

**“CULTURA DEL TERROR — ESPACIO  
DE LA MUERTE”**



por: Michael Taussig\*

**El Informe Putumayo de Roger Casement y  
la explicación de la tortura**

*This essay is about torture and the culture of terror. Inasmuch as the greater part of humanity knows these only through the tale of others, it is important to analyze the mediation of the culture of terror through narration.*

*The author analyzes the report which Roger Casement submitted to the British Foreign Office in 1912, about indian abuse in the Putumayo rubber fields. Through this, Taussig established the elements which constitute the culture of terror. These, far from being a negation of civilization, are built on the same images of savagery and the underworld, of paradise and utopy, inextricably linked in occidental culture.*

*Le présent article aborde le thème de la torture et de la culture de la terreur. Dans la mesure où la majorité de l'humanité en a une connaissance seulement à travers des récits, l'auteur montre qu'il est important d'analyser la transmission de la culture de la terreur à travers la narration.*

*A partir d'une analyse du rapport que Roger Casement a présenté en 1912 du chef du Service britannique des affaires extérieures, sur les abus des "caucheros" (exploitants de caoutchouc) dans la région du Putumayo, Taussig montre d'importants éléments constituant la culture de la terreur. Loin d'être la négation de la civilisation, elle est composée par les images de la barbarie, de l'enfer, du paradis et de l'utopie qui sont liées de façon indissociable dans la culture occidentale.*

\* Universidad de Michigan.

---

---

Este ensayo trata sobre la tortura y la cultura del terror, lo cual para la mayoría de nosotros, incluyéndome a mí, es conocido sólo mediante la palabra de otros. De ahí que mi preocupación sea la mediación de la cultura del terror por la narración y los problemas para escribir eficazmente contra el terror.

Jacobo Timerman termina su reciente libro, *Prisoner without a Name, Cell without a Number*, con la impresión de la mirada de esperanza en el espacio de la muerte.

“¿Alguno de ustedes ha mirado a los ojos de otra persona, en el piso de una celda, que sabe que está a punto de morir aunque nadie se lo ha dicho?”. Sabe que está a punto de morir pero se aferra a su deseo biológico de vivir, como única esperanza, ya que nadie le ha dicho que será ejecutado.

Tengo muchas de esas miradas impresas sobre mí...

Esas miradas que encontré en las prisiones clandestinas de la Argentina y que he retenido una a una, fueron el punto culminante, el momento más puro de mi tragedia.

Están aquí conmigo hoy. Y aunque pueda querer hacerlo, no podría y no sabría cómo compartirlas con ustedes” (1).

El espacio de la muerte es crucial para la creación del significado y la conciencia, más que nunca en las sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror. Podemos pensar el espacio de la muerte como un umbral, sin embargo es un espacio amplio cuya holgura ofrece posiciones tanto de avance como de extinción. A veces una persona lo reconoce y regresa a nosotros a contarnos el relato, como Timerman, que ingresó, dice, porque creía que la batalla contra la dictadura militar debía darse (2).

Timerman luchó con la palabra, con su periódico *La Opinión*, dentro y en contra del silencio impuesto por los árbitros del discurso que fraguaron una nueva realidad en las celdas donde torturados y torturadores se reunían. “Las víctimas y los victimarios somos parte de una misma humanidad, colegas en el mismo esfuerzo de probar la existencia de ideologías, sentimientos, hechos heroicos, religiones, obsesiones. Y el resto de la humanidad, ¿de qué se ocupa?” (3).

La construcción de la realidad colonial que se dio en el Nuevo Mundo ha sido y seguirá siendo objeto de intensa curiosidad y de estudio —el Nuevo Mundo donde el indio y el africano se vieron sometidos por un número, inicialmente, muy inferior de cristianos. Sean cuales fueren nuestras conclusiones sobre cómo se logró tan velozmente la hegemonía, seríamos imprudentes si obviamos o subestimamos el papel del terror. Con esto quiero decir que debemos pensar a fondo el terror, que a la vez que estado fisiológico es también un hecho social y una edificación cultural cuyas dimensiones barrocas le permiten servir de mediador por excelencia de la hegemonía cultural. El espacio de la muerte es uno de los espacios cruciales donde indios, africanos y blancos dieron a luz al Nuevo Mundo.

---

El espacio de la muerte tiene una larga y rica cultura. Es el lugar donde la imaginación social ha poblado sus imágenes metamórficas del mal y del submundo en la tradición occidental. Homero, Virgilio, la Biblia, Dante, Bosch, la Inquisición, Baudelaire, Rimbaud, *Heart of Darkness*, en la tradición del noreste amazónico, zona de visiones, comunicación entre seres terrenales y sobrenaturales, putrefacción, muerte, renacimiento, génesis, tal vez en los ríos y la tierra de leche materna eternamente bañada en la luz verde y sutil de las hojas de coca (4). Con la conquista y colonización europea, estos espacios de muerte se mezclan como un pozo común de significantes claves que ligan la cultura del conquistador y la del conquistado. El espacio de la muerte es preeminentemente un espacio de transformación, a través de la experiencia de la muerte, la vida, a través del miedo, la pérdida del propio yo y la conformidad con una nueva realidad, o a través del mal, el bien. Perdido en el bosque sombrío, y después viajando a través del submundo con su guía, Dante accede al paraíso sólo después de montar la espalda de Satanás. Timerman puede ser un guía para nosotros, análogo a la forma en que los chamanes del Putumayo que yo conozco son guías para aquellos que se pierden en el espacio de la muerte.

Un viejo indio Inga del Putumayo me habló una vez de ese espacio:

“Con la fiebre me daba cuenta de todo. Pero después de ocho días perdí el conocimiento. No sabía dónde estaba. Como un loco, andaba sin rumbo, consumido por la fiebre. Tenían que cubrirme donde caía, boca abajo. Así después de ocho días no me daba cuenta de nada. Estaba inconsciente. De lo que decía la gente, no recordaba nada. Del dolor de la fiebre, no recordaba nada, sólo el espacio de la muerte, caminar en el espacio de la muerte. Así, después de los ruidos que hablaron, permanecía inconsciente. Ahora el mundo quedaba atrás. Ahora el mundo desaparecía. Bueno, entonces comprendí. Ahora hablaban los dolores. Sabía que no viviría más. Ahora estaba muerto. Había perdido la vista. Del mundo no sabía nada, ni el sonido de mis oídos. Del habla, nada. Silencio. Y uno conoce el espacio de la muerte, ahí... Y esta es la muerte —el espacio que yo ví. Yo estaba en el centro, parado. Después me fui a las alturas. Desde las alturas, una estrella parecía mi destino. Estaba parado. Después bajé. Ahí estaba, buscaba los cinco continentes del mundo, para quedarme, para encontrar un lugar en los cinco continentes del mundo— en el espacio en el que vagaba. Pero no podía”.

Podríamos preguntar, ¿qué lugar en los cinco continentes del mundo encontrará para sí el que vaga en el espacio de la muerte? Y por extensión, ¿dónde se encontrará toda una sociedad? El viejo teme el mal de la brujería, la lucha por su alma. Entre él, el brujo y el chamán curandero, se buscan y se luchan los cinco continentes. Pero aquí y allá está también la risa, que perfora el temor del misterio, recordándonos el comentario de Walter Benjamin sobre la forma en que el romanticismo puede incomprender perniciosamente la naturaleza de la intoxicación. “Toda exploración seria de los dones y fenómenos ocultos, surrealistas y fantasmagóricos”, escribe:

“presupone una imbrincación dialéctica, a la cual un estado romántico es impermeable. Porque el énfasis histriónico o fanático en el lado misterioso no nos lleva más allá; sólo penetramos el misterio, sólo en la medida que lo reconocemos en el

---

mundo cotidiano, en virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano” (5).

A partir de la crónica de Timerman y de textos como *El señor presidente* de Miguel Angel Asturias, es muy claro que las culturas del terror se basan y se nutren en el mito; en el cual el énfasis fanático en el lado misterioso de lo misterioso florece por medio del rumor y la fantasía entretejida en una densa red de realismo mágico. También está claro que el victimario necesita a la víctima con el propósito de fabricar la verdad, objetivando las fantasías del victimario en el discurso del otro. Por cierto, que el deseo del torturador es también prosaico: conseguir información, actuar concertadamente con estrategias económicas de gran escala elaboradas por los dueños y las exigencias de la producción. Pero igual sino más importante es la necesidad de controlar poblaciones masivas a través de la elaboración cultural del miedo.

Por eso se impone el silencio, por eso Timerman el editor era tan importante, por eso sabía cuándo callarse y romper contacto con la realidad en la cámara de tortura. “Ese silencio”, nos dice:

“comienza con los canales de comunicación. Ciertos dirigentes políticos, instituciones y sacerdotes intentan denunciar lo que está pasando, pero no son capaces de establecer contacto con la población. El silencio comienza con un fuerte olor. La gente olfatea a los suicidas, pero los evade. Después el silencio encuentra otro aliado: la soledad. La gente teme a los suicidas como a los locos. Y la persona que quiere luchar intuye su soledad y tiene miedo” (6).

Por tanto, hay la necesidad de luchar contra la soledad, el miedo y el silencio, de examinar estas condiciones de fabricación de la verdad y la cultura, de seguir a Michel Foucault en cuanto a “ver históricamente cómo efectos de verdad se producen al interior de discursos que en sí mismos no son verdaderos ni falsos” (7). A la vez, no solo tenemos que ver, tenemos que ver de nuevo a través de la creación de contradiscursos.

Si los efectos de verdad constituyen poder, entonces la cuestión se plantea no sólo en relación al poder de hablar y escribir, sino respecto a la forma que a de tomar el contradiscurso. Esta cuestión de la forma recientemente ha preocupado mucho a los que escriben historias y etnografías. Pero frente a lo endémico del terror, la tortura y la expansión de los ejércitos, nosotros, los del Nuevo Mundo, nos vemos asaltados hoy por una nueva urgencia. Hay el esfuerzo de entender el terror, para así poder hacer entender a otros. Pero la realidad que está en juego aquí se burla del entendimiento y hace escarnio de la racionalidad, como cuando el niño Jacobo Timerman pregunta a su madre: “¿Por qué nos odian?”. Y ella responde: “Porque no entienden”. Y después de su odisea el viejo Timerman escribe sobre la necesidad de un objeto odiado y el temor simultáneo de ese objeto —la inevitabilidad casi mágica del odio. “No”, concluye, “no cabe duda que mi madre era la que estaba equivocada. No es a los antisemitas a los que se debe hacer entender. Es a nosotros los judíos” (8).

---

---

Odiados y temidos, objetos de desprecio pero también de sobrecogimiento, la esencia reificada del mal en la misma existencia de sus cuerpos, estas figuras del judío, del negro, del indio, de la mujer misma, son claramente objeto de construcción cultural, la pesada quilla del mal y del misterio estabilizando el barco y el rumbo que es la historia occidental. Con la guerra fría se agrega el comunista. Con la bomba de tiempo en marcha dentro de la familia nuclear, agregamos las feministas y los gays. Los militares y la nueva derecha, como los conquistadores de antaño, descubren el mal que han imputado a estos extraños, y remedan el salvajismo que les han imputado.

¿Qué tipo de entendimiento —qué clase de habla, escritura y construcción de significado por cualquier medio— puede enfrentar y subvertir esto?

Timerman es muy claro sobre una cosa. Contrapesar la erotización y romanticismo de la violencia con los mismos medios o formas igualmente místicas es un callejón sin salida. Pero ofrecer una o todas de las clásicas explicaciones racionales de la cultura del terror es igualmente inútil. Porque detrás de la búsqueda de ganancias, la necesidad de controlar la fuerza laboral, la necesidad de mitigar la frustración y así en adelante; yacen antiguas lógicas culturales de significados complejamente estructurados —estructuras de los sentimientos— cuya base descansa en un mundo simbólico y no en uno racionalista. En última instancia, hay dos rasgos: los más crudos datos empíricos como son los electrodos o el cuerpo humano mutilado, y la experiencia de pasar por la tortura. En su texto, Timerman sí crea un poderoso contradiscurso, precisamente porque, como la tortura misma, nos moviliza a través de ese espacio de la muerte donde la realidad nos es arrebatada, para confrontar la alucinación de los militares. Su texto de la locura y el mal establece una revolucionaria y, a mi criterio, sólida poética porque encuentra su contrapeso y su cordura en lo que yo considero la posición política más difícil, marcada por un espacio contradictorio entre socialismo y anarquismo. El es a Victor Sergelo que V.S. Naipaul es a Arthur Koestler y Joseph Conrad.

La forma de Conrad de tratar el terror del boom cauchero en el Congo fue *Heart of Darkness*. Había tres realidades ahí, comenta Frederick Karl: la del Rey Leopoldo, fabricada con complicados disfraces y engaños; el estudiado realismo de Roger Casement; y la de Conrad, que, para citar a Karl “estaba a medio camino entre las otras dos, mientras trataba de penetrar el velo y sin embargo estaba ansioso de retener su cualidad alucinatoria” (9).

Esta formulación es aguda e importante: *penetrar el velo mientras se retiene su cualidad alucinatoria*. Evoca las dos hermeneúticás de Paul Ricoeur en su discusión amplia de Freud: la de la sospecha (o reducción) y la de la revelación (10). En cuanto al efecto político de *Heart of Darkness*, mientras que Dan Watt lo ve como la recusación literaria del imperialismo más poderosa y duradera”, yo no estoy tan seguro que su impactante calidad literaria y su bruma alucinatoria finalmente no cieguen y aturdan al lector en una especie de trance, ahogándolo en una marejada de imágenes. El peligro acá es el de estetizar el horror, y aunque Conrad logra evitarlo, debemos

---

entender que al lado mismo se esconde la poética seductora del fascismo y la fuente imaginativa del terror y la tortura incrustada profundamente en todos nosotros. Esa sería la verdadera catarsis, el gran contradiscurso cuya poética debemos ponderar en el terreno político que hoy se devela urgentemente; la forma en que todo lo que atrae y seduce en la iconografía y sensualidad del submundo se convierte en su propia fuerza para subvertirse a sí mismo. El concepto del discurso de Foucault elude esta aspiración y concepto de subversión dialécticamente comprometida. Pero es con esta poética que debemos desarrollar la política cultural apropiada para nuestra época.

Casement nos ofrece un contraste útil y sorprendente con respecto a Conrad; contraste aún más vívido por la forma en que sus caminos se cruzaron en el Congo en el 1890, por los rasgos comunes a sus contextos políticos de exiliados o cuasi-exiliados de las sociedades europeas imperializadas, Polonia e Irlanda, y por una similitud indefinible aunque superficial en sus temperamentos y su amor por la literatura. Pero fue Casement el que optó por la acción militante en defensa de su tierra natal, organizando el tráfico de armas de Alemania a los rebeldes en Dublín para el Domingo de Pascua de 1916, y fue ahorcado por traición; mientras que Conrad se abocó resueltamente a su tarea de artista, bañado en nostalgia y culpa por Polonia, prestando su nombre pero negándose a apoyar de otra manera a Casement en la Sociedad de Reforma del Congo, arguyendo no ser más que “un miserable novelista”. El texto clave para nuestro propósito es la carta de Conrad a su querido amigo socialista, el aristócrata Don Roberto, más conocido como R.B. Cunninghame Graham (al que Jorge Borges considera, junto con otro gran romántico inglés, W.H. Hudson, como autor de las más precisas estampas y obras literarias sobre la sociedad de la pampa en el siglo XIX). En esta carta, fechada 26 de diciembre de 1903, Conrad felicita a Don Roberto por su excelente libro sobre el gran conquistador español Hernando de Soto, y especialmente por la comprensión intuitiva del alma de los conquistadores —el encanto, el *pathos*, el romance de esos tiempos— que funciona como anodino que induce a olvidar a los conquistadores modernos como Leopoldo y la falta de romance y de visión en el imperialismo burgués del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Conrad pasó luego a informar a Don Roberto sobre “un hombre llamado Casement” y sus planes de una Sociedad de Reforma del Congo para poner alto al terror asociado a la industria cauchera, el mismo terror que inspiró la novela de Conrad. Conrad compara a Casement con un conquistador y cae en una imagen irremediablemente romantizada de éste —parcamente corregida por Brian Inglis, uno de los biógrafos de Casement, setenta años después (12). Lo que resulta tan irritante y tan instructivo en este tipo de desliz, que proviene y que informa de la teoría de Conrad sobre la poética tal como está formulada en la introducción a *The Nigger of the Narcissus*, es que en el momento del juicio a Casement por traición y su vilipendio como homosexual en 1916, Conrad mostró una modificación del romanticismo que lo había llevado casi a deificar al Casement que conoció en el Congo en 1890. Escribiendo a John Quinn, Conrad re-dibuja su primera aproximación a Casement, encasillándolo ahora no como en *Congo Diary*, al hombre que “piensa, habla bien, es muy inteligente y muy solidario”, sino como enganchador. Continúa despreciando a Casement como un oportunista romántico y agrega:

---

“Era un buen acompañante, pero ya en Africa juzgué que era un hombre, hablando propiamente, sin mentalidad alguna. No quiero decir que fuera estúpido. Quiero decir que era todo emoción. Con la fuerza emocional (informe del Congo, Putumayo, etc.) se abrió camino, y la emotividad pura lo ha destruído. Una criatura de puro temperamento —una personalidad verdaderamente trágica: todo menos la grandeza, de la cual no tenía rastro. Solo vanidad. Pero en el Congo no era visible aún” (13).

Sin embargo, sigue siendo un hecho que los informes de Casement sobre el Congo y el Putumayo hicieron mucho para frenar la brutalidad imperante ahí; y, en opinión de Edmund Morel, “inoculó la diplomacia de este país (Gran Bretaña) con una toxina natural” de modo que “los historiadores valoraran estas ocasiones como las únicas dos en las que la diplomacia británica se puso por encima del término medio” (14).

Además de las coincidencias de la historia imperialista, lo que acerca a Casement y Conrad es el problema que crean conjuntamente respecto al poder retórico y al efecto político del realismo socialista y el realismo mítico. Entre el emotivo cónsul general que escribió eficazmente desde el lado de los colonizados, como un realista y un racionalista, y el gran artista que no lo hizo, están muchos de los problemas cruciales relativos a la dominación de la cultura y las culturas de dominación.

### El Informe Putumayo

A estas alturas es instructivo analizar brevemente el Informe Putumayo de Casement, que se presentó a Sir Edward Grey, Jefe del Servicio Exterior Británico, y que fue publicado por la Cámara de los Comunes el 13 de julio de 1913, cuando Casement tenía 49 años.

Debe anotarse desde un inicio que el apego de Casement a la causa de la autonomía irlandesa y su rabia ante el imperialismo británico hizo que su trabajo casi vitalicio como cónsul británico estuviera plagado de contradicciones; además, sentía que sus experiencias en Africa y América del Sur profundizaban su comprensión de los efectos del colonialismo en Irlanda, lo que a su vez estimulaba su sensibilidad etnográfica y política respecto a las condiciones al sur del Ecuador. Afirmaba, por ejemplo, que fue su conocimiento de la historia irlandesa lo que le permitió entender las atrocidades en el Congo, mientras que la *Foreign Office* no podía hacerlo porque para ellos la evidencia empírica no tenía ningún sentido. En una carta a su amiga Alice Green, señalaba:

“Sabía que la *Foreign Office* no entendería el asunto, porque me daba cuenta que yo miraba esta tragedia con los ojos de otra raza, de un pueblo perseguido tam-

---

bién alguna vez; cuyo corazón está asentado sobre el afecto como principio raíz del contacto con su prójimo, y cuya estima de la vida no era algo a ser valorado eternamente a su precio de mercado" (15).

En el artículo que escribió para el prestigioso *Contemporary Review* en 1912, argüía que los indios del Putumayo estaban más desarrollados, moralmente hablando, que sus opresores blancos. Al indio le faltaba una vena competitiva, era "un socialista por temperamento, por hábito y posiblemente por tradición ancestral de los preceptos incas y pre-incas". En conclusión, preguntaba Casement, "¿es demasiado tarde para esperar que mediante alguna agencia fraterna y caritativa, se pueda impartir algo de la bondad y buena voluntad de la vida cristiana a los remotos y desamparados hijos de la selva?" (16). Más adelante se refirió a los campesinos de Connemara como "indios blancos" (17).

La esencia de las 136 páginas de su informe Putumayo, basado en siete semanas de travesía en 1910, a través de las zonas caucheras de la selva en los afluentes Carapará y Igarapará en el tramo intermedio del río Putumayo; así como cerca de seis meses en la cuenca Amazónica; está en su detalle del terror y las torturas, junto con la explicación que hace Casement de las causas y su estimado del costo en vidas humanas. El caucho del Putumayo no hubiera sido rentable de no ser por el trabajo forzado de los nativos, principalmente los llamados huitotos. En los doce años desde 1900, la producción del Putumayo, más de 4000 toneladas, costó la vida a miles de indios. La muerte por tortura, enfermedad y posiblemente las fugas, habían hecho decrecer la población en cerca de 30,000 en ese tiempo (18).

El gobierno británico se sintió a enviar a Casement como su representante consular en el Putumayo debido al escándalo suscitado en 1909 por una serie de artículos en la revista londinense *Truth*; la serie retrataba la brutalidad de la empresa cauchera, que desde 1907 era un consorcio de intereses peruanos y británicos en la región. Se titulaba "El paraíso del diablo; un Congo de propiedad británica" y era obra de un joven "ingeniero" y aventurero estadounidense llamado Walter Hardenburg, quien ingresó con un acompañante al remoto rincón de la cuenca Amazónica desde los andes colombianos y fue tomado prisionero por la Peruvian Rubber Company fundada por Julio César Arana en 1903. La crónica de Hardenburg es en buena medida una elaboración sobre un texto básico de la saga del Putumayo, un artículo publicado en el periódico *La Sanción* de Iquitos.

Afirmando que los árboles de caucho están en rápido deterioro y que se agotarán en cuatro años por la rapiña del sistema productivo, el artículo continúa declarando que los pacíficos indios trabajan día y noche recolectando caucho sin la más mínima remuneración. No se les da nada de alimento ni vestimenta. Sus cosechas, así como sus mujeres y sus hijos, sirven para placer de los blancos. Se les azota inhumanamente hasta descubrir los huesos. Sin tratamiento médico, se les deja morir después de la tortura para ser devorados por los perros de la compañía. Se les castra y se les amputa las orejas, dedos, brazos y piernas. Se les tortura también con fuego, agua y crucifixión con la cabeza abajo. Los blancos los despedazan con machetes y

---

estrellan cráneos de los niños pequeños contra los árboles y las paredes. Los viejos son asesinados cuando ya no pueden trabajar. Para divertirse, los funcionarios de la compañía practican tiro al blanco con los indios, y en ocasiones especiales como el Sábado de Gloria los acribillan en grupos o, de preferencia, los bañan en kerosene y les prenden fuego para disfrutar de su agonía (19).

En una carta dirigida a Hardenburg por un empleado de la compañía, leemos cómo se envió una "comisión" de parte del gerente de una estación cauchera para exterminar a un grupo de indios por no haber traído suficiente caucho. La comisión volvió a los cuatro días con dedos, orejas, y varias cabezas de indios para probar que las órdenes fueron cumplidas (20). En otra ocasión, el gerente llamó a miles de indios a reunirse en la estación:

"Tomó su carabina y su machete y empezó la matanza de los indios indefensos, dejando el suelo cubierto de cerca de 150 cadáveres, entre hombres, mujeres y niños. Bañados en sangre e implorando clemencia, los sobrevivientes fueron apiñados con los muertos y quemados vivos, mientras el gerente gritaba: "quiero exterminar a todos los indios que no obedecen mis órdenes sobre el caucho que yo les pido que traigan".

"Cuando se emborrachan", agrega el corresponsal, "los altos funcionarios de la compañía brindan con champán por el hombre que ostenta el mayor número de asesinatos" (21).

Quizá el drama más central del terror en el Putumayo, tomado de un artículo periodístico de Iquitos en 1908, y asumido como hecho por Casement y Hardenburg, concierne al pesaje del caucho traído de la selva por los indios:

"El indio es tan humilde que tan pronto ve que la aguja no marca los 10 kilos, él mismo extiende las manos y se arroja a la tierra para recibir el castigo. Entonces el jefe de la estación o un subordinado avanza, se inclina, toma al indio por los cabellos, lo golpea, le levanta la cabeza y la deja caer de cara sobre la tierra, y después que el rostro es golpeado, pateado y ensangrentado, el indio es azotado. Esto es cuando se les trata mejor, porque frecuentemente se les despedaza con machetes" (22).

En la estación cauchera de Matanzas, continua el autor, "he visto indios atados a un árbol, con los pies a medio metro del suelo. Se pone leña debajo y se les quema vivos. Esto se hace como pasatiempo".

El informe de Casement a la Cámara de los Comunes es sereno y sobrio, como un abogado defendiendo un caso, y contrastando con su diario sobre la misma experiencia. Apila hechos brutales uno sobre otro, sugiere un análisis global, y hace recomendaciones. Su material proviene de tres fuentes: lo que vió personalmente, el testimonio de 30 negros de Barbados quienes fueron contratados por la Compañía con otros 166 durante 1903-1904 para trabajar como capataces, y cuyas declaraciones cubren 85 pliegos; y, entremezclados con las observaciones directas de Casement, numerosos relatos de residentes y empleados.

---

Al inicio del informe, evoca la bandalidad de la crueldad: “Los empleados de las estaciones mataban el tiempo, cuando no acosaban a los indios, tendidos en la hamaca, o haciendo apuestas de juego” (23). La atmósfera irreal de cotidianeidad, de lo cotidiano de lo extraordinario, puede ser desconcertante. “En algunas estaciones el principal verdugo era el cocinero —se me mencionaron directamente a dos hombres, y comí la comida que preparaban, mientras muchas de sus víctimas cargaban mi equipaje de estación a estación, y frecuentemente exhibían terribles cicatrices en sus miembros, inflingidas a manos de estos hombres” (24).

De la evidencia de las cicatrices, Casement dedujo que la “gran mayoría” (quizá hasta un 90 por ciento) de los más de 1600 indios que vio habían sido cruelmente maltratados (25). Algunos de los más afectados eran niños, y eran corrientes las muertes por flagelación, sea bajo el látigo o, más frecuentemente, unos días después cuando las heridas se infestaban de gusanos (26). Los azotes se aplicaban cuando un indio traía una cantidad insuficiente de caucho y eran más sádicos con los que se atrevían a huír. La flagelación se combinaba con otras torturas como la inmersión en agua, “diseñada”, como señala Casemet, “para detenerse al borde mismo de quitar la vida a la vez que inspira el agudo temor e inflinge mucha de la agonía física de la muerte” (27). Casement fue informado por un hombre, que también había flagelado indios, que había visto madres azotadas porque sus hijos pequeños no habían traído suficiente caucho. Mientras el chico miraba aterrado y lloroso, la madre recibía “sólo unos cuantos azotes” para que el niño fuera mejor trabajador (28).

Repetidamente se recurría al ayuno forzado, a veces para intimidar, más frecuentemente para matar. Se mantenía a hombres y mujeres en cepos hasta que morían de hambre. Un capataz de Barbados relató cómo había visto indios en esta situación “arañando la tierra con los dedos y comiéndola”. Otro declaró haberlos visto comer los gusanos de sus heridas (29).

Los cepos a veces se situaban en la terraza superior o parte residencial de la casa principal de la estación, a la vista del gerente y los empleados. Niños, hombres y mujeres pasaban meses ahí, y algunos de los hombres de Barbados dijeron que vieron mujeres violadas en los cepos (30).

Gran parte de la vigilancia y el castigo corría por cuenta de guardias indios conocidos como los “muchachos”. Los miembros de este grupo armado habían sido entrenados desde jóvenes por la compañía, y se les empleaba para controlar a los “salvajes” con los cuales no tenían parentesco. Casement los consideraba, en general, tan malvados como sus amos blancos (31). Cuando estaban presentes los hombres de Barbados, frecuentemente se les asignaba como tarea la flagelación, pero, enfatiza Casement, “ningún empleado gozaba del monopolio de la flagelación como derecho. El jefe de sección con frecuencia empuñaba el látigo, que eventualmente podía ser blandido por cualquier miembro del “*staff* racional” (32) o civilizado.

“Estos hombres”, señala Casement, “habían perdido toda visión o sentido de la recolección del caucho —eran simplemente animales de rapiña que vivían a costa de

---

---

los indios y se deleitaban en derramar su sangre”. Además, los gerentes de estación en las zonas donde Casement obtuvo la información más precisa estaban endeudados (pese a sus altas tasas de comisiones), operando a niveles de pérdida que en algunas secciones llegaban a miles de libras esterlinas (33).

Es necesario, a estas alturas, señalar que aunque los indios eran el principal objeto del terror, también lo sufrían negros y blancos. Sea como competidores respecto a la mano de obra indígena, como los caucheros colombianos independientes que conquistaron el Putumayo y después fueron desplazados por la empresa de Arana en 1908, sea como empleados de la compañía, muy pocos escaparon a la amenaza siempre presente de la degradación y la tortura. Interrogado por Casement, si no sabía que estaba mal torturar a los indios, uno de los hombres de Barbados respondió que no podía incumplir las órdenes, “que un hombre puede ser hombre en Iquitos, pero no se puede ser hombre allá arriba” (34). Además, la mayor parte de los empleados negros y blancos estaban atrapados por un sistema de enganche y deudas, aunque diferente del que la compañía empleaba para controlar a los indios.

Del testimonio de los hombres de Barbados, queda claro que las disputas, el odio y la desconfianza reinaban entre todos los miembros de la compañía —al punto que uno debe considerar seriamente la hipótesis que sólo la ritualización grupal de la tortura a los indios podía controlar tal anomia y desconfianza, garantizando así a la compañía la solidaridad necesaria para mantenerse como unidad social efectiva.

Leer los relatos, el de Casement de segunda mano y el de Hardenburg como testigo directo, de los ataques que la compañía dirigió contra los comerciantes independientes, blancos colombianos, es darse cuenta más cabalmente de los rasgos rituales que confirmaban al violento auge cauchero del Putumayo su éxito como cultura del terror.

### **El análisis de Casement**

La línea principal del análisis de Casement está en su argumento que no era el caucho sino la mano de obra el bien escaso en el Putumayo, y que dicha escasez era la causa básica del empleo del terror. El caucho del Putumayo era de la peor calidad, lo remoto de la zona hacía el transporte caro en relación al caucho de otras zonas, y el salario de la mano de obra libre era muy caro. Entonces, razona, la compañía recurrió al uso del trabajo forzado bajo un sistema de deuda y enganche, y empleó la tortura para mantener la disciplina laboral.

El problema con este argumento, que asume una supuesta racionalidad de negocio y de la lógica capitalista de los bienes (como es la fuerza laboral), es que encuentra ciertas contradicciones, y, aunque no es exactamente equivocado, me parece que no le da el peso suficiente a dos consideraciones fundamentales. La primera concier-

---

ne a las formas de organización laboral y económica que la historia local y la sociedad indígena determinaban como disponibles, o potencialmente disponibles para el capitalismo mundial en el Putumayo. La segunda, expresada crudamente, es que el terror y la tortura no se derivan solamente de la presión del mercado (que podemos considerar aquí como detonante) sino también del proceso de construcción del mal. La “presión del mercado” asume el paradigma de la escasez esencial al economicismo capitalista y a la teoría socioeconómica capitalista. Dejando de lado qué tan acertada puede ser la representación de la sociedad capitalista que resulta de este paradigma, es altamente dudoso que revele mucho de la realidad del auge cauchero del Putumayo, donde el problema de la empresa capitalista era que no había instituciones sociales capitalistas ni mercado para el trabajo abstracto, donde pudiera invertirse capital y multiplicarlo. En realidad, se podría ir más allá para desarrollar un argumento que comienza con la premisa que era justamente esta falta de relaciones sociales mercantilizadas, en interacción con las fuerzas de mercancías que emanaban del mercado cauchero mundial, que explica la producción de la tortura y el terror. Podemos decir que la cultura del terror era funcional a las necesidades del sistema laboral, pero eso nos dice poco sobre las contradicciones más significativas que emergen del informe de Casement, es decir, que la matanza de esta valiosa fuerza de trabajo se daba en una escala increíblemente vasta, y que, como señala el mismo Casement los jefes de estación no solo les costaban a la compañía ingentes sumas de dinero, sino que “estos hombres habían perdido toda visión o sentido de la recolección de caucho —eran simplemente animales de rapiña que vivían a costa de los indios y se deleitaban derramando su sangre”. Invocar la racionalidad empresarial para esto es reclamar y sustentar una racionalidad ilúsona, oscureciendo nuestra comprensión de la forma en que el negocio puede transformar el empleo del terror, de medio a fin en sí mismo.

La consideración de la historia y la organización económica local requiere un tratamiento más serio que el que podemos darle aquí. Pero debe notarse que la “escasez” de fuerza de trabajo no puede referirse a una escasez de indios, de los cuales parece haber habido abundancia, sino más bien al hecho que los indios no trabajaban de la manera regular y confiable necesaria para una empresa capitalista de gran escala. Casement subestimó este fenómeno, ahora frecuentemente aludido como “la curva de suministro de fuerza de trabajo descendente hacia atrás”, y lo hizo a pesar que en el Congo él mismo se había quejado que el problema era que los nativos no querían trabajar (35), él estaba seguro que si se les pagaba con más bienes, los indios trabajarían al ritmo requerido por la compañía sin emplear la fuerza. Mucha gente con más experiencia en el Putumayo negaban esta afirmación ingenua, y señalaban con una lógica tan impecable como la de Casement que la escasez de mano de obra y la facilidad con que los indios podían vivir de la selva obligaba a los empleadores de otras zonas del Putumayo a tratarlos con consideración (36). En cualquier caso, con o sin empleo de la coerción, la productividad laboral distaba mucho de lo que deseaban los patrones.

Las contradicciones aumentaban si se examina detenidamente el sistema de deuda y enganche, que Casement considera esclavitud. Era un pretexto, dice, que el in-

---

dio en esta relación estaba endeudado, porque el indio estaba obligado por la fuerza física a trabajar para la compañía, y no podía escapar (37). Uno debe preguntarse entonces por qué la compañía persistía en esta falsedad, especialmente viendo los medios de coerción a su disposición.

Supuestamente, se llevaban cuentas de los adelantos pagados en especie (machetes, tela, escopetas) para cada recolector; los adelantos equivalían gruesamente a cinco peniques por libra de caucho, que valía tres chelines con diez peniques en el mercado londinense en 1910. (En Africa Occidental los nativos recibían un equivalente de entre dos chelines y dos chelines con seis peniques por libra de caucho "Ibi Red Niggers", similar en calidad al del Putumayo) (38). Un jefe de estación le dijo a Casement que los indios nunca preguntaban el precio o el valor del caucho. A veces se les daba una sola moneda, y Casement vió muchas mujeres indias luciendo collares de monedas (39). Joaquín Rocha dice que los indios de la estación cauchera Tres Esquinas valoraban el dinero no como un medio de intercambio, sino como un objeto de valor; martillaban las monedas para formar piezas lisas, brillantes y triangulares que empleaban como pendientes en la nariz o la oreja (40). Pero sería ingenuo suponer que los indios carecían de interés o de comprensión de los términos del comercio y de lo que los blancos obtenían por el caucho en el mundo exterior.

"Ustedes compran esto con el caucho que producimos" dijo un jefe indio fascinado, mirando a través de los binoculares de Casement (41). Casement fue informado que los gerentes de estación fijaban la cantidad de caucho que cada individuo debía recolectar según los bienes entregados como adelanto y en este sentido el Padre Gridilla relata un episodio de interés de cuando viajaba por Caraparaná en 1912.

Era un momento en que miles de indios llegaban a la estación cauchera de la Occidente para entregar caucho. Primero hubo un gran baile que duró cinco días —el tipo de evento que una década atrás Joaquín Rocha había comparado con una fiesta de la cosecha. Después se entregó el caucho y los adelantos en especie; el Padre Gridilla comentaba "los salvajes no conocen el dinero, sus necesidades son muy limitadas, sólo piden escopetas, municiones, hachas, machetes, espejos y a veces hamacas". Un indio que describe cómo un individuo corpulento y feo se negaba a aceptar nada, y, presionado, contestó, "no quiero nada, lo tengo todo". Los blancos insistieron una y otra vez que debía pedir algo. Finalmente respondió, "¡quiero un perro negro!" "¿Y dónde voy a encontrar uno, ni siquiera un perro blanco, si no los hay en todo el Putumayo?" retrucó el gerente. "Tú me pides caucho", dijo el salvaje, "y yo lo traigo. ¡Si yo pido un perro negro, tienes que darme uno!" (42).

Basándose en relatos que oyó, Hardenburg escribió que los indios recibían sus adelantos con gran placer, porque si no lo hacían eran azotados hasta morir (43).

Aun cuando fuera pretexto, la deuda que aseguraba el enganche era real, y como simulación su realismo mágico era tan esencial a la organización económica del auge cauchero del Putumayo como la "ficción de la mercancía" que Karl Polanyi describe para una economía capitalista madura (44). Para analizar la construcción de

---

estas realidades ficticias, debemos volvernos ahora hacia sus rasgos más obviamente míticos, encerrados como están en la relación sinérgica entre salvajismo y empresa, canibalismo y capitalismo. Interrogado por el Comité Selecto del Parlamento británico sobre el Putumayo en 1913, se pidió a Julio César Arana, la fuerza motriz de la compañía cauchera, que esclareciera lo que quiso decir cuando afirmó que los indios se habían resistido al establecimiento de la civilización en sus distritos, que habían resistido durante muchos años, y que practicaban el canibalismo. “Lo que quise decir”, repuso, “es que no admitían el intercambio, ni que nadie comerciara con ellos —los blancos, por ejemplo” (45).

### Selva y Salvajismo

Hay un problema que solo he insinuado en todos los relatos de atrocidades en el auge cauchero del Putumayo. Mientras la inmensidad de la crueldad está fuera de cuestión, la mayor parte de la evidencia se recoge a través de historias. El historiador metódico se lanzaría sobre este hecho como un desafío de extraer la verdad de entre la exageración o la subestimación. Pero la implicancia más primaria, me parece, es que *las narrativas en sí mismas son evidencias del proceso por el cual se creó y se sostuvo una cultura del terror*.

Dos motivos entrelazados se destacan: los horrores de la selva, y los horrores del salvajismo. Todos los hechos se moldean en el prisma formado por estos motivos, los cuales, siguiendo la teoría del arte de Conrad, median la verdad efectiva no tanto a través de la difusión de información, sino apelando al temperamento a través de impresiones sensoriales. Aquí la imagen europea y colonialista de la selva atávica con sus lianas y árboles de caucho y la dominación de la dominación del hombre, destaca como una metáfora colonialmente apta del gran espacio del terror y la crueldad profunda. (Europa — fines del siglo XIX, penetrando los antiguos bosques tropicales). Carlos Fuentes afirma que la literatura latinoamericana está tejida entre los polos formados por la naturaleza y el dictador, donde la destructividad de la primera sirve para reflejar relaciones sociales aún más destructivas. Un autor colombiano, José Eustacio Rivera, dice en los años 20 como un peón enganchado en el Putumayo:

“He sido un cauchero y siempre seré un cauchero. Vivo en la ciénaga viscosa en la soledad de los bosques con mi banda de hombres malariosos, hincando la corteza de los árboles cuya sangre corre blanca, como la de los dioses... he sido y siempre seré cauchero. Y como hiera mi mano a los árboles, así puede herir a los hombres” (46).

En *Heart of Darkness*, el narrador, Marlow, se repantiga como un buda, introduciendo su relato, prefigurando la explotación colonial del Congo a fines del siglo XIX al evocar un soldado de la Roma imperial, avanzando a través de los pantanos del Támesis:

---

“Desembarca en un pantano, marcha a través del bosque, y en algún puesto tierra adentro siente el salvajismo, el puro salvajismo que lo ha rodeado —toda esa vida misteriosa de la tierra silvestre que se mueve en el bosque, en las selvas, en los corazones de los hombres salvajes. Tampoco hay iniciación en estos misterios. Debe vivir en medio de lo incomprensible, que es también detestable. Pero tiene también una fascinación, que ejerce su poder sobre él. La fascinación de la abominación —ya sabes, imagina el remordimiento creciente, el deseo de escapar, la derrota, el odio.

El padre capuchino Gaspar de Pinell, que hizo una legendaria “excursión apostólica” entre los huitotos y otras tribus salvajes en las selvas del Putumayo a fines de la década de 1920, registra cómo su guía blanco, un hombre de mucha experiencia, enfermó y quiso curarse con un chamán huitoto (que el padre llama brujo) en vez de emplear la farmacopea de los blancos. Murió poco después, planteando al padre Pinell el dilema moral de la colonización: “Esto muestra”, escribió, “que es más probable que el hombre blanco se vuelva un salvaje al mezclarse con los indios, y no que los indios vayan a civilizarse a través de las acciones de los civilizados” (47). Y con un torrente de virtuosismo fenomenológico, su colega el Padre Francisco de Vilanova, acomete el mismo espinoso problema, sólo que aquí es la selva del Putumayo que constituye la gran figura del salvajismo. En un libro que describe la gran obra de trabajo de los capuchinos entre los huitotos desde los años 20, se lee:

“Es algo casi increíble para los que no conocen la selva. Es un hecho irracional que esclaviza a los que van ahí. Es un torbellino de pasiones salvajes que domina a la persona civilizada que tiene demasiada confianza en sí misma. Es una degeneración del espíritu en una borrachera de circunstancias irreales pero probables. El hombre racional y civilizado pierde respeto a sí mismo y a su lugar doméstico. Arroja su herencia en la ciénaga, de donde quién sabe cuándo la recuperará. El corazón se llena de morbidez y el sentimiento de salvajismo. Se vuelve insensible a las cosas más puras y grandes de la humanidad. Hasta los espíritus cultivados, esmeradamente formados y bien cuidados, han sucumbido” (48).

Pero por supuesto que no es la selva, sino los sentimientos que los hombres proyectan sobre ella, lo decisivo para llenar sus corazones de salvajismo. Y lo que puede lograr la selva, mucho más pueden sus habitantes nativos, los indios salvajes, como aquellos torturados para que recolecten caucho. No debe obviarse que la imagen colonialmente construida del indio salvaje que se trata aquí fue una imagen poderosamente ambigua, un compuesto oscilante, bifocal y turbio de hombre y animal.

En su forma humana o no, los indios salvajes podían reflejar inmejorablemente a los colonizadores las vastas y barrocas proyecciones del salvajismo humano que los colonizadores necesitaban para establecer su realidad como gente civilizada, por no decir empresarial. Y sólo porque los indios salvajes eran humanos podían fungir de fuerza de trabajo y de sujetos de tortura. Porque no es una víctima animal la que gratifica al torturador, sino el hecho que la víctima es humana, permitiendo así al torturador convertirse en el salvaje.

---

---

## ¿Qué tan salvajes eran los Huitotos?

El salvajismo de los indios tenía un rol clave en la propaganda de la compañía caucheá. Hardenburg escribe que los huitotos “son hospitalarios en grado extremo”, y que mientras que la iglesia mejora su moral, en los dominios de la empresa los sacerdotes han sido cuidadosamente excluidos. “En realidad”, continúa, “para asustar a la gente y así evitar que ingresen a la región, la compañía ha difundido los relatos más escalofriantes sobre la ferocidad y el canibalismo de estos indios indefensos, a quienes los viajeros como yo hemos encontrado tímidos, pacíficos, tranquilos, trabajadores y humildes” (49). El padre Pinell ha publicado un documento del Perú describiendo una película encargada por la compañía de Arana en 1917. Se exhibió en los cines de Lima y mostraba los efectos civilizadores de la compañía “en estas regiones salvajes que hace sólo 25 años estaban pobladas enteramente por caníbales. Gracias a la energía de este infatigable luchador (Arana) se han convertido en útiles elementos de trabajo” (50).

La propaganda usualmente florece sólo donde el terreno ha sido bien y largamente preparado, y parece ser que la de Arana no era excepción ya que la mitología del salvajismo data de tiempos muy anteriores a él. Sin embargo, las pasiones desatadas por el auge cauchero vigorizaron esta mitología con un poder seductor. Antes de indagar más en las formas en que la compañía cauchera adquirió el salvajismo que le imputaba a los indios, es necesario detenerse y examinar la mitología y folklore de los colonizadores respecto de las gentes selváticas del Alto Amazonas.

Una y otra vez Casement nos dice que los Huitotos y todos los indios del Alto Amazonas eran suaves y dóciles. Resta importancia a su canibalismo, dice que eran impulsivos más que crueles, y contempla su docilidad como una característica *natural* y encomiable. Esto le ayuda a explicar la facilidad con que fueron conquistados y obligados a recolectar caucho.

“Un indio prometía cualquier cosa por un arma de fuego, o por algún otro de los objetos tentadores que se ofrecían para inducirlos a trabajar como caucheros. Muchos indios se sometieron a la atractiva oferta sólo para descubrir que una vez inscritos “perdían toda libertad y se les reducía a demandas insaciables de más caucho y diversas tareas. Un cacique o “capitán” podía ser comprado para disponer de la fuerza de trabajo de su clan, y como la influencia del cacique era muy grande, y la docilidad natural de los indios una característica notable de las tribus del Alto Amazonas, el trabajo de conquistar un pueblo primitivo y reducirlos a un esfuerzo continuo de búsqueda de caucho fue menos dificultoso que lo que podía suponerse en un principio” (51).

Pero, por otro lado, tan docilidad hace aun más incomprensible la violencia de los blancos.

Muchos aspectos pueden ser cuestionados en el recuento de Casement aquí, como su afirmación del grado de poder del jefe, y la engañosa simplicidad que evoca

---

respecto del tema de la dureza y la ternura en una sociedad diferente de la suya. No debe olvidarse tampoco que la historia que quería contar era una de indios inocentes, dóciles, casi niños, brutalmente maltratados por la compañía cauchera, y esta imagen controladora da a su informe una considerable fuerza retórica. Por añadidura, tenía una tendencia a equiparar los sufrimientos de los irlandeses con los de los indios, y a ver en ambas historias preimperiales una cultura más humanas que la de sus amos civilizadores. (Conrad jamás se permitió este tipo de transferencia). Otro factor se combina con el anterior, que es la ternura innata del carácter de Casement y su habilidad para suscitar esta cualidad en los demás, como atestiguan numerosas personas. Es este aspecto de su homosexualidad, y no la lujuria, que debe resaltarse acá, como lo muestra, por ejemplo, esta anotación en su diario del Putumayo:

“... azotes e introducción de escopetas, y azotes con machetes en la espalda... me bañé en el río, delicioso, y los Andokes (indios) bajaron y cazaron mariposas para Barnes y para mí. Después un capitán (jefe indio) nos abrazó reclinando su cabeza en nuestros pechos. Nunca vi algo tan conmovedor, pobrecito, sentía que éramos sus amigos” (52).

Alfred Simson, un inglés que viajaba por los ríos Napo y Putumayo en la década de 1880, y que pasó ahí mucho más tiempo que Casement, nos pinta un cuadro bastante diferente del de Casement. Un ejemplo está en su descripción de los zaparos, quienes, como los huitotos, eran considerados por los blancos como indios salvajes. Observando que atacaban a otros grupos y raptaban a los niños para venderlos a los comerciantes blancos, Simson pasa a afirmar:

“Cuando no se les provoca, son como indios verdaderamente salvajes, muy tímidos y retraídos; pero son perfectamente valientes y no permiten a nadie, blancos o no, que empleen la fuerza contra ellos. Sólo se les puede manejar, en realidad, con un buen trato, y a veces simplemente con el razonamiento; de otro lado detestan el maltrato, y a cualquier intento de recurrir a los golpes (reaccionan) con la mayor violencia...”

En toda oportunidad son cambiantes y poco confiables, revelando bajo diversas circunstancias, y frecuentemente bajo las mismas, en común con muchos de su clase, los más contradictorios rasgos de carácter, exceptuando quizás el servilismo —verdadera característica del viejo mundo— y la avaricia, que nunca he observado en ellos. La ausencia de servilismo es típica de todos los indios independientes del Ecuador” (53). Y observa que también disfrutaban enormemente con la destrucción de la vida. Siempre están prestos a matar animales o personas, gozando con ello” (54).

Simson fue empleado en el primer vapor en ascender el Putumayo, perteneciente a Rafael Reyes, quien luego fue presidente de Colombia. Es así como presenció la apertura de la región al comercio moderno, estando en posición de observar la institucionalización de ideologías concernientes a raza y clase. No solo presenta una visión contraria y más compleja de la dureza del indio; también provee la clave y el motivo etnográfico necesarios para entender por qué estas imágenes contrarias coe-

---

xisten y florecen; cómo las imágenes del salvajismo indio llegan a encontrar y fundirse con las imágenes coloniales del salvajismo, y finalmente, cómo esta serie de imágenes sirve para la creación del terror.

Antes que nada es necesario observar que los habitantes del Putumayo estaban, de acuerdo a Joaquín Rocha a fines de siglo, divididos en dos grandes clases sociales: blancos e indios salvajes. La categoría de blancos (también conocidos como “rationales”, “cristianos” y “civilizados”) incluía no solo a los blancos étnicamente hablando, sino también mestizos, negros, mulatos, zambos y los indios “de los grupos incorporados a la civilización desde la época de la conquista española”. Simson nos lleva más allá de esta clasificación, y aunque sus observaciones son pertinentes a la región de la montaña, en el nacimiento de los ríos, me parecen generalmente aplicables a las regiones medias del Putumayo, y ciertamente relevantes a la comprensión de la cultura colonizadora.

Simson nota que los que él llama “indios puros de la selva”, eran divididos por los blancos y los indios hispano-hablantes, en dos clases: indios e infieles. Los indios son quechua hablantes, comen sal, y son semicristianos, mientras los infieles, conocido como aucas, hablan otra lengua, comen sal raramente, y no conocen el bautismo ni la Iglesia católica (56). Es conveniente notar que hoy, sino hace tiempo, el término “auca” también connota a caníbales que vagan desnudos por la selva, no tienen reglas matrimoniales y practican incesto.

Simson también afirma que el término “auca” comunmente usado también conlleva el significado total que tuvo antiguamente en el Perú durante los incas. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y se usa frecuentemente en sentido insultante. En el Perú se usaba, dice, “para designar aquellos que se rebelaban contra su rey y encarnación de su deidad, el inca (57). Que esta afirmación sea históricamente exacta o no (y ciertamente parece serlo) no afecta su importancia como un mito informado sobre la vida cotidiana en la era del “boom” del caucho.

El segundo punto de Simson acerca de los “aucas” concierne a sus cualidades casi animales, tan pronunciadas, dice, que llegan a bordear lo oculto y espiritual. Refiriéndose a los zaparos, por ejemplo, escribe que sus percepciones visuales y auditivas son maravillosas, y sobrepasan las de los indios que “no son aucas”, considerablemente. Su conocimiento de la selva es tan perfecto que con frecuencia viajan de noche por parajes desconocidos. Son grandes luchadores y pueden detectar sonidos y huellas donde los blancos no se percatan de nada. Siguiendo la huella de un animal repentinamente voltean y luego vuelven a su ruta, como siguiendo el olor de su presa. Sus movimientos son felinos y caminan con facilidad entre espinas y matorrales. Para comunicarse entre ellos, generalmente imitan el sonido del tucán o la perdiz—todo esto en marcado contraste con los indios “civilizados” quienes “les temen y respetan, pero los desprecian o pretenden despreciarlos como infieles a sus espaldas” (58).

Debo añadir que el chamán de la sierra con quien trabajo en los andes colombianos que dominan el Putumayo, considera a los chamanes de la selva como “au-

---

cas”, híbridos espíritu animal poseedores de magia poderosa. Señala a los huitotos como la fuerza espiritual con la que hace un pacto místico mediante canciones y encantamientos; con o sin alucinógenos; para asegurar el éxito en sus propias batallas mágicas contra el mal. Es crucial comprender la dialéctica de sentimientos invocados por el apelativo “auca”, una dialéctica envuelta en magia y compuesta de tanto miedo como desprecio —idéntico al misticismo, odio y asombro proyectado al socialista sionista Timerman en las cámaras de tortura del ejército. En el caso de los “aucas”, esta proyección es inseparable de la imputación de su resistencia a la sagrada autoridad imperial, y la imputación adicional de los poderes mágicos poseídos por los habitantes de la selva baja en general y por sus oráculos, videntes y curanderos (chamanes) en particular. Más aún, esta construcción indígena y quizás hasta precolombina se combina con la mitología medioeval Europea del Hombre Salvaje traída a los Andes y el Amazonas por españoles y portugueses. Hoy en día, en la parte alta del Putumayo que conozco, la mitología del auca y del Hombre Salvaje es lo que impulsa a los colonos blancos y negros a recurrir a los chamanes indios para obtener “curas” contra la brujería y la mala suerte mientras estos mismos colonos desprecian a los indios como salvajes (59). Durante el furor del caucho la necesidad desesperada de la mano de obra india nutrió una crueldad incalculada y paranoia de parte de los blancos, heredadas por el capitalismo mundial en las selvas del Putumayo, a lo que debemos prestar atención si hemos de comprender los “excesos” irracionales de terror y tortura narrados por Casement.

### **El Miedo a la Rebelión India**

Casement menciona la posibilidad de que, además de su afán lucrativo, el terror de los blancos a una rebelión india los impelió a la crueldad. Pero, enfatizando la docilidad del indio, nos da cuatro razones del porqué una rebelión era poco probable. Las comunidades indias estaban desunidas mucho antes del “boom” del caucho, mientras los blancos estaban bien armados y organizados. Los indios tenían un pésimo armamento, y sus cerbatanas, arcos y lanzas habían sido confiscados. En su opinión el factor más importante fue el hecho que sus jefes habían sido sistemáticamente asesinados por la compañía por el crimen de “dar malos consejos” (60).

Rocha, quien estuvo en el área unos siete años antes que Casement, no pensaba igual. Según él, los blancos tenían las consecuencias del odio de los indios, y este temor era central en su política y pensamientos. “La vida de los blancos en la tierra de los huitotos” declaró “pende de un hilo”. Los pequeños levantamientos eran comunes, y él da cuenta de uno de estos.

En 1903 el colombiano Emilio Gutierrez navegaba por el Caquetá desde Brasil en búsqueda de indios para establecer una estación cauchera. Al llegar a la zona que deseaba conquistar, envió al grueso de sus hombres llevando mercancías, quedándose

---

él y otros tres. Mientras dormían, Gutierrez y sus hombres fueron asesinados por indios salvajes. Al enterarse de esto, otros blancos se preparaban para la represalias cuando llegó la noticia de que treinta indios civilizados que trabajaban para Gutierrez habían sido asesinados, todos a la vez pero en diferentes partes de la selva. Indios bajo las órdenes de blancos fueron enviados en persecución de los rebeldes. Algunos fueron capturados y ejecutados, otros llevados como prisioneros a los blancos y la mayoría logró escapar. Unos pocos fueron capturados y devorados por los mercenarios indios —según dice la historia (61).

En 1910 Casement escuchó este mismo episodio de un peruano, quien inició su relato diciendo que los métodos usados por los conquistadores colombianos eran muy malos. En esta versión los indios rebeldes decapitaron a Gutierrez junto con un número indeterminado de otros blancos y exponiendo sus cráneos en las paredes de su “casa del tambor” manteniendo los cuerpos desmembrados en agua por el mayor tiempo posible para mostrarlo a otros indios. El informante de Casement añade que él encontró otros doce cuerpos atados a estacas, asegurando que el motivo por el cual no fueron devorados fue porque los indios “sentían repugnancia a comer hombre blancos, a quienes tanto odiaban”. Subsecuentemente, hubo terribles represalias contra los indios, anota Casement (62).

Considerado de forma separada, y especialmente en relación con la versión de Rocha, esta versión de Casement establece que el temor del hombre blanco a una rebelión india no era injustificado; pero que además dicha rebelión se percibía en una visión mítica paranoica en la cual las imágenes de canibalismo y descuartizamiento brillaban vívidamente.

### **El Miedo al Canibalismo**

El canibalismo adquirió gran potencial ideológico para los colonos desde el comienzo de la conquista del nuevo Mundo por los europeos. La figura del caníbal fue elaborada y usada con muchos fines, respondiendo así a una de las más poderosas fuerzas simbólicas conocidas a la humanidad. Se podía usar para justificar la esclavización y como tal fue aparentemente importante en la economía temprana del Brasil (63), afectando así hasta las vertientes del Amazonas, tales como el Putumayo, donde el canibalismo se mantenía morbosamente vivo en la imaginación de los blancos hasta la época del boom del caucho.

Rocha nos da varios ejemplos: Al recordar su llegada al territorio huitoto escribe: “esta singular tierra de caníbales, la tierra de los huitotos, conquistado por una docena de valientes colombianos repitiendo el heroísmo de sus antepasados españoles” (64). Los comerciantes de caucho, afirma él han tratado de erradicar el canibalismo con castigos severos. Pero el canibalismo es una adicción. Los huitotos creen poder engañar a los blancos acerca de esto pero “sucumben a la satisfacción de sus

---

apetitos bestiales" (65). El más notorio de los conquistadores modernos, el colombiano Crisóstomo Hernández (un mulato de la sierra colombiana que huía de la policía y buscó refugio en la selva) hizo, según Rocha, matar a todos los niños, mujeres y hombres de su caserío indio por practicar canibalismo —un relato sorprendente en vista de la necesidad de mano de obra, pero típica de las leyendas de los blancos en el Putumayo (66).

Don Crisóstomo fue el héroe de otra historia legendaria, una que demuestra cómo las costumbres indias podían entrar en conflicto con las de los blancos, tal como por ejemplo, sus "malentendidos" sobre el valor del dinero y el trabajo, había sin embargo aspectos rituales de la cultura que los blancos podían utilizar a favor de las necesidades de la compañía cauchera. La costumbre ocasional de entregar el caucho en una gran fiesta como preludio a un intercambio de regalos, reportado por Gridilla y Rocha, ha sido mencionada. Aún más interesante es el rito que los blancos llaman "chupe del tabaco", realizado por indios durante la mayoría, sino todas, las ocasiones, rito que probablemente fascinaba a los blancos aún más que a los indios.

Sentados en un círculo, generalmente de noche, con las mujeres y los niños atrás pero a distancia cercana, los hombres se turnaban poniendo el dedo en un espeso cocimiento de jugo de tabaco, y luego lo succionaban. Hardenburg informa que esta ceremonia era indispensable en cualquier fiesta o para solemnizar cualquier acuerdo o contrato. En estos momentos los hombres en general y el jefe en particular daban muestras de gran oratoria que duraba quizás la noche entera. "Este es el juramento Huitoto" escribe Hardenburg, "se dice que jamás se rompe. Cuando los blancos desean llegar a cualquier acuerdo importante con los indios, siempre insisten en que se realice esta ceremonia" (67). Casement nos dice lo mismo, nos cita también a un explorador francés Eugenio Robuchon, quien escribe que este rito era uno "durante el cual los indios recordaban su libertad perdida y sus sufrimientos actuales, formulando terribles juramentos de venganza contra los blancos" (68).

Rocha fue informado que Crisóstomo Hernández fue un orador maravilloso, tomando su lugar como "capitán" o "capitán general" dentro del círculo de indios. Rendidos alrededor de la olla de tabaco en asamblea de jefes, don Crisóstomo declamaba en la lengua Huitoto desde las ocho de la noche hasta las cuatro de la mañana, con tal poder de seducción que los jefes aceptaban sus propuestas por unanimidad. Esto, dice Rocha, fue antes de que reinara por medio del terror y el poder militar: su dominación llegó a descansar en la fuerza de las armas, pero fue a través de la oratoria que inició su conquista, ya que "para los huitotos era su rey y su dios" (69).

El relato que más impresionó a Rocha fue acerca del rito huitoto de asesinato judicial o pena capital. Uno puede imaginarse fácilmente las notas de terror exótico que provocaba entre colonos y empleados de la compañía cauchera, escuchándola entre los chismes de las noches en la selva.

"Todos los individuos de la nación que ha capturado el prisionero se retiran a un área de la selva en la cual las mujeres están absolutamente prohibidas, excepto

---

---

una que actúa en un rol especial. Los niños también son rigurosamente excluidos. En el centro se coloca una gran olla de jugo de tabaco cocido para el placer de los hombres, y en un rincón, sentado en un pequeño banco y firmemente atado, se encuentra el prisionero. Tomándose de los brazos los nativos forman una gran fila y al ritmo de los tambores se acercan bailando a la víctima. Avanzan y retroceden muchas veces, algunos individuos se separan para beber el jugo de tabaco. Entonces los tambores se detienen para los caníbales bailarines, y para que la infortunada víctima pueda ver cuánto pierde al morir, la joven más hermosa de la tribu ingresa, ataviada con las más variadas y brillantes plumas de los pájaros de la selva. El tambor comienza de nuevo, y la hermosa joven baila sola frente a él, casi tocándolo. Gira y avanza, dirigiéndole miradas apasionadas y gestos amorosos, volteando y repitiendo esto tres o cuatro veces. Entonces ella se va, terminando así este segundo acto de la solemne ocasión. El tercero sigue con la danza de hombres igual a la anterior, excepto que cada vez que la línea de bailarines se acerca al prisionero, uno de los hombres se separa del grupo y dice algo así: “¿Recuerdas cuando tu gente mató a Jaijiko, hombre de nuestra nación a quien no pudieron tomar prisionero porque supo morir antes de permitir que lo arrastren frente a tu gente? Vamos a vengar su muerte contigo, cobarde que no sabe morir en la batalla como él”. O si no, “¿Recuerdas cuando tú y tu gente sorprendieron a mi hermana Jifisiro bañándose, la capturaron, y mientras aún vivía gozaron de su carne y la atormentaron hasta su último aliento? ¿Recuerdas? Ahora, tú maldito por los dioses te devoraremos vivo, y no morirás hasta que todo rastro de tu piel sangrienta desaparezca de nuestras bocas.

Sigue a esto el cuarto y último acto de la terrible tragedia. Uno por uno los bailarines se acercan y con su cuchillo cada uno porta un pedazo de carne del prisionero, el que comen medio tostado al sonido de su muerte. Cuando eventualmente muere, lo cortan en trozos y continúan tostando y comiéndolo hasta el último pedacito” (70).

### **La Mediación Narrativa: Fango Epistémico**

Me parece que historias como esta fueron la base indispensable para la formación y el florecimiento de la imaginación colonial durante el auge del caucho en el Putumayo. “Su imaginación estaba enferma” escribió el juez peruano Rómulo Paredes en 1911, refiriéndose a los encargados de las estaciones caucheras, “y ven en todas partes ataques indios, conspiraciones, rebeliones, traición, etc, y para salvarse de estos peligros imaginarios mataron y mataron sin compasión” (71). Lejos de ser fantasías triviales en las cuales enfrascarse después del trabajo, estos relatos y la imaginación que alimentaban eran una potente fuerza política sin la cual el trabajo de la conquista y la supervisión de la recolección de caucho no se hubiesen logrado. Lo que es esencial comprender es la manera en que estos relatos funcionaron para crear a través de un realismo mágico, una cultura de terror que dominó tanto a blancos como indios.

---

La importancia de este fabuloso trabajo se extiende más allá de la cualidad épica y grotesca de su contenido. La característica realmente esencial yace en crear una realidad incierta de una ficción, una realidad con visos de pesadilla en la cual el juego de verdad e ilusión se convierte en una fuerza social de dimensiones horribles y fantasmales.

Hasta cierto punto todas las sociedades viven tomando ficciones como realidad. Lo que distingue a las culturas del terror es que el problema epistemológico, ontológico y por demás puramente filosóficos de realidad — ilusión — certeza — y — duda, se convierte en infinitamente más que un problema “meramente” filosófico. Se convierte en instrumento de alto poder para dominación y un medio principal de práctica política. Y en el boom cauchero del Putumayo este medio de fango epistémico y ontológico era configurado y objetivado como el espacio de la muerte.

En su informe Paredes nos dice que los encargados de los puestos caucheros vivían obsesionados con la muerte. Veían peligro en todas partes y pensaban tan solo en el hecho de vivir rodeados de víboras, tigres y caníbales. Son estos pensamientos de muerte, escribe, los que constantemente golpean su imaginación, atemorizándolos y volviéndolos capaces de cualquier acto. Como niños que leyeron “Las Mil y Una Noches”, continúa, tenían pesadillas de brujas, espíritus malignos, muertes, traición y sangre. La única manera en que podían vivir en un mundo tan aterrador, observa, era inspirando ellos mismos terror (72).

### Mediación Sociológica y Mítica: Los Muchachos

Si fue la repetición de relatos lo que medió para la inspiración del terror, entonces nos corresponde a nosotros adentrarnos en la agencia sociológica que hizo posible esta mediación, es decir el cuerpo de guardias indios entrenados por la compañía y conocidos como los *muchachos* que estaban, en palabras de Rómulo Paredes “constantemente ideando ejecuciones, y constantemente denunciando reuniones indias en la cual se “lamía Tabaco” —lo cual significaba un juramento para matar hombres blancos— rebeliones imaginarias que nunca existieron, y otros crímenes semejantes” (73).

Mediando como indios civilizados o racionales entre los salvajes de la selva y los blancos de los campamentos, los “muchachos” personificaban todas las críticas distinciones de clase y el sistema de castas de la producción cauchera. Apartados de los suyos, a quienes perseguían y traicionaban, y en quienes inspiraban odio y envidia, clasificados como civilizados pero dependientes de los blancos para comida, armas y enseres, los muchachos forjaron a la perfección todo lo horripilante de la mitología colonial acerca de los salvajes —ya que ocupaban el espacio mítico y sociológicamente perfecto para hacerlo. No solo creaban ficción alimentando el fuego de la paranoia blanca, ellos encarnaban la brutalidad que los blancos temían, creaban e intentaban

---

usar para sus propios fines. En un sentido muy literal, los muchachos canjearon su identidad de salvajes por un nuevo status social como indios civilizados y guardias. Como anota Paredes, pusieron a disposición de los blancos "sus instintos especiales, como sentido de orientación, olfato, sobriedad y su conocimiento de la selva" (74). Así como compraban caucho a los indios salvajes de la selva, así los blancos compraron los instintos salvajes "auca" de los "muchachos".

Sin embargo, a diferencia del caucho, estos instintos salvajes fueron manufacturados mayormente por la imaginación de los blancos. Todo lo que los "muchachos" tenían que hacer para recibir su recompensa era objetivar y, a través de palabras, reflejar al hombre blanco los fantasmas que poblaban la cultura colonizadora.

Dados los siglos de mitología colonial concerniendo al auca y al hombre salvaje, y dada la implicancia de esta mitología en el caracter social contradictorio de los "muchachos", la tarea era fácil. Los relatos de los "muchachos" eran, en realidad, parte de un relato mucho más antiguo en el que los muchachos eran objetos del discurso colonial, más que los autores de los mismos.

El sistema de trueque establecido por el boom cauchero del Putumayo fue así más que un trueque de enseres blancos a cambio del caucho recogido por los indios. También fue un trueque de mitologías de terror y realidades ficticias, que se daban con la mediación de los "muchachos", cuyos relatos canjearon una traición de las realidades indias por la confirmación de las fantasías coloniales.

## El Espejo Colonial

Empecé este ensayo afirmando que mi preocupación era la mediación de la cultura del terror a través de la narración, y los problemas de escribir en contra del terror. En parte mi preocupación nació de mis problemas en evaluar e interpretar los "hechos" constituídos en los diversos testimonios de las atrocidades del Putumayo. Este problema de interpretación creció aún más, eventualmente estallando en la claridad de que ese problema es precisamente lo que es central a la cultura del terror —no sólo haciendo extremadamente difícil el hablar y escribir en contra del terror, sino, más exactamente, haciendo la terrible realidad de los escuadrones de la muerte, desapariciones, y torturas cada vez más efectivas en quebrar la capacidad de las personas de resistir.

Mientras se presta mucha atención a la "ideología" en las ciencias sociales, que yo sepa, no se presta ninguna virtualmente al hecho de que las personas delinean su mundo, incluyendo la política, tanto en grande como en micro-escala, en relatos y creaciones históricas, y muy rara vez, si alguna, en ideologías (como se definen generalmente). Con seguridad es en los lazos del rumor, el chisme, cuentos y comadreo que las ideologías e ideas se vuelven emocionalmente poderosas y entran en circula-

---

ción social activa y existencia significativa. Fue así con el terror de Putumayo, de cuyos relatos parece claro que los colonos empleados de la compañía no solo temían sino también crearon a través de la narración imágenes confusas y terribles de salvajismo —imágenes que unían a la sociedad colonial a través del fango epistémico del espacio de la muerte.

Los sistemas de tortura que inventaron para asegurar el caucho refleja el horror del salvajismo que tanto temían, condenaban y funcionalizaban. Es más, cuando consideramos la tarea de crear contrarepresentaciones y contradiscursos, debemos hacernos cargo de la manera en que la mayoría, si no todas las narrativas reproducidas con Hardenburg y Casement, refiriéndose y criticando las atrocidades, fueron similarmente ficcionalizadas, basadas en la misma fuente históricamente moldeada a la que sucumbían los hombres al torturar indios.

La tortura y el terror en el Putumayo fueron motivados por la necesidad de mano de obra barata. Pero el trabajo en sí, la mano de obra como mercancía no existía en las selvas del Caraparaná ni el Igaraparaná, afluentes del Putumayo. Lo que existió no fue un mercado para la mano de obra sino una cultura y una sociedad de seres humanos que los colonos llamaron indios salvajes e irracionales, su trayectoria histórica, forma de vida y medios de cambio específicos. En el torpe intento colonial de adaptar forzosamente la estructura de mercancía colonial a una u otra posibilidad para el recojo de caucho ofrecida por estos medios se cambio; la tortura, dice Casement, adquirió vida propia: "Así como el comer produce apetito, así cada crimen llevó a nuevos crímenes" (75). A esto debemos añadir que, paso a paso, la tortura y el terror se convirtieron en la forma de vida durante quince años, una cultura organizada con reglas, procedimientos y significados sistematizados, involucrados en rituales y espectáculos que sostenían la solidez precaria de los empleados de la compañía cauchera, así como transmitir a través de los golpes a los torturados una especie de verdad canónica sobre el comercio y la civilización.

No fue el fetichismo de la mercancía, sino el fetichismo de la deuda, empapado en la realidad ficticia de la institución de la deuda-peonaje, con sus "progresos" forzados y farsas teatrales representando intercambios comerciales, lo que significó la fuerza decisiva en la creación del terror, transformando la tortura, de un status de medios a uno de modo, sino finalmente en el mismo fin de la producción.

De los informes de Timerman y Casement es obvio que la tortura y el terror institucionalizado es una forma ritual de arte, y lejos de ser espontáneo, sui generis, y un abandono de lo que se llama frecuentemente "los valores de la civilización, estos ritos tienen una profunda historia de derivación de poder y significado de estos valores. Lo que demanda un análisis más profundo en el mimetismo entre los actos de salvajismo que los colonos atribuían a los indios, y los actos de salvajismo perpetrados por los colonos en nombre de lo que Carlos Arana llama civilización (76).

Esta mimesis recíproca pero distorsionada ha sido y continúa siendo de gran importancia en la construcción de la cultura colonial —el espejo colonial que refleja a

---

los colonos la barbarie de sus propias relaciones sociales, pero imputadas a los salvajes o las figuras malvadas que ellos desean colonizar. Se le da vida a esto en el Putumayo, en los cuentos y chismes coloniales, relatando, por ejemplo, la historia de Joaquín Rocha, sobre el canibalismo huitoto. Y los que se pone en discurso a través de las vívidas historias de los colonos es lo que ellos practicaron en los cuerpos de los indios (77).

Tenazmente embebida en esta práctica, hay una vasta y mistificante historia de Occidente y su iconografía del mal en sus ilusiones del infierno y del salvaje, unido e inseparable del paraíso, la utopía y el bien. Es hacia la subversión de este dialecto apocalíptico que todos debíamos inclinar nuestro esfuerzo contradiscursivo, en una poética muy distinta del bien y del mal, cuya fuerza catártica yace no en resoluciones cataclísmicas de contradicciones, sino en su disrupción.

La cultura europea post-ilustración hace muy difícil, sino imposible penetrar el velo alucinante del corazón de la oscuridad sin sucumbir a su cualidad alucinante ni perder esa cualidad. La poética fascista triunfa donde el racionalismo liberal se autodestruye. Pero lo que podría mostrarnos el camino para salir de este impase es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente de todos los relatos del Putumayo, es decir la narrativa y el medio narrativo de los indios que sí quita el sensacionalismo del terror, negando así el stress histriónico del lado misterioso de lo misterioso (adoptando la fórmula de Benjamín) por medio de una óptica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano. Por lo menos es esta la poética de la brujería y el chamanismo que yo conozco en las alturas del Putumayo, pero esa es otra historia para otros tiempos, no solo de terror, sino también de curación.





## NOTAS

1. Jacobo Timerman, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York Vintage Books, 1982), 164.
2. Timerman, *Prisoner*, 28.
3. Timerman, *Prisoner*, 111.
4. Gerardo Reichel Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Indians* (Chicago, University of Chicago Press, 1974).
5. Walter Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of European Intelligentsia", en su colección de ensayos titulada *Reflections*, Edmund Jephcott, trad., Peter Demetz, ed. (New York & London; Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 189-90.
6. Timerman, *Prisoner*, 52.
7. Michel Foucault, "Truth and Power" en *Power/Knowledge*, Colin Gordon, ed. (New York, Pantheon, 1980), 118.
8. Timerman, *Prisoner*, 62, 66.
9. Frederick R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1979) 161.
10. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven & London: Yale University Press, 1970).
11. Ian Watt, Conrad: *In the Nineteenth Century* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1979), 161.
12. Brian Inglis, *Roger Casement* (London Hodder Paperbacks 1974), 32. El texto de la carta de Conrad a Cunninghame Graham dice: "Puedo asegurarle que él (Casement) es una personalidad diáfana. También hay en él un toque de conquistador, ya que lo he visto partir hacia los parajes más inhóspitos blandiendo un palo en forma de bastón por toda arma, con dos mastines, Paddy (blanco) y Biddy (atigrado), y un muchacho lo anda llevando un bulto, y sin más compañía. Después de unos meses lo veía emerger, un poco más delgado, un poco más bronceado, con su palo, sus perros y su muchacho lo anda, tranquilo y sereno como si hubiera estado de paseo por el parque". Inglis comenta: "El tiempo había adornado el recuerdo de Conrad. Casement mismo describió lo que implicaba el trabajo de construcción, en una carta a un joven primo, y el terreno donde se construía el ferrocarril era una llanura cubierta de pasto y arbustos, algo accidentada pero no tan inhóspita". La referencia a Borges es "Sobre la tierra púrpura" en *Borges: A Reader*, Emir Rodríguez Monegal y A. Reid, eds. (N. York: Dutton, 1981), 136-39.
13. Karl, *Joseph Conrad*, 289n. El texto completo de la carta de Conrad a Cunninghame Graham puede verse en C.T. Watts, *Joseph Conrad's Letters to R.B. Cunninghame Graham* (Cambridge: The University Press, 1969), 148-52. Ver también *Joseph Conrad; Congo Diary and Other Uncollected Pieces*, Zdzislaw Najder, ed. (Garden City, N. York, Doubleday, 1978), 7.
14. Inglis, *Roger Casement*, 46.
15. Op. Cit., 131.
16. Op. Cit., 214.
17. Op. Cit., 234.
18. Algunas autoridades fijan la cifra de 30,000 muertes de 1900 a 1912, mientras que otros con conocimiento de la zona y de su historia, presentan cifras muy variadas o afirman que es imposible dar cifras porque levantar un censo era demasiado difícil. Además, cuánto de la disminución de la población se debió a enfermedades (especialmente la viruela) y cuánto a la tortura o la huida es una pregunta muy problemática. Igualmente, el número de huitotos que habitaban en la zona de Igaraparaná y Caraparaná a fines del siglo diecinueve se estima en cifras que varían entre 50,000 y un cuarto de millón; el último estimado es el de Joaquín Rocha, *Memorandum de un Viaje* (Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905), 138. En cualquier caso el número de indios en la zona parece haber sido muy grande, con criterios del Alto Amazonas, y fue una poderosa razón para el establecimiento del comercio cauchero ahí. Es de notar que Casement fue muy cauteloso en su informe en cuanto a cifras de población y de disminución de esta. Da detalles del problema en la evidencia que presentó ante el Comité Selecto sobre el Putumayo del Parlamento Británico (House of Commons Sessional Papers, 1913, vol. 14.30, No. 707). El Padre Gaspar de Pinell, *Un Viaje por el Putumayo al Amazonas* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 38, 39; presenta una excelente discusión como lo hace en su *Excursión Apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbros, Cayabuena, Caquetá Caaguán* (Bogotá; Imprenta Nacional, 1929), 227-235.

19. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein* (London: T. Fisher Unwin, 1912), 214. La primera publicación de las revelaciones de Hardenburg, en la revista *Truth* en 1909, comenzó con este artículo del periódico *La Sanción* de Iquitos. Estos artículos, y probablemente el libro posterior, fueron posiblemente escritos en realidad por Sidney Paternoster, editor asistente de *Truth*.
20. Hardenburg, *Putumayo*, 258.
21. Op. Cit., 260, 259.
22. Op. Cit., 236. Citado también por Casement en su informe a Sir Edward Grey. Ahí Casement declara que esta descripción se le hizo "una y otra vez... por hombres que habían sido empleados en este trabajo". Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District" *House of Commons Sessional Papers*, 14 de Febrero 1912 a 7 de Marzo 1913, vol. 68; citado después como Casement, *Putumayo Report*, p. 35.
23. Casement, *Putumayo Report*, p. 17.
24. Op. Cit. p. 34.
25. Op. Cit. pp. 33-34.
26. Op. Cit. p. 37.
27. Op. Cit. p. 39.
28. Op. Cit. p. 37.
29. Op. Cit. p. 39.
30. Op. Cit. p. 42.
31. Op. Cit. p. 34. Según diversos estimados, parece que la proporción de supervisores armados respecto a los indios recolectores de caucho era de 1:16 a 1:50. De estos supervisores armados, los "muchachos" sobrepasaban a los blancos en razón de 2 a 1. Ver Howard Wolf y Ralph Wolf, *Rubber: A Story of Glory and Greed* (N. York: Covici, Friede, 1936), 88. Consul de EE.UU. Charles C. Eberhardt, *Slavery in Peru*, 7 de Febrero de 1913 informe preparado para la Cámara de Representantes, 62 Cong., 3a. sesión, 1912, H. Doc. 1366, p. 112. Roger Casement, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14. Casement, *Putumayo Report*, p. 33.
32. Casement, *Putumayo Report*, p. 33.
33. Op. Cit. pp. 44-45.
34. Op. Cit. p. 55.
35. Inglis, *Roger Casement*, 29.
36. Rocha, *Memorandum de un viaje*, 123-24, afirma que porque los indios son "naturalmente haraganes", proponen el pago de sus adelantos por parte de los caucheros, obligándolos así a emplear la violencia física. Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 110 dice que "el indio se emplea con algún cauchero, frecuentemente de manera voluntaria, aunque no es raro que sea por la fuerza e inmediatamente se endeuda por alimentos, etc... Sin embargo, la escasez de mano de obra, y la facilidad con que los indios usualmente escapan y viven de los frutos naturales de la selva, obliga al patrón a tratarlos con alguna consideración. Los indios se dan cuenta de esto, y su trabajo no es nada satisfactorio, a nuestro criterio. Esto era particularmente notorio durante una visita que hice recientemente a un molino donde se extrae "cachaza" o aguardiente de caña. Los hombres parecían trabajar cuando y como les placía, pidiendo abundantes cantidades diarias del licor (al cual todos son muy aficionados), y si no se les da o se les trata con dureza en cualquier forma huyen a la selva. El empleador tiene la ley de su lado, y si encuentra al fugitivo está en libertad de traerlo de regreso, pero la pérdida de tiempo y la tarea casi futil de rastrear al indio por los bosques densos y los arroyos, hace mucho más practico tratar al servidor con consideración desde un comienzo".
37. Casement, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, p. 113, No. 2809.
38. E.D. Morel, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, pp. 553-556. Ver también la evidencia del contador británico H. Pam, de la Peruvian Amazon Company, en 1909-10 en la estación La Chorrera (pp. 336-48).
39. Casement, *Putumayo Report*, p. 50.
40. Rocha, *Memorandum de un viaje*, 75.
41. Peter Singleton-Gates y Maurice Girodias, *The Black Diaries* (N. York: Grover Press, 1959), 261.
42. P. Alberto Gridilla, *Un Año en Putumayo* (Lima: Colección Descalzos, 1943), 29. La descripción de Rocha es de un puesto comercial cauchero en Colombia, no de uno de los de Arana Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 119-20.
43. Hardenburg, *Putumayo*, 218.
44. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1958), 72, 73. Michael Tanssig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).
45. Julio César Arana, Evidencia al Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, p. 488, No. 12.222.
46. Ver Carlos Fuentes, *La Nueva Novela Hispanoamericana* (México, D.F.; Editorial Joaquín Mortiz, 1969), 10-11. José Eustaquio Rivera, *La Voragine* (Bogotá: Editorial Pax, 1974), 277, 279.
47. Pinell, *Excursión Apostólica*, 156.

48. P. Francisco de Vilanova, introducción a P. Francisco de Igaluada *Indios Amazónicos: Colección Misiones Capuchinas*, vol. VI (Barcelona: Imprenta Myria, 1948).
49. Hardenburg, *Putumayo*, 163.
50. Pinell, *Excursión Apostólica*, 196.
51. Casement, *Putumayo Report*, pp. 27-28.
52. Singleton Gates y Girodias, *Black Diaries*, 251.
53. Alfred Simson, *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River* (London; Samson Low, 1886), 170.
54. Simson, *Travels*, 170-74.
55. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 64.
56. Simson, *Travels*, 58. Es importante anotar que durante los siglos diecisiete y dieciocho, los misioneros trabajaban al menos en algunos de los grupos indígenas que Simson designa como *aucas*, y por lo tanto no es cierto que (para citar a Simson) "no saben nada de la iglesia católica".  
Ver P. José Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1647-1767* (Madrid: Imprenta de A. Auria, 1901), 283, 321-28, 365-69.
57. Simson *Travels*, 58. Este significado de rebelarse contra el inca es sostenido, refiriéndose a los araucanos de Chile, en John M. Cooper, "The Araucanians" en el Vol. II de *The Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed. (N. York: Cooper Square, 1968), 690.  
En la montaña oriental del norte de los Andes, el término *auca* quiere decir pagano, como opuesto a los indios cristianos, según Steward y Alfred Mettraux, "Tribes of the Ecuadorian and Peruvian Montaña" en el Vol. III de *Handbook*, 535-656, esp. 629 (zaparos), 637 (Canclos/Napos) 633 (Quijos). A diferencia de Simson, solo viajero, estos antropólogos del *Handbook* omiten lastimosamente el indicar las connotaciones mágicas y míticas del término *auca*.
58. Simson, *Travels*, 166, 168.
59. Michael Tansig, "Folk Healing and the Structure of Conquest", *Journal of Latin American Lore* 62:1980, 217-78.
60. Casement, *Putumayo Report*, p. 45.
61. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 125-26.
62. Casement, *Putumayo Report*, 30. El Padre Pinell fue informado de un gran levantamiento de indios caucheros y otros en el Igaraparaná en 1917; se requirió tropas peruanas para sofocarlo. Pinell, *Un viaje*, 39-40.
63. Puede verse una excelente discusión de esto en David Sweet "A Rich Realm of Native Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750" (Tesis Ph.D., Universidad de Wisconsin, 1975), 113-14, 116, 120, 126, 130-131, 141, 347.
64. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 92-93.
65. Rocha, Op. Cit., 118.
66. Rocha, Op. Cit., 106-7.
67. Hardenburg, *Putumayo*, 155. Sobre uso de la coca el chupe del tabaco ver Joseph F. Woodtolle, *The Upper Reaches of the Amazon* (London: Methuen, 1914), 151-55. Respecto a la confiabilidad y las fuentes de las afirmaciones de Hardenburg, quizá sea útil citar parte de la evidencia que presentó al Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14. Interrogado sobre que vio con ojos propios de crueldades contra los indios Hardenburg contestó: "En cuanto a crímenes cometidos, no vi nada. Prácticamente todo lo que vi fue que los indios en la estación cauchera El Encanto estaban casi desnudos, muy flacos y de aspecto cadavérico. Vi muchos de ellos y vi lo que les daban de comer" (p. 150, No. 12848). Su información vino de relatos de otras personas. "En realidad, podría decir que la mayoría de la gente vino a través de otros. Me decían: conozco a un hombre que puede decir tal cosa, y lo traían" (p. 511, No. 12884).  
Sobre si interrogó a estas personas detalladamente sobre sus afirmaciones, Hardenburg contestó: "No puedo decir que haya hecho mucho de eso" (p. 511, No. 12882). Era, según Hardenburg, de "conocimiento público" que ocurrían las atrocidades. Este "conocimiento público" es lo que me he esforzado por rastrear, no porque crea que las atrocidades eran menos que lo descrito por los diversos autores, sino porque es este conocimiento público, en forma de narrativa mítica, lo que actúa como pantalla y como red de significantes sin la cual "los hechos" no existirían. Más específicamente, la función de esta pantalla y de los significantes es aumentar el horror y por lo tanto la función controladora de la cultura del terror. La evidencia de Casement es totalmente de otra categoría, ya que fue más cuidadosamente recogida, revisada, etc.; y como resultado podemos afirmar informaciones, como la de Hardenburg, que tienen menor sustento. De todos modos, la evidencia de Casement sirve no tanto para rasgar el carácter mítico sino para indicar su realidad terrorífica.
68. Casement, *Putumayo Report*, p. 48. El texto de Robuchon apareció en un libro ("Edición Oficial") impreso en Lima en 1907 y titulado *En el Putumayo y sus Afluentes*. Fue editado por Carlos Rey de Castro, lacayo de Julio César Arana y ex-consul peruano en el Brasil, en base a los papeles de Robuchon luego de su misteriosa muerte en la selva del Putumayo. A juzgar por el libro de Rey de Castro sobre el Putumayo, *Los Pobladores del Putumayo* (Barcelona: Imp. Vda. de Luis Tasso, 1917), y su relación con Arana, puede concluirse que sería imprudente leer el texto de Robuchon como si fuera realmente su obra sin adular. Es probable que fuera editado con miras a presentar una versión favorable a Arana. La importancia de la prehistoria, la "etnohistoria" y la historia indígena en la guerra ideológica por la opinión mundial está muy bien demostrada por la audacia de Rey de Castro en *Los Pobladores del Putumayo*, donde se propone probar que los huitotos y grupos indígenas adyacentes son en realidad descendientes de los "Orejones" del Cuzco en el interior del Perú, fortaleciendo así, supuestamente, el reclamo peruano sobre la zona cauchera del Putumayo y sus habitantes indígenas.

69. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 144.  
 70. Op. Cit., 146, 147.  
 71. Rómulo Paredes, "Informe Confidencial al Ministerio de Relaciones Exteriores, Perú", setiembre de 1911, traducido en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 146. El trabajo de Paredes se explica y se sitúa en contexto, en una masa de testimonios, en el libro de Carlos A. Valcárcel, *El Proceso del Putumayo* (Lima: Imp. Comercial de Horacio La Rosa, 1915).  
 72. Paredés, "Informe Confidencial" en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 158.  
 73. Op. Cit., p. 147. Agradezco a Fred Chin y Judy Farquhar del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago por convencerme de la importancia de los "muchachos" como fuerza mediadora. Además, no debe omitirse el papel de los negros, reclutados en Barbados, mediando entre los blancos y los indios. De manera similar a como el ejército británico, de mediados del siglo diecinueve en adelante, desplegó diversos grupos coloniales y étnicos para maximizar reputaciones de ferocidad y para enfrentarlos unos a otros, las compañías caucheras británicas y peruanas empleaban sus "soldados étnicos" en el Putumayo.  
 74. Paredes, "Informe Confidencial" en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 147.  
 75. Casement, *Putumayo Report*, p. 44.  
 76. Ver p. 482 del texto.  
 77. Pueden hallarse ilustraciones de como se actuó al pie de la letra el relato en la tortura de indios en los raros momentos de diálogo que Casement permite a sus testigos en la parte de su informe dedicada al testimonio de los hombres reclutados en Barbados. Por ejemplo:

"¿Y dice Ud. que vio quemar a los indios?" preguntó el Cónsul General Casement a Augustus Walcott, nacido en la isla caribeña de Antigua veintitrés años atrás.

"Sí".

"¿Quemarlos vivos?"

"Vivos".

"¿Qué quiere decir? Descríbalo".

"Solo vi a uno quemado vivo".

"Bueno, dígame sobre ese".

"No trabajó el caucho, se escapó y mató a un "muchacho", y le cortaron los brazos y las piernas a la altura de la rodilla y quemaron su cuerpo".

"¿Y Ud. está seguro que estaba vivo aún no muerto cuando lo echaron a la hoguera?"

"Sí, estaba vivo, estoy seguro —lo vi moverse— abrir los ojos, gritó..."

"¿Y Aurelio Rodríguez (el gerente de la estación cauchera) estuvo mirando todo el tiempo?"

"Sí, todo el tiempo".

"¿Dabas instrucciones?"

"Sí, señor".

"¿El les dijo que le cortaran los brazos y las piernas?"

"Sí".

Había algo más que el Cónsul General no entendía y volvió a llamar a Walcott para que explicara que quería decir cuando declaró "porque el les dijo a los indios que nosotros también eramos indios y que los comíamos". Lo que quiso decir, resume Casement, es que el gerente de la estación, el señor Normand, para asustar a los indios, les dijo que los negros eran canibales, una feroz tribu de canibales que comían gente, y que sino traían caucho los negros serían enviados a matarlos y comerlos.

(Casement, *Putumayo Report*, pp. 115, 118).

Otro ejemplo más complicado:

"¿Alguna vez vio a Agüero matar indios?" Preguntó el Cónsul General a Evelyn Bateson, de veinticinco años, natural de Barbados quien trabajaba en la estación de caucho de La Chorrera.

"No, señor, no lo he visto matar indios, pero lo he visto mandar a los "muchachos" a matar indios. Tomó a un indio y lo entregó a los muchachos para que se lo comieran; hicieron un baile..."

"¿Ud. los vio matar al hombre?"

"Sí, señor. Lo ataron a una estaca y le dispararon y después le cortaron la cabeza, y los pies y manos, y lo llevaron cargado por la sección —en el patio—, y lo cargaban por acá y por allá cantando, y lo llevaron a su casa bailando".

"¿Como sabe que se lo comieron?"

"Oí que se los comen. No lo ví, señor, pero oí al gerente, al señor Agüero, decir que se comieron a ese hombre".

"¿El gerente dijo todo eso?"

"Sí señor, el dijo".

(Casement, *Putumayo Report*, p. 103).

Esta forma de estimulación, si no de creación del canibalismo por presión colonial ha sido registrada también en cartas de misioneros sobre el Estado Libre del Congo del Rey Leopoldo y la recolección del caucho ahí. Ver, por ejemplo, el recuento de John Harris en el trabajo de Edmund Morel, *King Leopold's Rule in Africa*. (N. York: Funk & Wagnalls, 1905), p. 437-41.