

## DESANGRAR. VIOLENCIA Y RELACIONES INTER-ÉTNICAS EN ALGUNOS RELATOS DE LA AMAZONÍA PERUANA

### *Bleeding. Violence and Interethnic Relationships in Some Peruvian Amazonian Tales*

STEFANO PAU  
UNIVERSITÀ DI CAGLIARI (Italia)  
pau.stefano@ymail.com

**Resumen:** la región amazónica peruana es el escenario en el que vive y actúa una terrorífica figura que se conoce como sacacara, pelacara o sacaojos. Este personaje “mítico”, percibido por los habitantes de la región como una realidad simbólica alternativa, tiene algunas características propias de su manera de obrar que lo conectan con el tigre negro o yanapuma, protagonista de otros cuentos de la tradición oral, cuya difusión se hizo más frecuente a partir de la época del llamado “boom” del caucho. En el artículo, a partir de algunos relatos orales y de algunas referencias de literatura escrita, se abordará el tema de la explotación y de las desequilibradas relaciones de poder entre poblaciones autóctonas y occidentales, sintetizadas en el paralelismo entre la extracción de la savia de los árboles de goma y la práctica del desangramiento, extraño modus occidendi del tigre negro.

**Palabras clave:** Amazonía peruana, pelacara, tigre negro, literatura oral, boom del caucho

**Abstract:** The Peruvian Amazon region is the scenery where a terrifying figure, known as *sacacara*, *pelacara* or *sacajojos*, lives and acts. This "mythical" character, perceived by the inhabitants of the region as an alternative symbolic reality, exhibits certain characteristics that connect him to the “black tiger” or *yanapuma*, protagonist of other tales of oral tradition, which spread more prevalently after the so-called “rubber boom” (between the last decades of the 19th century and the beginning of the 20th). In this article, through the analysis of some oral tales and some written literary sources, themes of exploitation and unbalanced power relationships between native and western populations will be exposed. These topics are synthesized in the parallelism between the rubber trees' sap extraction and the practice of bleeding, the black tiger's unusual killing method.

**Keywords:** Peruvian Amazon Region; Pelacara; Black Tiger; Oral Literature; Amazon Rubber Boom

## Introducción

En la Amazonía, como en otras partes del continente americano, desde los primeros momentos del contacto entre las poblaciones de ascendencia occidental y las autóctonas, la representación de la otredad ha sido plasmada según moldes de conocimiento que facilitaban su comprensión y sus descripciones (Todorov, 1982).

De esta manera, desde el punto de vista occidental y gracias a las palabras del fray Gaspar de Carvajal ([1542] 2007), recobró vida, por ejemplo, el mito griego de las Amazonas, una comunidad de mujeres guerreras supuestamente encontradas por la expedición de Francisco de Orellana y de las que, como es notorio, deriva el nombre del mayor río sudamericano.

Pero la otredad experimentada a raíz del contacto no se limita a los planos étnico y social, sino que se refleja también en el plano ontológico, en el que se registra frecuentemente una inestabilidad (Berjón y Cadenas, 2014) entre lo que es considerado como humano y lo que no. Esto se debe al hecho de que la realidad amazónica es altamente transformacional (Viveiros de Castro, 2004: 39), un espacio en el que humanos y (principalmente) animales interactúan frecuentemente, sin que exista una frontera bien definida entre ellos. Algunos seres amazónicos poseen, entonces, capacidades metamórficas, de manera parecida a los seres de las mitologías clásicas europeas.

En este texto, a partir de unos ejemplos procedentes de relatos orales recopilados durante el trabajo de campo realizado en la región de Loreto entre los años 2011 y 2013 y de algunas referencias de literatura escrita, trataré de enseñar cómo la presencia de algunos de estos seres está estrechamente conectada con el tema de la explotación y de las desequilibradas relaciones de poder entre poblaciones autóctonas y occidentales.

Objeto de análisis serán principalmente lo que se conoce como pelacara (o también: sacacara, sacramanteca, sacaojos, cortacabezas o mariluluera) y el tigre negro (*yana puma* —en quechua— o *yawara tsuni* —en kukama).

### ***Pishtacos, pelacaras y yanapumas en el espacio amazónico***

En los textos antropológicos de tema amazónico la presencia del pelacara y de los seres a este relacionados es relativamente reciente: las primeras referencias se encuentran en obras de los años 80 y, en algunos casos, aparece descrito por analogía con el más conocido *pishtaco* de la zona andina.

La presencia y el *modus operandi* de esta última figura, llamada también en la variante de quechua sureño *ñakaq* y *kharisiri* por los aymarahablantes (Ansión y Sifuentes 1989: 62), ha sido ampliamente documentada (Canessa, 2008; Morote Best, 2011 [1951]; Ansión, 1989; Ansión y Sifuentes, 1989; Degregori, 1989; Bellier y Hocquenghem, 1991). A partir de las crónicas de la conquista, se ha asociado frecuentemente a la presencia española (Molina en Ansión y Sifuentes, 1989: 69) y, en particular, a los religiosos católicos de la época colonial. Sin embargo, en los informes de la primera mitad del siglo XX es descrito principalmente como un espíritu o un alma y es sólo a partir de los años 50 que recobraría semblante humano (Branca, 2016).

Se trataría, en cualquier caso, de una entidad que actúa principalmente en la oscuridad de la noche y que, a menudo con el uso de aparatos tecnológicos desconocidos, ataca a sus víctimas y saca su unto, su grasa (o en algunos casos sangre u órganos), para los usos más diversos.

Bellier y Hocquenghem (1991: 52) sugieren que los rumores sobre la existencia del *pishtaco* hayan pasado de la zona andina a la amazónica a través del contacto y de los intercambios ocurridos entre comunidades de la familia tupí (en particular los omaguas) y poblaciones de lengua quechua en el norte de la Amazonía peruana (principalmente en las regiones surcadas por los ríos Amazonas y Napo). Su difusión se hizo mayor en la década del 60 y sobre todo en los años 1979 y 1980 para luego desaparecer. Las dos autoras finalmente subrayan que “En la región del Napo, el personaje del victimario es más frecuentemente llamado pela cara, el que pela la cara” (Bellier y Hocquenghem, 1991: 55).

Por su parte, justamente a comienzos de los años 80, Jaime Regan escribía:

se cree que el blanco puede convertirse en pishtaco (sacamantecas) por la noche. Comen la grasa de le gente haciéndole enflaquecer. Últimamente por todo el departamento de Loreto se ha difundido el temor al pelacaras, hombre blanco que por la noche extrae la piel de la cara de los peruanos para pagar la deuda externa del país. Ambas creencias son expresiones simbólicas de una explotación que los pobladores sienten, pero cuyos mecanismos no comprenden plenamente. (1983: I, 185)

Fernando Santos Granero asevera también haber escuchado los primeros relatos sobre *pishtacos* en 1983, en el territorio yanesha de la Selva Central, donde se estaban completando los trabajos para la creación de una nueva carretera en el marco del llamado “Proyecto de desarrollo de la Selva Central” promovido por el presidente Fernando Belaúnde (Santos Granero, 1998: 136-137). En efecto, según el estudioso, los yanesha consideraban que estos seres malignos eran contratados por la empresa encargada de la obra y que las víctimas eran sepultadas en lugares estratégicos para que los trabajos de construcción pudieran avanzar (Santos Granero, 1998: 132).

También entre los asháninka los *pishtacos* eran bien conocidos por lo menos desde mediados de los años 70, cuando Gerald Weiss (1975: 292) los menciona como blancos que matan a nativos para extraer la grasa de sus cuerpos para el funcionamiento de automóviles y aviones.<sup>1</sup>

Como relata Peter Gow, los rumores sobre “pishtaco or sacacara” (Gow, 2001: 257) se difundieron también en las regiones surcadas por el Bajo Urubamba y el Camisea, zonas habitadas por los piro, quienes describieron a este personaje como a un enviado del gobierno que viajaba en barcos con motores rápidos y silenciosos y que robaba la cara y la grasa de la gente para emplearlas como combustible para los aviones. Gow, sobre la base de algunos

---

<sup>1</sup> Weiss cita en nota a William Farabee (1922: 38) quien relata un posible delito de un *pishtaco*, a pesar de no atribuirle ningún nombre específico. Según Farabee una familia machiguenga durante la época del caucho fue exterminada o capturada para ser vendida. Uno de los miembros de la familia fue “abierto” por un blanco que usó la grasa de su riñón para hacer velas.

testimonios, relaciona la difusión de este relato principalmente a la presencia del equipo de rodaje de la película *Fitzcarraldo* del director alemán Werner Herzog,<sup>2</sup> pero cita también un testimonio en el que aparecen referencias claras a los misioneros Adventistas, puesto que los sacacaras de Betania —donde justamente se encontraba una comunidad Adventista— entre otras cosas prohibían a los indígenas tomar *masato*<sup>3</sup> o comer sajinos (*Tayassu tajacu*) y huanganas (*Tayassu pecari*).

Pero, sobre todo, Gow sugiere que la difusión en áreas del espacio amazónico tan lejanas entre sí tuviese como eje irradiador la comunidad de Yarinacocha, base del centro de formación para maestros indígenas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV),<sup>4</sup> donde se reunían estudiantes de distintas procedencia étnica y geográfica. En Yarinacocha, según uno de los más cercanos colaboradores piro del antropólogo escocés, los *gringos* tenían una casa llena de maquinarias y ahí era donde mataban a los indígenas y les robaban la piel para utilizarla en las operaciones de cirugía plástica (Gow, 2011: 266). En la interpretación de Gow, los indígenas percibieron entonces un cambio en la manera en la que los *gringos* del ILV se relacionaban con los y las indígenas: de posibles compañeros y compañeras pasaron a ser presas de caza.

Un cambio de perspectiva que corresponde a una variación en la atribución de la humanidad (Viveiros de Castro, 2004 y 2010) y que se relaciona también con las posibilidades metamórficas atribuidas a algunos sujetos como por ejemplo los brujos, es decir los chamanes negativos, que pueden transformarse en otorongos, es decir en jaguares, y quienes ya no ven a los seres humanos como tales, sino como animales de presa.

La afinidad entre estas entidades depredadoras, los blancos y los grandes felinos amazónicos es sugerida por un relato shipibo recopilado por Peter Roe (1982: 66) en el que, justamente, un blanco mata y devora a unos trabajadores indígenas tomando la forma de un 'tigre negro'. Para Roe, tanto antropólogos, como turistas y misioneros podrían caer al interior de esta categoría (Roe, 1982: 91). Concuere con esta posición el periodista y maestro kukama Leonardo Tello, quien —al hablar de los pelacara— se pregunta retóricamente

<sup>2</sup> El set de *Fitzcarraldo* se mudó aquí después de haber tenido que dejar las regiones del norte del Perú a raíz de los problemas ocurridos entre el equipo y las poblaciones awajún y wampis de la zona. Véase Romio (2016).

<sup>3</sup> Bebida fermentada a base de yuca dulce (*Manihot esculenta*).

<sup>4</sup> El *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV o SIL, del nombre original en inglés *Summer Institute of Linguistics*), es una institución estadounidense conectada con la *Wycliffe Bible Translators* (WBT) creada en los años 30 con el objetivo de traducir la biblia en todas las lenguas existentes en el planeta. Desde los años 40 se interesaron de las lenguas de los grupos étnicos de América central y meridional, con los que emprendieron un largo trabajo de estudios lingüísticos, alfabetización y traducción de la biblia. Llegados a Perú en 1946, establecieron su centro logístico en la Amazonía en Yarinacocha, en los alrededores de Pucallpa. La obra aparentemente filantrópica de los lingüistas del ILV ocultaba el fundamental proyecto de conversión evangélica de los indígenas; su influencia fue en la mayoría de los casos deletérea, ya que llevó a la pérdida de importantes elementos de las culturas autóctonas, en particular los que estaban conectados a la religiosidad y a las prácticas de medicina tradicional, que fueron estigmatizadas como inmorales, pecaminosas, inciviles y satánicas. La infiltración capilar del ILV en las comunidades de la selva estaba favorecida por un importante capital económico y queda por aclarar el rol desempeñado por los servicios de inteligencia norteamericanos, en la óptica de una penetración imperialista estadounidense en los países latinoamericanos.

“¿no estamos describiendo acaso a un turista o un extranjero que visita la Amazonía por negocios u otros motivos?” (2014: 43).

### “El tigre negro”: la imagen indígena de la explotación

Entre 2011 y 2013, mientras realizaba mi trabajo de investigación y recopilación de obras de literatura oral indígena sobre la época del caucho en la región de Loreto, pude tener acceso a varias versiones del mismo relato recopilado por Roe.<sup>5</sup>

El jaguar (Pantera Onca), es uno de los animales más peligrosos de la selva y el jaguar melánico, totalmente negro, es comúnmente llamado en Amazonía “otorongo” o “tigre negro”, o con el nombre quechua *yanapuma*. Los kukama los llaman también *yawara tsuni*.

Presento aquí dos versiones del relato, narradas por dos ancianos kukama que residen en los alrededores de la ciudad de Nauta: el señor Belizario (que en la época de la entrevista, en 2012, tenía 67 años) y la señora Elsa; ambos son descendientes de trabajadores indígenas que fueron reclutados para la extracción de la *shiringa*<sup>6</sup> y de otros tipos de gomas naturales como la *balata* y la *leche caspi* en la primera mitad del siglo pasado, en la región que corresponde a la actual Reserva Nacional Pacaya-Samiria. Las dos versiones son parecidas, pero presentan algunas diferencias, como acontece frecuentemente en la transmisión de las narraciones orales, de las que no existen dos realizaciones idénticas.

En ambas versiones, los personajes son veinte trabajadores que se encuentran en el medio de la maleza y que, después de una jornada laboral, tienen que pasar la noche acampados en un claro del bosque. Entre ellos hay uno que intenta avisar a los demás acerca de la existencia, en los alrededores del sitio en el que se encuentran, de un feroz tigre negro que suele agredir a los hombres para comérselos. Los trabajadores, tomando en cuenta su número, piensan poder asustar al animal y no toman en serio las advertencias de su compañero que, para estar seguro, se aleja del grupo y busca un lugar más protegido donde pasar la noche. En la versión de Belizario, vadea un río y se esconde en la orilla opuesta, mientras que, en la versión de Elsa, sube a una alta palmera de huacrapona (*Iriartea Deltoidea*), desde donde sigue amonestando a sus compañeros.

Durante la noche la previsión del hombre se cumple: llega el tigre negro, el *yanapuma*, que mata a los diecinueve trabajadores. Las dos narraciones se diferencian por el *modus operandi* del felino que, si en la versión de Belizario sólo deja los huesos de los trabajadores, en la de Elsa actúa de una forma extremadamente más espeluznante e insólita para un predador hambriento: el jaguar, de hecho, como si fuera un vampiro, chupa la sangre desde la garganta de los hombres, ‘vacíándoles’ de su esencia vital.

<sup>5</sup> Agradezco a Leonardo Tello y todo el equipo de Radio Ucamara de la ciudad de Nauta por haberme apoyado constantemente y haberme proporcionado algunas de las entrevistas que habían realizado sobre el tema.

<sup>6</sup> *Hevea Brasiliensis*, más conocida como jebe fino.

La historia que Belizario narra le fue transmitida por su padre, que había trabajado durante mucho tiempo para patrones mestizos; él mismo cuenta haber trabajado, muy joven, en la extracción de la *shiringa*. La narración no está situada en un tiempo ahistórico o primordial, sino que, al contrario, Belizario indica una fecha precisa:

El año 1918 vinieron veinte madereros y le encuentran al tigre negro, dicen...están mateando las maderas y... que le dicen... dicen a los compañeros:

—Vamos! ¡Volver ya!

—¡Que no! Eso no come, ¿qué va a comer?

Y se vuelven al campamento y dicen:

—Este va a venir siguiendo nuestro humor... va a venir ese tigre... el yanapuma.

—¡Que no! —dicen los otros— Que no, ¿qué va a venir?... aquí somos bastantes para matarle.

Y como tal, ya pues el otro, el otro que ya conocía como es el tigre, el yanapuma:

—Voy al otro lado... voy a dormir al otro lado.

Y entonces los demás allá:

—Que lo vamos a matar en cuanto viene.

Y a partir de las doce de la noche oyen como un...como que pitaba antes las lanchas, que pitán, dos pitos... \*puum\*... y el otro:

—Que ya viene el yanapuma, ¡que ya viene!

—¡Que venga, que venga!

Total, estaba acercándose el yanapuma, viene, llega y acerca como doscientos metros y \*leeeen\* y los que estaban ahí los que no creían que les va a comer el yanapuma. Y entonces, el otro que conocía estaba al otro lado ha vadeado a moverles a los compañeros que \*baam\* estaban bien muertos... bien muertos... muertos... dormidos y él, viendo que ya llega al campamento los dos tigres, el yanapuma, él vadea al otro lado.

Llegó la yanapuma en su campamento, de uno en uno les comió a toditos, los diecinueve madereros...y unito se escapó... eran veinte... y verdad... puta ya, amaneció el día se va a ver: \*uuuu\* una desgracia...una desgracia los hombres... puro hueso... y como ya amaneció se largó el hombre a dar cuenta a los... a sus familiares... y allí han llegado sus familiares:

—¿Qué te ha pasado?

—¿Cómo es que usted no ha muerto? Matándolos habrás venido...

—No, vamos, vamos a verle para que me crean, para que vean que yo no los he muerto.

Y se van tres días llegan al campamento \*mmmm\* está una pestilencia, los gallinazos... le van a llegar ahí, ahí está... y ahí en tal parte está ese... ese yanapuma... dos son... y vamos a ver, vamos... y tiempla la carabina<sup>7</sup>... ese tiempo primera la arma que ha salido y de ahí se van y la encuentran ahí, en su campamento a la yanapuma...sentada... aquí están

---

<sup>7</sup> El empleo del verbo “templar” no es común en relación con las armas de fuego; su presencia en este caso parece ser un traslado de significado procedente de la manera de cargar otros tipos de armas, principalmente arcos u hondas.

inmensos yanapuma... porque ahí le balean, le mataron a los dos... y... ahí...

—¿Llegaron a matar al yanapuma?

Le matan al yanapuma, ellos eran los madereros, y siempre eran madereros a quienes le comía el yanapuma. Les acababa...dice...que predecían que dónde... Cuando se iban, pasaba por su lado ellos sabían que pues como... donde era el yanapuma... han logrado llegar a eso... donde vivía pues los yanapuma... y la verdad que ya la han muerto y lista, y ya no ha muerto más a los madereros.

—¿Qué característica tienen? ¿Cómo son los yanapuma?

Bueno... son negros... negros y pecho blanco \*aaaa\* apenas parecen las pintas, así... así son los yanapuma.<sup>8</sup>

Los personajes del relato de Belizario son madereros, taladores de madera, una actividad colateral a la de la extracción de la goma o que, posiblemente, podría referirse a la técnica de extracción del caucho propiamente dicho, para el que era común tumbar el árbol. En cualquier caso, la historia contada, a una primera audición, parecería un episodio cualquiera basado en la peligrosidad del trabajo en la selva; sin embargo, los puntos en común con la versión de la señora Elsa, contribuyen a aclarar la compleja realidad simbólica expresada por medio de la narración.

Elsa, en efecto, menciona de manera explícita las estradas, los senderos que conectaban los árboles de jebe que los trabajadores tenían que incidir para poder recolectar el látex y, aunque no nos proporcione una fecha exacta como en la versión de Belizario, el contexto de trabajo de la extracción cauchera y el hecho de que la historia fuera narrada por los ancianos quita cualquier duda sobre una colocación temporal que nos lleva a la primera parte del siglo XX:

—Tú por haragán no te vas a tu estrada, de miedo...hoy que vamos...

—Voy a hacer —le dice a sus compañeros— ¿Qué voy a hacer? Hoy no me voy a ir... hoy nos va a comer el tigre... el tigre negro... ese es bien bravo.

Y se ha cortado un palo largo pa' que le ponga su machete bien afilado y les va a comer... y les hace dormir, dice, el tigre negro...y él para que no le coma el tigre pues... había un tronco... un tronco de huacrapona por ahí... había un palo delgado por ahí y ha logrado subir arriba, primero les llama a sus compañeros

—Hoy día nos va a comer el tigre negro...

—¿Qué?... por ahí tanto hablar —dicen...

Y él no ha dormido esa noche, les oía a sus compañeros que están roncando... le oye más cerca, más cerca, más cerca al tigre negro... llegó a sus... a sus camas... él estaba en el alto... en el cogollo de la huacrapona, llevándole a su machete en un palo... ahora... les oye... les acabó de matar a toditos... a los veinte trabajadores... oía lo que gritaban nomás... a

---

<sup>8</sup> Entrevista con el señor Belizario M.M. (Nauta; mayo 2012).

totitos les ha... de acá nomás les huequeaba<sup>9</sup>... de sus... de sus gargantas les chupaba la sangre...

Pero olía el animal, se va al pie de la huacrapona, le mira, dice, así levantado... empezó a subir el tigre negro... la hembra ahí en la cepa gritando... subido... y ha tenido idea pues el... el señor, no era pa' que le coma pues, cuando se está subiendo gritando y le metió el machete por la boca... hasta el corazón del... del tigre... bajó bocabajo el tigre...

—Ahora, ¿cómo me voy a bajar?

Ha amanecido allí el día, se ha largado la hembra gritando y se ha ido a velar sus compañeros todos acá nomás comidos. ¿Él que ha hecho? Ha agarrado sus cosas por abajo y se le ha llamado sus patrones:

—Venga a ver pues... la gente que estaban muertos totitos...

No le han creído, y ha vuelto a venir él con ellos: totitos la gente estaban tendidos en sus camas... les han tenido que embarcar para que les lleven a sus casas y... así era más antes... bien peligroso era más antes... los abuelos nos contaban eso.<sup>10</sup>

El elemento que resulta ser el más importante y singular es sin duda la peculiar manera en la que el otorongo mata a sus víctimas, claramente no convencional para un animal con sus características, que se porta con los veinte trabajadores, no como la poderosa fiera que es, sino como un parásito, que extrae la sangre bebiendo directamente de la yugular: “de sus gargantas les chupaba la sangre”, dice Elsa indicando su cuello y subrayando el hecho de que los hombres fueron literalmente vaciados “de acá nomás”, exclusivamente desde las venas del cuello.

El insólito proceso de desangramiento de las víctimas del cuento de Elsa encuentra un paralelo en otra narración propuesta también por Belizario, quien, justo después de haber narrado su versión de la historia del *yanapuma*, cuenta otra en la que el elemento animal es representado por un oso o un gran mono, también negro como el tigre, y que obra exactamente de la misma forma: “...el oso cuando veía la persona ahí... él brincaba \*priiin\* se iba contra el hombre le mataba le chupaba solamente su... la garganta y ahí le dejaba...”<sup>11</sup>.

Las afinidades entre las tres versiones son varias, y contribuyen a la elaboración de posibles interpretaciones: en primer término las víctimas del feroz animal siempre son trabajadores *shiringueros* o madereros: nunca se habla, por ejemplo, de *mitayeros*, es decir, de cazadores, o de personas que llevan a cabo otras actividades comunes en la vida de las poblaciones autóctonas, sino que se trata en todos los casos de personas contratadas por un patrón. En dos de las tres versiones, el animal se nutre exclusivamente de la sangre de los hombres, saca de ellos su esencia vital; y, por último, siempre está presente el castigo del animal por parte de un personaje sabio y valiente.

Una ayuda valiosa para la comprensión y la interpretación de la historia del tigre negro es brindada por una entrevista realizada al hijo de la señora Elsa, Ribelino, que dice de manera explícita: “los patrones son como ese tigre!”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> El verbo “huequear” aunque no aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española*, es empleado muy frecuentemente en el Perú y tiene el mismo significado del verbo “ahuecar”, es decir, vaciar.

<sup>10</sup> Entrevista con la señora Elsa (Santa Rita de Castilla; abril 2012).

<sup>11</sup> Entrevista con el señor Belizario M.M. (Nauta; mayo 2012).

<sup>12</sup> Entrevista con el señor Ribelino (Santa Rita de Castilla; abril 2012).

La amenazante presencia del tigre negro es también el hilo conductor que marca las relaciones del pueblo iquito con los extranjeros en el ensayo novelizado de Percy Vélchez *El linaje de los orígenes* (2010). En la obra —una historia del grupo étnico del que procede el nombre de la mayor ciudad amazónica peruana— el peligroso felino, “el tigre fatal”, emite su infernal rugido, enseña sus fauces y las garras, para empezar la despiadada persecución del pueblo iquito (Vélchez, 2010: 13):

En su afán de dominio y destrucción el repentino tigre mudó de piel, se vistió con el uniforme único de la sotana, esgrimió el emblema de la cruz, se pertrechó con elementos de la escritura, se dotó de armas contundentes. [...] Era el primer zarpazo de los forasteros a partir del cual iban a venir todas las calamidades posteriores. (Vélchez 2010: 13-14)

El misionero cambia entonces su semblante y toma el aspecto del otorongo (y viceversa) (Chaumeil, 1992); para Vélchez y su colaboradores iquito, todas las calamidades que han afectado el pueblo han sido causadas justamente por la constante presencia y los violentos ataques del jaguar (Vélchez, 2010: 37). Desde la llegada de los misioneros que obligó a los iquitos a desplazarse, hasta lo que Vélchez llama la “maldición republicana”, la codiciosa política de explotación de los recursos humanos y naturales amazónicos durante la cual el patrón de los terrenos ricos en goma se convirtió en la reencarnación del mismo tigre de la época misionera (Vélchez, 2010: 127-128):

Entonces esa época de abusos inauditos contra las naciones nativas, de salvaje depredación del bosque, de correrías sangrientas, de inhumanos enganches perpetuos, de migraciones masivas, de locas ilusiones de bonanza, de pequeños barones perdidos en delirios amonedados, arribó a esos moradores dispersos. Era otra vez el tigre que volvía como sombra de persecuciones, como emisario de destrucciones. (Vélchez, 2010: 192)

## Conclusiones

La frecuente aparición en el espacio amazónico de seres peligrosos para la supervivencia de los pueblos indígenas —sean estos *pishtacos*, pelacaras, bultos, selladores, gringos alados (Santos Granero y Barclay, 2010) o tigres negros— coincide con un aumento de la inseguridad percibida a raíz del contacto entre poblaciones indígenas y occidentales. El conflicto se hace más patente y notorio en épocas de mayor explotación y en situaciones (en la actualidad causadas principalmente por la economía de mercado) que alteran lo cotidiano de las comunidades nativas (Santos Granero y Barclay, 2010; Berjón y Cadenas, 2009; Cure Valdivieso, 2005).<sup>13</sup>

El caso del relato del tigre negro representa una puesta en práctica de la estrategia de simbolización del violento sistema de trabajo al que fueron sometidos los pueblos indígenas amazónicos durante el periodo del *boom* del

<sup>13</sup> La preocupación y la inquietud es tan fuerte que ha llevado, en varias ocasiones a la creación de rondas de vigilantes con el objetivo de atrapar y matar a estas entidades (Galli, 2014; Santos Granero y Barclay, 2010).

caucho. La finalidad es principalmente la de transmitir a las nuevas generaciones la historia de sus antepasados, a través de una metaforización que puede legar, aunque no de manera explícita, la carga violenta del trauma de la explotación. El *yanapuma* es, de esta forma, la versión animalesca del patrón, que dispone de las personas que trabajan para él como si fueran objetos y que no se pone ningún escrúpulo en abusar de ellos hasta la muerte.

El desangramiento de las víctimas del otorongo parece, de hecho, un símbolo de la explotación llevada a cabo en contra de los trabajadores indígenas, empleados en turnos de trabajo agotadores y que literalmente se consumían con ritmos inaguantables, en jornadas que empezaban antes del amanecer y que se prolongaban hasta altas horas de la noche. A la vez, parece entreverse un paralelismo entre las víctimas del tigre negro y los árboles de caucho y jebe: de la misma forma en la que a los árboles se les extrae la linfa láctea contenida en su corteza, los trabajadores son privados de su sangre, elemento vital y valiosísimo. Se subraya, de esta forma, la verdadera esencia ocultada y voluntariamente olvidada de la época del caucho, es decir la contemporánea explotación intensiva de un recurso natural (que llevó al borde de la extinción los árboles productores) y el empleo esclavista de mano de obra indígena, que desembocó en un verdadero genocidio, durante largo tiempo encubierto y excluido de las páginas de los libros de historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANSIÓN, Juan (ed.) (1989), *Pishtacos, de verdugos a sacaojos*. Lima, Tarea.
- ANSIÓN, Juan; SIFUENTES, Eudocio (1989), “La imagen popular de la violencia a través de los relatos de degolladores”, en Ansión, Juan (ed.), *Pishtacos, de verdugos a sacaojos*. Lima, Tarea, pp. 19-60.
- BELLIER, Irène; HOCQUENGHEM, Anne-Marie (1991), “De los Andes a la Amazonía una representación evolutiva del 'otro'”, *Bulletin del IFEA* 20, pp. 41-59.
- BERJÓN, Manuel; CADENAS, Miguel Ángel (2009), “La inquietud ‘se hizo carne...’ y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara”. *Estudio Agustiniiano* 44, pp. 425-437.
- BERJÓN, Manuel; CADENAS, Miguel Ángel (2014), *Inestabilidad ontológica. El caso de los kukama de la Amazonía Peruana*, consultado en: <[http://www.oagustinos.org/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://www.oagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf)> (20/09/2017).
- BRANCA, Domenico (2016), “*La nación aymara existe*”. *Narración, vivencia e identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú*. Tesis de doctorado. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CANESSA, Andrew (2008), “Alteridad y maldad en los Andes meridionales: el caso del kharisiri”, en Gareis, Iris (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. Herzogenrath/Maastricht, Shaker Verlag, pp.101-118.
- CARVAJAL, Gaspar de (2007), *Descubrimiento del Río de las Amazonas*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (1542), consultado en: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/descubrimiento-del-rio-de-las-amazonas—0/>> (20/09/2017).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1992), “La légende d'Iquitos (version Iquito)”, *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines* 21 (1), pp. 311-325.

- CURE VALDIVIESO, Salima (2005), *"Cuidado te mochan la cabeza"*. *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. MPhil Tesis. Leticia, Universidad Nacional de Colombia.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1989), "La imagen popular de la violencia a través de los relatos de degolladores", en Ansión, Juan (ed.), *Pishtacos, de verdugos a sacaojos*. Lima, Tarea, pp. 109-114.
- FARABEE, William C. (1922), *Indian tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Peabody Museum of American archeology and ethnology.
- GALLI, Elisa (2014), "Los Kukama aparecen. L'esperienza radiofonica indigena nell'Amazzonia contemporanea", en Badini, Riccardo (ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione*. Milano, Franco Angeli, pp.23-38.
- GOW, Peter (2011), *An Amazonian myth and its history*. New York, Oxford University Press.
- MOLINA, Cristóbal de (1943), "Fábulas y ritos de los incas", en Loayza, Francisco A. (ed.), *Las crónicas de los Molinas*. Lima, Los Pequeños Grandes libros de Historia Americana, pp. 1-84.
- MOROTE BEST, Efraín (2011), "El degollador", *Tradición: Revista Peruana de Cultura (Compilación)*: 133-156 (1951), consultado en: [https://archive.org/stream/chloetessier\\_y@mail/23.%20Efra%C3%ADn%20Morote%20Best%20-%20Antolog%C3%ADa%20art%C3%ADculos\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/chloetessier_y@mail/23.%20Efra%C3%ADn%20Morote%20Best%20-%20Antolog%C3%ADa%20art%C3%ADculos_djvu.txt) (20/09/2017).
- REGAN, Jaime (1983), *Hacia la tierra sin mal*. Iquitos, Ceta.
- ROE, Peter G. (1982), *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- ROMIO, Silvia (2016), "Los awajún contra Herzog. Uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena", en Correa, François; Erikson, Philippe; Surrallés, Alexandre (eds.). *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 208-232.
- SANTOS GRANERO, Fernando (1998), "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia", *American Ethnologist* 25 (2), pp. 128-148.
- SANTOS GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica (2010), "Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana", *Anthropologica* (28), pp. 21-52.
- TELLO, Leonardo (2014), "Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aportes del pueblo kukama", en Badini, Riccardo (ed.) *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione*. Milano, Franco Angeli, pp. 39-48.
- TODOROV, Tzvetan (1982), *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Seuil. Trad. it. A. Serafini (1984). *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*. Torino, Einaudi.
- VÍLCHEZ VELA, Percy (2010), *El linaje de los orígenes. La historia desconocida de los Iquito*. Iquitos, Tierra Nueva.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), "Perspectivismo y multinaturismo en la América indígena", en Surrallés, Alex; García Hierro, Pedro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague/Lima, Iwgia, pp. 37-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010), *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores.
- WEISS, Gerald (1975), *Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York, The American Museum of Natural History.