

Modernidad fronteriza y ubicuidad del terror: la dimensión histórica y etnográfica de El Abrazo de la Serpiente

FRANCISCO TIAPA¹

 <https://orcid.org/0000-0001-8243-757X>

Universidad de Los Andes, Venezuela;

Universidad de Queensland, Australia

perifèria

revistes.uab.cat/periferia



Diciembre 2019

Para citar este artículo:

Tiapa, F. (2019). Modernidad fronteriza y ubicuidad del terror: la dimensión histórica y etnográfica de El Abrazo de la Serpiente. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 24(2), pp. 4-35.
<https://doi.org/10.5565/rev/periferia.679>

Resumen

A partir del trasfondo etnográfico e histórico del film *El Abrazo de la Serpiente* (2015) se abre la discusión sobre la relación entre frontera, modernidad y terror; se aborda el carácter ubicuo y opaco del terror como base discursiva del sistema mundo, y se indaga en la imposición del patriarcado como sustrato del colonialismo y de la relación entre proyectos civilizatorios e irracionalidad. Finalmente, se concluye que las regiones limítrofes del globo no son espacios estáticos, estancados en el tiempo, sino contextos de constante generación y resignificación de imágenes en medio de una historicidad cambiante.

Palabras clave: Amazonia; violencia; colonialismo; caucho; frontera; cine.

Abstract: *Frontier Modernity and the ubiquity of terror: the historical and ethnographic dimension of the Embrace of the Serpent*

The article approaches the relations between frontier, modernity and terror through the analysis of the ethnographic and historical background of the movie *The Embrace of the Serpent* (2015). It illustrates the ubiquitous and opaque features of terror as the discursive substrata for the world-system, the imposition of patriarchy as the basis of colonialism and the relation between civilizing projects and irrationality. This paper concludes that global frontiers are neither timeless nor static spaces, but frames of constant generation and resignification of images within a mutable historicity.

Keywords: Amazon; violence; history; colonialism; natural rubber; frontier; film.

¹ Contacto: Francisco Tiapa - francisco.tiapa@gmail.com



En el año 2015, el filme *El Abrazo de la Serpiente*, del director colombiano Ciro Guerra, llevó nuevamente a la Amazonia hacia el entramado de los imaginarios circunscritos a los centros urbanos del sistema global. Una vez más, las fantasías sobre un *mundo perdido* entraron en los modelados espacios visuales de quienes bajo ningún otro concepto se harían preguntas sobre lugares pensados como remotos, incómodos, peligrosos y, al mismo tiempo, evocativos de la fantasía de una naturaleza prístina. Las diferentes formas de proyección que el mundo mediático de ese momento hizo sobre la Amazonia representaron una nueva oportunidad para retomar la discusión en torno a las fronteras de la Modernidad y sostener que, estos espacios, más que ser áreas marginales, son los centros del sistema mundial. Tal centralidad reside en su potencialidad para la irradiación de narrativas ubicuas a diferentes ámbitos del globo, de tal manera que es en estos lugares donde se configura el sentido común que sostiene al pensamiento moderno. Más que ser áreas pasivas receptoras de los cambios dinámicos de los llamados “centros globales” estos lugares, al ser espacios de encuentro intercultural, son espacios dinámicos y de aceleración del tiempo. Por lo tanto, sus mecanismos de cambio derivan de historicidades sustentadas en visiones de mundo contradictorias con las ilusiones esencialistas sobre la pureza cultural. Aún más, como centros de irradiación de las narrativas ubicuas a la Modernidad, las regiones fronterizas como la Amazonia son espacios de terror, pues la Modernidad en sí (como ensamblaje cultural basado en la irracionalidad y la violencia) se basa en la cultura del terror. En tal sentido, en este espacio se presenta una discusión sobre la relación mutuamente constitutiva entre Modernidad, colonialismo y terror en los centros de lo que Immanuel Wallerstein (1976) llama el *sistema-mundo moderno*, pero no en su sentido de centro, sino a partir de la idea de que la historia de la Modernidad sólo es comprensible si se le aborda desde su dimensión cosmopolita, es decir, desde sus fronteras.

La discusión en torno a las fronteras de la Modernidad será abordada a partir de la articulación entre la propuesta teórica de Michael Taussig (2002) y el filme *El Abrazo de la Serpiente*, en conexión a la propia vivencia etnográfica en la Amazonia venezolana. Mientras que la cultura de Yagé de Taussig, como espacio de muerte, tiene sus referentes en el río Putumayo de principios del siglo XX, el film de Ciro Guerra se basa en las vivencias de Theodor Koch-Grünberg y de Richard Evan Schultes, en sus viajes por el Río Negro, también en las primeras décadas del siglo

XX. Por su parte, la plataforma etnográfica se basa en una serie de trabajos de campo realizados en distintas áreas del río Orinoco, entre los Kariña, los Warao y, en particular, entre los Hohotí y Wotjuja del río Ventuari, en las primeras dos décadas del siglo XXI. Si bien la obra fílmica y el trabajo histórico se ubican en tiempos diferentes al referente etnográfico, se trata de elaborar una reflexión susceptible de ser teóricamente trasladada a la discusión sobre la historicidad de las fronteras de la Modernidad. Los vectores de este trabajo serán la ubicuidad del terror, la idea de que las fronteras del sistema-mundo son, en sí mismas, los centros de la Modernidad y la reflexión en torno a la historicidad de estas regiones fronterizas. Este último punto se analizará a partir de la discusión sobre el sustrato irracional y violento del pensamiento Moderno y las formas en que tal irracionalidad se visibiliza en las áreas del mundo con mecanismos y lógicas de transformación dinámicas y aceleradas.



Foto Nº 1: Un escenario que evoca a la naturaleza prístina. Fuente: Okarina Ciné (04-11-2015) L'étreinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>².

1. Cine, colonialismo y contra-discurso visual en la Amazonia

A lo largo de la primera mitad del siglo XX, el ideal del presente etnográfico como un "afuera de la historia" predominó en el cine sobre la región amazónica. Tal es el caso de *Aus dem leben der Taulipang in Guayana* (Theodor Köch-Grunberg, filmada en

² En la ilustración de usa uno de sus tráileres a fin de resaltar las imágenes más divulgadas en la esfera pública global.

1911 y editada en 1960 por Otto Zerries). Sin embargo, siguiendo a Guarín Martínez (2012), con el auge del fascismo en Europa y la naturalización de sus principios conceptuales en las sociedades industrializadas y neocoloniales, una parte de las producciones cinematográficas tendió a representar a las poblaciones amazónicas como “salvajes”, como “sumisas” o como la síntesis de la contraposición con respecto a la “civilización” (Guarín Martínez, 2012, p. 184). Entre los trabajos que pueden utilizarse para ilustrar este argumento están *The Lost World*, de Harry Hoyt (1925), *Kautschuk: Die Grüne Hölle* (Caucho: el infierno verde) de Edward Von Borsody (1938) y *Urwald Symphonie* de August Brückner y Pola Bauer-Adamara (1931). Estos filmes darían cuenta de la prevalencia de una Amazonia virgen y remota, correspondiente con los juegos de otredad del pensamiento moderno (Martínez Guarín, 2012, p. 188).

En el transcurso de la segunda mitad de este mismo siglo, el cine sobre la región giró hacia la visibilización del impacto del colonialismo, así como de la historicidad y la respuesta de las sociedades indígenas a la expansión de los estados nacionales sobre la Amazonia. De este modo, surgieron filmes como *The last of the Cuiva* (Moser, 1971), que muestra los testimonios sobre las masacres cometidas contra los Kuiva por parte de ganaderos y colonos de los Llanos colombianos. *Planas, testimonio de un etnocidio* (Silva y Rodríguez, 1971) narra las políticas de exterminio y tortura por parte del ejército colombiano contra los Jiwi, organizados en cooperativas, durante la década de 1960. *Cuivas* (Montaña, 1979) denuncia la masacre del hato “La Rubiera”, en los Llanos colombianos, también en el marco del desplazamiento de los Kuiva por parte de los ganaderos. *Conversas no Maranhao* (Tonacci, 1983) es un ejemplo de los usos Kanela de la historia territorial como respuesta a la expansión del estado nación brasileño. *The blazing of the trail* (Cowell, 1984) es otro ejemplo de la resistencia Urueuwauwau a la colonización territorial en Brasil. *Tapeba: resgate e memoria de una tribu* (Oliveira, 1985) se centra en las reconstrucciones históricas de los Tapeba del Noreste del Brasil. *Xocó: povo que luta por sua identidade* (Neumann y Menezes, 1985) trata sobre el papel de los rituales Xocó en sus demandas por el reconocimiento de derechos a la posesión de sus tierras. *Los Arhuacos, buscando raíces* (Tessler, 1989) se centra en las reflexiones sobre su propia historia por parte de los Arhuaco (Arawaks del Norte) de Colombia. *Nomads of the rain forest* (Warren, 1984) ilustra los impactos de las agencias foráneas en los

Woaroni de la Amazonia eucatoriana. *Zoom-zoom Guyane* (Cartelet, 1989) muestra una crítica a la celebración del Quinto Centenario desde el punto de vista de un niño Kaliña (Galibi), de la Guyana francesa. *Santa Elena de Uairén* (Oteyza, 1979) reconstruye la historia de una población criolla en el medio del territorio de los Pemón de las tierras altas de Guayana. *Ventuari, un lugar de libertad* (Parra, 1980) también aborda las expansiones criollas, pero esta vez sobre las tierras Yekwana del Alto Ventuari. *Ana Karina Rote: sólo nosotros somos hombres* y *Los Caribe* por Celeste Paiva (1982; 1983), así como *Los Kariñas de Guanipa*, por Norma González (1988), se centran en la historia de los Kariña de las zonas petroleras del río Orinoco.

Un análisis previo sobre *El Abrazo de la Serpiente* ha sido abordado por Daniela Berghann (2017), quien trata el solapamiento entre representaciones exotistas y cosmopolitas a lo largo del film. Sobre la base de la comparación entre este trabajo y *Tanna*, de Bentley Dean and Martin Butler (2015), enmarcada en las poblaciones indígenas de la Melanesia, esta autora (2017, p. 19-21) distingue entre el carácter objetivante del exotismo y la tendencia a la búsqueda del reconocimiento de la diferencia por parte del cosmopolitanismo. Aún más, al abrir la posibilidad de que las comunidades marginalizadas puedan hablar con sus propias voces (Berghann, 2017, p. 21), la visión cosmopolita abre el camino para la crítica a la sociedad global, en medio de las dinámicas de fricción y ruptura a lo largo de los procesos de expansión colonial.

Con estos antecedentes, la singularidad contradiscursiva del trabajo de Guerra reside en que la representación no sólo se hace sobre "el indígena" de manera autocontenida, sino sobre la sociedad colonial que lo envuelve. Si bien existe un eje de la trama que involucra a indígenas como personajes relevantes, son los representantes de la colonialidad quienes ocupan la posición central. De tal manera, esta producción presenta una oportunidad privilegiada para indagar en las confluencias entre la mirada de la resistencia indígena y la crítica cultural generada en el ámbito cinematográfico.

Como representación visual, este filme es un ejemplo de una *geografía mítica del colonialismo*, de imagen liminal, de transición entre visiones de mundo contrapuestas. Al ser una forma espectral de la realidad, más que indagar en su autenticidad, se trata de explorar cómo opera de la misma forma que la esfera pública, que no es "la realidad" en sí, sino la proyección de lo que un grupo piensa

que ésta es (Taussig, 1974). De esta manera, al no ser necesariamente una reproducción de hechos concretos, su adherencia a la historia se sustenta en los mismos principios que los mitos, como hablas naturalizadas, irreflexivamente irradiadas más allá de las contingencias espaciales y temporales de su producción (Barthes, [1957] 1999, p. 133). Como representación generada en el marco de una sociedad neocolonial, la producción cinematográfica puede ser abordada de la misma manera en que Said (1979) entiende al juego de proyecciones donde el sujeto configurado en el marco de la dominación neocolonial construye su propia identidad al delinear los contornos de lo que percibe como el "otro" lejano y exótico. Sin embargo, así como ocurre con la representación cartográfica, la imagen en movimiento se constituye como una multivocalidad de narrativas sobre la violencia, donde las visiones subalternizadas se irradian indirectamente, más allá de la voluntad del autor de la obra (Turner, 1974, p 55; Mignolo, 1989, p. 97). Al ser movimiento y retórica, esta imagen se proyecta como una narrativa monotópica por parte de aquellos sujetos pertenecientes a los grupos dominantes, pero capaz de articularse con las perspectivas diatópicas y pluritópicas de las consciencias localizadas en diversos lugares de enunciación contrastantes con las visiones impuestas por el sistema global, cuando son abordadas desde los puntos de vista fronterizos (Mignolo, 1989, 2001). Como relato integrado por elementos ubicuos, donde las miradas eurocéntricas y las miradas en resistencia se entrecruzan, la representación visual refleja identidades y trayectorias de existencia comunes en una región donde la violencia tiene una dimensión tan repetitiva que no requiere de historias singularizadas. Más aún, el film, en lugar de ser una reproducción mecánica de la historia, se presenta como un microcosmos (cf. Geertz, 1996, p. 32) donde los imaginarios de amplio espectro, transversales entre los símbolos neocoloniales y las memorias de las sociedades amazónicas, se exteriorizan por medio de una confluencia entre elementos pertenecientes a universos culturales contradictorios, pero mutuamente constitutivos.

Desde el referente de la experiencia etnográfica, la crítica a la imagen cinematográfica es en sí una crítica a la cultura de referencia del analista. Al abordar un producto visual de la sociedad industrial como objeto de estudio, se intenta trascender los sesgos coloniales de la Antropología a partir de los cuales la experiencia etnográfica se proyecta como una forma de objetivación y de enajenación

de la diferencia cultural, sobre la base del principio de autoridad otorgado por el lugar del antropólogo como representante de la, así llamada, "sociedad global" (cf. Fabian, 1983; Clifford, 1983; Said, 1990). Por el contrario, se busca objetivar el marco cultural de la Antropología desde los principios teóricos emitidos por las narrativas históricas de una sociedad configurada en medio de las tensiones y contradicciones de las fronteras amazónicas. Dentro de este marco, este análisis articula los ejes de discusión sobre la Antropología como crítica cultural (cf. Marcus y Fischer, 1986, p.4), por un lado, y la configuración de un conjunto de epistemologías fronterizas dirigidas a desensamblar las plataformas coloniales del orden global, por el otro.

En el primer caso, esta crítica se elabora a partir de las discusiones en torno a la antropología como una aproximación a la diferencia cultural en búsqueda de reflejos del propio universo simbólico del observador (Marcus y Fischer, 1986). Es decir, como una experiencia de relativización de los ámbitos naturalizados por el colonialismo y proyectados por medio del conocimiento oficializado y las imágenes irradiadas a lo largo de la esfera pública. El segundo eje orbita sobre la visibilización del potencial epistemológico de frontera (Mignolo, 2001), desde la abstracción de las referencias históricas indígenas y su proyección hacia un producto visual generado por la sociedad dominante frente a la cual su consciencia busca resistir. Con este desensamblaje como horizonte, se pretende otorgar el estatus epistemológico de la mirada indígena como base para la producción de un conocimiento orientado a la puesta en evidencia de los espectros irreflexivos del colonialismo, históricamente diluidos en las representaciones de la cultura mediática sobre la Amazonia. En contraste con las miradas esencialistas sobre esta región, se busca resaltar una capacidad para generar conocimientos, donde el cuestionamiento al colonialismo se presenta como parte de su condición constitutiva intrínseca.

Por consiguiente, más que abordar el trabajo de campo a partir de la dicotomía entre un sujeto enajenante de la diferencia y un objeto pasivo a ser observado e interpretado, es necesario descentrar la mirada etnográfica y observar a la sociedad dominante a partir de la perspectiva indígena. Esta última, no se contempla como una entidad autocontenida y esencial. Por el contrario, se busca presentar a esta mirada como una consciencia histórica en constante transformación a partir de la acción dinámica de la resistencia en contra de las diferentes formas del colonialismo de frontera.

Sobre la base de esta orientación teórica, el film del *Abrazo de la Serpiente* se aborda como una reflexión en torno a la violencia ubicua y naturalizada de la región del Río Negro a principios del siglo XX. Más que una producción visual dirigida al entretenimiento, se trata de una reflexión en torno a segmentos históricos que, una vez hilvanados, dan cuenta de las simbologías del miedo como ejes de cambio en estas regiones fronterizas. Esta crítica se sostiene sobre dos momentos. El primero, el de la elaboración de una mirada fronteriza desde la experiencia histórica del pueblo Hohotĩ. Dicha mirada, se dirige a la identificación de los principales ejes susceptibles de ser axiomatizados como principios epistemológicos y trasladados hacia una representación visual proveniente de la sociedad neocolonial. El segundo, el de la visibilización de esos ejes históricos en el filme *El Abrazo de la Serpiente*, entendida ésta como una representación ficcional basada en los registros etnográficos de principios del siglo XX. En ellos, el contradiscurso indígena fluye como subversión a las historias oficiales del Estado Nación neocolonial. En suma, se trata de mostrar cómo las historias amazónicas, en lugar de ser objeto de estudio, son lugares de enunciación, con su propio estatus epistemológico, con una exterioridad desde la cual es posible observar a los espectros mediáticos de la sociedad global, entendida ésta como la irradiación mundial del eurocentrismo (Dussel, 2000; Coronil, 2000).

2. Colonialismo y memoria de la violencia en la Amazonia

La región de la que trata el filme *El Abrazo de la Serpiente* es la del río Negro, y los referentes etnográficos sobre los que se sustenta son la transición entre esa cuenca y la confluencia entre este río y los ríos Atabapo, Guaviare, Inírida y Orinoco (Koch-Grünberg, 1913). Por su parte, el referente teórico de la mirada crítica se basa en la historia y la etnografía de la región de transición entre el río Ventuari y la confluencia entre el río Orinoco y el río Negro.

La historia de las sociedades indígenas amazónicas ha estado atravesada por las discontinuidades de los primeros intentos colonizadores de los siglos XVII y XVIII (Whitehead, 1992; Vidal, 1993; Vidal y Zucchi, 1999; Alencar Guzmán, 2006a, 2006b; Caballero Arias, 2014) y de las oleadas extractivistas caucheras de los siglos XIX y XX (Iribertegui, 1987). En el primer caso, en particular para la región de las Guayanas, como marco general de la cuenca de los ríos Orinoco y Negro, se trató de

los intentos de España, Portugal, Holanda y Francia por establecer enclaves en lo que se pensaba era el mítico Dorado (Amodio, 1995; Duin, 2014). Para el caso de la confluencia entre el Alto Río Negro y el Alto Orinoco, esta época, especialmente el siglo XVIII, fue el momento de la competencia entre España y Portugal por establecer su control sobre la región por medio de las Expediciones de Límites (Romani, Martins de Souza y Alves Nunes, 2014; Zárate Botía, 2015) y los consecuentes proyectos misionales dirigidos al establecimiento de redes de militarización y de adoctrinamiento religioso que garantizaran la sumisión de las poblaciones indígenas de la región (Chernela, 1996; Ruiz Peinado, 2008). Entre estas poblaciones, los pueblos indígenas de filiación lingüística Arawak fueron de particular centralidad, gracias a su capacidad para organizar grandes confederaciones multiétnicas extendidas a lo largo de estas cuencas (Vidal, 1993; Vidal y Zucchi, 1999; Epps y Stenzel, 2013) y conectadas con redes que se extendían desde Paraguay hasta el Caribe (Hornborg, 2005). Por contraste, este territorio también es el área de asentamiento de los llamados "grupos Makú", de diferentes filiaciones lingüísticas independientes (Vidal, 2018), pero con nombre que en sí deriva de una construcción de alteridad negativa por parte de los Arawak (Acosta Saignes, 1961; Vidal, 2000). A lo largo de la época colonial, los Makú o Macos fueron tratados según categorías peyorativas e incluso como esclavos (Acosta Saignes, 1961; Vidal, 2018), una situación que se extendió a lo largo del siglo XIX. Este período de retroceso de las potencias coloniales estuvo caracterizado por nuevas oleadas expansivas, esta vez, definidas por la industria extractivista del caucho (Iribertegui, 1987; García Jordán, 2001). En medio del surgimiento y formación de los Estados Nacionales del Brasil, Colombia y Venezuela, la región Orinoco-Río Negro, así como la Amazonia en general, más que ser una región periférica, fue el centro de extracción de una de las materias primas más cotizadas por los países en proceso de industrialización en Europa y América (López Garcés et al., 2011). El caucho, al ser una resina proveniente de especies silvestres, sólo podía ser extraído por personas con un exhaustivo conocimiento de la selva (Iribertegui, 1987; Echeverri, 2010).

Después de esto, el caucho era procesado en asentamientos ubicados sobre las orillas de los ríos navegables, a fin de ser trasladado hacia los principales centros comerciales de Manaos, Leticia, Iquitos y Ciudad Bolívar (Picón Acuña, 1989). Tanto la extracción como el procesamiento del caucho era hecho con trabajo de indígenas

esclavizados, por medio de extracciones violentas, perpetradas tanto por los criollos de estos tres países como por indígenas pagados por ellos. En medio de este escenario de despliegue de violencia, los grupos indígenas que buscaban sobrevivir se trasladaron hacia las regiones interfluviales y hacia las cabeceras de los ríos, en muchos casos, adoptando patrones de asentamiento y modos de subsistencia que les permitiese tener una constante movilidad para el uso de recursos escasos (Baleé, 1994). Este patrón de movimiento dinámico llevó a que las primeras etnografías de principios del siglo XX, imbuidas en los esquemas evolucionistas, llevasen a imponer la categoría de “cazadores-recolectores” (Whitehead, 1992; Duin, 2009). Entre estos grupos, estuvieron los Maco o Hohotĩ, asentados en el río Ventuari, una de las áreas de acción de la geocultura Arawak. Los Mako o Macos, también llamados Wiró por los Wotjuja, habían estado entre los grupos impactados por la actividad cauchera y, según sus propios testimonios, había sido la respuesta a este sistema el determinante de la historia de sus asentamientos. Estos testimonios cotidianos, diluidos a lo largo de las conversaciones sobre la historia territorial Hohotĩ, son la plataforma discursiva a partir de la cual se aborda al film de *El Abrazo de la Serpiente*, como un espejo de la violencia neocolonial en la Amazonia.

Los Mako o Hohotĩ son un pueblo de filiación lingüística Sáliba (Roses Labrada, 2015) asentados sobre los caños Wapushí, Yureba, Parú, Marueta y Yakibapo, afluentes del río Ventuari. De acuerdo con los registros etnográficos realizados a lo largo de las décadas de 1970, 80 y 90, entre los Wotjuja (Overing, 1988; Mansutti, 1986; Zent, 1992), los Mako o Wiró no pasaban de 220 personas. Sin embargo, hacia el año 2005, en el marco de un trabajo de campo dirigido a su demarcación territorial, se estimaba que había más de 3.500 de ellos y que esa cifra se basaba en un registro incompleto. Tal contradicción se debió a un aislamiento consciente, como estrategia de sobrevivencia ante la violencia cauchera. Este aislamiento había comenzado a cambiar parcialmente a partir de la década de 1970 y 80 debido a que, en el marco de los planes desarrollistas de construcción de viviendas por parte del Estado venezolano, se promovió la migración de familias Wotjuja desde las áreas circundantes de la ciudad de Puerto Ayacucho. Aun así, la mayoría de los Hohotĩ había mantenido contacto esporádico, incluso durante el asentamiento de la Misión Nuevas Tribus en el río Marueta, a principios de 1990. Sin embargo, en 1999, con la creación de una nueva constitución que prometía el reconocimiento a los derechos territoriales

a las poblaciones indígenas venezolanas, estos puntos de contacto comenzaron a tener mayor presencia por parte de las familias asentadas en los caños principales del río Ventuari. A raíz del referente de los Wotjuja, entre los años 2004 y 2006, los Hohotĩ comenzaron con el proceso de autodemarcación de tierras y hábitats, el cual requería la elaboración de expedientes basados en su historia territorial. Esta historia estaba atravesada de la presencia ubicua de un ambiente de violencia que, aunque tenía como principal referencia temporal a las décadas de 1910, 20 y 30, había definido las bases para las relaciones sociales durante las siguientes décadas del siglo XX.

Las historias alrededor de la demarcación de tierras Hohotĩ se basaban en dos grandes migraciones. La primera, se ubicada en un tiempo mítico en que la figura de Ñeñaiñó guio a los Hohotĩ a lo largo de los caminos que conectaban con las cabeceras del río Ventuari. La segunda, en un tiempo histórico, como consecuencia del contacto con "los españoles" cuando los Hohotĩ siguieron estos caminos, a fin de protegerse de una violencia colonial atribuida indistintamente tanto a las primeras oleadas (posiblemente del siglo XVIII) como a la actividad cauchera. Según estos testimonios, a la llegada de "españoles" (una categoría extensible a los criollos) el Ventuari había estado poblado una amplia diversidad étnica, como los Piapoco, Warekena, Baniwa y Puinavi, quienes, por mantenerse sobre las orillas de los ríos, desaparecieron, mientras que los Hohotĩ pudieron sobrevivir gracias a haberse alejado de los grandes cursos de agua. En las áreas interfluviales, los asentamientos consistían en casas cónicas de familias extendidas de no más de veinte personas, con un constante movimiento y relocalización a fin de evitar el contacto con los criollos, quienes continuamente navegaban por el río con la intención de cazar indígenas para obligarlos a trabajar en la extracción de caucho. Su método consistía en esclavizar a los jóvenes obligando a los hombres a trabajar, y a las mujeres a ser esclavas sexuales, mientras que los ancianos y niños pequeños eran asesinados.

En conversaciones cotidianas y casuales, la idea de la violencia de los caucheros estaba constantemente presente, incluso cuando se hablaba de las reglas más básicas de socialización en los asentamientos interfluviales y en la imagen general sobre los criollos. En el primer caso, se decía que, en los asentamientos alejados de los ríos, la convivencia pacífica era el foco de atención y que, cualquiera que tuviese una actitud violenta o que hablase en voz demasiado alta o demasiado rápido, era o

bien expulsado o bien podía morir por la acción de los chamanes. En el segundo caso, se consideraba que los criollos eran la representación de la violencia colonial en su misma forma de ser, fuese en el trato hacia mujeres y niños o en la forma de dirimir sus conflictos. Su voz alta, su lenguaje corporal agresivo y falta de control en sus impulsos sexuales, los hacía ser considerados peligrosos y ausentes de las pautas básicas de la convivencia pacífica. En suma, la violencia era el rasgo distintivo de la otredad frente a la convivencia pacífica como imagen identitaria.

Como centro de las explicaciones que éstos daban sobre su aislamiento y su posterior reaparición, estuvo presente su definición identitaria y al mismo tiempo la representación sobre "los otros", en particular sobre el "otro blanco." *Tebo Hohotĩ*, significa "gente de la selva", pues su lugar de referencia central eran los sitios en medio de las cabeceras de los caños Wapushí, Parú, Marueta y Yureba, afluentes del Ventuari. Ahora bien, contrariamente a la idea weberiana de un *ethos* autocontenido, esencial y derivado de una casualidad suprahistórica, el hecho de que fuesen "gente de la selva" se explicaba según el argumento de que esa fue la única manera de sobrevivir al caos generado por la llegada de los caucheros, quienes crearon unas circunstancias de terror desmedido. Los relatos de masacres están desplegados en la narrativa sobre el paisaje, en los pasos entre ríos que los hombres blancos tomaron desprevenidos. Es decir, el *ethos* Hohotĩ es históricamente constitutivo del escape al terror.

En este marco de ubicuidad de la violencia criolla, la sanación, la imagen del hombre criollo y la percepción de la irracionalidad colonial se presentaban como una constante. En el primer ámbito, la imagen de los chamanes era ambigua, pues por un lado se negaba su existencia presente e incluso se hablaba de ellos como mediadores de rituales tan violentos como los caucheros mismos, encarnados en su propia versión del ritual del *Warimé*. Al mismo tiempo, en circunstancias de emergencia, sólo la presencia de los chamanes era garantía de sanación. Aún más, en el caño Marueta (lugar del trabajo de campo) se hablaba de otro caño, el Wapushí, como el sitio ideal para estar, precisamente porque allí sí había chamanes. En el segundo caso, el hombre criollo estaba basado en la imagen de los grandes caucheros, como Chicho González o Tomás Funes, quienes o bien promovían violencia contra las mujeres indígenas o bien podían ser patriarcas, con diferentes familias nucleares a lo largo de los caños. A esta imagen general se sumaban los relatos sobre

violaciones, incluso de niñas en edad premenstrual. Por contraste, en el presente, la presencia de hombres criollos asimilados, viviendo con mujeres Hohotĩ, era señal de relaciones más pacíficas. Aún más, entre los argumentos para la aceptación de los misioneros Nuevas Tribus estaba precisamente el hecho de que éstos, al ir con sus familias, no buscaban ejercer violencia sexual sobre las jóvenes indígenas. En el tercer caso, se consideraba que la condición criolla era un símbolo de irracionalidad, a tal punto que los símbolos que la propia cultura criolla consideraba como signos de "civilización", como las infraestructuras o los recursos materiales, eran objetos susceptibles de instrumentalización, algo que era incluso extensible a los misioneros evangélicos quienes podían proveer insumos que permitían superar a los criollos en términos de alcances tecnológicos. En definitiva, la cultura del terror colonial se había convertido en un vector de alteridad a partir del cual se caracterizaba la relación no sólo con los criollos sino con los símbolos de la Modernidad en general. A partir de este recurso de distinción, se elaborará una plataforma teórica para abordar el film *El Abrazo de la Serpiente* desde los vectores del terror como sentido común, de la imagen de la sanación, de la idea de la frontera como ámbito de irradiación de discursos de la Modernidad y de las representaciones del patriarcado.

3. Frontera, historicidad y terror

Así como en el film *Tanna* se abre el abanico para narrar la historia indígena en sus propios términos (Berghann, 2017, p. 22), el contexto de creación del *Abrazo de la Serpiente* visibiliza la dimensión naturalizada de la violencia colonial. A pesar de que la intención del director es mostrar una Amazonia que ya no existe y que puede ser aprehendida por medio del registro etnográfico de principios del siglo XX (Berghann, 2017, p. 26), el contradiscurso de resistencia indígena permea y lleva a que la dimensión colonial resalte como principal singularidad de la obra³. Como potenciación de desobjetivación y posicionamiento cosmopolita de la historicidad indígena, el desvelamiento de la dimensión terrorista de la colonialidad otorga el correspondiente

³ Partiendo del análisis de Berghann, Guerra sostiene que el acto de traducción requiere un reordenamiento de la temporalidad occidental hacia la temporalidad indígena (Berghann, 2017, p. 25). Aún más, en contraste con las perspectivas eurocéntricas, la forma en que esta obra presenta a lo que usualmente se percibe como "lo exótico," proyecta múltiples localidades donde el cosmopolitanismo del otro contrasta con la mirada imperial objetivante (Berghmann, 2017, p. 33).

estatus epistemològic a les mirades fronteritzes marginalitzades per les corrents teòriques eurocèntriques. Una marginalització que ha sigut constitutiva de la invisibilització de la correspondència entre terror i otredad com a plataforma del pensament modern, a su vegada, sustentat en el recurs de les divisions entre àmbits de producció de coneixement.

Tal divisió entre camps de coneixement no pot ser geomètricament imaginada com a corresponent amb el parcelament espacial d'un territori qualsevol. Mentre que en una delimitació territorial se estableixen línies clares que no deixen espais intermedis entre una parcel·la i una altra, en la circumscripció de coneixements se creen esferes de la veritat que al mateix temps deixen en l'aire a altres espais, com si aquests no fossin susceptibles de ser objecte de la reflexió o de la indagació. Tal exclusió d'àmbits de la realitat ben pot respondre a decisions i interessos conscients o ben pot ser accidental. Independentment de les causes primàries, els seus resultats acaben sent contradictoris, ja que, la realitat excluida i invisibilitzada és capaç de tornar, però no necessàriament d'una forma nítida i concisa, sinó d'una manera ubicua, tenuement irradiada, amb una presència espectral o, com diria Geertz (1996), opaca. Tal és el cas de la imbricació entre lloc, sentit, historicitat, violència i colonialisme, en la forma en que la presenta Taussig (2002), que a su vegada se vislumbra fragmentàriament en *El Abrazo de la Serpiente*. Tant el treball de Taussig, com el film de Ciro Guerra tracten sobre una regió que, en l'àmbit col·loquial urbà, mediàticament representada, és vista com a representació de la terra prístina, el paradís perdut, lloc de tradició, de retard, de aïllament, de naturalesa intocada, del passat remot.

Entre les agències dominants, l'Amazonia és objecte de intensos debats tant en pro de la seva defensa com per justificar la seva definitiva destrucció. Quien la defensen esgrimen imatges d'harmonia, tranquil·litat i puresa. Quien se dirigeixen en una direcció contrària, parlen d'estancament, d'arcaïsmes, de petrificació en el temps, del passat llunyà que ha de ser superat, de la ignorància i de necessitat de desenvolupament. Tant per aquells que busquen la seva "preservació", com per aquells que consideren que els seus recursos han de ser aprofitats, l'Amazonia és el fora de la Història, símbol d'ancestralitat, d'animalitat, d'absència de Temps. La representació que en el sistema global se projecta sobre l'Amazonia il·lustra la negació de simultaneïtat de la que nos parla Fabian (1983). Per la seva part, la imatge

de Taussig es un tanto diferente, pues muestra cómo la Amazonia es la representación de una de esas regiones del globo que precisamente por estar tan lejos de los llamados "centros del sistema-mundo" (en el sentido de Wallerstein, 1976), no necesariamente son áreas marginales o periféricas, sino que, por ser áreas de intersección cultural, representan a otros centros del orden global.

La discusión en torno al dinamismo de las fronteras del sistema-mundo ha embargado a la Antropología desde el momento mismo en que esta comenzó a cuestionar la imagen del aislamiento y la autocontención de las sociedades que usualmente ha estudiado (Wolf, 1981; Mintz, 1985; Sahlins, 1988, 1997). En esta discusión se ha tratado de dar cuenta de cómo las fronteras son espacios de creación, de envíos multidireccionales desde dónde se transforma y hasta se determina la dinámica del sistema-mundo, en medio de un proceso global de relaciones íntimas, por contraste con la imagen eurocéntrica de "...un sistema autogenerado que se expande desde regiones modernas y activas y engulle sociedades tradicionales y pasivas" (Coronil, 2002, p. 8). Así pues, frente a la dinámica global, los espacios de encuentro son, en sí mismos, construcciones históricas, de referencia identitaria, de construcción de conocimiento y de innovación cultural (Escobar, 2000, p. 156). En otras palabras, las llamadas fronteras del sistema-mundo, más que ser ámbitos marginales y pasivos son espacios de producción de sentido capaces de ser irradiados a lo largo de espectros más allá de sus circunscripciones locales, de una manera tal que su sentido tiende a volverse tan ubicuo y espectral que pasa al ámbito de lo obvio, de aquello cuya presencia tiene tanta fuerza que trasciende la necesidad e incluso la capacidad de construir recursos lingüísticos explícitamente enunciables. El punto en que el sentido fronterizo, al ir más allá de su arraigo, entra en un constante juego de connotaciones, en los que las bases significantes crean nuevos signos, con un nuevo significado, donde los "sistemas semiológicos segundos" (Barthes, [1957] 1999, p. 205) pierden de perspectiva su fuente de irradiación. Ahora bien, como lo ilustra *El Abrazo de la Serpiente* y como lo muestra Taussig, no se trata de cualquier sentido, pues se trata de la cultura del terror, del miedo y de la muerte. Desde una mirada eurocéntrica, provinciana, civilizatoria y racista, tal sentido sería asociado con la clásica imagen del salvajismo opuesto a la civilización. No sería de extrañar, desde este punto de vista, que sean espacios de terror, pues quienes los habitaran serían vistos como subhumanos. Sin embargo, cabe acotar que, siguiendo a Dussel (2000),

el terror y la irracionalidad no pueden ser asociados con la imagen del “afuera” de la Modernidad, sino con su cara oculta, el otro lado de la moneda, del rostro que ésta proyecta hacia su escala global, y es precisamente en esa globalidad donde reside su singularidad. La Modernidad, como cuerpo mítico-práctico (en el sentido de Sahlins, 1997), no puede ser entendida sin esta escala global, pues la capacidad de autoatribuirse su universalidad reside precisamente en su mundialidad, es decir, en su dimensión colonial (Dussel, 2000). Por principio, tal dimensión es violenta, irracional, sustentada en el terror latente e irreflexivo. Algo diferente a los relatos hegemónicos, basados en la imagen provinciana de un proceso histórico autocontenido y circunscrito a Europa. Dicho esto, los lugares fronterizos, de miedo, terror y muerte, son los espacios de configuración de los vectores narrativos y multidimensionales de la Modernidad. Es decir, así como lo es el miedo, el terror, la latente muerte masiva y la amenaza de mutilación, éstos son el centro referencial de la irracional, violenta y agresiva Modernidad.

4. El terror como sentido común

Para cualquier espectador ubicado en los centros urbanos contemporáneos, la imagen de la naturaleza prístina de la región amazónica lleva a crear la ilusión esencialista de un mundo más allá de la condición humana y previa a la Historia. Tal imagen sería contradictoria con la idea que estos centros circulan sobre el terrorismo, conectados con eventos perturbadores, perpetrados por fanáticos, irracionales, motivos por creencias arcaicas e intolerantes. Sin embargo, incluso en el caso del actual terrorismo fundamentalista, John Gray (2003) nos recuerda que la idea de que el mundo puede ser cambiado por medio de actos violentos y sangrientos es característica del pensamiento moderno. Sobre la base mítica de que la salvación sólo puede ser lograda después de un caótico apocalipsis, el pensamiento moderno traslada el mito del juicio final a la práctica corpórea de la generación del caos y la destrucción, para luego crear un nuevo orden. Tal recreación mítica tiene sus referentes históricos en el colonialismo pues, siguiendo el argumento de Dussel (1994), tanto en la historia mediterránea como en la global, fue la experiencia de la conquista de América el primer contexto donde planteó borrar de raíz a todo un conjunto de sistemas culturales para crear un orden previamente planificado. Ahora

bien, la experiencia histórica de la Amazonia muestra algo diferente a la secuencia del orden precedido del caos, pues se trata de un espacio donde el caos civilizatorio moderno, ejecutado en el nombre del hombre blanco, se mantiene constantemente latente y diluidamente manifiesto. En medio de un paisaje que tiende a evocar la ilusión de la no-cultura, de la pérdida de esa inocencia animal tan singular en la mitología mediterránea, la Amazonia es una región donde el terror del hombre blanco es ubicuo y la necesidad de la sanación es una constante.

4.1. La ubicuidad del terror

El paisaje mostrado por los viajes del Koch-Grünberg a lo largo del río Negro evoca la misma relación constitutiva entre paraíso perdido y violencia ubicua que el Ventuari. En el film se muestra cómo, en medio del paso de un meandro, fue posible ver un cuerpo colgado de un árbol, interpretado explícitamente por los personajes como un mensaje de los caucheros. La llegada a un pueblo despoblado por una masacre fue sucedida por la escena de una masacre perpetrada por los criollos. En una misión católica, un lugar de tranquilidad, donde el etnógrafo alemán encontró descanso, un pequeño error de un niño provocó la furia del misionero y sus desmedidos azotes. Así, como en el Ventuari de medio siglo después, la violencia no sólo estaba en los eventos visibles, sino en el pasado, en lo que obligaba a las personas a moverse entre lugares y, por lo tanto, a tomar decisiones trascendentes en sus vidas.

Las apariciones esporádicas de los actos e imágenes violentas se hacen en contextos que no tienen anunciación previa, pues no se crea el marco lingüístico ni visual que prepare al espectador para ellas. Tampoco son el vector principal de historia, sino que la centralidad está en las interpretaciones solapadas que los personajes principales hacen sobre las búsquedas científicas de Koch-Grünberg y de Richard Evans Schultes en el Río Negro. Las imágenes de terror, aunque no sean el eje central, tampoco son su fondo principal, sino que el impacto visual de la obra se enfoca en la imponente estética del paisaje. Es imposible ver el film sin recordar los afloramientos rocosos de los linderos del escudo guayanés, bien sea en el Norte de la Sierra Imataca, en el Bajo Orinoco o bien sea en el recorrido sobre el Orinoco Medio, entre los raudales de Átures y la desembocadura del Atabapo. Estas grandes rocas y activos raudales, junto a los extensos paisajes de copas de los árboles tienen la muerte violenta, el miedo, como un elemento más, con una presencia naturalizada

e irreflexiva. Siguiendo a Taussig (2002, p. 42), la centralidad del terror, inscrito en los cuerpos de los indígenas, pasa a un plano de lo obvio y al mismo tiempo de lo invisibilizado. La indiferencia con la que se observa el cadáver del indígena amarrado al árbol a la orilla de un caño y la forma en que los navegantes siguen su rumbo muestra cómo la estética de la muerte pasó al sentido común, como la base de la normalidad, lo que a su vez llevó a que en relatos como los de los Hohotĩ de cien años más tarde o en los reportes compilados por Taussig sobre el Putumayo, en un tiempo coetáneo al film, el terror se convirtiera en el plano referencial del cuerpo mítico, como un continuo transversal entre el mundo criollo y el indígena (Taussig, 2002, p. 57).

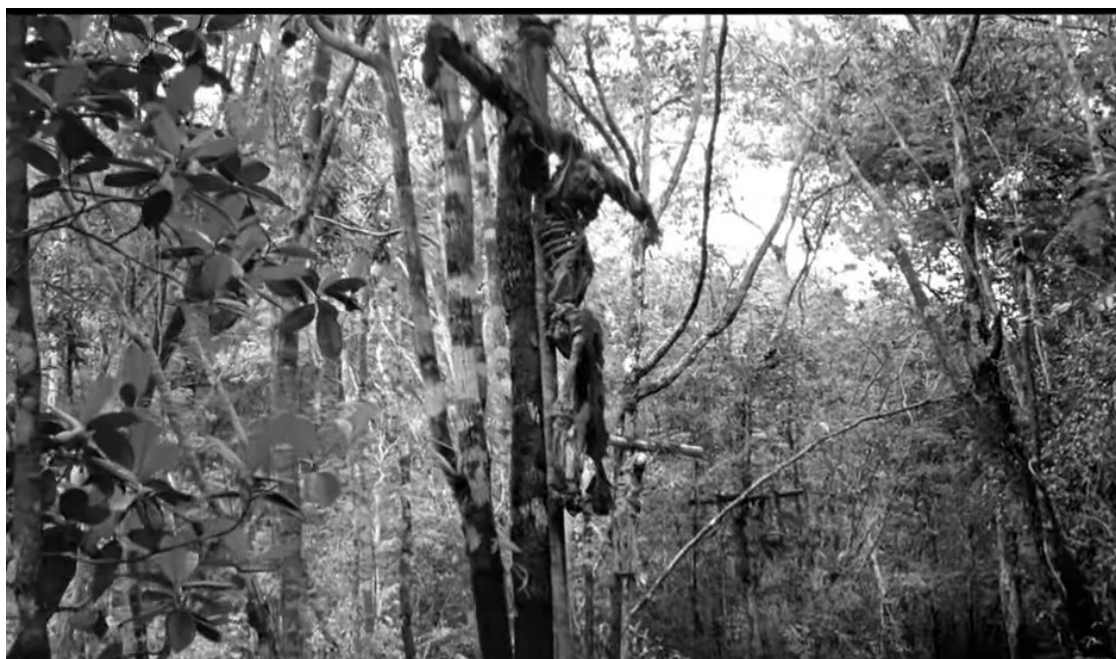


Foto Nº 2: caucho y ubicuidad de la muerte. Fuente: Okarina Ciné (04-11-2015) L'Étreinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>

4.2. La sanación como catarsis al terror

Entre los personajes centrales de la historia del *Abrazo de la Serpiente* los conocimientos sanadores de Karamakate son una parte fundamental de los elementos centrales de la trama. Mas, la sanación no sólo es central en el film,

cualquiera que haya pasado una parte de su cotidianidad en la Amazonia sabrá que el sanador o la sanadora son las personas a quienes se les atribuye mayor relevancia en los juegos colectivos de construcción de sentido. Entre los Hohotĩ, esta centralidad muestra su vigencia tanto en la reafirmación de la presencia del sanador, como en su negación. Contradictoriamente, a raíz del establecimiento de los misioneros Nuevas Tribus y de la idea generalizada de que todo criollo de una manera u otra es cristiano, éstos consideran que deben negar la presencia de sus chamanes, al menos en un primer momento. Aun así, a pesar de ser negada, la presencia del curador es una mezcla de espectralidad, ubicuidad y necesidad.



Foto Nº 3: la tierra de la búsqueda constante. Fuente: Okarina Ciné (04-11-2015) L'étérinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>

La curación amazónica también está presente en el mundo urbano contemporáneo, como es el caso de las famosas, costosas y buscadas tomas urbanas de Yagé, que evocan las imágenes de milenarismo, pureza, ancestralidad y misticismo, conectadas con las versiones bucólicas sobre las selvas sudamericanas. Aunque en el presente las tomas de Yagé tienen una irradiación entre diferentes subculturas en los sectores de las clases medias latinoamericanas, originalmente ésta fue asociada con esa parte de la sociedad industrial que impone a "los otros" de la Modernidad la imagen roussoneana del punto intermedio, pero éticamente positivo, entre la humanidad y la animalidad, de la inocencia y la eterna infancia cultural (cf. Chukwudi-Eze, 2001, p.213). Una toma de Yagé es más o menos susceptible de entrar en el juego del valor económico en la medida en que sus administradores sean auténticos, como esa

autenticidad que el ciudadano *Jean de Florette* (1986) tanto buscó en el taimado mundo de las campiñas francesas. Estas imágenes esencialistas sobre el Yagé obvian el hecho de que, como forma de curación, está precedida de una debacle de la condición del ser, que en el caso del Putumayo y de la Amazonia en general, es la violencia perpetrada por el hombre blanco.

Este terrorismo colonial, para ser efectivo y disciplinante, se basa en espectáculos visuales que, por ubicuos, se inscriben en una mitología, tanto indígena como criolla, inscrita en el cuerpo del indígena (Taussig, 2002, p. 49). Ahora bien, como orden de disciplinamiento, la ubicuidad del terrorismo corpóreo reside en su silenciamiento, en algo que está pero que al mismo tiempo no está, que precisamente por tener una presencia exagerada, es algo sobre lo que no se puede hablar. En tal sentido, su contradiscurso subversivo está en su visibilización, en la denuncia explícita de la herida suprahistórica que llevó al fortalecimiento y la proyección de una curación ancestral. Ante el imaginario esencialista y racista sobre "lo auténtico", se trata de mostrar al chamanismo como una forma "auténticamente inauténtica", lo que hace que sea aún más imaginativa y maravillosa (Taussig, 2002, p. 25).

La relativización de la actual versión urbana, negadora de la violencia colonial que ha contextualizado y configurado al chamanismo, busca mostrar el hecho de que, más que una representación estática y arcaica de un pasado remoto y milenarista, es una configuración histórica constitutiva del colonialismo, en una dimensión arraigada en los sustratos más profundos de la condición de existencia, es decir, en la construcción de sentido cotidiano y opaco sobre el dolor causado en el cuerpo del indígena. Tal dolor, vivido por medio de mutilaciones, inmolaciones y violaciones tiene al espectáculo como base de trascendencia histórica, como aquello que hace que no se pueda hablar sobre ella, al punto que la misma cultura que perpetra el dolor es la que en el presente organiza tomas o sesiones en las grandes y bien decoradas casas urbanas de América Latina. No es casual que sean los mismos que volteen la cara o tapen los oídos cuando se habla del terror, pues sin saberlo, sin tener consciencia (aunque hay algunos que sí la tienen) pertenezcan al mismo marco normativo que impuso el silencio por medio del velo sublimante de la auténtica pureza ancestral del chamanismo.

5. La frontera como el centro de la Modernidad

El eurocentrismo, como retórica legitimante del colonialismo, sustenta su poder en la elaboración de narrativas provincianas con proyección universal. El amplio conjunto de metarrelatos de las ciencias sociales y de la filosofía necesariamente se basan en referencias a la historia de la Humanidad o de lo que se piensa que es el Hombre, desde donde se deriva la elaboración de lo Universal. Tal proyección de lo Humano, está en realidad sustentada en la representación mítica e identitaria de la historia de Europa. Es mítica porque ni siquiera es la Europa en sí, sino su versión racista y colonialista, creadora de una imagen esencialista a lo interno, constitutiva del esencialismo a lo externo (cf. Bernal, 1987).

Estas historias provincianas sostienen su poder en la proyección, al mismo tiempo que en la invisibilización de las historias globales, precisamente las que otorgan el carácter mundial a la Modernidad, como la base de su potencia histórica. Para esta desterritorialización imaginaria de Europa, ha sido necesario desterritorializar a la colonia, por medio de la creación de ilusiones confusas en las que da igual si se habla de Vietnam, África, la Melanesia o la Amazonia, pues todos son "los otros" todos son el "afuera de la historia" lugares pasivos, repetidores de ideas ya previamente creadas desde los esquemas de la razón o, como lo llegó a decir el mismo Immanuel Kant en medio del clímax de sus delirios racistas, sin capacidad de abstracción o de racionalización (cf. Chukwudi-Eze, 2001). Ahora bien, como espacios generadores de sentido, regiones como la Amazonia, El Congo o Papúa Nueva Guinea son los lugares de confrontación identitaria entre el sujeto colonial y sus espectrales *otros*, donde el contraste con la diferencia los lleva a la creación y reafirmación de la imagen del sí mismo. Son estos lugares donde se visibilizan los sustratos más profundos del pensamiento moderno, pues es allí donde, raíz de la pérdida del equilibrio y de las certezas derivadas de las conciencias monotópicas (cf. Mignolo, 2001), la estabilidad del sentido común de la Modernidad se tambalea y pierde sus velos naturalizados. De esta manera, metáforas como el *Abraso de la Serpiente* muestran al patriarcado y a la irracionalidad de la imposición civilizatoria como dos de los grandes pilares de la Modernidad, los que, entre otros, le otorgan su lugar de centralidad.

5.1. El patriarcado de frontera.

La imagen de un mesías en el medio de la selva puede tener diferentes interpretaciones basadas en los referentes imaginarios del espectador. El mesías del *Abrazo de la Serpiente* puede ser visto como un fervoroso creyente que enloqueció en medio del aislamiento de la selva o como un farsante que encuentra la oportunidad de hacer su propio pequeño reino. Puede ser ambas cosas, pero antes que nada es un hombre sólo que puede disponer a su voluntad de las mujeres indígenas o de un mundo que enteramente ha feminizado. Como el cauchero o el misionero, éste es el hombre blanco en su máxima expresión, pues crea la centralidad de una figura en un contexto cultural donde no necesariamente el centro narrativo recae sobre la imagen masculina. Tanto la figura del santo, como la del misionero, se mezcla con la del hombre blanco que compra o rapta mujeres indígenas para hacerlas esclavas sexuales, susceptibles de morir a causa de la violencia sobre sus cuerpos.



Foto Nº 4: el patriarca salvador. Fuente Okarina Ciné (04-11-2015) L'étreinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>

El acto de la imposición sexual del hombre blanco es en sí la base misma de la condición colonial, el pilar sobre el que descansa la Modernidad. Esto no es un hecho intrascendente en el contexto indígena, como en los relatos Hohotĩ, que enfatizaban cómo los caucheros incluso podían violar niñas antes de que ellas "sangrasen." En la cotidianeidad del Ventuari, por ejemplo, la ropa, explícitamente impuesta por los misioneros evangélicos a partir de sus preceptos morales, ha terminado siendo una forma de protegerse de la imagen que se tiene sobre los criollos. Éstos son vistos

como lascivos, como aquellos que no son capaces de contener sus impulsos ante la presencia de un grupo de mujeres sin ropa en un río, algo completamente cotidiano en estos espacios. En los contextos fronterizos, el patriarcado se expresa en la dimensión corpórea más básica y, desde allí, se irradia a los ámbitos globales como epistemología anónima y ausente de rostros visibles (cf. Tiapa, 2016a).

5.2. Civilización e irracionalidad

Una pequeña insinuación de que un niño indígena no era completamente cristiano generó la furia del misionero, en el nombre de Cristo, pues "Dios es Amor". La llegada de los criollos colombianos derivó en una automática masacre contra los indígenas ya que los indígenas son considerados salvajes y bárbaros, sobre los cuales había que imponer aquello que la europeidad considera la verdadera civilización, sin previo aviso y con violencia ejemplar. Frente a un entramado histórico similar, los Hohotĩ construyen su ideal de persona a partir del principio de que "no se debe gritar" y aquel que sea peleador o gritón es castigado por medio de poderes que sólo los chamanes manejan, a menos que decida irse o que sea aislado. Por esa razón, por cien años, no hubo tratos con los blancos, pues ellos son considerados la máxima expresión de la violencia.

La llamada "civilización occidental" y sus autoatribuidos principios elementales de la "razón" muestran sus verdaderos rostros en los centros de configuración e irradiación de las narrativas que la sostienen. Así como el terror, la irracionalidad de la Modernidad, por ser intrínseca a su configuración histórica, es vista como lo natural, es decir, pareciera que es tan obvio que la Modernidad sea violenta e irracional que tal característica ni siquiera requiera de ser argumentada. El velo retórico que la envuelve es el mito de la razón, acompañado de un conjunto de entramados rituales, como la supremacía de las máquinas, el aprovechamiento funcional de la naturaleza, la imposición de la supremacía masculina, la no argumentada conexión entre ética y estética a la hora de asociar capacidad intelectual con color de piel y, no menos importante, la capacidad de convertir a las personas en objetos y a los objetos en personas (Taussig, 2002, p. 26).



Foto Nº 5: religión y violencia civilizatoria. Fuente Okarina Ciné (04-11-2015) L'étéinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>



Foto Nº 6: frontera y curación. Fuente: Okarina Ciné (04-11-2015) L'étéinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>

En *El Abrazo de la Serpiente* resulta irracional la obsesión de Richard Evans Schultes con buscar plantas para ganar una guerra, o cómo era posible que Koch-Grünberg

no supiese que en la selva no todo se podía comer. Sin embargo, ganar guerras o engullirlo todo no estaba sólo en la consciencia individual de los científicos, sino en el sentido común de sus culturas de referencia, por lo que no era su elección hacerlo. Aunque distantes a los caucheros, los misioneros o los mesías, incluso los científicos vivían en una condición irracional de existencia, como es la Modernidad en sí misma. Es decir, siguiendo a Dussel (2000), la Modernidad, para ser racional a lo interno, requiere ser irracional a lo externo y sustentarse sobre principios míticos para su legitimación. Como recursos identitarios, estos principios míticos se reafirman a partir del contraste con la diferencia, por lo que sus contenidos y argumentaciones pasan a un plano secundario. Es decir, la idea de civilización se configura a partir de que se es lo que el otro no es, independientemente de que esa forma de ser sea más parecida a esa imagen espectral del salvaje que aquellos a quienes se quiere llamar salvajes.



Foto Nº 7: viaje e introspección. Fuente: Okarina Ciné (04-11-2015) L'étreinte du serpent - Bande-annonce [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=I8BRqz4DW-k&t=3s>

6. Conclusiones: la historicidad y el posicionamiento global de las fronteras del sistema mundo

La centralidad global de la Amazonia se muestra tanto por medio de la aproximación histórica a la confrontación entre potencias imperiales por el control del caucho, tan necesario para la industria del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, como por medio de la configuración explícita de las narrativas anónimas del pensamiento moderno. Si bien no es la región de grandes concentraciones poblacionales, sí es una región cosmopolita, de lugares donde cualitativamente se elaboran los significados que sostienen al entramado mítico de los llamados "centros del mundo". Esta reflexión está directamente vinculada con el diluimiento de la ilusión exotista, como uno de los principales sostenedores de los metarrelatos del progreso y la evolución, sustentados en el principio de la unilinealidad del tiempo (cf. Fabian, 1983). Como el principal discurso de legitimación de las pugnas políticas del sistema-mundo, el mito del progreso se proyecta como alteridad de la idea de la ancestralidad. Es decir, se puede decir que el "nosotros" europeo cambia sólo porque se vive la ilusión de que "los otros" salvajes, malos o buenos, no cambian. Ideas como la "cura ancestral" son llamativas pues, por ejemplo, en el proceso de autodemarkación de tierras y hábitats indígenas, en la Venezuela del año 2005, la ancestralidad era precisamente elemento central para que se reconociese la titularidad de una población sobre el territorio demarcado. Sin embargo, ni en Wotjuja ni en Hohotí la palabra *ancestralidad* tenían traducción, era algo exigido por los criollos y había que ver como se cumplía con ese "requisito".

Los espacios fronterizos son espacios de configuración de sentidos tan específicos que sólo pueden ser entendidos por medio de aproximaciones que vayan más allá del racionalismo, por medio de una suerte de "poética del terror" (Taussig, 2002, p. 32-33). Desde estas singularidades, las historias coloniales son en sí referentes de construcción de significado, vectores de irradiación de narrativas naturalizadas, ubicuas y silenciosas. Esto no sólo lleva a cuestionar las representaciones que, al mostrarlos como lugares históricamente pasivos, vacían de contenido a estos mismos espacios, sino que los muestran como regiones caracterizadas por la esencial pureza interna. El esencialismo como forma de racismo (cf. Tiapa, 2015), se diluye con la afirmación de que estos espacios de terror son los verdaderos centros del sistema-

mundo, como focos de determinación de la historia global, pues estas se sostienen sobre la constante práctica del terrorismo, como el principal sostén de historia de la Modernidad (cf. Gray, 2003; Eagleton, 2008). Siguiendo a Sahlins (1997), como "estructuras de coyuntura", estos espacios de encuentro y de choque intercultural son en sí mismos los lugares de innovación, donde los órdenes de representación de la realidad se ponen a prueba ante nuevas circunstancias. Las historias amazónicas muestran como tales lugares de encuentro son el referente para la reinterpretación tanto desde el lado de cultura colonizadora como desde las culturas indígenas. Estos encuentros tienen como vector central el terror espectral y el miedo ubicuo como centro de la construcción de significados y de narrativas naturalizadas tanto en el mundo criollo como en el indígena, pues ambos mundos, muchas veces sin que haya consciencia de ello, tienen una configuración mutuamente constitutiva de modernidades en interdependencia, contradicción y conflicto.

Filmografía citada

Berri, Claude (1986). *Jean de Florette*. Francia, Orion Pictures.

Cartelet, Hervé (1989). *Zoom-zoom Guyane*. Francia, la Médiathèque.

Cowell, Adrian de (1984). *The blazing of the trail*. Brasil-Reino Unido, Universidade Católica de Goiás y Central Independent Television of London.

González, Norma (1988). *Los Kariñas de Guanipa*. Venezuela, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional.

Guerra, Ciro (2015). *El Abrazo de la Serpiente*. Colombia, Buffalo Films-Caracol Televisión.

Köch-Grunberg, Theodor (1911). *Aus dem leben der Taulipang in Guayana*. Editada en 1960 por Otto Zerries. Göttingen, IWF.

Montaña, Antonio (1979). *Cuivas*. Colombia, FPFC.

Moser, Brian (1971). *The Last of the Cuiva*, Reino Unido, Granada Televisión.

Oliveira, Eusebio (1985). *Tapeba: resgate e memoria de uma tribu*. Brasil, Cardenal Aloisio Iorscheider y Conselho Nacional de Bispos.

Oteyza, Carlos (1979). *Santa Elena de Uairén*. Venezuela, Yekuana Films.

- Paiva, Celeste (1982). *Los Caribe*. Venezuela, Universidad Nacional Abierta.
- Paiva, Celeste (1983). *Ana Karina Rote: sólo nosotros somos hombres*. Venezuela, Universidad Nacional Abierta.
- Parra, Pablo (1980). *Ventuari, un lugar de libertad*. Venezuela, Unión Maquiritare del Alto Ventuari.
- Silva, Jorge y Marta Rodríguez (1971), *Planas testimonio de un etnocidio*. Colombia, Fundación Cine Documental.
- Tessler, Karen (1989). *Los Arhuacos, buscando raíces*. Estados Unidos, Universidad de California y Chicana.
- Tonacci, Andrea (1983). *Conversas no Maranhao*. Brasil, Interpovos.
- Warren, Adrian (1984). *Nomads of the rain forest*. Estados Unidos, WGBH Educational Foundation

Bibliografía

- Acosta Saignes, M. (1961). *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Alencar Guzmán, D. (2006a): "Encontros circulares. Guerra e comercio no Río Negro (Grao Pará), séculos XVII e XVIII". *Anais do Arquivo Publico do Pará*, 5, 139-165. Extraído de: <https://ihgb.org.br/pesquisa/hemeroteca/periodicos/item/99665-anais-do-arquivo-p%C3%BAblico-do-par%C3%A11.html>
- Alencar Guzmán, D. (2006b). Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. En *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade* (pp. 67-108). Sao Paulo: Annablume.
- Amodio, E. (1995). EL Dorado ilustrado: Las expediciones españolas al Parime (Guayana) 1770-1777. *Revista de Indias*, 55 (203), 67-100. Extraído de: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/issue/archive>
- Balée, W. L. (1994). *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany-the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nueva York: Columbia University Press.
- Barthes, [1957] (1999) *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.

- Berghahn, D. (2017) 'Encounters with cultural difference: cosmopolitanism and exoticism in Tanna (Martin Butler and Bentley Dean, 2015) and Embrace of the Serpent (Ciro Guerra, 2015)', *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, 14, pp. 16-40. www.alphavillejournal.com/Issue14/ArticleBerghahn.pdf. ISSN: 2009-4078.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Caballero Arias, H. (2014). *Desencuentros y encuentros en el Alto Orinoco: incursiones al territorio Yanomami, siglos XVIII-XIX*. Altos de Pipe: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de 'raza' en la Antropología de Kant. En Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, (2), 118-146. Extraído de: <https://rep.ucpress.edu/content/2/118>
- Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- Duin, R. (2009). *Wayana Socio-Political Landscapes: Multi-Scalar Regionality and Temporality in Guiana*. Gainesville: Tesis Doctoral. University of Florida.
- Duin, R. (2014). Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9 (3), 741-772. <http://dx.doi.org/10.1590/1981-81222014000300013>.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Dussel, E. (2000). Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Eagleton, T. (2008). *Terror santo*. Barcelona: Debate Editorial.
- Echeverri, J. A. (2010). To Heal or to Remember: Indian Memory of the Rubber Boom and Roger Casement's 'Basket of Life'. *ABEI Journal* (12), 49-64. Extraído de: <http://www.abei.org.br/the-abei-journal.html>
- Epps, P. y K. Stenzel (2013): *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, Museu Nacional.

- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o post-desarrollo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-144). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- García Jordán, P. (2001). En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, 61 (223), 591-617. Extraído de: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/issue/view/57>
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Séptima edición en español. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gray, J. (2003). *Al Qaeda, or what it means to be Modern*. Nueva York: Faber and Faber.
- Guarín Martínez, O. (2012). La Amazonía en sus imaginarios cinematográficos: 1914-1955. Apuntes preliminares. *Historia Cultural desde Colombia: categorías y debates*, 165-192.
- Koch-Grünberg, T. (1913). "Abschluss meiner Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco, mit besonderer berücksichtigung der von mir besuchten Indianerstämme". *Zeitschrift für Ethnologi*, 45 (H. 3): 448-474. Extraído de: <https://www.jstor.org/stable/i23031121>
- López Garcés, C. L., et al. (2011). Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales. reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil. *Mundo Amazonico*, Vol. 2, 155-178. <https://doi:10.5113/ma.2.16903>
- Mansutti, A. (1986). Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. El comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica*, Nº 65, 3-75. Extraído de: <http://fundacionlasalle.org.ve/>
- Marcus, G. y M. Fischer (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: Chicago University Press.
- Mignolo, W. (1989). Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: Toward a diatopical understanding of colonial semiosis. *Disposition*, 14(36/38), 93-140. Extraído de: <https://www.jstor.org/stable/i40072827>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55-85). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Vol. 2). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and power*. Nueva York: Viking.
- Overing, J. y Kaplan, M. R. (1988). Los Wothuha (Piaroa). En Lizot (Ed.), *Los aborígenes de Venezuela* (pp. 307-411). Fundación La Salle-Monte Ávila Editores, Caracas.
- Picón Acuña, J. E. (1989). Leticia, la transformación urbana de una ciudad amazónica y fronteriza, 1867-1960. En *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonía* (pp. 98-124). Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani vol. 5.
- Romani, C.; C. Martins de Souza and F. Alves Nunes (2014). Conflitos, fronteiras e territorialidades em três diferentes projetos de colonização na Amazônia. *Tempos Históricos*, Vol. 18, 164-190. Extraído de: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempohistoricos/issue/view/707/showToc>
- Rosés Labrada, J. E. (2015). *The Mako Language: Vitality, Grammar and Classification*. Tesis Doctoral. London: School of Graduate and Postdoctoral Studies, University of Western Ontario.
- Ruiz-Peinado Alonso, J. L. (2008). El control del territorio. Misiones en la demarcación de fronteras amazónicas. *Boletín americanista*, no 58, 115-131. Extraído de: <http://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13216>
- Sahlins, M. (1989). Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of "The World System". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, pp. 1-51. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publications/proceedings-british-academy-volume-74-cosmologies-capitalism-trans-pacific-sector-%E2%80%98>
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona: Gedisa.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la cultura*. (Trad) Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Editorial Norma.
- Tiapa, F. (2015). Racismo, esencialismo y maquinización social: el colonialismo como referente discursivo del Nacionalsocialismo. *Fermentum, Revista de Sociología y Antropología*, Nº 74, 143-153. Extraído de: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/43077>
- Tiapa, F. (2016). Sistemas interétnicos, matrilocidad y construcción colonial del patriarcado en el Oriente de Venezuela, siglos XVII-XVIII. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Nº 29, 45-76. Extraído de: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/41588>

- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vidal, S. (1993). *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis doctoral. Caracas: CEA-IVIC.
- Vidal, S. M. (2000). El noreste amazónico como epicentro de las matrices culturales Arawakas y Tukanas y centro importante del horizonte civilizatorio Orinoco-Amazonense. En *Historia y etnicidad en el noroeste amazónico* (pp. 7-24). Mérida: Universidad de Los Andes-Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Vidal, S. M., y A. Zucchi (1999). Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). *Colonial Latin American Review* 8 (1), 113-132. Extraído de: <https://www.tandfonline.com/toc/ccla20/8/1?nav=tocList>
- Wallerstein, I. (1976). *The Modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Whitehead, N. L. (1992). Tribes make states and states make tribes: warfare and the creation of colonial tribes and states in northeastern South America. In *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare* (pp. 127-150). Santa Fe: University of New Mexico Press.
- Wolf, E. (1981). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Zárate Botía, C. G. (2015). Pueblos indígenas y expediciones de límites en el noroeste amazónico. *Fronteiras & Debates*, vol. 1 (1), 25-39. Extraído de: <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/1515>