sites.google.com/site/amazoniaelpulmondelpianeta/gubernabilidad>
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2006.
- Benavente, Hernando De 1897. "Carta-relación de la Conquista de Macas" En *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo 4. XXIX-XLVI. Madrid: Tipografía de los Hijos de M.G. Hernández.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Brosseder, Claudia. "Cultural Dialogue and Its Premises in Colonial Peru: The Case of Worshipping Sacred Objects". *Journal of Economic and Social History of the Orient*, no. 55 2/3 (2012): 383-414.
- Burghini, Julia. "Barbarismos y metaplasmos en Consencio y Nebrija: alejamiento de la tradición gramatical, tratamiento y ejemplificación." *Praesentia*, 15 (2014): 1-22.
- Caritas Ecuador. "Tras los Pasos de las Misiones en la Región Amazónica." Visitado en Julio 20 de 2022, <https://www.caritasecuador.org/2014/02/tras-los-pasos-de-las-misiones-en-la-region-amazonica/>
- Carta Escrita por Fray Martín de San José, 1698, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, ED.P.Q. 1.2.3, Libro 1, f. 2-3.
- Carta de Pablo Moroni a Superior Nicolás Schindler, 1740, Archivo Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Quito, Colección Vargas Ugarte, f. 1.
- Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón a la Dirección, Da Parte de que en un Puerto Prohibido se Habían Encontrado Balsas Hechas por los Indios de Aquella Jurisdicción. 25 de diciembre de 1785. Archivo General de la Nación, Lima, Perú, E-CHA 2111, f. 1-5.
- Carta del Comandante del Marañón, Ramón de Escandón a la Dirección, Participa Haber Concluido la Visita de los Resguardos y Dice Será Conveniente se le Permita a los Dependientes de Ellos Reconozcan Petacas y Zurrones que Pasan por Diversos Surcos de Dicho Río Pues Infiere Puede Haber Fraude de Tabaco. 25 de noviembre de 1785. Archivo General de la Nación, Lima, Perú, EE VA 1.69, f. 1-4.
- Casas Rigall, Juan. "Vitia, Metaplasmos y Schemata Retóricos en el Grammaticale Compendium (1490) de Daniel Sisón". *Revista de Poética Medieval*, 5 (2000): 47-70.
- Certeau, Michel De. *La Escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- Chantre y Herrera, José. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*. Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1901.
- Chauca, Roberto. "El Imperio Fluvial Franciscano en la Amazonía Occidental Entre los Siglos XVII y XVIII." *Historia Crítica*, no. 73 (2019): 95-116.
- Clifford, James. *Dilemas de la Cultura, Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. España: Gedisa, 1995.

- Condamine, Charles Marie De la. *Relación Abreviada de un Viaje Hecho por el Interior de la América Meridional*. Madrid: Calpe, 1923.
- Comparecimiento del Padre Francisco Vicia Religioso Sacerdote del Colegio de la Compañía de Jesús, 1690, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, ED.P.Q 1.2.2, Libro 1, f. 1-30.
- Córdova de Castillo, Nora. "La Biblioteca de Ocopa: su Historia y Organización." *Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, no. 23 (1974): 71-127.
- Da Cunha, Euclides. *Obra completa, Volume I*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1966.
- Da Sylveira, Symao Estacio. *Relação Sumária Das Cousas Do Maranhão*. São Luis: Ediciones Academia Maranhense de Letras, 2013.
- Deacon, Terrence W. *Incomplete Nature, How Mind Emerged From Matter*. New York: W.W. Norton and Company, 2011.
- Delgado Ortiz, María Isabel y Jorge Lázaro Hernández Mujica. "Los Virus, ¿Son Seres Vivos? Discusión en la Formación de Profesores de Biología," *VARONA, Revista Científica-Metodológica*, 61 (2015): 1-7.
- Del Valle, Ivonne. *Escribiendo desde los Márgenes: Colonialismo y Jesuitas en el Siglo XVIII*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2009.
- Derrida, Jacques. *Mal de Archivo, Una Impresión Freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- Descola, Philippe. *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly, 2013.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Visitado en 10 de Febrero de 2020. <https://dle.rae.es/figura#L3hR99x>
- Duque Escobar, Santiago. 2011. "Amazonia: Un Mundo de Agua y Complejas Relaciones." En *Amazonía Colombiana: Imaginarios y Realidades*. Coords. Juan Álvaro Echeverri, Catalina Pérez Niño. 160 – 169. Bogotá-Leticia: Editorial Universidad Nacional De Colombia.
- Durston, Alan. "Un Régimen Urbanístico en la América Hispánica Colonial: el Trazado en Damero Durante los Siglos XVI y XVII." *Historia*, no. 28 (1994): 59-115.
- Dussel, Enrique. *16 Tesis de Economía Política*. Buenos Aires: Docencia, 2013.
- Echeverría, Bolívar. *La Modernidad de lo Barroco*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2000.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y Diseño. La Realización de lo Comunal*. Popayán: Universidad del Cauca, 2016.
- Figuroa, Francisco De. 1904. "Informe de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, que Hace el Padre Francisco de Figuroa al Padre Hernando Cavero, Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reino y Quito, a 8 del Mes de Agosto de 1661." En *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América, Tomo I*. 136-213. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Foucault, Michel. *Las Palabras y Las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo XII Editores, 1968.
- Fritz, Samuel. 1891. "Diario del Padre Samuel Fritz en que se Refiere lo Sucedido en Esta Misión Desde el Año de 1697 Hasta el año de 1703." En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, Tomo XXX, Primer Semestre de 1891*. 389-405. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Gallica, Biblioteca Nacional de Francia. "El Gran Río Marañón o Amazonas, con la Misión de la Compañía de Jesús geográficamente delineado por el padre Samuel Fritz." Visitado en Julio 30 de 2022. <https://gallica.bnf.fr/accueil/es/content/accueil-es?mode=desktop>
- Gago, Verónica. *La Potencia Feminista o el Deseo de Cambiarlo Todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

- Gaona, Paola. Mapa del Amazonas Trazado por Francisco Javier Weigel Intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía. Simulación Fractal. Popayán, 2022.
- \_\_\_\_\_. Tríptico del Franciscano Flechado. Intervención al Retablo: Estado en que se Encuentran las Conversiones Franciscanas de Tarma, Jauja, Guanuco en 1736. Arte Gráfico. Popayán, 2022.
- \_\_\_\_\_. Tríptico del Mapa de Francisco Javier Weigel Intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía. Arte Gráfico. Popayán, 2022.
- \_\_\_\_\_. Mapa del Amazonas y Misiones Jesuitas Elaborado por Samuel Fritz intervenido Mediante la Técnica de Expansión Fractal con Tomografía. Arte Gráfico. Popayán, 2022.
- García Jordán, Pilar. 1996. La Frustrada Conquista de la Amazonía Andina (1742-1821). En *Las Raíces de la Memoria: América Latina*, coord. Pilar García Jordán, 425-451. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. “Vías de Penetración y Métodos de Conquista del Territorio e Indígenas Amazónicos. Una Lectura del Informe Urrutia (1808) Sobre el Mejor Acceso a la Selva Peruana, y una Reflexión Sobre su Utilidad y Vigencia en 1847.” *Boletín Americanista*, no. 47 (1997): 127-141.
- García Rojas, Irma Beatriz. “El Lugar y la Región en la Cartografía Colonial. El Caso de Guadalajara y la Nueva Galicia.” *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, no. 18-71 (2006).
- Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- Gómez, Sebastián. *Frontera Selvática, Españoles, Portugueses y su Disputa por el Noroccidente Amazónico, Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017
- Greimas, A.J.; Courtès J. *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos, 1990.
- Hablemos de Culturas. “Pastaza: Cultura, Costumbres.” Visitado en Julio 3 de 2021, <https://hablemosdeculturas.com/pastaza/>
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto, Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies*, 14.3 (2008): 575-599.
- Heriarte, Mauricio De. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Brasil: Vienna D’ Austria, 1874.
- Hispane Memento. “Principales Ciudades Americanas Fundadas por Españoles.” Visitado en Mayo 15, 2022. <http://hispanememento.blogspot.com/2012/06/principales-ciudades-de-america.html>
- Hünefeldt, Christine. 1986. “Etapa Final del Monopolio en el Virreinato del Perú: El Tabaco de Chachapoyas.” en *The Economics of Mexico and Peru during the Late Colonial Period, 1760-1810*. Eds. Jacobsen, Nils; Puhle, Hans-Jürgen. Berlín: Colloquium Verlag Berlin.
- “Incendio Calcina más de 60 Casas, Deja 800 Damnificados.” *Semanario ABZ, Perú*, Segunda Semana de Septiembre, 2017. [https://issuu.com/abz0/docs/abz\\_144](https://issuu.com/abz0/docs/abz_144)
- “Iquitos: 150 Casas Fueron devoradas por el Fuego en el Distrito de Belén.” *Panamericana Perú*, Diciembre 20, 2012. <https://panamericana.pe/24horas/nacionales/118894-iquitos-150-casas-devoradas-fuego-distrito-belen>
- Jácome Negrete, Iván Vinicio. “Etnozoología Kichwa de los Crácidos en la Amazonía Central Ecuatoriana.” *ETHNOSCIENTIA*, v. 3 (2015): 1-13.

- Jones, Cameron D. "The Evolution of Spanish Governance During the Early Bourbon Period in Peru: The Juan Santos Atahualpa Rebellion and the Missionaries of Ocopa." *The Americas*, no. 73:3 (2016): 325-348.
- José Antonio Benito. "Santa Rosa de Ocopa, Avanzada de Peruanidad, Convento en Misión." Visitado en Junio 27 de 2021, <https://jabenito.blogspot.com/2010/07/santa-rosa-de-ocopa-avanzada-de.html>
- Kawa, Nicolás. *Amazonia in the Anthropocene*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- Kipling, Rudyard. *Just So Stories*. Londres: Macmillan, 1926.
- Kirby, Vicki. *Quantum Anthropologies, Life At Large*. Durham and London: Duke University Press, 2011.
- Kleiber, Jeffrey. *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas, 2007.
- Kohn, Eduardo. *How Forest Think. Toward and Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Kopenawa, Davi. *The Falling Sky, Words Of A Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- La Cámara de Caracas. "Grandes Etapas de la Vida de Caracas." Visitado en Junio 11 de 2022. <https://camaradecaracas.com/cronicas-de-la-ciudad/grandes-etapas-de-la-vida-de-caracas/>
- La Ciudad Visitada. "Ciudades Coloniales, Ciudades Regulares." Visitada en Junio 13 de 2022. <https://laciudadvisitada.blogspot.com/2020/08/ciudades-coloniales-ciudades-regulares.html>
- Latour, Bruno. *Reassembling The Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Leibsohn, Diana. 1998. "Colony and Cartography: Shifting Sings on Indigenous Maps of New Spain." In *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1560*. Coord. Claire Farago. 265-281. New York: Renaissance Society of America.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. New York: Penguin Classics, 2012.
- Lienhard, Martin. *La Voz y su Huella: Escritura y Conflicto Étnico-Social en América Latina (1492-1988)*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1990.
- Los Foodistas. "Romanescu, el Vegetal de Geometría Fractal." Visitado en Julio 2 de 2022, <https://losfoodistas.com/romanescu-el-vegetal-de-geometria-fractal/>
- Mandelbrot, Benoit. *The Fractal Geometry of Nature*. New York: W.H. Freeman and Company Press, 1983.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la Razón Negra, Ensayo Sobre el Racismo Contemporáneo*. Barcelona, Futuro Anterior Ediciones, 2016.
- Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. "Plano de la Villa de San Felipe Hacia 1650." Visitado en Junio 10 de 2022. <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-articulo-98907.html>
- Monreal Pérez, Juan Luis, "Nebrija y su Tiempo, La Construcción de la Lengua," *Revista de Filología Románica*, vol. 28 (2011): 157-168.
- Montaner, Carme. "Dibujos Figurativos en los Mapas de los Franciscanos de Ocopa (Perú) de la Segunda Mitad del Siglo XVIII." *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universitat de Barcelona*. Vol. XXIV no. 1.264 (2019): 1-17
- Morales Cerón, Carlos Ernesto. "Comercio y Mercado del Tabaco en la Gobernación de Jaén de Bracamoros en la Primera Mitad del Siglo XVIII." *Investigaciones Sociales*, vol. 17-31 (2013): 147-153.
- Moroni, Pablo. 1889. "Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús en los Dilatados Bosques del Dicho Río." En *Boletín de la*



- Sociedad Geográfica de Madrid*. XXVI-XXXIII. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Mundo Geografía. “Los Pongos.” Visitado en Julio 21 de 2022, <https://mundogeografia.com/pongo/>
- Nebrija, Antonio de. *Arte de la Lengua Castellana*. Salamanca: 1492.
- Negro Tua, Sandra. 2000. “Maynas, una Misión Entre la Ilusión y el Desencanto.” En *Un Reino en la Frontera, Las Misiones Jesuitas en la América Colonial*, coords. Sandra Negro y Manuel Marzal, 185-206. Quito: Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. “Destierro, Desconsuelo y Nostalgia en la Crónica del P. Manuel de Uriarte, Misionero de Maynas (1750-1767).” *Apuntes*, Vol. 20. no. 1 (2007): 92-107.
- Nigel, Clark. *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet*. London: Sage, 2012.
- Nuckolls Janis B. *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Olsen, Bjornar. “Keeping Things at Arm’s Length: A Genealogy of Asymmetry.” *World Archaeology*, Vol. 39.4 (2008): 579-588.
- Ortiz Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978).
- PARES, Archivos Españoles. “Estado en que Hoy Día 7 de Abril del Año 1736 se Hallan Conversiones de Tauma, Jauja, Guanuco Pertenecientes a la Religión de Nuestro Padre San Francisco Según Consta por las Certificaciones de los Religiosos que las Gobiernan.” Visitado en Junio 20 de 2021. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/22539?nm>
- Palacio, Germán. 2012. “La Tercera Conquista de la Amazonía por Fuerzas Globales: Neoconservacionismo Versus Neodesarrollismo”. En *Megaproyectos. La Amazonía en la Encrucijada*. Ed. Fernando Franco, 157-176. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Paul Bourke.net. “Google Earth Fractals.” Visitado en Julio 2 de 2022. <http://paulbourke.net/fractals/googleearth/#colombia>
- Pizarro, Ana. “Voces del Seringal: Discursos, Lógicas, Desgarramientos Amazónicos.” *Literatura y Lingüística*, no. 17 (2006): 29-48.
- “Plantas Medicinales de la Amazonía.” Visitado en Noviembre de 2019, <https://pisatahua.org/es/plantas-medicinales-de-la-amazonia/>
- Povinelli, Elizabeth. *Geontologies: A Requiem To Late Liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Quijano, Aníbal. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.
- Quintiliano, Marco Fabio. *Instituciones Oratorias*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio, 1799.
- Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca, 1998.
- Ramírez Montengro, Roberto. 1992. “Dominación y Resistencia Indígena en la Amazonía Noroccidental, siglos XVI-XVIII.” En *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía*, Comp. Fernando Santos Guerrero. Ecuador: CEDIME-FLACSO sede Ecuador.
- Redacción Perú 21. “Loreto: Incendio Arrasó con Iglesia en el Centro de Iquitos.” Perú 21, Diciembre 30, 2014. <https://peru21.pe/lima/loreto-incendio-arraso-iglesia-centro-iquitos-203484>
- Requena, Francisco De. 2012. “Descripción de la Provincia de Maynas, 1705.” En *Fuentes Documentales para la Historia de la Amazonia*, Volumen I, coords. Augusto Javier Gómez López, Gabriel Cabrera Becerra. 286-322. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Archivo General de la Nación.

- Rivera, José Eustacio. *La Vorágine*, Bogotá: Ministerio de Colombia, Biblioteca Nacional de Colombia, 2015.
- Rodríguez, Carlos. 2011. "Visiones y Manejo Local del Mundo del Agua en la Amazonía Colombiana." En *Amazonía Colombiana: Imaginarios y Realidades*. Coords. Juan Alvaro Echeverri, Catalina Pérez Niño. 161 – 181. Bogotá-Leticia: Editorial Universidad Nacional De Colombia.
- Rodríguez, Manuel. *El Marañón y Amazonas, Historia de los Descubrimientos, Entradas y Reducción de Naciones*. Madrid: Imprenta de Antonio Gonzáles de Reyes, 1684.
- RTVE. "¿Por qué el Río Amazonas no tiene puentes?." Visitado en Julio 11 de 2022, <https://www.rtve.es/television/20220323/rio-amazonas-mas-grande-del-mundo-no-tiene-puentes-cuanto-mide-delfin-rosado-peligro-extincion/2321461.shtml>
- Sáenz, Isaac. "El Damero en Discusión: Prácticas Espaciales y Cartografía Urbana en Lima Tardo Virreinal." *Terra Brasilis: Revista Da Rede Brasileira de História Da Geografia e Geografia Histórica*. no 4 (2015): 1-22.
- Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology." *Current Anthropology*, 37 no. 3 (1996): 395-428.
- Sancho, David; Álvarez Gil, Manuel de Jesús, Fernández Sánchez, Lineth del Rocío. "Insectos y Alimentación. Larvas de Rhynchophorus Palmarum I, un Alimento de los Pobladores de la Amazonía Ecuatoriana." *Entomotopica*, vol. 30.14 (2015): 135-149.
- San Vicente de San Julián Religioso de mi Padre San Francisco Procurador General de las Misiones y Nuevas Reducciones de los Ríos Nombrados Napo, Caquetá y Putumayo Donde Asisten los Religiosos de Mi Sagrada Orden en las Conversiones de los Infieles que Habitan en las Márgenes de Dichos Ríos Como Mas Haya Lugar en Derecho Comparezco Ante V.A, Mocoa, 1698, Archivo Histórico Alfredo Pareja Diezcanseco, Quito, Ed.P.Q. 1.2.3, Libro 1, f.1.
- Slater, Candace. *Entangled Edens: Visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Sobreviela, Manuel de. 1870. "Instrucción del Padre G. de Ocopa Fr. M. Sobreviela para los P. Fr. N. Girbál y Barceló, Fr. B. Márquez y Fr. J. Dueñas, y para los que sucedieren en el establecimiento y progresos de las conversiones de Manoa y del famoso río Ucayali" en *Historia de las Misiones Franciscanas y Narraciones de los Procesos de la Geografía en el Oriente del Perú*, Coord. Bernardino Izaguirre, 196-210. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Soros. "Ecuador, Curvas del Río Napo." Visitado en Julio 13 de 2002, <https://www.flickr.com/photos/91497878@N05/16790142370>.
- Special Collections, The University of Arizona Libraries. "The Map of Cuauhtinchan No. 2, A Claim for Territorial Rights in 16th Century Mexico's New World Order." Visitado en Agosto de 2022, <https://speccoll.library.arizona.edu/events/map-cuauhtinchan-no-2>
- Spruce, Richard. *Notas de un Botánico sobre el Amazonas y los Andes*. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1942.
- Stoler, Ane Laure. "Archivos Coloniales y el Arte de Gobernar." *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46-2 (2010): 465-496.
- Testimonio de las diligencias efectuadas por los religiosos franciscanos ante la Audiencia de Quito en tres ocasiones (en 1691, en 1710 y desde 1742 en adelante) para obtener el pago por parte de las Reales Cajas de dicha ciudad, de la limosna que para ayuda y socorro de los misioneros que asistían las misiones del Putumayo y Amazonas había mandado el Rey que se les diese por varias Cédulas Reales. En el legajo se inserta el traslado de un informe de Fray Bartolomé de Alacano, Provincial de la Orden franciscana de la Provincia de Quito, que se remitió a Madrid, y en el cual se hace la historia pormenorizada y detallada de las Misiones del Putumayo, Caquetá y

- Amazonas, desde la primera entrada de los misioneros franciscanos en ellas, allá por el año de 1632, 10 de Septiembre de 1735 - 18 de Julio de 1750, Archivo Histórico del Cauca, Popayán, Colombia, Sig. 91 96 (Col. E I -11 ms), f. 1-73.
- Urban Networks. "Claves de las Ciudades Norteamericanas." Visitado en Junio 13, 2022. <http://urban-networks.blogspot.com/2013/03/claves-de-las-ciudades-norteamericanas.html>
- Uriarte, Manuel. *Diario de un Misionero de Maynas*. Lima: IIAP-CETA, Colección Monumenta Amazónica, 1986.
- Uribe Taborda, Saúl, Patricia Bermúdez Arboleda y Alexandra Ángel Penagos. "Reinterpretación del Pasado Fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)." *Revista de Estudios Sociales [En línea]*, no. 72 (2020): 70-85.
- "Vista Aérea del Río Amazonas Perú," Visitado en Julio 28 de 2022, [https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru\\_18460223.htm](https://www.freepik.es/fotos-premium/vista-aerea-rio-amazonas-peru_18460223.htm)
- Viveiros de Castro, Eduardo. *The Relative Native, Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books, 2015.
- Weber, David J. *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Heaven: Yale University Press, 2005.
- Witmore, Christopher. "Archaeology and the New Materialisms." *Journal of Contemporary Archaeology*, vol. 1.2 (2014): 203-214.