

El *Aliento* de la  
**MEMORIA**  
*Antropología e Historia en la Amazonia Andina*

François Correa Rubio  
Jean-Pierre Chaumeil  
Roberto Pineda Camacho  
EDITORES



Bogotá D. C.

2012



## Cinco personajes en *La vorágine*: tipos, mito e historia de la Amazo-Orinoquia

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA  
Universidad Nacional de Colombia

La medianía nos brindó su angustia.  
¡Solo fuimos los héroes de lo mediocre!<sup>1</sup>

*La vorágine*

“LOS SENTIDOS HUMANOS EQUIVOCAN SUS FACULTADES: el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos!” Así es descrita, en un momento desesperado, la experiencia de la selva en la tercera parte de *La vorágine*, de José Eustasio Rivera (*Lv*: 297)<sup>2</sup>. Mucho se ha escrito sobre este pasaje a lo largo de casi un siglo, pero su esencia es evidente: la selva confunde. Y es de eso justamente de lo que la novela trata: de la frontera y su anulación. Los sentidos, hechos para discriminar y clasificar, se trastocan, valga la aparente redundancia, en todos los sentidos. Se mezclan; fluyen o bien se cancelan entre sí.

Lo mismo puede decirse que ha ocurrido en la historia de la Amazo-Orinoquia desde sus orígenes. Establecida e interpretada como frontera, ha sido concebida como límite entre océano, piedemonte, selva y llano, y entre climas y naciones. A la vez se le ha visto como un hito que separa al salvaje del civilizado, a lo manso de lo bravo, al delito de la ley, al

1 “Mediocre. (del lat. *mediocris*). adj. Mediano... Mediano, na. (Del lat. *mediānus*, del medio). adj. De calidad intermedia. || <sup>2</sup> Moderado; ni muy grande ni muy pequeño. || <sup>3</sup> fig. y fam. Casi nulo, y aun malo de todo punto [...] Medianía. (De *mediano*). f. Término medio entre dos extremos; como entre la opulencia y la pobreza, entre el rigor y la blandura” (RAE 1914).

2 De aquí en adelante, nos serviremos de la edición crítica de *La vorágine* a cargo de Montserrat Ordóñez (Rivera 1998), la cual distinguiremos con la convención *Lv*.

animal del humano, a la cultura de la naturaleza, al mito de la historia. Pero estas últimas categorías, en tanto culturales, son relativas a quien las enuncia, y así tiene lugar la paradoja de ser algo y poder ser a la vez su opuesto, es decir, la de ser esa frontera que se suprime a sí misma. El salvaje también es civilizado y viceversa; hay animales humanos y humanos animales, o son ambas cosas al tiempo, y lo mismo sucede con la historia y el mito. Cada una de estas antinomias se expresa en *La vorágine* y esta, la novela, es en sí misma frontera y paradoja —una metáfora de aquello que describe<sup>3</sup>—.

Se ha visto en *La vorágine* un testimonio histórico (p. ej., en Neale-Silva 1939; Pérez Silva 1988; Gómez 1989)<sup>4</sup> o una narración mítica (Menton 1987; Morales 1987). Mucho más raro ha sido interpretarla en ambas claves simultáneamente, aunque también se ha intentado (Pineda Camacho 2004; Páramo Bonilla 2004, 2009a y 2009b). De hecho, es argumentable que la obra de Rivera constituye no solo la gran novela, sino el Gran Mito occidental sobre la selva, pues reitera, una y otra vez, como un tema con cientos de variaciones, la idea de que Occidente solo puede definirse por oposición simbólica a la dupla selva-salvajismo que este mismo ha concebido (cf. Harrison 1992; Turner 1994; Bartra 1996). A su vez, dicho mito tiene un sustento histórico, así como esta historia —la de *La vorágine* y la de la reducción de la Amazo-Orinoquia que relata— una fundamentación mítica.

Y no es mero retruécano. Como se sabe, ya sobre el humo de la primera edición de la novela, en 1924, hubo polémicas nacionales e internacionales, impresas o de viva voz (¡algunas de ellas a poco de costarle la vida al autor!), sobre hasta dónde narraba situaciones o retrataba personajes “reales” (Neale-Silva 1986). Al fin y al cabo, Rivera buscaba denunciar, de manera confesa, los atropellos perpetrados por las agencias caucheras —peruanas y venezolanas principalmente, pero asimismo a sus legatarios colombianos y, en general, al sistema de explotación en su conjunto— y para ello había procurado conferirle al texto todos los toques posibles de veracidad o factibilidad, inclusive mapas y fotografías. Pero a la larga, él mismo no parece haberse percatado de los alcances de su estrategia, y a veces cedía a la exasperación cuando constataba que sus miles de lectores no eran capaces de limitar, tan claramente como él, cuándo era que terminaba la “realidad” y comenzaba la “ficción”.

3 Empero, la palabra “frontera” no aparece una sola vez en el texto, lo cual no deja de ser llamativo.

4 Salvo que se especifique lo contrario, todas las traducciones de las citas en el artículo fueron hechas por el autor.

Eso, irónicamente, fue tal vez lo que le dio tanta fuerza a *La vorágine*: el hecho de que Rivera la hubiera concebido de una manera que, a la postre, demostró ser mucho más intuitiva que consciente. El manuscrito pareciera casi urdido en duermevela, próximo a evocar la “escritura automática” que por entonces se hallaba tan en boga entre los círculos espiritistas, surrealistas y dadá; hecho diciente, en tanto las distintas teorías mitológicas de su época asumían que los mitos se producían esencialmente así<sup>5</sup>. El ritmo febril del relato de Arturo Cova, su progresivo cariz demencial, que hace que a medio camino dudemos de si lo que cuenta es todavía su historia o ya su delirio, son producto de esta concepción. Y a ello también se debe la muy particular manera en que se presentan sus muchos protagonistas, cuyos contornos son invariablemente difusos, así siempre se les plasme con trazos enérgicos que dicen todo lo que de ellos es preciso saber. Cada personaje constituye así una encarnación de esa frontera que hace por igual a la novela historia y a la historia novela, y a los personajes mismos seres históricamente verosímiles y a la vez tipos mitológicos. Buscaré demostrarlo a la luz de cinco casos.



De por sí es elocuente la génesis de *La vorágine*. Nació (sin que lo supiera su creador) a raíz de un pleito judicial en el que Rivera —abogado recién graduado, perito en liquidación de herencias— tuvo que desplazarse a Orocué, en los Llanos Orientales colombianos, como representante de cierto José Nieto, comerciante y ganadero radicado en Casanare, inmerso en un litigio que implicaba el ható más grande de la zona. El lance, lleno de intrínquilos imposibles de abreviar y, sobre todo, henchido de sordidez, terminó con Rivera oponiéndose a su original defendido y

5 Cf. Von Hendy (2002). Esto no riñe con lo que sabemos acerca de la puntilliosidad de Rivera con respecto a sus escritos, según testimonio de sus amigos cercanos Miguel Rasch Isla (1987) y Ricardo Charria Tobar (1963). Más bien, indica dos momentos sensiblemente distintos en la concepción: uno inicial y episódico, consistente de raptos concentrados de composición, a veces durante las horas o días de descanso en alguno de los viajes que emprendió el escritor y diplomático entre 1922 y 1923, interrumpidos por hiatos más o menos largos en los que debía hallarse ocupado en otros asuntos, y otro posterior de riguroso pulimento, por no decir que de despiadada autocritica. Los cuadernos que contienen la versión manuscrita de lo que probablemente fue la segunda versión de la primera parte de *La vorágine*, recientemente consignados en la Biblioteca Nacional de Colombia, demuestran la violenta superposición de ambas circunstancias. La primera se refleja en una caligrafía nerviosa, pródiga en vacilaciones, que es perfectamente congruente con la *psiquis* de Arturo Cova; la segunda, usualmente en otro color para resaltar las correcciones, es mucho más ponderada y suele mostrar el trazo elegante, jurisprudencial, del que solía preciarse José Eustasio Rivera.

defecionando hacia el campo de quien antes hubiera sido su impugnada, y ahora su representada<sup>6</sup>. Ya desde entonces Rivera cruzaba la frontera. Forzoso resultado de ello fue que se enemistara con Nieto, con quien hasta parece que llegó a medirse a tiros (Charria Tobar 1963, 98-99).

Según Ricardo Charria Tobar (1963, 155), amigo y, durante una época, compañero de aposentos de Rivera, este se vengó de Nieto transformándolo en el Pipa, personaje importante en la trama de *La vorágine* no solo porque aparece muy temprano —recién pasado Cáqueza, franqueada apenas la última frontera de la “civilización” que es la Cordillera Oriental, la cual separa a Bogotá de los Llanos—, sino porque todo a lo largo de la narración pareciera estar urdiendo tras bambalinas la tragedia de Cova y los suyos, adentrándolos cada vez más hondo en la “cárcel verde” (Lv: 189). No bien se presenta por primera vez, enuncia su nombre y alias, y resume su vida: “Yo me llamo Pepe Morillo Nieto, y por mal nombre me dicen *Pipa*. [...] [C]onozco el llano y las caucherías del Amazonas. Mucho tigre y mucha culebra he matado con la ayuda de Dios” (85). En su edición crítica, Montserrat Ordóñez (*loc. cit*) comenta al pie, sobre esta introducción, que con estas palabras el Pipa se define “como uno de los personajes que ha vivido en los diferentes espacios de la novela y cuya experiencia significa para Arturo Cova la apertura a mundos que hasta entonces desconocía”. Pero esa iniciación viene a un costo oneroso. Esa misma noche el Pipa huye, llevándose consigo la montura ensillada del poeta. Cuando tiempo después vuelve a aparecer, en un contexto bien distinto, ya se sabe que este personaje nunca será de fiar, que lo caracterizará una duplicidad que, sin embargo, tiene una explicación cultural:

El Pipa solía hacerme protestas de adhesión incondicional, y acabó por relatarme la pavorosa serie de sus andanzas. Su mano sabía disparar la barbada flecha, en cuya punta iba ardiendo la pelota de peramán, que cruzaba el aire como un cometa, con el aullido de la consternación y del incendio.

Muchas veces, para librarse del enemigo, se aplanó en el fondo de las lagunas como un caimán, y emergía sigiloso entre los juncuales por renovar la respiración; y si los perros le nadaban sobre la cabeza, buscándolo, los destripaba y consumía, sin que los vaqueros pudieran ver otra cosa que el chapoteo de algunos juncos en el apartado centro de los charcones.

Adolescente apenas, vino a los Llanos cuando estaba en su auge el hato de San Emigdio y allí sirvió de coquis varios meses. Trabajaba todo

6 Los pormenores del proceso, lleno de vericuetos, se consignan y analizan en Franco García (1997).

el día con los llaneros, y por la noche agregábase a sus fatigas la de acopiar la leña y el agua, prender el fuego y asar carne. De madrugada lo despertaban los caporales a puntapiés para que recogiera el café cerrero; y tras de tomarlo, se iban sin ayudarlo a ensillar la mañosa bestia ni decirle hacia qué banco se dirigían. Y él, llevando de cabestro la mula de los calderos y los víveres, trotaba por las estepas oscurecidas, poniendo oído a las voces de los jinetes, hasta orientarse y seguir con ellos.

Para colmo, la cocina de la ramada le exigía cooperar en sus menesteres, y él, tiznado y humilde como un guñapo, se resignaba a su situación. Mas una vez, al vaciar el cocido en la barbacoa, sobre las hojas frescas que servían de manteles, atropáronse los peones con la presteza de buitres hambrientos, y él tendió, como todos, la deseada manos a la carne para trincar algún trozo con su belduque. El arrimado de la maritornes, un abuelote de empaque torvo, que lo celaba estúpidamente y que ya lo había vapuleado con el cinturón, comenzó a vociferar, masticando, porque no se repetía presto la calderada. Como el coquis no se afanó por obedecerle, lo agarró de una oreja y le bañó la cara en caldo caliente. El muchacho, enfurecido, le rasgó el buche de un solo tajo, y la asadura del comilón se regó humeando en la barbacoa, por entre las viandas.

El dueño del hato apresó al chicuelo, liándole garganta y brazos con un mecate, y mandó dos hombres a que lo mataran ese mismo día, abajo de las resacas del Yaguarapo. Por fortuna, pescaban allí unos indios, que destrizaron a los verdugos y le dieron al sentenciado la libertad, pero llevándose el coquis.

Errante y desnudo vivió en las selvas más de veinte años, como instructor militar de las grandes tribus, en el Capanaparo y en el Vichada; y como cauchero, en el Inírida y en el Vaupés, en el Orinoco y en el Guaviare, con los piapocos y los guahibos, con los banivas y los barés, con los cuibas, los karijonas y los uitotos. Pero su mayor influencia la ejercía sobre los guahibos, a quienes había perfeccionado en el arte de las guerrillas. Con ellos asaltó siempre las rancherías de los sálivas y las fundaciones que baña el Pauto. Cayó prisionero en distintas épocas, cuando una raya le lanceó el pie, o cuando las fiebres le consumían; pero, con riesgosa suerte, se hizo pasar por vaquero cautivo de los hatos de Venezuela, y conoció diferentes cárceles, donde observaba intachable conducta, para volver pronto a la inclemencia de los desiertos y al usufructo de las revoltosas capitanías. (196-198)

Es así como este blanco hecho indio, que aun así no es el uno ni el otro y, por ende, se halla en la frontera que los relaciona, viene a encarnar

dos categorías que claramente expresan su condición: las de *ladino* y *mali-cia indígena*. La primera, estrechamente ligada a nuestra historia colonial, connota justamente ese ser problemáticamente anfibio entre dos mundos; ciertamente dúctil en ambos pero, por lo mismo, recelado por doble y traidor<sup>7</sup>. De conformidad, la segunda es una exacerbación de la primera, pero tanto más indicativa de que tras los móviles superficiales de obsequiosidad y obediencia existen un resentimiento profundo y la vocación innata por hacerle trampa al blanco conquistador (cf. Morales 1998). El Pipa es, en suma, la personificación del *mestizo*, ser mixto por antonomasia y, en esa virtud, a la vez síntesis y antítesis de sus distintos orígenes<sup>8</sup>.

Charria Tobar debía estar entonces en lo correcto cuando aseveró que este sujeto fue concebido en alusión a José Nieto, dechado de falsedad y malquerencia a los postreros ojos de Rivera, máxime cuando su nombre y apellido se hallaban conspicuamente presentes en "Pepe Morillo Nieto". No sería la única vez que Rivera jugara con los nombres de sus personajes, aprovechando además las reveladoras y sorprendentes congruencias entre los apelativos —de gente históricamente "real", en muchas ocasiones— y sus atributos<sup>9</sup>. Sumado a ello, y en concordancia con

7 Define así la voz *ladino* el *Diccionario de Autoridades*: "El que con viveza o propiedad se expresa en alguna Lengua o Idioma. Covarrubias, [en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611)] dice que Ladino es en rigor lo mismo que Latino, mudada la *l* en *d*, porque la gente bárbara de España llamaba Latinos en tiempo de los Romanos a los que hablaban la Lengua Romana: y como estos eran generalmente más sabios que los naturales Españoles, quedó el nombre de Latinos para los que entre ellos eran menos bozales, y de Latino se corrompió fácilmente en Ladino. [...] Por extensión significa advertido, astuto y sagaz" (RAE 1734). La edición del DRAE de 1915 —la última en producirse antes de la escritura y publicación de *La vorágine*— reduce considerablemente la última acepción a "Astuto, sagaz taimado", definición que se ha mantenido hasta nuestros días. El citado *Tesoro* de Covarrubias, obra fundamental para entender los usos de la lengua en la Colonia hispanoamericana, incluye en su explicación de *Ladino* que "resultó dar este nombre a los que son diestros y solertes en cualquier negocio: al Morisco, y al extranjero q[ue] aprendió nuestra lengua con tanto cuidado, q[ue] apenas le diferenciamos de nosotros". (Salvo los gentilicios, hemos modernizado la ortografía.)

8 Medio siglo después de la aparición de *La vorágine*, en un contexto geográficamente opuesto al de la Amazo-Orinoquia, Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff configuraron un retrato estructuralmente similar de la condición mestiza en su clásico *The People of Aritama*, de 1961. La gente de dicha población seudónima, a medio camino entre las alturas de la Sierra Nevada de Santa Marta y la sabana de la *hinterland* caribeña, fue caracterizada justamente como desequilibrada en su "personalidad cultural"; marcada por la desconfianza y el afán por aparentar en todos los ámbitos de la vida social. No está de más puntualizar que, a nuestro juicio, dicha semblanza hablaba más de las tipologías sociales de la época —de las que incluso la célebre pareja de antropólogos, seres que eran de su tiempo, participaban— que de la sociedad misma que buscaron plasmar.

9 Cf. Porras Collantes (1968, 271-272), quien en todo caso no parece reparar en que la gran mayoría de los nombres en los que encuentra un significado pertenecían a gente

este principio, habría otro indicador de doblez en el primer apellido, es decir, en el de la *mitad*. Según el decano de los estudios riverianos Eduardo Neale-Silva (1986, 303), este sugería a cierto "don Manuel Murillo" [sic], hermano de una amiga del poeta en Orocué, en cuya casa se hospedó un par de veces, pero con quien no parece haber tenido relaciones libres de conflicto<sup>10</sup>. Pero esto, a pesar de las impecables credenciales del crítico chileno y del incuestionable rigor de sus pesquisas, no convence para nada. Comenzando por el cambio de la *u* por la *o* de Morillo, sería raro tamaño circunloquio en la configuración nominal de este mestizo arquetípico. Más bien estamos convencidos de que Rivera deliberadamente hacía una alusión a otra familia mitológica, entonces evidente, que era la constituida por los héroes y villanos y, en general, por la épica de la Independencia neogranadina. Para un colombiano que leyera *La vorágine* sobre la década de los años veinte del siglo pasado, a poco de la conmemoración del primer centenario de la emancipación de España, el apellido Morillo evocaría inmediatamente a Pablo Morillo, "el Pacificador", general comandante en jefe de la campaña punitiva peninsular que vino a conocerse como de la "Reconquista". En ese contexto, este militar ibérico vino a representar el papel de infame paradigmático en la historia patria, en particular por su inhumanidad, hipocresía y estrechez de criterio<sup>11</sup>. (En cualquier circunstancia habría una —otra— ironía implícita en la hechura del Pipa con los colores de la traición, dado que había sido Rivera, y no Nieto, quien cambiara de bando en el pleito que los desavino.)

"real" de la historia amazo-orinoquense y no solamente a la imaginación de Rivera.

10 No es muy claro qué papel tuvo exactamente este don Manuel Murillo Izquierdo en el pleito en el que participó Rivera. Neale-Silva (1986) asegura que este "había tenido que vérselas con varios litigantes y especialmente con [José] Nieto y sabía que este hombre era de cuidado" (145). Sin embargo, en otro lugar (155) cita un testimonio que da a entender que Rivera también "molestaba" al dicho Manuel.

11 Escribían Henao y Arrubla (1967, 442-443) en su manual de *Historia de Colombia*, canónico en la enseñanza secundaria desde 1910: "Inclinándonos ante la verdad histórica, no podemos hablar de este soldado sin repugnancia; llegó, fiero como el destino, a facilitar, a su pesar, la obra de los próceres, levantando altares a la futura patria en los propios cadalsos que les tenía preparados". Pero más allá de las intenciones infamantes que presumimos que tuvo Rivera aludiendo al "Pacificador" en su retrato de Nieto, ciertamente la figura de Pablo Morillo constituyó en sí misma un notable caso de ambigüedad: aclamado como héroe en España por sus proezas militares contra los invasores franceses —en lo que vino a llamarse posteriormente la "Guerra de Independencia" peninsular—, y escogido por ello para comandar la fuerza expedicionaria de reconquista, en suelo neogranadino y colombiano vino a encarnar la sevicia y la tiranía en lo que se conoció durante mucho tiempo como el "Régimen del Terror". Las historias nacionales de los siglos XIX y XX en España y Colombia fueron a la respectiva zaga de esos destinos opuestos.

Antes, sin embargo, Neale-Silva (1939, 321), en un artículo clásico, había propuesto otra génesis más plausible para el personaje, basada en el tipo y no en el nombre. Identificaba una contraparte, ciertamente posterior, del Pipa en "Gerónimo Pérez", seudónimo de cierto "mal hombre" al cual el médico y aventurero Herbert Spencer Dickey (1932, 57-71) dedicó el cuarto capítulo de *My Jungle Book*, su relación de viaje por la Orinoquia<sup>12</sup>. Preso en el Meta por crímenes que iban desde el previsible hurto de ganado hasta el asesinato de una anciana —por despojarle de un peso con dieciséis centavos—, halló la oportunidad de escapar de la cárcel solo para caer en manos de una banda nómada de guahibos (los *sikuaní* de hoy en día, ya sedentarios), de los que se hizo "prácticamente su monarca" (69). Aprovechando esta circunstancia, y endeudándolos con mercancías ínfimas, supo explotarlos en la venta de hamacas hasta que decidió escapar hacia el Vichada, no sin antes haber dado muerte a su esposa india. "Generosidad remunerada con mezquindad; hospitalidad pagada con traición; trato decente reciprocado con asesinato. Así pasa casi siempre cuando los indios y los blancos se encuentran en las profundidades de la selva", concluye Dickey (71)... O "cuando se mezclan", podría precisarse con respecto al Pipa.

Ahora bien, tampoco esta asociación agota la figura del Pipa. Lo único que demuestra es que evidentemente hubo otra gente en la frontera con vidas muy afines a la suya. Pero es de dudarse que, aparte de la puya a Nieto, Rivera hubiera tenido en mente alguien concreto cuando concibió al personaje. Más bien, lo que supo interpretar, en al menos dos claves simultáneas, fue la relevancia del Pipa como *trickster* en la trama de *La vorágine* y cómo esto, de hecho, daba cuenta fehaciente de un tipo social y una condición propia de la frontera: *trickster*, eso es, en un sentido amplio, no necesariamente relativo a un sistema mitológico particular, pero sí, como lo entiende Lewis Hyde (1998, 7), en tanto "personificación mítica de la ambigüedad y la ambivalencia, de la disimulación y la duplicidad, de la contradicción y la paradoja", o tanto más, como un creador y, al tiempo, cruzador de fronteras<sup>13</sup>.

12 Neale-Silva ató los cabos, pero no se detuvo en el asunto más allá de la alusión. Por esto, lo que sigue no se encuentra en el artículo de marras.

13 Hyde (1998, 7) afirma que "la mejor forma de describir al *trickster* es simplemente decir que la frontera es donde se le encuentra: algunas veces dibujando la línea, algunas veces cruzándola, algunas veces borrándola o moviéndola, pero siempre ahí, el dios del umbral en todas sus formas", a lo que podría agregarse el epitome de Paul Radin (1956, ix): "A la vez creador y destructor, dador y negador, aquel que embauca a los otros y que siempre es embaucado". "El *trickster-creador* tiene siempre un conocimiento superior de las intenciones de sus enemigos y utiliza las palabras y otros signos como formas de

Esto último ocurre de varias maneras con respecto al Pipa, a lo largo de la narración de Cova, pero hay un momento especialmente revelador. Es cuando, huéspedes de una agrupación indígena, el poeta y sus acompañantes son partícipes del trance en el que el pícaro tiene revelaciones, bajo el influjo del yagé o "telepatina" (*Lv*: 212), cocción esta que, tiempo antes, Miguel Triana (1907, 289) había descrito como productora de "la clarividencia de tesoros ocultos y pronósticos del porvenir". Pero aquí, las riquezas son maldiciones —como si se tratara de una huaca cobrando venganza tras ser profanada—<sup>14</sup>:

El visionario fue conducido en peso y recostado contra un estantillo. Su cara singular y barbilampiña había tomado un color violáceo. A veces babeaba su propio vientre, y, sin abrir los ojos, se quería coger los pies. Entre el lelo corro de espectadores le sostuve la frente con mis manos.

—Pipa, Pipa, ¿qué ves? ¿Qué ves?

Con angustioso pujo principió a quejarse y saboreaba su lengua como un confite. Los indios afirmaron que sólo hablaría cuando despertara.

Con descreída curiosidad nuevamente dije:

— ¿Qué ves? ¿Qué ves?

—Un... rí... o. Hom... bres... dos... hombres...

despistar y derrotarlos", explica Hill (2009, xi) de la acepción wakuénai (curripaco) del personaje, útil por lo demás, en tanto es próxima al área y las sociedades en las que se movió el Pipa (véase asimismo a Basso 1987). En otra clave igualmente relevante para nuestro propósito, Chaumeil (2004, 85) sostiene que su homólogo yagua rechaza "un cierto orden social demasiado estricto, con divisiones étnicas y territoriales muy marcadas", y además que su asociación con la figura del menor de los mellizos fundadores, en muchas cosmogonías amazónicas, puede indicar a su vez una suerte de escisión en la identidad demiúrgica: "En este sentido, el *trickster* podría representar la parte [...] inconsciente y salvaje del individuo" (87). Ya desde hace un buen tiempo se ha polemizado con alguna regularidad sobre si la noción de *trickster* es aplicable a cualquier sistema mitológico (o sea, si en sí misma sirve como categoría de análisis), o si esta debe solo aplicarse a las sociedades en las cuales fue "descubierta", particularmente las indígenas de la Gran Cuenca estadounidense. Algunas de las observaciones en contra son sensibles (p. ej., Beidelman 1980), pero a la larga se orientan a cuestionar no tanto el concepto mismo como a los autores que lo interpretan. Por ello, aquí nos sentimos cómodos con las generalizaciones de Koepping (1985) y Hyde (1998), así como con la interpretación estructuralista de este como mediador (Lévi-Strauss 1987).

14 Tal perjurio aparece en pasajes como este, perteneciente a Jorge Mateus (1924), justamente a propósito del mismo asunto: "Las condiciones medicinales del 'yagé' deben ser conocidas por algunos de nuestros naturalistas, y aprovechadas en beneficio de la ciencia (111). [...] La inmensa flora de esas soledades amazónicas, donde se crían toda clase de exquisitas frutas, palmas de condiciones varias y maderas resinosas y de construcción, esa inmensa flora agresiva que guarda misterio virgen para los nativos, contribuirá en no lejano día al desenvolvimiento necesario de nuestro progreso (112-113)".

- ¿Qué más? ¿Qué más?  
 — Un... n... a... ca... no... a...  
 — ¿Gente desconocida?  
 — Uuuh... Uuuuuuh... Uuuuuuh...  
 — ¿Pipa, te sientes mal? ¿Qué quieres? ¿Qué quieres?  
 — Dor... mir... dor... mir... dor... mir... dor...

Las visiones del soñador fueron estafalarias: procesiones de caimanes y de tortugas, pantanos llenos de gente, flores que daban gritos. Dijo que los árboles de la selva eran gigantes paralizados y que de noche platicaban y se hacían señas. Tenían deseos de escaparse con las nubes, pero la tierra los agarraba por los tobillos y les infundía la perpetua inmovilidad. Quejábanse de la mano que los hería, del hacha que los derribaba, siempre condenados a retoñar, a florecer, a gemir, a perpetuar, sin fecundarse, su especie formidable, incomprendida. El Pipa les entendió sus airadas voces, según las cuales debían ocupar barbechos, llanuras y ciudades, hasta borrar de la tierra el rastro del hombre y mecer un solo ramaje en urdimbre cerrada, cual en los milenios del Génesis, cuando Dios flotaba todavía sobre el espacio como una nebulosa de lágrimas. (Lv: 212-213)

No es muy claro por qué ocurre la escena en este lugar, ubicado en algún punto entre los ríos Meta y Vichada<sup>15</sup>. Sin embargo, el patrón general de la alucinación es ciertamente consistente con el tipo de experiencias y percepciones derivadas de la toma del yagé. Aquí también “el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y [sobre todo en este caso] la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos!”. Pero además otorga al *trickster* una capacidad sibilina: de todos los presentes hasta ese momento, el Pipa ha sido designado, justo por su condición semisalvaje —por cierto demostrada en “su prurito por desnudarse... vanidoso de sus tatau-

15 La misionera María de Betania (1964, 143-145) dedica algunas páginas al consumo del yagé entre los sálivas, donde por cierto se revela una interesante influencia de la lengua misional colonial en la terminología nativa. Según la laurista, bajo el efecto del bejuco el kuraka “sube al cielo” con el objeto de entrevistarse con *Diosú* (Dios) y los espíritus, y “también visita el infierno. El diablo jefe, llamado *Supai*, le hace ver todo. Solo un gran brujo puede entrar en los abismos del infierno, pues si no es muy fino, no podrá salir después. Lo que ve y oye de los espíritus lo va diciendo en una especie de canto” (145). El quechua *Supay* connotaba originalmente las ideas de “sombra” y “sombra de la muerte”, y por su aparición en ciertos ritos oraculares andinos fue traducido por los doctrineros españoles como “demonio”, de lo que es de suponerse que así fue trasplantado a la Orinoquia por los propios misioneros. Por otra parte, si hemos de creerle a la descripción, el Pipa debía ser entonces un sabedor “muy fino”.

jes y cicatrices” (*loc. cit.*)— como intermediario de la selva, de su anticipo de la fatalidad. Así, aunque Cova tilda las visiones de “estafalarias”, que evidentemente lo son, no vacila en exclamar a renglón seguido: “¡Selva profética, selva enemiga! ¿Cuándo habrá de cumplirse tu predicción?”.

Casi desde que el poeta y Alicia salen huyendo de Bogotá, la selva sale a tentarles con las historias y, sobre todo, con la presencia de este “zorro llanero”, como se le llama en las primeras páginas (90). No pudiera haber un mejor apelativo para este *trickster* que continuamente corre la frontera, encantándolos a ratos y en otros trampeándolos. Arturo Cova, que es otro Orfeo que desciende a los infiernos en busca de su Eurídice, se deja arrastrar hacia el corazón de la vorágine por aquel que en algún momento promete:

[...] seré su lucero en estos confines, si pone a mi cuidado la expedición: conozco trochas, vaguadas, caminos, y en algunos caños tengo amistades. Buscaremos a los caucheros por dondequiera, hasta el fin del mundo [...]. (199)

La promesa se cumple con previsible ironía; hasta el fin del mundo conduce el Pipa al poeta y se consuma su ominosa premonición enteógena —presagio que recuerda las extravagancias de El Bosco o de Salvador Rosa, o este grabado, asaz barroco, del pisano Pietro Ciafferi:



FIGURA 1. Pietro Ciafferi, “Lo Smargliasso” (ca. 1610-1661), *Capriccio* (ca. 1654). Grabado en cobre. Fuente: [www.findfinegraphics.com/image-185/pietro.htm](http://www.findfinegraphics.com/image-185/pietro.htm) (consultada el 10 de febrero del 2012). Versión libre de reproducción.

Y como *trickster* que es, el Pipa nunca muere. O al menos no explícitamente. Lo último que sabremos de él es cuando cierto “cauchero corpulentísimo” le identifica como el siniestro “Chispita de la Chorrera, el que, rasguñándolos, mataba los indios a su sabor”, justo en el momento en que, en una última burla, acaba de traicionar a Cova<sup>16</sup>. Resulta así que la figura se completa cuando nos enteramos de que mientras era indio, el Pipa mataba blancos, y mientras era blanco, mataba indios. Mas como también corresponde, al mismo tiempo se descompleta: no bien le reconoce el robusto cauchero, que ha sido otra víctima suya, le cercena al Pipa los brazos con su machete y este, atolondrado, agita “a la altura de la cabeza los muñones, que [empiezan a llover] sangre sobre el rastrojo, como surtidorcillos de algún jardín bárbaro” (377). Hasta el fin, los símiles y metáforas que lo definen remiten a la frontera entre civilización y barbarie. Pero eso no significa que su vida se extinga. Más bien, de seguro ocurrirá lo que es habitual con el *trickster*, que perderá sus dientes o sus genitales para recuperarlos después (cf. Radin, 1956). Al fin y al cabo, ya en la novela una vez lo habían amenazado “con la castración en represalia de sus fechorías” (Lv: 182).



Puede argumentarse que, en contrapunteo con el Pipa, hay otro *trickster*, más solemnemente burlón, que le va a la zaga. Se trata de Narciso Barrera, antagonista de Cova, villano indiscutible de la historia, encarnación del Diablo.

Como demonio que es, Barrera tienta, traiciona y condena. Ya cuando se presenta ante Cova, se sabe que su apariencia comporta engaño: se trata de “un hombre elegante, de botas altas, vestido blanco y

16 En otro momento de la novela, el abuelo Balbino Jácome, colombiano al servicio de la Casa Arana, recomienda a Clemente Silva: “Al que lo interrogue por El Chispita, respóndale que era un capataz bastante ilustrado en lenguas nativas: yeral, karijona, uitoto, muinane; y si usted, por adobar la conversación, tiene que referir algún episodio, no cuente que esa paloma les robaba los guayucos a los indígenas para tener pretexto de castigarlos por inmorales, ni que los obligaba a enterrar la goma, sólo por esperar que llegara el amo y descubrirle ocasionalmente los escondites, con lo cual sostenía su fama de adivino honrado y vivaz; hable de sus uñas, afiladas como lancetas, que podían matar al indio más fuerte con imperceptible rasguñadura, no por ser mágicas ni enconosas, sino por el veneno de curare que las teñía” (Lv: 278). Ese macabro atributo de las uñas aparece también cuando el Pipa le demuestra a Cova sus conocimientos de brujería. Al enseñarle una suerte de escoba hecha de paja y alambre, le confiesa que esta representa a Barrera y que la retuerce todas las noches “para que sienta el estrangulamiento en la cintura y vaya trozándose hasta dividirse. ¡Ah, si yo le pudiera clavar las uñas!” (224).

feltro gris” (113-114), cuyas zalamerías palabras, a renglón seguido, no dejan lugar a dudas sobre el disimulo de sus intenciones:

Alabada sea la diestra que ha esculpido tan bellas estrofas [le dice al bardo, estrechando su mano]. Regalo de mi espíritu fueron en el Brasil, y me producían suspirante nostalgia, porque es privilegio de los poetas encadenar al corazón de la patria los hijos dispersos y crearle súbditos en tierras extrañas. Fui exigente con la fortuna, pero nunca aspiré al honor de declararle a usted, personalmente, mi admiración sincera. (114)<sup>17</sup>

Arturo Cova confiesa estar “prevenido contra ese hombre”, pero no puede sino sucumbir ante su adulación. Pronto sabremos que todo en él es mefistofélico. Su pulcritud extrema desconcierta y en el entorno del llano y, todavía más, en el de la selva, le confiere un aire de irrealidad pero, sobre todo, paradójicamente, de contaminación. Ni más ni menos equivale a “materia fuera de lugar” (Douglas 2002). Y en correspondencia, seduce con dones ambiguos: con whisky, con frascos de perfume, con fotografías de lugares que prometen un futuro idílico. Cova las describe como “postales en colores” (Lv: 103) en las que se ven, a la orilla de un río, casas de dos pisos en cuyas barandas se agrupa la gente, próspera y feliz. Frente al puerto transcurren lanchas de vapor. Es la visión del progreso. En cada caso, los obsequios vienen con una trampa —justo como siempre ocurre con la brujería<sup>18</sup>—.

La vieja Sebastiana condensa el sentimiento de muchos en los Llanos, cuando sentencia que “Barrera es una oportunidad” (113). Pero asimismo pudiera decirse que “Barrera es una enfermedad”; es la polución de las mercancías que endeuda, que somete y —otra vez como en la hechicería— que seca y aniquila. La médica blancura de su indumentaria esconde al traficante de gente, y la imagen suya en la proa del bongo que lleva a los enganchados hacia la esclavitud y la muerte, evoca otra, geográficamente opuesta, pero a la par selvática, que es la de los *jais* emberás de la enfermedad, a bordo de un barco de blanco. El nombre mismo del

17 Según la hermana De Betania (1964, 138), en el alto Putumayo “el demonio suele presentarse [...] en figura de hombre blanco, bien vestido y con sombrero; pero es nada menos que *el doble* que usa el mal espíritu para salir de su morada, que es el río, y allí toma la forma de bufeo [que] sale para hacer naufragar las embarcaciones”.

18 Tomo esta idea del trabajo, inédito, de Adriana Bolaños (2012), quien por lo demás adelantó su campo sobre los dones ocultos de la brujería en La Primavera, Vichada, muy cerca de donde transcurre buena parte de *La vorágine*. Véase igualmente una sutil elaboración al respecto en Suárez Guava (2009).



personaje indica su naturaleza esencialmente adversa. Indudablemente muy pagado de sí mismo, es un *narciso* a lo largo y a lo ancho. Y es una genuina *barrera* para las aspiraciones del protagonista. Sin embargo, tal denominación por parte del Rivera mitopoietista implica un contenido mucho más turbio, a semejanza de los dones que reparte Barrera.

Sabemos por el manuscrito original de la primera parte de la novela, hoy en día en la Biblioteca Nacional de Colombia, en Bogotá, que el enganchador inicialmente no se llamaba Narciso sino "Julito" Barrera<sup>19</sup>. La mención era clara y remitía a un sujeto de cierta celebridad, aun por la época en que Rivera había arribado a Orocué, en plan de defender a José Nieto. Luis Franco Zapata, amigo del escritor de esos días y modelo parcial tanto de Fidel Franco como del propio Arturo Cova, informó a Neale-Silva (1986, 149-150) de quién se trataba:

Julio Barrera Malo [...] era un bogotano, hijo de una honorable familia, que se había ido al Vichada hacia 1904. Parece que había desempeñado un cargo público y que tuvo "un alcance", y por esto no le quedó otro recurso que irse al Vichada, a un punto llamado Ucné, según él mismo me contó. Era un tipo muy simpático, de trato afable, alto, educado y de buena presencia. Pero tenía la manía de querer hacerse amo y señor del Vichada y se convirtió luego en un hombre malísimo porque empezó a contratar indios para que matasen a todos los que entraban a comerciar en sus tierras. Otras veces recurría a engaños y hechicerías. Si moría un indio, de los guahibos o de los piapocos, aprovechaba la coyuntura floja de algún pariente y le decía: "¡Hombre, compadre, esos familiares de ustedes los están matando esos carajos que viven ahí cerca de sus casas!". Los indios se lo creían y más se demoraba Julio en hacer pronóstico que los indios en asesinar a los honrados hombres que por allí vivían.

Así presentado, el prototipo resulta bastante frecuente. Con uno u otro atributo de más o de menos, pudiera asimismo llamarse Kurtz o Napoleon Chagnon o Gerónimo Pérez. De hecho, otra versión sobre Julio Barrera, en este caso a cargo de una autoridad sikuani, el malogrado Marcelino Sosa (1988, 147), narra cómo este compraba en Ciudad Bolívar y Orocué "telas, cobijas, hachas, machetes, barretones, cuchillos, anzuelos, peines, agujas de coser, hilo, espejos y... sal de cocina" que luego vendía a los nativos de la zona.

<sup>19</sup> Dicho documento puede ser consultado en línea en [www.bibliotecanacional.gov.co/?idcategoria=38838](http://www.bibliotecanacional.gov.co/?idcategoria=38838), consultado el 15 de abril del 2012.

Se supone que Barrera, al enterarse, durante sus primeros contactos con los indígenas del río Vichada, que la población guahiba era numerosa y que era favorable para los negocios, decidió aprender a hablar el idioma guahibo. Y también se supone que era para este fin que consiguió una mujer guahiba llamada Alejandrina. Al ver esto, los guahibos confiaban en Barrera,teniéndolo como persona y comerciante muy especial [...]. (*loc. cit.*)

Pero también narra Sosa que muchos de los indios estaban al tanto de que Barrera tenía igualmente una esposa blanca, llamada Narcisa, y que vivía con ella y con su suegra Eva, a quien conocían como "Dama-dama". Aún así tuvo un hijo con Alejandrina, que ambas mujeres le arrebatron tras la muerte del aviador "alegando que se lo llevaban porque [...] no tenía por qué criarse fuera de la civilización" (148). Como fuera, "por medio de compra y venta fue conquistando a la gente para llevarla a trabajar, con promesas muy buenas".

Les decía [...] que quienes iban con él muy pronto serían ricos y tendrían muchas más cosas que las que ellos mismos veían en su embarcación [...]. Con esas palabras los motivaba y además les daba mercancías en adelanto para que se fueran con él. Así Barrera se llevó a familias enteras que no sabían precisamente a dónde iban. Les decía que era para trabajar la balatá. La gente se entusiasmaba porque les ponía a disposición toda la mercancía que querían y hasta les dejaba mercancías a los familiares de quienes llevaba. (*loc. cit.*)

Pero como tenía que ocurrir, al cabo de un tiempo comenzaron las sospechas, al percatarse los parientes de los enganchados que ninguno regresaba. Entonces empezó a decirse que Barrera comía gente: que por eso la Damadama era tan gorda, que su bongo atracaba en un lugar que hacía las veces de despensa, lleno de cadáveres colgados. Se contaba que una vez desapareció un joven llamado Ananumai, y que al inquirir sus compañeros por su ausencia, el comerciante respondió que este era muy perezoso y que por eso se había ido, pero que tal vez se hallara ya en el buche de alguna fiera del río. Pero luego trascendió que un indígena lo había sorprendido a solas cantando en guahibo: "*Ananumai, Ananumai, San Calo, San Calo tajebo, ya-ëpëratsoraebatsi*", lo cual traducía que en la playa de San Carlos, a Ananumai se lo habían comido en caldo (150). Y probablemente Barrera no solo sabía que eso se rumoreaba de él, sino

que lo fomentaba. “Él mismo decía en chanzas con sus amigos guahibos que él podía comer gente, y sacaba su caja de dientes para mostrarla”. Según Sosa, esto demostraba su canibalismo, en tanto “su organismo dental era distinto” (*loc. cit.*). Igualmente parece que hacía creer que la carne enlatada que llevaba consigo, y que consumía, era humana.

Hechicero y antropófago para los indios, es muy posible que él mismo les amenazara haciéndoles saber que disponía de un “líquido para matar gente” y traer la enfermedad. “Pero este invento le costó la vida”, asevera Luis Franco Zapata (en Neale-Silva 1986, 149-150).

Al norte del Vichada corre paralelo el río Tuparro, en donde vivía una tribu de indios cuibas. Una vez se les vino encima una terrible epidemia de gripe que los estaba diezmando, y entonces se dirigió una comisión al Vichada a casa de Gonzalo Buitrago, y uno de ellos le echó el cuento así: “—Hombre, Gonzalo, qué será, qué brujo está matando todo gente allá en Tuparro... Muere mi mujer, hijos y así todo—.” Gonzalo, que era enemigo declarado de Barrera y que sabía que este empleaba tártaro emético para envenenar las aguas, seguramente se dijo ¡aquí me toca! Y le contestó al indio así, palabra por palabra: “—Hombre, compadre, tú, pendejo, ¡no ves que Julio Barrera se fue al Tuparro y echó mal pa todos ustedes, pa que mueran?—”. Unos quince días después emprendió viaje “don Jurio” —como le llamaban los indios— para comerciar en el Tuparro y, al pasar por una matica de monte que yo conozco, lo agarraron en medio de alaridos, y con garrote y macana le dieron hasta que quedó convertido en una bolsa de sangre y huesos en pedazos. Inmediatamente enviaron el parte a sus compañeros y se vino la tribu íntegra y todos los que iban llegando, viejos, viejas y chicos, le iban dando patadas al muerto. Después comenzó el baile y todos fueron cortando del pobre “don Jurio” pedacitos de un centímetro y los enterraban a cierta distancia. Y allí bailaron quince días para cuidar que nos se les fuera.

La versión sikuani es similar, en este sentido. Sosa (1988, 151) narra cómo Barrera buscó sembrar el terror en un pueblo, regalando “un armadillo envenenado con su líquido químico ‘amética’ [sic]. [...] Efectivamente dicen que después que la familia se comió el armadillo, comenzaron a morir, e inmediatamente comenzó el contagio de todo el pueblo”. Fue por esto que decidieron matarlo, atacándolo en masa con palos *wacapa*, “hechos de madera dura bien pulida” (152). Da a entender que los blancos también le temían, y que por eso lo llamaban “malo” (154).

Al final, Rivera cambió Julio por Narciso (en evidente alusión a su esposa, sobre quien volveremos más tarde) y nunca pareció aprovecharse de las obvias connotaciones del segundo apellido del villano. Puede que este se le hubiera antojado justamente demasiado explícito. Total, en cada aparición suya Barrera transpira maldad, lo que no siempre ocurre con el Pipa, quien sin embargo hace espejo de varios de sus atributos —como organizar bandas indígenas en contra de otros grupos o de otros blancos incómodos<sup>20</sup>—. Hecho dicente: estos dos nunca comparten escenario; el uno semeja una variación sobre el otro. Se relevan el remolque de Cova y los demás hacia “el vórtice de la nada” (*Lv*: 195), el Pipa en clave grotesca, Barrera en clave sórdida. Pero el fin de Barrera es mucho más engañoso.

La escena es clásica. Arturo Cova halla a Barrera en el río Yurubaxí “desnudo sobre una tabla, junto a la margen, desprendiéndose los vendajes de las heridas [que le ha producido Alicia en la cara], ante un espejo” (381). Los dos se trenzan en combate “como sierpes”, hasta que el poeta le muerde las sajaduras y logra hundir el rostro ensangrentado de su oponente en el agua.

¡Entonces, descoyuntado por la fatiga, presencié el espectáculo más terrible, más pavoroso, más detestable: millones de caribes [las mismas pirañas] acudieron sobre el herido, entre un temblor de aletas y centelleos, y aunque él manoteaba y se defendía, lo descarnaron en un segundo, arrancando la pulpa a cada mordisco, con la celeridad de pollada hambrienta que le quita granos a una mazorca. Burbujeaba la onda en hervor dantesco, sanguinosa, turbida, trágica; y, cual se ve sobre el negativo la armazón del cuerpo radiografiado, fue emergiendo en la móvil lámina el esqueleto mondo, blancuzco, semihundido por un extremo al peso del cráneo, y temblaba contra los juncos de la ribera como en un estertor de misericordia! (382)

20 Rivera igualmente se cerciora de mostrar que comportamientos afines a los de Barrera son comunes en la vida fronteriza. Otro ejemplo próximo es el del “difunto Jaspe”, flechado por una banda de guahibos a campo abierto, en retaliación por sus actos. A los indios, explicaba Sebastiana, “los perseguía con los vaqueros y con el perraje. Onde mataba uno, prendía candela y hacía como que se lo taba comiendo asao, pa que lo vieran los fugitivos o los vigías que atalayaban sobre los moriches” (*Lv*: 130). Típica situación de lo que durante mucho tiempo se dio en llamar “guajibadas” o “cuibadas”, que no era otra cosa que la cacería y el exterminio de estos y otros pueblos por parte de los llaneros. Para una discusión sobre esta situación en el contexto de la novela, véase Ortiz (2005).

La prodigalidad en los detalles macabros hace de esta descripción una contraparte de aquella otra célebre, cuando Cova, aún en los Llanos, detalla la muerte de Millán, embestido y arrastrado por un toro. Este era el aspecto del occiso:

La bóveda del cráneo y la mandíbula que la sigue faltaban allí, y solamente el maxilar inferior reía ladeado, como burlándose de nosotros. Y esa risa sin rostro y sin alma, sin labios que la corrigieran, sin ojos que la humanizaran, me pareció vengativa, torturadora, y aun al través de los días que corren me repite su mueca desde ultratumba y me estremece de pavor. (179)

Ese mohín carnavalesco, literalmente descarado, es también el de Narciso Barrera en su último momento. Su muerte es ironía pura. Según Marcelino Sosa (1988, 153), el combate final entre él y Cova “es una versión simbólica. En la realidad, muchísimos guahibos cayeron sobre [Julio] Barrera como caribes voraces”<sup>21</sup>. Pero en la novela el desenlace es otro. Al hincarle Cova sus dientes y ser Barrera víctima de los caribes, se sublima claramente un acto caníbal. *Caribe* y *caníbal*, al fin y al cabo, comparten raíz en el mismo vocablo antillano. Y claro, va por contera lo que esto significa a la luz de la lógica antropofágica. Al ingerirlo, Cova posee a Barrera —que antes de expirar lo ha visto reflejado en el espejo— y, en tanto los neutraliza, asimismo adquiere sus poderes<sup>22</sup>. Cova se ha vuelto el caníbal, como le gustaba ser visto y temido a Julio Barrera Malo<sup>23</sup>. Al final, y a su turno, el poeta y los suyos serán devorados por la selva. Concluye Sosa: “Puede ser simbólico o solo irónico que la voz *cova* en el idioma guahibo significa ‘tener mala suerte’” (154).

21 El recoleto fray Pedro Fabo escribe en 1911 que los “salvajes casanareños”, aunque ya no son antropófagos, tratan así a sus muertos: “Amarran el cadáver con una soga ó bejuco y lo dejan tres días en el río para que los peces *caribes* y los *guacaritos* monden el esqueleto que luego desmenuzan y guardan en canastos colgados en los techos” (Fabo 1911, 45).

22 Tal lógica caníbal, así entendida, halla, como es sabido, su raíz en Montaigne, pero continúa muy viva en la época en que se escribe *La vorágine*, tanto como para estructurar el influyente *Manifiesto antropofágico* de los Andrade y su círculo, en Brasil. Al respecto, véanse Prado (1998) y Avramescu (2009).

23 La creciente brutalidad de Cova va evidenciándose en pasajes como este, que pone en relación indirecta al Pipa con Barrera: “Decidí flagelar al Pipa y encomendé tal faena a sus cómplices. Culebreábase más que los látigos, imploraba clemencia entre plañidos y hasta llegó a invocar el nombre de Alicia. Por eso, cuando le saltó la primera sangre, lo amenacé con tirárselo a los caribes” (Lv: 232). Barrera sucumbe como lo hace, justamente porque él antes ha pasado a habitar bajo la piel de Cova.



Originalmente, la esposa de Barrera se llamaba Nazira Sabah y era de ascendente siriolibanés, si es que ella misma no había sido emigrante. Con el tiempo, el nombre se fue aclimatando a Narcisa Sabas, y así fue como la conoció José Eustasio Rivera en Orocué —donde aquella mantenía con su madre y con su esposo la pulpería La Casa de la Puya, ubicada en la que entonces era “la calle de los turcos”<sup>24</sup>—. Esto revela, de paso, que aunque no parece haber testimonio del propio Rivera al respecto, no hubiera sido extraño que conociera personalmente a Julio Barrera, ya que su asesinato no vino a ocurrir sino hasta 1920, casi dos años después del arribo del poeta a Casanare.

Poco después de la aparición de *La vorágine*, en 1924, ya se daba por hecho que la matriarca llanera había sido modelo del personaje de la “madona” Zoraida Ayram, otra “turca” que andaba por los ríos “negociando corotos con los siringueros y [tenía] en Manaos una pulpería de renombre” (Lv: 247); figura importante en el desarrollo de la acción, que enyuntaba los destinos de Arturo Cova y Clemente Silva y que, como ya era habitual, los arrastraba cada vez más lejos de sus objetivos —a Cova en particular, pues sus amores habrían de apartarle de Alicia por un lapso decisivo—.

Lo cierto era que doña Nazira había demostrado la misma inescrupulosidad en los negocios que su homóloga literaria. “Doña Zoraida misma pactaba las permutas con los colonos”, narraba el viejo Silva, “y era tal su labia de mercachifle, que siempre al reembarcarse tuvo el placer de verme inscribir en el Diario las cicateras utilidades obtenidas”; era “de carácter insoportable, tan atrabiliaria como un canónigo” (279). Ambas tachas pudo haberlas experimentado Rivera de cerca, pero lo que terminó trocándola en la madona (al menos parcialmente) fue un cúmulo de datos que había recogido sobre su proceder en el Vichada, cuando el literato formaba parte de la segunda sección de la Comisión Limítrofe con Venezuela. Así informaba al ministro de Relaciones Exteriores de Colombia, a fecha 18 de julio de 1923 y sobre las firmas de Rivera y su compañero y amigo, el ingeniero Melitón Escobar Larrazábal:

En el año de 1909 el colombiano Julio Barrera [...] trajo con engaños a estas regiones setenta y dos familias colombianas que vendió en julio de

24 Estos datos y buena parte de la información que sigue provienen del invaluable trabajo sobre Orocué adelantado por Roberto Franco García (1997).

1910 al señor Miguel Pezil, brasileño, en su casa de Naranjal, situada en la banda izquierda del Rionegro. Estos colombianos fueron tratados como esclavos en los sirigales de los ríos Padauri, Memeni y Yurubaxí, y es voz pública que los apaleaban y que la mayor parte murió de hambre. En San Carlos, el [...] Sr. Ángel María Bustos, de la acreditada casa comercial Bustos y Fuentes, nos facilitó, a petición nuestra, algunos documentos que arrojan la luz sobre este asunto: a) una carta de la señora Narcisa Sabas, viuda de Barrera, fechada en San Fernando de Atabapo en Diciembre de 1920, en la cual confiere poder para reclamar del señor Pezil el saldo a favor de su esposo, procedente del trabajo de los colombianos vendidos, b) varias cartas del señor Pezil dirigidas a Bustos y a la señora Sabas de Barrera en que le advierte que casi todos esos colombianos han muerto o se han fugado; que los siete sobrevivientes se fueron a Manaos en 1920 y de allí el Cónsul de Colombia los repartió por el Caquetá, a pesar de las protestas del mismo Pezil. c) un detalle de la cuenta corriente entre Barrera y Pezil, cerrada el 31 de diciembre de 1920, que arroja a favor de Barrera, como producto de los colombianos la suma de quince contos ochocientos cuarenta y tres mil quinientos noventa y tres reis (15.843.593).

El señor Bustos nos manifestó que al cobrarle a Pezil, para dársela a su poderante señora Sabas de Barrera, la suma dicha, el deudor le contestó que se la había avanzado a los siete repatriados y, por lo tanto, no queda saldo.

[...] Cuando estuvimos en Marca a fines de Abril supimos que en el mismo Casiquiare existía otro colombiano de los vendidos por Barrera, a quien deseábamos repatriar y para quien conseguimos un pasaje en lancha, pero no se presentó con oportunidad. (En Domínguez y Gómez 1990, 134-135)<sup>25</sup>

El incidente fue transportado a la novela casi tal cual (*Lv*: 249). De hecho, Clemente Silva era uno de los vendidos a Pezil "por seis contos de reis... para los gomales de Naranjal y Yaguanarí" (248)<sup>26</sup>.

25 El documento original se encuentra en el Archivo General de la Nación, sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, sección primera, tomo 873, folios 474-491. Aquí seguimos la transcripción referida, respetando sus particularidades ortográficas.

26 Luego Rivera "corrigió" en la novela la nacionalidad de Pezil y le hizo paisano de la madona, lo cual sabemos que era esencialmente cierto. Es este un personaje muy interesante, sin duda, y sorprende que se le haya rastreado más bien poco, dada la comparativa abundancia de material que hay sobre él; ni siquiera Neale-Silva le depara mucha atención. Para Rivera/Cova, sin duda se trataba de un truhán: de un "turco feroz", "musulmán despreciativo y taciturno" (*Lv*: 301) que se paseaba por las trastiendas de la historia como una sombra macabra —casi, casi, al nivel de un Julio Arana—. En una

Años después, en 1934, Nazira Sabah, viuda de Barrera, buscó rectificar el registro, persuadiendo a Luis Eduardo Nieto Caballero (1935) —que la encontró al frente de un próspero hostel, en Puerto Carreño— de que todo habían sido infundios. Y evidentemente logró convencerlo, pues el encumbrado intelectual no escatimó los elogios:

Mujer extraordinariamente robusta y por el filo de los cuarenta hacia abajo, lleva en el rostro las señales de haber sido muy bella. Todavía tiene un rostro singularmente atractivo, unos ojos claros que se entrecierran deliciosamente, una sonrisa cautivadora y constante. Tuvo para mí expresiones de una simpatía que me colmó de regocijo y revelaciones acerca de su vida que me enternecieron (49). [...] Pero pudiera suceder que, a pesar de tan inefables sentimientos, tuviera, respecto de extraños, los disolventes, acaparadores, embrujadores y al mismo tiempo ásperos, imperiosos de doña Zoraida. Me informé cuidadosamente. Tampoco! La actual señora de Puerto Carreño, a quien las gentes llaman doña Narcisa, es de un noble sentido humanitario (50). [...] Oí referir muchos casos de largueza, de abnegación, de verdadera piedad, de que fue actor esta dama, que vino de la lejana Siria y se ha mezclado por muchos años a la vida azarosa de nuestros ríos traicioneros. Siente afecto verdadero por Colombia y sigue en la prensa, con la frecuencia que los correos permiten, el curso de los acontecimientos políticos y de las agitaciones sociales (51).

carta personal de 1926, narra Rivera cómo siete colombianos se habían escapado de las estradas del "sirio" y habían solicitado su repatriación ante el general Luis María Terán, cónsul del país en Manaos: "Entonces Pezil se presentó al Cónsul a reclamárselos por la vía de hecho, y el general Terán, de un merecido puñetazo, echó a rodar a Pezil escaleras abajo" (en Neale-Silva 1986, 253). Pero otra era la versión de al menos dos viajeros influyentes. El periodista y aventurero estadounidense Caspar Whitney (1912, 93) se refirió con tonos superlativos a la "hospitalidad y gentil cortesía" en San Marcelino de "Miguel Pecil" [sic], "un comerciante con ojo para los negocios, pero con los modales de un caballero", quien no solo lo agasajó sino que le proveyó de todo lo necesario, incluyendo tres canoeros, para continuar su viaje hacia San Carlos. No por nada, en el índice onomástico de su libro, Pecil aparece como *gentleman*. El otro testimonio proviene de Theodor Koch-Grünberg (1995, 11), quien igualmente hace encomio de la generosidad de su anfitrión y suministra varios datos llamativos sobre el entorno y las costumbres del cauchero, por ejemplo, que en una puerta de su casa "se veían la media luna blanca y la estrella en campo rojo que conforman el escudo de Turquía". Elogia asimismo a su mujer —"una venezolana blanca, una dama de ciudad con rasgos muy agradables"—y por supuesto a su cocina—. "Pecil [que así también lo escribía el etnólogo] acompañaba la comida con vino rojo portugués o con un buen moscatel, e incluso un día nos ofreció un buen vaso helado de Veuve Clicquot. Por la noche nos mostraba, con ayuda de una 'linterna mágica', diapositivas a colores; casualmente solo tenía de paisajes alemanes, sobre todo del Rin y del Neckar, que me eran muy familiares" (12).

El veredicto de LENC —su *nom de plume* periodístico— era tajante: “De haber pensado en doña Narcisa o doña Nazira, José Eustasio la desfiguró moralmente” (49). Ahora bien, ya desde 1924 Nieto Caballero —que aparte de eso era un leal amigo de Rivera— había demostrado un entusiasmo muy tibio por *La vorágine*, de tal suerte que podía sentenciar, en la primera frase de su reseña para *El Gráfico*: “Tiene un defecto este libro: demasiada cadencia”, (en Ordóñez 1987, 29). Pero sus juicios no le hicieron mérito, al menos en estas dos ocasiones<sup>27</sup>.



FIGURA 2. Nazira Sabah, viuda de Barrera, acompañada de un grupo de personas en Puerto Carreño (ca. 1935). El personaje de corbata negra y traje blanco, a la derecha, puede ser uno de sus hijos, si no es aquel que Nieto Caballero (1935, 49) refiere que murió ahogado. (La fotografía se encuentra entre los papeles póstumos de Rivera, en posesión de la Universidad de Caldas, y se ha supuesto que muestra a la matrona por la época del litigio de Mata de Palma, por lo que se ha presumido que dicho sujeto sea Julio Barrera Malo. Empero, ni la edad de la retratada ni los vestidos parecen concordar con una fecha tan temprana como ca. 1920. Es mucho más probable que ésta haya derivado de la misma expedición en la que participó Lenc). Fuente de la fotografía: Exposición *La vorágine*. Biblioteca Nacional de Colombia, noviembre 2009-marzo 2010.

27 No obstante, Nieto Caballero (1984, 310) tenía, en lo que vale, otra candidata. En un artículo de 1944 confesaba: “De ser novelista y tener la fuerza de Rivera o de [Rómulo] Gallegos, yo habría pintado a doña Zoraida Ayram o a doña Bárbara [otro personaje a medio camino entre la historia y la ficción, con la que más de una vez se ha comparado a la madona] [...] simplemente con haber conocido a María López. Nos relacionamos en Villavicencio. Vestía hombrunamente. Tenía sombrero de *cow-boy*, cinturón de balas, revólver al cinto. Hablaba golpeada, categórica, sentenciosamente. Negociaba en ganado. Sabía más de los llanos, de los hatos, de los indios, de las fieras, de las tempestades, de los peligros, que todos los ganaderos. Daba la impresión de un caudillo.

Sabiéndose vindicada, doña Narcisa pasó a atacar. Incluso tuvo la cachaza de dar a entender que el villano había sido Rivera. Fue así que en la primera edición en libro de *Vuelo al Orinoco* (Nieto Caballero 1935, 151), bajo el acápito de “Al margen de la leyenda” se leía:

Puerto Carreño, noviembre 19 de 1934

Lenc. —Bogotá.

Con emoción profunda leo su admirable relación “Vuelo al Orinoco”, y desde lo hondo de mi alma he agradecido los honrosos conceptos sobre mi insignificante personalidad.

Usted, con gran corazón y su pluma insuperable, ha contribuido a desbaratar la leyenda con que gratuitos enemigos que probablemente por haberles hecho algún beneficio, intentan hacerme tristemente célebre personificando en mí a Zoraida Ayram.

No conocí a Rivera ni he estado en la región de su heroína.

Reciba, doctor Nieto Caballero, el testimonio de mi eterna gratitud y créame su admiradora y amiga,

NAZIRA

La versión contradecía a *La vorágine* pero, como resulta palmario, ignoraba la existencia del informe diplomático de Rivera y Escobar. Sobre todo, aunque fuera cierto que la dama no conociera personalmente al poeta, lo cual pudiera ser posible, era en cambio una crasa mentira, escandalosamente pasada por Nieto —no José sino por este *caballero* que, como Cova o Luciano Silva parecía embrujado por sus encantos— que no hubiera “estado en la región de su heroína”, máxime si encabezaba su misiva desde el corazón del Vichada. Como fuera —y el reporte de marras no da margen para dudar del inhumano proceder de la señora—, Rivera tuvo suficiente sentido de la justicia literaria para hacer de ella, en su encarnación como la madona, uno de los personajes más logrados de toda la obra: una mujer de carácter, por igual caprichosa, oportunista y

Una especie de Páez. Y era venezolana. [...]. Seis años han pasado, acaso siete, y todavía veo a la mujer, pequeña, robusta, cuadrada, imperiosa, con una sonrisa de triunfo que, al producirse, dejaba ver en su boca, ávida de goces, dos dientes de oro”. Doña María, una gran terrateniente de la entonces intendencia del Meta, efectivamente hacía juego con su émula Doña Bárbara o con la Nicomedes Belisario de *Cantaclavo*, otra novela de Gallegos. Pero en la identificación de LENC se nota cómo este no supo percibir las particularidades de Zoraida, tan distinta a estas otras capitanas. Estas son mujeres de armas tomar, llaneras rudas y con voz de mando; más próximas, si se quiere, a ser la contraparte femenina del Pipa o bien de Narciso (o Julio) Barrera, que a la mucho más ambigua, y a su manera sutil, madona.

valiente, que en su íntima melancolía no dejaba de despertar admiración y simpatía. “¡Mujer singular, mujer ambiciosa, mujer varonil!”, la llamaba Cova (Lv: 324) con fascinación indómita.

Por los ríos más solitarios, por las corrientadas más peligrosas, atrevía su batelón en busca de los caucheros, para cambiarles por baratijas la goma robada, exponiéndose a las violencias de toda suerte, a la traición de sus propios bogas, al fusil de los salteadores, deseosa de acumular centavo a centavo la fortuna con que soñaba, ayudándose con su cuerpo cuando el buen éxito del negocio lo requería. Por hechizar a los hombres selváticos ataviábase con grande esmero, y al desembarcar en los barracones, limpia, olorosa, confiaba la defensa de sus haberes a su prometidora sensualidad. (*loc. cit.*)

Zoraida desempeñaba así el papel de *femme fatale*, perturbando al héroe y atrayéndolo hacia sí. Y evocaba al paso otra figura que tendría por qué resonar igualmente en la imaginación de Rivera: la Venus del *Tannhäuser* de Richard Wagner —compositor “que Rivera no se cansaba de oír”, según testimonio de Daniel Samper Ortega (en Neale-Silva 1986, 162)—, ama del inframundo, dueña del deseo erótico de este otro *minnesinger* de visos órficos, que así se veía alejado de su verdadero y casto amor terreno. En el drama musical, Tannhäuser lograba zafarse de los brazos de “Frau Holda” —como también se llamaba aquí a la diosa, confiriéndole con ello un carácter igualmente brujiado— invocando a la Virgen, espetándole desesperado “¡Mi salvación está en María!” (“*mein Heil ruht in Maria!*”)<sup>28</sup>. Ya para entonces la diva le había secado y, así repudiándola, podía por fin emprender su peregrinación a Roma, en busca del perdón y la transfiguración por amor.

De hecho, Ernesto Porras Collantes (1968, 271) percibió que Ayram connotaba “una María equívoca, ‘al revés’, marimacho”, lo cual, salvo en lo último, sería consistente con la oposición a Venus. Equívoca —así lo interpretamos— por la ironía de ser apodada “madona”; al revés, aparte

28 Frau Holda o Frau Holle es un personaje histórico y mitológicamente complejo, y se halla asociada tanto con la figura de Venus, alusión que siguió Wagner, como con Diana-Hécate, cuyo presunto culto forestal incidió en la célebre tesis de Margaret Murray sobre la brujería europea premoderna en tanto supervivencia de ritos de fertilidad paganos, o bien campesinos. La *Mitología teutónica* de Grimm (1882, 250-315) reúne todos los motivos característicos del personaje, amén de los muchos variantes en su nombre (Perahta, Berchte, Bertha, etc.), y en general lo que trasciende en la descripción es un ser subterráneo o silvestre, alternativamente benigno o temible, protector de los bosques, de la caza, del hilado y de ciertas formas y prácticas hechicileras, afín, por todo ello, a otras entidades selváticas que mencionaremos más adelante.

del nombre mismo, porque es anatema de la castidad. (Todo lo contrario a “marimacho”: la verdad sorprende que se hubiera tomado de manera tan pedestre el admirativo “mujer varonil”, cuando Zoraida exuda feminidad). Pero hay otra oposición a María (que genuinamente la pone “al revés”) tanto o más significativa, y es la figura de Eva —la paradigmática mediadora entre la Naturaleza y la Cultura—, y justamente como se llamaba, o dicen que se llamaba, la madre de Nazira Sabah. Esto incorporaría literalmente a la suegra de Julio Barrera al personaje de Zoraida, y justificaría por igual su gordura y su canibalismo: como “comedora de hombres”, ciertamente, y asimismo como encarnación de la selva devoradora. También habría cierto parecido fonético entre “Damadama” y “madona”.

Neale-Silva (1986, 303) sostiene, basado en información que le fue dada por la familia del escritor, que el apellido de la madona “es el de un viejo amigo de Rivera, David Ayram, llamado en su juventud *el Turco rico*, quien perdió luego su fortuna y fue socorrido por el poeta en sus últimos años, cuando languidecía en la cama de un hospital”. Como ya es costumbre, esto bien puede ser cierto sin negar lo anterior. Muy probablemente, Rivera percibió las implicaciones del sobrenombre y lo tomó en préstamo para indicar simultáneamente a una María turca e invertida. Y como el Pipa, ladina. En su *Diccionario etimológico comparado de nombres propios*, Gutierre Tibón (1986: 248) nos informa que el árabe Zoraida es “diminutivo de *Zaradat*, ‘argolla’, tal vez con el valor metafórico de ‘sujeción’, ‘mujer cautivadora’”, todo esto congruente con nuestro personaje. Pero además, que en el santoral responde a ese apelativo “una doncella mora de España convertida al Cristianismo y martirizada en Valencia” —de hecho el mozárabe de Santa Gracia de Elzira, degollada en 1181—, a lo que añade Menton (1987, 219): “Irónicamente, Zoraida es el nombre de la mora en *El Quijote* que abandonó su propio país, cambió su nombre a María y se dedicó al culto de la Virgen”<sup>29</sup>. Todo un palimpsesto, sin duda.

Y queda aún otra asociación que juzgamos relevante. Como ya lo habíamos señalado en otro lugar (Páramo Bonilla 2004), en la construcción literaria de la madona en *La vorágine* se adivinan reflejos de otra obra importante de la narrativa amazónica de su época, *Inferno verde* del brasileño Alberto Rangel, conjunto de historias publicado en 1908 y que hoy en día, gracias a la celosa curaduría de la biblioteca personal de Rivera por parte de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, sabemos

29 “Mora es en el traje y en el cuerpo, pero en el alma es muy grande cristiana, porque tiene grandísimos deseos de serlo”; *Don Quijote de la Mancha*; primera parte: capítulo xxxvii (Cervantes 2004, 390). Véase también la nota 6 del presente trabajo.

que fue leída por el poeta<sup>30</sup>. Retomemos esta relación, para enlazar a Zoraida con el siguiente personaje. Cuando Rangel describe con enorme patetismo a la “*decana dos muras*”, exiguo vestigio de un pueblo madeirense que por “incivilizado” y nómade estuvo a punto de extinguirse bajo las entradas de los bandeirantes y la postrera “pacificación” de la selva, el enfoque, el tono e inclusive las palabras que utiliza reverberan en el retrato de la turca. Dígase si no:

Rangel (1927):

Era uma mulher da côr de barro cru, enorme, adiposa, envolvendo a nudez asquerosa, d'evidencias repugnantes, no curto trapo, que lhe cahia no ventre monstruoso, á maneira de saia, das cadeiras até aos joelhos. Quasi não se lhe viam os olhos, de embaciados, na face terrosa. A bocca murcha e sem labios. Os cabelos empastavam-se-lhe, muitos ralos, na cabeçade fronte fugidias. No rosto, cruelmente chato, a pelle toda enrugada, tal o epicarpo de genipapo maduro. O collo era revestido de pellangas nojentas, sobre as quaes alvejava o disco branco do muirakytan, pendurando a um fio de tucum. As pernas arqueadas aguentavam mal o montão de banha flacida, coberta de escaras, como dous troncos caraqueños e deformados de envireiras. [...] (128) Unica remanescente de extinctas malocas, vira todos os infortunios de grande parte de sus irmãos. Quantas vezes, quantas, a lua, — a maternal Yaci, na recepção ou despedida da noite, osculando com o labio branco o tufo das ramalhadas, a alvoroçara de amorosos enleios? Os que acalentara em creança, os que assistira morrer nas guerras, os que exhalaram queixumes, gemidos e confissões, em extasis, no seu seio morno, já nem tinham mais logar na estreiteza de sua memoria. Essa informe e logeva creatura nem devia ter recordações, nem saudades. De tanta sobrecarga do passado, o cerebro espessara-se-lhe, massa opprimida onde não caberia mais, desde ha muito, nenhum clarão imaginativo. (129)

Rivera (1998):

Era una hembra adiposa y agigantada, redonda de pechos y de caderas. Ojos claros, piel láctea, gesto vulgar. Con sus vestidos blancos y sus encajes tenía la apariencia de una cascada. Luengo collar de cuentas azules se descolgaba desde su seno, cual una madre selva sobre una sima. Sus brazos, resonantes por las pulseras y desnudos desde los hombros, eran pulposos y satinados como dos cojincillos para el placer, y en la enjoyada mano tenía un tatuaje que representaba dos corazones atravesados por un puñal. (320) ¡Cuántas noches como ésta, en desiertos desconocidos, armaría su catre sobre las arenas todavía calientes, desilusionada de sus esfuerzos, ansiosa de llorar, huérfana de amparo y protección! [...] Sentada sobre los fardos, en la proa del batelón, al abrigo de su paraguas, repasaría en la mente sus cuentas, confrontando deudas e ingresos, viendo impaciente cómo pasaba un año tras otro sin dejarle en las manos valiosa dádiva, igual a esos ríos que donde confluyen sólo arrojan espumas en el arenal. [...] Quizás tendría madre a quien mantener, hermanos que educar, deudas sagradas que redimir. Y por eso la forzaría la necesidad a pulir su rostro, ataviar su cuerpo, refinar su labia, para que los artículos adquirieran categoría; los cobros, provecho; las ofertas, solicitud. (325-326)

30 Véase a Millán de Benavides (2006). De hecho, el ejemplar de *Inferno verde* le fue obsequiado a Rivera por el legendario monseñor Pedro Massa, misionero salesiano de enorme influencia en toda la Amazo-Orinoquia y a la sazón prefecto apostólico del río Negro, por cierto mencionado con afecto por Arturo Cova en las últimas páginas de su diario (Lv: 379-380). La inscripción en el frontispicio del libro de Rangel reza: “Monseñor Pedro Massa ofrece a su preciado amigo Dr. José Eustasio Rivera, en recuerdo de una hora de conversación (palestra) en el sertão del río Negro. San Gabriel, 1-7-1923”.

Pletórica en sentidos, Zoraida Ayram es otra —y tal vez la mayúscula— encarnación de la frontera: entre un continente y otro, entre la Nazira “histórica” y la madona mítica, entre Venus y Eva y María, entre dos clásicos de la selva... Esta última relación con la obra de Rangel —justo aquello que técnicamente pudiera entenderse como “contaminación”— pone de presente, además, que como ocurre con el Pipa y Barrera, hay un vínculo mágico entre la turca y la indiecita Mapiripana. Ya lo sabemos cuando Cova condensa casi todos los temas ya enunciados en este fragmento:

Calamidades físicas y morales se han aliado contra mi existencia en el sopor de estos días viciosos. Mi decaimiento y mi escepticismo tienen por causa el cansancio lúbrico, la astenia del vigor físico, succionado por los besos de la madona. Cual se agota una esperma invertida sobre su llama, acabó presto con mi ardencia esta loba insaciable, que oxida con su aliento mi virilidad.

Y la odio y la detesto por calurosa, por mercenaria, por incitante, por sus pulpas tiranas, por sus senos trágicos. Hoy, como nunca, siento nostalgia de la mujer ideal y pura, cuyos brazos brinden serenidad para la inquietud, frescura para el ardor, olvido para los vicios y las pasiones.

Hoy, como nunca, añoro lo que perdí en tantas doncellas ilusionadas, que me miraron con simpatía y que en el secreto de su pudor halagaron la idea de hacerme feliz.

La misma Alicia, con todos los caprichos de la inexperiencia, jamás traicionó su índole aseñorada y sabía ser digna hasta en las mayores intimidades. Mi encono irascible, mi rencor perenne, el enojo que siento al recordarla, no alcanzan a deslucir esa honestidad que, por fuerza, debo reconocerle y abonarle, aunque hoy la repudie por degradada y pérfida. ¡Cuánta diferencia entre ella y la turca, a quien vence en todo, en gracia como en juventud! Porque esta jamona indecorosa alcanza los límites de la marchitez y de la obesidad. Así lo noté desde que la vi. Aunque pasa de los cuarenta, no se le descubre ni una cana blanca, por milagro de sus cosméticos: ¡pero yo se las adivino! (Lv: 356)

Es Tannhäuser rechazando a Venus y asimismo el devorado que impugna a quien lo devora. Este implacable retrato muestra la otra cara de la diosa del amor: la revela como vampiresa, como caníbal, como “loba insaciable”. Bajo el maquillaje, Zoraida es como la “*decana dos muras*”. O, tanto más, como Mapiripana.





“La personificación de la Madre Terrible, de la selva devoradora, es la turca Zoraida Ayram”, sostiene Seymour Menton (1987, 221). “Al aparecer en la última parte de la novela, se ubica cerca de la sima sin fondo del infierno. [...]. Sin emoción, sin alma, utiliza su cuerpo para tragar o devorar a los hombres como la selva o para absorberlos o succionarlos como la vorágine”. Más adelante, el mismo crítico aunará perspicazmente a esta figura la de Mapiripana, ya que ambas desempeñan un papel similar.

Hasta pudiera aventurarse que en el diseño y la concepción riverianos está implícito, intuitivamente, un razonamiento estructuralista: una y otra vez el mito se enuncia de distintas maneras, plásticamente; siempre aparecen los mismos motivos, pero siempre desde una perspectiva distinta que hace de cada uno una variación característica sobre un tema implícito, en lo profundo de la vorágine, que es el de la selva que se engulle a quienes la ultrajan. Por ello, la aparición de Mapiripana a medio camino de la trama —como quien dijera “*nel mezzo del cammin di nostra vita*”— es tan elocuente, ya que no solo hace de pivote entre lo que fue y lo que será, entre el llano y la selva y la civilización y la barbarie, sino que, sin que lo sepamos, se revela, al lado de los vaticinios del Pipa, como otro oráculo, ostensible como “una huella humana [...] el contorno de un pie, enérgico y diminuto” (Lv: 224) con solución de continuidad. Hay, claro está, un eco lejano del arquetípico hallazgo de Robinson Crusoe en la playa, con todas las implicancias de un posible canibalismo. Pero sobre todo, de manera consonante, es el símbolo de que se ha cruzado definitivamente la frontera y se ha franqueado la puerta hacia el infierno. Por ello, cuando terminamos de leer la novela con la emblemática expresión “Ni rastro de ellos. / ¡Los devoró la selva!” (385), sabemos que ya el destino se ha prefijado en el descubrimiento de esta huella y en el subsecuente relato del catire Helí Mesa, ritualmente inaugurado con el trazo en el arenal de “una mariposa, con el dedo del corazón, como exvoto propicio a la muerte y a los genios del bosque” (225):

La indiecita Mapiripana es la sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas. Vive en el riñón de las selvas, exprimiendo las nubecillas, encauzando 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 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 quien usó primero los abanicos de palmera. De noche se la siente gritar 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.

En otros tiempos vino a estas latitudes un misionero, que se emborrachaba con jugo de palmas y dormía en el arenal con indias impúberes. Como era enviado del cielo a derrotar la superstición, esperó a que la indiecita bajara cierta noche de los remansos del Chupave, para enlazarla con el cordón del hábito y quemarla viva, como a las brujas. En un recodo de estos playones, tal vez en esa arena donde ustedes están sentados, veíala robarse los huevos del terecay, y advirtió al fulgor de la luna llena que tenía un vestido de telarañas y apariencias de viudita joven. Con lujurioso afán empezó a seguirla, mas se le escapaba en las tinieblas; llamábala con premura, y el eco engañoso respondía. Así lo fue internando en las soledades hasta dar con una caverna donde lo tuvo preso muchos años.

Para castigarle el pecado de la lujuria, chupábale los labios hasta rendirlo, y el infeliz, perdiendo su sangre, cerraba los ojos para no verle el rostro, peludo como el de un mono orangután. Ella, a los pocos meses, quedó encinta y tuvo dos mellizos aborrecibles: un vampiro y una lechuza. Desesperado el misionero porque engendraba tales seres, se fugó de la cueva, pero sus propios hijos lo persiguieron, y de noche, cuando se escondía, lo sangraba el vampiro, y la lucífuga lo reflejaba, encendiendo sus ojos parpadeantes, como lamparillas de vidrio verde.

Al amanecer proseguía la marcha, dando al flácido estómago alguna ración de frutas y palmito. Y desde la que hoy se conoce con el nombre de Laguna Mapiripana, anduvo por tierra, salió al Guaviare, por aquí arriba, y desorientado, remontó en una canoa que halló clavada en un varadero; pero le fue imposible vencer el chorrerón de Mapiripán, donde la indiecita había enfurecido el agua, metiendo en la corriente enormes piedras. Descendió luego a la hoya del Orinoco y fue atajado por los raudales de Maipures, obra endemoniada de su enemiga, que hizo también los saltos del Isana, del Inírida y del Vaupés. Viendo perdida toda esperanza de salvación, regresó a la cueva, guiado por los foquillos de la lechuza, y al llegar vio que la indiecita le sonreía en su columpio de enredaderas florecidas. Postróse para pedirle que lo defendiera de su progenie, y cayó sin sentido al escuchar esta cruel amonestación: “¿Quién puede librar al hombre de sus propios remordimientos?”.



Desde entonces se entregó a la oración y a la penitencia y murió envejecido y demacrado. Antes de la agonía, en su lecho mísero de hojas y líquenes, lo halló la indiecita tendido de espaldas, agitando las manos en el delirio, como para coger en el aire a su propia alma; y al fenecer, quedó revolando entre la caverna una mariposa de alas azules, inmensa y luminosa como un arcángel, que es la visión final de los que mueren de fiebres en estas zonas. (224-227)

Vale la pena transcribir la leyenda completa, pues consigna una impresionante cantidad de temas míticos e históricos, de emblemas y sugerencias. Mapiripana, "sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas", patrona de la cacería, resulta muy similar a Diana-Hécate (otra influencia en Frau Holda, *vid. supra.*) y, en consecuencia, refiere igualmente a la hechicería. Por eso tiene tanto sentido que el misionero, perseguidor de "la superstición", se aposte "para enlazarla con el cordón del hábito y quemarla viva", y que esta le responda no solo "como las brujas", sino con la venganza característica de las idolatrías amazónicas, de las *huacas*, con esa suerte de veneno, vapor, fuerza o sudor que exhalan las tumbas de infieles y que en varios lugares llaman *solimán* (¡nombre turco además!), que se adentra por los orificios del profanador y lo seca absorbiéndole la grasa. Solimán, eso es, que da origen a la palabra "Solimoes" —cuando no se habla directamente del "río Solimán"<sup>31</sup>— y que así denota el carácter incierto, contaminante, maldito del río que nace en las alturas y baja serpenteando como se dice que ocurre con las huacas —justo como en *la serpiente de oro* de Ciro Alegría<sup>32</sup>—.

31 "La denominación de Solimoes que dieron los portugueses al trecho del río Amazonas comprendido entre la bocana de río Negro y el pie de la cordillera de los Andes, proviene de la palabra 'solimán', nombre que aterrorizaba a los antiguos cruzados en los países orientales y que significaba veneno o hechicería. La Amazonia noroccidental es la tierra de los envenenadores, de los brujos indígenas y de las drogas psicotrópicas. Algo que impactaba la imaginación de los europeos y les sugería la presencia de espíritus demoníacos" (Domínguez 1987, 50). El *Diccionario de Autoridades* define el término "solimán" como "azogue sublimado" y estima que proviene del árabe *xulimán*. El vademécum de venenos de Pedacio Dioscórides Anazarbeo (siglo I d. C.), publicado y puesto al día en 1555, sostiene que este "pernicioso veneno", también conocido como "fuego muerto", es utilizado en la cosmética para envejecer a quien lo usa, en tanto "desseca y consume la carne". Por esto mismo "algunas viejas endemoniadas, le suelen dar a beber, a las criaturas recién nacidas" para así "romperles las tripillas tiernas y delicadas" (1563, 542). ("Fuego muerto" que se opone al "oro vivo" que muchas veces se dice que es la esencia de las huacas.)

32 De conformidad, en dicha novela el ingeniero Osvaldo, símbolo de la penetración blanca, no bien identifica "la serpiente de oro" y cómo capitalizarla cuando es mordido en el cuello por una *Intihuaraka*. Así muere otro adalid de la civilización, "miserable y salvaje en medio del oro regado" (Alegría 1985, 147). Guamán Poma de Ayala (1992,

Y como sucede con las emisiones de las huacas, la venganza de Mapiripana es un castigo a la ambición. De la lujuria, ciertamente, pero en general de la soberbia blanca, que en la selva se siente con derecho a poseer todo lo que a su paso encuentra. A ese respecto la imagen del misionero durmiendo "en el arenal con indias impúberes" es particularmente cruda, y remite a un episodio futuro que involucra el continuo abuso de unas "niñas montubias" por parte de los "rijosos" caucheros, en las barracas del Váquiro (*Lv.* 357), o a este patético cuadro de "infinita desolación" (332) que le remata:

[C]uando pasamos ante un caney, cercano al río, vi un grupo de niñas, de ocho a trece años, sentadas en el suelo, en círculo triste. Vestían todas chingues mugrientos, terciados en forma de banda y suspendidos por sobre el hombro de un cordón, de suerte que les quedaban pecho y brazos desnudos. Una espulgaba a su compañera, que se le había dormido sobre las rodillas; otras preparaban un cigarrillo en una corteza de tabarí, fina como papel; ésta, de cuando en cuando, mordía con displicencia un caimito lechoso; aquélla, de ojos estúpidos y greñas alborotadas, distraía el hambre de una criatura que le pataleaba en las piernas, metiéndole el meñique entre la boquita, a falta del pezón ya exhausto.

[...] Éstas son las queridas de nuestros amos. Se las cambiaron a sus parientes por sal, por telas y cachivaches o las arrancaron de sus bohíos como impuesto de esclavitud. Ellas casi no han conocido la serena inocencia que la infancia respira, ni tuvieron otro juguete que el pesado tarro de cargar agua o el hermanito sobre el cuadril. ¡Cuán impuro fue el holocausto de su trágica doncellez! Antes de los diez años, son compelidas al lecho, como a un suplicio; y, descaderadas por sus patrones, crecen entecas, taciturnas, ¡hasta que un día sufren el espanto de sentirse madres, sin comprender la maternidad! (331-332)

Pero el tema ya asolaba a Rivera desde antes de *La vorágine*. Aparecía, por ejemplo, y con particular violencia, en el séptimo soneto de *Tierra de promisión*:

1008 [orig. 1106]) menciona el caso de don Diego Suyca, "castigado por hichesero con su ermana" por el corregidor Martín de Mendoza, quien "le quemó dos culebras llamado solimán, mataballo y otras mundicias". Los datos respectivos a las huacas y el solimán se desprenden fundamentalmente de la investigación que al respecto venimos adelantando con mi colega Luis Alberto Suárez-Guava y varios estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en el resguardo indígena de Pastás, municipio de Aldana (Nariño). En particular, para lo que sigue, tomo información recogida en campo e interpretada por María Inés Reina, María Isabel Galindo, Danilo Palacios, Jaime Clavijo y el profesor Suárez-Guava.



FIGURA 3. Francisco de Goya, *El sueño de la razón produce monstruos. Los caprichos* (1799), n.º 43. Aguafuerte y aguatinta.

Si se juxtaponen el célebre grabado de Goya y la fábula de Mapiripana, esta última demuestra una profundidad inquietante. Sea el “sueño de la razón” o el celo religioso —que a la postre son dos caras de la misma ambición—, cuando desafían el orden natural producen monstruos: díganse Frankenstein, Fordlandia o, más terrible aún, la Casa Arana. O el monstruo interior, que es el que descubre Arturo Cova que va creciendo bajo su piel, o el que resulta siendo la verdadera Zoraida, a la que el poeta persigue con la misma lujuria que el fraile a la “viudita joven”; o, claro, Mapiripana misma. Si los dones que obsequia Narciso Barrera son embrujados por ser equívocos, todos estos personajes son brujeriles por idénticas razones, pues bajo su incitadora faz hay algo aterrador. Ante el depravado “enviado del cielo”, la núbil indiecita muestra su verdadero rostro, “peludo como el de un mono orangután”, semejante al de la “*decana dos muros*”. Un rostro de bruja.

Como se ve, la brujería y el canibalismo son los dos móviles de este relato. Y más allá de una lectura como esta, por fuerza mayor especulativa, halla consonancia en otros lugares que giran sobre el mismo asun-

Por saciar los ardores de mi sangre liviana  
y alegrar la penumbra del vetusto caney,  
un indio malicioso me ha traído una indiana  
de senos florecidos, que se llama Riguey.

Sueltan sus desnudeces ondas de mejorana;  
siempre el rostro me oculta por atávica ley,  
y al sentir mis caricias apremiantes, se afana  
por clavarme las uñas de rosado carey.

Hace luna. La fuente habla del himeneo.  
La indiecita solloza presa de mi deseo,  
y los hombros me muerde con salvaje crueldad.

Pobre... ¡Ya me agasaja! Es mi lecho un andamio,  
más la brisa y la noche cantan mi epitalamio  
y la montaña púber huele a virginidad.  
(Rivera 2007, 87)

No es difícil darse cuenta de que hay menos de denuncia que de satisfacción en este poema. Quien describe la brutal desfloración bien puede ser el lúbrico misionero... o Arturo Cova, que antes de salir en defensa de las indígenas en el episodio mencionado, es mucho menos resuelto cuando entre los sálivas fantasea con insertarse en el monte a perseguir a las “pollonas” “hasta rendirlas, pues la superioridad del macho debe imponérseles por la fuerza, en cambio de sumisión y de ternura” (*Lv*: 207). Contra todo esto se yergue implacable Mapiripana, chupándole al religioso “los labios hasta rendirlo” como lo hace la madona con Cova, succionándolo hasta la astenia. La comparación con la huaca es nuevamente oportuna. Se dice —eso hemos escuchado en el sur de Colombia— que el solimán ataca con especial saña a los de “sangre liviana”.

El vampirismo de la indiecita parodia la fecundación. Con la sangre sorbida, le engendra a su violador los hijos de su mala consciencia: un vampiro y una lechuza que lo persiguen y lo enjugan, y que exánime en la cueva (¡en la *cova*!) le atormentan preguntándole: “¿Quién puede librar al hombre de sus propios remordimientos?”.

La alusión, por esta vía, también conlleva otra referencia emblemática:

to en una clave más "histórica". Recuerda, por ejemplo, eso que escribe Pablo V. Gómez —interesante aventurero de la Guerra de los Mil Días que creyó verse retratado en Arturo Cova (Neale-Silva 1986, 299-300)— sobre las indias barés y banibas [sic] del río Negro, quienes

tienen, para hacerse querer de los blancos, mil drogas y brebajes peligrosos llamados *pusana*, que en realidad debilitan el sistema nervioso del individuo y lo hacen someterse a la voluntad de la hembra, casi dementizándolo. Por eso hay en esa región muchos blancos del interior de Brasil y de Venezuela, de alguna consideración, viviendo tristemente subyugados a la voluntad de una india que los explota y domina, sin que sea posible substraerles a ese yugo. (Gómez 1913, 43)<sup>33</sup>

O más dramáticamente habita el mismo universo de aquello que narra el ibaguereño Guillermo Torres Vargas (1925, 80-81), por la misma época en que apareció *La vorágine*, sobre "ochenta hombres de la tribu Pira" en las cercanías del río Macahuán, "todavía en estado salvaje, aunque no eran antropófagos", que habiendo pertenecido "a un rico español, explotador de gomas", lo "mataron con todos sus empleados, vaciándoles en seguida el vientre para meterles dentro las facturas, donde figuraban sus deudas".

La más frenética pesadilla de Michael Taussig no alcanza a igualar la sordidez de este aparte. Porque aunque se precise que estos puros (yines del Ucayali) no eran caníbales, la lógica subyacente es afín: a los españoles invasores y esclavistas se les resiste no tanto con la aniquilación física como recurriendo a magia que a la vez es homeopática y contaminante, introduciéndoles en sus entrañas —haciéndoles tragar, como quien dice— su propio veneno, que no es otro que la sangre de sus explotados, la deuda que los subyuga.

Así, para vaticinar este sempiterno destino del blanco en la selva, el de ser desangrado y secado por su mala consciencia, Rivera tiene el genio de concebir a Mapiripana en una clave universal. Próxima a la

33 En otro lugar, el mismo Gómez (1913, 24-25), acérrimo radical, se mofa de los frailes misioneros que "se dedicaron a reducir exclusivamente la tribu sáliba [sic], la que además de morar en las cercanías de Orocué, es la más humilde, laboriosa, tiene ganados y mujeres hermosas y no tiene de salvaje más que el dialecto". Luego, con evidente ironía narra cuando tuvo "ocasión de ver en esta tribu dos mujeres rubias de notable hermosura y algunos otros ejemplares en cuya paternidad no andaba enredado ningún austero anacoreta; seres infelices odiados por sus parientes y odio que los indios hacían extensivos al P. Marcos, al P. Pedro, al P. Alegría y qué se yo cuántos otros..."

Madremonte y la Llorona, a la Vieja y la Serrana de la Vera, a la Tunda y la Madredeagua, por solo mencionar algunas figuras de esta teratología popular y telúrica, recubre ese epítome de toda la novela bajo el manto de una tradición de apariencia indígena. De hecho, la eficacia de esta estrategia se ha mantenido hasta el presente. Aún en nuestros días es frecuente escuchar o leer que se trata de un mito curripaco, en tanto hay varios lugares que responden a este nombre: laguna Mapiripana, raudal Mapiripana, comunidad de Mapiripana, etc. Pero nada indica claramente que tales denominaciones respondan a una entidad mitológica concreta y, menos aún, a un ser como el que se describe en *La vorágine*<sup>34</sup>. Más bien, en el recuento de su viaje por el río Guaviare, siguiendo los pasos que noventa y nueve años antes diera el misionero dominico José de Calasanz Vela, Alfredo Molano (1988, 215) narra, a lunes 23 de mayo de 1988:

A las diez de la mañana desayunábamos en El Raudal de Mapiripana, un pueblito alegre que se formó a principios de la década del setenta, cuando don Antonio Guzmán, empleado del [Instituto Geográfico Nacional] Agustín Codazzi, llegó a realizar unas mediciones, y en vez de continuar en comisión, decidió quedarse a vivir en este sitio porque se enamoró de los raudales. Recordamos que en esta región sitúa José Eustasio Rivera la fábula de la india Mapiripana. Resultó curioso que ninguna de las comunidades con que hablamos en la región, recordara de una u otra manera haber oído hablar jamás de dicho mito. Ni los más viejos nos dieron razón del cuento.

Y bien visto, es diciente que Cova narre que, cuando *el catire* Helí Mesa —"catire", es decir, "el rubio", como lo define la misma novela en el glosario que la acompaña— conmina solemnemente a hacer silencio para contar la historia, "a excepción de los [indios] maipureños, todos obedecemos" (*Lv*: 225). Muy probablemente ahí está la clave de la historia:

34 No obstante, puede inferirse una relación similar de esta sociedad con el entorno, según lo sostenido por Ortiz Gómez (2011, 125): "Para los curripaco su espacio vital está delimitado por cuatro raudales: Maipures en el Orinoco, Mapiripana en el Guaviare, Ipanoré en el Vaupés y São Gabriel en el río Negro, que son puntos cardinales y a la vez proyecciones celestes de las estrellas Sirio, Arturo, Procyon y Vega. Y en el plano del subsuelo, estos raudales son puertas de entrada al mundo de los espíritus de la naturaleza. Así mismo, los demás raudales, y muchas lagunas y cerros son considerados como sitios sagrados donde es prohibido pescar o cazar. Si alguien se aventura a hacerlo, se expone a que el espíritu dueño del sitio o de la especie le transmita en castigo alguna enfermedad al infractor".

Mapiripana es un mito de los “catires”, de los blancos y los mestizos, lo mismo que es aquel del Poira, propio de los “tolimas”, también mencionado en esa circunstancia (*loc. cit.*)<sup>35</sup>.

Pero eso no ha impedido que en otros lugares la leyenda aparezca como una entidad propia. En su *Compendio general de folklore colombiano*, obra mayúscula de su género, Guillermo Abadía Morales (1977, 505) asegura, en el marco de su discusión sobre la Llorona, que “José Eustasio Rivera parece identificarla también en Casanare con una indiecita mapiripana [sic] a la que se refieren varias consejas”. Otros varios textos (p. ej., Escobar Uribe 1950, 81; Molina Uribe 1967, 147; Sánchez López 2001, 179) afirman cosas similares. Ni qué decir de las decenas de páginas de internet donde la narración del catire o paráfrasis sobre esta aparecen referidas a los “mitos y leyendas” de Colombia, muchas veces sin hacer mención a su autor.

Eso hizo Rivera: se inventó un mito que cobró vida propia. De seguro que desde entonces empezó a asustar.



La historia de la indiecita Mapiripana hace coda a la famosa invocación que inicia con “¡Oh selva, esposa del silencio, madre de la soledad y la neblina!” (*Lv*: 189). A partir de allí, nos queda absolutamente claro que la selva es temible, implacable. “Déjame huir”, le suplica el poeta, “de tus enfermizas penumbras formadas con el hálito de los seres que agonizaron en el abandono de tu majestad” (190), y pronto sabremos que esa será también la imploración del fraile ventajista.

Pero será justamente en el momento de mayor incertidumbre para Arturo Cova y su comitiva, ya cuando sumidos del todo en la “cárcel verde”, que aparecerá otro personaje que les permita retomar su camino: el rumbero Clemente Silva —“Selva clemente”, como muchas veces se ha observado—. Su historia, que ocupa varias páginas de la segunda parte de la novela y la enlaza con la decisiva tercera, sirve asimismo para conectar la trama de la aventura de Cova y los enganchados del Vichada con el drama cauchero del Putumayo, en el cual se refleja. De esta manera logra Rivera hacer un magistral paralelo entre la tiranías de Funes y Arana, y asimismo afianzar una idea de macrorregión: de Amazo-Orinoquia justamente. Tanto así que críticos como Óscar Gerardo Ramos (1987) tienen

35 El DRAE de 1925 define *catire* como el “individuo rubio, en especial el que tiene pelo rojizo y ojos verdosos o amarillentos”, que es “por lo común hijo de blanco y mulata, o viceversa”.

un punto sensible cuando proclaman al viejo Silva como el verdadero héroe de *La vorágine*. No solo es el único de los protagonistas que sabemos positivamente que logra salir de la selva, sino que de entre todos solo él sabe tratarla: escucharla, dejarse orientar por ella, respetarla. Por eso le llaman “el brújulo”.

Rivera se esmeró por darle visos reales a este pastuso errabundo y contrito, tanto que incluyó su foto en las dos primeras ediciones de la obra:



FIGURA 4. El cauchero Clemente Silva. Fotografía anónima<sup>36</sup>. Fuente: Rivera (1924). Por lo que nos hemos podido dar cuenta, la ubicación de la imagen cambia en los distintos ejemplares de la misma edición.

36 La proveniencia del original de esta imagen y otras asociaciones trascendentales con este personaje, que sobrarían en el presente contexto, las discutimos en Páramo Bonilla (2009b).

No podría haber una mejor representación del rumbero; no al menos de cara a lo que entrañan su nombre y figura. Fundido con el entorno selvático hasta parecer casi uno indivisible con este, recordando al vuelo una de esas imágenes que obligan a esforzar nuestra mirada estereoscópica para producir una lectura en tres dimensiones, le encontramos a *medio camino* —¡otra vez!— realizando un gesto ambiguo con el árbol de hevea, al que a la vez pudiera estar sangrando o acariciando, o acaso las dos cosas. Ya cuando Cova y los demás le topan por primera vez a orillas del Inírida, donde como otra Mapiripana hace de “centinela de los raudales” (*Lv*: 241), se advierten las dimensiones de tal simbiosis: sus piernas se hallan llenas de llagas, de picaduras de sanguijuelas. Explica el anciano: “Por vivir en las ciénagas picando goma, esa maldita plaga nos atosiga, y mientras el cauchero sangra los árboles, las sanguijuelas lo matan a él. La selva se defiende de sus verdugos, y al fin el hombre resulta vencido” (244). Un poco más adelante, a las hemófagas se unirán los gusanos (246) y, cuando relate su antigua expedición en compañía del “mosiú” naturalista (alusión al geógrafo Robuchon, como bien se sabe), Clemente Silva dará cuenta de ese momento mayúsculo en el que se quitó la camisa ante el perplejo viajero y le mostró su espalda cundida de latigazos: “Momentos después —concluye—, el árbol y yo perpetuamos en la Kodak nuestras heridas, que vertieron para igual amo distintos jugos: siringa y sangre” (267).

El simbolismo es claro: gracias a que el viejo ha aceptado con humildad ese intercambio de carne y fluidos, y a que aún más tristemente ha pagado la máxima cuota sacrificial con la vida de su hijo, de quien carga obstinadamente los despojos de su osamenta para algún día darles sepultura —huesos que paradójicamente le atan a las caucheras y que solo cuando se los boten a escondidas le darán la libertad para huir—, es que la selva le ha favorecido con su clemencia. Concilia así tres arquetipos de la liminalidad cultural en Occidente: el loco, el santo, el brujo. Clemente Silva literalmente escucha los murmullos, reconoce las señas e incluso los remedos que le hacen los árboles —todo eso que él llama “el embrujamiento de la montaña” (294)—. En el momento de hallarse perdido, hasta es capaz de “rezarle a la selva una plegaria de desagravio” (310). (¿Por ventura, “Oh selva, esposa del silencio...”?) Pero también lo hace “pensando en Dios” (*loc. cit.*). En su actitud hay algo de humildad genuinamente franciscana que lo contrasta fuertemente con el misionero que en cambio violenta a la selva en forma de Mapiripana. Por ello también evoca la imagen de un anacoreta. “Este mísero anciano”, sentencia Arturo Cova, “siempre ha tenido el monopolio de la desventura” (300-301). La selva le reveló sus últimos secretos cuando, “sin fuego ni fusil, vagó dos meses entre los montes, hecho

un idiota, ausente de sus sentidos, animalizado por la floresta, despreciado hasta por la muerte, masticando tallos, cáscaras, hongos, como bestia herbívora, con la diferencia de que observaba qué clase de pepas comían los micos para imitarlos” (314). Pudiera ser un santo ermitaño, tentado y vaporeado hasta renunciar a la razón y entregarse a la fe.



FIGURA 5. Lucas Cranach, *Las tentaciones de San Antonio* (1506). Grabado en cobre.



FIGURA 6. Albrecht Dürer, *San Jerónimo en penitencia* (ca. 1497). Grabados en cobre.

En esa misma virtud, Clemente Silva comparte los atributos del *homo silvestris* (cf. Dudley y Novak 1972; Bartra 1996), no solo en relación con la escasez y pobreza de su atuendo, y de su evidente compaginación con la selva, sino porque gracias a esto *ha sabido* —como dirían sus paisanos— *hacerse selva* (Silva) y *salvaje él mismo*. Recuerda así a otros personajes similares en la narrativa sobre la región, como el también rumbero Diómedes de *Toá*, de César Uribe Piedrahíta (1933, 60), que es “medio karijona” y también se le adjudica el haber acompañado a Robuchon —correspondencia que ya había percibido Neale-Silva (1939, 326)—, o de manera todavía más notoria a aquel que Torres Vargas (1925, 43) solamente llama *el Montaraz*:

El montaraz es un hombre medio brujo, medio mago, un artista finísimo y sutil, que conoce del bosque sus encantos y sabe sus misterios. No todos los nativos de allí son montaraces. Este don especialísimo, la naturaleza no lo concede a todos. Son muchas las cualidades requeridas: retentiva, vista, oído, suspicacia, un desarrollado espíritu de observación, agilidad, etc., etc. El montaraz va calculando con precisión suma los trayectos recorridos, toma en cuenta las curvas [sic] y rodeos que da, la dirección que lleva y cuál ha de tomar a su regreso. Allí, donde no existen caminos ni horizontes, es por la marcha del sol que el montaraz se orienta.

Aunque los rayos solares no bajan a tierra, él sabe en cualquier momento el lugar que ocupa el sol en su carrera. También tiene presente de los árboles que va dejando: color, forma, desarrollo. Esto, para si al regreso pasa por allí, ya saber el camino indicado.

“Medio brujo, medio mago”: tal cual. Como ya lo hemos anotado en otra ocasión (Páramo Bonilla 2009a, 62), el remoquete de “brújulo” que le achacan a Clemente Silva, a la vez que da a entender su inigualable pericia para ubicarse entre la manigua, asimismo suena sospechosamente parecido a “brujo”. ¿Y qué otra cosa puede ser un viejo solitario que anda por entre la selva cargando a cuestras un montón de huesos a medio corromper, tragado él mismo por las sabandijas, que aún así escucha hablar a los árboles y plantas y por lo mismo comparte sus secretos? Hay además algo muy similar a un *ars mnemotica* en su acepción neoplatónica (cf. Yates 1966), en la forma en que el rumbero se aprende los caños y los senderos: “Concentrando en la memoria todo su ser, mirando hacia su cerebro”, se indica que “recordaba el mapa que tantas veces había estudiado en la casa de Naranjal [donde el turco Pezil], y veía las líneas sinuosas, que parecían una red de venas, sobre la mancha de un verde

pálido en que resaltaban nombres inolvidables: Teiya, Marié, Curí-curiri” (Lv: 306)<sup>37</sup>. Otro cauchero, aunque más reciente, el artista plástico acreano Helio Melo<sup>38</sup> (1926-2001), supo plasmar con genio una experiencia parecida —de seguro la suya, en este caso—.

¿Pero quién fue Clemente Silva? ¿Existen para este personaje uno o varios modelos “históricos” como los hay para el Pipa, Barrera y Zoraida? Si este “brújulo” es encarnación de la frontera en todas sus formas, todavía lo es más en su historicidad.

Hace ya un tiempo considerable que se barajaron nombres significativos. Para Vicente Pérez Silva (1988, 14-17), a la figura del rumbero la inspiró José de la Espriella, residente del alto Inírida, “hijo del cartagenero Gerardo de la Espriella Navarro [que había arribado a la zona acompañando a Rafael Reyes, en los alrededores de 1875] y de la india Damiana, hija del cacique de la tribu de los karijonas”. A este, el notable viajero momposino Rafael Thomas (1916, 81) lo menciona elogiosamente: “Es persona muy estimable e instruida, educada en Neiva, y que por su condición doble de indio y civilizado y su buen carácter, goza de muchas simpatías e influencias entre todos, y domina el castellano así como los idiomas de los indios de la comarca”. O sea, otro ladino. Que se conocieron con Rivera está más allá de cualquier duda, pues en el ya citado informe de 1923 coescrito con Melitón Escobar Larrazábal, se lee que dieron instrucciones “a los señores José de la Espriella y doce compañeros más” (en Domínguez y Gómez 1990, 130). El dato lo refrenda igualmente el propio hijo del colono, José Samuel Reyes de la Espriella:

37 Otro personaje de capacidades análogas fue Aquileo Tovar, nativo de Puerto Leguízamo, hijo de madre murui y padre blanco, de quien el antropólogo Horacio Calle, que lo conoció en 1971, contó que “como piloto experimentado del río Putumayo, construyó un mapa de todo el río, lo dibujó en un rollo de papel para máquina sumadora y a medida que viajaba los iba desenrollando, consultando y enriqueciendo. Allí estaban todas las islas, curvas del río, caseríos, afluentes, chorros, etc.”. Igualmente, de manera muy rara “para una persona de la región”, se dedicaba “al estudio de ciencias ocultas, plantas, magia, rosacruces y temas por el estilo” (en Gómez, Lesmes y Rocha 1995, 204). Que en cierto sentido el fragmento arriba citado también demuestra la compenetración de Silva con una consciencia indígena del territorio, se demuestra interpretándolo de cara a la dilucidada exposición sobre la topología histórica tukana del profesor Stephen Hugh-Jones, en el presente volumen.

38 Debo el conocimiento de la vida y obra de Helio Melo al museógrafo Carlos Betancourt, con quien tuve el privilegio de trabajar en la curaduría de la exposición sobre *La vorágine* para la Biblioteca Nacional de Colombia, montada entre noviembre del 2009 y marzo del 2010. En esa circunstancia coincidimos en identificar una fuerte consonancia entre la cosmología de Melo y el universo de don Clemente.

Mi padre fue amigo de José Eustasio Rivera, que así como ustedes estaba escribiendo un libro: "La Vorágine" me parece que él mentaba. Mi papá le colaboró mucho con historia e informaciones que sabía sobre las caucheras y "La Casa Arana" donde según se decía, maltrataban a los indígenas y los mataban, pero también se contaba que éstos mataban blancos para muquiar y comérselos. José Eustasio no siguió bajando; creo que se regresó de Calamar o San José del Guaviare. (En García Sánchez 1996, 13)<sup>39</sup>

Pastuso, en cambio, como Clemente Silva fue Azael León, colono de "El Encanto" cuyas denuncias sobre la presencia militar peruana en el Putumayo fueron consignadas por Rivera en su artículo sobre "La concesión Arana y los asuntos con Venezuela", publicado en *El Espectador*, el 26 de mayo de 1924 (en Pachón-Farías 1991, 66-69).

Pero sin duda, desde la misma aparición de *La vorágine* a quien más se atribuyó la inspiración para el rumbero fue a Custodio Morales, "colombiano de amables prendas, [...] que era colono del río Cuimañí" (*Lv*: 255) según testimonio *del propio don Clemente*. De ello hicieron eco amigos de Rivera, como Ricardo Charria Tobar (1963, 159), quien le describió como "siempre sonriente, alto, flaco, desgarrado, con el bigote cano y un poco ralo y el cabello ligeramente encrespado hacia arriba" (¡como en la foto de la novela!), perteneciente a la "vieja guardia" del poeta y "contertulio a quienes todos tratábamos con camaradería". Neale-Silva (1986), que también lo conoció, remontó su influjo a mucho antes de que la novela siquiera estuviera en embrión: "Puede decirse que el interés de Rivera por lo amazónico data de sus días de Ibagué [hacia 1910], donde halló un informante ameno [don Custodio] que podía pasarse días enteros hablando de indios, aventureros blancos y remotos lugares" (104).

Gran conversador y amigo de recordar sus aventuras juveniles, contó una serie de incidentes de su vida en las selvas del Caquetá y del Putumayo. En marzo de 1905, siendo coronel del Ejército colombiano, había ido a cargo de la tropa que acompañaba al grupo enviado por el Presidente de la República, general Rafael Reyes, a establecer la colonia penal y agrícola de Florencia. Después de cruzar las pampas del Tolima y del Huila, y la cordillera oriental, se estableció la colonia bajo las órdenes del general Eloy Caycedo, quien fue reemplazado poco después por el general Borrero. El proyecto fracasó por falta de disciplina y, al fin, don Custodio, su herma-

39 Hemos mantenido la ortografía y gramática originales.

no Bernabé, Alejandro Anzola y el capitán Miguel Palacios se escaparon furtivamente en una canoa, navegando por el río Hacha y el Ortegua, con rumbo al Caquetá, hasta llegar a Ties Esquinas. Pasaron por Puerto Pizarro, Puerto Colombia, Florida y La Reserva, en el Carapará, y de allí, volviendo al Caquetá, se dirigieron al Cuemañí, internándose en la selva hasta llegar a Macuje, en el Yarí, y Cuñare, en el río del mismo nombre. (104-105)<sup>40</sup>

En otra ocasión, Custodio Morales habría de contarle a Rivera sobre sus experiencias con el yagé (107), asunto en el que parece haber sido toda una autoridad por lo que se colige de varias publicaciones médicas y antropológicas de la primera mitad del siglo pasado, internacionales en su gran mayoría, que continuamente invocan su nombre.



FIGURA 7. "coronel custodio morales: Habló con Rivera, ayudó a Clemente Silva, vivió 'La Vorágine'", según el pie de foto de un reportaje hecho por *El Espectador* en 1949.

40 También aparece Morales entre los autores compilados por Vicente Olate Camacho (1932, 65-70) en su influyente dossier de propaganda contra los peruanos en el Putumayo y el Caquetá, transcribiéndose un artículo suyo, originalmente publicado en *La Cohesión* de Ibagué, que prefigura un tema fundamental: "El vórtice abierto a Colombia sobre la ruta de su progreso material por una dominación sin calificativo en la historia, coadyuvada con un lamentable proceso moral" (70). La frase es algo enclenque, pero de vórtice a vorágine sólo hay un paso.



No podría ser de otra manera, entonces, que se le endilgara a don Custodio la paternidad sobre el Brújulo y que incluso se detectara su sombra generosa sobre la factura de otros personajes. Y aún así, él mismo fue el primero en rechazar la atribución. De hecho, en varias ocasiones sostuvo aquello que escribió al músico y radialista Jorge Añez, con motivo de su polémico libro, *De "La vorágine" a "Doña Bárbara"*. Luego de confirmar los datos que arriba consignaba Neale-Silva, proseguía:

[...] nos establecimos en el río Cuemañí, donde [...] fuimos hostilizados por la Casa Arana, por lo cual tuvimos que irnos a las bocas del Apaporis; allí, los secuaces de ésta, apostados en los bosques de las orillas, atacaron nuestra expedición, obligándonos a regresar [...].

Por esa época vivió con nosotros en el Caraparaná el cauchero Clemente Silva, uno de los más importantes personajes de la obra de Rivera y cuyo retrato aparece en la primera edición de *"La Vorágine"*. (En Añez 1944, 160).

La historia se muerde su cola y resulta así que un presunto modelo de Clemente Silva certifica su existencia en persona e imagen, mientras que don Clemente ingresa a Custodio Morales en el universo de la novela. Más hete aquí que otros amigos de Rivera, por el contrario, niegan tal legitimación. Truena así Miguel Rasch Isla, en 1949:

En cuanto a don Clemente Silva [...], a quien se ha querido dar categoría de ser viviente y a quien se ha llegado hasta a atribuir declaraciones confirmatorias de lo relatado [en *La vorágine*], se me ocurre la duda de que sea cierto que Rivera le conoció en realidad. El llamado "rumbero" [...] es tipo que puede considerarse "genérico" en aquellas regiones. Cualquiera que se escoja, pues, para darle representación literaria, coincide por fuerza en sus rasgos esenciales y en los mismos secundarios con ese tipo genérico y resulta susceptible de ser confundido con cualquier otro del gremio. Los Clementes Silvas abundan. (Rasch Isla 1949, 1)

Esto también es cierto —así "no todos los nativos sean montara-ces"—, y eso es lo instructivo: los personajes de *La vorágine* son y no son. Son y no son históricos, porque son más que eso —como en general lo es la historia de la Amazo-Orinoquia—. Siendo muchas veces las versiones literarias de seres que se le cruzaron a Rivera por la vida, cuya existencia se

certifica incuestionablemente, *ellos mismos*, sin necesidad de afeites poéticos o hipérboles, hicieron las veces de personajes en el mito; todos, al menos en cada uno de estos casos, o eso creemos, fueron y son variaciones sobre el *trickster*: a veces desempeñando un papel cómico, otros jugando con las emociones —más bien primarias— del héroe, otros castigándole por su ambición, pero siempre moviéndolo, zarandeándolo, llevándolo derecho hacia el ojo de la vorágine, hacia el "abismo antropófago, la selva misma, abierta ante el alma como una boca que se engulle los hombres" (*Lv*: 307). Todos, eso es, menos aquel personaje que se llama "selva clemente" y que hace lo posible por librar a Cova "de sus propios remordimientos". ¿Por qué no conceder, entonces, que sí pudo haber existido un Clemente Silva que actuara, pensara y sintiera de manera acorde con su nombre? ¿O hasta muchos Clementes Silvas?

Lo cierto es que un narrador mucho más frívolo y dandy, Jorge Mateus (1924, 58), encontró en el Orteguaza, por la misma época de *La vorágine*, a cierto Félix Silva que describió así:

Hombre vigoroso, cincuentón curado, de aspecto rudo pero simpático, vive allí entre "sus indiecitos" como un señor feudal, contento con prerrogativas que nadie le reclama, disfrutando además las primicias femeniles de la tribu como un sultán salvaje.

[...] En una pequeña eminencia desde donde se ve el río y parte de la llanura selvosa tiene su casa, en la que le acompañan tres blancos más del interior, las indias de la "servidumbre" y sus perros. Cada seis meses o cada año, en diciembre, sale a Florencia y lleva unas tres familias de indígenas que son las conocidas en la colonia. De mirada dura, pero franca, don Félix Silva es a primera vista un hombre honrado, todo un hombre.

Cuenta este sujeto haber sido guía, no de Robuchon sino de Konrad Theodor Preuss. Pero aparte de eso y de la honradez, poco se parece al "miserable anciano" Clemente Silva, cuyo monopolio es la desventura. La razón es evidente... Félix Silva es "selva feliz".

### Bibliografía

- Abadía Morales, Guillermo. 1977. *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá: Colcultura.  
Alegria, Ciro. [1935] 1985. *La serpiente de oro*. Barcelona: Planeta / Agostini.



- Anazarbeo, Pedanio Dioscórides. [ca. 90 d.C.] 1563. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Traducido de lengua Griega, en la vulgar Castellana... por el Doctor Andrés de Laguna... Anvers: Casa de Iuan Latio.
- Añez, Jorge. 1944. *De "La vorágine" a "Doña Bárbara"*. Estudio crítico. Bogotá: Imprenta del Departamento.
- Avramescu, Cătălin. 2009. *An intellectual history of cannibalism*, trad. Alistair Ian Blyth. Princeton: Princeton University Press.
- Bartra, Roger. 1996. *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino.
- Basso, Ellen B. 1987. *In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in a Amazonian Society*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Beidelman, T. O. 1980. The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis. *American Ethnologist* 7, n.º 1: 27-42.
- Bolaños Gómez, Adriana del Pilar. 2012. Le dieron algo: Brujería en La Primavera, Vichada. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, programa de Antropología, área de Investigación en Arte, Cultura y Sociedad.
- Cervantes, Miguel de. [1605] 2004. *Don Quijote de la Mancha*. São Paulo: Alfaguara / Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española.
- Charria Tobar, Ricardo. 1963. *José Eustasio Rivera en la intimidad*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2004. "Quien va a Sevilla pierde su silla": La figura del *trickster* en la mitología yagua. En *Los mundos de abajo, los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, coord. María Susana Cipolletti, 81-89. Quito: Abya-Yala.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, impresor.
- De Betania, María. 1964. *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*. Madrid: Editorial Colsa.
- Dickey, Herbert S. 1932. *My Jungle Book*. Boston: Little, Brown, and Co.
- Domínguez, Camilo. 1987. Colombia y la panAmazonia. En *Colombia amazónica*, eds. Guarnizo, Ángel y Ana María Sierra, 31-52. Bogotá: Fondo FEN / Universidad Nacional de Colombia.
- Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. 1990. *La economía extractiva en la Amazonia colombiana, 1850-1930*. Bogotá: Tropenbos Colombia / CCA.
- Douglas, Mary. [1966] 2002. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.

- Dudley, Edward y Maximillian E. Novak (eds.). 1972. *The Wild Man within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Escobar Uribe, Arturo. 1950. *Mitos de Antioquia*. Bogotá: Editorial Minerva.
- Fabo, Pedro. Fray. 1911. *Idiomas y etnografía de la Región Oriental de Colombia*. Barcelona: José Benet, impresor.
- Franco García, Roberto. 1997. *Historia de Orocué*. Bogotá: Kelt Colombia / Ecopetrol.
- García Sánchez, Rafael. 1996. *Rastros en la selva*. Bogotá: Editorial Códice.
- Gómez, Augusto. 1989. 'La vorágine': ¿ficción o realidad? *Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes* 5, n.º 1-2: 255-275.
- Gómez, Augusto, Ana Cristina Lesmes y Claudia Rocha. 1995. *Caucherías y conflicto colombo-peruano. Testimonios 1904-1934*. Bogotá: Disloque Editores.
- Gómez, Pablo V. 1913. *Recuerdos de un viaje*. Zapotoca: Tipografía El Progreso.
- Grimm, Jacob. [1854] 1882. *Teutonic Mythology*, traducción de la cuarta edición con notas y apéndice por James Steven Stallybrass, vol. 1. Londres: George Bell and Sons.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe [Wamán Puma]. [ca. 1615] 1992. *El primer nueva crónica y buen gobierno*, edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI.
- Harrison, Robert Pogue. 1992. *Forests: The Shadow of Civilization*. Chicago: Chicago University Press.
- Henao, Jesús María y Gerardo Arrubla. [1910] 1967. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*, 8.ª ed. Bogotá: Librería Voluntad.
- Hill, Jonathan D. 2009. *Made-from-Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Hyde, Lewis. 1998. *Trickster Makes this World. Mischief, Myth, and Art*. Nueva York: North Point Press.
- Koch-Grünberg, Theodor. [1909] 1995. *Dos años entre los indios: Viajes por el noroeste brasileño, 1903 / 1905*, trads. María Mercedes Ortiz Rodríguez y Luis Carlos Francisco Castillo Serrano, 2 vol. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Koepping, Klaus-Peter. 1985. Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster. *History of Religions* 24, n.º 3: 191-214.
- Lafuente Ferrari, Enrique (ed.). 1962. *Goya: His Complete Etchings, Aquatints and Lithographs*. Nueva York: Abrams.

- Lévi-Strauss, Claude. [1974] 1987. *Antropología estructural* [uno], trad. Eliseo Verón. Barcelona: Paidós.
- Mateus, Jorge. 1924. *Contra viento y marea*, prólogo de Eduardo Santos. Bogotá: Editorial Minerva.
- Menton, Seymour. [1978] 1987. 'La vorágine': El triángulo y el círculo. En *La vorágine: textos críticos*, comp. Montserrat Ordóñez, 199-236. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Millán de Benavides, Carmen. 2006. Baquianas colombianas. Una visita a la biblioteca de José Eustasio Rivera. *Número* 51: 42-49.
- Molano, Alfredo. 1988. Aguas abajo: Memorias de un viaje por los ríos Guaviare y Vichada hecho en 1988, en honor del padre José de Calasanz Vela, O. En *Dos viajes por la Orinoquia colombiana (1889-1988)*, Fray José de Calasanz Vela y Alfredo Molano. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Molina Uribe, Antonio. 1967. *A echar cuentos pues: Consejas y leyendas del mito campesino*. Medellín: Bedout.
- Morales, Jorge. 1998. Mestizaje, malicia indígena y viveza en la construcción del carácter nacional. *Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes* 1: 39-43. <http://res.uniandes.edu.co/view.php/8/1.php>.
- Morales, Leonidas. [1965] 1987. *La vorágine*: Un viaje hacia el país de los muertos. En *La vorágine: textos críticos*, comp. Montserrat Ordóñez, 149-167. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Neale-Silva, Eduardo. 1939. The Factual Bases of 'La vorágine'. *Publications of the Modern Language Association of America* 54, n.º 1: 316-331.
- Neale-Sila, Eduardo. [1960] 1986. *Horizonte humano: Vida de José Eustasio Rivera*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nieto Caballero, Luis Eduardo. 1935. *Vuelo al Orinoco*. Bogotá: Librería Colombiana Camacho Roldán & Cía. / Editorial ABC.
- Nieto Caballero, Luis Eduardo. 1984. *Escritos escogidos*, tomo 4, *Periodismo y literatura colombianos*. Bogotá: Banco Popular.
- Olarte Camacho, Vicente (comp.). [1911] 1932. *Las crueldades de los peruanos en el Putumayo y en el Caquetá*, 3.ª ed. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ordóñez, Montserrat (comp.). 1987. *La vorágine: textos críticos*. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Ortiz, María Mercedes 2005. Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: La frontera llanera en *La vorágine* de José Eustasio Rivera. *Palimpsestus* 5: 168-178.
- Ortiz Gómez, Francisco. 2011. Análisis de la traducción y aplicación de la Constitución colombiana a la lengua curripaco. *Nómadas* 34: 119-133.
- Pachón de la Torre, Álvaro. 1949. La selva que se perdió: Habla un personaje de "La Vorágine". *El Espectador* (octubre 16 de 1949): 1 y 20.

- Pachón-Farías, Hilda Soledad (ed.). 1991. *José Eustasio Rivera intelectual: Textos y documentos, 1912-1928*. Neiva: Universidad Surcolombiana.
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. 2004. El camino hacia *La vorágine*: Dos antropólogos tempranos y su incidencia en la obra de José Eustasio Rivera. *Cuadernos de los Seminarios. Ensayos de la Maestría en Antropología* (Bogotá: Universidad Nacional): 35-54.
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. 2009a. *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente: Mito, selva y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. 2009b. "Cosas de *La vorágine*": Una guía para viajeros "hacia el vórtice de la nada". *Palimpsestus* 7: 13-25.
- Pérez Silva, Vicente. 1988. *Raíces históricas de 'La vorágine'*. Bogotá: Ediciones "Príncipe Alpichaque".
- Pineda Camacho, Roberto. 2004. Novelistas y etnógrafos en el infierno de la Casa Arana. *Boletín de Historia y Antigüedades* 826 (Bogotá: Academia Colombiana de Historia): 485-522.
- Porras Collantes, Ernesto. 1968. Hacia una interpretación estructural de *La Vorágine*. *Thesaurus* 23, n.º 2: 241-279.
- Prado, Sergio Luis. 1998. Brazilian Anthropophagy Revisited. En *Cannibalism and the Colonial World*, eds. Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iversen, 87-109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasch Isla, Miguel. 1949. ¿Existieron los personajes de 'La Vorágine'? *El Espectador* (julio 24): 1 y 16.
- Rasch Isla, Miguel. [1949] 1987. Cómo escribió Rivera 'La vorágine'. En *La vorágine: textos críticos*, comp. Montserrat Ordóñez, 83-88. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, con comentarios de C. G. Jung y Karl Kerényi. Nueva York: Bell Publishing.
- RAE (Real Academia Española). 1734. *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo cuarto. Que contiene las letras G. H. I. J. K. L. M. N. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- RAE (Real Academia Española). 1914. *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*, 14.ª ed. Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando.
- Ramos, Óscar Gerardo. [1967] 1987. Clemente Silva, héroe de 'La vorágine'. En *La vorágine: textos críticos*, comp. Montserrat Ordóñez, 353-372. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.

- Rangel, Alberto. [1908] 1927. *Inferno verde: Scenas e escenarios do Amazonas*, prefacio de Euclides da Cunha, 4.<sup>a</sup> ed. Tours: Typographia E. Arrault & C.
- Rivera, José Eustasio. 1924. *La vorágine*. Bogotá: Editorial de Cromos, Luis Tamayo & Cía.
- Rivera, José Eustasio. [1924] 1998. *La vorágine*, ed. Montserrat Ordóñez. Madrid: Cátedra.
- Rivera, José Eustasio. [1921] 2007. *Tierra de promisión y otros poemas*, edición crítica de Luis Carlos Herrera, S. J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez López, Luis María. 2001. *Colombia: Mitos y leyendas*. Medellín: Colina.
- Sosa, Marcelino. 1988. La historia de Julio Barrera, versión guahiba. En *Los Llanos: Una historia sin fronteras. Primer simposio de historia de los Llanos colombo-venezolanos*, vv. AA., 146-155. Bogotá: Academia de Historia del Meta.
- Suárez Guava, Luis Alberto. 2009. Lluvia de flores, cosecha de huesos: Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré* 23: 371-416.
- Thomas, Rafael. 1916. *La Amazonia colombiana*. Cartagena: Imprenta Eléctrica Departamental.
- Tibón, Gutierre. 1986. *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torres Vargas, Guillermo. 1925. *El río Amazonas (sus selvas, sus misterios y encantos)*. Oaxaca: Librería "La Nacional".
- Triana, Miguel. 1907. *Por el sur de Colombia: Excursión pintoresca y científica al Putumayo*, prólogo de S. Pérez Triana. París: Garnier Hermanos.
- Turner, Frederick. [1983] 1994. *Beyond Geography. The Western Spirit against the Wilderness*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Uribe Piedrahíta, César. 1933. *Toá: Narraciones de cauchería*. Manizales: Arturo Zapata.
- Von Hendy, Andrew. 2002. *The Modern Construction of Myth*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Whitney, Caspar. 1912. *The Flowing Road: Adventuring on the Great Rivers of South America*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company.
- Yates, F. A. 1966. *The Art of Memory*. Chicago: Chicago University Press.