

5

*La imagen del auca;
ur-mitología
y modernismo colonial*

En precario equilibrio entre ciencia y aventura, los *Travels in the Wilds of Ecuador* de Alfred Simson tiene los atavíos de una epopeya; un viaje a lo desconocido y a las fuentes salvajes de la civilización, si no también del yo, el viaje épico al corazón de las tinieblas, fascinante por su lejanía, factible debido a su creciente proximidad. Pronto había de hacerlo Marlow, y también Casement, como antes de ellos lo hizo Charles Darwin. Como Darwin, Simson habría de escribir informes eruditos —para la Royal Anthropological Society y para la Royal Geographical Society, estudios sobre las tribus indias y sobre la navegabilidad de ríos que atravesaban selvas ricas en quina y caucho. Como Marlow, Simson tomó el timón de un vapor fluvial, uno de los primeros tres que se abrieron paso por el Putumayo. Esto acontecía en 1875. La expedición estaba auspiciada por una compañía colombiana ansiosa de verificar las posibilidades de explotación del caucho, la zarzaparrilla y la cortza de chinchona. Uno de sus miembros era Rafael Reyes, figura destacada en el comercio de la quina. Más tarde fue Presidente de Colombia.

Las selvas y sus habitantes estaban sucumbiendo al hacha de los negocios occidentales y a las ramas de la ciencia occidental, a su geografía, a su antropología y, por supuesto, a sus ciencias industriales. Desde el Congo hasta el Putumayo lo más atrasado estaba siendo echado en las fauces de lo moderno. Con el descubrimiento de la vulcanización por Goodyear, al añadirle azufre caliente al caucho caliente para hacerlo más elástico y resistente, la savia que fluía de las viejas selvas tropicales podía utilizarse en correas y en ruedas de caucho para impulsar más de prisa las máquinas del norte. Se han hecho cálculos sobre el número de cadáveres congolese y del Putumayo contenidos en cada tonelada de caucho. Vulcano era en la mitología romana el dios del fuego. Tanto la palabra “volcán” como el nombre del procesamiento del caucho provienen de él. Walter Benjamin sugería que la erupción volcánica de la producción de mercancías en las sociedades industrializadas, desde el siglo XIX en adelante, era una erupción que conllevaba la reactivación de potencias míticas latentes concentradas ahora, por así decirlo, en la fetichización de las mercancías que se presentaba en forma de imágenes oníricas movidas por sí mismas, en las realizaciones jamás realizadas del deseo erigido sobre la miseria del trabajo explotado de la nueva fuerza laboral industrializada. Vulcano era un herrero que forjaba armas para dioses y héroes. Pero en las colonias, de donde procedían las materias primas de la vulcanización ¿qué era lo que pasaba?

En las colonias el trabajo rara vez era separable del ser del trabajador. El trabajo no se convertía en mercancía como en el corazón indus-

trial de las potencias imperiales. En lugar de un proletariado “libre” de ofrecer sus servicios en el mercado laboral existía una vasta gama de servidumbre desde la esclavitud hasta el peonaje por deuda y los refinamientos del paternalismo de tipo feudal. Vulcano tenía también trabajadores sujetos a él; gigantes de un solo ojo que cuidaban de sus hornos y esgrimían sus martillos. La cuestión que entonces debe plantearse es: ¿Dentro de tales condiciones, tanto el trabajador como la mercancía no pueden ser fetichizados por la alusión mítica a una antigüedad imaginada? Y de ser así, ¿no sería en su mayor parte una mitología de derivaciones locales, creada en la frontera donde el indio y el colonizador se juntaban en su recíproca fabulación, como con el tigre mojado y con el auca?

“Nadie con espíritu andariego puede vivir largo tiempo en Ecuador”, comenzaba el libro de Simson, “sin acariciar el deseo cada vez más intenso de explorar sus partes desconocidas”. Era algo misterioso y romántico. Incluso el recio anarquista B. Traven sucumbió a la manera como se combinaba lo real con lo irreal, la facticidad sensorial y empírica con el tono que la producía, el misterio a que apuntaba y por medio del cual quedaba iluminada. Escribiendo cincuenta años después de Simson, le explicaba acerca de México a sus editores: “Tengo que viajar. Tengo que ver cosas, paisajes y personas antes de darles vida en mi obra. Tengo que viajar a selvas y a bosques primigenios, tengo que visitar indios, ranchos distantes, lagos y ríos secretos y misteriosos”¹. Para Simson era la grandeza de las montañas, el terror de los volcanes, la fecundidad del suelo y la interminable variedad de sus productos lo que hacía irresistible el deseo de una mayor familiaridad. Y lo que más estimulaba este deseo era, en sus propias palabras, “la casi mítica ‘Provincia del Oriente’, la provincia salvaje del oriente ecuatoriano donde se hallaban los afluentes norteños del Amazonas”. Viajar allí era emprender la travesía de la civilización al infierno mismo: “En la parte civilizada del país”, observaba, “el Oriente y el Napo son considerados ni más ni menos que un *infierno*, donde el que entra ‘deja atrás toda esperanza’”. El hombre que iba allí no era normal, “medio loco”, es lo que decía la gente, con “las tribus salvajes y asesinas”, las serpientes, los jaguares y las enfermedades causadas por la fatiga, la mala alimentación y la exposición constante a la humedad y a los insectos. Era, además, un descenso a través de los círculos de la raza, bajar por los peldaños de la civilización”².

La nota que el explorador francés Dr. Jules Crévaux insertó en el relato de su viaje por el Putumayo y el Caquetá en 1879 era extraña pero

típicamente exótica. Su canoa se acercó a dos canoas tripuladas por indios, y una de ellas, con una mujer desnuda y un niño en una hamaca diminuta, se alejó. Los remeros indios de Crévaux informaron que ellos eran *calina*, término que Crévaux interpretó como *compañero*, es decir, “individuos de raza india”. ¿Pero por qué había huido la otra canoa? Porque, fue la respuesta, la mujer acababa de dar a luz. Si el recién nacido hubiera visto a un blanco se habría enfermado y hubiera muerto inevitablemente, por más remedios que se le aplicasen. Todos los indios de la Guayana pensaban lo mismo, le dijo su guía, un guayanés negro, y se negaban enfáticamente a que blancos o negros vieran a sus hijos”³.

Treinta años después el viajero colombiano Joaquín Rocha decía que no había sino dos clases de gente en el Putumayo: blancos e indios salvajes. Lo curioso es que a los blancos se les denominaba no sólo cristianos o racionales o civilizados en la conversación cotidiana, sino que el término “blanco” incluía también a personas que de ninguna manera eran fenotípicamente blancos: personas como negros, mulatos, mestizos zambos e indios “de aquellos grupos incorporados a la civilización desde la época de la conquista española y que habían perdido hasta el recuerdo de sus antiguas costumbres e idioma”⁴.

Simson amplía parte de esta clasificación. Nos dice que aquellos a quienes podría llamarse indios puros de la selva se les dividía, por parte de los blancos locales y de los indios hispanoparlantes, en indios e infieles. Mientras los indios hablan quechua, comen sal y son semicristianos, los infieles, conocidos también como aucas, hablan otras lenguas, casi nunca comen sal y nada saben del bautismo o de la iglesia católica. El término auca “como se usa hoy en el Oriente”, anotaba (al pie), “parece abarcar plenamente el significado que tenía antiguamente en el Perú bajo los incas. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y suele aplicarse en un sentido denigrante. En el Perú se le usaba para designar a los que se rebelaban contra su rey, y encarnación de su deidad, el inca”⁵. Varios diccionarios modernos ecuatorianos de quechua incorporan los diversos significados –salvaje, sedicioso, rebelde, enemigo– y en el Putumayo colombiano hoy día auca connota así mismo, para mis amigos al menos y con intensidades diversas, el “otro” mundo impenitente del salvajismo allí en las selvas del oriente, un mundo esencialmente pagano, sin Cristo, sin palabras españolas ni sal, habitados por gentes desnudas, incestuosas, violentas, mágicas y monstruosas, más bárbaras quizás que el tigre mojado –animal, pero también humano, e irreal.

Incluso en el estudiado realismo de Simson, es obvio que los indios salvajes son considerados de manera tan semejante a los animales que

su animalidad tiene algo que ver con lo oculto, lo cual inspira una visión paranoide del mal que acecha en la selva y rodea a la sociedad. Traven transmite esto en su descripción de un capataz que conduce a peones indios a comienzos del siglo xx por las selvas de caobos de Chiapas, en México:

Sin embargo, los peones, ágiles como gatos, y desde la niñez acostumbrados a marchar por terrenos similares, tomaban por atajos siempre que les era posible. A pesar de sus pesadas cargas se deslizaban por las rocas y brincaban sobre gigantescos árboles caídos. El Camarón [el capataz], a caballo, tenía que seguir toda la totalidad del camino. Había momentos en que se sentía completamente solo en la trocha. Era entonces cuando sentía miedo⁶.

Y acerca de los llamados indios zaparos de la montaña ecuatoriana Simson escribió que sus percepciones visual y auditiva son perfectamente maravillosas y aventajan considerablemente a las de los indios no aucas. Su conocimiento de la selva es tan perfecto, nos asegura, que viajan de noche por terrenos desconocidos. Son grandes combatientes, y detectan sonidos y huellas donde los blancos no perciben nada. Al seguirle la huella a su presa son más imperceptibles que las sombras de su paso, con súbitos giros repetidos, como si estuvieran siguiendo su olor mismo—como el mismo animal perseguido. En efecto, sus movimientos son iguales a los de los peones de Traven, “gatunos”, y se mueven indemnes entre la maleza y las espinas, Para comunicarse entre sí imitan generalmente el silbido del tucán o de la perdiz —y todo esto en marcado contraste con los no aucas, los indios civilizados “*que los temen y los respetan, pero los desprecian, o fingen despreciarlos por infieles a espaldas suyas*” [el subrayado es mío]⁷.

Hoy, arriba en los Andes colombianos que dominan las selvas del Putumayo, el chamán de las tierras altas con quien he estado trabajando habla de los chamanes de las tierras bajas como aucas o semejantes a aucas: entremezclamientos etéreos de animal y de humano —presencias potentes con la magia de los cálidos bosques allá abajo. Con ellos hace su pacto espiritual porque, así sean inferiores y subhumanos, suministran el poder que él necesita para desafiar el destino, para batallar contra el mal y para curar a sus pacientes. Montaña abajo, en las laderas, mi amigo, el chamán ingano, Santiago Mutumbajoy, llama a su abanico de hojas de curación *waira sacha*, “espíritu de la selva” o “plumero del viento”. Batiendo el abanico a todo lo largo de la noche, canta. El alucinógeno yagé trae las visiones. Con este abanico de hojas pone en movimiento

la selva de envidia y de barbarie que constituye a la sociedad y a sus malas relaciones, y estas relaciones se curan. Es al cantar con este crujiente abanico como prepara sus medicinas y limpia el cuerpo enfermo del hechizo o de los espíritus que lo han invadido. Una forma de salvajismo, la de las tierras bárbaras, combate con otra, generalmente la de la envidia, a veces la de espíritus malignos. La batalla se libra en el cuerpo, una forma de salvajismo acorrala a la otra, el desorden pisotea al desorden en medio de su propio desordenamiento. La canción gira y gira, sin palabras, llorosa, repleta de dolor de corazones humanos, de ranas que croan en el cieno de las selvas. *Sacha*, dice el hijo del chamán, (“como en *sacha gente*—gente de la selva”), y hace una pausa: “como aucas”, como si la salvaje presencia auca en las hojas de la selva que forman el abanico suministrará la fuerza mágica para expulsar a los demonios, semejantes a aucas, alojados en las entrañas de los blancos que acuden a estos curanderos indios en busca de alivio—blancos que miran a estos curanderos indios en la misma forma como cien años antes Alfred⁸ Simson decía que los aucas eran mirados por los indios civilizados, “que los temen y los respetan pero los desprecian, o fingen despreciarlos por infieles a espaldas suyas”.

Resulta crucial captar la dialéctica de sentimientos contenida dentro de la denominación auca, una dialéctica amortajada en una magia compuesta tanto de temor como de desprecio—similar si no idéntica al misticismo, odio y terror que Timerman discierne proyectados contra él en la cámara de tortura. En el caso de los aucas, esta proyección, consciente o inconsciente, es inseparable de la imputación de rebelión contra la autoridad imperial consagrada y de la imputación adicional de poder mágico poseído por los habitantes de la selva como clase y por sus oráculos, videntes y curanderos—sus chamanes— en particular. Además, esta construcción indígena (y muy probablemente prehispánica) del salvajismo se mezcla con la figura medieval europea tardía del “salvaje” mágicamente bárbaro y semejante a un animal llevado a los Andes y al Amazonas por españoles y portugueses. Hoy, en las regiones del alto Putumayo con las que estoy familiarizado, esta mitología combinada colonialmente de la magia del auca y del salvaje es la base con que recurren a los chamanes indios los colonos blancos que buscan cura a la brujería y a los tiempos difíciles, mientras que estos mismos colonos desprecian a los indios como salvajes. Durante la bonanza cauchera, con su necesidad de indios “salvajes” que recolectaran caucho y con su atmósfera igualmente desesperada de recelo y sospecha salvajes entre los “civilizados”, esta misma ur-mitología y magia de prácticas coloniales de significación ali-

mentaban la paranoia y una extrema crueldad. Acudir a los indios por su poder curativo y matarlos por su salvajismo eran cosas no muy alejadas entre sí. Estas acciones, en efecto, no sólo están entrelazadas sino que son codependientes –y es esta codependencia la que se vislumbra de modo tan sorprendente cuando consideramos lo sutil de la línea que separa el empleo de los indios como trabajadores, de un lado, y su utilización, del otro, como objetos míticos de tortura.

El terror del Putumayo era el terror de lo delgado de esa línea a medida que el capitalismo internacional convertía los “excesos” de la tortura en rituales de producción no menos importantes que la recolección misma del caucho. Tortura y terror no eran simplemente medios utilitarios de producción; eran una forma de vida, un modo de producción y de muchas maneras, y para muchas gentes, incluidos los propios indios, su producto principal y consumidor.

Temor a la rebelión india

El declarante iba a menudo en expediciones con Normand –siempre en busca de indios– y él (Normand) mató entonces a muchos indios. Una vez llegaron a una casa india en el país de los andokes y capturaron a todos los indios de la casa –había mujeres, y hombres, y niños, algunos sólo de meses. Los mataron a todos excepto a los pequeños –los dejaron vivos para que murieran allí– pero mataron a las madres. Les cortó la cabeza a todos esos indios; el propio señor Normand lo hizo. El informante puede jurarlo –vio hacerlo. Les cortó la cabeza con un machete. Decía: *Éstos pagarán por los blancos que han matado*. Los andokes habían matado antes a unos colombianos. [Casement, Putumayo Report, 128; el subrayado es mío.]

Además de explicar el terror del Putumayo como causado por el ánimo de lucro, Casement consideraba la posibilidad de que el temor a un ataque o a una rebelión india llevara a los blancos a cometer atrocidades. Pero para no desentonar con el cuadro que quería pintar, de la inocencia y docilidad indias, expuso vigorosamente las razones por las cuales una rebelión india era improbable. El problema, sin embargo, es que sea una cosa plausible o implausible, a menudo poco tiene que ver con sus efectos sobre la conciencia y la historia, en este caso la de los capataces y los funcionarios de la compañía que vivían en las agencias caucheras.

Casement decía que la rebelión indígena era poco probable porque las comunidades indias estaban desunidas, desde tiempos muy anterior-

res a la bonanza cauchera, decía, y mientras los empleados de la compañía estaban armados y bien organizados los indios estaban armados pobremente y sus cerbatanas, arcos y lanzas les habían sido confiscados. Lo más importante, en su opinión, era que los ancianos habían sido asesinados por el crimen de dar “malos consejos”. Lo que quería decir ese eufemismo era, en palabras de Casement, que los ancianos habían llegado hasta “advertir a los más crédulos o a los de menor experiencia en contra del esclavista blanco y a exhortar a los indios para que se fugaran o para que resistieran antes que trabajar el caucho para los recién llegados”. Esto fue lo que provocó su desgracia. “No conocí a ningún indio viejo, hombre o mujer”, proseguía Casement, “y pocos habían pasado a la edad madura”⁸.

En este aspecto vale la pena anotar que, según los capuchinos, quienes habían bajado del valle de Sibundoy a la selva quince años después de la llegada de Casement, la compañía “desterraba a los brujos” y los enviaba presos a Iquitos⁹.

En lo relativo a la amenaza de rebelión, el capataz barbadiano Frederick Bishop suministraba una perspectiva diferente. “Está seguro”, resumía Casement en la última parte de su informe, reservada para las declaraciones de los barbadianos, “de que muchos de los indios odian y temen a los ‘blancos’, y los matarían si pudieran, pero son demasiado tímidos y sumisos y carecen de armas. A veces algún indio intenta hacer esto, reunir a los otros para atacar a los blancos, y detener así las incursiones de los caucheros. Así fue como mataron a Bartolomé Zumaeta, ‘hace unos pocos meses’”¹⁰.

Bartolomé Zumaeta era nada menos que el cuñado de Arana, un andrajo sifilítico y repugnante, según algunos de los testigos de Hardenburg¹¹, y uno de los que se decía dirigieron el ataque contra la cauchera de David Serrano cuando la compañía estaba desalojando a los caucheros colombianos del Igarapará. En respuesta a los interrogantes de la Comisión Especial dos años después de haberle presentado su informe al Ministerio de Asuntos Exteriores, Casement dijo que, además de Bartolomé, un hermano suyo también había sido abaleado por los indios, en una ocasión distinta.

Así, después de seis semanas en la región, el cónsul general nos da en su informe una ristra de razones coordinadas en causa y efecto, sociológicas y de apariencia racional, para demostrar lo improbable de una rebelión indígena. Pero sabemos que dos cuñados de Arana habían sido abaleados por los indios, con resultados fatales al menos en una ocasión. Además, Bishop, que había permanecido como capataz en la región

durante seis años por lo menos, daba a entender que no estaba del todo seguro acerca de esa propensión a rebelarse; pensaba que los indios odiaban y temían a sus amos y los matarían si pudieran. Para el capataz nada de esto estaba claro, y si bien tenía una certeza razonable sobre la situación de las armas, no estaba muy seguro de la situación de los ánimos, y es en este espacio de interrogantes sobre las armas y los ánimos en donde la duda se enfrenta con la fantasía –el próximo ataque, cosas secretas, la ambigua multiplicidad de los signos–.

Pocos días después de que Casement fuera ahorcado en Londres los indios de la agencia cauchera Atenas se rebelaron y mataron, se dice, a trece de los empleados blancos de la compañía¹². Al padre Pinell le contaron sobre un levantamiento importante en el Igaraparaná en 1917; para sofocarlo se requirió la presencia del ejército peruano¹³. La amenaza de la revuelta era real.

Hay que considerar también otros dos tipos de rebelión india. Bucelli y otros tres blancos habían sido muertos por indios, por ejemplo, y no sólo por indios sino por muchachos, los guardas armados adiestrados por la compañía y de los cuales dependía su seguridad. Es una historia sórdida. Había incursionado en territorio colombiano, en busca de indios fugados:

La ‘esposa’ india de Bucelli, quien iba con él, madre de tres hijos suyos –a dos de los cuales yo conocía– había simpatizado tanto con el objetivo de los muchachos que no le había contado a su marido de la conspiración contra su vida aunque, me aseguran, estaba al corriente de ella. Los cuatro muchachos pelearon posteriormente entre ellos, y dos murieron en esa ocasión. Al cabo de unos meses, los dos sobrevivientes se entregaron en la agencia de Entre Ríos. Los habían azotado repetidamente e inmediatamente antes de mi llegada habían permanecido encadenados en la agencia cercana de Matanzas. Poco antes de mi visita a aquella estación en octubre de 1910 se habían escapado de la casa en donde estaban confinados y se habían ido a la selva con las cadenas todavía sujetas a ellos. Como eran huitotos, y su fuga había tenido lugar en territorio de los andokes, era muy probable que hubieran encontrado su destino a manos de aquellos indios a quienes tan a menudo habían maltratado¹⁴.

Si volvemos a Joaquín Rocha, que viajó por esa zona siete años antes que Casement, cuando los comerciantes colombianos independientes todavía estaban allí, el problema de la revuelta india no estaba claro. Por un lado, interpreta la situación derivando consecuencias lógicas de lo que

consideraba una máxima evidente a la cual los indios del Putumayo no constituían una excepción: que el pueblo conquistado odiaba a sus amos. Los indios estaban conspirando continuamente contra sus amos blancos, decía, hasta que el tiránico Crisóstomo Hernández, con un salvajismo mayor que el de los indios, les enseñó la inutilidad de la revuelta. La selva todavía era enormemente grande. El poder de Don Crisóstomo debe haber sido enorme, pues no solamente pudo forzar a los indios a recolectar el caucho, sino que pudo evitar que se escaparan. Tal vez también deben tenerse en cuenta las historias sobre su oratoria. Se decía que se reunía con los indios por la noche alrededor del pote de tabaco y que era tal el poder de sus historias, en el lenguaje nativo, que podía obligar a los indios a hacer su voluntad. Por otro lado, no había mucho que temer pues los indios, según lo dice Rocha, eran como niños y no podían guardar un secreto, condenando por anticipado cualquier levantamiento a gran escala a las lenguas sueltas de los sirvientes indios y de las concubinas. Cuando los negociantes en caucho –en ese tiempo los negociantes colombianos– oían rumores de estos planes, acostumbraban armarse y reunirse en un sitio apropiado para su defensa, momento en el cual los indios se retiraban por su incapacidad para una lucha directa y abierta. Cuando los indios hicieron un intento de esta clase, en vísperas de la llegada de Rocha, todo fue arreglado con el lenguaje meloso del colombiano Gregorio Calderón. Jefe de la firma cauchera Calderón & Hermanos, a quien los huitotos llamaban “Capitán General de los Racionales”. Les explicó a los indios que los blancos no querían quitarles la tierra y que la poca que empleaban para sembrar sus alimentos se les devolvería a los indios en cuanto salieran del territorio¹⁵.

Siete años después, en Entre Ríos, Casement oyó hablar de un cacique indio llamado Chingamui de quien en 1903, el año en que Rocha viajó por la región, se decía que tenía gran influencia sobre todos los huitotos de la zona. “Había caído en manos de un colombiano apellidado Calderón”, escribió Casement, “pero no sin haber antes herido de un tiro a su asesino”¹⁶.

Rocha trataba de distinguir entre levantamientos *generales* y levantamientos *parciales*. Si bien los primeros habían fracasado (“hasta ahora”, decía), no cabía duda de que se habían presentado revueltas “parciales” fatales para los blancos que dominaban el área específica del teatro de la rebelión¹⁷.

A los blancos muertos o a sus familias no debía de importarles mucho el que la revuelta hubiera sido general o parcial. Para los sobrevivientes esa distinción entre general y parcial no debía ser de mayor

consuelo en medio de sus ansiedades por lo que acontecía en la mente de sus peones y en la selva ilímite que los rodeaba. Por parciales que fueran, el efecto de las rebeliones indias en la conciencia de los capataces en los campamentos selváticos no era un efecto susceptible de medir con hechos claros y simples. Los efectos sobre la conciencia de esta atmósfera de incertidumbre obedecía a fuerzas distintas a las estadísticas de general o parcial.

Era un efecto que dependía de la circulación de las historias. Traven comprendió esto en sus viajes por los bosques de caobos en Chiapas.

Durante los veinte años durante los cuales, hasta hoy, se ha adelantado la explotación de maderas en esta región, sólo se ha presentado un motín serio. Este motín fue la base para muchos relatos terroríficos intercambiados entre los comerciantes y sus agentes durante las largas veladas cuando, en sus viajes por aldeas y por fincas, se sentaban con finqueros y rancheros, después de la cena, en los corredores, para fumar y mecerse en las mecedoras o en las hamacas¹⁸.

“Para los blancos la vida en tierras de los huitotos pende de un hilo”, escribía Joaquín Rocha, una página después de haber desechado la amenaza de una rebelión, y luego procedió a explicar lo que quería decir.

“No hace mucho” Emilio Gutiérrez navegaba por el Caquetá desde el Brasil, en busca de indios para establecer una agencia cauchera. Al llegar a la zona que quería conquistar, envió con mercancías a la mayor parte de sus hombres, y mientras dormía indios salvajes lo mataron a él y a tres de sus compañeros. Al oír esto, otros blancos se prepararon a vengarse cuando les llegó la noticia de que treinta de los trabajadores de Gutiérrez habían sido asesinados, todos al mismo tiempo pero en distintas partes de la selva. Se enviaron indios al servicio de los blancos en persecución de los rebeldes, a algunos de los cuales mataron de inmediato, otros fueron tomados prisioneros para los blancos, y la mayoría escaparon. Algunos fueron capturados y devorados por estos mercenarios indios¹⁹.

Siete años después, en 1910, Casement escuchó el mismo episodio de un peruano, quien comenzó su relato diciendo que los métodos usados por los conquistadores colombianos “eran muy malos”. Le dijo a Casement que los indios rebeldes decapitaron a Gutiérrez junto con un número no especificado de otros blancos, y que exhibieron sus calaveras en las paredes de sus malocas, les cortaron brazos y piernas y mantuvieron los troncos en agua tanto como les fue posible, para mostrárselos

a otros indios. El informador de Casement le decía que había encontrado los cadáveres de otros doce atados a postes, y le aseguraba a Casement que (en contraste con el relato de Rocha) *no* se los habían comido porque “le tenían repugnancia a comer blancos, por lo mucho que los odiaban”. Después cayeron sobre los indios represalias terribles, anota Casement²⁰.

Bien sea que se le considere en sí misma, o en comparación con el relato de Rocha, la historia que volvió a contar Casement hace hincapié en el hecho de que la incertidumbre que rodea la posibilidad de una “traición” de los indios, alimentó una mitología paranoica colonial en la que hacen muecas malignas el descuartizamiento, el canibalismo y la exhibición de partes del cuerpo y de calaveras.

Temor al canibalismo

Tres indios enormes pintados de rojo, con sus bocas llenas de coca que les abultaba los cachetes, se acercaron a saludarnos, dándonos palmaditas en la espalda a guisa de bienvenida. Sobre nosotros, suspendidos del techo, colgaban cuatro cráneos humanos. Eran trofeos de una batalla reciente entre los nonuyas y sus vecinos los akireas. Cada cráneo correspondía a una víctima de los caníbales. No pude menos de sentir una viva emoción al vernos tan escasos en número, rodeados por esos indios, fuertes y musculosos, que nos hubieran podido partir en pedazos en un abrir y cerrar de ojos desde el momento en que llegamos...

Algunas veces se ven brazos disecados de los cuales se ha arrancado la carne, pero dejando en su sitio los tendones de las manos ligeramente dobladas. Atados a un mango de madera sirven de cucharones para la cahuana. No pude conseguir uno de esos utensilios de cocina a pesar de todos mis intentos. Los huitotos guardan con gran desconfianza sus ornamentos, sus collares de dientes, de plumas, y demás. La razón por la cual los esconden es la de escapar a los deseos de los blancos que a menudo disponen de ellos contra la voluntad de sus dueños, sin darles nada en compensación (Eugenio Robuchon, se supone, *En el Putumayo y sus afluentes*, “edición oficial,” (Lima, 1907).)

Cualquiera que sea su significación para los indios, para la cultura colonial el canibalismo era un símbolo flexible para construir la realidad, el pie de foto sin el cual significantes en vuelo flotaban por el espacio, como otros tantos miembros y órganos separados de un cuerpo. El ca-

nibalismo resumía todo lo que era percibido como grotescamente diferente sobre los indios, y también le suministraba a los colonizadores la alegoría de la colonización misma. Al condenar el canibalismo, los colonizadores establecían con él una profunda complicidad. Aquí no se trataba a la alteridad con una simple negación, con un rechazo rápido.

Por el contrario, todo giraba en torno a una muerte dilatada, ritualizada, en la que cada parte del cuerpo ocupaba su lugar, embellecida en un teatro de la memoria hecho de venganzas pagadas y vueltas a pagar, de honores defendidos y denigrados, de territorios distinguidos en un festín de diferencias. Al comer al transgresor de esas diferencias, el consumo de la alteridad no era tanto un acontecimiento como un proceso, desde el vacío que erupción en el momento de la muerte hasta la reconstitución del propio yo, del consumidor, con una alteridad tibia todavía. De esa manera era como se llevaba a cabo la colonización misma.

Achacado a los indios, el canibalismo se les arrebató como una imagen onírica privilegiada de los temores de ser consumido por la diferencia, como lo vemos en el caso de Joaquín Rocha, quien describe a los indios y a la selva como fuerzas devoradoras. Igual de importante era la pasión erótica que así se le confería a la contrajugada de devorar al devorador. Los alegatos de canibalismo servían no sólo para justificar la esclavización de los indios por parte de portugueses y españoles a partir del siglo XVI; esos alegatos servían también para darle carnadura al repertorio de violencia dentro de la imaginación colonial.

El interés que muestran los blancos es obsesivo; una y otra vez Rocha olfatea el canibalismo en las sombras que lo rodean. En la selva tiene miedo, no de los animales sino de los indios, y es siempre con la que se vuelve una imagen insufriblemente cómica del indio come-personas como resuelve representar el miedo de ser consumido por una incertidumbre salvaje, desconocida, percibida a medias. Entre los blancos, erradicar el canibalismo es un artículo de fe, como en una cruzada, dice. El canibalismo es una droga adictiva; siempre que los huitotos creen poder engañar a los blancos, "sucumben a sus bestiales apetitos". Los blancos, por consiguiente, deben hacerse más semejantes a las bestias, como en la historia recontada por Rocha acerca de cuando Crisóstomo Hernández mató a todos los indios de una casa comunal, incluidos los niños de pecho, por haber sucumbido a esa adicción.

El prisionero era atado entre dos postes, con los brazos estirados. Se le separaban las piernas, y los pies quedaban fijados al suelo por medio

de estacas afiladas que atravesaban las plantas. Quedaba en una posición medio de pie, medio de cuclillas, y entonces lo mataban con una lanza o con una daga —así escribía Konrad Preuss, un etnógrafo alemán, con el respaldo de haber pasado un período indeterminado de tiempo entre los huitotos en 1914²¹.

En 1921 publicó dos volúmenes eruditos sobre la religión y los mitos de los huitotos, incluida la relación un tanto ambigua de un *bai* o festín caníbal, ambigua en el sentido de que nunca distingue claramente entre lo que él mismo presenció y lo que le contaron acerca del evento. (Escasamente hay una mención de la bonanza cauchera en esta obra.)

Sólo los hombres devoraban a las víctimas, según Preuss —se comían el corazón, los riñones, el hígado y la médula de los huesos tras haber sido cocidos parcialmente, de tal manera que todavía tenían sangre. Antes de comer todos masticaban una porción de tabaco; si no, hubieran sido incapaces de comer. Después de comer iban al río y lo vomitaban todo. El que hubiera comido carne humana se convertía en un guerrero agrojado y astuto, comprendía la magia de la guerra y podía, por ejemplo, saltar por encima de un río, o del techo de una casa. Vaciado el cerebro y lavada la calavera en el río, se colgaba de las vigas del techo y los dientes se usaban en un collar. Se suponía que los muinanes, río abajo, ahumaban todo el cuerpo y se lo comían.

Después de haber comido la carne de las víctimas se celebraba el festival. Durante las noches previas, nos dice Preuss, se contaban muchas historias —de cómo la serpiente había comido tribus enteras, o el murciélago, el tapir, el Rigai, el combate con el Rigai, historias sobre el festival *bai* y sobre la destrucción de la gente por el árbol *dyaroka*. Sólo dos de los mitos no hacen mención del canibalismo, y se refieren a la destrucción del hombre en la luna. La noche anterior al festival se pronunciaba un discurso en el que se relataba cómo la luna, el padre Buneima, el ancestro, devoraban a miembros de diversas tribus. Esta historia se contaba también cuando el miembro de una tribu visitaba otra. El padre Buneima también comía estrellas, plantas y animales.

Estas son algunas de las canciones que según Preuss se cantaban en el festival caníbal:

Canción de Husiniamui, dios del sol: Allá abajo detrás de los hijos de los hombres ante mi sitio ensangrentado donde se levanta el sol, en medio de la escena sanguinolenta al pie de mi árbol de sangre están mis hijos Rigai. Allí trabajan llenos de cólera. Aplastan el cráneo del prisionero y chamuscan (?) el pájaro (?). [Los signos de interrogación son de Preuss.] Cerca del cielo en el río de sangre están las rocas

de mi pasión por la batalla (es decir, los enemigos). Abajo en la plaza de la aldea del primer pueblo están llenos de cólera y trituran a los prisioneros. Son todo hervor.

Canción del sapo: ¡Huele a sangre! Cómo habré yo (el sapo) de hablarle a Egaide, el hijo de la tribu caimito como si fuera su viuda! Cuando rompe el día por esta razón los sapos se van al lago que está rojo de sangre.

Canción del pájaro carpintero: ¡Cómo yo (el pájaro carpintero) habré de hablarle como su viuda a Hifaidyagido, el hijo de la tribu de los diuene! Por esa causa todos los pájaros carpinteros aunque no sean humanos acuden a la madera cuando rompe el día.

Canción de la gran mariposa azul: Aletea, trayendo el mal. Cómo podré yo, como su viuda, hablarle a Kuraveko, el hijo, etc. Todas las mariposas que no son humanas irán al árbol del aguacate, junto a las viejas chozas, cuando rompa el día.

Canción del pueblo dyaroka:... Río abajo en el infierno el jefe Hitidi Muinama duerme y mira hacia abajo debido al rostro de Bogeiko. Cuando este está arriba, se devuelve río abajo hacia el infierno debido al rostro del árbol. Sólo las gentes del árbol de la descomposición en el infierno que hizo el rostro de Bogeiko pueden mirar libremente hacia arriba. (La madera pintada es magia guerrera que cuando se la mira hace que sucedan cosas, incluida la ceguera.)”

En el caso de que esto se hubiera filtrado a través de la selva, ¿qué hubiera hecho con ello los colonizadores y los empleados de la Peruvian Amazonian Company? Y mientras estamos en este mundo dedicado al dios sol, nombrando los nombres, los sitios, las acciones, los animales y los espíritus, en suma esta afirmación de un mundo, ¿no tenemos que considerar también que los ritos de la tortura de la compañía también afirmaban un mundo, y que lo hacían en forma que dependían de la comprensión del colonizador acerca de la comprensión del indio sobre los ritos del canibalismo –de ese aleteo, en su habilidad alada, de la gran mariposa azul de la hechicería hacia un mundo de fuego ensangrentado? Al mutilar, quemar y desmembrar a los indios, al quemarlos vivos envueltos en la bandera peruana empapada de gasolina, por ejemplo, ¿no estaban los empleados de la compañía dedicados a la representación ritual de su propio mundo colonial? ¿No estaban así reproduciendo una y otra vez su mundo contra el salvajismo de que su mundo dependía y con el cual, por consiguiente, se hallaba en complicidad? ¿No estaba por consiguiente afirmando su puesto como conquistadores, su función

civilizadora y su aura de blancos con una magia superior, quizás, a la del dios sol?

Algo crucial acerca de esta complicidad y del poder mágico de los empleados de la compañía emerge de lo dicho en épocas recientes sobre los indios andoke, quienes afirman que la compañía cauchera tenía una historia más fuerte que la historia de los indios y tal es el motivo de que, por ejemplo, el levantamiento armado de los andoke yarocamena hubiera fracasado, y fracasado tan desastrosamente.

Historia (*rafue*) significa aquí algo semejante a tradición y al relato de la tradición de manera tal que (en palabras de Benjamín Yepes y Roberto Pineda) las condiciones ideológicas y rituales que garantizan la eficacia del rito estén en su sitio²². El relato de la historia es una especie de mediación necesaria entre el concepto y la práctica, la cual garantiza la reproducción del mundo cotidiano. No sólo historias, pues, sino (en la expresión española empleada por los autores mencionados) *historias para nosotros* –no sobre nosotros, sino para nosotros–.

Pero si la historia de los empleados de la compañía era más fuerte que la de los indios, uno se pregunta por qué, tal como uno de esos mismos andokes se lo contaron a Yepes y a Pineda, una de las torturas inflingidas por la compañía a los seguidores de Yarocamena era cortarles la lengua –y luego hacerlos hablar.

Desde otro horizonte cabe recordar la historia del colonizador Crisóstomo Hernández, uno de los primeros comerciantes en abrirse paso por el Igaraparaná, asesinando indios tan sólo para ser asesinado por uno de sus propios hombres. Los colonos decían que don Crisóstomo pasaba las noches hablándoles a los indios en sus casas comunales, en torno a la olla de tabaco, y seduciéndolos para que hicieran su voluntad con el poder de sus relatos.

Es el viajero colombiano de comienzos de siglo Joaquín Rocha quien nos cuenta esto –o lo vuelve a contar, más bien, y añade su parte a lo que los indios llamarían, supongo, la “historia para nosotros” de los colonizadores. Lo importante aquí es como se esfuerza Rocha para mezclar y simultáneamente para distinguir el uso de la violencia y el uso de la oratoria. De una parte dice que don Crisóstomo usaba primero la oratoria y luego la fuerza; de la otra, esta distinción sólo puede mantenerse con el despliegue de medidas retóricas que garanticen no sólo la codependencia de violencia y oratoria como un tipo de conocimiento/poder sino que también ambas en cierta manera dependen de la magia; en realidad, es en su diferencia codependiente donde reside la magia; la “deconstrucción” de Derrida se explica aquí con impacto revelador.

Rocha nos dice, tras establecer que don Crisóstomo hablaba con tal poder de seducción que las asambleas de capitanes huitotos adoptaban unánimemente sus propuestas, que

esto fue antes de obtener la omnipotencia a que llegó por el terror y las victorias, de modo que impuso su dominación a aquellos indígenas, tanto por la fuerza de las armas como por la fuerza de la palabra y se exhibió ante ellos a la vez como orador persuasivo y como guerrero invencible, pero llegó a ser por esos medios más que eso, porque fue para los huitotos su rey y su dios²³.

Y valdría la pena estudiar el epígrafe del libro de Gonzalo París Lozano, *Guerrilleros del Tolima*, sobre la guerra de los mil días (1899-1901) en el sur de Colombia, un suceso que produjo a muchos de los primeros comerciantes en caucho del Putumayo: "Aquellos eran otros hombres, más hombres que los de los tiempos presentes, más bravos en la acción y más sazonados en la palabra"²⁴. Aquí no es tanto la magia como la nostalgia la que simultáneamente congrega y diferencia a la violencia y la oratoria.

Era una vida sujeta a la enfermedad, el calor, el hambre y los insectos y hubo al menos un bardo colonizador que puso en verso esta triste letanía mientras la canoa de Rocha era llevada por la corriente a lo más hondo de la selva. Era como un purgatorio, donde las siete plagas que affligieron a Egipto existían multiplicadas por mil, y donde la muerte asumía múltiples formas: ahogarse en el río, la picadura de la raya, servir de almuerzo a la boa o al tigre... o de cena para el huitoto. Y no acababa Rocha de copiar el poema cuando los indios coreguajes que tripulaban su canoa gritaron "¡Charucangui!" "Habíamos llegado a la segunda etapa de este gran viaje, y a este singular país de antropófagos, la tierra huitota, conquistada por una docena de valientes colombianos, heroica progenie de sus antepasados conquistadores"²⁵.

Eran seres endurecidos en la selva cuya subsistencia dependía de ser más astutos que sus competidores y de mantener el dominio sobre los indios en un mundo hobbesiano, feroz y sin leyes, donde la literalización del hombre devorador del hombre convertía a la proverbial selva de competencia desahogada en deprimente realidad. En el canibalismo ellos y aquellos que decidían representarlos para el mundo exterior hallaban una "estación", por decirlo así, un punto de convergencia estratégico en la cauchera donde formas de vida asumidas por el salvaje se encontraban con el salvajismo asumido por el comercio.

Había muchas de esas estaciones donde las sociedades india y blanca

se fundían en la alteridad asumida de cada cual, donde lo que se tomaba por una costumbre india se encontraba con una costumbre blanca, donde significados asumidos tropezaban con significados asumidos para formar extrañas codependencias y para formar la cultura misma —la cultura de la colonización. Estaban los comerciantes en caucho que vivían con "esposas" indias (las que, extrañamente, según Rocha tenían pocos hijos); misioneros que "bautizaban" a los huitotos con nombres cristianos mientras los huitotos celebraban fastuosos rituales para "bautizar" blancos con nombres huitotos (y no nos olvidemos de los títulos, un proceso de doble circulación en el que los indios les aplicaban a los blancos títulos que los blancos les aplicaban a ellos, con cambios, por supuesto, cuando eran apropiados —como con el jefe informal de los caucheros colombianos, Gregorio Calderón, "Capitán general de los racionales"); blancos que acudían a los curanderos indios; blancos (así se cuenta) como Crisóstomo Hernández que aventajaban en oratoria a los oradores huitotos y así los hacían inclinarse ante su voluntad; los grandes festivales indios en que los "avances" de mercancías se cambiaban por caucho; y, por supuesto, el cúmulo de suposiciones entrelazadas de indios y colonizadores sobre los derechos y deberes implicados en la propia relación de peonaje por deuda.

Eran cuestiones prácticas de importancia vital.

Eran también eventos rituales.

Como tales, eran en efecto rituales nuevos, ritos de conquista y de formación colonial, místicas de raza y poder, pequeños dramas de la civilización moldeando el salvajismo, en los que no se mezclaban ni se homogeneizaban los ingredientes a lado y lado de la división colonial sino que en cambio ligaba la comprensión india de la comprensión blanca de los indios a la comprensión blanca de la comprensión india de los blancos.

La apropiación del canibalismo indio por parte de los colonos era uno de tales metarituales no inferior a su fascinación por la olla de tabaco de los indios.

En esta olla de espeso jugo negro quedaban pegados, y se chupaban luego, muchos dedos de varón. Según nuestras lecturas era una experiencia tanto excitante como reverencial, la vinculación masculina mediante la intoxicación del discurso polifónico y de la nicotina y quizás de la coca también en la oscura disipación de enclaves selváticos, mujeres y niños por fuera del círculo, la olla con su jugo espeso en el centro. Su revelación exigía una mezcla curiosa de insolente descubrimiento etnográfico-científico junto con los remilgos de un *voyeur* que hace *strip-*

tease con el velo del tiempo, en busca de secretos primigenios. Un autor tras otro iban quedando encantados ante el espectáculo reproducido en sus textos; varones indios despiertos en la noche en un círculo en torno a una olla de jugo de tabaco y debatiendo los temas del día en una extraña mezcla de democracia masculina, nobleza clásica y misticismo primitivo. De vez en cuando, en un giro importante del debate, sumergían un dedo en el tabaco y lo chupaban –de ahí el nombre que le dieron a esto los colonos, “chupe del tabaco”– hasta que se llegaba a un acuerdo satisfactorio para todos.

“Es el juramento más solemne de los huitotos”, escribía Hardenburg, como si también él, serio y pedante, estuviera bajo algún juramento. Y bien que podía estarlo, pues lo que sigue es asombroso: “Siempre que los blancos quieren llegar a un acuerdo importante con los indios”, añadía, “insisten en que se lleve a cabo la ceremonia”.

Resulta dudoso que él hubiera presenciado algún chupe. Sin dejar en claro si lo había hecho o no, procedió a describirlo. El capitán comienza a insertar su dedo en la olla, explicaba, y comienza un largo discurso interrumpido de vez en cuando por los demás con un grito enfático de aprobación. El grupo se va excitando más, hasta que todos meten el dedo en la olla y lo colocan sobre la lengua²⁶. Eso es todo. Hardenburg procede luego a describir las casas de los huitotos –instantáneas etnográficas–.

Veinte años después el padre Gaspar de Pinell presenció el chupe de tabaco cuando los indios trasnocharon para discutir las enseñanzas religiosas que él, otro capuchino, el padre Bartolomé, y su intérprete les habían explicado por medio de cuadros al óleo. El padre Gaspar escribió que el chupe se efectúa siempre que los indios tienen que discutir cosas importantes, como cuando el jefe da instrucciones a su pueblo de recolectar caucho para los blancos, realizar trabajos agrícolas, ir de caza, o atacar a otra tribu o a los propios blancos. En cuclillas alrededor del tabaco, con las mujeres y los niños meciéndose en hamacas, oyendo pero sin poder ver, los caciques y los indios de más prestigio comienzan largos discursos, como si estuvieran recitando. Tres o cuatro hombres hablan al tiempo y repiten la misma idea mil veces pero con palabras diferentes. Cuando se produce una pausa todos los hombres repiten las últimas palabras con un “mm” prolongado, y así preservan, recalca el buen padre, sus creencias y sus costumbres de generación en generación²⁷.

“Dicen que se celebra”, escribió Casement, “cuando se busca involucrarlos en un compromiso solemne por medio de una promesa irre-

vocable”. Pero había algo más, oculto y amenazador, en el chupe, como si el mismo uso que de él hacían los comerciantes hiciera que un espíritu vengativo surgiera de la olla de tabaco cuando los chupadores decían: “¡No más!”

Es en el libro cuya autoría se le atribuye al explorador francés desaparecido misteriosamente, Eugenio Robuchon, donde Casement halló ese espíritu de venganza, y levantó el velo de la escena primigenia para revelarle a sir Edward Grey y al público británico profundidades insospechadas en la credulidad india. Era una situación tensa. Robuchon había ido a parar entre unos indios nonuyas y había visto las calaveras humanas colgadas del techo. No se estaba sintiendo muy bien. Eran hombres fuertes pintados de rojo con las mejillas hinchadas de coca los que le daban palmadas en la espalda. Mantenía su Winchester a la mano y escribía en su diario para aclarar las ideas. Los indios rodearon su choza. Era de noche y las sombras de las hogueras proyectaban las formas de los indios contra la pared, en una danza macabra. Algo diabólico, escribió. Los gruñidos del gran danés de Robuchon los mantenía a distancia. De súbito llegaron más indios. Ya había unos treinta en total, dando vueltas en torno a una olla colocada sobre la tierra. Uno de los indios, que parecía ser el jefe, metió el dedo y comenzó a hablar rápidamente.

“Desde el comienzo la escena me interesó intensamente”, dice el pasaje en la “edición oficial” del libro atribuido al francés desaparecido,

y para seguirla mejor, puse a un lado mis papeles. Era nada menos que el “chupe del tabaco”, la ceremonia en la que los indios recuerdan su libertad perdida y formulan terribles votos de venganza contra los blancos. La conversación se anima más y más bajo la influencia del tabaco y de la coca. Los indios se excitan en extremo, y se vuelven casi amenazantes²⁸.

Arana lo había contratado en 1904 como “explorador”. Una tarea que requería un geógrafo y un etnólogo, una especie de espionaje comercial del país y de sus gentes dignificado con la apelación a la civilización y a la ciencia. Los rumores dicen que más o menos un año después la compañía lo hizo matar, cuando le había retirado sus simpatías. Se había casado con una mujer huitoto que fue a vivir en Francia con su familia después de su muerte. El capitán Whiffen aportó una elegía conmovedora tanto al mórbido espíritu de la selva como a la desaparición de Robuchon, cuando en su libro narra cómo pasaba por la selva con John Brown, el capataz barbadiano, y tropiezan con placas fotográficas

abandonadas y los vestigios de un campamento que, supusieron, había sido el último del explorador francés.

Robuchon había tomado muchas fotos, y el libro publicado póstumamente bajo su nombre contenía muchas, de cascadas y de recodos en los ríos, sitios bonitos alabados con entusiasmo como tales en el diario principal de Lima, denominado acertadamente *El Comercio*. En las fotografías donde aparecían blancos éstos invariablemente llevaban rifles Winchester, dato que impresionó a los miembros de la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes quienes se preguntaban por qué era necesario tanto armamento y por qué lo fotografiaban de manera tan conspicua. En la novela de José Eustasio Rivera sobre la selva y los peones del caucho, *La vorágine*, que es más que una novela pues ha ingresado en la mitología viva (yo mismo he conocido personas que me manifestaron haber viajado al Putumayo debido a la misteriosa excitación que el libro transmite en torno a la selva), hay un explorador francés que, conmovido por los sufrimientos de sus peones, experimenta una súbita conversión y en secreto comienza a fotografiar las mutilaciones que les ha infligido la compañía. La Kodak se convierte en el ojo que habrá de atravesar el velo de alucinación tendido por Arana sobre el Putumayo. Pero poco tiempo después los hombres de la compañía se encaminan a refutar sus denuncias. Jamás salió de la selva.

Ninguna foto de este tipo aparece en el libro publicado con el nombre de Robuchon. Cuanto sabemos de ellas es lo que Whiffen halló en las cenizas de una hoguera extinguida en la selva, dos años más tarde —mientras que en el libro atribuido a Robuchon hay muchas fotografías de indias desnudas, imágenes antropológico-científicas con una vista anterior, una posterior y un texto explicativo: por ejemplo, “En general, los huitotos tienen miembros delgados y nerviosos. Es raro encontrar entre ellos un abdomen pronunciado”. Así comienza un capítulo sobre los abdómenes que luego se desvía hacia una discusión de los hábitos venatorios de los indios. Aquí el ojo no discrimina: barrigas indias, cazadores indios... todos agua para el molino del ojo devorador de la etnografía científica. Por si llegara a pensarse que esto no es ciencia sino algo a medio camino entre seudo y protociencia, se le aconseja al lector que consulte los autorizados seis volúmenes del *Handbook of South American Indians*, publicado en los años 1940 por la Oficina de Etnología Americana de la Institución Smithsonian y preparado en cooperación con ese desinteresado patrocinador de las ciencias, el Departamento de Estado de los Estados Unidos. En el volumen III, por ejemplo, se halla el mismo ojo colonizador en las fotografías de los

huitotos, la misma exhibición del cuerpo como artefacto al que hay que escrutar en búsqueda del misterio de su significado, es decir, de su significado para nosotros. Que es lo más conmovedor a este respecto: la noción de Susan Sontag de que al *capturar* la realidad por medio de la fotografía, la cosa representada se pierde de modo irrevocable, o la noción de Michel Foucault de que las ciencias modernas de la sociedad y de la persona dependen de una manera clínica de ver que se acerca a fin de distanciarse dentro de la órbita de control²⁹. Son los mismos ojos que colocaron cestas y cerbatanas huitotos en museos, y que están educados para mirarlos como datos dentro de vitrinas cerradas.

No hay fotografías de hombres desnudos. Si los hombres son blancos usan sombrero y llevan un rifle. Si son indios tienen un taparrabos. ¿Estamos siendo invitados a participar en un código colonial de seducción y violencia? Mientras las mujeres son cautivantes, los hombres...

En el texto del libro del francés se dice que, a diferencia de los varones indios, las mujeres no comen gente (pero según la leyenda, en el relato de Rocha, el temible Crisóstomo Hernández había matado toda la gente que había en una maloca, hasta los recién nacidos, porque tanto las mujeres como los niños estaban practicando el canibalismo), y el diario limeño *El Comercio* afirmaba sobre la viuda huitoto de Robuchon, con motivo de la publicación póstuma del libro del francés, que no sería del todo extraño si mañana una de sus hermanas huitotas corriera la misma suerte (con referencia, cabe imaginarse, a su matrimonio, no a su viudez). “Como puede verse en una de nuestras reproducciones fotográficas”, continuaba el artículo del periódico, “parece que los empleados de la zona no son insensibles a los encantos de las huitotas”³⁰. Al lamentar la desaparición del explorador francés, el diario recurría una vez más a una fotografía: “¿Quién sabe si uno de sus compañeros [huitotos] de tan plácida apariencia en la fotografía que reproducimos hoy no figura entre quienes lo mataron y se lo comieron?”³¹. Compañeros, ciertamente, empequeñecidos por su casco de corcho.

Otro capítulo del libro atribuido a Robuchon comienza así:

Los huitotos tienen la piel pardo-cobrizo, cuyos tonos corresponden a los números 29 y 30 de la escala cromática de la Sociedad de Antropología de París. Los cabellos, largos y abundantes, son negros, oscuros y lisos. Ambos sexos los dejan crecer, sin cortarlos. Se cortan o arrancan las pestañas, las cejas, así como los pelos de las demás partes del cuerpo. Los hombres se mutilan las narices o los labios según la tribu. Los del alto Igaraparaná se perforan el tabique de la nariz, donde se introducen un tubito de junco, del espesor de una pluma

de ganso. Los del centro del Igaraparaná se perforan las paredes de la nariz y se clavan plumas de colores. Se atraviesan también el labio inferior, de arriba abajo, con una especie de clavo metálico. Casi todos tienen el lóbulo de la oreja agujereado por un grueso pedazo de madera dura, adornado con una concha de nácar. El pecho es ancho; y el busto elevado y tirado hacia atrás, lo que les imprime un aire de nobleza; más los miembros superiores e inferiores, sobre todo estos últimos, están poco desarrollados.

Es interesante anotar las peculiaridades de su manera de andar, especialmente en las mujeres. El hábito de cargar su cría en las espaldas las hace adoptar una posición inclinada, que conservan toda la vida. Los pies, vueltos hacia adentro, hacen que se les cierren los muslos el uno contra el otro, lo que da la apariencia de pudor.

Los hombres, por el contrario, caminan con los pies hacia afuera y balanceando las caderas; pero cuando se trata de cruzar una rama que sirve de puente sobre un río o un precipicio, entonces los vuelven hacia adentro, adquiriendo de ese modo más estabilidad y evitando resbalar. Los dedos mayores de ambos pies están dotados de un gran poder de adhesión y se sirven de ellos para agarrar o coger toda clase de objetos del suelo. Los órganos genitales en el hombre, cubiertos por un cinturón de fibra que los comprime, no llegan nunca a su desarrollo normal. El miembro es pequeño y con una tendencia a estar siempre cubierto por el prepucio, el cual es muy largo y cubre todo el glande. Las mujeres no presentan ninguna anomalía. Los senos de estas son piriformes y se sostienen derechos, aún en las mujeres de edad avanzada, en cuyo caso disminuyen de volumen, sin colgar jamás.

Entre las armas de los huitotos figura la cerbatana...³²

¿Dónde está el corazón de las tinieblas, en los ritos del carnal desgarramiento de los cuerpos por los caníbales o en el ojo fotográfico del que los mira y se los muestra al mundo desnudos y deformes pedazo a pedazo? Es un ojo clínico y nunca tan lascivo como en la cercanía de la distancia que mantiene al hacer la disección del cuerpo del indio —evaluando el color de la piel, funcionalizando, midiendo senos, observando dedos, midiendo penes. En su miedo a los indios, solo y perdido en la jungla, al capitán Whiffen le llegó la idea calmante de su lugar apropiado: en vitrinas dentro de un museo antropológico. Era el mismo ojo que a través del francés Robouchon (ya fuera este real o ficticio) podía al mismo tiempo medir el color de la piel dentro de una escala cromática

estandarizada y antropologizante y describir sin aliento las sombras diabólicas en rojo y negro que reflejaban a los indios cuando se movían en torno de la vitrina de su choza.

Hablando en nombre de la compañía, Arana suponía, *con fundamento*, que el francés había sido víctima de los indios caníbales que habitaban esos lugares³³. Descrito como un informe etnográfico y geográfico, el libro de Robuchon había salido compilado y editado por las capacitadas manos de uno de los socios más cercanos de Arana, Carlos Rey de Castro, el cónsul del Perú en Manaos, el puerto más famoso durante la bonanza cauchera del Amazonas. Su inventiva estaba a la altura de su tarea. En su propia obra *Los pobladores del Putumayo*, se propuso corroborar las pretensiones del Perú (y por consiguiente de Arana) sobre las zonas disputadas del Putumayo y sus habitantes indígenas, con el argumento de que estos últimos eran descendientes de los *orejones* de la sagrada capital inca del Cuzco, mucho más allá en las montañas andinas. (Casement alegó algo semejante en su hermoso y conmovedor artículo para la *Contemporary Review*, en donde pintaba a los indios como residentes, no como aborígenes de la selva.) Pero esto no fue todo. En 1909 Rey de Castro trató de sonsacarle mapas y apuntes al capitán Whiffen, cuando se encontraron en Manaos en presencia de Julio César Arana.

Whiffen iba de regreso a Inglaterra, donde circulaban informes de que las cosas no se presentaban bien para la compañía. “Le mostré las notas y mis bocetos de mapas”, le informó Whiffen a la Comisión Especial sobre el Putumayo. “Estaba muy interesado por todo. Me informó que había editado el libro de Robuchon sobre esa región, y que le gustaría disponer de mis notas, para arreglarlas en la misma forma como había hecho con las de Robuchon”³⁴.

Unos meses después Arana se encontró con Whiffen en París en el Nouvelle Hotel, donde almorzaron. Arana le preguntó su opinión sobre las revelaciones de atrocidades por parte Hardenburg en *Truth*. Estaba ansioso por saber si *Truth* se había dirigido a Whiffen en busca de datos incriminatorios adicionales. Dos semanas después cenaron en el Café Royal en Londres, ocasión en la que Whiffen le informó a Arana que debía preparar un informe para el Ministerio de Asuntos Exteriores. Bebieron champaña toda la noche. Arana sugirió que fueran al Motor Club. Al día siguiente los recuerdos de Whiffen no eran nada claros. Parece que Arana le preguntó cuanto dinero pediría por escribir un informe para el gobierno peruano. Whiffen le dijo que sus gastos habían sido 1.400 libras esterlinas y empezó a copiar lo que Arana le dictaba. Era en

español y el español de Whiffen, como lo admitió después en el contra-interrogatorio de la Comisión Especial, era bastante deficiente. Cuando Arana le pidió el papel Whiffen entró en sospechas y lo rasgó. “Pensé que me había puesto alguna trampa”, le dijo a la Comisión Especial. Todavía seguían bebiendo champaña³⁵.

Más tarde, en la carta de Arana a los accionistas de la Peruvian Amazonian Company esa declaración escrita de Whiffen apareció en inglés. Alguien había recogido los pedazos y los había juntado, un *collage* del original. Las palabras “mil libras esterlinas” estaban insertadas donde no les correspondía. El pronombre español *mis* hacía falta en una página y aparecía en otra. Era algo grotesco. Algo trivial. Se suponía que Whiffen había escrito que deseaba redactar un informe para el gobierno peruano donde dijera que *no* había visto irregularidad alguna en el Putumayo.

Ciertamente su libro, aparecido poco después, no mencionaba malos tratos a los indios por parte de la compañía cauchera —aunque estaba impregnado de un hondo tono amargo y malévolos, el tono del malestar selvático, primigenio. “Mis gastos fueron 1.400 libras”, concluía su nota, “pero estoy dispuesto a recibir 1.000 como compensación —nada más—”³⁶. Y las dos últimas palabras parecen falsificadas, por Arana o por orden suya.

Fue de esas mismas diestras manos de donde las notas y las fotografías de Eugenio Robuchon salieron en forma de libro —por lo menos 20.000 ejemplares impresos por Arana, según se dice, en 1907³⁷. Y fue éste un libro que Casement extrajo la noción del chupe del tabaco como un ritual en el que los indios formularon terribles votos de venganza contra los blancos —el mismo ritual, que se decía, habían usado los blancos para comprometer a los indios en el peonaje por deuda y a la recolección de caucho—.

Fue don Crisóstomo Hernández quien forjó a la perfección el meta-ritual colonial del *chupe*, o más bien, como en tantas otras cosas acerca de la bonanza cauchera del Putumayo, fue la historia de don Crisóstomo la que en este aspecto era tan perfecta, la historia sobre sus historias —las que eran tan convincentes que, para las asambleas de capitanes huitotos sentados a su lado, perorando en torno a la olla de tabaco, no había más que hacer fuera de acceder unánimemente a sus propuestas³⁸.

Además, las historias sobre el *chupe* del tabaco podían ser tan poderosas místicamente como las que se relataban alrededor de él; en particular la relatada por Rocha, que llevó el *chupe* al centro mismo del círculo

encantado del propio canibalismo. Extravagante y melodramática hasta el exceso, ciertamente tiene el acento de la verdad, no necesariamente acerca del canibalismo en cuestión sino acerca de la poética del temor y del asombro que yo conozco por haber escuchado a los colonizadores intercambiando cuentos extravagantes sobre la selva y sus habitantes. Mi mente retrocede, por ejemplo, a una noche que pasé en 1978 en una tienducha al borde del río San Miguel, un afluente del Putumayo y tal vez más de 200 kilómetros río arriba de donde Rocha estuvo absorto en sus cuentos de terror, mientras la lenta cháchara de las ranas al croar hechizaba la noche selvática. Donde yo estaba, tantos años después, los endurecidos hombres de la selva habían hablado entre sí horas enteras sobre historias que habían escuchado sobre perderse en la selva, historias de sus peligrosos animales y de sus espíritus aterradores como la *espan-ta*, con sus cabellos hasta el suelo y sus largos senos blancos, un espíritu tan tremebundo que, al verla, se pierde totalmente la conciencia. Pero nunca en mis noches con indios en las laderas oí directamente o por casualidad, historias como éstas, entretajadas con un placer estoico tan perverso y melodramático, derivado del temor y del misterio.

Traven escribió en *The March to the Monteria* sobre un indio chamula de las mesetas de Chiapas, en México, que bajó a la selva, en el primer paso de su esclavización como leñador endeudado en la industria de la caoba. “Por todo el camino la gente a quien consultaba le contaba las historias más aterradoras sobre la selva”, escribía Traven.

Sin embargo, estas gentes no habían estado nunca en la selva; no se habían acercado a la espesura exterior siquiera. Todos contaban de nuevo tan sólo lo que otros habían visto o habían experimentado.

Pero las varias historias relatadas a Celso contribuyeron todas sin excepción a inspirarle un miedo pavoroso de la vasta selva. A nadie le importaba realmente que Celso muriera o no en la selva. Las narraciones se hacían principalmente para disfrutar con la cambiante expresión en el rostro del interlocutor, para pasar el tiempo o para excitarse con el relato de la propia historia. Historias de fantasmas, de aparecidos, no se cuentan en la noche para lograr que alguien desista de cruzar el cementerio, si por allí pasa el camino a su casa. Se cuentan para pasar una velada amena al ver con deleite el rostro aterrorizado de nuestra audiencia.

Ahora bien, una marcha por la selva no es un paseo dominical.

Los hechos se aproximan mucho a la terrorífica narración de sus espantos...³⁹

Ésa es la historia de Traven. Y él también estuvo en las selvas de caobos.

Joaquín Rocha nos cuenta, presumiblemente tal como se lo contaron, que

todos los individuos de la nación que ha tomado al prisionero acuden a un área en el monte, cuya entrada es absolutamente prohibida a la mujeres, excepto una que desempeña un papel especial. Los niños también son excluidos rigurosamente. En el centro está la olla con el jugo de tabaco cocido para que lo gusten los hombres, y en un rincón está el cautivo sentado en un banquillo, fuertemente atado con cuerdas. Resuenan los tambores, todos los salvajes, formando una gran fila, abrazados unos con otros, avanzan bailando, hasta muy cerca de la víctima; retroceden y vuelven a avanzar, muchas veces y algunos de los individuos se desprenden, y se dirigen a beber de la olla de tabaco. Calla luego el tambor, se suspende el baile de los caníbales, y, como para que la infeliz víctima vea cuanto pierde al cesar de vivir, ingresa la más bella muchacha de la tribu, regiamente ataviada con plumas de los colores más variados y brillantes de las aves de esos bosques. Resuena de nuevo el tambor y danza la hermosa muchacha sola delante del cautivo, hasta casi tocarlo. Ella retrocede y avanza lanzando sobre él miradas apasionadas y haciendo ademanes de amor, volviendo atrás nuevamente y repitiendo esto unas tres o cuatro veces. Entoces ella se va y, cesa el segundo acto de esta solemne ocasión. El tercer acto sigue con el baile de los varones como antes, salvo que cada vez que llega la fila hasta el prisionero, se desprende de ésta alguno de los danzantes y apostrofa a aquél con expresiones semejantes a ésta: '¿Recuerdas cuando los tuyos mataron a Jatijiko, de nuestra nación, a quien no pudieron hacer prisionero porque supo morir antes de dejarse arrastrar llevado por tu gente? Vamos a vengar la muerte de él en tí, cobarde, que no supiste morir en la batalla como él'. O bien: '¿Recuerdas cuando tú y los tuyos sorprendisteis a mi hermana Jifisiño en el baño y la llevasteis cautiva, hicisteis festín con su carne y la atormentasteis hasta que exhaló el último aliento? ¿Recuerdas? Ahora a tí, maldito de Dios, te devoraremos vivo y no morirás hasta que no veas en nuestras fauces tus sangrientas carnes'. Después de esto sigue el cuarto y último acto de la terrorífica tragedia. Se adelantan uno a uno los danzantes y cada cual corta con su cuchillo y toma un trozo de la carne del prisionero que, en presencia de los extortores de la agonía de éste, comen a medio asar. Cuando por fin muere lo acaban de despedazar

y siguen asando o cociendo sus carnes y devorándolas hasta la última partícula⁴⁰.

La mediación narrativa: oscuridad epistémica

A mí me parece que historias como éstas eran indispensables para la formación y el florecimiento de la imaginación colonial durante la bonanza cauchera del Putumayo.

"Tenían una imaginación enfermiza", escribía en 1911 el juez peruano Rómulo Paredes, acerca de los empleados de una agencia cauchera de los que obtuvo más de 3.000 páginas de testimonios manuscritos después de haber pasado cuatro meses en la selva, "y por todas partes veían ataques de indios, conspiraciones, levantamientos, traiciones, etc.; y a fin de salvarse de esos peligros imaginarios (...) mataban, y mataban sin compasión"⁴¹.

Lejos de ser fantasías triviales para entretenerse al terminar el trabajo, estas historias y la imaginación que sustentaban eran una potente fuerza política sin la cual la obra de conquista y de supervisión de los recolectores de caucho no podrían haberse llevado a cabo. Lo que resulta crucial de comprender es la manera como funcionaban esas historias para crear, mediante el realismo mágico, una cultura de terror que dominaba tanto a blancos como a indios.

La importancia de este trabajo colonial de fabulación se extiende más allá de la calidad de pesadilla de su contenido. Su característica realmente fundamental estriba en la forma como crea una realidad incierta a partir de la ficción, dando forma y voz a la forma informe de la realidad en la cual la relación recíproca inestable de la verdad y la ilusión llega a ser una fuerza social fantasmal. Todas las sociedades viven de ficciones consideradas reales. Lo que distingue la cultura del terror es que el problema filosófico de la representación epistemológica, ontológica o bien filosófica —la realidad y la ilusión, la certeza y la duda— llega a ser infinitamente más que "simplemente" un problema filosófico de epistemología, hermenéutica y deconstrucción. Llega a ser un medio de alto poder de dominio, y durante el auge del caucho en el Putumayo este medio de oscuridad epistemológica y ontológica fue más profundamente adornado e impulsado a la conciencia como el espacio de la muerte.

Los administradores vivían obsesionados con la muerte. Rómulo Paredes nos lo cuenta. Veían peligro por todas partes. Pensaban solamente en el hecho de que vivían rodeados de víboras, tigres y caníbales. Eran estas ideas de muerte, escribía, las que continuamente golpeaban

su imaginación, aterrorizándolos y haciéndolos capaces de cualquier acción. Como los niños, tenían pesadillas de brujas, de espíritus malignos, de la muerte, de la traición y de la sangre. La única forma en que podían vivir en ese mundo aterrador, observaba, era inspirando ellos mismos terror⁴².

Mediación sociológica y mítica: los muchachos

La narración de historias era la que intermediaba esta inspiración de terror, por lo que nos incumbe investigar un poco sobre el grupo de gente que intermediaba esta intermediación; es decir, el cuerpo de guardianes indios adiestrados por la compañía y conocidos como los *muchachos de confianza*. Porque en palabras de Rómulo Paredes, estaban “constantemente ideando ejecuciones y continuamente revelaban reuniones de los indios ‘que chupaban tabaco’ [el *chupe*] –lo que significaba un juramento de matar blancos– levantamientos imaginarios que nunca existieron y otros crímenes similares”⁴³. Lo que aquí está comprometido en gran medida es el sotrozo del control de la compañía, es decir, el típico plan colonial de utilizar la cultura indígena para explotarla. Pero, desde luego, las cosas nunca son tan sencillas. Aún los manipuladores tienen una cultura y, además, la cultura no puede ser “utilizada” tan fácilmente.

Intermediando como indios semicivilizados y semirracionales entre los salvajes de la selva y los blancos de los campos caucheros, los *muchachos* encarnaban las diferencias sobresalientes de los sistemas de clase y de casta durante el auge cauchero. Separados de su propia casta a la que perseguían y traicionaban y a la cual a menudo inspiraban envidia y odio, ahora clasificados como semicivilización y dependientes de los blancos para la comida, las armas y los bienes, los *muchachos* tipificaban todo lo que era salvaje en la mitología colonial del salvajismo –porque estaban en el espacio social y mítico perfecto para ello–. No solamente adornaban las ficciones que atizaban los fuegos de la paranoia blanca, sino que también encarnaban la brutalidad que los blancos temían, creaban y trataban de controlar para sus propios fines. Los muchachos cambiaban su identidad creada colonialmente como salvajes por su nueva posición colonial como indios y guardias civilizados. Como lo anotaba Paredes, ponían a disposición de los blancos “su instintos especiales, como el sentido de dirección, el olfato, su sobriedad y su conocimiento de la selva”⁴⁴. Así como compraban caucho a los indios salvajes de la selva,

de la misma manera los blancos compraban los “instintos” del salvaje tipo *auca* de los *muchachos* indios.

Sin embargo, a diferencia del caucho, estos instintos salvajes eran fabricados a partir de la imaginación de los blancos. Todo lo que los *muchachos* tenían que hacer para recibir sus premios era objetivar y a través de las historias devolver a los blancos los fantasmas que yacían latentes en la cultura colonial. Éste era un oficio sencillo, dados los siglos de mitología inca y española relativa al *auca* y al salvaje, y la implosión de esta mitología en el ser social contradictorio de los *muchachos*. Las historias de los *muchachos* no eran sino fragmentos de una que abarcaba más y que los constituía como objetos en un discurso colonial, más que como sus autores.

El peonaje por deudas establecido por el auge cauchero del Putumayo era más que un intercambio de bienes de los blancos por el caucho de los indios. Era también un intercambio de realidades ficticias, que giraba sobre los muchachos cuya narrativa de historias traficaban la traición de las realidades de los indios por la confirmación de las fantasías coloniales.

El “Delirio Ilimitable”

El cuento de Joaquín Rocha de la comida humana no termina con la muerte del prisionero sino con la circunstancia de ser devorado “hasta el último pedacito”, ingiriéndolo para incorporar su fuerza y aumentar la magia guerrera, como Konrad Preuss escribió que fue el caso del canibalismo huitoto, o, para degradarlo, como fue narrado al Capitán Whiffen⁴⁵. Si la tortura practicada por los estados modernos, como sucede en la América Latina, sirve de guía, estos motivos en forma alguna se excluyen entre sí. Tampoco prueban que estas disputas necesariamente se basen en la comida. Por ahora, como lo escribe el Capitán Whiffen, “cuando la orgía de sangre y de glotonería termina, los guerreros deben *bailar*” –y lo hacen por ocho días al son de lo que describe como el lúgubre redoble de los tambores, interrumpiendo una y otra vez la danza para agitar grandes artesas de licor con los antebrazos de los enemigos muertos. Con la intoxicación, nos cuenta el Capitán, sus canciones se convierten en chillidos demoníacos e infernales. “Pero la escena desafía toda descripción”⁴⁶, anota con humildad y también con sabiduría. En apretadas ochenta páginas en el tranquilo remanso de una nota al pie de página, menciona que “Nunca estuve presente en una fiesta caníbal.

La información proviene del recuento de Robuchon, comprobado por interrogatorios de los indios con quienes estuve en contacto⁴⁷.

Sin embargo, continúa escribiendo en el curso principal de su narrativa, “es un festival demencial de salvajismo”.

Los hombres desnudos están salvajemente excitados; sus ojos brillan, su nariz tiembla, pero no están embriagados. Las mujeres desnudas se abandonan al movimiento de la danza; gritan en coro la canción tribal de la danza, pero no son lascivas. Hay alrededor de todo ello un delirio ilimitable que lo penetra todo. El estallido salvaje afecta aún al extraño que esté con ellos. Células olvidadas en su cerebro reaccionan al estímulo de la escena. Ya no está separado, ajeno al lenguaje y al sentimiento. Enlaza sus brazos en la fila de los caníbales, oscila al ritmo con ellos, pateo con la misma solemnidad y canta las palabras sin sentido con tanto fervor como el mejor de ellos. Ha saltado una era de la civilización y ha regresado a la barbarie en los envilecidos desperdicios de la orilla de los ríos. Es la extraña fascinación del Amazonas⁴⁸.

Y en aquel otro cinturón de caucho del Congo del Rey Leopoldo, remontando lentamente la corriente “al borde de un frenesí negro e incomprensible”, doce años antes de que el Capitán Whiffen estuviera enlazado sus brazos con los caníbales para ondular con ellos, entrando en el delirio de regresar a la barbarie, otro inglés, el marinero Marlow, narrador de historias de Joseph Conrad, también saltó una era si no al mismo génesis de la civilización: “Aullaban y saltaban, y daban vueltas y ponían caras horribles; pero lo que más conmovía era el pensamiento de su humanidad –como la de uno– el pensar en nuestra remota relación con este alboroto salvaje y apasionado”.

“¿Y usted dice que vio quemar a los indios?” preguntó el cónsul general a Augustus Walcott que había nacido en la isla caribeña de Antigua veintitrés años antes.

“Sí”.

“¿Quemados vivos?”

“Vivos”.

“¿Qué quiere usted decir? ¿Puede describirlo?”

“Sólo vi quemar vivo a uno”.

“Bueno, cuénteme sobre ése”.

“No había trabajado ‘caucho’, se fugó y mató a un ‘muchacho’, le cortaron los dos brazos y las piernas a nivel de la rodilla y quemaron su cuerpo... arrastraron el cuerpo y apilaron cantidad de leña y le prendieron fuego, y arrojaron en ella al hombre”.

“¿Está usted seguro de que estaba todavía vivo –no muerto cuando lo arrojaron al fuego?”

“Sí, estaba vivo. Estoy seguro de ello –lo vi moverse– abrir los ojos, gritaba”⁴⁹.

Había algo más que el cónsul general no podía comprender, y llamó a Walcott para que explicara qué quiso decir al afirmar que “porque había dicho a los indios que nosotros también éramos indios y que los comíamos”, lo que quiso decir fue que el administrador de la estación cauchera, Señor Normand, “para asustar a los indios les dijo que los negros eran caníbales que comían gente, una tribu feroz de caníbales que comía gente, y que si no traían el caucho, enviaría a esos negros para que los mataran y se los comieran”. “Eso fue lo que quiso decir,” agregó Casement. “El Señor Normand había descrito así a los hombres de Barbados al llevarlos donde los indios andokes, con el objeto de aterrorizarlos”⁵⁰.

James Mapp (que dijo que él, a diferencia de otras personas, nunca había visto u oído decir que el Señor Agüero matara indios para alimentar a sus perros) le dijo al cónsul general que había visto a Hilary Quales comerse trozos de cuatro indios. Habían estado colgados con los brazos atados por detrás durante unas tres horas y Quales jugaba con ellos, meciéndolos de las piernas mientras Agüero, el administrador de la estación, miraba. Mordió el dedo pequeño del pie de un hombre y lo escupió al piso. Mordió a los otros en las pantorrillas y en los muslos. Agüero se reía⁵¹.

“¿Ha visto usted a Agüero matar indios?” preguntó el cónsul general a Evelyn Batson en el depósito de recolección de caucho de La Chorrera.

“No, señor; no lo he visto matar indios –pero lo he visto enviar *muchachos* a matar indios–. Había cogido un indio y se lo dio a los muchachos para que se lo comieran, y con eso tuvieron un baile”.

“¿Usted vio eso?”

“¿Sí, señor, yo lo vi”.

“¿Usted vio matar al hombre?”

“Sí, señor. Lo amarraron a un poste y le dispararon, y después le cortaron la cabeza y los pies y las manos, y los llevaron a la sección –en el patio– y los llevaban arriba y abajo cantando, y los llevaron a

sus casas y a sus bailes... Llevaron trozos de él, y pasaron por frente a la casa del administrador con eso –sus pies y sus manos y su cabeza y se los llevaron a sus propias casas”.

“¿Cómo sabe usted que se los comieron?”

“Oí que se los habían comido. No lo presencié, señor, pero oí al administrador, Señor Agüero, contar que se habían comido a ese hombre”.

“¿El administrador lo dijo?”

“Sí, señor, así fue”⁵².

Katenere fue un famoso jefe rebelde cuya esposa fue secuestrada por la compañía cauchera. Trató de rescatarla y fue muerto a tiros por los *muchachos* enviados por Evelyn Batson.

“¿Qué hicieron con el cuerpo de Katenera?” preguntó el cónsul general a Batson. “¿Lo quemaron?”

“Sí, señor. Zellada [el administrador encargado] le cortó la cabeza y los pies y las manos –los puso en la tumba junto con el cuerpo”.

“¿Mostraron esos miembros a todo el mundo en la estación?”

“Sí, señor; pusieron la cabeza en el río hasta que volviera el administrador, para que la pudiera ver”⁵³.

Katenere se había escapado de recoger caucho. Había capturado armas y había matado a tiros al cuñado de Arana. Era considerado, dice Casement, “un hombre valiente y un terror para los caucheros peruanos”. El terror imaginado hace que los hombres hagan cosas terribles, como lo observó el juez Rómulo Paredes. Para cazar a Katenera, el despliegue fue espectacular y –lo mismo que su descuartizamiento– se enfocó en su cabeza. James Chase estuvo en una de esas cacerías, y el cónsul general resumió lo que dijo.

En la casa siguiente a donde llegaron, cogieron cuatro indios, una mujer y tres hombres. Vásquez, quien estaba a cargo, ordenó a uno de los *muchachos* que le cortara la cabeza a la mujer. Ordenó esto sin razón aparente que James Chase supiera, simplemente porque “él estaba mandando y podía hacer lo que quisiera”. El *muchacho* le cortó la cabeza a la mujer; la agarró por la cabellera y, tirándolo al suelo, la rajó con un machete. Necesitó más de un machetazo para contar la cabeza –tres o cuatro machetazos–.

Dejaron sus restos en el camino, lo mismo que las cabezas cercenadas y los cuerpos de otras personas capturadas en esa correría; el niño de Katenera, decapitado por llorar, y una mujer, un muchacho

adolescente y tres hombres adultos –todos por caminar demasiado despacio. Los hombres de la compañía caminaban muy rápidamente porque estaban un poco temerosos pensando que los indios los perseguían⁵⁴.

Asumiendo el carácter de los caníbales que los perseguían, tanto o más que en sus fantasías cuando perseguían indios para coleccionar caucho, los blancos parecían olvidar la historia de que los indios *no* se los comerían. Por lo menos, de esto fueron informados separadamente tanto Casement como el juez Paredes. Un cauchero familiarizado durante muchos años con los huitotos y con su idioma contó al juez que los indios sentían repugnancia por los civilizados, a quienes llamaban *gemuy comuine*, parientes del mono, y cuyo olor nauseabundo impedía que se los pudieran comer, vivos o muertos. “El único caso de canibalismo que conocí durante mi misión al Putumayo” aseguraba el juez, “fue ordenado por los mismos civilizados”⁵⁵.

¿Sería tal vez su olor lo que hacía tan apremiante sus órdenes de comer gente? Porque en la historia oídas recientemente por el territorio de Arana, dicen los indios que los blancos de la compañía cauchera eran inmunes a la brujería de los indios. No les podía penetrar porque ellos, los blancos, olían muy mal. Fue por eso que la legendaria revuelta de Yocarema fracasó. Al menos es lo que algunos dicen. Pero es mejor dejar a un lado la interpretación de estas cosas. Porque estas historias de castigo y de peligro son sólo para los brujos. En efecto, así me lo han contado, interpretando estas historias es como los brujos adquieren su poder maléfico⁵⁶.

6

*El espejo colonial
de la producción*

Los cuentos de los marineros tienen una simplicidad directa, cuyo significado total cabe dentro de una cáscara de nuez. Pero Marlow no era típico (si se exceptúa su tendencia a alargar historias), y para él el significado de un episodio no estaba adentro como una semilla, sino afuera envolviendo al cuento, el que se manifestaba sólo como el brillo que pone de manifiesto la niebla, con la apariencia de uno de esos halos nebulosos que a veces se hacen visibles por la iluminación espectral de la claridad de la luna'.

Espero que ahora resulte evidente por qué escogí lo que puede haber parecido un punto raro de partida –la mediación del terror a través de la narración, y el problema que surge para lograr contrarrepresentaciones efectivas–. Espero que más adelante también resulte evidente por qué tengo que insistir en trabajar a través de las formas en que la curación chamánica en los *altos* del Putumayo, lo mismo que la cultura del terror, también desarrolla su fuerza a partir de la rudeza generada colonialmente de la oscuridad epistemológica del espacio de la muerte.

Lo que comenzó para mí como el cuento de un marinero dirigido a abrir la nuez de los cuentos de otros marineros para que revelaran su significado –las historias de Rocha, Whiffen, Hardenburg, Casement, y demás, y los tejidos en que se basaban sus tejidos– terminaron como el de Marlow, cuyo significado estaba por fuera, envolviendo al cuento que lo exponía como el brillo expone la niebla. El significado era esquivo. La duda hacía estragos con la certidumbre. Las perspectivas eran tan variadas como lo eran destructivas unas a otras. Lo real era ficticio y lo ficticio era real y la bruma destacada por el brillo podía ser una fuerza tan poderosa para el terror como para la resistencia. En este mundo de control la misma claridad era engañosa, y los intentos de explicar el terror escasamente se podían distinguir de las historias contenidas en aquellas explicaciones –como si el terror proporcionara sólo explicaciones inexplicables de sí mismo y al hacerlas lograra prosperar.

Para mí el problema de la interpretación se fue haciendo cada vez mayor hasta que me di cuenta de que este problema de interpretación es decisivo para el terror, no solamente haciendo tan difícil un contra-discurso efectivo, sino también haciendo que lo terrible de los escuadrones de la muerte, de las desapariciones y de la tortura fuera tanto más eficaz para invalidar la capacidad de resistir de la gente. El problema de la interpretación llegó a ser un componente esencial de lo que había de ser interpretado, así como la resistencia era necesaria para el control. Profundamente dependiente del sentido y de la interpretación, el terror se

alimentaba a sí mismo destruyendo el sentido. Esto está fielmente reproducido en los textos sobre el terror en el Putumayo.

Particularmente ausente a este respecto, estaban el atractivo tenaz a la lógica del negocio, a la racionalidad de la lógica del mercado, el visualizar al terror como un medio escogido para la efectividad del costo. Al tener sentido, este punto de vista resaltaba la calidad alucinatoria de la situación. La efectividad del costo y la "escasez" se podría calcular en cualquier sentido, y si la racionalidad indicaba matar el abastecimiento de mano de obra en unos pocos años, matar y torturar a los indios era no menos un deporte que hacerlos trabajar. La tortura de los indios que ostensiblemente era un medio de aumentar la producción, era también un fin en sí misma, y el producto más constante de la región. En estas avanzadas del progreso, el fetichismo de las mercancías retratado por Karl Marx adquiriría una forma tanto fantástica como brutal. Aquí donde el trabajo no era libre ni tenía la capacidad de convertirse en una mercancía, no eran solamente el caucho y los bienes europeos de intercambio los que estaban sujetos a fetichización. Más importante aún era la fetichización de la deuda del peonaje por deudas que constituían estos bienes de consumo y en la cual se concentraban toda la fuerza imaginativa, la ritualización y la depravación de la sociedad colonial. La deuda era una porción gigantesca de falsedad, en donde la economía de obsequio de los indios se enredaba con la economía capitalista del colonialista. Era aquí, en esta zona estratégicamente indeterminada del intercambio, en donde la línea entre la guerra y la paz era tan fina que estaban dadas las condiciones para un enorme esfuerzo no menos imaginativo que cruel y mortal. En realidad, era en la elaboración cultural de la muerte y en el espacio de la muerte en donde se mantenía esta fina línea entre la paz y la guerra. Veían muerte por todas partes, escribía el juez peruano Rómulo Paredes, hablando de los empleados de la compañía cauchera. Pensaban solamente en el hecho de que vivían rodeados de víboras, tigres y caníbales. Su imaginación estaba golpeada continuamente por la idea de la muerte, representada en aquellas imágenes de la selva, y la única forma en que podían vivir en ese mundo, pensaba después de haber visitado el área, era inspirando terror ellos mismos.

Las voces estridentes de aquellos que dan órdenes

Están llenas de temor como el chillido de los

Puercos que esperan el cuchillo del matarife, mientras sus gruesos rabos

Sudan con ansiedad en las sillas de sus oficinas...

Temen las reglas no sólo aquellos a quienes se dan órdenes,
Sino también los que las ordenan².

Así escribía Brecht en el exilio en 1937, analizando la respuesta que dio un compañero después de una visita al Tercer Reich, que cuando se le preguntó quién era el que realmente mandaba allí, contestó: el Miedo. Dado el inmenso poder del régimen, sus campos y sus cámaras de tortura, sus policías bien alimentados, Brecht preguntaba: ¿por qué le temen al mundo abierto?

En los tiempos modernos esta cultura del terror depende del primitivismo, y el poeta revolucionario apelaba a la magia de lo primitivo para socavarlo.

Pero su Tercer Reich recuerda

La casa de Tar, los Asirios, aquella poderosa fortaleza

Que, según la leyenda, no podía ser tomada por ejército alguno,
sino

Cuando una sola y clara palabra fuera pronunciada dentro de ella,
Caería al polvo³.

Y si hubiera algo en aquella noción de Benjamin y T.W. Adorno relativa al resurgimiento del primitivismo junto con el fetichismo de las mercancías (pensemos por un momento en la mano invisible de Adam Smith como la versión moderna del animismo), entonces sería en el teatro de la crueldad racista en la frontera que une el salvajismo con la civilización, en donde la fuerza fetichista del consumo se fundía con los fantasmas del espacio de la muerte, con el deslumbrador beneficio para ambos. Pienso aquí no en pasos graduales de incremento hacia el progreso, sino en las súbitas erupciones de blanqueo de las zonas oscuras, en los márgenes de las naciones en desarrollo, en donde las mercancías encontraron al indio y apropiaron por medio de la muerte el poder fetichista del salvajismo creado y hechizado por el europeo. Aquí el Putumayo no es sino una figura para un escenario global del desarrollo del fetichismo de las mercancías; pienso también en el Congo con su caucho y su marfil; en la esclavización por parte de los yanquis de las plantaciones de sisal en Yucatán, México; en la sangría genocida de la trágica Patagonia—todo alrededor de la misma época.

La nueva ciencia de la antropología fue no menos una manifestación de la fascinación modernista con lo primitivo, y en este sentido iba de la

mano con el nuevo arte: el realismo de Flaubert y el exotismo sensual de su Egipto/Cartago, la estación de Rimbaud en el infierno donde la sangre pagana regresa y la mente desordenada se vuelve sagrada, el anti-yo morisco del siglo dieciséis de Yeats (“ésta es nuestra esperanza moderna”), el corazón de las tinieblas modernizante de Conrad, el batir de “ritmos negros” de Richard Huelsenbeck para las noches dadá en el cabaret Voltaire de Zurich en tiempos de la Primera Guerra Mundial (éramos como pájaros en una jaula rodeada de leones, decía Hugo Ball), la noche parisiense de Apollinaire llegando al amanecer:

Caminas hacia Auteuil, caminas a pie al hogar
A dormir entre tus fetiches de Oceanía y de Guinea
Todos son Cristo en otra forma y de otra fe...⁴

Y si Casement durmió con sus fetiches “coloreados como los mismos troncos por los que revoloteaban como espíritus de los bosques” en un mundo de ensueño que presentaba a los huitotos y a todos los indios del alto Amazonas como amables y dóciles por naturaleza, el capitán Whiffen podía escribir un libro completo bajo el hechizo de una naturaleza que mostraba a sus habitantes humanos así como a sus animales y a la vida vegetal como innatamente salvajes, vengativos, y estremecedoramente detestables. Contra estos puntos de vista el marino del interior, Alfred Simson, retrataba a los primitivos como esa plenitud de sombra fugaz de todo lo posible, que traicionaba todos los rasgos opuestos de carácter (excepto, tal vez, el servilismo) y que no sólo conformaba al indio salvaje sino también a la esencia brumosa del salvajismo de la que el terror se apoderaba. Si el fetichismo de las mercancías de Marx significaba una oscilación salvaje entre la cosa y el fantasma, entonces esas figuras de salvajismo captaban aquella relación con una precisión que ataba tanto como los cepos con los cuales el terror acosaba a su objetivo, sólo para verlo retorcerse y morir.

Desde luego, había cierta seguridad en los números, aunque estos iban disminuyendo. Rocha cita una fuente anónima que sitúa el número de huitotos en un cuarto de millón. Otros daban otras cifras y había un número mágico de treinta mil huitotos muertos o escapados entre 1900 –números que eran suposiciones descabelladas pero no reconocidas como tales–. Propuestos al lector como signos implícitos de control y de orden, gestos de experticia en un terreno engañoso, estos números exudaron tranquilidad epistémica como la medida del horror y proporcionaron un ambiente impasible de realidad, una sacudida de

certeza, por terrible que sea, antes de evaporarse en el pantano hermenéutico del terror del Putumayo y de su explicación.

Casement dice que si a los indios se les hubieran ofrecido términos decentes de intercambio, éstos hubieran trabajado el caucho sin necesidad de torturas, al paso que los supervisores barbadianos, Rocha y el cónsul de los Estados Unidos en Iquitos no estaban tan seguros. Dudaban de que se pudiera lograr que un indio trabajara intensamente durante largo tiempo en cualquier “sistema”, como el mismo Casement lo había dicho antes cuando era responsable de hacer trabajar a los indígenas en el Congo. Era un problema intangible, fastidioso e inclusive letal –la motivación para el trabajo y la evaluación del valor y del significado de los bienes de intercambio para la gente de la selva–. Era también el problema central involucrado en la industrialización de Europa; una nuez compacta de la historia de la civilización que estaba en el mismo corazón de la relación del peonaje por deudas y en el significado de su tortura. No es de la clase de cosas que se van a ir sin explicación alguna, ni entonces ni ahora.

Una incertidumbre no reconocida también constituía la ciénaga de ideas, imágenes, suposiciones y sentimientos sobre la posibilidad de levantamiento de los indios. Contra los puntos de vista de algunos de los supervisores, Casement afirmaba en forma confiada y lúcida que la revuelta era poco probable por ésta, por aquélla y por otras razones sociológicas. Sin embargo, en otras partes de su informe proporcionaba amplias pruebas de su ocurrencia. De la misma manera, el libro de Joaquín Rocha creaba una mezcla no reconocida de posibilidades, asegurando en una parte que los blancos no tenían nada que temer, al paso que en otra decía que sus vidas pendían de un hilo. El razonamiento se confundía en esta situación. La búsqueda de la ley del orden conducía a un desorden no conocido. La alegre confianza de tono en los informes desmentía totalmente la incertidumbre de su contenido, al paso que la característica política fundamental de la situación era la forma en que el alejamiento entre el terror y la incertidumbre creaban más de lo mismo.

“La fraseología de la conquista” era uno de los subtítulos en la introducción a la relación publicada de las audiencias en el Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo. Los miembros del Comité estaban perplejos cuando tamizaban las arenas de los significados contradictorios y de las tramas asociadas con las palabras *conquistar* y *reducir*. Además del esfuerzo de aplicar palabras inglesas a un latino taimado como Julio César Arana, que equiparaba conquista con hacer negocios

y canibalismo con un disgusto por el intercambio, el Comité Selecto tenía ante sí versiones ampliamente diferentes de la historia de la conquista —un tema notablemente mitológico en su autoridad y atractivo al ser presentado delicadamente, cuando una carta del cónsul británico en Iquitos, leída ante el desconcertado Comité, explicaba que la conquista de los indios del Perú había sido como la conquista de Bretaña por los romanos—. Por una parte al Comité se le presentaba la conquista del Putumayo con un cuadro que comenzaba con la muerte y la destrucción y terminaba con la dócil sumisión y el intercambio. Por otra parte, estaba la historia de lenguaje suave de Casement, de los negociantes seductores que utilizaban bienes occidentales para cortejar a los indios, “niños crecidos”, en un acto de pederastia colonial y luego entrar a la servidumbre de la esclavitud —por alguna razón no denominada esclavitud sino “peonaje de deudas”—.

La fuente de la perplejidad del Comité con la “Fraseología de la conquista” estribaba no solamente en las costumbres de la minuciosidad legal o en el inevitable problema metodológico para la antropología de traducir las formas de una cultura a la de otra. Más allá de estas consideraciones estaba el papel social activo representado por la misma clase de perplejidad sobre lo que era denominado peonaje por deudas, aquella perplejidad con la cual Joaquín Rocha observaba la “deformación del buen lenguaje” y la imposibilidad de observar “la propiedad” de los términos. Sin embargo, así ocurría, un día sí y otro no, una deformación de esto, una omisión de aquello, lenguaje escrito desordenado en la esquivada opacidad de las instituciones sociales que escamoteaban la flagelación con despliegues ritualizados de doble contabilidad, y los rituales de intercambio de obsequios con prácticas de negocios no menos ritualizados-parodias de la teatralidad capitalista en la línea ecuatorial. ¿Eran los colectores de caucho o esclavos o deudas? ¿Puede una persona ser una deuda? ¿Por qué los pagos —o eran ‘avances’?— eran forzados a los indios (“¡Quiero un perro negro!”) —¿Por qué había tanta crueldad?—.

Hay aquí una imagen que aparece enfocada, una imagen del indio en el cepo. El cepo mantenía el cuerpo apretado, por lo menos la cabeza y los brazos. Probablemente el administrador de la estación cauchera y sus empleados observan desde la baranda. Son, se ha dicho, los jaguares y los truenos de las mercancías⁵. Tal vez algunos de ellos están pensando cuándo llegará su turno para que los sujeten al cepo. Pero por el momento, el jaguar y el trueno están libres. Es el indio el que está sujeto con fuerza. Sin embargo, alrededor nada está atado en la selva. La

lluvia azota. El agua gotea de las hojas que brillan en la selva oscura. Los chorros de agua se convierten en arroyos y los ríos cobran fuerza para formar el lodoso Amazonas que pasa en remolinos por delante de los mármoles italianos y de las prostitutas polacas de Manaos, rico por el caucho donde Arana y Rey de Castro trataron de sobornar a Whiffen para obtener sus notas antropológicas y sus fotografías. Él acepta. Él no acepta. Por delante serpentea el río hacia el mar, cerca de donde los barcos de Colón encontraron la palpitante boca de las corrientes del Orinoco, uno de los cuatro ríos del Paraíso, hacia adelante a Nueva York y a Europa donde Whiffen se emborracha con champaña, firma una nota declarando que el Putumayo es un paraíso y luego la rompe en pedazos. Pero estos trazos son reunidos nuevamente, desordenadamente según se vio, como los collages que se burlan de la representación con la presentación, que los cubistas estaban inventando para remplazar la ilusión visual con la ilusión mental, no lejos del hotel en donde Arana y Whiffen estaban almorzando, después de lo cual Whiffen escribió su libro sin mencionar las torturas y las matanzas de los indios que estudió. Lo mismo podía no haber roto en pedazos la nota, en Europa donde todo se arregla y nada se arregla y donde un Comité Selecto del Parlamento Británico está tratando de llegar al fondo de “La Fraseología de la Conquista”. Poco tiene sentido. Poco puede ser sujetado. Sólo el indio en el cepo, que está siendo observado. Y nosotros observamos a los observadores de manera que con nuestra explicación los podamos sujetar y luego poder sujetar el verdadero significado del terror, poniéndolo en el cepo de la explicación. Sin embargo, al observar de esta manera, estamos ciegos a la forma como el terror se burla de hacer sentido, cómo se requiere sentido para burlarse de él y cómo en esta burla el terror aviva tanto el sentido como la sensación.

Si bien el terror medra en la producción de la oscuridad epistemológica y de la metamorfosis, sin embargo requiere de la violencia hermenéutica que crea ficciones débiles con la apariencia de realismo, objetividad y demás, aplanando la contradicción y sistematizando el caos. Aquí la imagen del Putumayo no es tanto la del horror fácilmente maligno de la voráGINE, que es el título de la novela de José Eustasio Rivera sobre el caucho y el salvajismo del Putumayo, sino más bien el mundo congelado en el tráfico de la muerte, como (en la historia) Don Crisóstomo, que mantiene a los salvajes encantados con la magia de su oratoria, agarró su pistola en el frenesí de la angustia de su muerte, para morir matando —el *tableau vivant* final.

Aquí el tiempo se queda quieto en un movimiento incesante entre

la banalidad y el melodrama, reproduciendo el terror que se representa. En la versión de Casement el testimonio del supervisor barbadiano aparece falto de emoción y de asombro –zombis flotantes en un mundo de ensueño, hicimos esto, después hicimos aquello– tan diferente en su remota distancia del testimonio histriónico publicado por Hardenburg que incluía abundante material de los diarios de Iquitos.

En ambas formas de representación, la banal y la melodramática, hay el esfuerzo de expresar lo inexpresable, lo que es un escenario de la lucha en el escenario de la verdad del Putumayo fue descartado como “credibilidad fantástica”. Era fantástica; su misma credibilidad lo hacía, señala la réplica –indicando tanto al realismo (credibilidad) mágico (fantástico) como el *Verfremdungseffekt* de Brecht, su “efecto de alienación” dirigido a alienar la alienación, haciendo extraño lo cotidiano y fantástico lo creíble–. Tal vez cualquiera de estos modos de representación, el real mágico o el brechtiano, habría logrado transmitir y transformar mejor la realidad alucinatoria del terror del Putumayo que el realismo autoritario de la Oficina Extranjera de Casement o que el profuso melodrama de Hardenburg. Pero fueron las últimas dos formas las que fueron seleccionadas por la cultura política para realizar la tarea; fueron consideradas veraces, factuales, informativas, reales y como tales, pudieron haber logrado mucho. Pero nunca lo sabremos.

Pero permanece la cuestión de si la banalidad y el melodrama eran sólo parte del acto de la representación o estaban en los eventos representados. Queremos ser claros. Insistimos en la diferencia entre la realidad y su representación. Pero el problema que perturba es que la realidad se filtró por los poros de la representación y por medio de esta filtración continuó sólo lo que estas representaciones querían mostrar.

Así sucedió con las historias que circulaban durante el auge cauchero del Putumayo, cuando los colonos y los empleados de la compañía cauchera no solamente temían sino que ellos mismos creaban mediante la narración atemorizantes y confusas imágenes de salvajismo, imágenes que unían a la sociedad colonial durante la oscuridad epistemológica del espacio de la muerte. El terror y las torturas que inventaron eran el espejo del horror y del salvajismo que a la vez temían e inventaban.

Además, cuando volvemos a la tarea de crear contrarrepresentaciones y contradiscursos –que desviaban, y que eran modos opuestos de detener y apartar el flujo del temor– necesitamos hacer una pausa y tener confianza en las formas en que las narraciones reproducidas por Hardenburg y Casement, narraciones que eran críticas en su intención, de igual manera fueron convertidas en hechos ficticios y estéticos, explo-

tando y fortaleciendo los mismos rituales de la imaginación colonizante a la cual sucumbían los hombres cuando torturaban a los indios. En su corazón imaginativo, estas críticas eran cómplices de aquello a que se oponían.

De los relatos de Casement y Timerman también resulta evidente que la tortura y el terror eran formas de arte ritualizadas y que, lejos de ser espontáneas, sui generis, y un abandono de lo que a menudo era denominado los valores de la civilización, tales ritos de terror tenían una historia profunda que derivaba poder y significado de esos mismos valores.

En el caso de Whiffen, la interpenetración sensual de los opuestos es consagrada orgiásticamente, como cuando escribe sobre la forma de sucumbir al delirio ilimitable del salvajismo en la danza caníbal, contra lo que define como civilización. El Padre Gaspar, el misionero capuchino, en la misma forma encuentra santidad elaborada en forma viva cuando confronta los signos del infierno, como en las lúgubres criptas formadas por los troncos podridos que atascaban los ríos, y en los habitantes de aquellas criptas. Al encontrar lo que llamaba tribus nuevas y salvajes en la selva, su primer acto era exorcizar al demonio que las había venido dominando durante tanto tiempo. Las palabras de su exorcismo provenían del papa. ¿Pero de dónde le venía su poder? ¿De Dios o del maligno exorcizado? La suya era una fe no menos dependiente del antiyo que la del *conquistador* más brutal.

Lo que queda aquí es el mimetismo entre el salvajismo atribuido a los indios por los colonos y el salvajismo perpetrado por los colonos en nombre de lo que Julio César Arana llamaba la civilización, queriendo significar los negocios.

La magia del mimetismo estriba en la transformación elaborada sobre la realidad al presentar su imagen. En una era postmoderna nos familiarizamos cada vez más con esta “magia” y ya no pensamos en ella como simplemente “primitiva”. En la noción de los cambios efectuados en el mundo por esculpir y danzar con la máscara del espíritu, en denominar y cantar al enemigo, en tejer en la tela mágica la imagen de lo salvaje como *auca*, como también para atormentarlo y obtener control sobre él –en todo esto vemos claramente como la palabra “magia” contiene mágicamente tanto el arte como la política involucradas en la representación, en la presentación de la materialidad. En la forma colonial de producción de la realidad, como en el Putumayo, este mimetismo tiene lugar por un reflejo colonial de lo ajeno que vuelve a reflejar sobre los colonos la barbaridad de sus propias relaciones sociales, pero imputada al salvajismo que anhelan colonizar. El poder de este espejo

colonial está asegurado por la forma como está construido dialógicamente a través del relato de historias, como en el cuento colonial transcrito por el Capitán Whiffen, por Joaquín Rocha y por el espíritu siempre activo de Robuchon, entre otros, en relación con el canibalismo y la inevitabilidad con la cual lo salvaje medra tanto para consumir como para distinguir la diferencia. Y lo que se manifiesta dentro del discurso a través del hábil relato de los colonos es lo mismo que practican sobre los cuerpos de los indios.

Tenazmente enclavado en esta práctica artificiosa hay unas vastas y vastamente misteriosas historias e iconografías occidentales del mal ejemplificadas por la imaginería del infierno y del salvaje, que a su vez está indisolublemente ligada a las imágenes del paraíso y del bien. Oímos la voz de Timerman, vemos al torturador y a la víctima que vienen juntos, "Nosotros, víctimas y victimarios", escribe, "somos parte de la misma humanidad, colegas en la misma empresa para probar la existencia de ideologías, sentimientos, hechos heroicos, religiones, obsesiones. Y el resto de la humanidad. ¿En qué están comprometidos?"

La cultura europea posterior a la ilustración hace difícil si no imposible separar el velo del corazón de las tinieblas sin sucumbir a su calidad alucinatoria o perder tal calidad. La poesía fascista tuvo éxito donde el racionalismo liberal se destruyó a sí mismo. Pero lo que señalaría un camino fuera de este atolladero es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente de los relatos del Putumayo, es decir, el modo narrativo de los mismos indios. El engrعيمiento antropológico último, la antropología en su momento más elevado, realmente redentor, es rescatar la "voz" del indio de la oscuridad del dolor y del tiempo. De lo representando vendrá lo que derribará la representación.

Pero esta misma antropología nos cuenta que no podemos ocupar nuestro puesto en el círculo encantado de hombres que oran durante la noche alrededor de la olla de tabaco, masticando coca. Se dice que las historias sobre el auge cauchero son peligrosas, "historias de castigo", propias sólo para brujos que, al interpretar esas historias, obtienen poder maligno⁶. Aquí no hay sitio para nosotros, y la antropología, la ciencia del hombre, se confunde a sí misma en el mismo momento de comprender el punto de vista de los nativos.

¿La lección? Antes de que hubiera una ciencia del hombre tuvo que haber la largamente esperada desmitificación y el reencantamiento del hombre occidental en una confluencia muy diferente de sí mismo y de la otredad. Nuestro camino va hacia arriba, contra la corriente, hacia las montañas de los Andes donde los curanderos indios están ocupados

curando a los colonos de los fantasmas que los asaltan. Allí, en la unión de su construcción a través de la separación colonial, el curandero le quita sensacionalismo al terror, de manera que el lado misterioso de lo misterioso (para adoptar la fórmula de Benjamin), es negado por una óptica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano. Ésta es otra historia, no sólo de terror, sino también de curación. (No está hecha para brujos, hasta donde yo sepa.)