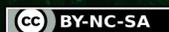


El mito en la novela.

El caso de la indiecita *Mapiripana* en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ*

CAMILA ALEXANDRA GARCÍA BONILLA**



CITAR COMO: Ballén Rodríguez, J. S. ., & García Bonilla, C. A. El mito en la novela. El caso de la indiecita *Mapiripana* en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera. *Episteme. Revista de divulgación en estudios socioterritoriales*, 16(2). <https://doi.org/10.15332/27383311.10345>

Recibido: 1/08/2024 Aceptado: 7/10/2024

RESUMEN: El artículo demuestra la tesis de que el mito es una construcción mimética que explora las relaciones entre el hombre y lo sagrado teniendo por vector de análisis la violencia y el chivo expiatorio. Esta lectura deja al descubierto las heridas sociales y culturales de una nación, que, en los espacios y territorios de la Orinoquía y la Amazonía, experimentó para finales del siglo XIX los rigores sacrificiales de una práctica económica como la extracción del caucho, la cual cobró la vida de miles de indígenas y mano de obra esclava traída de Barbados, instaurando a su paso un enlace entre los circuitos del mercado local con

las dinámicas de la economía mundo. Este análisis sugiere que las relaciones entre lo sagrado, la crisis y la vida económica de las nociones son prácticas humanas que se encuentran más próximas de lo que se podría considerar comúnmente.

Palabras clave: mito, *La Vorágine*, teoría mimética, violencia, sistema sacrificial

ABSTRACT: The article demonstrates the thesis that the myth is a mimetic construction that explores the relationship between man and the sacred, using violence and the scapegoat as a vector of analysis. This reading exposes the social and cultural wounds of a nation that, in the spaces and territories of the

Orinoco and the Amazon, experienced by the end of the 19th century the sacrificial rigors of an economic practice such as rubber tapping, which claimed the lives of thousands of indigenous people and slave labor brought from Barbados, establishing a link between the local market circuits and the dynamics of the world economy. This analysis suggests that the relationships between the sacred, the crisis and the economic life of the notions are human practices that are closer than might be commonly considered. **Key words:** myth, *La Vorágine*, mimetic theory, violence, sacrificial system.

*La violencia constituye el auténtico corazón
y el alma secreta de lo sagrado.*
René Girard. *La violencia y lo sagrado*

Introducción

Más allá de situar las novelas de la selva escritas en Latinoamérica en el siglo XIX¹, desde las dicotomías sugeridas por los conceptos de civilización y barbarie, la novela de Rivera, *La Vorágine*, es una oportunidad antropológica y filosófica para ir tras las huellas de los orígenes del pensamiento salvaje². Una cosmovisión que caracteriza al territorio americano y que

- 1 Victoria Saramago en un titulado *Probando límites: interdividualidad colectiva en las novelas de la selva y de la sequía* (2017), traza un análisis de tres novelas latinoamericanas, *La Vorágine* de José Eustasio Rivera (1924), *Canaima* de Rómulo Gallegos (1935) y *Vidas secas* del escritor brasileño Graciliano Ramos (1938). La investigadora muestra la naturaleza del conflicto interdividual en que se trenzan los personajes de estas novelas es el de lo telúrico. La mimesis y telúrico son conceptos semejantes porque aluden al comportamiento emulativo de la poética de la selva que caracterizó a la literatura latinoamericana de la primera mitad del siglo XX. Esta poética puso en juego las categorías de cultura, identidad y emulación, todas ellas enmarcadas en una clara perspectiva naturalista y antropofágica. A juicio de la investigadora, las tres novelas presentan vínculos de semejanza temática y dramática, fundamentalmente en el hecho de que en estas obras es un factor común identificar la naturaleza como un universo 'telúrico' que, movido por una potencia anímica de violencia y destrucción, devora a los seres humanos generando un efecto emulativo que pone en un plano de semejanza al caos existencial de los personajes, con el caos natural de la selva amazónica y la llanura de la Orinoquia.
- 2 El uso de un lenguaje objetivo ha sido uno de los elementos diferenciadores que caracteriza el pensamiento moderno y abstracto. Sin embargo, esta distinción se disuelve en el pensamiento salvaje, que también tiende a nombrar la realidad en función de la utilidad explicativa que reporta (Strauss-Lévi, 1997). En el caso del mito consideramos que *función nominativa* no es simplemente un recurso para clasificar u objetivar, sino que posee una dimensión trascendente que muestra la conexión entre los seres humanos y lo divino, siendo una de sus peculiaridades, la de explicar fenómenos sociales y religiosos relativos a las fuentes del mal, las relaciones entre el sacrificio, lo sagrado y la violencia, las vivencias de la culpa o la venganza. Todos

* Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana; Magister en Filosofía; Doctor en Filosofía. Actualmente hace parte del Programa de Filosofía, de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH), de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Colombia, juan.ballen@unad.edu.co ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5214-310> CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001003860

**Estudiante del programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia. Actualmente lidera una investigación sobre Los trabajos y los territorios: a propósito de las Asociaciones Afro en Puerto Carreño (Vichada). Correo electrónico institucional: camila.garcia04@est.uexternado.edu.co



hizo parte *viaje etnográfico*³ vivido por el escritor colombiano José Eustasio Rivera en su experiencia por las selvas de la Orinoquia y la Amazonía (Ballén, 2013; 2023).

Esta lectura se suma a otros análisis filosóficos y literarios de la novela, como ocurre en el propuesto por Alejandro Mejías- López en su trabajo *Textualidad y sexualidad en la construcción de la selva: Genealogías discursivas en “La vorágine” de José Eustasio Rivera* y donde se aprecia cómo, a través del recurso genealógico planteado por Michel Foucault, es posible mostrar que en la selva se encuentra la inscripción de una violencia desgarradora y que representa vivamente el personaje Clemente Silva, en especial en su relato de búsqueda de su hijo Lucianito.

En el reclamo a la pérdida del hijo en las caucherías fue condenado él mismo a un castigo violento exponiendo su propio cuerpo a los látigos del cauchero. Con la misma intensidad violenta que marca la historia de Clemente Silva, en el relato de la india Mapiripana se muestra una faceta de la mimesis en la venganza, la cual surge ante una trasgresión a la prohibición (alterar la paz en el río), y donde la condena al hombre blanco se hace manifiesta por sus intenciones colonizadoras sobre la naturaleza y en general contra los organismos vivos que habitan la selva. Como tendremos oportunidad de demostrarlo en las siguientes líneas la genealogía y teoría mimética se encuentran en este empeño por mostrar las huellas que explican el malestar de una cultura en su presente a partir de la reconstrucción de sus orígenes y que se relacionan con una violencia fundadora.

Y todas estas intuiciones filosóficas surgen a partir de una vivencia del encuentro y la exploración con la naturaleza encarnada por Rivera en sus viajes por los territorios del Meta, el Casanare, el Vichada hasta llegar a Belem de Para, en el Brasil y donde representó al país en las tareas diplomáticas. Ahora bien, una de nuestras tesis afirma que el relato de la indiecita *Mapiripana* es un mito fundacional de un territorio o nación y que explora las relaciones entre la violencia y lo sagrado que se narra en la novela, ofreciendo pistas sobre los orígenes de la cultura en la Orinoquia y la amazonía, siendo su lugar de enunciación el corazón de la selva colombiana.

Este mito nos muestra las grietas de un proyecto de nación y de territorio del cual tendremos oportunidad de argumentar en las conclusiones, en una valoración a la edición cosmográfica que editan las investigadoras Margarita Serge y Erna Von Del Walde y que se publica por parte de la Universidad de los Andes en el año 2023.

ellos son elementos que serán considerados en el análisis que se propone al mito de la india mapiripana y que se narra en la novela de Rivera.

3 El viaje de Rivera por los llanos orientales colombianos funge a modo de un diario de campo o etnografía ya que como queda registrado en su novela, es posible en sus descripciones y en la viva voz de sus personajes tener noticias sobre los usos de los lenguajes locales, las costumbres y las prácticas campesinas como también de las relacionadas con la ganadería y el cuidado de los hatos, las actividades económicas relacionadas con la extracción del caucho, etc. (Peña, 2020).

En este orden de ideas las siguientes páginas se proponen reconstruir el mito al hilo de lo que plantea la novela de Rivera como experiencia axial que marcará la existencia de buena parte de los personajes de la novela: a saber, la irrupción de la violencia y el origen de las sociedades en especial de aquellas que aprecian en el sacrificio, un mecanismo bien para la sanación bien para la enfermedad (Ballén, 2023). Dicho en otras palabras, la historia de la mapiripana es el *phármakos*⁴ que puede sanar y cautivar a los seres humanos o también los puede condenar a la muerte y la humillación (Girard 2006a; 2006b; 2016). Este fenómeno de la alternancia entre el bien y el mal, que se identifica en el símbolo mítico de la mapiripana hace parte de la idea de protección y cuidado de uno de los recursos definitivos en los territorios de la Orinoquía y la Amazonía: el agua⁵.

4 Una discusión entre antropólogos y filósofos gira alrededor del carácter simbólico que tiene una víctima que es inmolada. Este debate lo sugiere Girard en un artículo que lleva por título *Diferenciación y reciprocidad en Levi Strauss y en la teoría contemporánea* (1978). Allí el pensador francés discute con el antropólogo Levis Strauss sobre el carácter objetivo del sacrificio. Para el antropólogo los procesos sacrificiales si bien parten de un mito fundacional estos se realizan en ritos donde la violencia generalizada de los colectivos se dirige a una víctima, sobre la cual se pierde cualquier tipo de distinción o jerarquía social. Para el antropólogo el rito sacrificial es indiferenciado. Sin embargo, para Girard, la víctima sacrificada en el rito es un símbolo que reúne dos realidades: de un lado la persona es la representación del mal moral o la enfermedad social. Ella es inmolada bajo un uso de la violencia que la hace un objeto indiferenciado sobre el cual recae todo el poder de un linchamiento colectivo. De otra parte, la víctima es la cura, pues la función del rito sacrificial es la del restablecimiento de las diferencias borradas por el crimen o el mal que aquejaba a la comunidad. Esta visión paradójica de la víctima se define en el concepto griego de *pharmakós*, que Girard retoma de la obra de Jacques Derrida. Bajo esta categorización se potencia el lenguaje simbólico que reviste a la víctima sacrificial, y se halla un camino en las conexiones que se establecen entre la víctima sacrificial y los misterios religiosos y míticos que la revisten (Girard, 2008).

5 Esta tesis de cómo la literatura expone el problema ambiental y crea una nueva forma de crear conciencia ecológica es planteada por Ana María Mutis en su trabajo titulado *Del río a la cloaca: la corriente de la conciencia ecológica en la literatura colombiana* (2014). En este análisis se destaca el estudio dedicado a *La Vorágine* de Eustasio Rivera y en especial la lectura de que los ríos en la novela son fuerzas perversas que siembran un tipo de mal. Desde los estudios ecocríticos, en el artículo se demuestra que los ideales de civilización y progreso son los estandartes de la destrucción ambiental y la contaminación de las cuencas fluviales, tal y como lo expresa Gova en la segunda parte del relato cuando declara: “*Es el hombre civilizado el paladín de la destrucción*” (Rivera, p. 297). Otra voz análoga es la de Clemente Silva, quien desde su historia de pérdida del hijo por la selva, representada como un verdugo. Como lo esgrime la interprete: “Los nexos entre los ríos y la violencia, al ser leídos en conjunción con la función de los ríos como rutas de acceso y canales de distribución de las caucheras, constituyen una crítica a este tipo de expansión capitalista. La aparente complicidad de las corrientes fluviales son la explotación humana y natural perpetrada por las empresas caucheras coincide con la percepción de los indígenas de la región para quienes, “el amo es un ser sobrenatural, amigo del *máguare*, es decir, el diablo, y





Así las cosas, el artículo lo integran cuatro elementos analíticos. En primer lugar, se describe el mito de la india mapiripana en la perspectiva sacrificial que propone René Girard. En un segundo momento se muestran las conexiones entre el espectáculo de la violencia mimética y que es una continuación de la condena que vaticina el mito contra el hombre blanco, dentro de los análisis económicos y sociológicos que se han formulado a la teoría del chivo expiatorio en una descripción sobre la vida económica capitalista como un gran sistema sacrificial que intercambia vidas humanas por riqueza material y poder. En un tercer momento se explora la idea de que la conciencia religiosa es un mecanismo de resiliencia ante la imposibilidad de la conciencia emancipada de crear memoria viva de las matanzas que se practicaron en el holocausto del Amazonas bajo el liderazgo de los emprendimientos caucheros, y que denuncia Rivera en su novela. Finalmente, las conclusiones buscan actualizar todas estas elaboraciones teóricas en la perspectiva de la edición cosmográfica que proponen las investigadoras Margarita Serge y Erna Von Del Walde en el año 2023.

1. Sobre el mito y la expiación de una culpa: la muerte del hombre blanco

En la voz del personaje Helí Mesa tenemos noticia del relato de la Mapiripana. Se cuenta de la siguiente manera:

La indiecita *Mapiripana* es la sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas. Vive en el riñón de la selva, exprimiendo las nubecillas, encausando las filtraciones, buscando perlas de agua en la felpa de los barrancos, para formar nuevas vertientes que den su tesoro claro a los grandes ríos. Gracias a ella, tienen tributarios el Orinoco y el Amazonas. Los indios de estas comarcas le temen, y ella les tolera la cacería a condición de no hacer ruido. Los que la contrarían no cazan nada; y basta fijarse en la arcilla húmeda para comprender que pasó asustando a los animales y marcando la huella de un solo pie, con el talón hacia adelante, como si caminara retrocediendo. Siempre lleva en las manos una parásita y fue quién usó primero los abanicos de palmera. De noche se la siente girar en las espesuras, y en los plenilunios costea las playas, navegando sobre una concha de tortuga, tirada por «bufeos», que mueven las aletas mientras ella canta. (Rivera, p. 146).

El relato de la Mapiripana alimenta todos los contrastes que encarnan la selva. La dinámica telúrica de *La Vorágine* se sintetiza en el símbolo mítico de esta divinidad femenina. La descripción que ofrece Nieto Caballero acierta en la innovación antropológica de este relato, pues en él se explica el origen de todos los males en la selva. Se trata de la figura divina indígena, que es la ‘sacerdotisa de los silencios y la celadora de las lagunas’ (Nieto, 1987, p. 33). La historia de la

por eso los montes le prestan ayuda y los ríos le guardan los secretos de sus violencias (Rivera, 331).” (Mutis, pp. 188-189)

violencia cauchera se integra a esta dinámica de orden y de caos, de tal modo que los episodios de opresión y etnocidio experimentados en el comercio gomero son formas de contagio de las pasiones humanas degradadas por el crimen y la venganza practicada por el hombre blanco contra el hombre indígena.

En la forma literaria narrada por Rivera, este relato adquiere los tonos de la desmesura y el horror. Lo anterior se pone de presente luego de que Helí Mesa cuenta el mito de la india al grupo de expedicionarios. La Mapiripana es el nombre que identifica al río Mapiripán y es además una fuerza protectora de la naturaleza que guarda el orden y persigue a los infractores. Ello se corrobora en la historia de la india y el misionero, quien por raptar indias y comerse los huevos de la tortuga *tereçay*, rompe con las prohibiciones que cuida la Mapiripana (Rivera, pp. 146-147).

El sacerdote cristiano es perseguido y seducido por la india al punto de usarlo como el padre de una prole maldita, pues fruto del encuentro erótico entre el misionero y la india, nacen dos mellizos lastrados por la maldición: el vampiro y la lechuza. El hombre blanco, huyendo de esta realidad, es perseguido por sus hijos quienes de noche lo atacaban, el vampiro desangrándolo y la lechuza iluminando con sus ojos la tortura (Rivera, p. 149). Como se puede apreciar en este relato se identifican todo el conjunto de elementos que propone el pensador francés René Girard a propósito de la dinámica de expiación que hace parte de los mitos: hay una víctima y un victimario, persiste una lógica persecución y se celebra un sacrificio. De este modo lo explica nuestro pensador:

La conjunción perpetua en los mitos de una víctima muy culpable y de una conclusión simultáneamente violenta y liberadora sólo puede explicarse mediante la fuerza extraordinaria del mecanismo del chivo expiatorio. Esta hipótesis, en efecto, resuelve el enigma de cualquier mitología: el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece o se establece por obra de aquel que fue el primero en turbarlo. Sí, exactamente así. Es concebible que una víctima aparezca como responsable de las desdichas públicas, y eso es lo que ocurre en los mitos, al igual que en las persecuciones colectivas, pero la diferencia reside en que exclusivamente en los mitos esta misma víctima devuelve el orden, lo simboliza e incluso lo encarna (Girard, 1986, p. 60).

En síntesis, pensar el mito en la novela evoca diversos elementos miméticos y sacrificiales que valdría la pena precisar a continuación:

1. **El mito y el sistema de la prohibición:** El río es protegido por una deidad femenina que establece un sistema de prohibición: quienes cazan sin hacer ruido son tolerados mientras que aquellos que rompen esta norma serán castigados. Como se aprecia, el mito reitera una instancia de paz, pero también advierte de los peligros que trae consigo cometer la trasgresión y alterar la tranquilidad del río, que se asocia con una mala práctica en la cacería de los animales.

2. **El mito, la violencia y lo sagrado:** La explotación cauchera y la cacería indiscriminada de animales y seres humanos, recordemos que los indígenas fueron capturados como si se tratara de verdaderas cacerías de animales silvestres. Todo este ruido de las violencias cometidas en los afluentes del Orinoco y el Amazonas





altera la paz en la selva. El misionero es la figura trasgresora que trae consigo la enemistad con el río. Se convierte en el chivo expiatorio de la india y es castigado a través de una condena a su estirpe, engendrando seres monstruosos (el vampiro y la lechuza), atormentando su existencia de noche y de día. Conviene resaltar que los hermanos mellizos es otra fuente de la maldición que condenan al misionero, a una generación perdida y que castigan permanentemente con sus acciones al hombre blanco.

3. **El mito como búsqueda de la unidad y condena a una estirpe:** El castigo al hombre blanco regresa la unidad perdida con la violencia infringida contra la prohibición. La mapiripana regresa la paz en la selva y de algún modo condena a los futuros explotadores del caucho a morir por cuenta de sus poderes mágicos y sobre todo de la condena al mal que estos traen al territorio, fundamentalmente a su daño ambiental. Como se apreciará a continuación el castigo al misionero por parte de la India se repite miméticamente en la vida trágica de los personajes de *La Vorágine*, en donde la mayoría de los personajes experimentan la pérdida de una vida como ocurre en los casos de Clemente Silva y su hijo Lucianito o de Arturo Cova y su mujer Alicia; todas estas desapariciones están asociadas a las dinámicas sociales desatadas por el sistema económico cauchero, que opera como un gran sistema sacrificial de vidas humanas a cambio dinero y poder sobre las comunidades indígenas y sus territorios.

4. **El mito y la víctima sacrificial:** La categoría de *phármakos* será la unidad lingüística escogida para sostener que, en el universo variopinto de las víctimas sacrificiales, existe una suerte de universal que logra equiparar a todas ellas dentro de una lógica paradójica. La escogencia no consciente de una víctima sacrificial está supeditada a la absoluta exterioridad en la que ella vive respecto del todo social. Su realidad social y existencia es la de vivir al margen de los vínculos internos que ponen en práctica las sociedades. El *phármakos*, es un extranjero que vive fuera de los derechos y los privilegios de la sociedad. Esta misma situación de exterioridad la hacen objeto del linchamiento social. El rito sacrificial está relacionado con la escogencia de la víctima y funge a modo de mediación de la violencia que se ejerce contra la vida de una víctima.

5. **El mito y el rito a la violencia:** El deseo de violencia, si se lo deja solo, produce una serie de catástrofes humanas y sociales. La desviación que genera el rito sacrificial de algún modo ahorra el desastre generalizado gracias a una víctima, que se puede abatir sin peligro ya que no hay nadie que defienda su causa (Girard, 2016). A través del rito la violencia hacia la víctima aparece como una mediación o sustitución. La razón de que la víctima sea excluida del sistema de las relaciones sociales explica en buena parte el uso de una violencia que ritualiza la muerte selectiva de alguien, sin culpabilizar a la sociedad de su deceso inevitable. La escogencia de una víctima sacrificial también está sujeta a una arbitrariedad que corresponde a la misma pluralidad de víctimas que viven a extramuros de la ciudad.

2. El espectáculo de un sacrificio en medio de una economía extractivista

Narrados estos sucesos míticos el grupo que acompaña a Mesa cae tiempo después en naufragio en medio de un vórtice en el río. Curiosamente este siniestro se produce luego del relato de la india Mapiripana (como lo cuenta Mesa); de algún modo la expedición repite la tragedia del misionero de tal manera que su rebeldía ante la prohibición establecida por la India se reproduce en la caída de los hombres en el río.

Con la diferencia de que Arturo Cova (protagonista de la novela), al experimentar el mismo siniestro-sacrificial, tiene una impresión sublime de este espectáculo de muerte, calificándolo de bello y magnífico. De hecho, en medio de la situación descontrolada, Cova increpa a Franco para que desista del rescate de los hombres que son tragados por el agua, pero éste tilda al primero inhumano y detestable. De este modo lo atestigua Arturo:

La visión frenética del naufragio me sacudió con una ráfaga de belleza. El espectáculo fue magnífico. La muerte había escogido una forma nueva contra sus víctimas, y era de agradecerle que los devorara sin verter sangre, sin dar a sus cadáveres livores repulsivos ¡Bello morir el de aquellos hombres, cuya existencia apagóse de pronto, como una brasa entre las espumas, al través de las cuales subió el espíritu haciéndolas hervir de júbilo!

Mientras corríamos por el peñasco a tirar el cable de salvamento, en el ímpetu de una ayuda tardía, pensaba yo que cualquier maniobra que acometiéramos aplebeyaría la imponente catástrofe; y, fijos los ojos en la escollera, sentía el dañino temor de que los naufragos sobreguaran, hinchados, a mezclarse en la danza de los sombreros. Mas ya el borbotón espumante había borrado con oleadas definitivas las huellas últimas de la desgracia.

Impaciente por la insistencia de mis compañeros, que rondaban de piedra en piedra, grité:

- ¡Franco, tú eres un necio! ¿Cómo pretendes salvar a quienes perecieron súbitamente? ¿Qué beneficio les brindarías si resucitaran? ¡Déjalos ahí, y envidiemos su muerte!
- Franco, que recogía desde el margen tablones rotos de la embarcación, se armó con uno de ellos para golpearme: «¿Nada te importan tus amigos? ¿Así nos pagas? ¡Jamás te creí tan inhumano, tan detestable! (Rivera, pp. 154-155)

Lo sublime-sacrificial atraviesa por un episodio de fascinación a la muerte que no logra distanciarse de la violencia del acaparamiento que produce el sistema-sacrificial cauchero. Ahora bien, la apropiación es el núcleo social y psicológico que explica la economía política y la formulación antropológica que la precede: *el homo economicus*. Y es en el hiato entre el sacrificio como espectáculo de la muerte y el proceso de extracción económica del caucho, una continuación de la condena que expresa el mensaje mítico de la india mapiripana al hombre blanco.

Así las cosas, es posible apreciar cómo se hilvana esta idea de que la práctica económica deviene en una práctica sacrificial de seres humanos en función de la





obtención de lucro y ganancia desde la teoría mimética formulada por el francés René Girard y que tiene eco en las formulaciones sobre el funcionamiento de estos sistemas sociales en las voces de Dupuy (2016), Dubouchet (2018), entre otros.

Por ejemplo, las investigaciones de Jean Pierre Dupuy a los sistemas económicos y en especial al capitalismo como una constelación religiosa ordenada por “(...) prácticas rituales, sistemas de reglas, prohibiciones y obligaciones con las que logra así contenerse a sí misma” (Dupuy, 2016, p.86). En otras palabras, la economía en la modernidad se convierte en una práctica religiosa que contiene la violencia, pero también la desata. La puede contener porque mantiene las rivalidades en un plano de contrato y beneficio mutuo que en la práctica permite que el sistema de las relaciones de interdependencia económica como lo son las relaciones de producción, de la oferta y la demanda, de la compra y de la venta, etc., crear todo un ambiente de pacificación, situación que termina por definir el estilo de vida en las sociedades civiles y burguesas. Ahora bien, en momentos históricos de crisis estas relaciones civiles, pueden exacerbar la violencia al declarar a los terceros como enemigos del sistema de interdependencia social, que es lo que se vivió en los tiempos de Rivera con la muerte de miles de indígenas como víctimas del sistema de explotación cauchero. En la perspectiva de Dupuy, la economía puede exacerbar la violencia y crear la muerte social y física de los vencidos porque:

En la sociedad dominada por la economía, los hombres son terceros mutuamente exteriores. Como todos, se sustraen a sus obligaciones de solidaridad por seguir sus fascinaciones. Dan la espalda a los vencidos de los antagonismos de los otros. *El orden económico es la construcción social de la indiferencia a las desgracias de los demás*. En este orden, no son las relaciones entre rivales, que son vectores de las mayores violencias, sino las relaciones entre cada individuo y los otros, es decir las relaciones entre terceros. Es la negativa a sostener a los perdedores la que sanciona el fracaso a los terceros y, más que los golpes de los vencedores, se transforma en una verdadera muerte social y, a veces física. Hemos analizado en estos términos la Revolución industrial del siglo XVIII en Inglaterra y el arreglo resultante de los bienes raíces. Fue en esta época que surgió por primera vez la pregunta que está siempre entre nosotros: “¿pero, de dónde vienes los míseros, mientras la riqueza no deja de aumentar?” (Dupuy, 2016, p.88).

En este mismo sentido se destacan los estudios de Paul Dubouchet (2018), uno de los intérpretes de la teoría mimética de René Girard, en especial en el énfasis al fenómeno del individualismo metodológico, que es una corriente filosófica donde se explica que la totalidad de lo real se da con la aparición del individuo en la historia. Según esta tesis el origen del individualismo moderno tiene lugar en el liberalismo económico. Una filosofía moral y de la economía cuyo postulado reposa en una idea de individuo como realidad libre y racional, autor moral e intelectual de un *ethos* de emancipación y progreso sobre el cual gravita todas las relaciones económicas modernas. Este espíritu del capitalismo explica el afán de conquista que caracteriza al protagonista de la novela, Arturo Cova, y en general hace parte del ambiente social que caracterizó al hombre blanco en su aventura de riqueza por la selva colombiana para la primera mitad del siglo XX.

Esta propuesta de lectura va de la mano de lo sostenido por los filósofos Michel Aglietta y André Orléan, quienes en una publicación que lleva por título *La violencia de la moneda* (1990) reafirman las cercanías entre el individualismo moderno que justifica la condición social del *homo economicus* y el deseo mimético.

En definitiva, en las propuestas de Dupuy, Dubouchet, Aglietta y Orléan se sostiene que el origen del capitalismo se encuentra fundado en una concepción de la subjetividad como entidad *monádica*. En el sistema económico del liberalismo los individuos son *monadas* que luchan entre sí, operando en las relaciones sociales la rivalidad mimética y de la que Girard propusiera como mecanismo preponderante en la vida social de la modernidad. Como ocurre en el fenómeno de la violencia cauchera, su sistema comercial está basado no en la paz del trueque económico, sino en la violencia de la captura y la apropiación de bienes y personas humanas. Toda la vida económica del liberalismo moderno se reduce a la mimesis por apropiación.

Una de las características antropológicas y evolutivas del ser humano consiste en su capacidad para desear en función de la captura de algo o de alguien. La apropiación, la búsqueda de riqueza es la forma del deseo en el capitalismo del caucho. Es una relación social de acaparamiento, la que alimenta la rivalidad mimética. La estructura mimética del mercado es de suyo conflictiva. El desdoblamiento que produce este antagonismo social da cuenta de la asimetría social que se produce por los afluentes de la Orinoquia y la Amazonía, siendo el mercado gomero el sistema de acaparamiento de la selva tropical, que produce las víctimas y los victimarios de esta historia de exterminio racial. La economía política practicada en el mercado del caucho es mimética, acaparadora y anárquica, pues pregona el individualismo moral y epistemológico de una filosofía social que confía en el progreso social y la implementación del mundo civilizado en el corazón de la selva colombiana. (Dubouchet, 2018). A toda esta teoría de la muerte sistémica de personas en la cultura se la ha denominado sistema sacrificial.

3. Recuperar la memoria en el rito a los muertos: la conciencia religiosa

Ahora bien ¿cómo alcanzar la ritualización de la violencia en medio de este caos dominado por la barbarie de sacrificios humanos sin redención? Iniciemos por significar en qué consiste la ritualización practicada por los antiguos. Siguiendo el modelo sacrificial propuesto por Girard, es factible considerar que en la práctica de la piedad a los dioses se plantea una suerte de técnica religiosa, la cual, podría ocupar el lugar de un silencio ante el dolor de las víctimas de la historia del comercio cauchero.

Tal planteamiento tendría que verse a contra pelo de los relatos de las comunidades indígenas en el Putumayo, y que en las investigaciones antropológicas liderados por el investigador Roberto Pineda Camacho (2000;2014), aparecen indicios de esta memoria contada entre el sufrimiento, el olvido de las versiones que ya no son completas sino fragmentadas, y, por su puesto, elementos sacros.





En este sentido retomar algunos elementos del moralismo religioso de Isócrates propone, además de la disciplina moral, el temor a Dios. No es suficiente el señorío de sí, también se necesita en la *paideia* isocrática, del temor a los dioses y la veneración religiosa que practicaron los antiguos. A su juicio, no basta con la racionalización de las fuerzas oscuras que habitan en el hombre, también es necesario el rito de las ofrendas y los sacrificios: “Isócrates está también convencido de que lo que importa en la veneración de los dioses, y especialmente en las ofrendas y sacrificios, es el ánimo piadoso, y no el valor material de lo ofrecido, como, por lo demás, ha declarado el mismo dios de Delfos.” (Nestle, 1975, p. 228) Isócrates lanza un cuestionamiento punzante a la moral de la disciplina del cuerpo y del cuidado de sí, la cual tiene que ver con su excesiva relajación al momento de relacionarse con el poder político. Contra la idea socrática de que solamente en el conocimiento interior (*autognosis*) es posible la formación de gobernantes justos, la mirada escéptica de Isócrates afirmará que cuando el poder político se mezcla con el poder soberano, se desencadena el desenfreno y la violencia, vicios que alimentan el uso imperial del poder político, caracterizado por un instinto de dominación -o de apropiación en clave mimética- que se pone en práctica tanto en la estrategia bélica de la intimidación como en la destrucción física del enemigo.

El distanciamiento crítico que se conquista con el conocimiento de sí, principal premisa de la moral socrática necesita de la piedad religiosa. Ante el cuidado de la moral individual, un factor educativo que Isócrates considera como la solución y la vía de acceso a la realización del espíritu de la democracia (entendida esta forma de gobierno como una renuncia ante la fuerza tendenciosa del poder a sembrar el terror), surge y se opone la atracción que produce la fuerza oscura del poder imperial y de la tiranía. La barbarie del tirano pone al descubierto que en un Estado “(...) el verdadero forjador de las almas humanas es la ambición de poder, la aspiración a más” (Jaeger, 1997, p. 920).

La vida privada del individuo erigida sobre la base del cuidado moral se pierde en medio del fanatismo que procura una fuerza coercitiva que consolida un uso del poder político sin honor (Jaeger, 1997, pp. 918-921). Esta suerte de ciego fanatismo es una de las motivaciones para que Isócrates proponga en la moral de la piedad y de la veneración, una respuesta religiosa ante la ley fundamental de la tragedia. Una ley que genera la crisis sacrificial, tal y como lo propone Girard en sus estudios sobre Hamlet de William Shakespeare o los dedicados a la tragedia griega.

En efecto, para Girard el imperio de la violencia en la tragedia es el imperio de la mismidad. Se entiende por mismidad la imitación de la violencia recíproca o acción indiferenciada. La mismidad predomina en las relaciones humanas cuando la violencia es continuidad y simetría en los deseos. El caso de Heracles lo explica pues desplaza al usurpador Licos, quien pretende inicialmente sacrificar a los hijos y la mujer ajenos, para luego ser Heracles un héroe que los libera para luego sacrificarlos por su propia cuenta. De ahí que Girard proponga que el carácter polémico de la tragedia sea “el debate de un debate sin solución” (Girard, 2016, p. 50).

Otro ejemplo es la disputa de los hermanos Eteocles y Polinicias, personajes de Las Fenicias quienes se batían en luchas recíproca hasta que se produce el asesinato

mutuo. Este ejemplo pone de presente que el sacrificio en la tragedia cancela las diferencias y expone el clímax de la destrucción, destino o simetría violenta. Otros ejemplos elocuentes se encuentran en Edipo rey, donde las relaciones masculinas están marcadas por la violencia recíproca (Edipo vs Layo, Edipo vs Creonte, Edipo vs Tiresias). El lenguaje exaltado de la tragedia es la constatación lingüística de la crisis sacrificial. La violencia recíproca gobierna a la tragedia como construcción verbal y literaria:

Si no hay diferencia entre los antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra todas. La imposibilidad de diferir aumenta la rabia de Eteocles y Polinices. Ya hemos visto que La locura de Heracles el héroe mata a Licos para proteger a su familia, que este usurpador quiere sacrificar. El destino siempre irónico-coincide con la violencia-, lleva a que Heracles cumpla el siniestro proyecto de su rival; él es, a fin de cuentas, quien sacrifica a su propia familia. Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece la mimesis violenta, más multiplica los efectos de espejo entre los adversarios. (Girard, 2016, pp. 57-58).

A la ley de la tragedia no le es suficiente el silencio o la obediencia a la autoridad. No es el acatamiento a la orden lo que redimirá a la comunidad. En su lugar, y para superar la uniformidad que genera la violencia sacrificial, es la celebración de un rito y la práctica de la ofrenda una forma religiosa que permitirá aplacar la furia de un destino desconocido y violento.

De esta manera la conciencia religiosa supera a la conciencia crítica emancipada, pues no es a través de la racionalización del mal que inflige el victimario sobre su víctima, en las formas psíquicas del duelo (entendido como una suerte de olvido emancipado) o en la melancolía (un recuerdo encarcelado en el pasado), como se propondrá un *phármakos* o paliativo que minimice el efecto social y pandémico del mal en la historia: la violencia sacrificial.

Finalmente, ¿cómo se aprecia la conciencia religiosa en *La Vorágine*? Es claro que la novela de Rivera fue al mismo tiempo un documento de denuncia sobre la vida indígena y el comercio gomero. Y responde a lo que William Hardenbug denominó en el periódico inglés *Truth* en el año de 1912 como “*El Putumayo: el paraíso del diablo*” (Pineda, 2014). En efecto por las fuentes fluviales del Putumayo los indios fueron usados como carne de sacrificio al servicio de todo tipo de violencias y vejámenes, en la mayoría de los casos trabajando en condiciones infrahumanas por los caucheros en la Casa Arana. Allí morían de enfermedades y epidemias que se contraían con los blancos y también por las realidades higiénicas; en otros casos los niños se vendían en Iquitos (Pineda, 2014). Esta representación no es ajena a la creada por Rivera en *La Vorágine* en especial al distinguir el territorio del Putumayo y de las caucherías en el Amazonas como el “invierno verde”. Es así como Cobra declama en la novela los siguientes versos:

“Oh Selva, esposa del silencio, madre de la soledad
y la neblina! ¿Qué hado maligno me dejó prisionero
en tú cárcel verde? (Rivera, p. 125)





Es decir que para los lectores de la época *La Vorágine* fue una gran parábola de la selva. En otras palabras, el relato de Rivera puso de presente una idea muy civilizada sobre el drama humano y que se estaba viviendo en lo profundo de los bosques y los ríos en la Orinoquia y la Amazonía. El ciudadano percibe una selva devoradora de personas que las transformaba en demonios, donde los caucheros fungen a modo de vampiros que chupan la sangre de otros hombres (Pineda, 2014).

Esta suerte de antropofagia en la que cae la violencia sacrificial hacia los indígenas y que se relata en *La Vorágine*, no es una lectura que muestre con justicia la intención de denuncia de un crimen nacional que ante los ojos de todos pasaba por algo inadvertido o alejado de la vida de los ciudadanos de las metrópolis. Esta perplejidad y desilusión la confiesa Rivera al poeta Luis Trigueros de la siguiente manera:

Más lo que no puedo perdonarte es el silencio que guardas con relación a la trascendencia sociológica de la obra. Como no darse del fin patriótico y humanitario que la tonifica y no hacer coro a mi grito a favor de tantas gentes en su propia patria. Dios sabe que al componer mi libro no obedecía otro móvil que el de buscar la redención de estos infelices que tienen la selva por cárcel. Sin embargo, lejos de conseguirlo, les agravé la situación, pues solo he logrado hacer mitológico sus padecimientos y novelescas las torturas que aniquila. “Cosas de *La Vorágine*”, dicen los magnates cuando se trata de la vida horrible de nuestros caucheros y colonos de la hoya amazónica. Y nadie me cree, aunque poseo y exhibo documentos que comprueban la más inicua bestialidad humana y la más injusta indiferencia nacional.

Tú, que fuiste cónsul en Manaos cuando los crímenes de la selva llegaron a su apogeo ¿por qué callas hoy como ayer, en vez de comentar mi denuncia desatacándola nítidamente a la faz del mundo, te copas en minucias y trivialidades?

Mientras tanto, la obra se vende, pero no se comprende. ¡Es para morirse desilusión! (Rivera, 25 de noviembre de 1926, en Ordoñez, 1987, pp. 69-70).

4. Conclusiones. A propósito de la edición cosmográfica de *La Vorágine*

La Vorágine en su edición cosmográfica pone de presente que la configuración de un territorio se encuentra atravesada por una confrontación de proyectos nacionales en medio de la economía mundo. Es decir, que las genealogías de la violencia como el relato que narra los orígenes de la tragedia social en el mito de la india mapiripana se articulan en una concepción cosmográfica de las injusticias practicadas en la economía cauchera dentro del sistema de la economía mundo.

Un elemento preponderante del lenguaje simbólico que caracteriza a la víctima sacrificial tiene relación con el doble efecto que genera la literatura y su relación con los lectores, pues en sus historias se reúne el dolor y el drama de la existencia humana, como también la liberación ante este peso de la violencia mimética en una catarsis que libera y pretende sanar las heridas. La muerte de alguien en la comunidad es motivo de la ritualización de un acontecimiento sagrado. Como lo sostiene Girard en *La violencia y lo sagrado* los sacrificios fundan una religión. Según

lo anterior el origen de la cultura como de las instituciones se produce a partir de un homicidio fundacional. Es un crimen y su expiación lo que explica la aparición de las estructuras sociales normativas, incluyendo las instituciones y los estados.

Ahora bien, para dar cuenta de ello consideremos los siguientes argumentos propuestos por Girard en la *Violencia y lo sagrado*: el sistema sacrificial practica un doble juego que combina la distancia y el extrañamiento. Inicialmente se trata de un fenómeno desconocido que se va esclareciendo en la medida que se comprende el carácter relacional de la violencia y su fuente en la predisposición reactiva de los animales (Girard, 2006a). El sacrificio se origina como un deseo por la satisfacción de una violencia que reclama de un tipo de mediación. La mediación es la víctima que encarna la representación simbólica de esta violencia sacrificial y que Girard nombra en la figura paradójica del *phramakós* (es veneno y cura) (Girard, 2006b). Partiendo entonces de la realidad paradójica que se pone de presente en el mito de la india mapiripana, y en la perspectiva de que la víctima funge a modo de un *phramakós* de la tragedia social que se narra *La Vorágine*, se aprecia que el *caleidoscopio* de esta problemática social e histórica a finales del siglo XIX en Colombia se debe complementar en el diálogo con la geografía, la antropología, la sociología, la etnografía, la botánica, la historia, ámbitos de las ciencias sociales donde el relato de Rivera adquiere relevancia ya que da cuenta de una variedad de experiencias y conocimientos que viven los personajes en el amplio territorio de la Orinoquía y la Amazonía, justo cuando las riquezas naturales (fundamentalmente de la quina y el caucho), se convierten en atractivo para la explotación por parte de las potencias económicas de la época (Francia, Bélgica, Inglaterra, Alemania).

Este planteamiento sugiere a las investigadoras Margarita Serge y Erna Von der Walde (2023), que la novela de José Eustasio Rivera es de lleno una *novela cosmográfica* porque además de narrar la vida y los conflictos de las personas en las periferias orientales del país, mostrando con ello las comunidades y sus modos de vida por los principales afluentes que van de Bogotá hasta el Rio Negro, de territorio brasilero, también es un relato que logra organizar una historia: “(...) a partir de las líneas de múltiples trayectorias y conexiones que, más allá de mostrar los recorridos de trochas y ríos por donde se mueven sus personajes, exponen el entramado de relaciones (entre los seres humanos y los no humanos), que constituyen su universo” (Serge, Von der Walde, 2023, p. 17). Con lo anterior se indica que la novela logra insertar una geografía específica (*geoespacio*), donde afloran una serie de procesos históricos que le dan una orientación sociológica a la trama. Estos territorios que se involucran en la novela son Venezuela, Colombia, Brasil y Perú.

Para identificar las variables sociales e históricas de esta geografía de finales del siglo XIX, podemos distinguir las siguientes:

1. *La Vorágine* es una novela que tiene la virtud de mostrar las relaciones sociales y económicas que se producen entre las periferias de una América tropical que profundiza en ríos y cuencas que van de la Orinoquía y la Amazonía, con el devenir del capitalismo de explotación y de extracción de recursos naturales y que caracterizó a las economías de las metrópolis europeas (Francia, Bélgica, Inglaterra, Alemania), a inicios del siglo XIX hasta buena parte del siglo XX.





2. Lo segundo es la articulación de una región como la de los llanos orientales con los “circuitos del mercado”. Este proceso social e histórico ya se venía gestando en el territorio durante los tiempos de la colonia por cuenta de las haciendas de los jesuitas, y donde comunidades y sus *geoespacios* fueron entregados a la actividad económica de la ganadería la cual permitió la conexión de la región con los Andes, el Caribe, el Atlántico y el Mateo Grosso. La “cultura del hato llanero” es la base de las relaciones sociales entre indígenas y colonos, y hace parte de las problemáticas sociales que denuncia Rivera en su novela. La primera parte de *La Vorágine* gira en torno a las injusticias que trae consigo la ganadería y la explotación de la mano de obra de los indígenas.
3. Un tercer elemento de interés fue la ampliación de los comercios metropolitanos. La explotación de los recursos naturales se da por un mercado interesado en los productos tropicales amén de los beneficios que trajo consigo el caucho para el capitalismo internacional. Estos mercados no foráneos dieron predilección a “(...) pieles de animales, plumas ornamentales y los productos conocidos como “drogas do sertão”, entre los que se contaban frutos de los bosques tropicales, gomas, resinas, plantas fibrosas y cortezas como la quina” (Serge, Von der Walde, 2023, p. 19).

Finalmente, las implicaciones que proponen estos registros geográficos, históricos y sociológicas que se encuentran en la novela de José Eustasio Rivera a la cultura ecológica de hoy en día, podemos sostener que los intereses económicos de las potencias mundiales y las corporaciones internacionales en hidrocarburos, agua, carbón, coltán, entre otros, no han cambiado a la fecha, y siguen reproduciendo la lógica de extracción inmisericorde de recursos naturales bajo la condena de las comunidades y sus territorios a la miseria social, y todo bajo el pretexto de fomentar el progreso y el desarrollo, tan denunciado por el escritor huilense en *La Vorágine*.

Diversos son los proyectos de nación que encarnan los personajes en la novela de Rivera. Por ejemplo, Arturo Cova es el personaje que expresa a cabalidad los deseos de aventura y colonización que han caracterizado buena parte de la cultura colombiana, en especial la andina, que se encuentra en el interior del país, y aprecia en las regiones periféricas la oportunidad de obtener riqueza y ganar fama. Este sería un proyecto colonial de nación que ha promovido la extracción de recursos naturales, la violencia hacia las comunidades originarias que se han asentado en el territorio, entre otros dramas sociales e históricos que han dejado huella en las regiones.

Un segundo proyecto de nación lo identificamos en Narciso Barrera (nombre de pila de Frank Ramírez), quien emprende el proyecto cauchero al interior de los llanos orientales y la amazonia. Hay que recordar que este personaje de ficción encarna los valores de los caucheros peruanos, y de los que tuvo conocimiento José Eustasio Rivera cuando fue representante diplomático en Manaus (Brasil). Barrera es el alter ego de Julio Cesar Arana, protagonista de la historia siniestra de la casa de la Chorrera, un lugar de acopia del caucho y donde se cometían todo tipo de crímenes contra las fuerzas laborales, que eran indígenas sometidos al sistema de endeude, que condenaba a generaciones de comunidades a un trabajo esclavo, donde no recibían remuneración y sí castigos y penas de muerte. Esta

representación de nación muestra simbólicamente una idea de Colombia donde priman los intereses lucrativos sobre los auténticamente humanos, siendo el engaño, la hipocresía y la violencia, las formas morales más destacadas de este personaje que se narra en la novela de Rivera.

Bibliografía

- Aglietta, Michel & André Orléan, (1990). *La violencia de la moneda*. México: Siglo XXI.
- Ballén, R. Juan Sebastián (2013). *Desconstrucción, sofisticada y memoria en el holocausto étnico del Amazonas colombiano (1903-1910)*. Revista Signos. UNIVATES. Lajeado. Brasil. Año 34. N°2.
- Ballen Rodríguez, J. S. (2023). *El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión*. Sello Editorial UNAD. <https://doi.org/10.22490/9789586519168>
- Dupuy, Jean-Pierre (2016). *La crisis y lo sagrado*. Pp. 81-90. En: *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Carlos Mendoza-Álvarez (comp.). Universidad Iberoamericana: México.
- Dubouchet, Paul (2018). *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. L'Harmattan: Paris.
- Girard, R (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama: Barcelona.
- Girard, R. (2006a). *Los orígenes de la cultura. conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta: Madrid.
- Girard, R. (2006b). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa: España
- Girard, R. (2008). *La conversion de l'art*. Carnetsnord: Paris.
- Girard, R., & Jordá, J. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama: Barcelona.
- Girard, R (2016). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Anagrama: Barcelona.
- Jaeger, Werner (1997). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. F.C.E. Colombia
- Nieto, Caballero, Luis E. (1987). "La Vorágine". En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Nestle, Wilhem. (1975). *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Ariel. Barcelona.
- Mejías-López, A. (2006). *Textualidad y sexualidad en la construcción de la selva: Genealogías discursivas en "La vorágine" de José Eustasio Rivera*. MLN, 121(2), 367-390. <http://www.jstor.org/stable/3840675>
- Mutis, A. M. (2014). *Del río a la cloaca: la corriente de la conciencia ecológica en la literatura colombiana*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(79), 181-200. <http://www.jstor.org/stable/43854815>
- Ordoñez Monserrat Vila y otros (1987). *La Vorágine: textos críticos*. Alianza: Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana*. Espasa: Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto (2014). *Los huérfanos de La Vorágine. Los endoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Academia colombiana de historia. Bogotá.
- Peña, Gutiérrez, Isaías (2020). *Rivera: el visionario de la selva oscura*. Resplandor editorial: Colombia.
- Rivera, José, Eustasio. (1946). *La Vorágine*. Editorial A B C. Bogotá.
- Rivera, José, Eustasio. (1974). *La Vorágine*. Edición crítica. Edición de la caja de crédito agrario: Bogotá.
- Rivera, José Eustasio (2023). *La Vorágine. Una edición cosmográfica*. Margarita Serge y Erna Von Del Walde, editoras académicas. Universidad de los Andes: Bogotá





Strauss-Lévi (1997). *El pensamiento salvaje*. F.C.E: Colombia.

Saramago, Victoria, (2007). *Probando límites: interdividualidad colectiva en las novelas de la selva y de la sequía*. Pp. 45-112. En: Mendoza-Álvarez, C., Jobim J.L., y Méndez-Gallardo M. (2017). *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México

1924 . José Eustasio Rivera

. Centenario .



La codicia insaciable del caucho sembró un camino de sangre
en el corazón de la selva, que termino devorandose todo.

