



Paiches, huanganas e isangos *Repensar el antropoceno a través de la* *literatura oral y escrita amazónica peruana*

por Stefano Pau

RESUMEN: Tomando como punto de partida las reflexiones de estudiosos como Philippe Descola o Boaventura de Sousa Santos sobre la necesidad de repensar las relaciones entre humanos y no-humanos, con el fin de buscar alternativas al proceso autodestructivo conocido con el controvertido nombre de *Antropoceno*, parece oportuno dirigir la mirada hacia la selva amazónica. En efecto, el espacio amazónico es “altamente transformacional” (Rivière) y se vive en él una frecuente inestabilidad ontológica que difumina las fronteras entre las especies. Las narraciones de las vivencias de los animales, por ejemplo, no son usadas solo como simbolización de algún antagonismo o desequilibrio social, sino que son frecuentemente percibidas como realidades. En el artículo, enmarcado en el ámbito de los estudios ecocríticos, se creará un diálogo entre algunos relatos orales –cuyos protagonistas son animales– y la novela del pintor y escritor peruano César Calvo de Araújo titulada *Paiche* (1963), nombre que es, además, el de uno de los mayores peces de los ríos amazónicos. A través de estas creaciones de literatura oral y escrita se reflexionará sobre el tema de los desequilibrios sociales y de la conciencia de clase como medio para repensar cómo habitar la Tierra.

ABSTRACT: Taking as a starting point the considerations of scholars such as Philippe Descola and Boaventura de Sousa Santos on the need to rethink the relations between humans and non-humans in order to seek alternatives to the self-destructive process known by the controversial label of the *Anthropocene*, it seems appropriate to look at the Amazon rainforest. Indeed, the Amazonian space is “highly transformational”



(Rivière), and there is a frequent ontological instability that blurs the boundaries between species. Narratives of animal experiences, for example, are not only used as a symbolisation of some antagonism or social inequality, but are often perceived as realities. In this article, framed in the field of ecocritical studies, a dialogue will be created between some oral stories—whose protagonists are animals—and the novel by the Peruvian painter and writer César Calvo de Araújo entitled *Paiche* (1963), which is also the name of one of the largest fish in the Amazonian rivers. Through these creations of oral and written literature, we will reflect on the theme of social inequalities and class consciousness as a means of rethinking how to inhabit the Earth.

PALABRAS CLAVE: Paiche; Calvo de Araújo; antropoceno; Amazonía peruana; animales; ecocrítica

KEY WORDS: Paiche; Calvo de Araújo; anthropocene; Peruvian Amazon; animals; ecocriticism

INTRODUCCIÓN

En la introducción a su libro *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, el estudioso Gabriel Giorgi (11) señala que la oposición entre humano y animal—que había funcionado en América Latina como una manera para dar orden a los cuerpos y trazar la ejemplificación de la otredad desde la época de la Conquista— a partir de los años sesenta del siglo pasado, a través de una serie de producciones culturales y estéticas, ha comenzado a difuminar sus fronteras. De esta forma se habría comenzado a concebir este dualismo en términos de una “nueva proximidad” (12) capaz de volcar el debate cultural, filosófico y literario.

Este punto de partida, adecuado al contexto occidental eurocentrado, sin embargo, parece dejar de lado las complejas relaciones entre seres del cosmos procedentes de las filosofías autóctonas americanas, en las que —frecuentemente— la distinción entre seres humanos y animales no resulta tan claramente marcada. Para dar mayor cabida al debate, parece necesario, por ende, apuntar a la creación de un diálogo entre las reflexiones teóricas eurocentradas y las que proceden del mundo autóctono americano (Dussell 223-24).

A partir de esta premisa, en este artículo se tratará de repensar las relaciones entre humanos y no-humanos, con el fin de buscar alternativas al proceso autodestructivo conocido con el controvertido nombre de Antropoceno (Crutzen y Stoermer 17-18; Branca et al.). Esto se hará dirigiendo la mirada al área amazónica, en la que se vive una frecuente inestabilidad ontológica que difumina las fronteras entre las especies, tomando como referencia la novela *Paiche* del escritor y pintor peruano César Calvo de Araújo y algunos relatos orales difundidos entre la población ribereña de la cuenca del río Amazonas, en especial “El relato del isango y el tigre”, recopilado por el equipo de Radio Ucamara de la ciudad de Nauta en 2016.



HUMANO/NO-HUMANO

El interés occidental por los animales en el espacio americano es tan antiguo como la presencia europea en el continente. Desde los diarios de viaje del almirante Colón (Tola de Abich 10) en adelante, la gran mayoría de los viajeros, exploradores y conquistadores europeos de las tierras americanas han proporcionado un enorme número de descripciones de la fauna del nuevo mundo, percibida como sorprendente y asombrosa. Las páginas sobre los animales en las crónicas de la conquista y la curiosidad hacia ellos resultan mayores incluso que las que se reservan a los seres humanos encontrados en los territorios de ultramar.

En su mayoría se trata de reescrituras de los bestiarios medievales, entre los cuales merece ser mencionado el capítulo IV de *La historia natural y moral de las Indias*, del jesuita español José de Acosta (1590), quien se interroga sobre cómo pueden existir en América algunos animales que no se encuentran en otras partes del mundo, habiendo salido todos del arca de Noé (Acosta 282-84). La respuesta que el jesuita propone parece anticipar las que dieron algunos naturalistas de los siglos sucesivos. Dice Acosta: "Porque si emos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas, que querellas reducir a especies conocidas de Europa, será llamar al huevo castaña" (284). Con un siglo y medio de antelación, Acosta adelanta así la epifanía que tanto enorgullecía al conde de Buffon (Gerbi 3), quien sin embargo utilizó el *descubrimiento de la diversidad* con el objetivo de justificar la inferioridad tanto de las especies animales como de los seres humanos americanos.

El debate sobre la *otredad inferior* del Nuevo Mundo, en realidad ya había surgido en los primeros años de la conquista, cuando se intentó justificar la esclavización de los indígenas americanos sobre la base de su supuesta animalidad y su falta de alma, asunto que –por lo menos en línea teórica– se solucionó con la bula del Papa Pablo III *Sublimis Deus*, de 1537, en la que se declaró que los "indios" eran "verdaderos hombres" (Farnese) y por lo tanto capaces de recibir y entender la fe cristiana. La bula, sin embargo, no puso fin ni a la polémica teórica –que continuó a animar el debate europeo a través de los escritos de Corneille de Pauw o de Hegel, entre otros (Gerbi)– ni mucho menos las condiciones de muchos seres humanos americanos, que –en algunos contextos, como por ejemplo el de la explotación del caucho amazónico (Pau *Más antes*)– sufrieron abusos de tipo esclavista hasta bien entrado el siglo XX.

Esto se debió al hecho de que, como sugiere Cimatti (VI, 18), cualquier tipo de conflicto, de explotación, de exclusión, de segregación es implícito a la afirmación de la subjetividad humana: afirmarse como *yo* frente al *otro*. Conectado con esto, Giorgi propone –citando a Roberto Esposito– una reflexión sobre la noción de *persona* que

se constituye, precisamente, a partir de su relación con cuerpos que son no-personas, y que pasan fundamentalmente por el animal para proyectarse sobre "otros" humanos (los locos, los anormales, los niños, los enfermos, los inmigrantes ilegales, etc.. [...] persona plena será aquella que tiene control sobre su propio cuerpo, quien se declara "dueña" de su cuerpo y capaz de someter y de conducir su "parte animal". (Giorgi 24).



Las relaciones entre seres humanos y no-humanos –en especial los animales– se han basado así, en la cultura occidental, sobre la identificación ‘por ausencia’. Los animales carecerían de algunas características que los seres humanos sí tienen (Cimatti 5): lenguaje, libertad, conciencia, conocimiento, alma, subjetividad: todos elementos que caracterizarían la ‘humanidad’.

Estos criterios nos pueden parecer apropiados justamente porque han sido seleccionados por algunas sociedades formadas por esos seres que solemos llamar ‘humanos’, sin embargo estos criterios no son universales ya que, según las palabras de Philippe Descola:

Allí donde nosotros introducimos el lenguaje articulado y la bipedia como criterios decisivos de la humanidad, otras culturas prefieren optar por categorías más globalizadoras basadas en la animación, la locomoción autónoma o la presencia de rastros particulares, como la dentición o la reproducción sexuada. (Descola, *Cosmologías* 33)

Cabe preguntarse, entonces, qué es humano y qué es animal, si tiene sentido proponer una oposición de este tipo y, a la vez, por qué se debería considerarla universal. Lo cierto es que existen diversas partes del mundo en las que esta concepción dualista no tiene contornos tan matizados.

En la región amazónica de América del Sur, por ejemplo, son frecuentes concepciones del mundo y cosmologías que no prevén ninguna separación rotunda entre las varias entidades que habitan el mundo –sean ellas seres humanos, varias especies de animales o vegetales– que, al contrario, están unidas en un *continuum* regido por principios comunes y compartidos (Descola, *Cosmologías* 28). De manera especular a lo que Descola llama “naturalismo” –típico de las cosmologías occidentales y en el que se considera que el ser humano tiene una base ‘animalesca’ (que sigue compartiendo con las demás especies animales) de la que se ha progresivamente elevado– la premisa que fundamenta los sistemas relacionales en la Amazonía es que las diferentes entidades que habitan el mundo tienen un principio espiritual propio que correspondería a la humanidad (Descola, *Antropología, Cosmologías, Naturaleza; Viveiros de Castro, Pronomes, Perspectivismo, Metafísicas*). Esta es concebida en las cosmologías amerindias como la condición originaria común tanto a la especie humana como a las especies animales, al contrario de lo que se piensa habitualmente en el mundo occidental. Al explicar esta concepción, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro apunta: “el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente” (*Perspectivismo* 42). Así, los seres del cosmos compartirían una misma interioridad y se diferenciarían por su aspecto material exterior, su fisicalidad. Es lo que Descola llama “ontología animista” (*Naturaleza* 190-95).

Viveiros de Castro llama “roupa” al aspecto exterior de los seres, o sea un envoltorio que esconde una forma interior humana que es visible solo a miembros de la misma especie o a algunos seres que poseen facultades sensoriales superiores, como los chamanes (*Pronomes* 117). De esta forma, los animales se perciben a sí mismos y a



su especie como humanos, y consideran sus hábitos, características y atributos sociales como formas culturales humanas:

ven su alimento como alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca [...] etc.), sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, picos) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales etc.). (*Perspectivismo* 39)

A la vez, los animales consideran los seres humanos no-humanos: por ejemplo, los animales predadores (como los jaguares) ven al hombre como un animal de presa, mientras que los animales de presa (como el tapir o el venado) lo ven como un espíritu o un predador. Esta multiplicidad de puntos de vista es llamada por el antropólogo brasileño "perspectivismo" (*Pronomes* 116-120).¹

Tienen conexión con el concepto de 'ropa' las facultades metamórficas poseídas por algunos seres: el mundo amazónico es entonces "altamente transformacional" (Rivière 256) y se vive en él una frecuente inestabilidad ontológica (Berjón y Cadenas; Pau, *Más antes, Desangrar*), puesto que:

los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. Por tanto, la influencia taxonómica sobre lo real es siempre relativa y contextual, y el trueque permanente de las apariencias no permite atribuir identidades estables a los componentes vivos del entorno. (Descola, *Cosmologías* 28)

Algunos seres, por ende, pueden cambiar su envoltorio, su ropa, su forma exterior pero no cambian su condición originaria, la humanidad. Así, los animales, los espíritus y todos los agentes que habitan el cosmos se autoperciben como humanos, porque *son* esencialmente humanos: "son gente" (Tello 40).

PROPUESTAS DE CAMBIO

Volviendo una vez más a Descola, el antropólogo francés subraya el progresivo e inexorable desgaste de la cosmología naturalista occidental y de los dualismos animal/humano y naturaleza/cultura que subyacen a ella (*Antropología* 19). Esto estaría testimoniado por el aumento del interés generalizado hacia el medio ambiente y los efectos que la actividad de una parte de la población humana ha tenido y tiene sobre él, es decir el proceso que –sobre todo a partir de la revolución industrial– ha llevado a

¹ El hecho de que todos los seres del cosmos sean 'humanos' porque comparten la 'humanidad', a un primer y superficial análisis, podría ser percibido como una forma de antropocentrismo. Para confutar una opinión de este tipo, parece útil citar una vez más las palabras de Descola, quien dice: "Este hiperrelativismo perceptivo da a las cosmologías amazónicas un carácter decididamente no antropocéntrico, en tanto que el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante que subordina a todas las demás a su propia reproducción, sino que es más bien el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno" (*Cosmologías* 28-29).



la transformación global y acelerada del sistema terrestre (Descola, *Umano* 82), lo que muchos estudiosos en distintos ámbitos disciplinarios definen “antropoceno”.

Este término fue introducido por primera vez por el químico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer en un artículo del año 2000 para sustentar la tesis del comienzo de una nueva era geológica documentada por las consecuencias que la actividad humana ha tenido y sigue teniendo a nivel estratigráfico y geobiofísico (Branca *et al.*): la Era del Ser Humano. Sin embargo, cabe señalar las críticas a esta definición y las propuestas de otras, como por ejemplo la de “capitaloceno” (Haraway; Moore), que subraya las jerarquías de poder en los procesos de producción social y ambiental, comenzados con la expansión colonial europea y el surgimiento del sistema capitalista. Además, el término “capitaloceno” permitiría superar la visión evolucionista que somete la naturaleza a la humanidad, y que implica la dicotomía civilizado/salvaje (Bauer y Ellis 215).

Reconocer las cosmologías animistas que no se ciñen a esa visión podría ser, por ende, un primer paso para repensar no solo la relación entre humanos y no-humanos, sino también para repensar el entero sistema mundo que estamos acostumbrados a conocer, repensar el futuro y la sociedad, las relaciones entre todos los seres del cosmos y ralentizar los efectos del antropoceno. Puesto que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo [...] la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para Occidente o las formas eurocéntricas de transformación social”, dice Boaventura De Sousa Santos (16), quien subraya –de forma aún más clara– que “debemos imaginar otras formas de sociedad para el futuro” (13).

El diálogo de culturas es el terreno propicio para perseguir este reto; es justamente por eso que en la Amazonía las narraciones de las vivencias de los animales, que frecuentemente han sido llamadas ‘mitos’, no son usadas solo como simbolización de algún antagonismo o desequilibrio social, sino que son frecuentemente percibidas como realidades que proponen maneras alternativas de vivir (en) el mundo. Dicho con las palabras de Giorgi:

Es allí donde la cultura trabaja epistemologías, saberes, sensibilidades alternativas a partir del animal: justamente porque desde ese umbral es posible imaginar otros modos de relación con el cuerpo y entre cuerpos, y otras políticas de lo viviente que no repongan esa matriz inmunitaria y sistemáticamente violenta del individuo (neo)liberal, capitalista, propietario, su cuerpo privatizado y conyugalizado, constituido en el principio de inteligibilidad de la vida humana, la norma de lo humano. (Giorgi 41)

La relación entre humanos y no-humanos (en especial, animales) como modelo para repensar un sociedad y un mundo distinto es uno de los ejes de la novela *Paiche*.

TELÓN DE FONDO DE *PAICHE*. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIO-ECONÓMICO

En la Amazonía peruana, en los años sucesivos a la que se conoce como época del *boom* económico del caucho, que tuvo lugar aproximadamente entre 1880 y 1914, a pesar de



experimentarse una fase de grandes cambios a nivel económico, en el plano de las relaciones sociales y medioambientales se siguió en gran parte el mismo rumbo de la etapa anterior: el de la explotación indiscriminada de recursos, tanto humanos como no-humanos.

Aunque no se alcanzaron los niveles de violencia extrema vividos anteriormente y ya no se recurriera a correrías para reclutar la mano de obra, el sistema de la habilitación –es decir la entrega a los peones de mercaderías sobrevaloradas a cambio de trabajo subvalorado– permaneció la manera más común para regular las relaciones de trabajo en la región.

Como señalan Santos Granero y Barclay:

El único cambio en la red de habilitación consistía en que los propietarios de fundos reemplazaron a los patrones gomeros como principales socios de las casas comerciales en el ámbito rural [...]. Así, la jerarquía socioeconómica, reforzada por la red de habilitación, se mantuvo básicamente inalterada: una minúscula élite comercial dominaba la economía de la región, una masa de trabajadores rurales ocupaba los más bajos peldaños de esta estructura jerárquica y una pequeña élite rural integrada por los grandes propietarios de fundos actuaba como intermediaria entre aquellos. (Santos Granero y Barclay 215)

En estos años se registraron así algunos grandes cambios; en el plano económico las actividades tuvieron que diversificarse: se volvió a las actividades agrícolas, con el surgimiento a lo largo de las riberas de los ríos de grandes fundos o haciendas, muchas veces con la ocupación (más o menos legal) de las tierras. En los fundos, a los trabajos agrícolas se sumaban, en muchos casos, actividades extractivas finalizadas a la exportación, principalmente de productos como madera, tagua (el 'marfil vegetal'),² barbasco³ y pieles de animales.

El comercio de pieles de animales comenzó en la década de los treinta y sobrevivió de forma legal hasta 1975 cuando fue emanado el Decreto Ley 21147, que lo prohibía. Se trataba de una medida tardía, ya que muchas especies estaban al borde de la extinción. El comercio y el contrabando de pieles supuso la caza principalmente de lagartos negros (*Melanosuchus niger*), pecaríes de labios blancos o huanganas (*Tayassu pecari*), pecaríes de collar o sajinos (*Tayassu tajacu*), venados rojos (*Mazama americana*), jaguares (*Panthera onca*) y nutrias (*Lontra longicaudis*) cuyas poblaciones fueron diezmadas. Pero las pieles no fueron el único producto requerido por el mercado mundial: en las mismas décadas despegó también el comercio de peces ornamentales y de otros animales vivos, en especial aves, primates y reptiles (Santos Granero y Barclay 319-320).

Por otra parte, a nivel de demografía humana hubo una redistribución poblacional hacia las zonas occidentales del departamento con el contemporáneo abandono de las regiones interfluviales por las riberas de los ríos. A la vez, empezó a emerger y consolidarse lo que se conformó como un nuevo estrato social: el de los mestizos

² Utilizado principalmente para la fabricación de botones, procede de las semillas de la palmera yarina (*Phytelephas macrocarpa*).

³ *Lonchocarpus utilis*, planta de la que se extrae un veneno vegetal que durante mucho tiempo se empleó para la producción de insecticidas y herbicidas.



riberños, que los dos autores definen como el resultado “de la aculturación, desplazamiento geográfico y mestizaje de indígenas, blancos y mestizos en el contexto de la economía fundaria” (Santos Granero y Barclay 341).⁴

Este contingente de hombres y mujeres constituyó la principal fuente de mano de obra para los fundos agrícolas que quedaron en las manos de una pequeña oligarquía de hacendados. A aquellos se sumaban, cada vez más frecuentemente, los miembros de las comunidades indígenas que, a menudo, veían sus tierras ocupadas por o cedidas a los mismos terratenientes.

En estas décadas, por ende, a pesar de que las vejaciones ya no fueran tan explícitas –“no balean ni azotan como antes, así nomás” (Calvo de Araújo 35), dice Mañuca, una de las protagonistas de la novela– la situación de los trabajadores amazónicos seguía siendo precaria, con continuos atropellos y una disparidad aún tangible que se reflejaba también en las relaciones con los no-humanos, sometidos a una jerarquía que apuntaba exclusivamente a las ganancias de tipo económico. Como escribió Róger Rumrill en un artículo periodístico de 1973, aludiendo de manera clara a Frantz Fanon, “la suerte atroz de los condenados de la selva no ha variado sustancialmente” (Rumrill y De Zutter 177).

LA REVOLUCIÓN DE PAICHE

Este panorama es el que se encuentra descrito a comienzos de la novela *Paiche*, del escritor y artista César Calvo de Araújo (1914-1970)⁵, conocido como ‘el pintor de la selva’. Se trata de una novela realista e hiperdescriptiva escrita en 1942 pero publicada tan solo en 1963 (*Pau Modelos; Infierno; Castellano*). A comienzos de la obra, los tres personajes principales, Sojo Arimuya, Juan Tananta y Pitu Taricuarímac –mestizos con apellidos indígenas kukama (Castro Ríos)– trabajan para el patrón Don Roca, quien, sin embargo, no abusa de su poder.

Los frecuentes diálogos entre los personajes subrayan la compleja realidad social de la que son testigos y las reflexiones de Sojo, de manera particular, van configurándose como discursos sindicalistas que vehiculan las instancias de una colectividad delegitimada.

Uno de los mayores problemas identificados por el protagonista es el de la posesión y gestión de las tierras, puesto que es casi imposible que un pequeño agricultor autónomo pueda adquirir un espacio suficiente a su sustento y su supervivencia. Esto se debe a que

los terratenientes son los dueños hasta del río [...]. No hay para ellos [la gente, ndr] una sola pulgada de tierra en la cual sembrar, ni purmas⁶ cercanas de dónde sacar plátanos mal crecidos

⁴ Confirmando la afirmación según la cual “los mestizos no nacen sino que se hacen” (Clua et al.; Stolcke).

⁵ Para una biografía del autor véase: Villar y Bendayán.

⁶ Chacra (huerta) abandonada en la que crece maleza y bosque (Calvo de Araújo 274).



y yucas raquílicas. Allí todo es de alguien. El que no quiere morirse de hambre y comer mal, tiene que trabajar para el terrateniente. (Calvo de Araújo 82)

Esta situación sería la enésima prueba de la que Philippe Descola (*Umano* 85) define como la apropiación de parte de los seres humanos de los bienes comunes y ambientales, transformados en mercancía alienable y que se puede comerciar.

Cómo ya había escrito José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), alrededor de quince años antes de la redacción de *Paiche*, el primer paso para tratar de solucionar el desequilibrio social en el Perú es la eliminación del latifundio. Calvo de Araújo hace que su personaje lo exprese claramente, cuando dice:

La cuestión está en manos del Gobierno que debiera hacer una remesa de las tierras de Montaña; es decir de las tierras de la Selva que muchos llaman montaña, cosa que es completamente distinta⁷. Entonces, a esos terratenientes debiera expropiárseles los terrenos que superan sus posibilidades de cultivo, y dárselos a los que no tienen nada y están deseosos de trabajar; como consecuencia habría una mayor producción y las gentes no padecerían el hambre, como sucede actualmente. (Calvo de Araújo 239)

Esta repartición comunitaria de los bienes comunes primarios para su aprovechamiento, sin embargo, no sería suficiente para cambiar la relación de subordinación del medio ambiente al ser humano: haría falta un sistema de interacciones entre humanos y no-humanos en los que todos poseen derechos y de los que los humanos serían solo usufructuarios o, según los casos, garantes (Descola *Umano* 85).

Esta reflexión va llevándose paulatinamente a la práctica en la novela, ya que los personajes, con gran lucidez, se dan cuenta de que todas las actividades extractivas solo “enriquecen las casas comerciales, los grandes capitalistas” (Calvo de Araújo 52), mientras la biodiversidad amazónica es saqueada y su equilibrio puesto en riesgo. Sojo y sus compañeros se quejan varias veces del descabellado comercio de pieles de animales, de la tala indiscriminada de árboles maderables y de la implantación de monocultivos: todas actividades que contribuyen no solo a dejar sin recursos a la gran mayoría de la población amazónica, sino que comprometen la misma continuación de la vida de todos los seres que la habitan.

El protagonista de la novela pasa así las noches en vela, reflexionando sobre una posible manera de mejorar este panorama. Es entonces que Sojo Arimuya toma conciencia de la necesidad de un cambio que proceda desde abajo y que altere las relaciones de poder y las transforme, tornándolas horizontales, siguiendo la ruta del pensamiento de Karl Marx, según quien “la emancipación de la clase oprimida implica, necesariamente, la creación de una sociedad nueva [...] (y que) las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo” (Marx 120-21).

⁷ El mismo Mariátegui cuando se refieren a la región de la selva utiliza este término: “El Perú según la geografía física, se divide en tres regiones: la costa, la sierra y la montaña. [...] Y esta división no es sólo física. Trasciende a toda nuestra realidad social y económica. La montaña, sociológica y económicamente, carece aún de significación” (Mariátegui 204).



PAICHES

La sociedad nueva se concretiza así, poco a poco, con la creación de una granja colectiva que recibirá el nombre –justamente– de *Paiche*, del nombre de uno de los mayores peces de los ríos amazónicos (*Arapaima gigas*).

Sin embargo, la toma de conciencia de los personajes sobre la necesidad de establecer relaciones respetuosas con todos los seres del medio ambiente no acontece de un día para otro y, al contrario, supone situaciones que rozan la tragedia.

El mismo episodio en el que se da nombre a la comunidad lo ejemplifica. Algunos hombres descubren una *cocha*, un pequeño lago, no lejos de su lugar de asentamiento y deciden volver al día siguiente para pescar los shuyos (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) que la habitan y que, siendo muy voraces, ponen en riesgo la vida de otros tipos de peces. Sin embargo, la misma noche, la anciana doña Antu dice a sus compañeros que los shuyos “saben como los brujo; parece que nos habiden espiar cuando se habla. Han dicho que le ban hacer pesca a las cocha y segurito en este rato ya quizás sestán yeendooo shur, shur, a otra cocha”⁸ (Calvo de Araújo 87). Todos los que oyen las palabras de doña Antu la tildan de supersticiosa y no creen en lo que dice; hasta Sojo, el protagonista, trata de encontrar una contraargumentación científica que desmienta a la anciana. Sin embargo, al día siguiente se dan cuenta de que Antu tenía razón y que los shuyos se han efectivamente mudado a otra *cocha* cercana, dejando un rastro flemoso que indica su camino. El mismo fenómeno acontece, una vez más al día siguiente, confirmando la capacidad de los peces de escuchar a los humanos. Como acontece frecuentemente en la Amazonía, pues, los no-humanos interactúan con los humanos.

No obstante, el episodio no termina ahí porque, algunos días después, un grupo de habitantes de la comunidad decide ir otra vez a pescar, sin preaviso, a la *cocha*. Esta vez consiguen echar barbasco al agua, para envenenar a los peces que al rato comienzan a subir a flote. Lo que sorprende a los humanos que están recogiendo el pescado, es la improvisa aparición de un gigantesco paiche que, finalmente, también es pescado. Una vez sacado del agua, Sojo dice: “Lo contemplamos como en éxtasis, tal como si celebráramos un rito de agradecimiento” (Calvo de Araújo 92). Sin embargo, hasta este momento falta aún la manifestación de respeto y la conciencia de las relaciones y las convenciones sociales que rigen la caza en las sociedades indígenas (Descola *Cosmologías* 30). Esta lucidez aparece justo después, cuando el protagonista se da cuenta de que él y sus compañeros han pescado más de lo que necesitaban, envenenando la poza y destruyendo el futuro. Los peces son tantos que ni siquiera pueden llevarlos todos a la aldea. A Sojo Arimuya “se le caía la cara de vergüenza” (Calvo de Araújo 93). La toma de conciencia y la desesperación por haber cometido un delito contra otros seres vivientes se hace aún más patente pocas líneas después, cuando, al cortar la cabeza del paiche, los personajes descubren “más de mil diminutos paichecitos” (94). El anciano don Roca es el encargado de explicar que las hembras de

⁸ Sobre el peculiar uso del castellano amazónico que el autor propone en la novela véase: Pau Castellano.



esos animales suelen llevar en la boca a sus crías para protegerlas y para que los otros peces no se las coman y que cuando ya no caben en su boca siguen cuidándolas como buenas madres. El comentario de doña Antu aclara una vez más cuál es la visión amazónica de las relaciones entre seres del cosmos: “Como gente son” (94), dice la anciana. Las paiches madres se comportan como personas, porque son – esencialmente– personas.

Es a partir de este episodio y de esta toma de conciencia que los habitantes de la comunidad deciden nombrar su lugar de asentamiento “Paiche”.

HUANGANAS

La denuncia de la caza indiscriminada vuelve más veces a lo largo de la narración, testimoniando de manera fiel la forma en la que los intereses económicos pueden provocar consecuencias devastadoras para el medio ambiente. La crítica hacia el comercio de pieles se hace evidente cuando, durante un viaje por río, los protagonistas encuentran en un puerto una enorme carga de pieles “que formaban cerros” (51). Los protagonistas se quejan de que este tráfico destruye la vida de los animales de la selva exclusivamente por el capricho de la moda en otros lugares del mundo: “los cueros para las patas de los gringos” (Calvo de Araújo 50) dice Félix Insapillo. De esta forma la caza representa una vez más la imposición de lo humano sobre lo no-humano, oponiéndose a la visión que de esta tienen muchas sociedades amazónicas.

Descola propone un ejemplo de cómo la caza es percibida por varios pueblos indígenas americanos y asimila la visión de los pueblos amazónicos a la de los indígenas de la región subártica de Canadá, que:

Incluso cuando hablan en términos muy prosaicos de la batida, de la muerte y del consumo de la caza, [...] expresan sin ninguna ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen. Aquí, lo mismo que en la mayor parte de las sociedades de cazadores, es la manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su connivencia. Por tanto hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos. (Descola, *Cosmologías* 30)

Los protagonistas de la novela denuncian exactamente esta falta de respeto, el desperdicio de la carne y el consiguiente envenenamiento del bosque. Sojo Arimuya se interroga retóricamente sobre cómo será la selva cuando no queden otras cosas más que los esqueletos de los animales que se han podrido y propone una visión casi distópica:

La Selva quedará muerta, despoblada, sin vida y sin provisiones. Nadie querrá vivir ni trabajar en ella, comiendo plátanos, yucas y pescado solamente, si es que quedan peces. Sólo los pajaritos alegrarán el verdor con sus cantares: si es que al blanco no se le antoja vestirse de plumas. (Calvo de Araújo 51)



El protagonista reconoce de esta manera el impacto que el extractivismo provoca sobre el sistema medioambiental amazónico y, páginas más adelante, es testigo en primera persona de una batida de caza contra una manada de huanganas. El hecho de que Calvo de Araújo describa la matanza de estos animales no es casual. La primera razón es que, en efecto, las huanganas –una suerte de pequeños jabalíes– fueron entre las mayores víctimas del tráfico de pieles. La segunda tiene que ver con la principal peculiaridad de esta especie, que se asocia en grupos numerosos que, cuando se mueven o atacan algún enemigo, arrasan con todo lo que encuentran en su camino usando como su mayor fuerza la unión.

Casi al comienzo de la novela, cuando Sojo Arimuya, Tananta, Taricuarímac, Mañuca y todas y todos los demás personajes deciden liberarse de los lazos del patronazgo saben que para vivir en serenidad tienen que abandonar el egoísmo y unir sus esfuerzos. Para evidenciar la importancia de la colaboración dice el protagonista: “Somos incapaces de unirnos para el trabajo. El tigre, por ejemplo, caza solo y lo hace bien; pero, ante una manada de huanganas desaparece devorado, y esto que las huanganas son animales inferiores a él. [...] Sabemos que la unión hace la fuerza” (Calvo de Araújo 46).

La persistencia y la difusión de esta imagen es tal que en 2008 –durante las protestas y los paros en contra de los decretos legislativos reunidos bajo el nombre de *Ley de la Selva*⁹– Alberto Pizango, por entonces presidente de AIDSESP¹⁰ y líder de la movilización, hizo un llamado a todos los pueblos indígenas amazónicos para que se unieran a la lucha y se llevara a cabo, de este modo, la estrategia de la huangana: “Si nos atacan, si nos arrinconan, aplicamos la estrategia del sajino huérfano” (Reymundo Mercado y Nájjar Kokally 82).

El episodio de la caza de las huanganas comienza con un fragor de disparos y el ruido provocado por la huida de los animales. Sojo y sus compañeros tienen que subirse a unos árboles para evitar el ataque y desde allí contemplan la fuga enloquecida de los animales:

⁹ Los decretos de la *Ley de la Selva* favorecían las grandes inversiones privadas ligadas a la explotación de los hidrocarburos y la implantación de monocultivos sin tomar en cuenta que su aplicación habría significado privar a las comunidades nativas de sus propias tierras y de sus medios de sustentamiento. Empezaron así las primeras protestas de las organizaciones indígenas, que habían identificado en los decretos 1081, 1083 y 1090 los más potencialmente dañinos para su supervivencia. Los dos primeros tenían que ver con unas medidas para la regularización y la privatización de los recursos hídricos nacionales, mientras que el tercero, la *Ley forestal y de fauna silvestre*, favorecía la extracción de hidrocarburos y el surgimiento de grandes monocultivos a través del cambio de destinación de uso de los bosques, de forestal a agrario. A las primeras peticiones de derogación de los decretos por parte de las organizaciones reunidas alrededor de AIDSESP, el gobierno contestó con lentitud y vagas promesas que dejaron inalterada la situación, llevando –entre julio y agosto de 2008– a las primeras huelgas, paros y bloqueos de carreteras. Quien guio la protesta fue Alberto Pizango Chota, del pueblo Shawi.

¹⁰ Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, es la mayor confederación de organizaciones indígenas amazónicas.



Era de ver el espectáculo que presentaba la manada de cerdos salvajes, enfurecidos y asustados, tratando de ocultarse de la ferocidad del hombre; tenían los lomos erizados y jadeaban conturbados. Descendimos, acercándonos a los cazadores que [...] se disponían a seguir la cacería. [...] Por el suelo yacían más de cuarenta animales ensangrentados. (Calvo de Araújo 146)

La descripción de la desbandada y la sucesiva conducta arrogante de los cazadores frente a la petición de explicaciones de los habitantes de *Paiche* se conforma como una representación narrativa de esa jerarquía antropocéntrica impuesta por el ser humano a los demás seres que habitan el mundo, una jerarquía que establece la existencia de vidas eliminables o sacrificables (Giorgi 16).

CONCLUSIONES: ISANGOS

Paiche, única novela publicada –hasta el momento– por César Calvo de Araújo, comparte, además de la época histórica de su redacción, una característica fundamental de las novelas indigenistas: es una proclama de protesta y de denuncia que se conforma como un acto de revalorización del pueblo (Alegría *et al.* 35), entendido en este caso como la unión de los varios seres que habitan el mundo. La situación de desequilibrio social existente en la región amazónica peruana y la toma de conciencia de la necesidad de quebrantar ese sistema fueron realmente una inquietud constante para Calvo. Tanto es así que no solo idealizó su granja colectiva socialista en las páginas de su novela, sino que durante años se empeñó en hacerla realidad. *Paiche*, de esta forma, se concretó en 1965 en *Shapshico*, comunidad fundada a orillas del río Utuquinía, no lejos de la ciudad de Pucallpa (Villar y Bendayan 54).

La transformación de las relaciones sociales entre los varios seres del cosmos, el enfrentamiento de los trabajadores desamparados en contra de los patrones abusivos en la novela y la necesidad de repensar el modelo económico vigente ‘desde abajo’ tiene su reflejo en un relato de la tradición oral kukama, que escuché por primera vez en agosto de 2016 por trámite de Leonardo Tello, periodista y amigo kukama.

Él me estaba narrando los acontecimientos ligados a una reunión en una comunidad ubicada a orillas del río Marañón, en la que los representantes de una empresa petrolera estaban tratando de imponerse sobre los comuneros, después de un tremendo derrame de crudo que había causado la contaminación de las aguas de las quebradas, la muerte de numerosas especies fluviales y varios problemas de salud a la población.

En la cumbre de la tensión, un anciano comunero se levantó y, sin más preámbulos, relató la historia del isango, un minúsculo ácaro (*Eutrombicula alfreddugesi*), que presento en la transcripción realizada por Leonardo:¹¹

¹¹ A quien agradezco por su constante apoyo y colaboración.



Los animales en la selva, habían decidido organizar una fiesta. Invitaron a todos, menos al tigre porque es un bocón y gritón y siempre se quiere comer a todos. Todos habían asistido, la fiesta había comenzado, cuando de pronto, alguien irrumpió en el lugar echando abajo la puerta. Era el tigre y estaba enojado porque no lo habían invitado. –Voy a comerlos a todos!!!– dijo furioso. Gritaba, y entonces preguntó si alguien se atrevía a retarle a una pelea. Hubo un silencio total; mas él volvió a preguntar si alguien se atrevía a desafiarle. Una voz muy de abajo y muy de atrás dijo: –Yo!!!– Todos voltearon para mirar quién era, pero tuvieron dificultades para encontrarlo, porque se trataba del pequeñísimo Izango. –Tú quieres retarme? – preguntó el tigre riéndose a carcajadas y burlándose del Izango, mientras los otros observaban espantados. El tigre aceptó y la pelea inició. El Izango se lanzó sobre la oreja del tigre y le dijo: –Aquí estoy tigre, ¡mátame!– El tigre dio un zarpazo contra su propia oreja. Saltando a la otra oreja el Izango dijo: –Aquí estoy tigre, ¡mátame!– Otro zarpazo contra su propia oreja dejaba más lastimado al tigre. Saltó entonces entre su trompa y sus ojos, mientras el enojado tigre se iba haciendo daño a sí mismo. Hasta que el tigre se volvió loco, agotado y lastimado tendido en el piso. Así es cómo el pequeño Izango venció al poderoso tigre.

La ambientación de la fiesta en la que todos los animales participan nos vuelve a proponer un modelo cosmológico en el que una comunidad de ‘personas’ comparte conductas y hábitos sociales que ordinariamente se atribuyen solo a los humanos. El tigre –nombre que se usa frecuentemente en Amazonía para referirse al jaguar–, por su lado, es el protagonista de otro relato muy difundido entre los kukama, en el que representa el resultado de la metamorfosis experimentada por los patrones caucheros que explotaban a los trabajadores indígenas a comienzos del siglo XX (Pau *Desangrar*). En nuestro relato, la exclusión del tigre representaría entonces la oposición a un esquema de relaciones sociales basado sobre la iniquidad, el aprovechamiento y la violencia. El insignificante isango consigue enfrentarse y vencer al tigre, así como los personajes de la novela de Calvo de Araújo se liberan de los patrones y escogen un terreno donde implantar su hacienda, sobre la base de principios de solidaridad, reciprocidad, igualdad y respeto, no solo entre humanos sino también con las otras especies.

El ejemplo de la novela de Calvo de Araújo puede ser, por ende, iluminante sobre la posibilidad de volverse a plantear la vida sobre la tierra, más allá de las concepciones individualistas del sistema mundo occidental. A pesar de haber sido concebida en los años cuarenta del siglo pasado, en algunos aspectos la obra adelanta la reflexión contemporánea sobre la necesidad de un cambio que no solo apunte a la preservación medioambiental, sino a la propuesta de otras maneras de habitar el mundo: es decir, siguiendo las palabras de Descola (*Umano* 86), de un proyecto de construcción de una verdadera casa común, antes de que la antigua colapse bajo el efecto de la devastación debida a la acción de algunos humanos.

Anche le stazioni ferroviarie, trasformate al punto da essere iriconoscibili, sono diventati dei *souk*. Waterloo. Victoria. Non è più possibile trovare da nessuna parte una buona tazza di tè, vi danno solo Harvey Wallbangers, schifosi cappuccino. Ho detto a Nora: “Ricordi *Breve incontro?* come piangevo a fontana? oggi dov’è che si potrebbero incontrare, forse solo in uno di quegli orribili negozi [...]”. (Carter 129)



BIBLIOGRAFÍA

Alegría, Ciro, *et al.* *Primer Encuentro de narradores peruanos. Arequipa 1965*. Casa de la Cultura del Perú, 1969.

Bauer, Andrew M. y Erle C. Ellis. "The Anthropocene Divide. Obscuring Understanding of Social-Environmental Change." *Current Anthropology*, vol. 59, núm. 2, 2018, pp. 209–227. <https://doi.org/10.1086/697198>. Consultado el 04 oct. 2021.

Berjón, Manuel y Miguel Ángel Cadenas. *Inestabilidad ontológica. El caso de los kukama de la Amazonía Peruana*, Organización de Agustinos en Latinoamérica, 2014. http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf. Consultado el 13 feb. 2021.

Branca, Domenico, *et al.* "Sull'antropocene. Introduzione alla traduzione di "Umano, troppo umano" di Philippe Descola." *América Crítica*, vol. 4, núm. 1, 2020, pp. 75-80. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4163>. Consultado el 04 oct. 2021.

Calvo De Araújo, César. *Paiche*. PetroPerú, 2012.

Castro Ríos, Meredith C. *Una aproximación al proceso de afirmación étnica del pueblo cocama: el caso del caserío de Santo Tomás. Tesis de licenciatura*. PUCP, 2015.

Cimatti, Felice. *Filosofia dell'animalità*. Editori Laterza, 2003.

Clua, Montserrat, *et al.* "Per una reflexió crítica sobre la noció de mestissatge." *Peripheria*, vol. 4, 2006, pp. 1-9. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.670>. Consultado el 04 oct. 2021.

Crutzen, Paul y Eugene F. Stoermer. "The 'anthropocene'." *Global Change Newsletter*, núm. 41, 2000, pp. 17–18. <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>. Consultado el 04 oct. 2021.

Descola, Philippe. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía." *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepciones del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, IWGIA, 2004, pp. 25-35.

---. "Umano, troppo umano." *América Crítica*, vol. 4, núm. 1, 2020, pp. 81-87. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3995>. Consultado el 04 oct. 2021.

---. *Antropología de la naturaleza*. Ifea, Lluvia Editores, 2002.

---. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores, 2012.

Dussel, Enrique. "Una nuova epoca nella Storia della Filosofia: il dialogo mondiale tra tradizioni filosofiche." *América Crítica*, vol. 1, núm. 1, 2017, pp. 221-228. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/2951>. Consultado el 04 oct. 2021.

Farnese, Alessandro (Pablo III). *Sublimis Deus*, https://web.archive.org/web/20170407025625/http://webs.advance.com.ar/pfernand/o/DocsglLA/Paulo3_sublimis.html. Consultado el 20 abr. 2021.

Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, 1960.

Giorgi, Gabriel. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia Editora, 2014.

Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin." *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159–165. <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article-pdf/6/1/159/251848/159Haraway.pdf>. Consultado el 04 oct. 2021.



Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, 1984.

Marx, Karl. *Misérias de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Siglo XXI, 1987.

Moore, Jason, editado por. *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. PM Press, 2016.

Pau, Stefano. "Desangrar. Violencia y relaciones inter-étnicas en algunos relatos de la Amazonía peruana." *Mitologías Hoy*, vol. 19, 2019, pp. 63-73. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.616>. Consultado el 04 oct. 2021.

---. "El castellano amazónico en la novela *Paiche*. Análisis dialectológico." *Lexis*, vol. XLIV, núm. 1, 2020, pp. 245-267. <https://doi.org/10.18800/lexis.202001.008>. Consultado el 04 oct. 2021.

---. "Más allá del infierno verde y del paraíso perdido. Paisaje y perspectiva medioambiental en dos novelas amazónicas peruanas." *América: el relato de un continente*, editado por Susanna Regazzoni y Fabiola Cecere, Ca' Foscari Edizioni, 2019, pp. 107-121. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-319-9/010>. Consultado el 04 oct. 2021.

---. "Modelos para la superación de la crisis del sistema capitalista: *Paiche* y *E venne il sabato*, novelas amazónicas." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XLIII, núm. 86, Latinoamericana Editores/Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP, 2017, pp. 277-300.

---. *Más antes, así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana*. Pakarina ediciones, 2019.

Reymundo Mercado, Edgard y Róger Nájara Kokally. *Más allá de la Curva del Diablo. Lecciones de Bagua*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2011.

Rivière, Peter. "Wysinwig in Amazonia." *JASO*, vol. 25, núm. 3, 1994, pp. 255-262. https://anthro.web.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso25_3_1994_255_262.pdf. Consultado el 04 oct. 2021.

Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, Amorrortu, 2011.

Rumrill, Róger y Pierre De Zutter. *Los condenados de la selva*. Editorial Horizonte, 1976.

Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Tierra Nueva, 2015.

Sousa Santos, Boaventura de. "Introducción: las epistemologías del Sur." *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. CIOBS Edicions, 2011.

Stolcke, Verena. "Los mestizos no nacen, se hacen." *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, editado por Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa. Ediciones Bellaterra, 2008, pp. 14-51.

Tello, Leonardo. "Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aportes del pueblo kukama." *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione*, editado por Riccardo Badini. Franco Angeli, 2014, pp. 39-48.

Tola de Abich, Fernando. *Bestiario Colombino*. Factoría ediciones, 2017.

Villar, Alfredo y Christian Bendayán. "Calvo de Araújo. La leyenda del Amazonas." *Calvo de Araújo. La selva misma*. Asociación Cultural Peruano-Británica, pp. 41-56, 2015.



Viveiros de Castro, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana*, vol. 2, núm. 2, 1996, pp. 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Consultado el 04 oct. 2021.

---. "Perspectivismo y multinaturismo en la América indígena." *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepciones del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, IWGIA, 2004, pp. 37-80.

---. *Metafísicas caníbales*. Katz Editores, 2010.

Stefano Pau es Doctor en Estudios Filológicos y Literarios Hispanoamericanos por la Universidad de Cagliari, es actualmente profesor contratado por la Universidad Federico II de Nápoles. Se ocupa principalmente de literatura amazónica peruana (escrita y oral); al mismo tiempo, trabaja sobre variación lingüística (en particular sobre el castellano amazónico peruano) y sobre la historieta de corte periodístico en el Perú. Miembro del centro CISAP y cofundador de la revista científica *América Crítica*. Ha publicado la monografía *Más antes así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana* (Lima: Pakarina ediciones, 2019) y varios artículos en revistas indexadas nacionales e internacionales.

<https://orcid.org/0000-0002-6485-6567>

pau.stefano@ymail.com

Pau, Stefano. "Paiches, huanganas e isangos. Repensar el antropoceno a través de la literatura oral y escrita amazónica peruana", n. 26, *Zoografie. Scritture e figurazioni animali*, pp. 53-69, November 2021. ISSN 2035-7680.

Disponibile all'indirizzo:

<<https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/16688>>

Ricevuto: 15/01/2021 Approvato: 01/04/2021

DOI: <https://doi.org/10.54103/2035-7680/16688>