

Michael Taussig

XAMANISMO, COLONIALISMO E O HOMEM SELVAGEM

Um estudo sobre o terror e a cura

TRADUÇÃO
CARLOS EUGÊNIO MARCONDES DE MOURA



PAZ E TERRA

© 1987 The University of Chicago

Traduzido do original em inglês *Shamanism, colonialism, and the wild man —
A study in terror and healing*

Preparação Ana Maria Oliveira M. Barbosa

Revisão Celso Donizete Cruz e Sandra Rodrigues

Capa Claudio Rosas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Taussig, Michael.

Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Michael Taussig;
tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

1. Borracha - Indústria e comércio - Colômbia - História 2. Colômbia - Influência colonial 3. Índios da América do Sul - Colômbia Putumayo (Intendência) - Medicina 4. Putumayo (Colômbia: Intendência) - Condições sociais 5. Xamanismo - Colômbia - Putumayo (Intendência) I. Título.
92-3168 CDD-986-16300498

Índice para catálogo sistemático:

1. Colômbia: Índios Putumayo: Civilização 986.16300498
2. Índios Putumayo: Colômbia: Civilização 986.16300498

Direitos adquiridos pela

EDITORA PAZ E TERRA S.A.

Rua do Triunfo, 177 - 01212 - São Paulo - SP

Tel.: (011) 223-6522

Rua São José, 90 - 11º andar - cj. 1111 - 20010 -

Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (021) 221-4066

que se reserva a propriedade desta tradução.

Conselho Editorial

Antonio Candido

Celso Furtado

Fernando Gasparian

Fernando Henrique Cardoso

1993

Impresso no Brasil/Printed in Brazil

Índice

<i>Mapas</i>	11
<i>Nota do autor</i>	15
<i>Agradecimentos</i>	17

Primeira parte: Terror

1. Cultura do terror, espaço da morte	25
2. De Casement a Grey	54
3. A economia do terror	65
4. Selva e selvageria	86
5. A imagem do <i>auca</i> : ur-mitologia e o modernismo colonial	104
6. O espelho colonial da produção	132

Segunda parte: Cura

7. Uma história de sorte e infortúnio	143
8. Realismo mágico	166
9. <i>Las Tres Potencias</i> : a magia das raças	171
10. A mulher selvagem da floresta torna-se Nossa Senhora dos Remédios	184
11. Selvageria	205
12. Gordura índia	216
13. O valor do excedente	249
14. A magia da caça	257
15. O livro da <i>magia</i>	261
16. A sujeira e a magia do moderno	273

17. Plantas revolucionárias	280
18. Nas costas do índio: a topografia moral dos Andes e sua conquista	283
19. Até mesmo os cães choravam	319
20. O velho soldado relembra	320
21. Brutalidade e ternura na toca do homem selvagem: o cotidiano como impenetrável, o impenetrável como cotidiano	323
22. Casemiro e o tigre	337
23. Freis e xamãs	343
24. A história como feitiçaria	344
25. A inveja e o conhecimento social implícito	369
26. O redemoinho	389
27. Montagem	406
28. Tornar-se um curador	418
29. Marlene	437
<i>Notas</i>	442
<i>Bibliografia</i>	460
<i>Índice remissivo</i>	468



Colômbia



Sudoeste da Colômbia

COLOMBIA

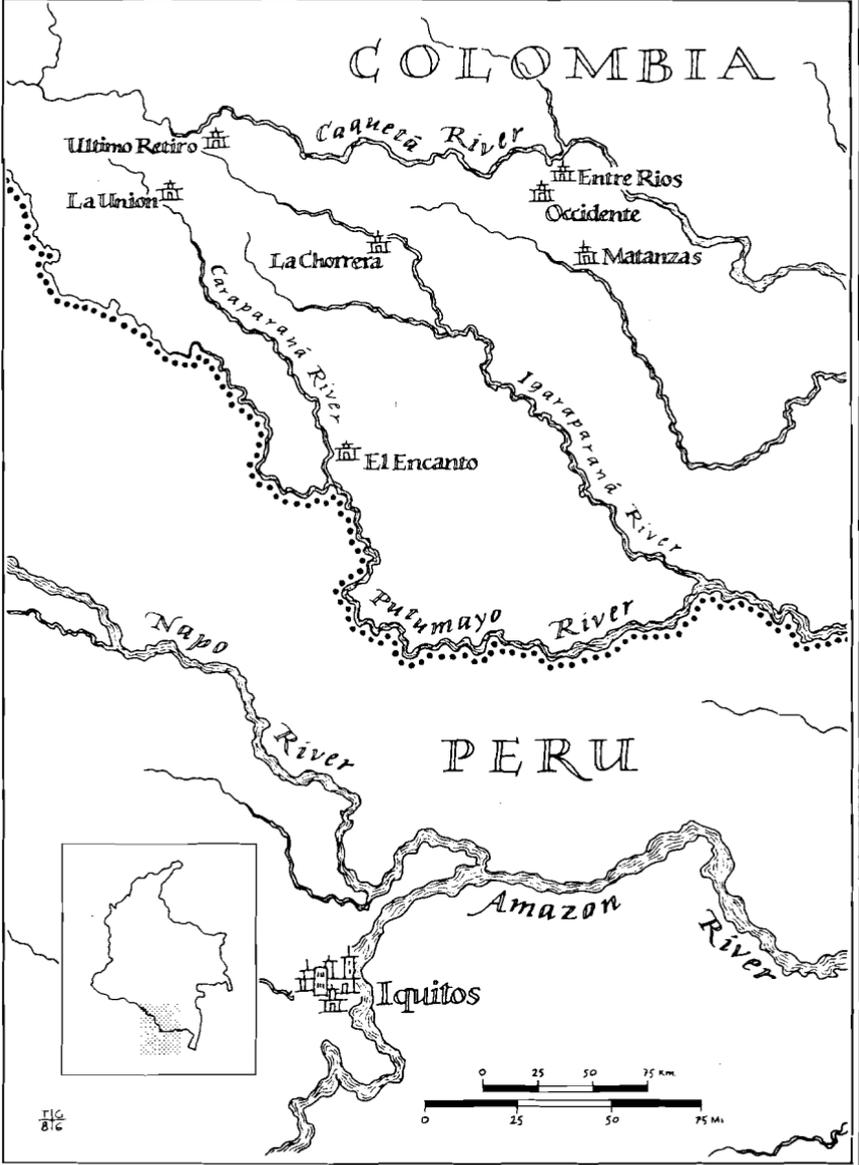


FIG
81c

Seringais do Putumayo

Nota do autor

Este livro, dividido em duas partes, terror e cura, fia-se em muito pouca coisa e deixa ainda menos coisas em seu lugar. Tem sua origem nos quase cinco anos que passei no Sudoeste da Colômbia, América do Sul, entre 1969 e 1986, em períodos que variaram de um mês a dois anos. Durante aquela época minha mão exercitou-se em várias coisas: história, antropologia, medicina, mitologia, magia, só para citar aquilo que é possível e deixar o restante lá onde o tema deste livro se comunica — na política da obscuridade epistemológica e na ficção do real, na criação dos índios, no papel desempenhado pelo mito e pela magia em relação á violência colonial, bem como em relação à cura e no modo como ela pode mobilizar o terror a fim de subverter essa violência, não através de catarses celestiais, mas fazendo com que o poder se enrede em sua própria desordem.

O assassinato, a tortura e a feitiçaria são tão reais quanto a morte. Mas por que as pessoas agem assim e como as respostas a esta interrogação afetam a pergunta — isto não tem resposta fora dos efeitos do real, transportados através do tempo pelas pessoas em ação. É por isso que o tema por mim abordado não é a verdade do ser, mas o ser social da verdade; não é verificar se os fatos são reais, mas em que consiste a política de sua interpretação e representação. Juntamente com Walter Benjamin, meu propósito é liberar aquilo que ele notou como sendo a enorme energia da história que se encontra confinada no “era uma vez” da narrativa histórica clássica. Ele assinalou que a história que mostrava as coisas “como elas realmente foram” revelou-se o narcótico mais forte do nosso século.¹ E é claro que continua sendo.

Liberar esta energia requer modos especiais de apresentação cujo objetivo é estilhaçar o imaginário da ordem natural, através da qual, em nome do real, o poder exerce sua dominação. Opondo-me à magia dos rituais acadêmicos de explicação que, com sua promessa alquímica de apartar o sistema do caos, nada fazem para encrespar a plácida superfície desta ordem natural, escolhi trabalhar com uma faceta diferente da modernidade e com o primitivismo que ela invoca,

a saber, transportar para a história o princípio da montagem, na medida em que aprendi tal princípio não apenas através do terror, mas através do xamanismo do Putumayo, com seu uso tão preciso, ainda que inconsciente, da magia da história e de seu poder curativo.

Convém notar que os nomes de algumas pessoas foram modificados, a fim de preservar seu anonimato e que, salvo observação em contrário, as falas registradas neste livro foram em espanhol.

Agradecimentos

Por um breve momento a impetuosa correnteza do texto se detém para revelar, em seu redemoinho, os traços, de outro modo apenas perceptíveis, de pessoas de quem depende grande parte deste livro: meus colegas de Sydney Push na década de 60, que mantinham um clima e, na verdade, um mundo de práticas de oposição (entre eles devo assinalar Johnny Earls, que passou sua vida nos altiplanos do Peru e estudou aplicadamente com José María Arguedas, o grande contador de histórias); Clare Hutchison e Chandra Jayawardena, que me tornaram curioso em relação à antropologia; Frank Atkins, um dos principais enfermeiros da Villa 21, do Hospital Mental Shenley, em Hertfordshire, Inglaterra, com quem trabalhei em 1967 e que me mostrou, graças a seu talento para tais coisas, como a psicologia podia ser muito diferente, tão seriamente radical e responsável quanto fantásticamente xamânica, pelo que ele pagou um preço; meus companheiros da London School of Economics (1967-68), por iniciarem novas direções de luta, especialmente Lawrence Harris, Rod Burgess (que mais tarde também veio para a Colômbia) e Harry Pincus (já falecido); Suzette Macedo, por introduzir-me no mundo do idioma espanhol; Pam Cobb (já falecida), pela mesma razão; os ativistas antiimperialistas em Londres e em seus arredores no final dos anos 60: Robin Gollan, Lynne Roberts (já falecida), John Roberts, Ian Parker (já falecido), Daphne Skillen, Tony Skillen (graças a sua imaginação desordenadamente inquiridora aprendi a apreciar o que pode ser a tarefa da filosofia), Simon Watson-Taylor (cuja tradução do texto de Aragon, *Le Paysan de Paris*, só descobri recentemente, instigado com a excitação de Benjamin em relação a esse livro), e Andrew Pearse, homem amorável e um tanto malicioso (já falecido), que foi em parte responsável por minha opção em ir trabalhar na Colômbia (com românticas idéias de dedicar meu eu médico à luta de guerrilha), no início de 1969; Sutti Ortiz, aplicada estudante de economia rural colombiana, e o *gran, historiador* da Colômbia oitocentista, Malcolm Deas, ambos por seus bons conselhos quando eu apenas começava; Brian Moser (e seus muitos filmes), Oscar Marulanda e Hum-

berto Rojas, pelo mesmo motivo; María Cristina Salazar, cruelmente vitimada pelo Exército, e Orlando Fals Borda, também por me fazer ir para a Colômbia e iniciar lá a publicação de meu primeiro livro, assinado por Mateo Mina, um pseudônimo de Puerto Tejada (Mina é um sobrenome muito comum, dado ou adotado por escravos africanos que trabalhavam nos aluviões de minérios, na parte sul do vale de Cauca; nos dias de hoje ainda é um sobrenome muito encontrado, por exemplo o bandido Cenecio Mina); Eva Aldor e Peter Aldor (já falecido), de Bogotá, por sua infinita bondade; Marlene Jiménez e Guillermo Llanos (ambos falecidos), da pequenina cidade açucareira de Puerto Tejada, no Oeste da Colômbia, por me hospedarem tão generosamente, iniciando assim minha absorção na bondade, bem como na violência do *cauca*; seus filhos, especialmente Dalila e Marcia, que viverão em harmonia, a despeito da violência que abateu seus pais; aqueles trabalhadores radicais e incansáveis, Luis Carlos Mina e Alfredo Cortés (já falecido), de Puerto Tejada e Santander de Quilichao, que me incorporaram ao sindicato dos camponeses naqueles dias embriagantes do início da década de 70; àquelas pessoas que, apesar da idade, eram igualmente incansáveis, María Cruz Zappe, Tomás Zapata, Eusebio Cambindo e Felipe Carbonero (todos falecidos), que, nos cortiços de Puerto Tejada e nas cabanas de adobe espremidas entre as terras das fazendas, com sagacidade, elegância e, algumas vezes, em versos épicos, trouxeram os mortos de volta, por meio das evocações da escravidão de seus *antepasados* e da época dos *comuneros* e camponeses livres que a ela se seguiu; uma geração mais nova de camponeses e trabalhadores sem terra (Aleida Uzuriaga, Robier Uzuriaga e José Domingo Murillo), pela assistência dada ao trabalho de campo sócio-histórico e pela inspiração e perspicácia que fizeram de tal trabalho um teatro de experiência e não simplesmente um instrumento; Olivia Mostacilla e Regina Carabali, também de Puerto, por sua bem-humorada orientação e pelos constantes cuidados; Orfir Hurtado e outros antropólogos e historiadores amigos que surgiram recentemente em Puerto, trabalhando sobre as tradições nas quais nasceram e seguindo caminhos que a história deles não previra; Diego Castrillón de Arboleda, por sua erudita assistência no Archivo Central del Cauca, monumental coleção de documentos do tempo colonial e do século XIX, através dos quais os pontos de vista e as estratégias das elites dirigentes se comunicariam comigo na refrescante e tranqüila alvura das ruas e edificações coloniais de Popayán, tão surpreendentemente diferentes do calor, da poeira e da música, para não falar das histórias orais, que chegavam das terras mais baixas onde habitavam os descendentes dos escravos, ao norte de Puerto Tejada; Anna Rubbo, por participar do trabalho, naqueles anos da década de 70, fazendo dele algo que valia a pena; Socorro Santacruz, Jacobo Naidorf, María Emilia Echeverri, Joe Broderick, María Teresa Salcedo e Manuel Hernández, todos de Bogotá, por suas discussões e comentários tão procedentes, fundamentados em sua incapacidade para pensar em termos de convenções acadêmicas ou sem se situarem na crista da onda, onde a imaginação e o espírito pontificam; Augusto Corredor, do Insti-

tuto Nacional de Saúde Colombiano, que me jogou diretamente na economia política dos parasitas intestinais, para não mencionar as redes e Frantz Fanon; padre Gabriel Izquierdo, S. J. (e seus colegas do CINEP, Bogotá), por sua curiosidade sem peias, relativa à antropologia da religião, na medida em que ela contribui para que o céu esteja *nesta* terra e agora; Bruno Mazzoldi, pelo talento da irregularidade; Roberto Pineda Camacho e William Torres, antropólogos de Bogotá, por me narrarem com detalhes suas experiências recentes de hermenêutica com o povo Andoke “Huitoto”, naquela região que foi outrora a fronteira setentrional do reinado de Julio César Arana, com seus seringais; Teresa e Pedro Cortés, por sua coragem na luta constante em relação à terra e à cultura, na *cordillera central*; Larissa Lomnitz, antropóloga da cidade do México, por responder com tamanha propriedade a minhas fabulações sobre o Putumayo, pois também ela tinha toda uma história vivida e poderia falar-me sobre os curadores e raizeiros daquela região que Alfred Simson, em 1875, denominou a “misteriosa província do *oriente*”, nesse caso o vale do Sibundoy; Victor Daniel Bonilla, por seu livro *Servants of God, or owners of indians?* [Servos de Deus ou proprietários de índios?], que chama a atenção para a dominação exercida sobre os habitantes índios do vale pela missão capuchinha desde o início deste século; Jean Langdon e Scott Robinson que, como antropólogos, viveram nas planícies e *montaña* do Putumayo, no início dos anos 70, e foram os primeiros a me narrar como eram as coisas do *outro* lado da *cordillera*; Norman Whitten, cujos livros, extraordinários quanto ao detalhe e ao tom, preocupados com a sociedade e o pensamento em ambos os lados dos Andes setentrionais, têm sido para mim um padrão constante; Frank Salomon, pelo alcance de sua escrita e por abordar os *yumbos*; Gratulina Moreno e Salvador Moreno (já falecido), moradores naquele tributário do Putumayo chamado Guaymuez, por abrigar-me, curar-me e trocar comigo histórias sobre a cura (o que não foi de pouca importância, pois Salvador era amplamente considerado o mais poderoso *curaca* da região); Santiago e Ambrosia Mutumbajoy, do rio Mocoa, por fazerem o mesmo e, portanto, contribuírem para o mosaico de acontecimentos e reminiscências, camadas de significados e digressões nas quais este livro tanto se apóia (“*Seu método é essencialmente a representação. O método como digressão. A representação como digressão... A ausência de uma estrutura ininterrupta e propositada é sua característica básica. Incansavelmente o processo de pensar gera novos começos, retornando a seu objeto original seguindo uma rota sinuosa. Esta contínua pausa para respiração é o modo mais apropriado ao processo da contemplação... Assim como os mosaicos preservam sua majestade, apesar da fragmentação em partículas caprichosas, também a contemplação filosófica não é desprovida de ímpeto. Ambos são constituídos por aquilo que é distinto e por aquilo que é dissemelhante, e nada poderia contribuir com um testemunho mais eloqüente para a força transcendental da imagem sagrada e da própria verdade. O valor dos fragmentos do pensamento é tanto maior quanto menos direto for seu relacionamento com a*

idéia subjacente, e o brilho da representação depende deste valor tanto quanto o brilho do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. (Benjamin, *The origin of german tragic drama* [A origem do drama trágico alemão]); Sílvia Natalia Rivera, de La Paz, Bolívia (quando não exilada), por entender qual seria o tema deste livro, dando-me, em conseqüência, confiança para levá-lo ainda mais adiante; Guillermo O'Donell, por me levar a concentrar-me em meus pensamentos (para não falar em meu temor) em relação àquilo que ele e seu grupo, depois de experimentarem o regime militar na Argentina, após 1976, denominavam "a cultura do medo"; Michael Geyer, por discutir igualmente uma parte disso, mas do modo como ocorreu na recente história da Alemanha; Anna Davin, por compartilhar o tipo de empirismo de William Blake, por sempre exergar mais do que aquilo que está à vista, pela inspiração durante o seminário de história e também por seu canto; o Grupo Literário Marxista (EUA), por ouvir e comentar alguns dos capítulos que se seguem, especialmente John Beverly, que me ajudou com incontáveis contribuições relativas à crítica, ao marxismo e às coisas latino-americanas, Fred Jameson, que pôs todos nós em contato e remodelou as possibilidades de uma crítica social, e Susan Willis que, mais do que qualquer outra pessoa que eu conheça, preenche a aspiração político-estética benjaminiana de não só derreificar, mas também reencantar; Jean Franco, por seu livro sobre a literatura hispano-americana (que li em uma canoa, descendo o Caquetá) e por abrir meu horizonte não somente para o entrelaçamento do fato e da ficção, mas da política e da ficção; Juan Flores, por me encorajar a desenvolver minhas idéias sobre Brecht e o realismo mágico (latino-americano), na medida em que ambos informaram minha compreensão da política da desordem em ritos de cura neocoloniais; Ross Chambers, por me ajudar a refletir sobre a questão pós-moderna relativa aos modos pelos quais a história e a antropologia são tipos de escrita; Joe Jorgensen e Eric Wolf, graças aos quais deslanchei em Michigan; Marshall Sahlins, por perguntar sempre aquilo que era perturbador; Barney Cohn, cujo senso da importância dos efeitos do real tem sido absolutamente decisivo para meu trabalho aqui; Jim Clifford, por tornar mais fácil para todos nós explorar o legado de uma modernidade crítica e não simplesmente desmascarar o autoritarismo etnográfico, mas saber o que fazer com tal desmascaramento; Tres Pyle, por sua tese texana sobre Walter Benjamin; Jeremy Beckett, de Sydney, por seus comentários e interesse constante, para não mencionar as comparações com a cultura colonial do estreito de Torres e o continente australiano; Martin Walsh, por discussões sobre a tragédia brechtiana, para não falar de sua direção de muitas peças épicas de Brecht; Bob McKinley, por sua argúcia e sabedoria antropológica, particularmente sua observação relativa ao animismo e à mão invisível de Adam Smith; Janice Seidler, por sua tradução de textos em alemão de Konrad Preuss sobre a religião Huitoto; Charles Leslie, por ser uma voz tão sá e equilibrada no campo exasperado da antropologização médica, por sua bondade e pelas convicções políticas em que esta bondade se baseia; meus colegas de ensino na Universidade

de Michigan, especialmente Christopher (Roberts) Davis, por seu senso de fantasia e sua recusa em fazer concessões àquilo que deveria ser o efeito social de nosso trabalho; Elissa Miller, por me manter informado sobre os acontecimentos na Guatemala, El Salvador e os esquadrões da morte; Stanley Diamond, por ser tão irascivelmente ele mesmo e recusar a grande tentação norte-americana de convencionalizar as obras de Marx através do economismo; Donovan Clarke, em suas Montanhas Azuis, pelo *feedback* constante e pela fineza irreverente de sua paixão; Pat Aufderheide, de *In these times* [Nestes tempos], por nos mostrar, nesses tempos solitários, o que a crítica cultural, enquanto prática cotidiana, pode pretender; e, finalmente, Tico Taussig-Rubbo, por sua companhia em todos os lugares mencionados e, com isso, fazendo a necessária ligação entre o olhar da criança, voltado para o símbolo, e o olhar do adulto, voltado para a história; e Rachel Moore, que, com tamanha persistência, propiciou o lampejo de percepção, diante do qual este texto não passa de um trovão que ribomba no céu, decorrido muito tempo.

Por seu conselho e estímulo em relação às ilustrações, quero agradecer de coração a Hugh Honour (sobretudo devido a seu livro *The new golden land: european images of America from the Discoveries to the present time* [A nova terra da promessa: imagens européias da América, desde a descoberta até a época atual] (Nova York, Pantheon, 1975)) e a Charles Merewether. Agradeço igualmente a Farrar, Strauss e Giroux, pelo retrato de Roger Casement no Congo, que consta do livro *Joseph Conrad: the three lives* [Joseph Conrad: as três vidas], de autoria de Frederick Karl; à Biblioteca Nacional da Irlanda, pelo retrato de Casement na casa dos trinta anos; ao Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal, pela cópia da *The adoration of the Magi* [Adoração dos magos], de autoria do Mestre de Viseu; ao Museu de Arte Antiga de Lisboa, pela cópia do *Inferno*, pintura de artista anônimo; ao Museu Metropolitano de Arte, Nova York, pelos retratos de Alexandre, o Grande, e os Homens Selvagens, reproduzidos no livro *The Wild Man* [O homem selvagem], de autoria de T. Husband e G. Gilmore-House; ao Museu de Arqueologia e Antropologia da Universidade de Cambridge, pelos dois retratos da coleção Whiffen; a Condé Nast, de Nova York, pelo anúncio do *Gourmet Magazine*, que mostra uma mulher índia em Quito; a Robert Isaacson, de Nova York, por permitir usar uma reprodução do quadro de Waldeck, que participou da Exposição de 1870, denominado *Being carried over the Chiapas* [Sendo transportado através do Chiapas]; e a Charles Merewether, pela fotografia intitulada “Índio sibundoy curando o branco”. A menos que haja menção nas legendas, todas as demais fotos foram feitas pelo autor.

Primeira parte

Terror

Cultura do terror, espaço da morte

O Relatório do Putumayo, feito por Roger Casement, e a explicação da tortura

A maior parte de nós conhece e teme a tortura e a cultura do terror unicamente através das palavras dos outros. Por isso preocupo-me com a mediação do terror através da narrativa e com o problema de escrever eficazmente contra o terror.

Jacobo Timerman encerra seu último livro, *Prisoner without a name, cell without a number* [Prisioneiro sem nome, cela sem número], com o registro do olhar de esperança no espaço da morte.

Alguns de vocês já viu os olhos de outra pessoa, no chão de uma cela, que sabe que está para morrer, embora ninguém lhe tenha dito nada? Sabe que está para morrer, mas agarra-se a seu desejo biológico de viver como uma única esperança, já que ninguém lhe disse que será executado.

Muitos desses olhares estão gravados em mim...

Esses olhares, que encontrei nas prisões clandestinas da Argentina, e que retive um por um, foram o ponto culminante, o momento mais puro de minha tragédia.

Hoje eles estão aqui, comigo. E embora eu pudesse querer agir assim, não teria como e não saberia compartilhá-los com vocês.¹

A inefabilidade é o traço mais marcante deste espaço da morte. Ao não saber como compartilhar aqueles olhares que o atravessam, Timerman cria por um instante a ilusão de que nós, que o seguimos, podemos ser atravessados pelo vazio da esperança que torna esse espaço real.

E como esses olhares devem ter atravessado a escuridão da aproximação da morte! Como devem ter iluminado seu vazio! O fardo de Timerman era duplo. Não se tratava apenas de uma vítima: era vítima daquilo que ele mesmo havia prescrito — a ditadura militar como solução para a desordem que afligia a nação.

Qual foi o resultado? Uma sociedade envolvida em uma ordem tão ordenada que seu caos foi muito mais intenso do que qualquer coisa que o precedeu

— um espaço da morte na terra dos vivos, onde a incerteza certa da tortura alimentou a grande máquina da arbitrariedade do poder, o poder enfurecido, o grande e fervilhante lamaçal do caos, que existe no reverso da ordem e sem o qual a ordem não poderia existir.

Segundo Ariel Dorfman, existe no campo chileno uma velha história sobre o que acontece quando uma criança é raptada pelas bruxas. A fim de quebrar a vontade da criança, as bruxas quebram seus ossos e costuram as partes do corpo de maneira anormal. A cabeça é virada para trás, de tal modo que a criança tem de andar a ré. As orelhas, os olhos e a boca são costurados. Essa criatura recebe o nome de *Imbunche*, e Dorfman sente que a junta militar sob Pinochet fez e continua a fazer tudo o que está em seu poder para transformar cada chileno e o próprio Chile em um *Imbunche*.

Escrevendo em 1985, ele insiste que, ainda que seus ossos na verdade não tenham sido quebrados ou suas bocas costuradas, os chilenos são “de certo modo semelhantes a *Imbunches*. Estão isolados um do outro, seus meios de comunicação foram suprimidos, suas conexões cortadas, seus sentidos bloqueados pelo medo”.

O controle imposto pela ditadura, assinala, “não somente é arbitrário como tende, de vez em quando, a ser absurdo”. Um dicionário destinado às crianças foi retirado das prateleiras das bancas de jornais porque os censores não concordavam com a definição que era dada da palavra “soldado”. O mundo oficial se empenha em criar uma realidade mágica. Quando 5 mil moradores de cortiços foram recolhidos e encerrados em um estádio, um oficial de alta patente negou que isso jamais houvesse ocorrido. “Que estádio? Que moradores de cortiços?”

O que corre perigo, conclui Dorfman, é a existência dos alicerces morais da sociedade. Ele conheceu muitas pessoas, que, como o *Imbunche*, perambulavam por aí, completamente fragmentadas.²

O espaço da morte é importante na criação do significado e da consciência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce. Podemos pensar no espaço da morte como uma soleira que permite a iluminação, bem como a extinção. De vez em quando uma pessoa a ultrapassa e volta até nós para dar seu depoimento, conforme fez Timerman, que se tornou vítima da força militar que ele inicialmente apoiava e então criticou através de seu jornal *La Opinión*, lutando com as palavras, em meio e contra o silêncio instituído pelos árbitros do discurso, que impuseram uma nova realidade nas celas onde torturador e torturado se reuniram. E, ao voltar de lá, escreveu: “Nós, vítimas e vitimizadores, somos parte da mesma humanidade, colegas no mesmo empenho em provar a existência de ideologias, sentimentos, feitos heróicos, religiões, obsessões. E o resto da humanidade, a grande maioria, no que está ela engajada?”³

A criação da realidade colonial que ocorreu no Novo Mundo permanecerá tema de imensa curiosidade e estudo — aquele Novo Mundo onde os *irraciona-*

les índios e africanos se tornaram obedientes à razão de um pequeno número de cristãos brancos. Quaisquer que sejam as conclusões a que chegemos sobre como essa hegemonia foi tão rapidamente efetuada, seria insensatez de nossa parte fazer vista grossa ao papel do terror. Com isto quero dizer que devemos pensar-através-do-terror, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como o mediador *par excellence* da hegemonia colonial: o espaço da morte onde o índio, o africano e o branco deram à luz um Novo Mundo.

A grande ceifadora acaso obteve uma colheita maior do que aquela provocada pela conquista espanhola do Novo Mundo? E o que dizer do número absurdo de escravos africanos mortos nos navios negreiros e nos engenhos e fazendas?

Esse espaço da morte possui uma cultura longa e rica. É onde a imaginação social povoou suas imagens do mal e do além: na tradição ocidental, Homero, Virgílio, a Bíblia, Dante, Hieronymus Bosch, a Inquisição, Rimbaud, o coração das trevas de Conrad; na tradição do Noroeste amazônico, zonas de visões, comunicação entre seres terrestres e sobrenaturais, putrefação, morte, renascimento e gênesis, talvez nos rios e terra do leite materno, eternamente imersos na sutil luz verde das folhas de coca.⁴ Com a conquista e a colonização européia, esses espaços da morte se misturam em um fundo comum de significantes essenciais, ligando a cultura transformadora do conquistador à do conquistado. No entanto, os significantes estão estrategicamente deslocados em relação àquilo que eles significam. “Se a confusão é o sinal dos tempos”, escreveu Artaud, “vejo na raiz desta confusão uma ruptura entre coisas e mundos, entre coisas e as idéias e signos que constituem sua representação”. Ele imagina se essa cisão é a responsável pela vingança das *coisas*; “a poesia, que já não se situa mais dentro de nós e que não conseguimos mais encontrar nas coisas, surge subitamente em seu lado errado”.⁵ Marx assinalou o mesmo desarranjo e um novo arranjo entre nós e as coisas no fetichismo das mercadorias, no qual a poesia aparecia subitamente do lado errado das coisas agora animadas. Na história moderna o fetichismo das mercadorias rejuvenesce a densidade mítica do espaço da morte — graças à morte do sujeito, bem como graças à recém-descoberta arbitrariedade do signo, por meio da qual um animismo ressurgente faz com que as coisas se tornem humanas, e os humanos, coisas. É neste terror do espaço da morte que encontramos freqüentemente uma exploração elaborada daquilo que Artaud e Marx, cada um a seu modo, vêem como a ruptura e a vingança da significação.

Quando Miguel Angel Asturias descreve a cultura do terror durante a ditadura de Estrada Cabrera, no início do século XX, na Guatemala, é insuportável ler como, à medida que as pessoas se tornam semelhantes a coisas, seu poder de sonhar passa para as coisas, que se tornam não apenas iguais às pessoas, mas que se transformam em seus perseguidores. As coisas se tornam agentes do terror, conspirando com a necessidade do presidente de sentir os pensamentos mais recônditos de seus subordinados. Uma vez sentidos, eles se tornam não apenas

objetos, mas partes desarticuladas de objetos. É no fato de o ditador sentir os mundos interiores das pessoas que o terror transforma a natureza em sua aliada; daí a floresta que rodeia o palácio do presidente,

uma floresta feita de árvores com ouvidos, que reagia ao menor som rodopiando, como se tivesse sido soprada por um furacão. Nem o menor som, quilômetros em volta, poderia evitar a avidéz daqueles milhões de membranas. Os cães continuavam latindo. Uma rede de linhas invisíveis, mais invisíveis do que as linhas de um telégrafo, conectavam cada folha com o presidente, permitindo-lhe vigiar os pensamentos mais secretos dos moradores da cidade.⁶

É nesse mundo dos mendigos que a cultura do terror encontra a perfeição. Eles são desajustados, aleijados, cegos, idiotas, anões, retorcidos, deformados. Não conseguem falar, andar e enxergar bem. Existem em duas zonas criticamente importantes: amontoados nos degraus da catedral, na praça principal, do outro lado do palácio presidencial ou, como o idiota, esparramados em cima dos montículos de lixo da cidade. Com efeito, esta é a figura que representa a sociedade como um todo: devido à sua idiotice, ele atacou um oficial do Exército de alta patente e, portanto, o próprio presidente. Agora o idiota está fugindo, em parte imerso em um mundo de sonhos, como um homem que tenta escapar de uma prisão de nevoeiros. Está exausto, baba, arqueja e ri. É perseguido pelos cães e por finas lanças de chuva. Acaba caindo desmaiado no montículo de lixo, com seus vidros quebrados, latas de sardinha, abas de chapéus de palha, pedaços de papel, couro, trapos, louça quebrada, livros encharcados, colarinhos, cascas de ovo, excremento e inomináveis manchas de escuridão. Os urubus, com seus bicos afiados, chegam mais perto e é no salto contínuo e desajeitado dessas aves de rapina que se expressa o *modus operandi* do ditador. Os urubus investem, à procura da carne macia dos lábios do idiota, lá nos entulhos da lixeira, onde os signos espalhados da cidade põem a nu, em seu desmembramento, a função política de sua arbitrariedade.

Acima da esterqueira encontrava-se uma teia de aranha de árvores mortas, cobertas de urubus-campeiros; quando viram o Bobo jogado lá, sem se mover, as negras aves de rapina puseram nele seus olhos azulados e pousaram no chão, a seu lado, pulando em torno de sua pessoa — um pula para cá, outro para lá —, executando uma dança macabra. Olhando incessantemente em torno deles, prontos a alçar vôo diante do menor movimento de uma folha ou do vento soprando na sujeira — um pulo para cá, outro para lá —, encerraram-no em um círculo, até ele ficar ao alcance de seus bicos. Um crocitar selvagem foi o sinal de ataque. Assim que acordou, o Bobo levantou-se, preparado para se defender. Uma das aves mais ousadas cravara o bico em seu lábio superior, dilacerando-o até os dentes, como um dardo, enquanto os demais carnívoros disputavam para ver quem ficaria com seus olhos e seu coração.⁷

E o Bobo idiota “escapa”, caindo de costas e afundando na lixeira.

No entanto este espaço da morte é proeminentemente um espaço de transformação: através de uma experiência de aproximação da morte poderá muito

bem surgir um sentimento mais vívido da vida; através do medo poderá acontecer não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade; ou, como ocorre na grande jornada da *Divina Comédia*, com suas harmonias e catarses suavemente cadenciadas, através do mal chega-se ao bem. Perdido nas florestas sombrias, em seguida empreendendo sua jornada no outro mundo em companhia de seu guia pagão, Dante alcança o paraíso, mas somente após chegar ao ponto mais baixo do mal, montado nas peludas costas do selvagem. Timerman pode ser um guia para nós, do mesmo modo que os xamãs do Putumayo que conheço são guias para aquelas pessoas perdidas no espaço da morte.

Foi um velho índio Ingano das terras quentes do Putumayo, no Sudoeste da Colômbia, quem me falou pela primeira vez deste espaço, em 1980:

Com a febre eu percebia tudo, mas após oito dias fiquei inconsciente. Não sabia onde me encontrava. Perambulava como um louco, consumido pela febre. Tiveram de cobrir-me no lugar onde cai, de boca para baixo. Assim, após oito dias, eu não percebia mais nada. Estava inconsciente. Não me lembrava de nada do que as pessoas diziam. Não me recordava da dor da febre; havia apenas o espaço da morte — caminhando no espaço da morte. Assim, após os sons que emitiam, permaneci inconsciente. Agora o mundo ficara para trás. Agora o mundo se afastara. Foi então que compreendi. Agora as dores falavam. Sabia que não viveria mais. Agora eu estava morto. Minha visão acabara. Do mundo eu nada sabia, nem do som de meus ouvidos. Da fala, nada. Silêncio. E lá uma pessoa conhece o espaço da morte... E é isto a morte — o espaço que vi. Eu estava em seu centro, de pé. Fui então para seu cume. Naquelas alturas uma estrela parecia ser meu ponto cardeal. Eu estava de pé. Então descí. Lá estava eu, procurando os cinco continentes do mundo, para permanecer, querendo encontrar para mim um lugar nos cinco continentes do mundo — no espaço através do qual eu perambulava. Mas não consegui.

Mas não consegui. Inconclusivo. Sem harmonias cadenciadas. Ali não havia uma resolução catártica. Luta e fragmentos de possíveis totalidades. Nada mais do que isso. Poderíamos indagar: em que lugar dos cinco continentes do mundo o errante, que percorre o espaço da morte, poderá encontrar-se? E, por extensão, onde uma sociedade inteira poderá encontrar-se? O velho teme a feitiçaria, a luta por sua alma. Entre ele, o feiticeiro, e o xamã curador, os cinco continentes são procurados e por eles se luta. No entanto a risada também existe, pontuando o terror que incha o mistério, recordando para nós o comentário de Walter Benjamin sobre o modo como o romantismo pode equivocarse perniciosamente quanto à natureza da embriaguez. “Qualquer exploração séria do oculto, do surrealista, dos dotes e fenômenos fantasmagóricos”, escreveu ele,

pressupõe um entrelaçamento dialético, diante do qual uma transformação romântica da mente levanta barreiras. A ênfase histriônica ou fanática no lado misterioso do misterioso não nos leva longe; penetramos no mistério apenas na medida em que o reconhecemos no mundo cotidiano, graças àquela ótica dialética que percebe o cotidiano como algo impenetrável e o impenetrável como algo cotidiano.⁸

Nas crônicas de Timerman e em *El señor presidente*, de Miguel Angel Asturias, fica claro que as culturas do terror são nutridas pelo entremesclar do silêncio e do mito, no qual a ênfase fanática no lado misterioso floresce através do rumor finamente tecido em teias de realismo mágico. Fica também claro que o vitimizador necessita da vítima a fim de criar a verdade, objetivando a fantasia no discurso do outro. É claro que o desejo do torturador é prosaico. Ele quer adquirir informação, agir de acordo com as estratégias econômicas em larga escala elaboradas pelos mestres da finança e as exigências da produção. No entanto existe também a necessidade de controlar populações numerosas, classes sociais inteiras e até mesmo nações, através da elaboração cultural do medo.

É por isso que o silêncio é imposto e é por isso que Timerman, em seu jornal, foi importante; é por essa razão que ele sabia quando publicar e quando manter silêncio na câmara de tortura. “Tal silêncio”, escreve ele,

inicia-se nos canais de comunicação. Certos líderes políticos, instituições e padres tentam denunciar o que está acontecendo, mas não conseguem estabelecer contato com a população. O silêncio começa por meio de um forte odor. As pessoas farejam os suicidas, mas o silêncio as logra. O silêncio encontra outro aliado: a solidão. As pessoas temem os suicidas, assim como temem os loucos. E a pessoa que quer lutar sente sua solidão e se assusta.⁹

Daí a necessidade que temos de lutar contra aquela solidão, temor e silêncio, de examinar as condições de realizar a verdade e de realizar a cultura, de seguir Michel Foucault quando ele coloca que se deve “ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros, nem falsos”.¹⁰

Mas certamente, no mesmo momento, através desse “ver historicamente”, empenhamo-nos em *ver de outra forma* — através do ato de criar um contradiscurso?

Se o efeito da verdade é o poder, então levanta-se uma questão que diz respeito não apenas ao poder concedido ou negado por organizações, no sentido de falar ou escrever (qualquer coisa), mas também em relação a que forma esse contradiscurso deveria assumir. Ultimamente essa questão da política da forma tem preocupado alguns de nós, envolvidos com a escrita e a interpretação das histórias e etnografias. Hoje, defrontados com a ubiqüidade da tortura, do terror e do crescimento dos exércitos, nós, no Novo Mundo, somos tomados por uma nova urgência. Existe o esforço de entender o terror, a fim de fazer com que *os outros* entendam. No entanto, a realidade que aqui está em jogo zomba da compreensão e ridiculariza a racionalidade, como aconteceu quando o jovem Jacobo Timerman perguntou a sua mãe: “Por que eles nos odeiam?”, e ela respondeu: “Porque eles não compreendem”. E, após sua provação, o velho Timerman escreve sobre a necessidade de um objeto odiado e o medo simultâneo desse objeto — a quase inevitabilidade mágica do ódio.

Odiados e temidos, objetos a serem desprezados, embora sejam preocupantes, devido à maligna compreensão quanto à essência física de seus corpos, eles são claramente objetos de criação cultural, a quilha plúmbea do mal e do mistério, a estabilizar o navio e a rota que é a história ocidental. À guerra fria adicio-

namos o comunista. Com a bomba do tempo latejando dentro da família nuclear, adicionamos as feministas e os gays. Os militares e a nova direita, como os conquistadores do passado, descobrem o mal que haviam imputado a esses alienígenas e mimam a selvageria que imputaram.

Que espécie de compreensão, de fala, escrita e construção do significado, através de qualquer meio, poderá lidar com isso e subvertê-lo?

Contrapor o eros e a catarse da violência a meios místicos semelhantes é mais contraproducente do que pior. No entanto oferecer explicações padronizadas e racionais em relação à tortura em geral, nesta ou naquela situação específica, é igualmente desprovido de sentido. Pois, por detrás do interesse pessoal consciente que motiva o terror e a tortura, desde as esferas celestes da busca corporativista de lucro e a necessidade de controlar o trabalho, até as equações mais estritamente pessoais do interesse de cada um, permanecem formações culturais de significado — modos de sentir — intrincadamente construídas, duradouras, inconscientes, cuja rede social de convenções tácitas e de fantasia reside em um mundo simbólico e não naquela débil ficção “pré-kantiana” do mundo, representada pelo racionalismo ou pelo racionalismo utilitário. Talvez aqui não exista explicação alguma, nenhuma palavra acessível, e quanto a isso temos sido insatisfatoriamente conscientes. Aqui a compreensão se move ou muito rápido ou muito devagar, absorvendo a si mesma na facticidade dos fatos mais crus, tais como os eletrodos e o corpo mutilado, ou no labirinto enlouquecedor dos fatos menos convencionais — a experiência de passar pela tortura.

O texto de Timerman propicia um contradiscurso vigoroso, pois, como a própria tortura, faz-nos percorrer aquele espaço da morte no qual a realidade se encontra ao nosso alcance. E aqui começamos a enxergar a magnitude da tarefa, que não exige desmistificação ou remistificação, mas uma poética bastante diversa da destruição e da revelação. No caso de Timerman, no caso do prisioneiro sem nome, as alucinações dos militares são confrontadas pelo prisioneiro, que, desajeitado, costura uma colcha de retalhos, feita das contradições criadas nos sonhos do socialismo e do sionismo, jungidos ao antiautoritarismo secular do anarquismo. Neste caso a aspiração foi compartilhada por outro prisioneiro do fascismo, Antonio Gramsci, ao enunciar seu lema, dirigido tanto à cultura do capitalismo quanto contra os dogmas petrificados do materialismo histórico: *otimismo da vontade, pessimismo do intelecto*.

Através do texto surge a figura de seu produtor, e este pode figurar apenas em uma galeria pré-organizada de posições assumidas e concretizadas há muito tempo em relação à política da representação. Em sua posição persistentemente crítica, mas otimista, o prisioneiro sem nome situa-se em dramática contraposição àquela outra voz, recente e muito aclamada, do Terceiro Mundo de V. S. Naipaul e a genealogia contra-revolucionária, profundamente pessimista, que ele encontra no Koestler de *Darkness at noon* [Escurecimento ao meio-dia] e *The God*

that failed [O Deus que falhou], soerguendo o manto ambicioso do mestre, Joseph Conrad.

O modo encontrado por Conrad para abordar o terror do esplendor do ciclo da borracha no Congo foi *Heart of darkness* [O coração das trevas]. Lá, comenta Frederick Karl, havia três realidades: a do rei Leopoldo, feita de disfarces e traças complexas, o estudado realismo de Roger Casement, e a realidade de Conrad, a qual, para citar Karl, “situava-se a meio caminho entre as outras duas, na medida em que ele tentava penetrar o véu e ainda assim ansiava por reter sua qualidade alucinatória”.¹¹

A formulação é aguda e importante: *penetrar o véu, ao mesmo tempo em que retém sua qualidade alucinatória*. Ela evoca e combina um duplo movimento de interpretação, em uma ação combinada de redução e revelação — a hermenêutica da suspeita e da revelação, em um ato de subversão mítica, inspirado pela mitologia do próprio imperialismo. O naturalismo e o realismo, tanto na forma estética politizada, bem como na da escrita da ciência social, não pode comprometer-se com as grandes mitologias da política através desse modo não-redutivo e, no entanto, são as grandes mitologias que contam, precisamente porque elas funcionam melhor quando não se colocam como tal, mas em seu disfarce e nos interstícios do real e do natural. Enxergar o mito no natural e o real no mágico, desmitologizar a história e reencantar sua representação reificada — eis o primeiro passo. Reproduzir o natural e o real sem seu reconhecimento é talvez segurar com firmeza cada vez maior as rédeas do mítico.

Entretanto, a desrealização mítica do real não poderia correr o risco de ser subjugada pela mitologia que ela está usando? Em *Heart of darkness* não existe o claro desejo de Kurtz pela grandeza, por mais horrível que seja? O horror não é tornado belo e o primitivismo não se torna exótico em todo esse livro, que é, para Ian Watt, a acusação literária mais vigorosa e duradoura do imperialismo?¹² Tudo isso não é excessivamente nebuloso?

Mas talvez seja esta a questão: a subversão mítica do mito, neste caso do mito imperialista moderno, necessita deixar as ambigüidades intactas — a grandeza do horror que é Kurtz, a nebulosidade do terror, a estética da violência e o complexo de desejo e repressão que o primitivismo suscita constantemente. Aqui o mito não é “explicado” para que possa ser “dispensado”, como se dá nas lastimáveis tentativas das ciências sociais. Em vez disso ele é brandido como algo que você precisa tentar por si mesmo, aprofundando cada vez mais seu caminho no coração das trevas, até você *sentir* de verdade o que está em jogo: a loucura da paixão. Isto é muito diverso de fazer reflexões morais do lado de fora ou de expor as contradições que ocorrem, como se o tipo de conhecimento com que nos preocupamos de certa forma não fosse o poder e o conhecimento possuídos por uma pessoa e, portanto, imunes a tais procedimentos. A dimensão artística da política presente na subversão mítica do mito precisa implicar um mergulho profundo no naturalismo mítico do inconsciente político da época.

E é aqui que os relatórios de Roger Casement oferecem um surpreendente contraste com a arte de Conrad, tanto mais vívido pelo modo como os caminhos desses homens se cruzaram, na amizade e na admiração, no ano de 1890, no Congo, e pelos traços comuns de seus antecedentes políticos de exilados ou quase exilados de sociedades européias imperializadas (Polônia e Irlanda) e também pela semelhança bastante indefinível, se não superficial, em seus temperamentos e em seu amor pela literatura. No entanto foi Casement quem se engajou na ação militar em favor do país onde nascera, organizando o contrabando de armas de fogo, a partir da Alemanha, para os rebeldes de Dublin, por ocasião do domingo de Páscoa, em 1916, e que foi enforcado por traição, enquanto Conrad apegou-se resolutamente à sua solitária tarefa de escrever, envolto em nostalgia pela Polônia, emprestando seu nome, mas, sob outros aspectos, mostrando-se incapaz de dar assistência a Casement e a Morel na Sociedade de Reforma do Congo. Alegava, com hiperbólica humildade, que não passava de um “péssimo romancista que inventava histórias péssimas e que sequer estava à altura desse triste projeto”.

Ele, no entanto, entregou as cartas de Casement a seu muito querido amigo socialista, maravilhosamente excêntrico, o aristocrata escocês Don Roberto, também conhecido como R. B. Cunninghame Graham (a quem Jorge Luis Borges destacou, juntamente com outro grande inglês romântico da América do Sul, W. H. Hudson, como alguém que produziu os esboços e obras literárias mais precisas sobre a sociedade dos pampas, no século XIX). Na carta que ele escreveu a Don Roberto e que acompanhava as cartas de Casement, Conrad preenche o espaço desconhecido deste último com uma galáxia de imagens coloniais, cujas diferenças e tensões articulam um relacionamento triangular entre esses três homens da linha de frente do império. Cada um deles era, à sua própria maneira, altamente crítico desse império; cada um, à sua própria maneira, teve de chegar a um acordo com seu romance e seu fascínio.

Conrad começa manifestando seu entusiasmo sobre o livro recém-publicado de Don Roberto, dedicado a W. H. Hudson, sobre o grande conquistador espanhol Hernando de Soto, enfatizando a simpática percepção com que as almas dos conquistadores foram abordadas, pois na louca confusão do romance e no encanto e vaidade de seus monstruosos feitos, eles pelo menos eram humanos — uma grande força humana liberada —, enquanto que conquistadores modernos, como o rei Leopoldo do Congo, não são humanos, mas gigantescas bestas obscenas, cujos objetivos são postos em prática pelos cafetões, rufiões e fracassados, recolhidos nas sarjetas de Antuérpia e Bruxelas e expedidos para as colônias.¹³

Após armar o cenário com essas oposições que operam não só no interior das almas dos conquistadores como entre eles e seus sucessores capitalistas, Conrad lança uma nova figura no fluxo liquefeito do imaginário colonial que escoia entre ele e Don Roberto: “um homem chamado Casement, antecipando que o conheci no Congo há doze anos. Talvez tenha ouvido falar dele ou tenha

visto seu nome impresso. É um irlandês protestante e piedoso, mas Pizarro também o era”.

Feita a conexão, o ritmo se acelera:

Posso assegurar-lhe que é uma personalidade límpida. Nele também existe um toque de Conquistador, pois o vi embrenhar-se em uma terra de inexprimível solidão, tendo como única arma um bastão recurvado, nos calcanhares dois buldogues, Paddy (branco) e Bidy (malhado), e acompanhado unicamente de um rapaz de Luanda que carregava uma trouxa. Decorridos alguns meses aconteceu-me de vê-lo de regresso, um pouco mais magro, um pouco mais queimado, com seu bastão, os cães e o rapaz de Luanda, mansamente sereno, como se tivesse ido dar um passeio no parque.

Brian Inglis comenta que o tempo enfeitou as recordações de Conrad e prefere a descrição mais descontraída que Casement fez da paisagem, em uma carta enviada a um jovem primo, referindo-se a ela como uma planície coberta de ervas e entremeadas de cerrados. “Inóspita, mas dificilmente inexprimível”, acrescenta Inglis.¹⁴

A carta prossegue. Conrad perde Casement de vista e, durante esse desaparecimento, nasce um novo Casement. Dissipa-se o romance dos conquistadores e, no nevoeiro que se ergue de suas ruínas, revela-se a figura heróica do implacável adversário deles, Bartolomé de las Casas, o salvador dos índios.

Então nos perdemos de vista. Acredito que ele fosse cônsul britânico em Beira e, ao que parece, ultimamente foi enviado novamente ao Congo pelo governo britânico em uma espécie de missão. Sempre achei que alguma partícula da alma de Las Casas havia encontrado refúgio em seu corpo infatigável. As cartas lhe contarão o resto. Eu o ajudaria, mas é algo que não está em mim.

Decorridos quatro anos Casement passou por outra metamorfose nos escritos de Conrad, desta vez em uma carta dirigida a um advogado de Nova York e simpatizante dos irlandeses, John Quinn. Para Conrad, escrever a Quinn era como estar em um confessionário, de acordo com Zdzistaw Najder. Agora Conrad reelaborava seu primeiro encontro com Casement, referindo-se a ele como um *recrutador de mão-de-obra* e não como fizera em seu diário do Congo, onde Casement era visto como um homem que “pensa, fala bem, é extremamente inteligente e muito simpático”. Mesmo o fato de ele desposar a causa irlandesa era suspeito. “Um homem que prega a autonomia dos governos e que aceita o patrocínio de Lord Salisbury não pode ser levado muito a sério.”¹⁵

Esta carta enviada a Quinn (com quem Casement se hospedara quando esteve em Nova York em 1914) foi escrita na primavera de 1916, no momento em que Casement se encontrava na prisão, aguardando julgamento por traição. Embora Conrad esperasse que Casement não fosse condenado à morte (escreve Zdzistaw Najder), recusou-se a assinar um pedido de perdão, subscrito por muitos escritores e editores proeminentes.¹⁶ É claro que o apelo não teve a menor chance junto ao rei, ao primeiro-ministro e ao ministro da Justiça, que mostraram

a pessoas influentes páginas chocantes dos diários que a polícia apreendera no alojamento de Casement,¹⁷ os quais alguns ainda alegam terem sido forjados pelos homens da lei.

Incluindo o tempo passado no Putumayo, esses diários recordavam com detalhes as ligações e sonhos homossexuais de Casement. Antes mesmo de o processo ir a julgamento em junho de 1916, a natureza dos diários era conhecida de “muitas pessoas estranhas ao processo”, sobretudo por seu (inoperante) advogado de defesa. Mais tarde, quando a apelação seguia seu rumo, durante as duas semanas estabelecidas pela corte e relativas ao enforcamento de Casement, até mesmo os jornais fizeram referências abertas aos diários. No dia que se seguiu ao término do julgamento, o *News of the World* asseverou que ninguém que visse os diários “voltaria a pronunciar o nome de Casement sem repugnância e desprezo”. Decidido a recusar um apelo baseado na loucura, Sir Ernie Blackwell, consultor legal do Ministério dos Negócios Interiores, disse ao gabinete do primeiro-ministro — a quem cabia em grande parte o adiamento da pena — que o diário de Casement mostrava “que durante anos ele se entregara às mais indecentes práticas de sodomia”. Prosseguia:

Nos últimos anos ele, ao que parece, completou todo o ciclo de degeneração sexual e de pervertido passou a invertido — uma mulher, um ser patológico, que obtém satisfação do fato de atrair homens, induzindo-os a usá-lo. Vale a pena notar este ponto, pois o ministro da Justiça dera a Sir E. Grey (ministro das Relações Exteriores, chefe de Casement, para quem ele escrevera seus relatórios sobre o Congo e o Putumayo) a impressão de que o relato que o próprio Casement fizera da frequência de seus atos era inacreditável, e sugeria por si mesmo que, a esse respeito, ele agia presa de uma alucinação. Creio que esta idéia pode ser descartada.¹⁸

Ao que parece, Blackwell foi o principal responsável pela divulgação dos diários. O ódio maligno que sentia por Casement, traidor não só de seu país, mas de sua “masculinidade”, manifestou-se com mais clareza quando ele sugeriu ao Ministério que uma discreta publicação dos diários, após o enforcamento de Casement, representaria a garantia de que ele não se tornaria um mártir.

Isto foi tentado com toda certeza. “Os ingleses têm feito circular relatórios sobre a degenerescência de Casement”, escreveu o amigo de Conrad, o simpatizante dos irlandeses, John Quinn, de Nova York. “Eles chegam até mim de todos os lados.” Alfred Noyes, professor de inglês na Universidade de Princeton e propagandista estipendiado pelo governo britânico, escreveu um artigo, publicado em um jornal de Filadélfia alguns meses após a execução, no qual colocava que os diários, cuja imundície ultrapassava toda descrição, tocavam os abismos mais profundos da degradação humana.

O potencial do martírio era forte. Originando-se nos sentimentos ligados à causa irlandesa, ele, no entanto, muito devia à representação do trabalho de Casement no Congo e no Putumayo, como se depreende desta petição anônima, encontrada entre os papéis de um antigo secretário particular do Parlamento.

O belo aspecto de sua carreira anterior, seu grande trabalho em prol do mundo, realizado no Congo e no Putumayo, também deveriam ser levados em conta pelo governo. Os horrores com que ele entrou em contato, aliados a um trabalho ininterrupto de vinte anos em climas insalubres, afetaram de tal modo sua constituição que ele sofreu uma total derrocada em sua saúde e, por volta de 1914, era um homem completamente prostrado.

Nessa condição ele enfrentou os horrores, provações e perigos do Putumayo com a mesma presteza desinteressada que sempre demonstrara. Regressou em um estado de colapso nervoso tão sério que, com frequência, despertava aos berros no meio da noite, e havia certas fotos e anotações por ele trazidas que não conseguia encarar sem uma agitação mental terrivelmente intensa e com emoção física.¹⁹

Conrad explicou seus motivos, ao avaliar o caráter de Casement — assassinato talvez fosse a palavra mais precisa —, porém nenhum raciocínio foi mais eloqüente do que o fluxo do imaginário colonial em conflito, semelhante a uma montanha russa, que o fato de escrever sobre o personagem despertou nele. Era algo maior do que seus eus separados. Era o fato de eles encarnarem a aventura e a desventura colonial. Casement não era apenas o traidor aprisionado na Torre de Londres, mas o ativista em quem estavam inscritas a atração e a repulsa da mitologia colonial. Ele era aquela figura evasiva, apaixonada e política, que personificava a derrocada das fantasias que a colonização havia inspirado em Conrad, até o último estágio um tanto tardio de sua vida, quando partiu para os trópicos a fim de trabalhar para Leopoldo, rei dos belgas. Era como se o que em breve haveria de se tornar o fantasma maligno de Casement tivesse, além disso, de carregar o fardo daquilo que Conrad precisava matar em si mesmo. É este mesmo desejo de morte que pode vir assombrar o antropólogo, talvez mais do que nunca, antes que a sociedade assumisse o romance e a ciência, ao sul da linha equatorial. E Casement, segundo a opinião geral, teria sido um maravilhoso etnógrafo.

Talvez a situação fosse ainda mais complicada. Talvez o arrojado Don Roberto, herdeiro socialista de reis escoceses, alarmante, excêntrica e aristocraticamente pertencente ao Terceiro e ao Primeiro Mundo (Conrad o via como “uma boa pena, afiada, flexível, correta e, é claro, como uma boa lâmina de Toledo”), irônico, mas sempre verdadeiro, fosse apresentar a Conrad os aspectos mais positivos da ousadia e das aventuras coloniais, deixando Casement como a expressão de tudo aquilo de que se zombava com facilidade e que chegava até mesmo a ser perigoso em homens poéticos embalados por sonhos coloniais.

Em um de seus últimos ensaios, intitulado “A geografia e alguns exploradores”, Conrad deixou claro os vários modos graças aos quais, para ele, a modificação na mescla de magia e de máquina, vinculada àquela trajetória que ia da geografia fabulosa da Idade Média à geografia militante da era contemporânea, significava uma mudança, na qual mapas precisos e exploradores científicos o levavam a sonhar com viagens ao desconhecido. Pelo menos as coisas assim se passaram com ele quando era um rapaz, que pôs o dedo no âmago daquilo que então era o coração branco da África, expondo-se à zombaria de seus companheiros. “No entanto é um fato”, escreve, que dezoito anos mais tarde estava no

comando de um precaríssimo barco a vapor, com roda propulsora à popa, ancorado nas margens de um rio africano.

A noite caíra e ele era o único homem branco acordado. O barulho abafado das cataratas de Stanley pairava no ar, após deixarem para trás o último porto do alto Congo, e havia na escuridão uma luz solitária, brilhando sobre a água e que provinha de uma pequenina ilha. Então, com temor respeitoso, ele disse a si mesmo: “É neste lugar que se situam minhas fanfarronadas de rapaz”.²⁰

Fantasias do militante da geografia precipitam-se nas memórias juvenis, enquanto as cataratas, as de *Stanley*, despejam seu rumor abafado na última paragem do rio. É igualmente a última paragem da hegemonia mítica. Apenas um homem branco está acordado, consciente e hipnotizado por esse murmúrio na escuridão, sob as estrelas e, devido a esse hipnotismo, sente precariamente outros significados, discordantes, lá onde o trovão ribomba, na última paragem do rio. Na consciência que começa a aflorar, a autoconsciência começa a tremeluzir e a brilhar, como a solitária luz que brilha debilmente na espuma das águas fendidas. É lá e naquele momento que o arco da memória retrocede para as fanfarronadas da juventude e vai adiante, além da última paragem do rio, para engolir as ilusões de se construir um império, que assombram o homem branco, deixando-o muito solitário.

Uma grande melancolia desceu sobre mim. Sim, aquele era o lugar perfeito. Não havia porém um amigo solidário a meu lado, naquela noite, em meio àquela imensa solidão, nenhuma grande recordação que me assombrasse, apenas a banal lembrança de um jornal prosaico e o desagradável conhecimento da mais baixa disputa por um despojo que jamais transfigurou a história da consciência humana e da exploração geográfica. Que final para as realidades idealizadas das ilusões de um rapaz! Imaginei o que estava fazendo lá, pois, com efeito, aquilo não passava de um episódio imprevisível em minha vida de homem do mar, no qual agora me é difícil acreditar. No entanto permanece o fato de que fumei o cachimbo da paz à meia-noite, no coração mesmo do continente africano, e que me senti muito solitário ali.

À desilusão em breve juntou-se uma doença suficientemente grave para levá-lo ao espaço da morte, naquilo que Ian Watt denomina encarar sozinho o fato da própria mortalidade, enquanto ele era trazido Congo abaixo e mandado de volta para a Europa. “Pode-se dizer”, sugere Monsieur Jean-Aubry “que a África matou Conrad, o marinheiro, e fortaleceu Conrad, o Romancista”.²¹ E nessa metamorfose, nascida da morte, é importante registrar a desesperança que serviu de base para sua arte, cuja poética do desespero absorveu como uma esponja a magia e o romance escondidos no militante da geografia — com certeza não seria um primo nada distante da ciência da antropologia? “Não é uma bela coisa quando se a contempla durante muito tempo”, escreveu ele. “O que redime é unicamente a idéia. Uma idéia, por detrás de tudo; não um fingimento sentimental, mas uma idéia; e uma crença generosa na idéia — algo que se possa erigir, perante o qual se possa inclinar, a que se possa oferecer um sacrifício.”²² A serpente enrodilhada no coração das trevas, no centro do mapa da África, não per-

dera tanto seu encanto, enquanto enlaçava a si mesma, nutrindo a dor da desilusão. *A Divina Comédia* situa-se muito atrás do mundo do fabuloso geográfico e, no caso de Conrad, é a tragédia divina, a amargura e o desalento que Jean-Aubry vê avançando, como a serpente coleante do grande rio de sonhos que tudo ocasionou.

Mas ainda que não imprimisse esse enorme desânimo em seu espírito, ainda assim o Congo certamente fez com que ele se erguesse das profundezas de sua alma e, portanto, contribuiu sem dúvida para aquelas profundas correntes de amargura que parecem brotar como um grande rio do próprio coração da escuridão humana, carregando para os confins da terra dos sonhos a força de um espírito inquieto e de uma mente generosa.²³

O próprio Conrad considerava o Congo o ponto decisivo de sua vida: “Antes do Congo eu era apenas um mero animal”, disse a Edward Garnett. E Casement? “Era um bom companheiro”, confiou Conrad a Quinn,

mas já na África julguei que, para falar a verdade, ele era um homem desajuizado. Não quero dizer que fosse estúpido, mas que era todo emoção. Graças à força emocional (o relatório do Congo, Putumayo etc.), ele abriu seu caminho, e o puro emocionalismo o destruiu. Uma criatura que era puro temperamento, uma personalidade verdadeiramente trágica: tudo, menos a grandeza, da qual ele não possuía o menor traço. Apenas a vaidade, mas no Congo isso ainda não era visível.²⁴

Poderemos muito bem indagar se não é o caso de alguém que desdenha e quer comprar, pois não seria esta uma descrição raivosamente emocional, escrita por uma criatura de puro temperamento? Quanto ao fato de que, “para falar a verdade”, Casement não era um homem, e o modo como isso propiciava uma abertura para que se invista no puro emocionalismo, quanto menos se comentar a esse respeito, melhor. Além do mais, dificilmente seria possível referir-se ao relatório do Congo, do Putumayo etc. como prova de emocionalismo. Os próprios relatórios não eram apenas textos de um gênero legal e sociológico, mas também exercícios no uso do emocionalismo reprimido, a fim de transmitir com maior vigor a incredibilidade do terror colonial. É um fato que foram relatórios como os de Casement e não a assombrosa arte do mestre que muito contribuíram para deter a brutalidade no Congo (e talvez no Putumayo) e, segundo as palavras de Edmund Morel, inocularam na diplomacia da Grã-Bretanha uma toxina moral tão poderosa que os historiadores saudarão essas duas ocasiões como as únicas em que a diplomacia daquele país pairou acima do lugar-comum.²⁵

Além das coincidências da história imperialista, o que aproxima Casement de Conrad é o problema que eles criaram em conjunto, e que diz respeito à política do realismo social e do realismo mágico. Entre o emotivo cônsul-geral que escreveu eficazmente, pondo-se do lado do colonizado, como um realista, e o grande artista que não o fez, permanecem problemas cruciais que dizem respeito à dominação da cultura e às culturas da dominação.

O Relatório do Putumayo

A esta altura é instrutivo percorrer os relatórios do Putumayo apresentados a Sir Edward Grey, que estava à frente do Ministério das Relações Exteriores da Grã-Bretanha, publicados juntamente com cartas e um memorando pela Câmara dos Comuns, em caráter oficial, no dia 13 de julho de 1913, quando Casement tinha 49 anos.

Deve-se notar inicialmente que a ligação de Casement à causa da autonomia irlandesa e seu ódio ao imperialismo britânico não apenas tornaram o trabalho de toda uma vida como cônsul britânico repleto de um conflito disfarçado (a exemplo do que ocorreu com sua homossexualidade), mas que ele sentiu que suas experiências na África e na América do Sul influenciaram sua compreensão do colonialismo na Irlanda, o que, por sua vez, estimulou sua sensibilidade etnográfica e política ao sul do Equador. Ele alegava que foi seu conhecimento da história irlandesa que permitiu compreender as atrocidades do Congo, quando o Ministério das Relações Exteriores se recusava a tal, pois, para eles, as provas não faziam sentido.

Neste caso fazer sentido significa uma disposição e uma capacidade instintiva desenvolvida a fim de identificar-se não apenas com uma nação ou com um povo, mas com o acossado e o marginal, cujo modo e apreciação da vida não poderiam ser entendidos através da filosofia sem alma dos bens de consumo. Em uma carta dirigida a sua íntima amiga Alice Green, ele recordava:

Eu sabia que o Ministério das Relações Exteriores não compreenderia a questão, pois me dei conta de que estava encarando esta tragédia com os olhos de outra raça de povo, outrora acossado, cujos corações se baseavam no afeto enquanto princípio primordial de contato com seus semelhantes, e cuja apreciação pela vida não era algo a ser avaliado por seu valor de mercado.²⁶

No artigo que ele escreveu para a respeitada *Contemporary Review*, em 1912, argumentava que os índios do Putumayo eram, sob o ponto de vista moral, mais altamente desenvolvidos do que seus opressores brancos. Não somente o índio era desprovido do senso de competição mas, de acordo com a avaliação de Casement, ele era “um socialista por temperamento, hábito e, possivelmente, graças às antigas recordações dos Incas e do preceito pré-incaico”. Concluindo, Casementa indagava: “Será tarde demais para esperar que, por meio da mesma agência humana e fraterna, algo da boa vontade e da bondade da vida cristã possa ser partilhado com os filhos da floresta, isolados, perdidos, sem amigos?”. Mais tarde haveria de referir-se aos camponeses de Conemara, Irlanda, como “índios brancos”.²⁷

Em boa parte o dilema de Casement consistia não tanto em desligar-se de seus direitos inatos de unionista e protestante, submetido à Coroa, ou daquilo que ele, cada vez mais, passava a ver como uma cultura britânica hipócrita, “que profes-

sava”, conforme escreveu, “e no entanto acreditava unicamente em Mammon”. Seu dilema mais agudo estava no modo como esta hipocrisia insinuava-se em seu padrão de vida, de autodescoberta, através de uma oposição na qual o nacionalismo e o anticolonialismo — mas não a vida encoberta de um homossexual — poderiam manifestar-se e ser dignificantes: “Naquelas solitárias florestas do Congo onde conheci Leopoldo (rei dos belgas e dono do Estado Livre do Congo), conheci igualmente a mim, um irlandês incorrigível”. No diário que cobre sua viagem ao Putumayo, decorridos uns dez anos após ele ter se retratado como um “irlandês incorrigível”, Casement escreveu para si mesmo um fragmento que mostrava o modo como seu pensamento podia elaborar imagens de feminilidade e masculinidade, a fim de representar a cultura do imperialismo. Na lancha *Liberal*, movida a vapor, que subia o Putumayo, ele escreveu em 17 de setembro de 1910:

O homem que desiste de sua família, de sua nação e de sua língua é pior do que a mulher que abandona sua virtude. O que existe de essencial no auto-respeito e no autocomecimento representa para ele o que a castidade significa para ela.

O jovem piloto Quechua do *Liberal* chama-se Simon Pisango — um puríssimo nome índio —, mas denomina a si mesmo Simon Pizarro (a quem Conrad ligou Casement, na carta dirigida a Cunningham Graham) porque quer ser “civilizado”, exatamente como os O’s irlandeses e (ilegível) que inicialmente abandonam seus nomes e sobrenomes para mostrar respeitabilidade e em seguida a própria língua, tão antiga, a fim de se tornarem completamente anglicizados. Simon Pisango ainda fala Quechua, mas outro (ilegível) dos Pizarro falará unicamente o espanhol! O’s homens são conquistados não pela invasão, mas por si mesmos e por sua própria torpeza.²⁸

Os homens não são conquistados pela invasão, mas por si mesmos. Não é mesmo um sentimento estranho, quando defrontado com provas tão brutais de invasão, quando entramos no mundo dos seringais? Eis o que ele escreveu a Sir Edward Grey em 1912:

O número de índios mortos, seja pela fome — causada com freqüência pela destruição das colheitas em regiões inteiras ou infligida como uma forma de pena de morte a indivíduos que não conseguiram entregar sua quota de borracha —, seja por um assassinato proposital, através de balas, fogo, degolação, chicotadas até a morte e acompanhado por uma variedade de torturas atrozes, ao longo desses doze anos, a fim de extrair 4 mil toneladas de borracha, não pode ter sido inferior a 30 mil indivíduos e possivelmente chegou a muito mais.²⁹

As revelações de Hardenburg: a verdade, o paraíso do demônio e o significado da conquista

O governo britânico viu-se obrigado a enviar Casement — então estabelecido no Rio de Janeiro — como seu representante consular no Putumayo, devido aos protestos públicos que se deram em 1910, graças a uma série de artigos

publicados na revista londrina *Truth*, que descreviam a brutalidade praticada pela companhia de borracha dos irmãos Arana naquela região, a qual, desde 1907, era um consórcio de interesses peruanos e britânicos. Intitulados “O paraíso do demônio: um Congo de propriedade dos britânicos”, esses artigos descreviam a experiência de um jovem “engenheiro” e aventureiro americano chamado Walter Hardenburg que, com um compatriota, deixou seu emprego na estrada de ferro Cali-Buenaventura em 1907, descendo para um canto remoto da bacia amazônica, vindo dos Andes colombianos, em Pasto, através da escarpada trilha que conduzia ao vale do Sibundoy. Remando o rio Putumayo abaixo, aqueles *gringos inocentes* caíram nas mãos de homens armados, diabolicamente cruéis, que aterrorizavam os comerciantes colombianos que se recusavam a se submeter a Julio César Arana — a alma e a força motriz, conforme um parlamentar britânico o denominou mais tarde —, da companhia de borracha peruana. Os jornais de Iquitos já andavam publicando relatos sobre graves fatos que ocorriam rio acima, e tais relatos circularam além do rio, chegando à própria capital peruana. Foi necessário, porém, que as indignidades atingissem o ultrajado *gringo aventurero* para que esses graves fatos se tornassem uma questão política na Inglaterra e nos Estados Unidos. (Mais tarde Hardenburg haveria de escrever um panfleto a favor do socialismo em uma das províncias ocidentais do Canadá e um livro sobre a erradicação dos mosquitos.)

Ao que se dizia, Arana iniciou sua espetacular ascensão ao poder fazendo negócios com os comerciantes colombianos que tinham sido os primeiros a “conquistar” (conforme se dizia comumente) os índios dos tributários do Caraparaná e Igaraparaná, no Putumayo. Esses *conquistadores* haviam se estabelecido ao longo desses rios com seus *derechos de conquistar* desde a década de 1880, na esteira da repentina valorização da quinina nos contrafortes dos Andes, e (conforme Casement) acharam mais conveniente negociar sua borracha rio abaixo com comerciantes como Arana do que rio acima, na Colômbia, através das florestas, até Tolima, ou atravessando os Andes, em direção a Pasto. Assim como conseguiram fazer com que os índios colhessem a borracha endividando-os e submetendo-os a uma espécie de escravidão econômica, esses comerciantes também contraíram dívidas com seus fornecedores, tais como Arana. Eram prisioneiros da mesma armadilha de obrigações na qual mantinham seus índios, mas não completamente. Dando um jeito, por assim dizer, ainda conseguiam competir com Arana, tendo em vista os índios.

Era uma região estranha aquela onde os colombianos se estabeleceram e obrigaram os índios locais a colher borracha. Tratava-se de uma fronteira sujeita a conflitos armados e à instabilidade e cuja soberania os estados-nações do Peru e da Colômbia sempre disputaram, após as guerras de independência com a Espanha, no início do século XIX. Terreno das ambições rivais desses estados, era na realidade um lugar sem estado, uma espécie de terra de ninguém cuja queda para a violência era canalizada por comerciantes como Arana, em lutas pelo

controle de colhedores de borracha indígenas, aliás em número cada vez menor. Os *derechos de conquistar*, aquelas convenções com as quais se concordava tacitamente, fora de qualquer lei do Estado, e que garantiam supostamente a cada “conquistador” direitos ao produto de “seus” índios, eram *derechos* que se baseavam tanto na probabilidade da violência quanto em um acordo mútuo. Ao que parece, tratavam-se de convenções frágeis, sempre à beira da autodestruição. A selva e seus índios eram objeto de grande temor por parte dos brancos, ao que se dizia, mas, de acordo com Joaquín Rocha, um colombiano que percorreu a região em 1903, a maior ameaça à vida dos seringalistas era o assassinato por um colega que exercia a mesma atividade.³⁰ Surpreendido, notou que os seringalistas geravam poucos filhos. Viviam em geral com índias, mas a união era estéril. Conjecturou que essa “extraordinária ausência de crianças mestiças” era devida ao fato de que as esposas índias bebiam o sumo de plantas anticoncepcionais, talvez “em obediência às ordens dos chefes indígenas, como uma medida política”.

Sete anos de comércio de borracha e de impiedosa eliminação dos pequenos comerciantes nessa zona fronteira de esterilidade e assassinato levaram Arana a um controle total e, em 1907, ele estava pronto para se expandir em larga escala, com capital levantado em Londres. A exemplo de Leopoldo, rei dos belgas e dono do Estado Livre do Congo, rico em borracha, Julio César Arana era, no baixo Putumayo, o próprio Estado.

Em 1903 ele contratou negros de Barbados para “conquistar” e perseguir até a morte os índios fugitivos. O conceito, para não falar do uso da “conquista”, pareceu estranho a muitos leigos, provocando, por exemplo, muita confusão na Comissão Seleta sobre o Putumayo, estabelecida pela Câmara dos Comuns britânica. Ela foi informada em mais de uma ocasião que *conquistar* não significava aquilo que se pensava, mas queria dizer “distribuir bens em troca da borracha”.

A confusão também se instaurou quando da tentativa da Comissão de interpretar o item referente a *Gastos de Conquestación (sic)*, traduzido como “despesas de conquista” no balanço da Companhia, em 1909. O gerente de Iquitos, Pablo Zumaeta, escreveu a seu cunhado, Julio César Arana, contestando a colocação do contador inglês de que 70.917 libras deveriam ser consideradas perdidas, “assinalando que esse dinheiro representava o capital gasto em conquistar ou, melhor dizendo, em sujeitar os índios”.³¹ Não havia necessidade de diminuir o capital porque,

como você sabe, em empreendimentos como os nossos o capital é aplicado em conquistar ou, para ser mais exato, em atrair para o trabalho e a civilização as tribos selvagens e, uma vez alcançado tal propósito... passamos a ser proprietários do solo que eles dominavam, pagando mais tarde com o produto que eles fornecem o valor desse adiantamento. Em empreendimentos como o nosso quaisquer quantias assim aplicadas são consideradas capital.³²

Parece ter sido uma situação na qual os direitos aos índios eram semelhantes aos direitos de explorar a floresta. Os índios estavam lá para serem subjuga-

dos e, uma vez feito isso, nenhum outro homem branco poderia entrar na região. O primeiro branco a chegar a uma das grandes casas comunitárias, que abrigava talvez mais de cem índios, o primeiro também a impingir-lhes bens de consumo, clamou por seus “direitos de conquista”. Em troca os índios pagaram com borraça. Antes disso, pelo menos rio acima e, em escala bem menor, a partir de meados do século XIX, o pagamento consistira em plantas medicinais, veneno, laca, goma, resinas, peles e cera de abelha. Na década de 1860 desenvolvera-se uma atividade intensa, que se irradiou dos Andes até os contrafortes da *montaña* e, em escala bem limitada, até a região intermediária do rio Putumayo. Essa atividade foi provocada pela demanda do famoso febrífugo que era a quinina (cinchona). O nome, aliás errado e que pertencia à esposa de um vice-rei do Peru, referia-se à casca da árvore e continha a quinina necessitada por outros *conquistadores*, tais como as tropas britânicas, que precisavam combater a malária na Índia.

Não entendo o poder que os comerciantes exerciam sobre os índios. A maior parte do que se disse em relação a este assunto é repleta de fantasias e, além do mais, extremamente contraditória. De um lado temos a estridente ênfase na conquista, vista como a derradeira afirmação da civilização, empreendida pelo *macho* suarento, que ultrapassa as fronteiras e penetra nas selvas. De outro temos um quadro bastante diverso, o de uma espécie de contrato social estabelecido entre comerciantes que pensam de modo igual, índios e brancos, os quais complementam as mútuas necessidades no seio da floresta: índios dóceis, brancos maternais e provedores.

Certamente nem esse paradoxo, nem a docilidade parecem ter feito parte daquilo que se disse e daquilo que se lembrou, no primeiro ciclo da conquista, no século XVI. O pouco que se sabe da louca expedição de Hernán Pérez de Quesada, através das selvas de Caquetá e Putumayo, em 1541, à procura do El Dorado, é que os espanhóis afirmaram que, em geral, tiveram de enfrentar uma resistência feroz. Ao que se diz, a expedição de Quesada consistiu de duzentos cavalos, 260 espanhóis e cerca de 6 mil carregadores índios dos altiplanos da *cordillera* dos Andes ocidentais. Afirma-se também que nenhum dos carregadores sobreviveu. Na região em que os rios Putumayo e Caquetá correm bem perto um do outro, nas proximidades de Mocoa, Quesada teve de se haver com uma decidida oposição. Sempre que sua expedição atravessava espaços acanhados, onde os cavalos mal conseguiam manobrar, os índios atacavam. De acordo com tal historiografia, se aquilo era uma violentação que não chegava a se consumir na garupa de um cavalo, então aqueles estreitos desfiladeiros eram verdadeiras *vaginae dentatae*. Em determinado lugar, assinala John Hemming em seu estudo das crônicas importantes, “uma tribo antropófaga conseguiu apoderar-se de cinco homens, diante do resto da coluna, e os esquartejou antes que se pudesse fazer algo para salvá-los”.³³ São estas as histórias que nos chegaram da conquista.

A sina dos missionários que sucederam os homens da espada, nos dois séculos seguintes, não foi muito diferente, pelo que se diz. No entanto, apesar

dessa continuidade, é surpreendente redescobrir a linguagem e o imaginário da conquista do Novo Mundo no século XVI, reativados não pelo ouro ou pela história do El Dorado, mas pela quinina e a borracha, em fins do século XIX. A grande demanda européia e norte-americana pelas matérias-primas das florestas pluviais ressuscitou de forma ainda mais exagerada a mitologia heróica de uma época mais recuada e a incrustou na cultura do relacionamento comercial.

Joaquín Rocha, um comentarista sempre interessante, que desceu os rios Caquetá e Putumayo até Iquitos, em 1903, julgou o conceito de “conquista” não menos estranho do que parecera à Comissão Seleta sobre o Putumayo, da Câmara dos Comuns. Julgou necessário oferecer uma definição:

Quando se encontra uma tribo de selvagens que ninguém conhecia ou que jamais esteve em contato com brancos, diz-se em semelhante caso que eles foram conquistados pela pessoa que conseguiu comerciar com eles. Assim, colherão a borracha, plantarão alimentos e construirão uma casa para que ela viva no meio deles. Participando desse modo da grande e comum labuta dos brancos, esses índios são trazidos para a civilização.³⁴

Tal definição não é tanto uma falácia quanto um conceito, tão necessário à conquista através do escambo quanto ao escambo através da conquista. O astuto *conquistador*, prossegue Rocha, tomaria providências para garantir a reciprocidade, ao dar presentes e adiantar bens de consumo — por exemplo, tomando como reféns as mulheres e as crianças índias.

Mas se a força bruta era aconselhável, por que eles se incomodavam em dar *presentes* e persistiam na ficção da “dívida”? É freqüente, afirma Rocha, os índios não sucumbirem à arte da persuasão verbal. Em vez disso tentavam fugir, como sucedeu na história que ele narrou, de um comerciante de borracha e seus quatro peões, que retornavam com mercadorias, percorrendo as remotas e inexploradas paragens do rio Aguarico, alguns anos antes. Ao perceber sinais de índios que não pertenciam a qualquer tribo conhecida, o coração do comerciante pulsou diante da idéia de conquistá-los, pois, através do trabalho deles, poderia obter enormes quantidades de borracha. De madrugada, sob um luar esplêndido, os brancos entraram na casa comunitária dos índios. Dois deles bloquearam a porta com suas armas enquanto seu *patrón*, o comerciante, disse aos índios, tomados de pânico, que não se assustassem. Os homens foram solicitados a buscar comida que as mulheres — as quais, aliás, não tiveram permissão de sair — cozinhariam. Quando os homens regressaram, os brancos os presentearam com quinquilharias e deram-lhes roupa, machados e facões, dizendo que deveriam trazer-lhes borracha enquanto eles, os brancos, se apoderariam da casa dos índios com suas mulheres e crianças, na ausência dos homens. Felizes com os presentes e as mercadorias, os homens concordaram e voltaram daí a alguns dias com a borracha que deviam.

Precisando de mais mercadorias dos brancos e tendo recebido tão bom tratamento daqueles que agora eram seus patrões, concordaram em construir uma

casa e em cultivar roças para eles. Assim, observa Rocha, consumou-se a conquista desta nação.³⁵

Foi desse modo que, em 1896, o colombiano Crisóstomo Hernández conquistou os Huitoto dos rios Igarapanará e Carapanará, afluentes do Putumayo, de quem Arana apropriou-se pela força alguns anos mais tarde. Mulato proveniente da distante cidadezinha de Descanse, nos Andes, ao que se comenta Don Crisóstomo era um fugitivo, que escapara dos entrepostos de comércio colombianos no Caquetá, devido aos crimes que ali cometera. Procurara refúgio nas densas florestas do Putumayo, onde reinava sobre brancos e índios com grande crueldade. Conforme disseram a Rocha, ele recorria à morte, em casos de rebeldia e *canibalismo*. O crime de um era pago por todos. Ao ouvir falar de um grupo de Huitoto, cujas mulheres e filhos, bem como os homens, segundo se dizia, praticavam o canibalismo, Don Crisóstomo decidiu matá-los por esse crime, decapitando todos, inclusive os bebês que ainda mamavam. O homem branco que narrou esse fato a Rocha rebelou-se por ter de matar criancinhas, mas teve de fazê-lo, pois Don Crisóstomo ficou por detrás dele com um facão.³⁶ É uma história estranha, sobretudo diante da extrema necessidade de se contar com a mão-de-obra indígena. Aqui estamos diante do relato de um homem que elimina essa mão-de-obra, chegando até mesmo a matar bebês, diante de um suposto canibalismo. Pelo menos no plano da ficção espelha-se o espetáculo de moldar corpos humanos, o que, ainda nesse plano, ocasionou a furiosa “retaliação” do homem branco.

Logo após esse acontecimento Don Crisóstomo foi morto, “acidentalmente”, atingido por uma bala disparada por um de seus companheiros de conquista. Rastejando no chão, em seu próprio sangue, ele pediu que lhe entregassem a espingarda, encostada em um canto. Ninguém, porém, atendeu esse último pedido, pois, segundo Rocha, ele morreria matando, levando em sua companhia tantos companheiros quanto pudesse.³⁷

Talvez não foi a economia política da borracha, nem a da mão-de-obra que predominou nos horrendos “excessos” do ciclo da borracha. Talvez, segundo teoriza Michel Foucault em seu trabalho sobre a disciplina, o que importava naquele caso era a inscrição de uma mitologia no corpo índio, a estampa da civilização em luta com a selva, cujo modelo se inspirava nas fantasias coloniais sobre o canibalismo indígena. “No excesso da tortura”, escreve gnomicamente Foucault, “é investida toda uma economia do poder”. Não existe excesso.

No entanto, até que ponto foi comum a brutalidade, conforme é descrita na história de Don Crisóstomo? Hardenburg, incansável ao condenar a brutalidade de Arana, conheceu outros seringais mais antigos, como os do colombiano David Serrano, onde passou alguns dias, nas margens do Carapanará, considerando-o um idílio de benevolência patriarcal. Serrano contou-lhe que os primeiros povoadores da região, entre os quais ele se incluía, chegaram ali doentes e pobres, sendo calorosamente acolhidos pelos Huitoto, “que os encheram de comida, deram-lhes mulheres e proporcionaram-lhes um conforto muito maior do que gozaram

algum dia em seu próprio país”. Hardenburg achou que os índios que estavam em torno do acampamento eram alegres e prestativos. “Chamavam Serrano de pai e, com efeito, tratavam-no como tal.”³⁸

“Longe de infligir maus tratamentos”, escreveu Joaquín Rocha sobre os comerciantes de borracha de Tres Esquinas, no rio Caquetá, eles “agradavam os índios como crianças mimadas, os quais, por sua vez, prestavam obediência implícita aos brancos” (exceto quando os índios se embebedavam, durante suas “bacanais orgiásticas”, as quais, de acordo com Rocha, ocupavam a maior parte de seu tempo; então seu estimado *patrón*, a despeito de sua benevolente supremacia, tinha de trancar-se em um esconderijo, até passar os efeitos do caldo de cana fermentado). Esses índios Tama e Coreguaje tinham dívidas com seu *patrón* branco (seu “*jefe supremo*”, conforme Rocha o denominava), relativas a roupa, calças, mosquiteiros, armas de fogo, facões e panelas, que pagavam com borracha e com seu serviço como canoieiros. Recebiam também fumo e rum, mas, pelo menos segundo Rocha, isto era considerado “presente” e não um adiantamento (do mesmo modo, ao narrar a história dos índios Aguarico, ele estabeleceu a diferença entre “presentes” e “quinquilharias”, por um lado, e por outro, coisas tais como roupa e machados, pelos quais a borracha devia ser trocada). Quando os índios elegiam seu chefe, submetiam a escolha ao *patrón*, que sempre concordava, afirma Rocha.³⁹

Assim, não pareceria tão ingênuo da parte de Julio César Arana defender-se alegando, sob a pressão dos interrogatórios da Comissão Seleta da Câmara dos Comuns, que “essa palavra ‘conquistar’, pelo que me disseram em inglês, soa muito forte. Nós a empregamos em espanhol para atrair uma pessoa, a fim de conquistar sua simpatia”. Presumivelmente devido ao fato de que, nesse caso, as palavras, o significado exato e a tradução tinham tamanha importância, a Comissão julgou necessário publicar esta resposta igualmente em espanhol: “Porque esa palabra ‘Conquistar’, que según me han dicho en inglés suena muy fuerte, nosotros la usamos en español para atraer a una persona, conquistar sus simpatías”.⁴⁰ O objetivo de uma *conquista*, prosseguia Arana, é distribuir mercadorias e equipar expedições tendo em vista a conversão dos índios a um sistema de escambo — dar-lhes mercadorias em troca da borracha: “Outro termo empregado para isso é a palavra *correría*”.⁴¹

Mas para Charles Reginald Enock, que passara quatro anos na Amazônia peruana e nos Andes na qualidade de engenheiro e autor (*The Andes and the Amazon, Peru*) [Os Andes e o Amazonas, Peru] e foi convocado para testemunhar perante a Comissão Seleta quando sua investigação chegava ao final, ao explicar o significado de palavras tais como *conquistar*, *reducir* e *rescatar*, as *correrías* “não passavam de puras expedições de escravização”.⁴² Quanto ao uso da palavra *conquistar* na Amazônia peruana ele declarou: “Tem o mesmo significado da palavra inglesa ‘conquista’, sem dúvida para obter mão-de-obra através da força”.⁴³

No entanto ainda resta saber até que ponto Arana tentava enganar e despistar conscientemente a Comissão ou se apenas, como uma espécie de reflexo, tirava vantagem de um modo de se expressar comum entre os brancos envolvidos no ciclo da borracha, no Putumayo — “o senso comum do ciclo da borracha” —, o qual, para os ingleses da Comissão, fazia pouco ou nenhum sentido. Eles teriam todos os motivos para ouvir com maior respeito seu compatriota, o sr. Enock. Além de sua experiência nos trópicos, havia muito de se orgulhar no que dizia respeito aos ingleses, quando comparados com os peruanos, em seu respeito pelo trabalho livre, pela verdade e pela incomparável capacidade da língua inglesa em apreender e transmitir fatos. O sr. King, da Comissão Seleta, interrogou John Gubbins, presidente do Conselho de Diretores da Companhia Amazônica Peruana e, durante 38 anos, residente no Peru.

“Sua experiência com aquele país o leva a dizer que, no tratamento dos nativos, os peruanos em geral observam o mesmo padrão que os ingleses?”

“Não diria que seja um padrão tão elevado assim, mas, de acordo com minha experiência pessoal, eles eram bem tratados.”

“Mas os peruanos não alcançam o mesmo padrão?”

“Não.”

“O senhor diria que existe o mesmo respeito pela vida humana no Peru, quando morava lá, como existe em Londres? Não insistirei com o senhor em relação a esse ponto. O senhor diria que na vida pública do Peru vigora o mesmo padrão de verdade, moralidade pública e ausência de corrupção que se verifica em Londres?”

“É um axioma em toda a América espanhola”, respondeu o sr. Gubbins, “que a palavra de um inglês está em primeiro lugar. A palavra de um inglês é considerada tão valiosa quanto qualquer outro vínculo de nacionalidade.”⁴⁴

É também o caso de assinalar que sem a estima pela palavra de um inglês e sem ingleses como o sr. Gubbins não teria existido a Companhia Amazônica Peruana. Juntando o capital inglês ao *know-how* de Arana e ao bom senso do ciclo da borracha, o sr. Gubbins e seus pares associavam-se ao terror daquele ciclo, cuja tática de pressionar os índios a colher a borracha pode ser verificada no modo como a palavra de um inglês e a de um peruano se confrontaram em um outro contexto, conforme ocorreu quando Charles Reginald Enock e Julio César Arana foram testemunhar perante a Comissão Seleta. Talvez o honrado inglês não fosse muito mais correto do que o canalha Arana, ao afirmar que a conquista significava obter mão-de-obra por meio da força, ao passo que o canalha dizia que ela significava atrair a simpatia dos índios, a fim de haver um sistema de trocas. Talvez ambos estivessem errados — um erro que se exprimia de maneira mutuamente dependente, aliás —, pois nenhuma de suas declarações evidenciava o que ocorria na conquista e na servidão que as dívidas instauravam, como se cada um dos dois representasse unicamente um dos pólos exteriores que definiam os limites do espaço no qual a conquista e a escravidão econômica dos peões funcionavam. Não era sequer o caso de se imaginar que essa subordinação do índio fosse alcançada por meio de uma *mescla* de força e trapaça ou de armas

e persuasão ou ainda de conquista através do escambo ou do escambo através da conquista. Todo esse modo de pensar não passa de um truísmo que preserva a separação dos domínios, mesmo quando eles se misturam: violência e ideologia, poder e conhecimento, força e discurso, economia e superestrutura... Enock exagera a questão: “conquista significa obter mão-de-obra por meio do emprego da força” — conforme a acepção em inglês. Arana, astucioso, dissimula: “atrair simpatias” — conforme a acepção em espanhol. Mas quando confrontamos os dois idiomas o que resulta não é a mescla da força com aquilo que Rocha denominava a arte da persuasão verbal, mas uma concepção bastante diversa, na qual o corpo do índio, no processo de sua conquista, na escravidão econômica a que ele é submetido e no fato de ser torturado, dissolve aqueles domínios, de tal modo que a violência e a ideologia, o poder e o conhecimento tornam-se um só, a exemplo do que acontece com o próprio terror.

O bom, o mau e o feio: o lugar do grotesco e os rituais do melodrama na guerra e na tortura da economia política

Conforme quis o destino, Hardenburg descia o rio de canoa, em 1907, quando os homens de Arana desfechavam seu ataque final, ao longo do Carapananá, contra os comerciantes de borracha colombianos que se recusavam a vender-lhes a mercadoria ou a juntar-se a eles. Um deles, David Serrano, contou a Hardenburg que um mês antes uma “comissão” de Arana o amarrara a uma árvore e em seguida (conforme as palavras de Hardenburg) “esses empregados-modelo da companhia civilizadora, conforme denominavam a si mesmos, entraram à força no quarto de sua mulher, arrastaram a infeliz criatura para a varanda e ali, diante dos olhos torturados do indefeso Serrano, o chefe da comissão violentou sua infeliz vítima”. Levaram toda sua borracha, juntamente com sua mulher e filho. Serrano soube mais tarde que “ela estava sendo usada como concubina pelo criminoso Loayza, enquanto seu meigo filho servia de criado ao repugnante monstro”. Miguel Loayza era um dos principais capatazes de Arana, e o que pareceu igualmente repugnante a Hardenburg era o fato de que se tratava “de um mestiço acobreado, de olhar astucioso, que arranhava um pouco de inglês (e) ao que parecia, passava a maior parte do tempo banhando-se em água-de-cheiro e entretendo-se com suas várias concubinas”.⁴⁵ Era, sem dúvida, um tipo que não se recomendava.

Decorridas algumas semanas, Serrano foi atacado novamente. Dessa vez ele fugiu para a floresta, deixando para Arana seu pequeno domínio de índios e borracha. Em outro lugar dessa expedição, 140 homens de Arana atacaram vinte colombianos com uma metralhadora no seringal de La Unión. Desfraldando a bandeira de sua nação, os colombianos defenderam-se durante meia hora, antes de deixar sua borracha e suas mulheres nas mãos dos peruanos. Feito prisioneiro

por Loayza, Hardenburg testemunhou o destino de uma dessas mulheres, grávida de muitos meses e concedida ao capitão daquela pilhagem: “Esse monstro humano, unicamente preocupado em aplacar sua sede animal de lascívia e sem levar em conta o grave estado de saúde da infeliz mulher, arrastou-a para um lugar retirado e, apesar dos gritos de aflição da infortunada criatura, violentou-a sem compaixão”.⁴⁶

Funcionários colombianos, bem como comerciantes de borracha, foram brutalizados de vários modos, confinados em jaulas imundas, onde Hardenburg os viu cobertos de escarradas, ridicularizados e, conforme escreveu, “ultrajados diariamente por palavras e atos, do modo mais covarde possível”. O comerciante colombiano Aquileo Torres foi tratado desse modo, acorrentado por mais de um ano como um animal selvagem. Era o que se contava. Ao ser solto tornou-se um dos gerentes mais sádicos dos seringais de Arana, mostrando-se especialmente inclinado a desmembrar os corpos dos índios enquanto ainda estavam vivos.

Hardenburg evoca o ritual grotesco e melodramático como uma parte orgânica dos conflitos que se deram durante o ciclo da borracha, naquela infeliz região do rio Putumayo. Sua forma de expressão combina-se com as formas exprimidas. Organizados como ritos de degradação, esses ataques eram (conforme narrou Casement perante a Câmara dos Comuns)

organizados pelos irmãos Arana a fim de esbulhar os colombianos, que não eram apenas competidores, mas ofereciam refúgio aos índios fugidos da perseguição da companhia; e enquanto esses estabelecimentos independentes existissem no Carapaná, os índios acorriam para lá, e essa era uma forma de escapar da região.⁴⁷

Aquilo que, segundo Hardenburg, surgia como uma brutalidade desprovida de sentido, estarrecedora, em um teatro de sensual crueldade, de acordo com Casement tornava-se o desfecho lógico da “competição por recursos escassos” — nesse caso, os da “mão-de-obra”. Onde Hardenburg fetichiza, Casement reifica; são os dois lados de uma única moeda.

A lógica de Casement era peculiar, para dizer o mínimo, e, em uma análise final, ela não poderia ser separada dos rituais teatrais do conflito armado e do terror, subentendidos como meios de um fim mais substancial. Com efeito, em outra passagem Casement comentou que o violento esbulho, praticado contra os comerciantes colombianos de borracha independentes, zombava da lógica, cujo objetivo era garantir a borracha ao garantir proteção aos índios. “Os roubos constantes de índios, praticados por um *cauchero* (comerciante de borracha) em relação a outro”, escreveu ele em um de seus relatórios dirigidos a Sir Edward Grey, “levaram a represálias mais assassinas e sanguinárias do que tudo que um índio jamais infligira a outro índio. O objetivo primordial de conseguir a borracha, que podia ser obtida unicamente através do trabalho dos índios, era freqüentemente perdido de vista, nesses desesperados conflitos”.⁴⁸ Alguns anos mais tarde, ao observar funcionários embriagados da companhia empaparem os índios com querosene e os

queimarem vivos durante uma festa de aniversário, Urcenio Bucelli enunciou o mesmo paradoxo perverso: “Estos índios traen tanto caucho y sin embargo se les mata — Estes índios trazem tanta borracha e no entanto os matam”.⁴⁹

É curioso notar que, em 1915, o juiz peruano Carlos Valcárcel fez a seguinte observação, à margem do registro de Bucelli sobre esses atos: “Há alguns anos um padre da cidade de Bambamarca, na *sierra* do Peru setentrional, queimou uma mulher viva porque ela era acusada de ser uma bruxa”. A história da criminalidade, prosseguia o juiz, “nos revela que as mais atrozes torturas, tais como queimar gente viva, têm sido aplicadas quase sempre por motivos religiosos ou políticos”.⁵⁰ O imortal Prescott, em sua *History of the conquest of Peru* [História da conquista do Peru] levantou essa questão, ao preocupar-se com o triste fato que se abateu sobre os nobres Incas. “Não é evidente por que esse modo cruel de execução foi adotado com tamanha freqüência pelos conquistadores espanhóis”, escreveu ele, “a menos que se desse que o índio era um infiel, e o fogo, desde épocas remotas, parece ter sido considerado como uma condenação apropriada a um infiel, como prefiguração daquela chama inextinguível que o aguardava nas regiões dos malditos”.⁵¹

De certo modo forjado

Muito, se não a maior parte do vigor das revelações de Hardenburg se deve não àquilo que ele vivenciou ou viu de primeira mão, mas àquilo que apreendeu de relatos publicados em dois “jornais” de Iquitos, de curta duração, *La Sanción* e *La Felpa*, ao que tudo indica especialmente criados para atacar Arana e os procedimentos de sua companhia. O primeiro número de *La Sanción* anunciava que se tratava de uma publicação bissemanal, comercial, política e literária, dedicada a defender os interesses do povo. Ocupando grande destaque no centro da primeira página encontrava-se um longo poema, “El socialismo”, elogiando a causa socialista com indisfarçada paixão.

Os relatos desses jornais parecem ter contribuído muito para o modo como Hardenburg representou o horror do Putumayo, pois não apenas eram locais e, portanto, “autênticos”, mas também porque davam forma impressa a boatos verbais. Além disso, tais relatos davam à sua experiência pessoal, limitada e fragmentada, uma visão mais ampla e abrangente.

Algumas de suas próprias observações foram transmitidas com um vigor irreal, que lembrava aquela mesma atmosfera distanciada do espaço da morte encontrada em *Heart of darkness*. Ele, por exemplo, recordava quando andava em torno do seringal de El Encanto, onde era prisioneiro:

O mais penoso de tudo era ver os doentes e os moribundos prostrados na casa e nos matos adjacentes, incapazes de se moverem e sem ninguém que os ajudasse em sua agonia. Aqueles pobres infelizes, sem remédios, sem alimento, eram expostos aos raios ardentes do

sol a pino, às frias chuvas e ao gélido orvalho da madrugada, até a morte os livrar de seus sofrimentos. Então seus companheiros carregavam os cadáveres frios — muitos dos quais em um estado de quase completa putrefação — até o rio, e as águas amareladas e turvas do Carapaná se fechavam silenciosamente sobre eles.⁵²

Este trecho precisa ser comparado com aquilo que ele construiu a partir das conversas. Aqui a necessidade de procurar um tom sensacionalista é dolorosamente óbvia e move-se a partir da qualidade real do sonho, distanciado, inevitável, emotivo, em direção ao histriônico: “Armados com facões, os índios penetram nas profundezas da floresta, retalhando assustadoramente cada seringueira que encontram, cortando-a freqüentemente tanto e tão fundo, em seus frenéticos esforços de extrair a última gota de leite, que enormes quantidades de árvores morrem anualmente”.⁵³ Mas o histriônico não poderia ser verdadeiro?

Durante alguns meses, de outubro de 1907 até serem violentamente suspensos, *La Sanción* e *La Felpa*, os dois jornais publicados em Iquitos, veiculavam histórias horrendas das atrocidades praticadas nos seringais de Arana. Na verdade foi a corajosa publicação, no final de 1907, da denúncia ainda mais corajosa de Benjamin Saldana Roca perante o juiz do Tribunal de Justiça de Iquitos que provocou (pelo menos na aparência) uma preocupação nacional por um inquérito judicial rigoroso e também facilitou uma mudança na realidade, fazendo com que os boatos se metamorfoseassem em fatos e a história se tornasse verdade.

Na relação social daquilo que é falado e daquilo que é publicado, do que é boato e do que é notícia de jornal, freqüentemente chega um momento em que estes últimos não só dignificam, enquadram, condensam, generalizam e afirmam o primeiro, como, graças a isso, apresentam um espelho para a comunidade como um todo — é um meio de gerar e fixar a autoconsciência coletiva. No caso das atrocidades do Putumayo, esse tipo de confirmação da realidade através da notícia impressa envolvia a tênue tensão consciente do fascínio e da repulsa, ligando o fantástico ao crível. Raramente os dois combinam como o fizeram de modo tão perturbador, como ocorreu durante o ciclo da borracha, quando Peter Singleton-Gates e Maurice Girodias reagiram às negativas da missão diplomática peruana em Londres, que afirmava que *La Sanción* e *La Felpa* eram desonestos e que as histórias por eles publicadas eram fantásticas: “*Eram fantásticas, sim*”, responderam Singleton-Gates e Girodias, “*sua própria autenticidade é que as tornava fantásticas*”.⁵⁴

No primeiro artigo publicado em *Truth* e como clímax ao capítulo central intitulado “O paraíso do diabo”, que consta de seu livro, Hardenburg cita “os seguintes fatos”, que parecem ser traduzidos de *La Sanción*. Boa parte de suas acusações, em seus detalhes individuais, conforme foram recolhidos de testemunhos dados perante a justiça e de cartas dirigidas ao editor daquele jornal, bem como em seu tom, podem ser vistas como uma elaboração desse tipo de escrita:

Eles forcem os pacíficos índios do Putumayo a trabalhar dia e noite na extração da borracha, sem a menor remuneração; nada lhes dão para comer; os mantêm na mais completa nudez; roubam suas colheitas, suas mulheres e seus filhos a fim de satisfazer sua

voracidade, lascívia e a avareza que demonstram em relação a si mesmos e a seus empregados, pois vivem à custa da comida dos índios, mantêm haréns e concubinas e vendem essa gente no atacado e no varejo em Iquitos; chicoteiam-nos de modo desumano até os ossos se tomarem visíveis; não lhes dão tratamento médico algum, mas deixam-nos morrer, comidos pelos vermes, ou então os servem de alimento para os cachorros dos chefes (isto é, os administradores dos seringais); castram-nos, cortam suas orelhas, dedos, braços, pernas...⁵⁵

E também torturavam os índios por meio do fogo, da água, e os crucificavam de cabeça para baixo. Os empregados da companhia reduziam os índios a pedaços por meio de facões e faziam espirrar o cérebro das criancinhas, arremessando-as contra árvores e paredes. Os mais velhos eram mortos quando não tinham mais condições de trabalhar e, para se divertirem, os funcionários da companhia treinavam a pontaria usando os índios como alvo. Em ocasiões especiais como a Sexta-feira Santa e a Páscoa abatiam-nos a tiros em grupos ou, de preferência, lambuzavam seus corpos com querosene e tocavam fogo neles, divertindo-se com sua agonia.⁵⁶

Em outra carta dirigida a Hardenburg em 1909 por um empregado da companhia e posteriormente publicada em seu livro, lemos que uma “comissão” foi enviada pelo administrador de um seringal a fim de exterminar um grupo de índios devido ao fato de eles não trazerem borracha em quantidade suficiente. A comissão regressou dentro de quatro dias com dedos, orelhas e várias cabeças de índios, para provar que havia cumprido as ordens recebidas.⁵⁷ Mais tarde o escritor viu prisioneiros índios serem abatidos a bala e queimados. A pilha ardente de carne erguia-se a apenas 150 metros do seringal. Isso ocorreu em um dos dias do carnaval de 1903. Os “empregados mais graduados” da companhia, notou Hardenburg, brindavam com champanhe àquele que conseguisse contar o número mais elevado de mortes. Em outra ocasião, no seringal do Ultimo Retiro, o administrador, Inocente Fonseca, convocou centenas de índios. Empunhou a carabina, o facão e começou a massacrar aquela gente indefesa, deixando o chão coberto com mais de 150 cadáveres de homens, mulheres e crianças. Foi o que Hardenburg escreveu a seu correspondente, e a transcrição se encontra em seu livro. Banhados em sangue e suplicando clemência, prosseguia a carta, os sobreviventes foram empilhados com os mortos e queimados até morrerem, enquanto o administrador, Inocente, berrava: “Quero exterminar todos os índios que não obedecerem minhas ordens sobre a borracha que exijo que tragam”.⁵⁸

O autor não nos explica por que os índios foram “convocados”. Talvez não soubesse. Talvez não existisse um motivo. Talvez fosse óbvio.

O acontecimento — talvez ritual seja o termo correto — mais emblemático do terror instaurado no Putumayo, citado por Hardenburg e Casement a partir de testemunhos publicados em *La Felpa* em 1908, dizia respeito à pesagem da borracha que os índios traziam da floresta. Em seu relatório a Sir Edward Grey, Casement declarou que essa descrição lhe foi repetida “várias e várias vezes... por homens que tinham sido empregados naquele trabalho”.⁵⁹

O índio é de tal modo humilde que, assim que percebe que a agulha da balança não marca os dez quilos, estende as mãos para diante e joga-se no chão, a fim de receber o castigo. Então o chefe (do seringal) ou um subordinado avança, ergue sua cabeça, agarra o índio pelos cabelos, calca seu rosto no chão; depois que o rosto é golpeado, recebe pontapés e fica coberto de sangue, o índio é açoitado. É quando eles são tratados melhor, pois, com freqüência, cortam-nos em pedacinhos com facões.⁶⁰

Creio que em tudo isto existe um tom sinistro e excessivo, que gera o ceticismo, não menos do que o temor e o horror. Pode-se entender David Cazes, vice-cônsul britânico em Iquitos de 1902 a 1911 (cuja firma comercial dependia da companhia de borracha de Arana) quando, ao reponder as perguntas a ele dirigidas em 1912 pelo Comissão Seleta da Câmara dos Comuns, declarou:

Comecei a ler os dois primeiros números (de *La Felpa* e *La Sanción*), mas julguei-os um tanto fantásticos, devido aos horrores que descreviam. Uma situação tão horrorosa parecia-me inacreditável e deixei de levá-los para casa. Minha esposa encontrava-se em minha companhia e acho que eles exerciam sobre ela um efeito muito forte... Suponho, agora que conheço as coisas melhor, que provavelmente deveria ter-lhes dado muito mais crédito, mas, naquele momento, eu pensava de fato que essas notícias, de certo modo, eram forjadas.⁶¹

Histórias que, segundo parece, exerceram forte efeito sobre a sra. Cazes parecem ao vice-cônsul, seu marido, de certo modo forjadas, como se o laço matrimonial padecesse com aquelas incômodas narrativas, que vinculavam o horror à sua descrição.

Talvez sintamo-nos na obrigação de indagar que verdades tais histórias encerravam e em que ponto, na cadeia da linguagem que liga a experiência à sua expressão, entra o tom melodramático: ao expressá-los, nos acontecimentos descritos ou em ambos?

Tal cadeia de questionamentos assume um mundo divisível em fatos reais e representações de fatos reais, como se os meios de representação constituíssem mero instrumento e não fonte de experiência. “Toda uma mitologia está depositada em nossa linguagem”, notou Wittgenstein, incluindo, podemos notar, a mitologia do real e da linguagem como algo transparente.

Mas para o vice-cônsul, com sua esposa fortemente afetada, de um lado, e do outro seu apoio econômico — Julio César Arana — contestando vigorosamente as representações do terror, esta concepção banal sobre a divisibilidade dos fatos em relação a suas representações deve ter parecido simplória. Partir da avaliação do vice-cônsul, preso entre uma esposa e um Arana, para a avaliação do cônsul-geral Casement significa começar a apreciar o poder da obscuridade epistemológica na política da representação.

De Casement a Grey

O relatório de Casement enviado a Sir Edward Grey é equilibrado e sóbrio, como o de um advogado que apresenta seus argumentos em um processo, oferecendo um contraste marcante com seu diário, que se refere à mesma experiência. De acordo com Brian Inglis, o biógrafo de Casement, o manuscrito que este dirigiu ao Ministério das Relações Exteriores teve de ser modificado, pois seu “tom”, em “algumas passagens”, não encerrava aquela linguagem “zelosamente moderada” que se julgava ser a mais apropriada. O Ministério eliminou os termos que Inglis qualifica de “apartes indignados”, a fim de criar um relatório que (ainda de acordo com as palavras de Inglis) “pareceria mais objetivo do que na verdade o fora”.¹ É uma ilustração eloqüente não só dos problemas envolvidos na descrição do terror, mas também daquilo que denominaríamos “a ficção objetivista”, isto é, o modo pelo qual é criada a objetividade e sua profunda dependência da magia do estilo, a fim de fazer com que esse truque da verdade funcione.

Boa parte do relatório — será que ainda podemos denominá-lo o relatório de Casement? — apoiava-se no testemunho de trinta negros de Barbados, “aquela ilhazinha horrível”, escreveu Casement alhures, “de príncipes e mendigos”.² Eles haviam sido contratados em 1903 e 1904 pela companhia que explorava a borracha, juntamente com mais 166, para trabalharem como capatazes no Putumayo. Por ocasião da chegada de Casement, muitos deles já conseguiam falar uma língua indígena.

O vigor do relatório deve muito ao testemunho desses homens, e Casement fez dele um sumário. Raramente ele empregava suas próprias palavras e teve muita dificuldade de impedir críticas relativas à veracidade de seus informantes. Afinal de contas, foi dito no Ministério das Relações Exteriores, em relação a esses homens, que “todos os negros das Índias Ocidentais eram mentirosos”.³ Casement empenhou-se em argumentar que, ao cruzar os testemunhos, ele tinha condições de superar a debilidade da memória e a falta de articulação, às quais, segundo afirmou, estavam sujeitos homens analfabetos como esses barbadianos,

apesar de sua evidente sinceridade. A maior parte dos testemunhos foi prestada em condições hostis, no território dos seringais, com os funcionários da companhia presentes, oferecendo subornos, bem como proferindo ameaças. No entanto, opondo-se a essas forças e apesar de seu temor, os barbadianos, de modo geral, parecem ter sentido uma necessidade quase física de falar com seu cônsul-geral.

O barbadiano Stanley Lewis contou o que lhe aconteceu ao se recusar a matar um índio mantido como refém no “buraco negro” cavado sob a sede do seringal Último Retiro, pois pessoas ligadas a ele tinham fugido do trabalho nos seringais. O administrador ameaçou matar Lewis e, diante de sua recusa, ordenou que o deixassem no “buraco negro”, amarrado no tronco, durante dois dias e duas noites, privado de água e comida. Com frequência a casa inteira era invadida pelo mau cheiro, disse Lewis, porque os corpos dos índios chicoteados, jogados no chão, nus, apodreciam e se enchiam de vermes. Cada chicotada dilacerava a carne. Ele tinha apenas quinze anos quando veio de Barbados para aquelas ténueis florestas, e o cônsul-geral não teve dúvidas quanto a sua sinceridade “na medida em que sua memória não o traía”. Como deixara os seringais quatro anos antes de prestar testemunho, Lewis procurara, escreveu Casement, “esquecer o quanto podia ou eliminar de sua mente a recordação de tantos crimes que testemunhara”, para não falar daqueles que ele próprio cometera.⁴

A irreal atmosfera de banalidade evocada nos relatórios — o ordinário do extraordinário — torna as atrocidades menos assustadoras que sinistras, como se observássemos um mundo que se afundou na água. Para chegar a esse mundo a lancha de Casement teve de passar através da foz do Putumayo. Naquele momento de transição seu diário recorda os mosquitos, a febre que o acometeu, grandes demoras, alguns índios miseráveis e um nevoeiro branco e prolongado, que os reteve na foz do rio desde as quatro horas da madrugada. Diz o relatório:

(...) quando não caçavam os índios, os empregados de todos os seringais passavam o tempo deitados nas redes ou jogando (p. 17).

Em alguns dos seringais o principal açoitador era o cozinheiro — disseram-me o nome de dois desses homens, e eu detestava a comida que eles preparavam, enquanto muitas de suas vítimas carregavam minha bagagem de um seringal a outro e com frequência exibiam terríveis cicatrizes em seus membros, infligidas pelas mãos daqueles homens (p. 34).

Diante das cicatrizes, Casement descobriu que a “grande maioria”, talvez até 90% do grande número de índios que viu, tinha sido açoitada (o relatório é um tanto inconsistente quanto ao número surpreendentemente grande de índios que ele viu; em certa passagem o número é de 1 500 indivíduos, em outra, de 1 600. No entanto o que falta em consistência é compensado pela eloquência). Alguns dos índios afetados eram meninos de 10 a 12 anos de idade, e eram constantes as mortes devidas aos açoites, quando eram chicoteados ou, mais frequentemente, decorridos alguns dias, quando as feridas se tornavam infestadas

por vermes. Os índios eram chicoteados quando traziam borracha em quantidade insuficiente e, com a mais extrema brutalidade, quando ousavam fugir. Os açoites suplementavam outras torturas, tais como o quase afogamento e a sufocação, destinados, conforme Casement assinala, a criar um espaço da morte: “parar quase no momento em que iam tirar a vida, ao mesmo tempo em que inspiravam um temor mental agudo e infligiam grande parte da agonia física da morte”.⁵ As pessoas eram açoitadas, suspensas do chão por correntes em torno de seus pescoços, de acordo com o barbadiano Frederick Bishop, mas o “método geral”, escreveu Casement, consistia em açoitar as nádegas nuas “enquanto a vítima, homem ou mulher, era estendida à força no chão e, algumas vezes, amarrada em estacas”. “É desnecessário dizer”, acrescentou Casement, “que jamais presenciei uma execução”.

Ele foi informado por um “súdito britânico”, o qual havia açoitado índios, que vira mães serem chicoteadas pelo fato de seus filhinhos não trazerem borracha em quantidade suficiente e serem pequenos demais para passar pelo castigo. Enquanto o meninozinho ficava parado, aterrorizado e chorando diante do que presenciava, sua mãe levava “algumas chicotadas” para que ele se tornasse um trabalhador melhor.⁶

Confirmando alegações publicadas em *Truth*, Westerman Leavine declarou que crianças eram muitas vezes queimadas vivas para obrigá-las a revelar onde seus pais se escondiam. As crianças pequenas demais para serem açoitadas, de acordo com uma testemunha, não eram pequenas demais para serem queimadas vivas, de acordo com outra.⁷

Recorria-se repetidamente à inanição proposital, declarou Casement, algumas vezes para assustar e mais freqüentemente para matar. Os prisioneiros eram mantidos no tronco até morrer de fome. Um barbadiano narrou ter visto índios nessa situação “arranhando a sujeira com a ponta dos dedos e comendo-a”. Outro declarou que vira índios comendo os vermes de suas feridas.⁸

O tronco era um instrumento primordial para aquilo que constituía um sólido estágio de punição em um teatro da crueldade, algo de espetacular no espaço aberto que era a clareira na floresta. De vez em quando, conforme ocorria no seringal Último Retiro, o tronco era colocado na varanda do segundo andar da sede, de tal modo que aqueles que nele estivessem presos ficariam sob a observação direta do chefe e de seus subordinados e próximos do porão ou daquilo que os barbadianos denominavam “o buraco negro” (no qual alguns deles tinham sido confinados).

Em outros seringais eram colocados no grande espaço, sob as palafitas, na parte residencial da sede. Essas casas se assemelhavam a paliçadas, e esse caráter militar atiçara as suspeitas dos membros do Parlamento que integravam o Comitê Seletto sobre o Putumayo, quando olharam as fotos estampadas no livro que passava por ser da autoria do explorador francês Eugène Robuchon, misteriosamente desaparecido no Putumayo.

As crianças, as mulheres e os homens podiam ficar aprisionados no tronco

durante meses, disse Casement, e alguns dos barbadianos contaram-lhe ter visto mulheres sendo violentadas, enquanto estavam neles.⁹ Casement julgou necessário enfatizar que semelhante uso do tronco era algo de anormal. Reportou-se ao relatório das viagens empreendidas pelo tenente Herndon em 1851 através da *montaña*, ao sul do Putumayo. O tenente referiu-se longamente à importância do tronco para os missionários, em sua tentativa de civilizar os índios, mas *em nenhum momento*, enfatizou Casement, ele falou de abusos cruéis. Para Casement era importante isolar os meios do terror, no ciclo da borracha, de sua história e de um contexto cultural mais amplo.

Ele relatou a história que lhe contaram do emprego do tronco em um índio Punchana, perto de Iquitos, à época de sua visita. O homem se embebedara e espancava sua mulher. A professora local ordenou que os moradores do povoado o pusessem no tronco. Quando o sol se levantou, sua mulher construiu para ele um abrigo de folhas de palmeira “e sentou-se a seu lado, permanecendo ali o dia inteiro, consolando-o e recebendo suas desculpas”.

“A história me foi narrada”, prosseguiu Casement, “para ilustrar o caráter amistoso e afetuoso dos índios. Os troncos são usados apenas com o intuito de reprovar, e não são instrumentos de correção a que se possa fazer objeções”.¹⁰

A reação de Edouard André ao emprego do tronco pela Igreja não foi tão otimista. Tratava-se de um botânico que colhia espécimes de plantas para o governo francês e que, em 1876, desceu dos Andes, de Pasto a Mocoa. Nas proximidades do lago Cocha, naquilo que descreveu como “a aldeia índia” de La Laguna, ficou chocado ao deparar com um tronco — “um instrumento de tortura”, escreveu mais tarde, “que eu acreditava estar relegado aos primórdios da história espanhola, mas que ainda é usado em La Laguna”. Ele fez um desenho dos troncos. Eram notáveis pelo tamanho, serviam para mais de uma vítima ao mesmo tempo e chamavam a atenção graças aos crucifixos suspensos acima deles, que lhes davam a aparência de uma espécie de altar.¹¹

Na pequena cidade de Mocoa, situada ao leste, nos contrafortes da montanha, ele descobriu que não somente as pernas mas também a cabeça do prisioneiro eram apertadas entre as traves do tronco. Algumas vezes os açoites acompanhavam esse tipo de punição. Pobre André. Perdia o apetite quando chegava a hora do almoço.

No entanto o enorme aumento dessa forma de tortura, durante o ciclo da borracha no baixo rio Putumayo, trinta anos mais tarde, com ou sem crucifixos, fez com que aquele procedimento, que tanto mal fizera ao estômago de André, parecesse algo rotineiro e nada censurável, integrado aos costumes, quando não a uma sabedoria eterna. Pelo menos era isso que Casement dava a entender.

Miguel Triana, explorador colombiano, membro da aristocracia do país, ficou igualmente impressionado pelo caráter tradicional dessa forma de punição na vida indígena do Putumayo, quando passou por Mocoa em 1905 e, a convite de um frade capuchinho, ali permaneceu para assistir um festival índio.

Os índios, em fila sinuosa, foram do lugar onde dançavam até a igreja, a

fim de assistir a missa, e em seguida voltaram. Haviam dançado e bebido a noite inteira. Um homem “se esqueceu”, segundo as palavras de Triana “da composição que a situação exigia”. “Vou dar um susto neste índio”, disse o frade, ordenando que ele fosse agarrado pelos demais índios e posto na prisão, onde três chicotadas lhe seriam aplicadas, *según costumbre*. Tudo é proibido aqui, notou Triana, ao empregar a frase “no es costumbre” — “não é costume”.

Jamais saberemos se esta frase, para não mencionar a própria concepção de costume, estava presente antes da colonização. O que parece certo é o ponto de vista dos colonizadores, segundo o qual os índios têm “costume”, e este é o primitivo equivalente da lei. É aconselhável dominar os índios com o intuito de transmitir a lei colonial não somente através da linguagem do costume, mas afirmando-a ao título e ao conceito de *costume*.

Por outro lado os índios, sob o domínio colonial, podiam empregar a aceção colonizada de costume a fim de se defenderem. O frade capuchinho citou exemplos para Triana nesse sentido. Os índios alegavam que não fariam isso ou aquilo por não se tratar de *costumbre*.

“Com certeza o castigo do açoite não é um costume que os índios gostariam de conservar, não é mesmo?”, perguntou Triana.

“Não acredito nisto”, retrucou o frade, prosseguindo:

O castigo do açoite é provavelmente o costume mais difícil de se erradicar. O senhor precisa entender que a dor exerce uma eficácia misteriosa, no sentido de levar as pessoas a desejá-la. Eu mesmo notei que os índios tornam-se muito tranqüilos e até mesmo alegres e festivos após serem açoitados. É obrigatório que após o castigo a pessoa açoitada diga “*Dios le pague*”. Se isto não for dito, então o governador (que é um índio, pessoa do agrado dos capuchinhos) ordena mais três chicotadas, e assim por diante, até a pessoa punida perder a raiva e demonstrar gratidão. O açoitamento mantém, portanto, o princípio da autoridade, da docilidade e da pureza de costumes. O açoitamento é a base do costume.¹²

A terrível ironia de que os barbadianos, eles mesmos descendentes de escravos, eram usados para escravizar outras pessoas e, assim agindo, acabavam sendo virtualmente escravizados, é pateticamente evocada nos testemunhos levantados por Casement. Com efeito, os barbadianos eram peões endividados, empregados não apenas para torturar e caçar índios, mas igualmente sujeitos à tortura.

Segundo o testemunho deles, parece que a vida nos seringais, para todas as categorias de empregados, era a maior parte do tempo enormemente mesquinha e sórdida e nela havia poucos traços de companheirismo. O que chega até nós é um mundo hobbesiano, brutal e grosseiro, no qual ritos tais como torturar índios selvagens, porém indefesos, era o que unia os trabalhadores dos seringais. Caso contrário eles brigavam por comida, mulheres e índios.

Clifford Quintin, por exemplo, fora açoitado brutalmente por duas vezes, durante seus dois primeiros anos de serviço. Na primeira ocasião todos os seringueiros estavam desprovidos de comida, como era freqüente, e se viram forçados a roubá-la dos índios ou de suas roças na floresta. Ao testemunhar, Quintin decla-

rou que, quando tentava comprar pão de mandioca de uma jovem índia, um empregado colombiano interferiu. Seguiu-se uma briga, e o administrador do seringal ordenou que Quintin fosse amarrado pelos punhos e dependurado pelos braços em um mastro. Recebeu cinqüenta chicotadas com uma tira de couro de anta, empunhada pelo administrador do seringal e por Armando Normand, um intérprete anglo-boliviano (educado na Inglaterra), que acompanhava o grupo de negros. Decorridos cinco anos, as cicatrizes eram claramente visíveis para Casement.

Quintin foi açoitado dezoito meses mais tarde, acusado, por um empregado branco colombiano chamado Bucelli, de condutas imorais com índias. Ele e um pequeno grupo haviam sido enviados para aprisionar índios que fugiram do trabalho no seringal. Capturaram oito: quatro mulheres, dois homens e duas crianças. Agrilhoaram os homens e iniciaram o caminho de volta. À noite os dois homens, que estavam sob a guarda de um colombiano, fugiram. Não querendo dizer ao administrador do seringal que isso se devia à negligência de outro colombiano, Bucelli acusou Quintin e disse que ele estivera com as índias, em vez de cumprir com seu dever de guarda. Casement afirma que havia verdade nisso. Quintin foi açoitado por Bucelli e pelo administrador do seringal, sr. Normand. Ficou tão doente que foi necessário mantê-lo no galpão principal de La Chorrera durante três meses, antes que tivesse condições de voltar a trabalhar. Quando Casement o conheceu, quatro anos mais tarde, era um homem doente, desnutrido e mancava, devido a uma lasca de madeira, provavelmente envenenada, que os índios haviam posto no chão a fim de proteger suas casas. Tinha de andar descalço, pois não dispunha de meios para adquirir sapatos no armazém da companhia, ao preço de cinco *soles*, os quais, segundo a avaliação de Casement, não custariam mais do que meio *sol* na Inglaterra. A maior parte dos negros recebia um salário de cinqüenta *soles* por mês.¹³

Joshua Dyall foi acusado pelo administrador do Último Retiro de ter relações impróprias com a concubina índia de um dos empregados brancos. Foi dependurado pelo pescoço, espancado com facões e então colocado no tronco. Os buracos onde as pernas eram enfiadas tinham uma dimensão tão pequena que dois homens precisaram sentar na viga superior a fim de forçar suas pernas a entrarem. Embora tivessem se passado três anos, quando o cônsul-geral o viu, ele exibia cicatrizes profundas no ponto em que a madeira prensara os tendões dos tornozelos, separados por uma distância de noventa centímetros a 1,20 metro. Ele tinha sido deixado lá a noite inteira, padecendo dores terríveis. Libertado no dia seguinte, só conseguia movimentar-se rastejando de bruços. Após trabalhar durante seis anos não dispunha de economias e devia 440 *soles* ao armazém da companhia. Tivera nove índias a ele concedidas como “esposas” pelos administradores do seringal, tiradas da reserva mantida pela companhia.¹⁴

Esses jovens mal haviam chegado de Barbados quando foram enviados para desempenhar “tarefas”, geralmente nos territórios dos índios Bora e Andoke, na

extremidade setentrional do território onde a companhia operava. Lá, ao que se dizia, os índios eram muito ferozes. De acordo com o capitão Thomas Whiffen, soldado britânico que gozava de uma licença, devido aos ferimentos recebidos na Guerra dos Boer, e que passou um ano viajando na região do baixo Putumayo em 1908, esses índios do Norte tinham uma pele mais clara do que os das nações do Sul, ao longo do rio. Desprezavam os povos mais escuros, considerando-os inferiores e selvagens.¹⁵ Entre os últimos o capitão Whiffen incluiu não apenas os Huitoto, mas também os Macu. Em relação a eles, Irving Goldman recorda-nos a observação de Theodor Koch-Grunberg, feita igualmente na virada do século, que ao serem definidos como inferiores, como “não sendo gente”, considerados como escravos e animais domésticos, essas pessoas de pele escura também gozavam da reputação de feiticeiros de muitos recursos, a elas atribuída pelos outros índios de pele mais clara.¹⁶

O capitão Whiffen teve a sorte de engajar como criado pessoal um barbadiano, John Brown, que havia trabalhado para a companhia de borracha e desposara uma Huitoto. Segundo o capitão, graças a essa ligação ele conseguiu obter informações valiosas. Um ano após acompanhar o capitão britânico através da floresta, John Brown prestou testemunho perante o cônsul-geral britânico. Participara de muitas “tarefas” e a primeira delas ocorrera em 1905, quando fora aprisionar índios Bora, para que fossem obrigados a trabalhar nos seringais. Os Bora eram os índios mais selvagens e ferozes que existiam. Muitos deles não tinham sido conquistados, de acordo com Frederick Bishop, outra testemunha barbadiana.¹⁷ O grupo de Brown capturou seis mulheres, três homens e três crianças. Mataram seis outros índios: um menino pequeno, baleado no estômago quando tentava fugir, o cacique, a quem mataram a bala, e três homens e mulheres a quem decapitaram, segurando-os pelos cabelos, enquanto as cabeças eram decapadas com facões. Isto foi feito pelos *muchachos*, índios armados que trabalhavam para a companhia e se encontravam às ordens do Señor Agüero.¹⁸

Os prisioneiros foram trazidos para a sede do seringal e colocados no tronco. Mais tarde um deles foi baleado e morto por Agüero. Os demais fugiram. Um deles estava sob a guarda de Brown e carregava arroz, vindo do porto, em uma jornada de dois dias de duração. Brown julgou que as mulheres também haviam escapado. Durante sua permanência no seringal de Abisinia, Brown foi encarregado a maior parte do tempo de ir atrás dos índios. Viu centenas deles serem mortos.

Foram baleados e degolados; mataram homens, mulheres e crianças. Uma mulher, que amamentava uma criança, teve a cabeça cortada e o bebê foi feito em pedaços. Isto foi obra de um homem chamado Esteban Angulo, chefe do grupo no qual ocorreu esse crime.¹⁹

Durante os dois anos que passou no território Andoke a tarefa de Clifford Quintin consistiu em caçar índios. Viu muitos deles serem mortos. Foram assassinados pelo administrador do seringal, Ramón Sánchez, e também por Normand. Segundo as palavras de Casement, que resumia as de Quintin,

Eles eram amarrados e punham correntes em torno de seus pescoços; eram dependentes, e ele, Sanchez, pegava um facão e atravessava seus corpos. Viu Ramón Sánchez fazer isso com muitos índios — com os homens, não com as mulheres. Certo dia Sánchez matou 25 homens — atirou em alguns, degolou outros. Alguns ele enforcou lentamente, com uma corrente em torno de seus pescoços, até as línguas saírem para fora. Foi assim que morreram. Viu Sánchez matar com as próprias mãos cerca de trinta índios, e no espaço de dois meses.²⁰

E isto em uma economia política supostamente definida pela escassez da mão-de-obra.

No final de 1904 Edward Crichlow foi enviado para Matanzas com 36 barbadianos, sob o comando de dois funcionários da companhia, Ramón Sánchez e Armando Normand. Nada encontraram, a não ser uma cabana tosca na floresta. Limparam o terreno e construíram uma casa. “Então tivemos de fazer expedições armadas a fim de caçar os índios, como se fossem animais selvagens. Inicialmente eles chegavam pacificamente, mas então Sánchez os amarrava.”

“Os índios não resistiram?”, indagou o cônsul-geral.

“Eles foram amarrados e mortos.”

“Você os viu serem mortos?”

“Sim! Vi muitos deles serem baleados, principalmente os que haviam fugido. Queimaram sua própria casa e fugiram o mais longe que puderam. Precisamos organizar expedições e aprisioná-los. Pegamos alguns, naquela época, e os trouxemos acorrentados... Eram cerca de 25. Durante o dia trabalhavam com as correntes em torno deles. Havia mulheres, homens e crianças — bebês que ainda mamavam.”²¹

O cônsul-geral perguntou o que ele queria dizer com a expressão “convocar os índios” quando participava de uma tarefa “rotineira”.

“A gente vai até a casa do ‘capitão’ com nossos *muchachos*. Ficamos na casa do ‘capitão’ e mandamos os *muchachos* armados chamar os índios. O ‘capitão’ é mantido sob vigilância, pois se todos os índios não vierem ele será açoitado.”

“Alguma vez viu o ‘capitão’ ser açoitado?”

“Ah, sim, com frequência. O ‘capitão’ era chicoteado na casa da floresta e também na sede; amarravam seus braços, suas pernas e era chicoteado. De vez em quando o próprio Señor Velarde chicoteava os índios. Todos o obedeciam porque eram obrigados a isso. Ele ordenava que chicoteássemos os índios e tínhamos de obedecer.”²²

No ano seguinte Crichlow trabalhou como carpinteiro e Aurelio Rodríguez, o administrador do seringal, ordenou que ele construísse um tronco especial, que prenderia o pescoço e os braços, bem como apertaria as pernas. Projetado de tal modo que as duas partes fossem móveis, era possível pôr no tronco pessoas de diferentes estaturas, tanto crianças pequenas quanto adultos, com o rosto voltado para baixo. Ali eram chicoteadas. Em maio de 1908 Crichlow teve um desentendimento com outro empregado, um peruano branco, que recorreu ao administrador do seringal, também um peruano branco. O administrador desfechou uma coronhada na cabeça de Crichlow com seu revólver carregado e convocou outros

empregados para agarrá-lo. Crichlow defendeu-se com um pedaço de pau mas foi dominado, espancado e colocado no tronco, presumivelmente o mesmo que construía, sendo solto apenas quando precisava urinar e defecar. No dia seguinte foi enviado para o seringal Ocidente e colocado novamente no tronco, onde passou a noite, com as pernas bem afastadas. No outro dia foi enviado rio abaixo para o seringal La Chorrera e teve de ficar no tronco mais uma vez. À época em que testemunhou devia 150 *soles* à companhia, dívida que se referia principalmente à comida que adquirira para si e sua esposa índia.

Todo empregado da companhia tinha o que o cônsul-geral denominava “uma grande equipe de infelizes índias, destinadas a propósitos imorais, eufemisticamente denominadas ‘esposas’”.²³ Tratava-se quase sempre de jovens solteiras ao serem aprisionadas, porque os homens cujas mulheres caíam nas mãos dos seringueiros, de acordo com o testemunho de um barbadiano, morriam antes de ir colher borracha para os raptos.

Tais mulheres eram consideradas propriedade da companhia. Eram concedidas e tiradas de acordo com os caprichos do administrador do seringal. Casement expressou mais desprezo do que pena por seu destino. Notou mais de uma vez que elas, em geral, eram gordas e luzídias, enquanto os homens de sua nação trabalhavam arduamente e viviam à beira da inanição. Percebeu também uma ligação entre a promiscuidade praticada com essas mulheres e aquilo que denominou “o instinto assassino que levava aqueles homens a torturar e a matar os pais e companheiros de tribo daquelas com quem coabitavam”.²⁴

Esse instinto também poderia voltar-se contra as concubinas. Westerman Leavine contou que o administrador do seringal Matanzas, Armando Normand, ateou fogo em uma índia por ela ter-se recusado a viver com um de seus homens. Enrolaram-na em uma bandeira peruana embebida em querosene e a queimaram. Em Matanzas, em 1907, Leavine disse que havia dias em que era impossível comer, devido à quantidade de índios mortos cujos cadáveres ficavam largados ao redor da casa. Lembrava-se de ter visto com frequência os cães comendo esses índios e carregando seus membros.²⁵

Frederick Bishop foi testemunha da cólera do administrador do seringal Atenas, Elias Martinengui. Após dormir com uma de suas jovens índias, Don Elias descobriu, segundo disse, que ela estava infectada por uma doença venérea. Quando amanheceu mandou amarrá-la, chicoteá-la e então ordenou a um dos *muchachos*, os guardas indígenas, que enfiasse tições acesos em sua vagina.

Foi Frederick Bishop quem fez esse relato ao cônsul-geral. Fizera muita coisa e praticara atos terríveis, mas aludiu à mulher com muita reserva. Acanhou-se de dizer onde os tições foram enfiados, escreveu o cônsul-geral, mas indicou com a mão. E o *muchacho* que recebeu a ordem? Fugiu. Nunca mais o vimos, disse Bishop.²⁶

Esses guardas índios eram denominados “os rapazes”, os *muchachos* ou

muchachos de confianza. Munidos com a arma que gozava de enorme reputação, a infame espingarda Winchester, eram recrutados e treinados pela companhia ainda muito jovens, a fim de amendrontar os demais índios, obrigando-os a ir colher borracha. Tratava-se em geral de índios “de tribos hostis àquelas a que os rapazes pertenciam”,²⁷ de acordo com Thomas Whiffen, do Exército britânico, que contratou oito deles junto à companhia para transportar seus pertences.

Para cada supervisor armado havia entre dezesseis e cinquenta índios selvagens da floresta que colhiam a borracha. Entre esses supervisores, os *muchachos* (a quem o capitão Whiffen denominava “semicivilizados”) superavam os “brancos”, ou seja, os civilizados, em uma proporção de dois para um.²⁸ Casement julgou os *muchachos* tão malvados quanto seus patrões civilizados.

Os índios, tanto quanto as índias, podiam ser alvo do mais declarado sadismo sexual. James Chase declarou ao cônsul-geral que Fonseca colocou um índio no tronco, “dizendo-lhe: ‘Vou te matar’. O homem protestou e disse que não havia feito nada de mal. Não matara um branco, não ferira ou matara quem quer que fosse e não podia ser morto por fugir. Fonseca zombou dele e inicialmente mandou pendurá-lo pelo pescoço por meio de uma corda bem amarrada”. Em seguida foi abaixado e posto no tronco, preso unicamente por uma perna. Fonseca aproximou-se com um porrete, colocou a própria perna contra a perna livre do índio, abaixou sua tanga feita de casca de árvore batida e pôs-se a esmagar seus órgãos genitais. Em pouco tempo o homem morreu.²⁹

Munido de um bastão grosso James Chase espancou um índio até a morte, procedendo da mesma maneira, enquanto o administrador do seringal, Armando Normand, mantinha as pernas do homem separadas.

“Você fez isso?”, perguntou o cônsul-geral (imagina-se que com alguma emoção).

“Espere, o senhor não sabe como agimos aqui. Se não fizermos o que o chefe nos ordena ele nos espanca. Manda colocar a gente no *cepo* (tronco), manda-nos com uma carta para o Senhor Macedo e diz: ‘Você errou — você não fez seu trabalho’. Somos enviados de volta e açoitados. Aquele índio foi espancado até a morte. Normand me ordenou que agisse assim e ele também ajudou. Disse: ‘Pegue um bastão e bata nele até matar’. Inicialmente eu me recusei e em seguida disse: ‘Está bem; você pode me ajudar’. Espancamos o índio, conforme eu contei, e o matamos.”

“O que esse índio havia feito?”

“Recusava-se a andar. Não queria ir conosco carregando a *tula* (o saco de roupas).”³⁰

James Mapp disse ao cônsul-geral que, embora jamais houvesse presenciado o fato, ouviu vários barbadianos falar de competições entre dois gerentes de seringais, Aguero e Jimenez. O objetivo de tais competições e o prêmio a ser alcançado eram a eliminação de prisioneiros índios a bala.³¹

Quando os barbadianos se encontravam presentes eram designados com frequência para a tarefa de açoitar, mas, frisa Casement, “o monopólio do açoite não era gozado por nenhum empregado como um direito. O chefe do seringal frequente-

mente empunhava o chicote, o qual podia ser entregue em turno a cada membro da administração, civilizado ou 'racional' ".³² "Esses homens", escreveu o cônsul-geral, "havia perdido toda visão ou sentido do que era a coleta da borracha — não passavam de animais selvagens que viviam às custas dos índios e se deliciavam em derramar seu sangue". Além do mais, com uma única exceção, os administradores dos seringais estavam endividados. Apesar das belas comissões que recebiam sobre a borracha, praticavam suas operações com perda para a companhia, a qual, em alguns seringais, alcançava a cifra de muitos milhares de libras.³³

E no que se referia aos índios? Casement convenceu-se de que aqueles que haviam sobrado morreriam. "Um peruano que falava bem o inglês e passara alguns anos na Inglaterra me fez essa confissão, alguns dias antes de eu partir de La Chorrera. Eu disse áquele homem que, sob o atual regime, temia que toda a população indígena deixaria de existir dentro de dez anos, e ele respondeu: 'Dou seis anos, não dez' ".³⁴ (Ao escrever em meados de 1920, decorridos uns quinze anos, o frade capuchinho Gaspar de Pinell julgava que provavelmente não sobrara *ninguém* na área de operação de Arana, entre os rios Caraparaná e Igaraparaná.)³⁵

À primeira vista foi uma observação estranha e até mesmo desconcertante aquela que Casement fez em relação a um dos administradores de seringal, Andreas O'Donnell, mas talvez agora possamos perceber como sua própria estranheza e desconcerto resumiam a situação: ele era o melhor entre os piores, escreveu o cônsul, pois matava mais pela borracha do que por esporte.

E os outros?

A economia do terror

Ele era o melhor entre os piores, pois matava mais pela borracha do que por esporte. Recordemos a exclamação de Urcenio Bucelli, ao ver os funcionários da companhia queimarem índios vivos a fim de comemorar um aniversário: “Eles trazem tanta borracha e ainda assim são mortos!”. Que sentido havia *nisso*?

Um modo de descobrir seria submeter esse fato ao crivo da razão, dividindo o lodaçal da perversão em duas partes distintas, apartando o racional do irracional, o economicamente sensível do frívolo, como se, através desta ordenação, o analista e comentador ainda estaria, por assim dizer, acima das coisas, compreendendo, dominando, enfrentando, quando não lidando com o horror. É assim que Charles Reginal Enock, F.R.G.S., em sua introdução ao livro de Hardenburg, podia escrever:

Existe ainda um traço dos latino-americanos que, para a mentalidade dos anglo-saxões, é quase inexplicável. É o prazer encontrado na tortura do índio enquanto *diversão*, não simplesmente como vingança ou “punição”. Conforme foi demonstrado no Putumayo e conforme aconteceu em outras ocasiões e em outros lugares, os índios foram maltratados, torturados e mortos *por motivos frívolos* ou por divertimento. Assim, como se se tratasse de uma prática esportiva, atiravam nos índios, para que corressesem ou como um exercício de *tirar al blanco* prática de tiro ao alvo, e os queimavam, derramando-se petróleo em seus corpos e incendiando-os, a fim de contemplar sua agonia. Esse amor de infligir a agonia por esporte é um curioso atributo psíquico da raça espanhola.¹

“No seringal Matanzas”, nota o autor da carta anônima publicada por *La Felpa* e citada por Hardenburg, “vi índios amarrados em uma árvore, com os pés a um metro e meio do chão. Coloca-se então combustível debaixo deles e são queimados vivos. Isto é feito para se passar o tempo”.²

Casement registrou um depoimento do barbadiano Stanley Lewis:

Vi índios mortos por esporte, amarrados em árvores e baleados por Fonseca (o administrador do seringal) e por outros homens. Depois de beber, eles, de vez em quando, agiam assim. Tiravam um homem do *cepo* (tronco), amarravam-no em uma árvore e praticavam

nele o tiro ao alvo. Frequentemente tenho visto índios morrerem dessa forma, e também baleados, depois de serem açoitados, com a carne podre, roída pelos vermes...³

Aquileo Torres era um dos administradores dos seringais de Arana. Colombiano, antes de trabalhar para a companhia fora um comerciante de borracha independente. Capturado pela companhia, foi colocado em uma jaula, onde, segundo o depoimento de algumas pessoas, torturaram-no por mais de um ano. Um empregado peruano da companhia contou a Casement que Torres “por pura brutalidade, ou, de acordo com Pinedo, por esporte, matara um homem. Encostou a espingarda no rosto do índio e disse-lhe ‘de brincadeira’ para assoprar o cano. O índio obedeceu e então Torres apertou o gatilho e arrancou sua cabeça”.⁴

Anteriormente Torres, “por esporte e de brincadeira”, havia baleado uma índia. O feitor barbadiano contou a Casement que Torres empunhara a faca para cortar as orelhas de índios vivos por esporte. Chase o viu agir assim diversas vezes. “Certa ocasião ele cortou as orelhas de um homem e queimou sua mulher viva diante dele.” Chase descreveu igualmente como Fonseca, postado na varanda, usara sua comprida espingarda, uma Mannlicher, para atirar nos índios colocados no tronco. A última vez que Chase presenciou um ato de violência foi quando Fonseca cobriu com um pano a boca, orelhas e olhos de uma jovem índia e ordenou que ela andasse, enquanto atirava nela “só por esporte, para seus amigos”.⁵

Na insensibilidade do esporte e na *absoluta* brutalidade encontra-se um excesso de significado que solapa a separação mesma da tortura racional daquela que é irracional, o que nos propicia uma explicação.

No entanto o cônsul-geral precisava exercer sua tarefa. Tinha de escrever um relatório que fizesse sentido para Sir Edward Grey e, através dele, para o Parlamento e a opinião pública. Superficialmente as coisas não pareciam ser nada complicadas: tratava-se da criação de uma indicição candente, relativa a uma situação terrível, exatamente como seu relatório anterior sobre as atrocidades praticadas no Congo. Ele porém já sentira o problema, conforme confidenciara a sua amiga Alice Green, de estar lutando com modos opostos de procurar um sentido naquela situação. Havia o modo com o qual o Ministério das Relações Exteriores se achava familiarizado, o modo de compreender os acontecimentos sociais de acordo com o preço do mercado e de entender a economia política como o bom senso oficial. Havia também um outro modo, o de Casement, que consistia em enxergar com “os olhos de uma outra raça de gente outrora perseguida, cujo coração se baseava no afeto como princípio primordial de contato com seus semelhantes e cuja estimativa da vida não era algo a ser eternamente avaliado por seu preço de mercado”.⁶ Eram muitos os olhos dos perseguidos: os dos congoleses mutilados devido à borracha, os dos irlandeses, os dos índios do Putumayo e também os dos homossexuais.

Porém, era no bom senso comum da economia política que o autor, a contragosto, tinha de introduzir a realidade. Foi isso que criou as contradições no

relatório oficial, onde boa parte do bom senso tinha de tornar-se dependente da racionalidade do mercado a fim de produzir o seguinte tipo de argumento: no Putumayo a borracha não era escassa, mas sim a mão-de-obra. Tal escassez era o motivo básico do terror. A borracha do Putumayo apresentava uma qualidade das mais baixas, a distância tornava o transporte oneroso, em relação a outras regiões onde existia a borracha, e os salários, no mercado de trabalho, eram muito altos. Em consequência, a companhia coagia a mão-de-obra, por meio do terror e do endividamento dos empregados.

Era, portanto, um modo de interpretação que criou um sentido capitalista a partir da matéria-prima que foi aquela terrível crueldade praticada contra os índios. Ao contrário de *O Capital*, de Karl Marx, por exemplo, cujo subtítulo era *Uma crítica da economia política*, esse modo de criar um sentido, computando os custos, pressupunha e, portanto, reforçava como eternas verdades as concepções de pressão do mercado, a lógica do capital relativa aos bens de consumo e a racionalidade do comércio. Assim, mesmo quando se culpava o mercado, seu modo de se apropriar da realidade e de criar inteligibilidade era preservado.

Porém, não existia mão-de-obra produzindo mercadorias e nem mercado para ela; apenas índios, com seus diferentes modos de troca e avaliação, coexistindo com várias formas de dominação colonial: patronato, concubinato, escravidão e endividamento dos peões. Com efeito, foi por aí que se iniciou a análise de Casement — o trabalho livre não existia no Putumayo. Não existia mercado para a mão-de-obra. Quanto à racionalidade do comércio no Putumayo, com toda certeza era o que mais precisava de uma explicação.

Casement argumentou que o terror era eficaz para as necessidades do sistema de mão-de-obra, e isto ressalta a mais significativa contradição que emerge desse relatório, a saber, que o assassinato dessa mão-de-obra antecedente foi de uma proporção tal que ultrapassava toda verossimilhança e que, conforme o próprio Casement notou, não apenas os administradores dos seringais custavam à companhia grandes quantias de dinheiro, mas que “tais homens haviam perdido de vista o que significava extrair a borracha. Não passavam de animais ferozes, que viviam à custa dos índios e se deliciavam em derramar seu sangue”. Advogar a racionalidade do comércio para esse procedimento significa advogar inadvertidamente uma racionalidade ilusória, bem como apoiá-la, obscurecendo nosso entendimento quanto ao modo como o comércio pode modificar o terror, transformando-o de um meio para um fim em si mesmo. Essa espécie de racionalidade é alucinatória, a exemplo daquele véu que Conrad e Casement enfrentaram anteriormente no Congo, onde, conforme Frederick Karl assinala, o primeiro abandonou o realismo praticado pelo segundo em favor de uma técnica que funcionava através desse véu, ao mesmo tempo que conservava sua qualidade alucinatória.

Quanto à escassez de mão-de-obra, que Casement invectivou, é necessário assinalar que dificilmente pôde significar uma escassez de índios na região, pois eles existiam com surpreendente abundância; o fato é que mal chegavam a cons-

tituir uma mão-de-obra. Não trabalhavam *apropriadamente*, e esta é uma questão sócio-política e cultural e não uma questão demográfica. Casement evitou essa caracterização, atualmente denominada com freqüência “declividade inversa do suprimento da curva de mão-de-obra” (muito embora ele mesmo tivesse se queixado no Congo de que o problema era que os nativos não se dispunham a trabalhar) e, confiante, afirmou que, se fossem pagos com mais mercadorias, os índios trabalhariam até alcançar o nível exigido pela companhia, sem que fosse necessário recorrer à força ou à tortura.

Existe nessa confiante colocação aquele otimismo curioso e fundamental da decência liberal que, quando confrontado com a brutalidade da exploração da mão-de-obra nos trópicos, propõe salários mais altos como substituto da coerção. Salários mais altos também impediriam os míopes crioulos* de destruir o suprimento da mão-de-obra tropical, suprimento então considerado por algumas pessoas como algo importante, quando não vital para o futuro da economia mundial. Por exemplo o visconde Bryce escreveu em 1915, no “Prefácio sobre o índio latino-americano” (que abre o livro de Joseph Woodroffe, *The Rubber Industry of the Amazon* [A indústria da borracha na Amazônia]), que deveria ser feito um esforço para proteger as tribos da floresta amazônica e preservar sua mão-de-obra. “Alguns deles são dóceis e hábeis à sua própria maneira e capazes de serem educados”, ele prosseguiu, acrescentando que

é a injusta opressão praticada por tantos brancos que fez com que essas tribos se voltassem contra nós, pertencentes às raças européias. Nós os mantivemos em um nível baixo e fizemos com que seu trabalho não resultasse em benefício algum, exceto quando realizado sob compulsão, apresentando inclusive muito menor valor do que aconteceria sob condições de liberdade. Devido a isso sinto-me satisfeito por notar que o senhor assinalou esse fato há quase três anos, logo após a publicação do Relatório do Putumayo (redigido por Casement), ao escrever que, por mais incerto e insatisfatório que o trabalhador nativo brasileiro possa ser, se a América Latina deve ter um valor permanente enquanto produtora de gêneros alimentícios e de matérias-primas para si mesma, para nós e para outros, então torna-se necessário tomar imediatamente certas medidas, não só para pôr um fim na atroz política de crueldade e dizimação que ocorreu na região do Putumayo, mas também para possibilitar que cresça o número de nativos. Se isto não for feito, sérios problemas atingirão as regiões mencionadas, bem como a Europa, na medida em que ela depende da América Latina no que concerne ao suprimento e retorno do dinheiro ali investido.⁷

O terror reinante no Putumayo assemelhava-se ao presságio de um desastre iminente. Bryce era embaixador em Washington e exerceu um papel eficaz ao chamar a atenção do governo dos Estados Unidos e do próprio presidente Taft para o relatório de Casement e para seu autor. Bryce concluía o prefácio citando o artigo do próprio editor do livro:

* O termo é aqui empregado com referência a pessoas nascidas nas Américas, de ascendência ibérica, inglesa ou francesa. (N.T.)

Quando nossos investimentos na América Latina sofrerem com o fato de as estradas de ferro estarem paradas, os portos desertos e ociosos devido à ausência de carga e de tráfego, por causa da falta da mão-de-obra; quando muitas de nossas fábricas quase encerrarem a produção devido à ausência de encomendas do ultramar, ou devido à falta de produtos tropicais em nosso país, então talvez John Bull e o Tio Sam acordarão e sentirão que nem tudo está bem. Acordarão para curar a doença e então verificarão que o paciente já está morto.⁸

Portanto, atribuía-se alto valor ao suprimento da mão-de-obra aborígine. O horror provocado pelas atrocidades praticadas no Putumayo devia-se em parte à estranha, porém difusa, fantasia, corrente àquela época, de que os trópicos forneceriam uma provisão interminável de mão-de-obra negra, criadora de riquezas, contanto que ela não fosse sufocada em sua infância pelas predileções tão contrárias aos negócios dos empreiteiros crioulos. Isso ocorria muito antes de toda a conversa sobre o excesso de população no Terceiro Mundo que ouvimos hoje.

Em sua introdução ao livro de Woodroffe sobre a borracha na Amazônia, Harold Hamel Smith prevenia que

se algo não for feito muito em breve, seguindo esta orientação, os continentes "brancos" logo estarão solicitando suprimento de gêneros alimentícios para seus lares e matérias-primas para suas fábricas. Tal solicitação será em vão, pois ela é totalmente incapacitada para dar suporte àquela vida de privações sob o sol tropical que é a sina dos povos de pele escura. Não dispomos de ninguém para tomar o lugar desses últimos, e eles, em breve, desaparecerão da face da Terra, caso não sejam tomadas medidas para conservar aquilo que temos e para aumentar as populações locais. O espantoso é que uma destruição tão irrefletida do mais valioso de todos os "produtos" tropicais tenha sido tolerada durante tanto tempo. Se Formosa queimasse suas florestas de cânfora, se a Índia e Java fizessem o mesmo com suas árvores, se o Equador, a Malaia destruíssem suas plantações de cacau, borracha e coco, pensaríamos que eles estavam desprovidos de bom senso e que talvez (por necessitarmos dos produtos) precisaríamos exercer uma ação em conjunto para pôr um fim a uma destruição tão insensata. No entanto destruir esses produtos, por mais estúpido que fosse, por mais que isso não passasse de mera irreflexão, não se pode comparar, no que diz respeito ao bem-estar do universo, com a mania que sempre existiu entre os brancos e os mulatos a eles submetidos, de exaurir através do trabalho ou de empregar mal as pessoas de pele mais escura com quem entraram em contato. Semelhante conduta, lenta mas indubitavelmente, elimina para sempre algo que jamais poderemos substituir. Replantar as florestas pode ser oneroso, mas, comparativamente, é algo que se faz com facilidade. No entanto substituir uma raça exterminada é algo que está além de nosso poder, pelo menos até o presente. A mão-de-obra sintética é algo ainda por existir; receio que isto não aconteça agora.⁹

Enquanto Hamel Smith destacava a mania dos brancos e dos mulatos que os serviam como a causa básica do extermínio da vida humana nos trópicos, o relatório de Casement foi ordenado seguindo o conceito de uma racionalidade eficiente que existia por detrás do morticínio. Aquilo que era grosseiramente irracional do ponto de vista comercial de um homem tornava-se racional do ponto de vista comercial de outro homem, pelo menos nesse relatório oficial.

Pessoas com experiência cotidiana mais prolongada e mais prática no Putumayo do que Casement negaram sua ingênua opinião de que os índios colheriam

a borracha sem estarem submetidos à força e o fizeram a partir de vários pontos de vista. O barbadiano Joseph Labadie era de opinião que “se os índios não fossem açoitados não trariam borracha; alguns poderiam fazê-lo, se fossem bem pagos, mas muitos se recusariam”.¹⁰ Decorrido um mês, o cônsul-geral perguntou a um outro capataz barbadiano, Edward Crichlow: “Os índios viriam trabalhar voluntariamente na extração da borracha em troca de mercadorias se fossem convidados, se lhes oferecessem mercadorias em troca da borracha e se não fossem açoitados?”. Crichlow respondeu que “achava que nenhum índio viria, pois não se aproximariam do seringal a troco de qualquer coisa que o homem branco lhes oferecesse, a menos que fossem forçados. Permaneceriam arredios, pois estavam aterrorizados”.¹¹

Jules Crévaux explorou o rio Putumayo em 1879 e tem estas palavras a dizer sobre o consumismo índio naquela região:

De vez em quando esses filhos da natureza se relacionam com alguém à procura de salsaparrilha ou de cacau, mas isso não dura muito tempo. Assim que trocam sua machadinha de pedra por uma faca ou um facão, acham a ligação com o homem branco insuportável e se isolam nas florestas. O problema em civilizar os índios da América do Sul é que lhes falta ambição. O índio que tem uma faca não dará nada, absolutamente nada, para possuir outra.¹²

Ao compilar os textos sobre as economias indígenas (publicados em 1924 e baseados em uma pesquisa de campo iniciada em 1907), o insuperável Walter Roth referiu-se a outra observação de Crévaux: “Quando dou uma faca, eles sempre me perguntam: ‘O que é que você quer?’”.

O oposto é igualmente verdade. Roth prosseguiu, citando a perplexidade de Coudreau, bem como a sua própria, em relação àquilo que lhe parecia ser a confusão que o índio fazia entre dádivas e bens de consumo, entre presentes e negócio. Se os índios Vaupé demonstravam hospitalidade, oferecendo mandioca e peixe moqueado, escreveu o francês em 1887, eles esperavam algo em troca e, freqüentemente, mostravam-se muito rigorosos em relação a isso. Na aldeia patamona de Karikaparu, relata Roth, referindo-se às suas próprias experiências na Guiana, o irmão do cacique, ao vê-lo chegar mancando e fraco, deu-lhe uma bengala para que ele se apoiasse nela. Disse-lhe que era um presente e rejeitou o pagamento que Roth lhe oferecia. Daí a uma semana Roth iniciou seu “comércio” (*sic*), o índio viu um artigo de que gostava e o pediu, recordando o presente que havia dado.¹³ “No comércio e na troca”, escreveu Roth, “o valor de um artigo, para um índio, depende da necessidade temporária que ele desperta, e não de seu valor intrínseco”.

Deixando de lado a intrigante questão de como nós, em uma economia capitalista, distinguimos “necessidade temporária” de “valor intrínseco”, para não falar dos mistérios não resolvidos do valor intrínseco, vale a pena seguir os exemplos de Roth, visto que eles encerram o problema do comércio, com que se

defrontaram os comerciantes de borracha e sua economia política de capitalismo de fronteira no alto Putumayo.

Havia algumas histórias incríveis que aguçavam os apetites dos comerciantes. Os índios de Santo Domingo (de acordo com a carta escrita por Diego Alvarez Chanca, em 1494, referente à segunda viagem de Colombo) não haviam trocado ouro por tiras, pregos, agulhas de cerzir quebradas, miçangas, alfinetes, rendas e pratos lascados? Por outro lado, essa mesma prodigalidade dos índios, se esta é a palavra correta, poderia frustrar o homem branco. Edward Bancroft observou, a partir de sua estada na Guiana, em meados do século XVIII, que, em certo momento, um índio pediria um machado em troca de um determinado objeto e que, em outro momento, trocaria o mesmo objeto por um simples anzol “sem levar em conta qualquer desproporção entre seus valores”. E isto não ocorria em diferentes momentos, mas ao mesmo tempo, com diferentes índios; Richard Schomburgk (que percorreu a Guiana em meados do século XIX) escreveu o seguinte: “Um índio poderia querer, em troca de determinado objeto, uma arma ou um machado; outro, em relação ao mesmo objeto, poderia pedir em troca dois anzóis, algumas miçangas ou um pente”.

Mas, como sempre, as histórias de Roth eram as melhores: “Uma mulher Makusi ofereceu-me uma vaca em troca de dois anéis de pedra falsa, que valiam menos de 16 cents, enquanto que em Samarang, do lado brasileiro da fronteira, tive de ceder minhas calças em troca de dois bifés”.¹⁴ Ele iniciou seu capítulo sobre o comércio e o escambo citando com aprovação o que George Pinckard escreveu em suas *Notes on the West Indians* [Notas sobre os índios ocidentais] (1816). Os índios da Guiana em geral, bem como os Arawak

não têm interesse algum em acumular propriedade e, assim, não trabalham para obter riqueza. Vivem na mais perfeita igualdade e, portanto, não são impelidos à indústria por aquele espírito de emulação que, na sociedade, leva a um imenso e infatigável esforço. Contentes com seus meios simples, não demonstram o menor desejo de emular os hábitos ou as ocupações dos colonizadores; ao contrário, parecem encarar seus instrumentos e costumes com piedade ou desprezo.¹⁵

Para Joaquín Rocha, que percorreu a região pouco antes que a companhia de Arana exercesse total controle sobre ela, era um fato irrefutável que os índios que ali viviam eram “naturalmente vadios” e, porque adiavam o pagamento dos adiantamentos que recebiam dos seringalistas, estes últimos se viram obrigados a recorrer à violência.¹⁶ (Rocha também assinalou de passagem que, embora a borracha da região do Igaraparanã-Caraparaná, no Putumayo, apresentasse má qualidade, os lucros poderiam ser altos, pois ali “existem ‘braços’ abundantes e baratos — os dos Huitoto —, ao passo que no Caquetá, onde se pode contar unicamente com assalariados brancos, trazidos de muito longe e que recebem ordenados elevados, é inútil pensar em trabalhar com aquele tipo de borracha”.)¹⁷

Enquanto que, para certas pessoas, o terror parecia ser a resposta natural à

economia política da “escassez”, para outras uma solução totalmente oposta era vista como algo lógico e natural. Charles C. Eberhardt, cônsul dos Estados Unidos em Iquitos em 1906 (e enviado extraordinário e ministro plenipotenciário na Nicarágua de 1925 a 1930, os anos que presenciaram o surgimento da resistência sandinista aos fuzileiros navais dos Estados Unidos), comunicou a seu governo que os índios começavam a trabalhar na coleta da borracha “freqüentemente sem o desejar, embora muitas vezes isto acontecesse através da força. Imediatamente contraíam dívidas em relação à comida e daí por diante. Entretanto,

a escassez da mão-de-obra e a facilidade com a qual os índios conseguem em geral fugir e viver dos produtos naturais da floresta obriga os proprietários a tratá-los com alguma consideração. Os índios se dão conta desse fato, e seu trabalho de modo algum é satisfatório, de acordo com nossos padrões. Isto me chamou particularmente a atenção durante uma visita que fiz recentemente a um pequeno engenho, onde a “cachaça” ou aguardente é extraída da cana. Os homens pareciam trabalhar quando e como queriam, e exigiam diariamente uma quantidade generosa da bebida, que apreciam particularmente. Se a cachaça não estivesse disponível ou se os tratassem mal, eles se embrenhavam na floresta. O patrão tem a lei do seu lado, e se encontrar o fugitivo goza da liberdade de o trazer de volta; no entanto o tempo perdido e a tarefa quase inútil de tentar achar a pista do índio através da densa floresta e dos pequenos ribeirões tornam bem mais prático tratar o empregado com consideração.¹⁸

Enquanto o cônsul-geral britânico, contrariando os testemunhos prestados por seus informantes, os capatazes barbadianos, afirmava que os índios trabalhariam satisfatoriamente se não fossem açoitados e obtivessem um salário melhor e que a crueldade que se observava no ciclo da borracha, no Putumayo, era devida à escassez da mão-de-obra, o cônsul dos Estados Unidos chegava a uma conclusão oposta, isto é, a “escassez” tornava mais sensato *não* tratar os índios com brutalidade, mas com consideração (vinte anos mais tarde na Nicarágua, com os fuzileiros navais ali instalados, os sentimentos liberais do cônsul americano talvez não fossem tão generosos).

Deve-se também observar que existe muita base para sugerir que, devido ao uso do terror, os índios fugiam do controle de Arana. Eu, por exemplo, já citei o testemunho de John Brown, relativo à expedição de que participou no território dos Bora. Apoderaram-se de doze índios e mataram seis. Não havia a menor razão para isso, exceto no caso do meninozinho que tentou fugir. Os índios foram trazidos para o seringal, colocados no tronco e mais um deles foi morto. Os demais, afirma Brown, fugiram enquanto trabalhavam.¹⁹ Quando James Mapp esteve na caça dos Andoke durante dois meses, com Sánchez e Normand, trouxeram 180 índios para trabalhar. Eles eram chicoteados freqüentemente. O relatório diz que, devido ao tratamento recebido, os índios fugiram.²⁰

Os trabalhadores do seringal da companhia, nas proximidades de Iquitos, eram normalmente trancafiados nos porões da sede, após as seis horas da tarde. Eram índios da região e havia duas mulheres Huitoto. “Vi o chicote ser usado em

várias ocasiões nesses infelizes”, escreveu Joseph Woodroffe, um inglês empregado pela companhia em 1908.

Elcs haviam feito várias tentativas de fuga, devido ao tratamento que recebiam do administrador. Este, quando estava sob a influência da bebida, era um dos homens mais intolerantes e desumanos que conheci.

A última ocasião em que vi o chicote ser usado foi em relação a uma jovem que desempenhava tarefas domésticas. Ela, por alguma falta sem importância, foi cruelmente açoitada. Este fato deve ter irritado os índios ao máximo, pois, embora estivessem trancafiados como sempre aquela noite, quando raiou o dia todos haviam desaparecido... Deixaram porém uma canoa pequena, suficiente para duas pessoas, sabendo que dois homens não ousariam segui-los. Posso afirmar que nenhum deles voltou a ser capturado e, como eram mais de quarenta índios, devem ter se saído muito bem em sua nova condição. Pelo menos esta sempre foi minha esperança.²¹

Daí a alguns dias o sr. Woodroffe foi atraído até o rio pelos apitos de um barco a vapor. Ali deparou-se com um oficial do Exército inglês, que perseguia uma canoa roubada por dois jovens índios sob seus “cuidados”. Era seu desejo levá-los para a Inglaterra.

Os índios podiam fugir. Podiam ser roubados da “guarda” de alguém. E podiam ser capturados se fugissem.

Os *muchachos* do seringal El Encanto eram armados com rifles e espingardas de caça, notou o sr. Woodroffe, “devido á confiança neles demonstrada por serem instrumentos muito confiáveis na perseguição de índios que fugiam do local. Os homens raramente falhavam no cumprimento de tal dever, e o leitor pode facilmente imaginar o que acontece quando um fugitivo oferece resistência”.²²

No entanto, com ou sem terror, tudo indica que a produtividade da mão-de-obra indígena se mostrava muito abaixo daquilo que os patrões exigiam.

O próprio Casement propiciou uma descrição do índio como um ser que demonstrava aversão ao trabalho. Em um artigo sobre os índios do Putumayo, publicado em *The Contemporary Review*, escreveu o seguinte:

Embora deixasse de providenciar para si mesmo um lugar fortificado ou permanente ou praticasse o cultivo aquém de suas necessidades mais imediatas, ele sempre se mostrava pronto para participar de uma dança, de um jogo ou de uma caçada. Suas danças, suas canções eram mais importantes em sua vida do que a satisfação de suas necessidades materiais. Estas teriam sido muito melhor atendidas caso ele tivesse direcionado todas suas energias para aquele objetivo... Tudo, com exceção de sua música, sua dança e canções, era temporário.²³

E eram essas pessoas que a companhia exploradora de borracha desejava utilizar como trabalhadores diligentes, aquelas mesmas que, segundo Casement afirmou em seu relatório, trariam uma quantidade maior de borracha se lhes pagassem salários mais altos.

O endividamento do peão: é escravidão? Pode um homem ser uma dívida?

As coisas fazem ainda menos sentido quando nos detemos para examinar o “sistema” de endividamento do peão, que Casement considerava escravidão. Não passava de um pretexto, afirmou ele, que o índio, em uma relação como essa, estivesse em dívida, pois ele era obrigado, através da força física, a trabalhar para a companhia, e não podia escapar. Mas então é preciso indagar por que a companhia insistia nesse pretexto, sobretudo graças aos chicotes, troncos, espingardas Winchester e o hábito de escravizar de que dispunha. A escravidão era muito conhecida no Putumayo sob uma grande variedade de formas e distinguiu-se nitidamente da instituição do endividamento do peão, com a qual se poderia fundir e com a qual críticos de fora, como Casement, a confundiam.

O ciclo da borracha no Putumayo apoiava-se e estimulava um maior desenvolvimento de três formas de controle bem diferentes sobre o corpo humano: o trabalho forçado associado ao sistema de endividamento do peão, praticado em relação aos índios que coletavam a borracha; o concubinato com índias jovens, em geral solteiras (ao que se dizia muitos, se não a maioria dos empregados de Arana, tinham de cinco a quinze concubinas ao mesmo tempo); e a aquisição pela força ou pela troca de crianças índias, vendidas como criadas em Iquitos, por preços que variavam de 200 a 800 *soles* peruanos cada (de 20 a 80 libras). Estas três formas de dominação diferem nitidamente no modo como concatenam graus de liberdade com graus de escravidão.

Para alguns antigos observadores europeus a instituição da escravidão entre os próprios índios era um assunto notavelmente suave, a ponto de não se poder imaginar por que a denominavam escravidão e como o poder que ela encerrava veio a funcionar. O padre Cristobal de Acuña escreveu de Quito em 1639, após sua histórica viagem rio Amazonas abaixo, que os Omagua ou Agua proporcionavam aos escravos capturados nas guerras tudo aquilo que eles desejavam, e os apreciavam tanto que comiam com eles em um prato comum. Embora os Omagua trocassem muitas coisas com os companheiros de Acuña, eles se recusavam a separar-se de seus escravos. “Era este o pomo da discórdia”, escreveu o bondoso padre, “era este o assunto que os deixava tristes; então surgiam acordos que o encobriam”. E isto não se devia de modo algum, enfatizou o sacerdote, ao fato de eles comerem seus escravos. Embora fosse verdade que havia outros índios que praticavam o canibalismo e engordavam seus prisioneiros antes de os comer, essa prática, prosseguia o padre, fora grandemente exagerada pelos portugueses, com o objetivo de legitimar o fato de que eles escravizavam os índios.²⁴

O missionário jesuíta Samuel Fritz passou 37 anos de abnegação doutrinando os índios, nas regiões setentrionais da Amazônia, no século XVII, e deixou-nos uma vívida descrição da escravidão entre os Omagua:

Todo mundo costuma ter em casa um ou dois escravos ou servos de alguma tribo da terra firme que adquiriu por ocasião da guerra ou trocou por utensílios de ferro, roupas ou outros bens. O Omagua, indolentemente estendido na rede, em atitude senhorial, ordena a seu servo ou serva, escravo ou escrava, que providencie sua comida, lhe traga bebida e outras coisas do gênero. Em outros aspectos dispensam a seus servos grande afeto, como se fossem seus próprios filhos, proporcionam-lhes comida, comem no mesmo prato e dormem com eles sob o mesmo teto, sem provocar-lhes o menor aborrecimento. Em seus tempos de pagãos costumavam fazer investidas no interior da floresta à procura desses escravos. Assaltavam suas habitações à mão armada, matavam cruelmente os velhos e velhas e levavam os jovens como cativos, colocando-os a seu serviço. Tal é o costume injusto que sempre praticaram e que muitos portugueses praticam ainda hoje entre os índios sujeitos a sua soberania, oferecendo-lhes utensílios de ferro ou outros bens e forçando-os, por meio de ameaças, a prosseguir a guerra contra tribos selvagens, com a finalidade de obter escravos para eles.²⁵

Decorridos quase dois séculos Jules Crévaux indagava como era possível que os Huitoto, com quem estava em 1879, possuíssem maior quantidade de bens que serviriam para a troca do que os selvagens que habitavam a uma distância de duzentas léguas, nas margens do Amazonas. Por exemplo, o cacique Carijona, com quem se hospedava, tinha pelo menos dez espingardas e um número semelhante de cutelos, juntamente com quatro caixas de mercadorias ocidentais.

A resposta estava no comércio de escravos que os caciques vendiam aos itinerantes portugueses. Por uma criança de colo pagavam uma faca “americana”, por uma menina de seis anos, um cutelo e, de vez em quando, um machado. Por um adulto, homem ou mulher, um rifle ou uma espingarda de caça:

Assim munidos, os índios assolavam os rios vizinhos, atacando gente armada unicamente com flechas, matavam aqueles que resistiam, faziam os demais prisioneiros e desciam o rio, à procura dos compradores de carne humana. Tal comércio, entretanto, não deixa de apresentar riscos. Frequentemente não lhes agradam os preços oferecidos pelo comerciante e, ao perceberem que são mais fortes do que ele, roubam-no e o matam.²⁶

Trinta anos mais tarde, em 1908, o capitão Whiffen, do 14º Batalhão de Hussardos, veterano das campanhas na África, gozava de licença por motivos de saúde e, conforme escreveu, “enfasiado não apenas de uma inatividade forçada e talvez também da civilização”, passou um ano viajando através da região do baixo Putumayo, que ele denominava “o cinturão da borracha”. Em sua opinião, a escravidão

entre os próprios índios é pouco mais do que um nome, pois um escravo pertence a um chefe e em breve identifica-se com a família dele. Embora os escravos, com freqüência, tenham a oportunidade de fugir, raramente o fazem, pois costumam ser tratados com bondade e provavelmente estão quase tão bem na casa de seus conquistadores quanto em sua própria casa.²⁷

No entanto, se semelhante tipo de escravidão entre os índios era freqüente, o mesmo ocorria com aquela a que os brancos submetiam os índios. Constituía fonte comum de divertimento no rio Amazonas, escrevia o capitão Whiffen, o

fato de os brancos atraírem e roubarem escravos *um do outro*, embora o “roubo” de modo algum fosse difícil, dado o caráter curioso do índio: “Ele sempre deixa um branco para ir para a companhia de outro branco. Está sempre alerta, disposto a fugir, a ir para outro lugar... É um assunto difícil de explicar. Simplesmente está no sangue dele. É *Pia*, conforme Brown notou. É o costume dele”.²⁸

Com efeito, a escravização dos índios pelos brancos era algo tão rotineiro que até mesmo estrangeiros progressistas, antiescravagistas, dos cantos civilizados e das diversas classes sociais da Grã-Bretanha, podiam inconscientemente tirar vantagem desse fato ou serem explorados por meio dele. Alfred Simson, cuja viagem, em 1875, ao que denominou a “quase mística” Província del Oriente, no Equador, terminou com ele tomando a primeira barca a vapor que subia o Putumayo, ficou chocado com os muitos sinais de escravidão indígena com que se deparou, tal como entre os índios Coto, que se escondiam a fim de impedir que seus filhos caíssem nas mãos dos brancos, “cujo vergonhoso hábito de raptar”, escreveu, “não é apenas visto com complacência pelas autoridades, mas também recebe a participação delas”.²⁹ Ao subir o Putumayo, notou que ali os índios “eram praticamente submetidos à escravidão por senhores inescrupulosos”. Descendo o mesmo rio, em sua viagem de regresso à pátria, insere em sua crônica o fato de que ele próprio, em determinado momento, adquiriu dois meninos índios:

Antes de partir... dei a Fernando os dois meninos que me pertenciam... Sei que ambos estariam melhor com ele do que com qualquer outra pessoa e que os trataria com bondade. Um deles era o menino que tirei de Firmin, enquanto o outro foi obtido dos (índios) Orejone e me dado de presente. Ele pertencia a uma tribo de índios chamados Monrois, que habitavam a uma grande distância do rio e com que os Orejone tinham algumas transações de troca. O menino era muito pequeno, tinha provavelmente cerca de sete anos, e a língua que falava não era conhecida de nenhum de nós, brancos ou índios. O *corregidor* deu-lhe o nome de Yasotoaró Ponio Pilato (Pôncio Pilatos).³⁰

Isso se passou uns quinze ou vinte anos antes do início do ciclo da borracha.

Seis semanas após atravessar a foz enevoada do Putumayo, Casement anotou em seu diário:

Fui até o armazém, em busca de uma caixa de salmão, e o distribuí em abundância entre homens, mulheres, meninos e criancinhas. Fixei meu olhar em um garotinho muito meigo e lhe perguntei se queria vir comigo. Ele agarrou minhas mãos, encostou-se em mim, aninhou-se entre minhas pernas e disse: Sim... Depois de muita conversa, com os índios apinhados em torno de mim, chegamos a um acordo — ele irá para a Inglaterra comigo. O capitão índio pediu-me um presente pelo acordo, virtualmente a venda dessa criança em troca de uma camisa e uma calça, que dei a ele, e Macedo (o administrador do seringal), com grande circunspeção, deu-me o menino de presente. Seu nome é Omarion...³¹

Casement levou-o, juntamente com outro menino, para Londres.

Em relação a Casement, como sucedeu em relação a Alfred Simson, as realidades do Putumayo zombavam dos princípios, sugerindo que havia muito

mais coisas para se entender a respeito da escravidão e do endividamento dos peões do que se supunha a princípio, algo que, aliás, ofendia a visão liberal. O sistema de endividamento do peão era enganosamente transparente. O modo negligente e autoritário com que os forasteiros a ele se referiam, e ainda o fazem — sejam eles “meros” viajantes ou historiadores e antropólogos sociologicamente astutos —, contribuiu para mistificar ainda mais a rede de histórias, obrigações morais e coerções, garantindo que, assim como as dívidas asseguravam a servidão de um peão, da mesma forma essa servidão garantia os adiantamentos de crédito.

Conforme ocorreu em relação ao termo *conquista*, a Comissão Seleta da Câmara dos Comuns achou difícil entender o significado da expressão endividamento do peão, embora, sem dúvida, fosse possível tentar chegar a uma definição clara, conforme fez o sr. Charles Enock. “É basicamente o que se pode denominar uma servidão através de uma dívida”, declarou ele perante a Comissão, respondendo à solicitação de uma idéia definida sobre o sistema de escravidão econômica dos peões existente na *montaña* peruana — “o sistema de empregar os habitantes locais para trabalharem e, agindo propositadamente, endividá-los, adiantando-lhes mercadorias, de modo tal a reter essa mão-de-obra”. Por outro lado, *correrías* “não passava de expedições de escravização, com o objetivo de capturar e servir-se dos índios, homens e mulheres”.

“E quando eles eram subjugados — ou qualquer que seja o termo”, interveio o presidente da Comissão, “então são submetidos ao sistema de servidão, que é muito mais suave do que a escravidão e é legalizado no Peru”?³²

“Sim”, respondeu o sr. Enock, que foi então solicitado a comentar uma carta lida pelo presidente e escrita pelo cônsul Mitchell, de Iquitos, na qual ele esclarecia ao Ministério das Relações Exteriores o verdadeiro significado desses termos, que tanto preocupavam esse órgão do governo e igualmente a Comissão: *conquistar, reducir, rescatar* Naquelas elegantes, ainda que severas, edificações que davam para o rio Tâmisia (aquele fora também um dos lugares sinistros da Terra), o presidente leu: “Não devemos esquecer que o Peru, originalmente, foi ‘conquistado’ pelos espanhóis do mesmo modo que a Grã-Bretanha foi conquistada por Júlio César e ‘subjugado’ pelos homens de Pizarro da mesma forma que os britânicos o foram pelos romanos”. Isto, com toda a certeza, fazia lembrar Julio César Arana. Não passava, porém, de um prelúdio, que poderia eventualmente levar a uma justificativa. O sr. Mitchell prosseguiu: “A completa sujeição e docilidade dos índios tornou o processo da conquista e da subjugação uma questão de dominação moral e de força através de formas legais, mais ou menos coercitivas, em lugares onde os índios já foram dominados”.³³ Era uma história que se encontrava na raiz da instituição do endividamento do peão, cujo enredo, segundo os termos gramscianos, desenrolava-se do *dominio* e da *egemonia*, do emprego declarado da força bruta (a *correría* ou caça ao escravo) em direção à fase que lhe sucedeu, distinguida pela escravização econômica do peão e a subcultura de obrigações mutuamente respeitadas, que caracterizou essa história. Tal-

vez o testemunho do barbadiano Westerman Leavine, conforme apresentado pelo cônsul-geral, tenha sido útil para ilustrar esse processo, pois ele próprio participou das *correrias*, a exemplo do que aconteceu com Edward Crichlow, cujo testemunho foi parcialmente citado nas páginas precedentes. Leavine fora destacado para trabalhar no seringal de Matanzas, de onde seu grupo ia capturar índios, amarrando-os para impedir que fugissem. Outros índios, conforme ficamos sabendo através dos testemunhos de Brown e Crichlow, eram baleados e mortos, enquanto alguns outros morriam de tanto serem chicoteados.

Quando os índios concordavam em extrair a borracha, após caírem prisioneiros, ficavam de posse de certos artigos, tais como roupas, uma camisa, calça, um cutelo, machado, grãos de chumbo, talvez armas. Quando os índios acabavam de pagar essas coisas e levavam a borracha para La Chorrera, davam-lhes mais mercadorias.³⁴

No entanto o cônsul-geral apresentou uma história bastante diferente da gênese da escravização econômica dos peões, que não combinava com o diálogo oficial que se travava no rio Tâmis sobre as condições de trabalho na região do Putumayo. A história de Casement fluiu em uma direção oposta à da Comissão, como uma sedução melodramática. Ela parte de uma *egemonia* alcançada através de meios mágicos e instantâneos, um verdadeiro transe de conquista, para um estágio que lhe sucede, de *domínio*, isto é, de controle social através da força bruta, no final de uma trilha de deslealdades. Inicialmente os comerciantes de borracha mostram-se generosos e bondosos, e o índio, a quem Casement aconselha o leitor a encarar com “uma criança adulta”, rejubila-se com as novas mercadorias, aceita os termos de troca do comerciante e lhe traz borracha. Após morder a isca, o índio, para sua grande surpresa, descobre que a relação se enrijece, transformando-se em uma relação de escravo com seu senhor. Em suas próprias palavras (ou nas palavras do Ministério das Relações Exteriores?), na introdução do relatório principal, Casement declara:

O índio, que pode ser classificado corretamente como “uma criança adulta”, inicialmente encantava-se ao ver um homem branco, carregado de artigos atraentes, que ele distribuía, vir estabelecer-se em seu território. Parecia-lhe fácil trocar a borracha por aquelas quinquilharias tentadoras. Além do mais o índio amazônico é, por natureza, dócil e obediente. A fraqueza de seu caráter e a docilidade de seu temperamento não são páreo para a capacidade de dominação daqueles em cujas veias corre o sangue europeu. Submetendo-se inicialmente — e talvez voluntariamente — ao domínio daqueles hóspedes a quem não convidou, em breve descobre que participa de um relacionamento que pode ser descrito unicamente como aquele que ocorre entre um escravo com seu senhor..³⁵

O índio, porém, não é uma criança, adulta ou diferente, e, no mínimo, incorre-se em descuido ao invocar semelhante suposição. Além do mais, caso se tratasse de um “sistema” de escravidão, por que os senhores de escravos persistiam em praticar o ato, ritual ou não, de pagar algo, por pouco ou injusto que fosse? É igual-

mente estranho como, no depoimento de Leavine, os índios são atraídos não para a escravidão, mas para o comércio!

Tudo, nesse sistema, repousa na *aparência* de um comércio, no qual o devedor não é nem escravo, nem trabalhador assalariado, mas um comerciante, sujeito à férrea obrigação de pagar adiantadamente. Por que semelhante ficção de comércio exerceu tamanho poder é uma das grandes singularidades da política econômica e, até nossos dias, não houve meios de deslindar este paradoxo: os comerciantes de borracha, embora se empenhassem incansavelmente em criar e manter essa realidade fictícia, estavam mais do que prontos a reclamar a carne do corpo de um devedor. Com a mesma frequência com que esse relacionamento era colocado em primeiro plano —, um relacionamento entre comerciantes —, transformando-se em algo difuso, que desembocava na escravidão, da mesma forma a terminologia está sujeita a dar saltos mortais. Nesta semiose desordenada, quem teria condições de afirmar quem era credor e quem era devedor, para não falar daquilo que tornava um homem devedor e daquilo que transformava a dívida em um homem?

Sobre a propriedade dos termos e a deformação da fala correta

Até mesmo um inglês poderia ser submetido à escravidão econômica e tornar-se uma dívida viva. Joseph Woodroffe, um autor simples, direto e perturbador que, segundo afirmou, levou oito anos tentando ganhar dinheiro com a borracha na Amazônia, mantinha um relacionamento profundamente irônico com a estranha instituição da escravização econômica do peão.

Em 1906, no pequeno povoado de Nauta, situado rio acima, a uns 115 quilômetros de Iquitos, ele era proprietário de um armazém e vivia em bons termos com os funcionários locais. Através dos bons ofícios do governador local adquiriu muitos índios, comprando-os como “dívidas”.

Com o tempo tive condições de entregar-me à atividade de empregador de mão-de-obra. O fato ocorreu da seguinte maneira: o governador, de quem eu era muito amigo, visitou meu armazém e indagou se eu teria condições de aceitar dois, três ou até mesmo mais trabalhadores nativos. Tendo eu concordado, ele sugeriu um plano que implicaria o empate de todo o capital sob meu controle. Combinou-se que eu daria emprego a quaisquer trabalhadores que se dispusessem a trabalhar para mim e, nesse caso, eu assumiria a responsabilidade por suas dívidas. Quando suas contas me eram apresentadas para pagamento e, seguindo a regra, quando uma quantia insignificante era creditada ao trabalhador, eu providenciava para que essa conta fosse submetida ao governador, para ser registrada. O governador ordenava que o homem fosse interrogado em sua presença, para saber durante quanto tempo vinha trabalhando, a quantia por ele paga em quaisquer armazéns por roupas, provisões etc., que compunham a maior parte de sua dívida. Em todos os casos o governador podia cancelar a dívida do homem, devido à escassez de crédito para o trabalho realizado e a dívida excessiva resultante de compras feitas por ele.³⁶

Obviamente o “econômico” era altamente manipulável e dependia do “político”.

Reunindo desse modo um grande grupo de índios, Woodroffe partiu de Nauta para coletar borracha no alto rio Tigre, região escassamente povoada. Levou em sua companhia cerca de 58 homens e quatorze mulheres. As crianças e mulheres que ficaram em Nauta cuidariam de seu armazém e de suas roças. Após um ano coletando borracha segundo a técnica padronizada empregada na região da *montaña* e por expedições desse tipo, que consistia em abater cada árvore e extrair o látex em uma única operação, destruindo assim a floresta, ele regressou e ficou sabendo que nos mercados mundiais o preço da borracha despencara dramaticamente. Ninguém pagaria à vista, ainda que se tratasse de um preço reduzido. Além do mais o homem que administrava seu armazém fugira com todo o dinheiro e a mercadoria.

Agora o próprio Woodroffe encontrava-se em dívida. Teve de recusar adiantamentos a seus índios. Muitos fugiram, embora as dívidas que tinham para com ele ultrapassassem 200 libras. Mas quem estava endividado com quem?

Decorridos alguns meses ele encontrou os índios fugitivos trabalhando em um rio isolado, coletando borracha para um novo *patrón*. Declararam a Woodroffe que agora reconheciam unicamente a esse *patrón* como seu empregador e credor “e que, no que se referia à dívida que tinham para comigo, eu deveria procurar meu sócio para receber o pagamento; eles lhe entregariam a borracha para que pudesse cobrir o desembolso que fizera a favor deles”.

A soma total de sua dívida para com Woodroffe era de umas 900 libras, e o *patrón* peruano deu-lhe uma letra de câmbio para ser descontada nos estabelecimentos comerciais de Iquitos. Quando, porém, ele a apresentou, a letra de câmbio não mereceu o menor crédito. Desamparado e derrotado, Woodroffe pagou os índios que tinham voltado com ele do Tigre e que possuíam “saldo credor”.

Isso feito, eu disse a todos aqueles que continuavam endividados que poderiam procurar um novo patrão que os garantisse. Naquela mesma tarde se puseram de acordo com um jovem peruano muito decente, chamado Rengifo, no sentido de o acompanhar para extrair *caucho* (borracha) no alto rio Purus. Ele procurou-me no dia seguinte para acertar o pagamento da dívida e, após examinar a papelada, ofereceu-me uma liquidação imediata em dinheiro, caso eu concordasse em conceder-lhe um desconto de 20% no total de cada conta, com o que concordei.³⁷

Decorrido um ano Woodroffe estava mais uma vez endividado. Desta feita, porém, não se tratava apenas de uma dívida, mas de um débito que implicava escravização econômica, e o credor era nada menos do que a companhia de Arana. Fora trabalhar para ela como uma espécie de contador do seringal El Encanto. Quando lá se encontrava recebeu notícias de que sua borracha, coletada por ocasião da expedição ao rio Tigre, fora paga finalmente, mas a um preço ainda mais baixo do que ele esperava.

Como conseqüência desse fato eu me encontrava extremamente endividado — eram centenas de libras —, e meus credores, ao saber de minha presença no Putumayo com a firma de Arana, comunicaram-se com a filial de Iquitos, exigindo o pagamento de minha dívida. Essa exigência foi atendida sem qualquer referência à minha pessoa, embora o dinheiro não tivesse mudado de mão, pois os comerciantes de Iquitos deviam dinheiro a Arana. As quantias foram simplesmente debitadas a mim e creditadas a eles. Concluindo, fiquei muito endividado com meus patrões, e era uma soma que exigiria meses de paciência e abnegação.

Agora eu me tornara vítima do endividamento econômico; a partir daquele dia minha vida seria um inferno...³⁸

Tem-se a sensação de que não eram os rios que aglutinavam a bacia amazônica em uma unidade, mas que esses incontáveis laços de débito e crédito se enrolavam em torno das pessoas, exatamente como o cipó da floresta em torno das seringueiras. Mas enquanto os cipós eram visíveis, até mesmo quando encobertos por musgo, cogumelos e ocultos pelos escuros buracos de sombra na floresta, os laços de débito e crédito não o eram. Seus efeitos, com toda a certeza, eram claros. Era possível ver as cicatrizes nos corpos? Mas o que dizer dos laços do endividamento econômico? Após ouvirmos Woodroffe, torna-se muito difícil, senão impossível, saber quem é o devedor e quem é o credor.

Woodroffe passou por extraordinárias aventuras, uma após outra, como se não houvesse nada de estranho no fato de um inglês percorrer descalço a floresta amazônica, em determinado momento atrelando os índios, por meio de dívidas, à sua expedição em busca de borracha, e que durou um ano, em outro momento tornando-se um peão endividado, após o que fugiu, naufragou e foi recolhido rio acima pelo vapor S. S. *Hilda*, com Sir Roger Casement à bordo, trazendo empoleirada no ombro uma bela e afetuosa arara azul, regressando a Iquitos após escrever seu relatório em Dublin para o Ministério das Relações Exteriores. Woodroffe apresentou fatos inusitados como se fossem algo tão simples quanto um passeio através de um parque londrino, e isto também se aplicava à sua descrição da instituição do endividamento econômico.

No entanto aquilo a que ele se referia não era menos enganoso do que a simplicidade que empregava em sua descrição. Ele era o sujeito falante, determinado pelos significantes e não mais o seu produtor transcendental, sem possuir mais a capacidade de os alienar como algo estranhamente normal.

“As relações entre o poder e o conhecimento”, escreve Michel Foucault, devem ser analisadas

não na base de um sujeito do conhecimento, que é livre ou não em relação ao sistema de poder, mas, ao contrário, o sujeito que sabe, os objetos a serem conhecidos e as modalidades do conhecimento devem ser considerados como efeitos dessas implicações fundamentais do poder-conhecimento e suas transformações históricas. Em resumo, não é a atividade do sujeito do conhecimento que produz um corpo de conhecimento, útil ou resistente ao poder, mas a relação poder-conhecimento, os processos e lutas que a permeiam e dos quais ela é constituída que determinam as formas e possíveis domínios do conhecimento.³⁹

Em contraste com o comerciante inglês de borracha, peão endividado, o viajante colombiano Joaquín Rocha deteve-se nas mudanças de significado e na extrema confusão que existia em torno do endividamento do peão. Algo que se poderia qualificar de espanto guiava sua pena. Era de opinião que a lista de “devedores” índios vendidos entre os comerciantes de borracha exibia uma cifra bem mais confiável da população Huitoto do que aquilo que ele denominava “as extravagantes avaliações dos geógrafos” mas, prosseguia com perplexidade,

falamos aqui incidentalmente da venda das dívidas dos índios e, ao nos expressarmos assim, respeitamos a propriedade dos termos empregados. No entanto, na língua do Caquetá essa propriedade não é observada. Lá eles falam em vender os índios ou, quando se referem a trabalhadores brancos, em vender os peões, como se fossem escravos.⁴⁰

A essa perplexidade acrescentava-se o horror, dizia ele, ao ouvir falar que o administrador do seringal Guepi descera o rio até Carapananá a fim de *vender* seus peões e que um jovem amigo seu, que fora trabalhar em Iquitos como empregado de uma firma que negociava com borracha, tinha sido por ela vendido a uma outra firma. “Os peões ou meu amigo não foram vendidos, mas sim o valor de suas dívidas; é triste ver como são incorretos no Caquetá e, através dessa maneira deplorável, deformam a fala certa.”⁴¹

Seria talvez a ocasião histórica propícia ao surgimento de uma nova língua, outra manifestação da multiplicidade de línguas da Amazônia, criada dessa vez pela transposição de princípios da economia não ligados ao mercado para o discurso dos credores e devedores no interior do sistema capitalista de significados?

Foi com selvagem ironia que Karl Marx ridicularizou a língua do mercado capitalista, no qual o valor e a geração do lucro se encerravam não apenas no santuário do contrato entre a mão-de-obra assalariada com o capital, mas também no discurso do “fetichismo das mercadorias”, um discurso que, na medida em que sugava a vida dos seres humanos, envolvia-se com a produção e troca de mercadorias, de tal modo que revestia essas mercadorias de uma força vital espiritual, mistificando-a, quando não dominando seus criadores. Tratava-se de uma língua diabolicamente maliciosa, na qual os significantes se tornavam significados. No sistema de endividamento econômico dos peões, como convém a um sistema criado em torno da ficção dos comerciantes e não das mercadorias, o débito e não a mercadoria é que é transformado em fetiche. Em relação à pergunta “O que torna o homem um homem?”, a resposta que surge com maior presteza é: “sua dívida”. E se alguém perguntar: “O que é uma dívida?”, em uma situação na qual mercadorias denominadas “adiantamentos” ou até mesmo presentes são impingidos a pessoas relutantes, a resposta é: “um homem” ou, sendo ela considerada inadequada, um índio ou um peão. Podemos dizer que o “fetichismo da dívida” representava para o discurso dos colonizadores e colonizados, participantes do ciclo da borracha no Putumayo, o mesmo que o fetichismo das mercadorias representava para o discurso dos economistas políticos da Inglaterra

e da França de Marx e para o folclore do capitalismo naquelas terras que eram o coração dos impérios.

A deformação da fala correta torna-se ainda mais evidente no relatório de Casement, no qual os termos “pagamento” e “adiantamento” não só perdem como comprometem a justeza com que são empregados, de tal modo que os “pagamentos” são denominados “adiantamentos”, e aos índios não restava outra opção, a não ser aceitar um “pagamento” com o significado de “adiantamento”.

Os pagamentos pela borracha entregue não eram feitos por ocasião da *puesta*, mas unicamente quando terminava o *fabrico* (habitualmente a cada três ou quatro meses), e tais pagamentos recebiam o nome de adiantamentos, isto é, adiantamentos para o próximo *fabrico*. O princípio é que os índios, tendo aceitado um adiantamento, deveriam saldá-lo. Ele é um “devedor” e, no Putumayo, um devedor compulsório, pois não poderia subtrair-se ao próximo *fabrico* rejeitando o adiantamento.⁴²

Era realizada uma contabilidade para cada índio devedor e para o pagamento feito àquele índio. Em determinado momento, enquanto avançava com dificuldade no atoleiro dos “fatos” confusos, a Comissão Seleta da Câmara dos Comuns calculou que, em 1910, cada seringueiro índio recebia bens que equivaliam a cinco *pence* ingleses para cada meio quilo de borracha, o qual, por sua vez, alcançava um preço nove vezes maior no mercado londrino (na África Ocidental, segundo informou Edmund Morel à Comissão, os nativos obtinham de cinco a seis vezes mais do que os Huitoto por meio quilo da borracha denominada “Ibi Red Niggers”, semelhante em quantidade à *india-rubber* do Putumayo). Casement, entretanto, não viu o menor sinal de livros de contabilidade por ocasião de sua visita ao Putumayo, embora o patético Henry Parr, que trabalhou como guarda-livros de seringais distantes durante três anos (1910-12), tenha informado à Comissão que cada índio tinha uma contabilidade separada, ainda que não existisse uma taxa fixa de pagamento (isto é, de adiantamento).⁴³

Casement verificou que os armazéns que continham aquelas mercadorias que constituíam “adiantamentos” em geral eram desprovidos “de quase tudo, com exceção de muito poucas coisas que os empregados brancos poderiam precisar para a satisfação de suas necessidades pessoais”. De vez em quando o administrador de um seringal dava (“adiantava” ou “pagava”) um tipo muito inferior de arma de fogo por 35 quilos de borracha e, em outras ocasiões, por 75 quilos. O barbadiano Frederick Bishop declarou ter visto pagamentos nos quais uma única moeda, o *sol* peruano ou um florim inglês, era trocada por setenta ou oitenta quilos de borracha. Casement viu numerosas índias que usavam colares feitos com essas moedas. Joaquín Rocha escreveu que os índios do seringal Tres Esquinas valorizavam as moedas não como um meio de troca, mas como objetos preciosos por si mesmos ou quase, pois em primeiro lugar tinham de modificá-los, já que não se contentavam com a forma que eles assumiam na economia do

branco. Batiam as moedas, transformando-as em triângulos uniformes e reluzentes, que usavam como argolas nos narizes ou como brincos nas orelhas.

No entanto, quem poderia afirmar que os índios eram desprovidos de interesse, em termos de comércio, ou que sua visão não fosse ampliada por aquilo que os brancos conseguiam pela borracha, no mundo exterior? “Você comprou isso aí com a borracha que produzimos”, disse um cacique, maravilhado, enquanto olhava o binóculo de Casement.⁴⁴

“É claro que o senhor não poderia dizer como o custo das mercadorias para os índios apareceria nos livros de contabilidade da companhia. Não lhe ocorreu verificar isto, não é mesmo?”, perguntou a Sir Roger Casement o presidente da Comissão Seleta.

“Não lhes poderia dizer, com efeito”, foi sua resposta. “O assim chamado pagamento feito aos índios jamais aconteceu abertamente, na medida em que pude verificar. Eu, de modo algum e em qualquer momento consegui descobrir o que um índio recebia. Fiz perguntas nesse sentido, quando me encontrava nos seringais da floresta, e responderam-me que esta era uma indagação que poderia ser respondida somente em La Chorrera, que era a sede; e se eu perguntava em La Chorrera, diziam-me que o pagamento era feito sempre nos seringais...”

Então o sr. Swift MacNeill manifestou-se: “Depreendo que o sistema, em geral, funcionava por bem ou por mal, a fim de manter os índios endividados, obrigando-os a permanecerem lá?”.

“Sim”, respondeu Casement. Em seguida ele mostrou para a Comissão algumas coisas que havia adquirido no armazém da companhia em La Chorrera, por exemplo uma carabina, pela qual pagou 45 *shillings*, que presumivelmente custara 29 *shillings* à companhia, e em troca da qual um índio deveria dar cerca de cem quilos de borracha, no valor aproximado de 16 ou 17 libras (o preço da borracha flutuava muito). Referindo-se aos fatores que afetavam os preços das mercadorias e à sua equivalência, Casement concluiu, em resposta a uma pergunta feita por Lord Alexander Thynne: “Foi este sistema que me recusei a aceitar como comércio, para não mencionar a questão do mau tratamento, pois o índio não era um vendedor livre e não me parece que ele, voluntariamente e de boa vontade, tivesse trabalhado para obter um artigo tão ordinário, a não ser que fosse obrigado a isso”.

“O domínio exercido sobre ele consistia no fato de que, ao que se supunha, ele estava em dívida para com a companhia?”, perguntou o presidente.

“Não”, respondeu Casement. “Isso se aplicaria a regiões mais civilizadas. A dominação exercida sobre o índio no Putumayo caracterizava-se através do fato de que ele não tinha condições de fugir. Além do mais, a situação de endividamento em que ele se encontrava não passava de um pretexto.”⁴⁵

No que diz respeito a esse pretexto, o padre Gridilla relatou um episódio interessante, quando subiu o Caraparaná em 1912, dois anos após a estada de

Casement e numa ocasião em que o poder de Arana estava bem consolidado. Foi num momento em que milhares de índios se apresentaram no seringal El Occidente a fim de entregar borracha. Inicialmente houve uma grande dança que durou cinco dias (o tipo de acontecimento que Joaquín Rocha, uma década antes, relacionou com um festival de colheita, quando ele, antes de Arana consolidar seu domínio, testemunhou a entrega cerimonial da borracha pelos índios a seu *patrón* colombiano). A borracha foi entregue e fez-se um adiantamento das mercadorias. O padre Gridilla comentou que “os selvagens não conhecem o dinheiro, suas necessidades são muito limitadas e eles pedem unicamente armas de fogo, munição, machados, facões, espelhos e, de vez em quando, redes”. Um índio que ele descreveu como um selvagem corpulento e feio se negou a aceitar o que quer que fosse. Pressionado, respondeu: “Não quero nada. Tenho tudo”.

Os brancos voltaram a insistir, dizendo que ele deveria pedir alguma coisa. Finalmente ele respondeu: “Quero um cachorro preto!”.

“E onde vou encontrar um cachorro preto ou até mesmo branco, se não existe nenhum em todo o Putumayo?”, perguntou o administrador do seringal.

“Você me pede borracha e eu trago borracha”, respondeu o selvagem. “Se eu peço um cachorro preto você tem que me dar.”⁴⁶

“O índio recebia adiantamento e fugia, contente por escapar”, escreveu Casement dois anos antes,⁴⁷ enquanto Hardenburg registrou que os índios recebiam os adiantamentos com grande prazer, pois, caso contrário, eram açoitados até a morte.⁴⁸ Tudo isso ajuda a esclarecer a constatação do capitão Whiffen: em 1908, segundo ele verificou, havia tribos nas divisas setentrionais do território de Arana que odiavam os brancos e não confiavam neles, recusando-se a receber presentes.⁴⁹

Por mais que fosse um pretexto, a “dívida” que garantia a escravização do peão nem por isso era menos real. Seu mágico realismo era essencial não só à organização da mão-de-obra durante o ciclo da borracha no Putumayo, mas também ao seu terror. Para compreender como essas realidades ficcionais mataram e mutilaram milhares de índios, precisamos nos debruçar sobre alguns de seus traços míticos mais óbvios, pois eles se incluíam na relação sinérgica entre selva-geria e comércio, capitalismo e canibalismo. Interrogado pela Comissão Seleta sobre o Putumayo em 1913, Julio César Arana que, segundo se afirmava, era a “alma e criador” da companhia exploradora de borracha, foi solicitado a esclarecer o que quis dizer, ao declarar que os índios haviam resistido à implantação da civilização em suas regiões, que vinham resistindo há muitos anos e que haviam praticado o canibalismo.

“O que quero dizer com isso”, respondeu Arana, “è que não admitiam trocas, ou que fizessem negócios com eles — por exemplo, os brancos”.⁵⁰

Selva e selvageria

“A selva é uma degeneração do espírito humano, que desfalece em circunstâncias improváveis, porém reais.”

Frei Francisco de Vilanova, ao descrever os esforços realizados pelos capuchinhos no Putumayo.

Interrogado pela Comissão Seleta sobre o Putumayo a respeito das crueldades que presenciou, praticadas contra os índios, Walter Hardenburg respondeu: “No que se refere a crimes sendo cometidos, praticamente nada vi; tudo o que constatei foi que os índios do (seringal de) El Encanto andavam quase nus, estavam muito magros e tinham aparência cadavérica; observei um grande número deles e vi quando estavam sendo alimentados”.¹

Sua informação consistiu, de modo geral, em um incidente, tal como foi relatado por outra pessoa. “Na verdade, creio poder afirmar que a maioria das pessoas vinha por intermédio de outras. Elas diziam: ‘Conheço outro homem que poderá relatar isto ou aquilo’, e o traziam.”

“Além das declarações que constam de seu livro”, perguntou a Comissão, “o senhor interrogava as pessoas detalhadamente em relação a boa parte das declarações que elas prestavam”?

“Não posso dizer que cheguei a tanto”, respondeu Hardenburg. Segundo afirmou, era “fato conhecido” e objeto de “conversa corriqueira”, nas ruas de Iquitos, que coisas terríveis estavam acontecendo na região do Putumayo.²

Diante da inacreditável natureza desses “fatos conhecidos” e dessas “conversas corriqueiras”, talvez fosse prudente, por parte de Hardenburg, interrogar detalhadamente as pessoas em relação a muitas de suas declarações. Ele, porém, não era nenhum tolo; talvez houvesse motivos para o fato de não ter agido assim. De qualquer modo, o que chega até nós são histórias, vinhetas, descrições, boatos — em suma, filigranas e fragmentos de narrativas, entretecidos, permeados e moldados em narrativas míticas. As histórias relatadas por Casement eram bem mais numerosas do que as de Hardenburg, e pareciam ser mais bem comprovadas. Elas, com toda certeza, foram redigidas em um fluxo constante de fatos deprimentes, em oposição ao procedimento exaltado de Hardenburg. No entanto, a despeito e devido à sua estudada verdade, o relatório encaminhado por Case-

ment ao Ministério das Relações Exteriores não serviu tanto para pontuar o caráter mítico da situação quanto para descrever sua terrível realidade.

O historiador meticuloso poderia apegar-se a histórias e a fragmentos delas, tais como são, para apartar a verdade da distorção, a realidade da ilusão e o fato do mito. Aqui abre-se todo um campo para a tabulação, a tipologização e o cruzamento de dados, mas que “verdade” é essa, assumida e reproduzida por tais procedimentos? Certamente é uma verdade que envolve uma interrogação levantada pela história, nesse caso a história do terror e da atrocidade no Putumayo, por ocasião do ciclo da borracha, quando ocorreu uma íntima dependência mútua entre a verdade e a ilusão e entre o mito e a realidade; tudo isto se relacionava com o metabolismo do poder, para não falar da “verdade”. Cruzar os dados relativos à verdade, nesse campo, é algo necessário e é necessariamente uma tarefa de Sísifo, que ratifica uma objetividade ilusória, uma objetividade sujeita ao poder que, ao autorizar a cisão entre a verdade e a ficção, assegura o fabuloso alcance desse mesmo poder. A alternativa é ouvir essas histórias não como uma ficção ou como sinais disfarçados da verdade, mas como algo real.

Dois temas que se entrelaçam são proeminentes nessas histórias: o horror à selva e o horror à selvageria. Aqui a verdade surge como algo maquinado, de acordo com a teoria da arte elaborada por Conrad (tal como ela se encontra formulada em *The Nigger of the Narcissus* [O negro do Narciso], com o apelo à imaginação despertado pelas impressões sensoriais evocadas pelo narrador. Aqui a imagem da completa oposição e da estranheza do outro, na selva primeva, surge como uma metáfora colonialmente intensificada do grande espaço do terror e da crueldade. Pensamos neste momento na Europa do final do século XIX, superando obstáculos nas antigas florestas dos trópicos. Carlos Fuentes diz que a literatura latino-americana é tecida entre os pólos formados pela Natureza e pelo Ditador, de tal modo que a capacidade de destruição imputada ao mundo natural serve para personificar relações ainda mais destrutivas na sociedade humana. Um conhecido autor colombiano, José Eustasio Rivera, ilustrou essa personificação, quando, na qualidade de peão branco no Putumayo, aprisionado pelas próprias dívidas, escreveu em 1920:

Tenho sido *cauchero* (seringueiro) e sempre serei. Vivo no lodaçal escorregadio, na solidão das florestas, com meu grupo de homens atingidos pela malária, furando a casca das árvores, cujo sangue é branco, como o dos deuses... Sempre fui e sempre serei um *cauchero*. E aquilo que minha mão inflige às árvores, ela também pode infligir aos homens.³

Uns vinte anos depois, o mesmo apelo sadomasoquista a uma luta violenta entre o bem e o mal, no escuro desespero da selva, foi feito por outro colombiano, Joaquín Rocha, que desceu os Andes em direção às terras quentes do Caquetá e do Putumayo. Foi carregado nas costas de um branco, de nome Miguel Velasco, que viera para aquela região por ocasião da grande procura da quinina

no mercado internacional. Quando o preço da quinina caiu ele ficou em dificuldades, mas adquiriu uma espécie de comando sobre os índios, ao ser nomeado magistrado das aldeias de Santa Rosa e Descanse, situadas nas montanhas. Ele avançava lentamente, arrastando os pés, no ritmo de um boi, escreveu Rocha, que vinha encarapitado nas costas de Velasco, enquanto os dois desciam as montanhas. Foi sua “amável subserviência” de corcel que chamou a atenção de Rocha. Era um homem que, em relação à população local, se elevava pela raça e pela autoridade do cargo que ocupava; Rocha, por sua vez, era elevado por ele.

Suspenso na borda das montanhas, das quais avistava a selva lá embaixo, Rocha dirigiu seus pensamentos para o ouro, a lavagem dos rubis e para o modo como, no meio daquela íngreme solidão (essas imagens brotam de sua pena), os fados haviam ocultado um tesouro insondável. Da imagem do tesouro escondido no seio da floresta ele foi conduzido inelutavelmente à do tesouro enterrado no inferno e da solitária descida que o homem faz ao outro mundo, em busca dele. E nós, que viemos depois dele, encaramos como um discurso figurativo essa topografia dantesca, moralizada e sexualizada, de descer e penetrar no regaço da solidão, do tesouro e da selvageria. Podemos ver o macho satisfeito consigo mesmo, que figura nesse quadro colonial pretensamente surreal: um homem encarapitado em outro, ambos em direção ao ignoto. “O silêncio pesa”, escreveu ele,

é interrompido unicamente pelo estrondo das torrentes, pelo rugido das onças, pelo zumbido de infinitas vespas e insetos venenosos. Na aldeia de Descanse, situada na montanha, começa a praga dos morcegos vampiros, que se estende até o Brasil. Nas horas em que todos sonham eles chupam traiçoeiramente o sangue dos homens e dos animais. É lá, ao lado da *Brossymum galactodendron*, cujo tronco, quando nele se faz um talhe, dá um leite tão doce e nutritivo quanto o da vaca, que cresce a *Rhus juglande folia*, cuja mera sombra é suficiente para provocar inchaços e feridas no andarilho descuidado. É lá que uma pessoa começa a padecer as privações e calamidades do sertão que, em Caquetá e no Putumayo, avultam de tal modo que, de vez em quando, transformam a vida em cenas cujo horror poderia figurar nas páginas que Dante escreveu a respeito do purgatório e do inferno.⁴

A selvageria da floresta é contagiante.

O ermo território do Caquetá, à semelhança da deusa Kali dos hindus, exhibe ao mesmo tempo a grandeza de sua formosura e sua potência traiçoeira e assassina. Lá uma pessoa, em perpétuo contato com essa selvagem solidão, torna-se igualmente selvagem. Longe das sanções morais e sociais, a humanidade sucumbe ao império das paixões que, em seu transbordamento, não são menos tremendas do que as das morte e do extermínio.⁵

À semelhança de uma esponja, a selva absorve e amplia a paixão humana. “E aquilo que minha mão inflige às árvores, ela também pode infligir aos homens”, Rivera escreveu. Porém, entre o mundo do homem e o da cálida selva existe um mediador poderoso — o jaguar que também foi homem, índio e feiticeiro. Não apenas os índios, mas também os brancos acham que tal fato é verdadeiro, observou Joaquín Rocha, e isto diz respeito não só a brancos ignorantes,

mas áqueles que viajaram, conheceram o mundo e têm alguma instrução. A alma do feiticeiro índio passa para o corpo de um jaguar. A este jaguar chamam de *tigre moicano*. Ele difere do animal verdadeiro na medida em que este, como se sabe, enfatiza Rocha, “só ataca as pessoas fracas e desarmadas quando se encontra em uma posição vantajosa, quando pode recorrer á traição ou quando é perseguido e acochado por caçadores”.⁶ O *tigre moicano*, o jaguar possuído pelo espírito do feiticeiro índio é, no entanto, muito diferente, pois atacará seres humanos sem provocação, enfrentando quaisquer desvantagens.

Esse *tigre moicano* pode ser assustador e, assim como ele faz a mediação entre o domínio da floresta e o da humanidade selvagem, a fim de ampliar o mistério de ambos, do mesmo modo enfatiza a duplicidade e a natureza, levada à quintessência, do povo da floresta, sua reserva e timidez, por um lado e, por outro, sua desenfreada agressividade, revestida de misticismo. Alguns colonos me contaram que esse jaguar pode ser identificado porque possui testículos iguais aos de um homem. Ele não pode ser morto.

Entretanto não foi na qualidade de índio, mas de peão *branco*, trabalhando para Arana, que o narrador de Rivera, em *The Vortex* [O redemoinho], nos previne: “E aquilo que minha mão inflige às árvores, ela também pode infligir aos homens”. Era opinião de Joaquín Rocha em 1903, pouco antes que os capangas de Arana liquidassem os pequenos e independentes comerciantes de borracha, nas regiões do Igaraparaná e do Caraparaná, que, embora rebeliões localizadas de índios contra um ou outro seringalista fossem uma possibilidade assustadora, a maior ameaça à vida dos brancos partia deles mesmos.

Ele descreveu vários assassinatos provocados por disputas em torno do dinheiro e da borracha. Parecia-lhe que o motivo básico era aquela atmosfera de taciturna desconfiança que pairava sobre os assuntos humanos, provocando o mesmo mal-estar que a floresta.⁷ Em *The Vortex*, os monstruosos temores e o lado sinistro evocados pela selva nada são em comparação com a realidade dos seringais de Arana. É sempre a visão colonial da selva que propicia os meios para que se possa representar e dar um sentido à situação colonial. O vazio e a ausência tornam-se presenças perturbadoras. O nebuloso torna-se corpóreo e tangível. Nesse apavorante ato de se criar um objeto, à medida que as sombras das coisas adquirem substância, um véu que é feito de ausência de vida, senão de morte, é afastado para revelar a floresta não só como algo animado, mas como algo humano. “O ar”, escreveu o capitão Whiffen, “pesa devido às emanações da vegetação caída, que entra lentamente em decomposição”. O silêncio e a imobilidade levam-nos a sentir que ali nada viveu, que o silêncio e a imobilidade eram eles mesmos objetos e que a própria selva não era meramente humana “mas um inimigo horrível, disposto a praticar o mal”. Essas “selvas fechadas” são de uma “malevolência inata” — “na verdade não existe na natureza nada mais cruel do que a vegetação virgem de uma floresta tropical da América do Sul. A floresta amazônica não proporciona consolo. É silenciosa, inóspita, cínica”. Constituía

uma ação simples, mas aventureira, escreveu ele, descer de uma canoa e afastar os arbustos, quando então se penetrava “na obscuridade da barbárie”.⁸

Mas não se tratava somente da crueldade. Havia algo especificamente mais vago, uma subespécie miasmática de terror, o algo sendo pressionado e se transformando em nada. Whiffen prossegue:

O eterno lamaçal, que se percorre sem que surja uma pedra ou um real palmo de terra firme, leva a pessoa a ansiar pela tensão menor que perigos mais definidos e horrores mais óbvios provocam. O horror de uma viagem à Amazônia é aquele provocado pelo que não é visto. Não é a presença de nativos pouco amistosos que nos desgasta, e sim a ausência de todos os sinais de vida humana. Deparamo-nos com uma habitação ou uma aldeia indígena, mas ela se encontra abandonada, vazia, em ruínas. Os nativos do lugar desapareceram, restando a mensagem silenciosa de uma flecha envenenada ou de uma armadilha coberta de folhas, que revelam sua existência em algum ponto das moitas emaranhadas que crescem ali por perto.⁹

Não é a presença de nativos pouco amistosos que nos desgasta. É a presença de sua ausência, sua presença em sua ausência.

No entanto algo mais também se encontra ausente: é a companhia de propriedade de Arana. Talvez o *desequilíbrio* que o lodaçal provoca, sem que haja um honesto palmo de terra firme, e a miasmática crueldade, que apodrece lentamente, em direção à decomposição, ao vazio, à ausência, à ruína... Esta presença positivamente ausente é a ausência da companhia que explora a borracha, sua presença em sua ausência? Nesse caso não somente a selva, mas os próprios índios carregariam o fardo de ser as figuras que representavam a companhia. No entanto apenas um leve vislumbre desse fato surge ao longo da demorada descrição que Whiffen faz do Putumayo, numa época em que a companhia era extremamente ativa na região. E quando ele, em alguns momentos, menciona a existência da companhia, isto é feito em um tom comedidamente neutro, como se a companhia fosse um fato da natureza, que se situa acima de todo antropomorfismo, tropos e figuração imaginativa, uma coisa em si, cinza, despida de fantasia e, no entanto, realmente muito grande. Foi graças à companhia que o capitão conseguiu uma escolta armada. Por outro lado, é na natureza, na floresta e nos índios que a imaginação se expande. Não são coisas-em-si-mesmas, mas coisas-para-nós. E quem poderá afirmar, decorridos oitenta anos dos estudos de Whiffen, que a antropologia tem sido capaz de criar essas coisas-para-nós, de tal modo que outras coisas possam permanecer naquele espaço cinza do em-si-mesmo? O capitão, porém, não era um antropólogo experiente, apenas um amador e um militar.

Ele prosseguia, recomendando que o número de participantes de uma expedição não ultrapassasse 25, devido ao modo como a floresta dificultava a movimentação. “Partindo desse princípio”, observava, “ver-se-á que quanto menor a quantidade de bagagem transportada, maior será o número de espingardas ao dispor da segurança da expedição”.¹⁰

“É um país que ainda não foi terminado. Ainda é pré-histórico”, entoava a voz

do cineasta alemão Werner Herzog, no documentário *Burden of dreams* [O fardo dos sonhos], relativo a seu filme *Fitzcarraldo*, rodado na *montaña*, a oeste de Iquitos. A maldição pesa sobre a paisagem, e ele se sente amaldiçoado com aquilo que está fazendo lá. É uma terra que Deus, caso exista, formou tomado pela ira, onde a criação é inacabada; em conseqüência, ela é tensa, apresenta padrões desencontrados de opostos, harmonia e caos, ódio e amor.

Existe uma espécie de harmonia. É a harmonia do assassinato assolebante e coletivo. E nós, em comparação com a estruturada vilzeza, obscenidade e baixeza de toda esta selva... em comparação com essa enorme estruturação, nos assemelhamos a sentenças mal pronunciadas e parcialmente acabadas, extraídas de um romance estúpido e suburbano, um romance barato...

E temos de nos tornar humildes diante dessa miséria e dessa fornicção avassaladora, desse avassalador crescimento e dessa avassaladora falta de ordem. Até mesmo... as estrelas no céu parecem um caos. Não existe harmonia no universo. Temos de nos habituar à idéia de que não existe verdadeira harmonia, conforme a concebemos. No entanto quando digo isto, eu o faço cheio de admiração pela selva. Não que eu a odeie. Eu a amo. E muito. Amo-a, porém, opondo-me às minhas convicções.¹¹

Em uma passagem anterior Herzog fala daquilo que ele viu na selva: “fornicação, asfixia, estrangulamento, luta pela sobrevivência, crescer e então apodrecer...”. Sofrimento em tudo. “Aqui as árvores e as aves sofrem. Não acredito que cantem, apenas gritam, possuídas pela dor...”¹² Uma sinfonia de pássaros conhecidos como *wistwinchis*, insetos e rãs preenche a tela, em correspondência àquilo que, no roteiro, é denominado “imagens da natureza” e que consiste em um papagaio morto, uma formiga carregando uma pena, insetos coloridos, uma flor vermelha e uma perereca verde. É uma natureza concebida como se fosse extremos opostos da significação, é uma tropicalidade deconstrutiva que explode as oposições na profusão de sua decomposição e no crescimento desordenado e prolífero. O centro é o homem e o centro deixa de existir. O que toma seu lugar é o temor, do qual surge a palavra, não menos do que a imagem, e para o qual cada um deles retorna.

Oitenta anos antes de Herzog, o capitão inglês Whiffen deteve-se sobre o temor de ser abandonado e perder-se na floresta. A deserção era um fato comum entre os carregadores índios, mesmo quando não faziam caso de seu pagamento e, provavelmente, acrescentou Whiffen, de sua vida. “Eles se vão por ocasião da vigilância noturna”, observou, “e embora seus inimigos mortais infestem a região, eles somem na floresta e não são vistos nunca mais”. Mas mesmo que não desertassem, chegava um tempo em que se desejava que o fizessem — “a bestialidade deles enjoava”. Uma pessoa vagueia por aí. Ela se perde. Tudo levaria a crer que se perder de si mesmo é o que pode existir de pior. Então ela entra em pânico. O silêncio, afirma o autor, faz a pessoa voltar-se para seu próprio eu. No entanto talvez esse eu não exista. “Ele recupera sua perspectiva, restitui seus companheiros de vida no sertão a seus lugares apropriados — as vitrinas envidra-

çadas de um museu de antropologia. Após recuperar o auto-respeito, faz uma pausa para admirar seu horizonte recém-encontrado.”¹³

Para Casement, porém, o princípio estético-político mais importante era a sensação da memória alienada que aderira aos índios, separando-os decisivamente como criaturas de beleza, possuidores de grandes dons artísticos, do sombrio desespero da floresta. Eram criaturas que estavam na selva, mas que a ela não pertenciam: “Enquanto a Natureza, com sua roupagem de árvores muito altas, era lúgubre, excessivamente vestida e silenciosa, o índio ria, nu, pronto para cantar e dançar diante da menor provocação”.¹⁴ Os índios se assemelhavam ao espírito de *Green Mansions* [Verdes mansões], de W. H. Hudson. Eram selvagens, mas, ao contrário da floresta, sua selvageria era etérea. A violenta aspereza da materialidade da selva era a tela de fundo que contrastava com a delicadeza de duendes com que eles brincavam com as barras da prisão florestal:

Embora, para o corpo, não houvesse como sair da floresta, para onde quer que voltasse os olhos, ele descobria uma saída para a mente. Embora vivesse a maior parte do tempo na sombra, deleitava-se com a claridade e até mesmo com as coisas belas. Coloria seus membros nus com tonalidades vívidas, exultava com as penas gloriosamente belas das aves da floresta e decorava-se com elas. Para suas danças trazia a folhagem graciosa de alguma planta, cortada quando ele se dirigia ao local do encontro e, nos movimentos da dança, esses ramos variegados de folhas delicadas ondulavam em obediência ao movimento de seus membros, os quais por sua vez obedeciam a algum culto do movimento, cuidadosamente lembrado, que ele não recolhera na beira do caminho.¹⁵

Outro inglês de nome Marlow, marinheiro e ex-capitão de um vapor que percorria um rio do Congo, refere-se, em suas recordações, ao impulso de levar a embarcação até a terra dos homens selvagens. Atrás dele, na corrente que desliza, escoia não apenas o Tâmisia, que outrora foi também um dos lugares sombrios da Terra, mas o narrador do narrador, em alguns aspectos semelhante a um xamã do Putumayo, alargando a realidade alucinatória da visão colonial, agora deslumbrado com seu fascínio, tentando exorcizar seu encantamento com o jogo das oposições, o enlevo e a abominação. Ele encontra isso na imagem do soldado (como o capitão Whiffen) da Roma imperial avançando penosamente através dos atoleiros do Tâmisia (o eterno lamaçal, que se percorre sem que surja uma pedra ou um honesto palmo de terra firme) e caminhando em direção à floresta fechada,

e em algum lugar recôndito sente que a selvageria fechou-se em torno dele — é toda aquela misteriosa vida reinante em um lugar ermo que palpita na floresta, nas selvas, nos corações dos homens selvagens. Não existe iniciação em tais mistérios. Ele tem de viver no meio do incompreensível, que é também detestável. E possui também um fascínio que começa a agir sobre ele. O fascínio da abominação — imaginem a saudade que cresce cada vez mais, a ânsia de escapar, a repulsa impotente, a capitulação, o ódio.¹⁶

E lá, na obscuridade do breu que reina na enorme casa comunitária dos índios, agitava-se a figura arrebatada do pajé. Jamais o capitão Whiffen vira

alguém tão excitado. Ele enfiou folhas de coca na boca e deteve-se diante da mulher possuída pela febre. Encostou seus lábios nos deles e sugou, exorcizando o espírito mau, enviando-o para a floresta. Na manhã seguinte ela estava bem. Fascinado com aquela abominação, o capitão escreveu, quase como se fosse uma reflexão posterior, talvez como uma tomada de consciência retardada, que “a fé nos poderes curativos do pajé não se restringe aos membros da tribo”.¹⁷

Quando frei Gaspar de Pinell realizou a primeira de suas gloriosas excursões apostólicas ao Putumayo na década de 20, partindo dos Andes, em Sibundoy, em direção às florestas daquele rio, exorcizando com os conjuros do papa Leão XII o demônio que ali habitava durante tanto tempo, ele também descobriu que, entre a gente que o acompanhava, era viva a fé no poder curativo do pajé. No caso tratava-se nada menos do que seu guia, um branco chamado Plínio Montenegro, bem acostumado com aquelas tórridas florestas. Quando ficou doente ele desdenhou a farmácia da expedição e procurou um curandeiro índio. Tais curandeiros têm nomes diferentes. Os antropólogos freqüentemente os denominam xamãs. O frei Gaspar disse que se tratava de um feiticeiro. Foi um ato de nomear que, um pouco mais tarde, deve ter parecido inspirado quando o guia morreu, proporcionando ao frei Gaspar a oportunidade de expor o dilema moral da colonização. “Isto demonstra”, ele escreveu, como se estivesse esculpindo um epitáfio,

que é mais provável um homem civilizado tornar-se selvagem, ao se misturar com os índios, do que um índio civilizar-se através das ações dos civilizados.¹⁸

Estava de volta o palco barroco, que lembrava os tempos da conquista. *La vida es sueño* no século XX. Atuação e reatuação da selvageria no interior da civilização, onde tudo era alegórico, onde cada folha que caía era um testemunho de paixões sombrias, a Queda, a Ressurreição, a solidão naquelas criptas infernais da lúgubre floresta, com sua vegetação rasteira que apodrece.

Era assim que frei Pinell retratava o que via. Era um enviado dos céus, que reproduzia sem cessar a malevolência de que o cristianismo necessitava. No entanto era arriscado afirmar que aspecto finalmente acabaria triunfando. Tinha de ser assim, caso contrário não seria real. A selva exercia uma atração mágica. Era um redemoinho, escreveu o frei, que tragava a pessoa que não nascera nele. A feitiçaria agia e, por meio dela, os sentidos do corpo e os poderes da alma são tão afetados pela tristeza e pela beleza da floresta que a dor que ela provoca em breve é esquecida. O sofrimento é transcendido por sua própria beleza e por seu próprio vigor. A selva é a feitiçeira. “É aqui que a morte chega sorrindo e as pessoas morrem sem se darem conta de que estão morrendo”, concluía o bom frei.¹⁹

Em nível mais mundano ele notou algo dessa mesma feitiçaria penetrando nele, abrindo caminho através da fenda que a doença fez em sua armadura cristã. Como ficara ensopado na trilha que conduzia a um acampamento de índios fugitivos Huitoto, todos eles selvagens, o reumatismo atacou agudamente seu braço

direito. Os índios o aconselharam a passar nele a garra de um iguana e lhe deram uma, para que o frei experimentasse. O sucesso foi espetacular.²⁰

Joaquín Rocha também teve uma história para contar sobre a civilização seduzida pelo feitiço da selvageria. Não apenas os Huitoto persistiam em suas práticas de canibalismo, apesar da presença dos comerciantes de borracha, mas havia igualmente brancos, cristãos e civilizados, que compartilharam a carne humana. Ele citou a história de um desses homens, “associado ao canibalismo dos Huitoto”, procedente da província de Tolima e que fora detido pelo prefeito de Mocoa em 1882. Como, porém, ele não matara ninguém, apenas comera carne humana quando convidado pelos Huitoto, e como o canibalismo não era um crime, de acordo com as leis colombianas, o prefeito libertou o cristão canibal.²¹

Com uma torrente de virtuosidade fenomenológica, o colega capuchinho de frei Gaspar, Francisco de Vilanova, debruçou-se sobre o mesmo problema constrangedor. Em um livro dedicado a retratar os feitos dos capuchinhos junto aos Huitoto a partir da década de 20, ele escreveu as seguintes linhas:

É quase inacreditável para aqueles que não estão familiarizados com ela. No entanto a selva é um fato irracional e escraviza os que nela penetram. É um redemoinho de paixões selvagens, que conquistam a pessoa civilizada possuída de um excesso de autoconfiança. A selva é uma degeneração do espírito humano, que desfalece em circunstâncias improváveis, porém reais. O homem civilizado racional perde o auto-respeito e o respeito por seu lar. Joga toda sua herança em um lodaçal e lá se sabe quando ela será retirada dali. O coração de uma pessoa torna-se mórbido, repleto de sentimento de selvageria, insensível às coisas puras e grandes da humanidade. Até mesmo espíritos cultivados, muito bem formados e bem educados, sucumbiram.²²

Claro que não é a selva, mas os sentimentos que os colonizadores nela projetam que são decisivos para encher seus corações de selvageria. E aquilo que a floresta pode realizar, muito mais o podem seus habitantes nativos, aqueles índios selvagens que haviam sido torturados e, através do terror, obrigados a colher borracha. Não se deve passar por cima do fato de que a imagem colonialmente construída do índio selvagem era algo vigorosamente ambíguo, uma composição oscilante, bifocalizada e vaga do animal com o humano, a exemplo do sátiro de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*. Em sua forma humana ou que a ela se assemelhava, os índios selvagens podiam como ninguém espelhar para os colonizadores vastas e barrocas projeções da selvageria humana. E somente por serem humanos é que os índios selvagens puderam servir como mão-de-obra e como objetos de tortura; pois não é a vítima, enquanto animal, que gratifica o torturador, mas o fato de que a vítima é humana, capacitando assim o torturador a tornar-se o selvagem.

Isso suscita uma questão.

Quão selvagens são os Huitoto?

O índio percorria o rio Arara com mais dois quando os Huitoto os surpreenderam e aprisionaram. Um de seus companheiros foi amarrado a uma árvore pelos pés e pelas mãos e morto com um dardo envenenado. Durante a tortura o pobre homem chorava como uma criança. "Por que vocês estão me matando?", perguntou. "Queremos comer você porque os seus comeram os nossos", foi a resposta. Passaram uma vara através das mãos e pés atados e carregaram o corpo até a praia, como se fosse um peçari. O chefe distribuiu a carne e enviou alguns nacos para as tribos vizinhas. O espectador dessa horrível cena conseguiu fugir durante a noite e flutuou rio abaixo em um tronco que abatera com uma machadinha de pedra. O terceiro prisioneiro era o jovem que os Huitoto queriam vender. Qual seria seu destino? É mais do que provável que lhe tenham arrebentado o crânio. (Texto do dr. Jules Crévaux relativo a sua viagem à região do Putumayo em 1879, publicado em Paris, em 1880-81, em *Le Tour du Monde* [A volta ao mundo]. Daí a um ano Crévaux foi morto por índios Toba da planície do Gran Chaco, ao sul da bacia amazônica.)

A selvageria dos índios era importante para a propaganda da companhia que comerciava com a borracha. Os Huitoto "são surpreendentemente hospitaleiros", escreveu Hardenburg e, como a Igreja aperfeiçoava seus costumes, desde a época em que a companhia monopolizava a região, os padres foram cuidadosamente excluídos de lá. "Com efeito", prosseguia, "a fim de atemorizar as pessoas e assim impedi-las de penetrar na região, a companhia fez circular notícias horripilantes sobre a ferocidade e o canibalismo daqueles índios indefesos, que Perkins, tanto quanto eu, descobrimos serem tímidos, pacíficos, brandos, trabalhadores e humildes".²³

Frei Pinnell publicou um documento do Peru que descrevia um filme encomendado pela companhia de Arana em 1917. Exibido nos cinemas de Lima, ele retratava os efeitos civilizadores da companhia "sobre essas regiões selvagens que, ainda há 25 anos, eram inteiramente povoadas por canibais. Devido à energia desse incansável lutador (Arana), eles foram transformados em elementos úteis de trabalho".²⁴

É o caso de se imaginar por que, se a companhia "monopolizava a região", ela precisava se incomodar em travar uma guerra no campo da propaganda; qual o motivo de rotular os selvagens como tal? Casement verificou que "desde o início e até o fim não me encontrei com autoridade alguma do governo peruano e não pude solicitar assistência alguma para minha missão, a não ser aos agentes da Companhia Amazônica Peruana, que exercia controle absoluto não somente sobre as pessoas e as vidas dos índios que habitavam a região, mas sobre todos os meios de transporte e, pode-se dizer, sobre o ingresso e saída daquele lugar". Cada administrador de seringal, escreveu ele, era uma lei para si mesmo.²⁵ Novamente se coloca a questão: se existia um controle tão absoluto, por que a necessidade de propaganda?

Hardenburg ridicularizou a idéia de que os índios eram canibais, considerando-a propaganda. No entanto Charles Eberhardt, cônsul americano em Iquitos, informara seu governo que "o canibalismo é praticado entre certas tribos da

região do rio Putumayo. Eles não apenas apreciam o sabor da carne humana bem preparada, mas acreditam que assumem a força física e intelectual de suas vítimas”. Isto foi lido para Hardenburg por Raymond Asquith como parte da investigação da Comissão Seleta.

“Penso que o senhor mesmo se deparou com alguns exemplos de crença no canibalismo, não é mesmo?”

“Agora não me recordo”, respondeu Hardenburg.

“Estive folheando seu livro”, prosseguiu o sr. Asquith, “e vejo que, na página 73, o senhor se refere a um rapaz a quem tentou empregar e que se recusou a acompanhá-lo porque as pessoas lhe haviam contado histórias sobre canibalismo.”

“É verdade.”

“Quer dizer então que circulavam histórias como essa?”

“Sim.”

“E acreditava-se nelas?”

“Sim, mas ao mesmo tempo pessoas melhor informadas disseram-nos que essas coisas não existiam. Caso contrário não teríamos ido para lá. Ao que parece, isso aconteceu apenas entre pessoas ignorantes.”

“Mas o cônsul Eberhardt não era uma pessoa ignorante, não é mesmo?”

“Oh, não.”

Asquith prosseguiu, interrogando-o sobre a espingarda que Hardenburg levou para o Putumayo. Este afirmou que se sentiu contente por levar a arma, mas, lembrando tudo o que havia acontecido, achou que teria se saído muito bem sem ela.

“Mas o senhor se sentia muito mais à vontade com a espingarda, não é mesmo?”, insistiu Asquith.

“Bem, creio que sim”, respondeu Hardenburg.

O sr. Malcolm percebeu uma ligação em tudo isso e interveio (mais do que a existência de canibais, não poderia haver lá uma selvageria mais real, contra a qual a arma oferecia um reconforto?). “Por causa dos animais selvagens ou por outro motivo?”, ele perguntou a Hardenburg.

“Não, eu queria abater animais de caça.”

O sr. Asquith retomou seu interrogatório.

“Vejo que, na página 13 de seu livro, o senhor escreve o seguinte: ‘Enquanto eu me ocupava em preparar o jantar, Perkins pôs-se a limpar nossas espingardas... pois havíamos ouvido histórias horripilantes sobre a ferocidade dos jaguares e das onças, tão comuns naquela região’.”

“É verdade”, afirmou Hardenburg.

“O senhor ouviu contar essas histórias?”

“Sim, de fontes semelhantes àquelas que nos falaram sobre os canibais.”

Trocaram mais algumas palavras e Asquith perguntou: “Ao mesmo tempo o senhor acreditava suficientemente nas histórias, a ponto de se sentir contente por levar uma espingarda?”.

“Sim, creio que posso dizer isto”, afirmou Hardenburg.²⁶

A propaganda floresce onde o solo foi bem preparado e, com certeza, a de Arana não foi exceção. A abundante mitologia relativa à selvageria dos índios datava de épocas bem anteriores à de Hardenburg (e provavelmente prosseguirá por muito mais tempo). Na medida em que a companhia, segundo as palavras de Hardenburg, fazia circular “notícias horripilantes sobre a ferocidade e o canibalismo daqueles índios indefesos” (para Hardenburg), tais notícias acabavam caindo em ouvidos finamente sintonizados, graças ao estilo e à imaginação com os quais o folclore do colonizador há muito descrevera a floresta.

Quem estava imune? E não é o caso de afirmar que as pessoas podem manter opiniões alternativas simultaneamente, ao mesmo tempo em que se mostram cétricas e crédulas, em uma rápida sucessão? O intercâmbio entre Asquith e Hardenburg demonstra que, por mais que este último se empenhasse em estabelecer uma única realidade, exata, simples, monocrômica, chapada, o que surgia era o equívoco, a possibilidade, a sombra e a obscuridade, semelhante à luz que se filtrava através da própria floresta, reveladora dos espinhos e da lama. E mesmo que Hardenburg, encolerizado, afirmasse que os boatos da selvageria dos índios careciam de base e emanavam de uma central de propaganda montada por Arana, ele não demonstrava aversão em prestar ouvidos às partículas de verdade que apenas possivelmente existiam em tudo isso. No entanto o emprego que ele deu a sua pena ia em outra direção: na tarefa de simplesmente inverter a propaganda da selvageria através da contra-imagem do índio, visto como um ser indefeso, tímido e generoso.

Crianças crescidas

Esta, sem dúvida, era uma mitologia não menos consagrada e condescendente do que a opinião que ela contestava. Com efeito, as duas opiniões eram obstinadamente ligadas e encobertamente cúmplices. Uma se alimentava da outra. O sr. Enock pôs o dedo no princípio da mediação: tratava-se da criança no selvagem. Na introdução que escreveu para o livro de Hardenburg, com o peso de uma autoridade conquistada graças a muitos anos de residência no Peru, onde trabalhou como engenheiro, ele informava ao leitor que “os índios da América do Sul são, na realidade, crianças crescidas com as qualidades que elas têm, mas os espanhóis e portugueses reconheceram nesses traços nada mais do que aquilo que denominam qualidades ‘animalescas’ ”.²⁷

As crianças se apresentavam nuas e sem enfeites, como convém à realidade, enquanto que o “animal” se apresenta semelhante a folhinhas de figueira, como convém a uma ficção que é mascarada como um fato.

Foi Casement, porém, quem mais amplamente desenvolveu o conceito da criança crescida. Por mais de uma vez ele declarou que os Huitoto e todos os

índios do alto Amazonas eram meigos e dóceis. Repeliu acusações sobre canibalismo, declarou que os índios não eram tão cruéis quanto inconseqüentes e considerou aquilo que denominava sua docilidade como uma característica notável e natural. Isto o ajudou a explicar a facilidade com a qual os índios foram conquistados e forçados a extrair borracha. Ajudou-o a explicar aquele momento aparentemente mágico de sedução dos índios pelos brancos, criando a *egemonia* instantaneamente alcançada. Era o momento fugaz de uma Idade de Ouro, na qual se confia nas crianças, logo no primeiro encontro, antes que as coisas se deterioresem e o fascínio das mercadorias trazidas pelos brancos amorteça.

Um índio seria capaz de prometer qualquer coisa em troca de uma arma ou das demais coisas tentadoras oferecidas como incentivo e que o levassem a extrair a borracha. Muitos índios se submetiam à sedutora oferta e logo descobriam que, uma vez inscritos nos livros de contabilidade dos conquistadores, perdiam toda sua liberdade e eram submetidos a exigências sem fim, no sentido de trazerem mais borracha e exercerem várias tarefas. Um cacique ou "capitão" podia ser subornado para concordar em dispor da força de trabalho de seu clã. Como sua influência fosse muito grande e a docilidade natural constituía uma característica notável das tribos do Alto Amazonas, a tarefa de conquistar um povo primitivo e reduzi-lo ao esforço violento e contínuo de encontrar borracha era menos difícil do que se poderia supor à primeira vista.²⁸

Mas essa natural docilidade não torna a violência dos brancos ainda mais difícil de se entender?

Muitos outros aspectos podem ser questionados na narrativa de Casement, sobretudo a enganosa simplicidade que ele evoca, ao avaliar a dureza e a ternura em uma sociedade tão diferente da dele. Foi em áreas como essa, ao avaliar qualidades intangíveis de caráter em pessoas cuja alteridade indubitável repousava tanto no faz-de-conta colonialista quanto nelas mesmas, que a qualidade mítica do realismo etnográfico de Casement se mostrou mais aparente. Era a história de crianças inocentes e meigas brutalizadas pelo colonialismo. Além do mais, ele mostrava uma tendência a igualar os sofrimentos dos irlandeses com os dos índios, divisando em suas histórias pré-imperialistas uma cultura mais humana do que a de seus susseranos civilizadores. Entrava também em jogo a ternura inata de Casement e sua capacidade de extrair essa qualidade dos outros, conforme o testemunho de numerosas pessoas. É esse aspecto de seu homossexualismo e não a luxúria que deve ser considerado aqui. Ele surge, por exemplo, no impressionismo fragmentado de seu diário, na passagem escrita rio acima, no seringal La Occidente:

30 de setembro. Mais uma longa conversa com Tizon, ele aceita praticamente tudo, a dança parou unicamente às cinco da manhã. Levantei-me às duas e meia da madrugada e fiquei acordado até um glorioso nascer do sol. Bishop me contou que Francisco, o "capitão" de uma das *ración* e outro índio o procuraram durante a noite, queixando-se de maus-tratos graves e recentes praticados aqui. Um deles foi afogado por Acosta no rio. O novo método de tortura consiste em mantê-los à força debaixo da água enquanto eles lavam a borracha, para aterrorizá-los! São também açoitados, encostam armas neles e golpeiam suas

costas com facões. Conteí isto a Barnes e Bell, eles interrogaram Francisco e comuniquei tudo a Tizon, à uma e meia, quando ele veio conversar comigo. Mandei-o ao encontro de B. e B. e eles chamaram Francisco e farão um interrogatório mais tarde, hoje à noite. Banhei-me no rio, foi delicioso. Os Andoke vieram e pegaram borboletas para Barnes e para mim. Então um capitão nos abraçou e encostou a cabeça em nossos peitos. Nunca vi uma criatura tão tocante. Pobre coitado... senti que éramos seus amigos. Preciso dizer a Gielgud que pare de me chamar de Casement. Que atrevimento infernal! Não me sinto bem. Não jantarei.²⁹

Pegar borboletas para os banhistas, abraçá-los, demonstrar sentimentos de amizade — os índios de Casement eram belos e misteriosos, e não se deveria compreendê-los fora de sua existência no recôndito da floresta e em alguma remota antigüidade. Conhecedores do mundo da floresta, eles, no entanto, eram estrangeiros, pois seu coração e seu verdadeiro lar se situavam em outro lugar. Ansiavam por outra vida devido ao misterioso deslocamento de seus verdadeiros eus. Foi por isso que sucumbiram com facilidade ao homem branco, explicou Casement no ensaio etnográfico que escreveu para *The Contemporary Review* em 1912.

Inicialmente ele nota o que existe de misterioso em sua alienação — na dança, nas máscaras, nos cantos:

O tambor, as flautas e os homens mascarados constituíam parte necessária de cada apresentação. Os dançarinos sempre se apartavam em círculos divergentes e irregulares, enquanto que o canto que acompanhava esse movimento era entoado em palavras que nenhum dos brancos peruanos e colombianos, que freqüentemente falavam a língua da tribo com extraordinária fluência, conseguiam entender. Em resposta às minhas indagações, todos disseram que, quando os índios dançavam, eles cantavam "cantigas muito, muito velhas". Ninguém conhecia a origem delas, e as próprias palavras não faziam sentido fora da dança. Nenhuma explicação satisfazia. As cantigas eram "muito velhas" e referiam-se a algum acontecimento pouco claro e remoto, de que nenhum dos brancos tinha o menor conhecimento; os índios apenas afirmavam que elas se ligavam a seu passado muito remoto. Fiquei cada vez mais convencido de que esse passado remoto era algo inteiramente diverso de tudo aquilo que os rodeava no presente, à medida que estudei esses seres humanos amistosos e semelhantes a crianças.³⁰

Perambulavam pela floresta praticamente nus. Seus corpos eram cobertos de tintas coloridas. Por ocasião das danças colavam penugens nas panturrilhas e, de vez em quando, nas coxas. Seu raciocínio era rápido. Eram perceptivos, mas provavelmente não eram receptivos. Eram alegres. Quase não possuíam bens

e o meio em que viviam era extremamente depressivo. A floresta era mórbida, densa e sombria, habitada por animais selvagens, serpentes e insetos, sujeita a uma das maiores precipitações pluviométricas do mundo, acompanhadas freqüentemente de tremendas tempestades, com trovões e relâmpagos que atemorizavam os mais destemidos corações... Ambientes como esse não ofereciam um futuro e nem contavam com um passado.³¹

Eles não pertenciam à floresta.

As estrelas e os corpos celestes não exerciam papel algum nas vidas daqueles seres submersos na obscuridade de um mundo recoberto de árvores. Para todos os efeitos sua

existência corpórea igualava-se à dos animais selvagens em torno deles, e se as feras se encontravam à vontade na floresta, pode-se imaginar que os homens selvagens eram igualmente seus cidadãos naturais. No entanto, quanto mais esses índios eram estudados, ficava cada vez mais claro que eles não eram filhos da floresta, mas gente que veio de outro lugar, perdido na floresta — crianças na floresta, crescidas, é bem verdade, achavam que ela era sua única herança e abrigo, mas lembravam sempre que não era seu lar.³²

Eles “eram estrangeiros que, por acaso, chegaram a um meio que não amavam”. Isto significava que eles, de certo modo, brincavam de viver. Sua vida era um fingimento e eles preferiam infinitamente brincar a trabalhar, dançar e cantar a satisfazer suas necessidades materiais. Isto significava também que eram intrinsecamente caprichosos, que eram mais aparência do que essência e que, em sua aparência, assemelhavam-se a camaleões, a colagens. Ora era isso, ora era aquilo, libélulas inconstantes esvoaçando através de uma floresta que não lhes pertencia, filhos de uma natureza sempre diversa, “cujas vidas eram passadas em um pique-nique hereditário, mais do que em uma ocupação fixa”.

Casement sentiu que, se os pudesse levar para fora da floresta, tribos inteiras o teriam acompanhado, soltando gritos de alegria.

Embora nus de corpo, esguios, lindamente moldados e proporcionados, coloridos como os próprios troncos das árvores por entre os quais esvoaçavam, como espíritos das florestas, suas mentes eram as de homens e mulheres civilizados. Ansiavam por outra vida, esperavam sempre por outro mundo. E esse anseio estava e está na raiz de boa parte da facilidade com a qual o primeiro homem branco que chegou até eles os “conquistou”.³³

No entanto, para o capitão Whiffen, que passou doze meses entre os índios do Putumayo, mas um ano antes da chegada de Casement, “o índio cordial, pacífico e amoroso não passa de ficção de imaginações férvidas. Os índios são congenitamente cruéis”.³⁴ Assim como odiavam os homens brancos e eram rudes para com eles, do mesmo modo os embates mutuamente destrutivos entre os grupos indígenas não tinham fim. Os índios foram considerados dóceis e meigos, observa ele com áspera ironia, “e até podem ser, se docilidade significa temer um inimigo com a mesma intensidade com que ele é odiado”.³⁵ Quão mais complicada é a dialética da brutalidade e da ternura, com a qual nos deparamos quando Whiffen prossegue, assinalando que, além de sua “crueldade congênita”, “a hospitalidade intertribal é infinita. Dei um biscoito a um menino e observei-o reparti-lo em vinte pedaços microscópicos com todo mundo”.³⁶

A isso tudo é necessário acrescentar o problema de interpretar o significado do extravasamento das emoções e das técnicas do corpo. Whiffen, por exemplo, afirma que “o índio tem modos extremamente nervosos, é muito negativo, jamais expressa uma alegria ou um temor violentos, submete-se a muita coisa, suporta umas tantas outras mas ri com facilidade e, invariavelmente, ri das aflições de outro índio”. Mas o que o navegador inglês Alfred Simson achou digno de menção entre os “Pioje”, na região do rio Putumayo, em 1875, foi o fato de que eles, “a exemplo da maior parte dos índios, eram habitualmente taciturnos e lacônicos

com os estrangeiros, sobretudo com os brancos, mas, entre eles, mostravam-se com freqüência loquazes e alegres”. Ficou admirado com sua capacidade de executar trabalhos pesados (sob as ordens bem-humoradas dele, Simson), como, por exemplo, cortar lenha para seu barco a vapor e, pensativo, observou que “muitas vezes tenho refletido o quão é desejável que alguém pudesse encontrar sempre trabalhadores tão felizes, diligentes e incansáveis”.³⁷

Barcos a vapor necessários para o Marañon

Depois de dez anos que Simson subiu o Putumayo no primeiro barco a vapor, o seguinte requerimento foi feito pelo Señor Larrera, comandante do Posto Naval Peruano, redigido em Iquitos, com data de 31 de março de 1885:

Necessita-se para este departamento dois barcos a vapor, de 35 a quarenta toneladas, um deles com hélice e outro construído segundo o sistema de roda propulsora à popa. Devem ser apropriados para expedições e precisam desenvolver uma velocidade de 25 quilômetros por hora. O casco deve seguir o modelo das embarcações exploradoras *Napo* e *Putumayo*, deve ser construído com placas de aço e precisa ter um calado de, no máximo, noventa centímetros a 1,20 metro. É necessário lenha suficiente para a caldeira e provisões para alimentar quinze homens. O casco deve ser dividido em três partes — a primeira para abrigar os alojamentos e os apetrechos navais, a segunda para as máquinas e o combustível, a última para os mantimentos. Também serão necessários: um tombadilho feito de madeira de teca, com uma casinha na popa; um teto de madeira, que vá da popa à proa, com dois metros de altura, apoiado em colunas de ferro, com uma amurada de noventa centímetros de altura, que proteja a tripulação das flechas dos índios, bem como dos tiros. Deve ser equipado com máquinas de alta e baixa pressão, caldeiras horizontais e fornalhas com comprimento de 1,20 metro, para a lenha. É necessário também um par de hélices para aumentar a velocidade.³⁸

Exibindo todos os traços opostos de caráter

Simson foi até a foz do Putumayo 35 anos antes de Casement e permaneceu lá durante quase o mesmo tempo que ele. Sua avaliação dos índios diverge sob vários aspectos daquela “docilidade natural”, enfatizada por Casement como “uma notável característica das tribos do Alto Amazonas”, a qual, supostamente, tornou a tarefa da conquista “menos difícil do que inicialmente se poderia supor”. Vejamos como Simson caracteriza os Zaparo que, a exemplo dos Huitoto, Bora e Andoke da região da borracha, eram qualificados pelos brancos como índios selvagens. Notando que eles atacavam outros grupos, cujas crianças raptavam a fim de vendê-las a comerciantes brancos, Simson prossegue:

Não sendo provocados, eles, como índios verdadeiramente selvagens, são muito tímidos e retraídos, mas se mostram destemidos. Não admitem que ninguém, seja branco ou não, empregue a força para com eles. Pode-se lidar com eles unicamente através do tato,

bom tratamento e, de vez em quando, por meio da simples argumentação; ressentem-se do mau tratamento e podem tentar recorrer ao ataque, com a pior das violências... Em todos os momentos revelam-se mutáveis, pouco confiáveis. Sob diferentes circunstâncias e muitas vezes aparentemente sob a mesma, eles, de acordo com tanta gente de sua classe, exibem todos os traços opostos de caráter, com a possível exceção do servilismo — uma verdadeira característica do Velho Mundo — e da avariza, que jamais observei neles. A ausência de servilismo é típica de todos os índios independentes do Equador.³⁹

“Eles também se rejubilam muito”, acrescentou, “com a destruição da vida. Mos-tram-se sempre prontos a matar animais ou pessoas e se alegram com isso”.⁴⁰

E a verdade daquilo que se fala, isto é, a selvageria dos índios? A opinião de cada pessoa contradiz a dos demais, e cada opinião contradiz a si mesma, em um excesso de imagens ambíguas — uma montagem de fragmentos e elementos de possibilidade, que colidem uns com os outros, não menos caóticos do que uma página do diário de Casement e não menos em débito com o surrealismo do inconsciente colonial, com seus fantasmas de vários contornos e disfarces, aproximando-se sorrateiramente um do outro no espaço de suas diferenças. Com efeito, para Alfred Simson a qualidade que definia a floresta indígena era exatamente o impreciso, em uma miscelânea desordenada de diferenças. “Em todos os momentos eles são imutáveis, indignos de confiança. Em diferentes circunstâncias e muitas vezes diante de uma mesma, eles, em consonância com tanta gente de sua classe, exibem todos os traços opostos de caráter.” Com exceção da avariza e, talvez, do servilismo.

Simson surge como uma pessoa perceptiva e judiciosa (embora *saibamos* que qualquer europeu que lá estivesse, sobretudo no “misterioso *oriente*”, deve ter sido um pouco extravagante), mas era uma criatura de sua época e, o que é mais importante, escreveu para aquela época. Na verdade escrever monografias científicas sobre selvagens era um modo de definir essa época e até mesmo fortalecê-la. Não fazia muito sentido partir para generalizações sobre os selvagens, declarou, “pois, à parte a volubilidade de uma mente completamente sem tutela, que não possui fé nem uma razão abstrata, por meio das quais governaria suas apreensões e vacilações, o selvagem é essencialmente independente; sem nenhuma lei que o restrinja desde a infância, sem mão que o guie e, com frequência, mal obedecendo a um costume... o laço social, repita-se, é muito fraco...”.⁴¹ Foi essa anarquia do epistema selvagem, em sua opinião, que contribuiu para que os relatos de diferentes viajantes se mostrassem tão diferentes quanto parciais. Tratava-se de um epistema desordenado, tão cru, tão abertamente empírico, tão pouco teórico, tão desprovido de abstração e de cultura, que não significava mais do que a trêmula fenomenologia do ser. Cada cabeça era um mundo, cada mundo era solitário e oscilante. O terror colonial podia congrega tudo isto e muito mais, e os homens podiam partir para um ataque violento, matando e torturando os fantasmas da desenfreada desordem que haviam instaurado.

Havia também uma possibilidade bastante diversa, embutida nessa monta-

gem colonial do indianismo, a saber, a possibilidade da cura mágica, de brancos que procuravam os curandeiros índios, os “feiticeiros”, a exemplo do que fez o guia do frei Gaspar de Pinell e ele próprio. De qualquer modo, as possibilidades transformadoras da realidade que constituía o selvagem não foram produto da criação artística colonial atrelada à violência e à política da extração da borracha. A criação artística do índio contribuiu para o fantástico colonial. A fronteira unia tanto quanto separava. Rocha apreendeu isso muito bem através do *tigre mojano*, um relato que lhe foi feito pelos brancos e no qual, segundo ele, muitos acreditavam, da mesma forma que os índios, segundo se dizia. Aquele tigre, magicamente revestido de poderes, metamorfoseava-se, transformando-se de criatura sub-reptícia, que lidava com a morte, em quintessência do índio efêmero, o xamã. O mesmo procedimento artístico colonial revestia a figura do *auca*.

A imagem do *auca*: ur-mitologia e o modernismo colonial

Situadas entre a ciência e a aventura, as *Travels in the Wilds of Ecuador* [Viagens aos sertões do Equador], de Alfred Simson, tinham o atavio de um épico: uma jornada em direção ao desconhecido e às fontes selvagens da civilização, senão em direção ao eu; uma jornada épica ao coração das trevas, fascinante por estar tão longe, factível devido a sua proximidade cada vez maior. Marlow em breve iria até lá, a exemplo de Casement, e, antes deles, Charles Darwin. Como Darwin, Simson escreveu comunicações eruditas para a Sociedade Antropológica Real e para a Sociedade Geográfica Real, relativas às tribos indígenas e à navegabilidade de rios que corriam através das florestas ricas em quina e borracha. Como Marlow, Simson pegou no timão de um vapor fluvial, um dos três a percorrer o sinuoso caminho do alto Putumayo. Isso foi em 1875. A expedição foi organizada por uma companhia colombiana, ansiosa por verificar as possibilidades de se explorar a borracha, a salsaparrilha e a casca da quina. Um de seus membros, Rafael Reyes, era figura proeminente no comércio da quina. Mais tarde tornou-se presidente da Colômbia.

A floresta e seus habitantes estavam caindo sob o domínio dos negócios do Ocidente e dos ramos da ciência ocidental, sua geografia, sua antropologia e, é claro, suas ciências industriais. Do Congo ao Putumayo, o que havia de mais arcaico estava sendo devorado pelo moderno. Graças à descoberta da vulcanização por Goodyear, que consistia em adicionar enxofre quente à borracha quente, a fim de torná-la mais elástica e resistente, o látex que escoava das antigas florestas tropicais podia ser usado sob a forma de correias e pneus, a fim de impulsionar ainda mais as máquinas do Norte. Existem cálculos sobre o número de corpos do Congo e do Putumayo que cada tonelada de borracha custava. Vulcano era, na mitologia romana, o deus do fogo. O nome “vulcão” e o nome do processamento da borracha vieram dele. Walter Benjamin sugeriu que a vulcânica explosão da produção de bens de consumo nas sociedades industrializadas, a partir do século XIX, era algo que acarretava a reativação de poderes míticos latentes,

agora carregados, por assim dizer, de um fetichismo daqueles mesmos bens, que surgiam como imagens oníricas autofortalecidas, as realizações, que jamais seriam realizadas, de um desejo constituído a partir da miséria da mão-de-obra explorada, recrutada entre a força de trabalho recentemente submetida à industrialização. Vulcano era um ferreiro que forjava armas para os deuses e para os heróis. Mas o que acontecia nas colônias, de onde provinham as matérias-primas da vulcanização?

Nas colônias a mão-de-obra raramente estava dissociada do ser do trabalhador. A mão-de-obra não se transformava em uma mercadoria, a exemplo do que ocorria nos centros industrializados das potências imperiais. No lugar de um proletariado “livre” para oferecer seus serviços ao mercado de trabalho, existia um amplo espectro de servidões, que iam da escravidão ao endividamento econômico e a refinamentos de um paternalismo que se assemelhava ao feudalismo. Vulcano também tinha trabalhadores a ele ligados e privados de liberdade; eram gigantes de um único olho, que ataçavam a fornalha e brandiam o malho. Coloque, então, a seguinte interrogação: sob tais condições, o trabalhador, tanto quanto a mercadoria, não poderia ser fetichizado por meio de uma alusão mítica a uma antigüidade imaginada? E, caso fosse assim, não se trataria, em grande parte, de uma mitologia localmente originada, criada na fronteira, onde o índio e o colonizador se encontravam em sua fabulação recíproca, a exemplo do que ocorria com o *tigre moicano* e o *auca*?

“Ninguém que tenha dentro de si o espírito aventureiro poderá viver durante muito tempo no Equador”, escrevia Simson no início de seu livro, “sem acalantar um desejo cada vez maior de explorar suas regiões desconhecidas”. Era misterioso e romântico. Até mesmo o ferrenho anarquista B. Traven deixou-se enleiar pelo modo como esse envolvimento combinava o real com o irreal, o factível, empiricamente sentido, com o tom que o constituía, o mistério para o qual apontava e pelo qual era iluminado. Escrevendo cinquenta anos após Simson, ele explicava a seus editores, referindo-se ao México: “Preciso viajar. Preciso ver coisas, paisagens e gente antes de lhes dar vida em minha obra. Preciso viajar para as florestas e selvas primevas, visitar índios, ranchos distantes, lagos e rios secretos, misteriosos, desconhecidos”.¹ Para Simson era a grandeza das montanhas, a terribilidade dos vulcões, a fertilidade do solo e a infinita variedade de seus produtos que tornavam irresistível o desejo de uma familiaridade mais próxima. O que mais estimulava seu desejo era, segundo suas próprias palavras, a “quase mística ‘Provincia del Oriente’, aquela selvagem província do Leste do Equador, situada junto às cabeceiras setentrionais do Amazonas”. Empreender uma jornada até lá era seguir a trajetória que ia da civilização em direção ao próprio inferno: “Na parte civilizada do país”, observou ele, “o Oriente e o Napo são encarados nem mais nem menos como um ‘inferno’, no qual ‘aquele que entra deixa toda a esperança para trás’”. O homem que ia até lá não era normal (“quase louco”, era o comentário das pessoas). O que dizer então das “tribos

selvagens e assassinas”, das cobras, jaguares e doenças ocasionadas pelo cansaço, má nutrição e constante exposição ao clima úmido e infestado de insetos? Era, além do mais, uma descida através dos círculos da raça em direção aos primórdios da civilização.²

Foi uma nota estranha, porém tipicamente exótica que o explorador francês dr. Jules Crévaux inseriu no relato de sua viagem em direção ao alto Putumayo e ao baixo Caquetá, em 1879. Sua canoa se aproximou de outras duas, nas quais se encontravam índios. Uma das canoas, na qual estava uma mulher nua e um bebê em uma rede pequenina, afastou-se. Os canoeiros índios de Crévaux informaram àqueles que ficaram que eles eram *calina*, termo cujo significado foi explicado ao viajante: “todos os indivíduos da raça índia”. Mas por que a outra canoa fugira? Porque, foi a resposta, a mulher acabara de dar à luz. Se o recém-nascido visse um branco, ele ficaria doente e morreria, independente dos remédios que lhe dessem. Todos os índios da Guiana pensam o mesmo, disse-lhe seu guia negro guianense, e eles se recusam enfaticamente a mostrar seus bebês para brancos ou negros.³

Trinta anos mais tarde o viajante colombiano Joaquín Rocha disse que havia apenas duas espécies de gente no Putumayo: brancos e índios selvagens. O curioso é que os brancos eram denominados cristãos, racionais ou civilizados no falar cotidiano, e o termo *blanco*, significando branco, incluía pessoas que, de modo algum, eram fenotipicamente brancas — tais como *negros*, *mestizos*, *mullatos*, *zambos* e índios “daqueles grupos incorporados à civilização desde a época da conquista espanhola e que perderam até mesmo a memória de seus antigos costumes e língua”.⁴

Simson amplia uma parte dessa classificação. Diz-nos que aqueles a quem ele denominava índios puros da floresta eram divididos pelos brancos e índios que falavam espanhol em *indios* e *infieles*. Enquanto os *indios* falam Quechua, comem sal e são semicristãos, os *infieles*, também conhecidos como *aucas*, falam outras línguas, raramente comem sal e nada sabem do batismo ou da Igreja Católica. O termo *auca* “tal como é empregado comumente em nossos dias no Oriente”, observou ele em nota de rodapé, “parece conter o significado que lhe atribuíam antigamente no Peru, no tempo dos Incas. Inclui o sentido de infiel, traidor, bárbaro e é aplicado freqüentemente com um sentido maligno. No Peru ele era usado para designar aqueles que se rebelavam contra seu rei e encarnação de sua divindade, o Inca”.⁵ Vários dicionários equatorianos modernos de Quechua agrupam claramente os vários significados — selvagem, sedicioso, rebelde, inimigo. Atualmente, no Putumayo colombiano, *auca* tem a conotação — pelo menos para meus amigos e com intensidades variáveis — de um “outro” mundo de selvageria, impenitente, que se situa nas selvas do *oriente*, um mundo quintessencialmente pagão, sem Cristo, vocábulos espanhóis ou sal, habitado por gente nua, incestuosa, violenta, mágica e monstruosa, talvez até mais selvagem do que o *tigre moicano*, animal, mas também humano e irreal.

Até mesmo no estudado realismo de Simson fica óbvio que os índios selvagens são concebidos como animais, e a tal ponto que sua animalidade compartilha do oculto, inspirando assim uma visão paranóica do mal emboscado na floresta, envolvendo a sociedade. Traven torna isto bem claro ao descrever um capataz que comanda a marcha de peões índios através das florestas de mogno de Chiapas, México, no início do século XX:

No entanto os peões, agéis como gatos e acostumados desde a infância a caminhar e perambular por um solo semelhante, seguiam por atalhos sempre que isso fosse factível. A despeito da pesada carga desciam agilmente pelas pedras e pulavam com leveza troncos caídos, gigantescos. El Camarón (o capataz), a cavalo, tinha de seguir a trilha em todo o seu comprimento. Havia momentos em que ele se via completamente sozinho na trilha. Era então que sentia medo.⁶

Em relação aos assim denominados índios Zaparo da *montaña* equatoriana, Simson escreveu que suas percepções visuais e auditivas são maravilhosas e ultrapassam consideravelmente as dos índios que não são *auca*. Assegura-nos que seu conhecimento da floresta é tão perfeito, que eles viajam durante a noite por lugares que não conhecem. São grandes lutadores, detectam sons e pegadas onde os homens brancos nada percebem. Ao perseguirem sua presa, detectam as sombras de sua passagem, mudam subitamente de rumo e retomam o mesmo caminho, como se estivessem seguindo o próprio cheiro do animal, à semelhança da caça que perseguem. Com efeito, seus movimentos são os mesmos que os dos peões de Traven, “parecidos com os de um gato”, e eles caminham ilesos por entre a vegetação rasteira e os espinhos. Para se comunicarem uns com os outros, eles em geral imitam o pio do tucano ou da perdiz, e isso oferece um contraste marcante com os índios que não são *auca*, os índios civilizados, “*que sentem temor e respeito por eles, mas que os desprezam ou fingem desprezá-los como infieis, quando eles lhes dão as costas*” (grifo meu).⁷

Hoje, bem lá no alto, nos Andes colombianos que dão para as florestas do Putumayo, o xamã da região montanhosa com quem trabalhei refere-se aos xamãs das terras baixas como *aucas* ou semelhantes a *aucas*, mesclas etéreas do animal com o humano, presenças carregadas da magia das cálidas florestas que se estendem lá embaixo. Com eles celebra seu pacto espiritual porque, por mais inferiores e subumanos que sejam, propiciam-lhe o poder de que ele necessita a fim de desafiar o destino, de batalhar contra o mal e de curar seus pacientes. Mais abaixo na montanha, em seu sopé, meu amigo xamã, o índio Ingano Santiago Mutumbajoy denomina seu leque curador, feito de folhas, *waira sacha* (“espírito da floresta” ou “escova do vento”). Ele canta, empunhando esse leque que agita durante toda a noite. O alucinógeno *yagé* provoca as visões. Por meio desse leque de folhas que transmitem movimento à selva de inveja e de desvarios que constitui a sociedade e seus perturbados relacionamentos, essas relações são curadas. É por meio do canto, acompanhado desse leque farfalhante, que ele faz

seus remédios e limpa o corpo doente da feitiçaria ou dos espíritos que o acometeram. Uma forma de loucura — o desvario — contende com outra, em geral a inveja, de vez em quando proveniente de espíritos maléficos. A batalha é travada no corpo, e uma forma de perturbação rodeia a outra. A desordem pisa na desordem, em sua própria ausência de ordenação. Em torno dispara a canção sem palavras, chorosa, repleta da dor dos corações humanos, de rãs que coaxam no brejo da floresta. *Sacha*, diz o filho do xamã (“como na expressão *sacha gente* — povo da floresta), fazendo uma pausa, “como *aucas*”, como se a perturbadora presença do *auca* nas folhas da floresta que compõem o leque do curador propiciasse a força mágica necessária para expelir os demônios semelhantes a um *auca*, alojados no íntimo dos brancos que procuram esses curandeiros índios a fim de recuperar a saúde. Eles encaram os curandeiros índios do mesmo modo que os *aucas* eram vistos pelos índios civilizados, segundo escreveu Alfred Simon há cem anos: “sentem temor e respeito por eles, mas os desprezam ou fingem desprezá-los, quando eles lhes dão as costas”.

É imprescindível apreender a dialética dos sentimentos contida na designação *auca*. Trata-se de uma dialética envolta na magia, composta de temor e desprezo, semelhante, se não idêntica ao misticismo, temor e ódio que Timerman percebe como algo projetado nele, na câmara de tortura. No caso dos *aucas* essa projeção, consciente ou não, é inseparável da imputação de rebelião contra a autoridade imperial sagrada e da imputação de poderes mágicos possuídos pelos habitantes das florestas das terras baixas como uma classe e por seus adivinhos, videntes e curadores — seus xamãs — em particular. Além do mais, essa construção indígena (e, com toda a probabilidade, pré-hispânica) da selvageria mistura-se com a figura medieval tardia do “homem agreste”, magicamente selvagem e semelhante a um animal, trazida para os Andes e para a Amazônia pelos espanhóis e portugueses. Hoje, na região do alto Putumayo, que conheço bem, essa mitologia colonialmente combinada da magia do *auca* com o homem selvagem é subjacente ao recurso a xamãs índios, por parte dos colonos brancos que buscam a cura em razão da feitiçaria ou dos momentos difíceis que atravessam, ao mesmo tempo que esses mesmos colonos desprezam os índios como selvagens. Durante o *boom* da borracha, quando havia necessidade de índios “selvagens” para a colheita, e com a atmosfera desesperada de incontrolada desconfiança e suspeita, reinante entre os “civilizados”, a mesma ur-mitologia e a magia das práticas coloniais de significados nutriram a paranóia e uma grande crueldade. Procurar os índios, devido a seu poder de cura e matá-los devido a sua selvageria não são ações tão separadas assim. Com efeito, tais ações não somente se entrelaçam, mas são co-dependentes, e é essa co-dependência que ressalta de modo tão assustador quando consideramos o quanto é tênue a linha que separa o uso dos índios enquanto mão-de-obra, por um lado, e seu uso enquanto objetos míticos da tortura, por outro.

O terror reinante no Putumayo era o da tenuidade daquela linha, à medida que o capitalismo internacional convertia os “excessos” da tortura em rituais de produção não menos importantes do que a própria coleta da borracha. A tortura e o terror não eram simplesmente meios utilitários de produção. Eram uma forma de vida, um modo de produção e, sob muitos aspectos e para muita gente, inclusive os próprios índios, constituíam o principal produto de consumo.

Temor à rebelião índia

O depoente participou com freqüência de expedições com Normand — sempre à procura de índios —, e nessas ocasiões muitíssimos índios foram mortos por ele (Normand). Certo dia chegaram a uma maloca, no território dos Andoke, e surpreenderam todos os índios lá. Na maloca havia mulheres, homens, crianças, algumas muito pequenas, com apenas um mês de idade. Todos foram mortos, com exceção das criancinhas. Foram deixadas vivas para morrerem na maloca, mas suas mães foram eliminadas. O Señor Normand decapitou todos aqueles índios. O depoente jura — ele foi testemunha. Cortou a cabeça deles com um facão; disse: “*Eles pagaram pelos brancos que mataram*”. Antes disso os Andoke tinham matado alguns colombianos (Casement, *Relatório do Putumayo*, 128; grifo meu).

Além de explicar o terror reinante no Putumayo como algo causado em razão do lucro, Casement levava em conta a possibilidade de que o ataque ou rebelião, por parte dos índios, levava os brancos a cometerem atrocidades. No entanto, para manter a coerência com a imagem de docilidade e inocência do índio, que ele queria retratar, Casement apresentou, com vigor, razões pelas quais uma rebelião indígena era improvável. O problema, no entanto, é que, independentemente de um fato ser ou não provável, isso muitas vezes tem pouco a ver com seus efeitos sobre a consciência e a história, neste caso a dos capatazes e funcionários da companhia que viviam nos seringais.

Casement afirmou que a rebelião índia era improvável porque as comunidades indígenas eram desunidas desde épocas anteriores ao *boom* da borracha e, enquanto os empregados da companhia possuíam armas e eram treinados para combater, os índios careciam delas, e suas zarabatanas, arcos e flechas tinham sido confiscados. O mais importante de tudo, na opinião de Casement, era o fato de os velhos terem sido assassinados pelo crime de dar “maus conselhos”. O que estava por detrás desse eufemismo era que os velhos, nas palavras de Casement, tinham ido longe demais, “aconselhando os mais crédulos ou menos experientes contra o escravizador branco e exortando os índios a fugir ou a resistir, em vez de extrair borracha para os recém-chegados”. Foi isso que acarretou sua condenação. “Não conheci nenhum índio velho, homem ou mulher”, prosseguiu Casement, “e poucos haviam ultrapassado a meia-idade”.⁸ Em relação a esse fato, vale a pena notar que, de acordo com os capuchinhos, que desceram do vale do Sibundoy para as florestas do Putumayo quinze anos após a estada de Casement,

a companhia removeu os xamãs (*desterraba a los brujos*) e os enviou como prisioneiros para Iquitos.⁹

No que diz respeito à ameaça da rebelião, o capataz barbadiano Frederick Bishop oferecia uma perspectiva diferente. “Ele tem certeza”, observava Casement na última parte de seu relatório, reservada para o testemunho dos barbadianos, “que muitos índios odeiam e temem os ‘brancos’, e os matariam caso pudessem, mas são por demais tímidos, submissos e não possuem armas. De vez em quando um índio tenta fazer com que outros venham atacar os brancos, para deter as pressões em relação à exploração da borracha. Foi desse modo que Bartolomé Zumaeta encontrou a morte ‘há alguns meses’”.¹⁰

Bartolomé Zumaeta era nada mais nada menos do que o cunhado de Arana. De acordo com algumas testemunhas de Hardenburg,¹¹ tratava-se de um sujeito desqualificado, sífilítico e repugnante. Uma delas afirmou que ele havia chefiado o ataque ao seringal de David Serrano, quando a companhia andava expulsando os comerciantes colombianos do Igaraparaná. Em resposta às indagações da Comissão Seleta, dois anos após encaminhar seu relatório ao Ministério das Relações Exteriores, Casement disse que, além de Bartolomé, outro cunhado de Arana foi baleado pelos índios, em uma outra ocasião.

Assim, após permanecer durante seis semanas na região, o cônsul-geral nos oferece, em seu relatório, um conjunto de motivos logicamente ligados através de relações de causa e efeito, de cunho sociológico e muito racionais, que explicam por que uma rebelião índia era improvável. No entanto ficamos sabendo que dois cunhados de Arana foram atacados pelos índios, e que pelo menos um desses ataques foi fatal. Além do mais, Bishop, que lá trabalhou como capataz por quase seis anos, insinuou que não estava nem um pouco seguro em relação a essa queda para a rebelião; achava que os índios odiavam e temiam seus senhores e os matariam, caso pudessem. Para o capataz nada daquilo era claro o suficiente e, embora se sentisse razoavelmente seguro a respeito do estado das armas, não sentia o mesmo em relação ao estado dos espíritos. É nesse espaço de especulações, entre as armas e a mente, que a dúvida se entrelaça com a fantasia: o próximo ataque, as coisas escondidas, a ambígua multiplicidade dos signos.

Alguns dias após o enforcamento de Casement em Londres, os índios do seringal Atenas se revoltaram e mataram, ao que se diz, treze empregados brancos da companhia.¹² O frei Pinell foi informado de um grande levante na região do Igaraparaná, em 1917, e foi necessária a intervenção de tropas peruanas para reprimi-lo.¹³ A ameaça de revolta era real.

Havia também outros tipos de revolta índia a se levar em consideração. Por exemplo, Bucelli e três outros brancos foram mortos pelos índios e não simplesmente por eles, mas por *muchachos*, os guardas armados indígenas que a companhia treinara e em quem confiava. Foi uma história sórdida. Eles estavam à procura de índios em território colombiano, perseguindo fugitivos:

A "esposa" índia de Bucelli, que o acompanhava e que era mãe de seus três filhos — dois dos quais conheci —, sentia tamanha simpatia pelo objeto da perseguição dos *muchachos* que não preveniu o marido da conspiração contra sua vida, embora, segundo me asseguraram, ela tivesse conhecimento do fato. Mais tarde os quatro *muchachos* brigaram entre eles e dois foram mortos. Decorridos alguns meses, os dois sobreviventes entregaram-se no seringal de Entre Ríos. Foram chicoteados repetidas vezes e, pouco antes da minha chegada, foram confinados e acorrentados no seringal vizinho de Matanzas. Pouco antes de minha visita àquele seringal, em outubro de 1910, fugiram da casa onde eram prisioneiros. Escaparam para a floresta, ainda acorrentados. Como eram Huitoto e sua fuga ocorrera em território Andoke, é provável que, no final de tudo, acabassem perecendo nas mãos daqueles índios que, com tanta freqüência, haviam maltratado.¹⁴

Ao lermos o depoimento de Joaquín Rocha, que percorreu a região sete anos antes de Casement, quando os comerciantes colombianos independentes ainda se encontravam lá, verificamos que a questão da revolta indígena ainda encerra pouca clareza. Por um lado ele interpreta a situação apresentando as conseqüências lógicas daquilo que considera uma máxima evidente, à qual os índios do Putumayo não fazem exceção: os povos conquistados odeiam seus senhores. Os índios, escreve ele, conspiravam constantemente contra seus senhores brancos, até que o tirano Crisóstomo Hernández, com uma selvageria ainda maior do que a deles, lhes ensinou a futilidade da revolta. No entanto a selva era tremendamente vasta. O poder de Don Crisóstomo deve ter sido grande de fato, pois conseguia não apenas forçar os índios a colher a borracha, mas também os impedia de fugir. Talvez também seja necessário levar em consideração as histórias que contavam sobre suas capacidades de orador. Ao que se diz, ele se reunia com os índios à noite, ocasião em que todos fumavam cachimbo. Tamanho era o poder de suas histórias, narradas em língua nativa, que conseguia fazer com que os índios se curvassem à sua vontade.

Por outro lado, não havia tantos motivos assim para receio porque os índios, afirma Rocha, são como crianças e não conseguem guardar um segredo, abortando antecipadamente qualquer levante em grande escala, graças às línguas soltas dos criados e concubinas índias. Quando os comerciantes de borracha — àquela época isso se referia aos comerciantes colombianos — tomam conhecimento de um plano desses, é costume deles armar-se e reunir-se em um lugar adequado para a defesa. A essa altura os índios se retiram, devido à sua incapacidade de lutar aberta e diretamente. Quando os índios fizeram uma tentativa desse tipo, na véspera da chegada de Rocha, ela foi contornada pelo colombiano Gregorio Calderón, homem muito persuasivo, à frente da firma comercial Calderón & Irmãos, a quem os Huitoto chamavam "Capitán General de los Racionales". Ele explicou aos índios que os brancos não estavam tentando tomar suas terras, e o pouco que usavam, para plantar seus alimentos, seria devolvido assim que se retirassem do território deles.¹⁵

Sete anos mais tarde, em Entre Ríos, Casement ouviu falar de um chefe indígena chamado Chingamui, o qual, em 1903, ano em que Rocha viajava pela

região, exerceu, segundo se dizia, grande influência sobre todos os Huitoto que ali habitavam. “Ele caiu nas mãos de um colombiano chamado Calderón”, escreveu Casement, “mas não antes de atirar no homem que o assassinou, ferindo-o”.¹⁶

Rocha tentou fazer uma distinção entre levantes *gerais* e *parciais*. Embora os primeiros houvessem falhado (“até agora”, escreveu ele), não havia dúvida de que ocorreram revoltas “parciais”, fatais para os brancos que dominavam aquela área específica, que se tornou o teatro da revolta.¹⁷

Para os brancos mortos e para suas famílias pouco deve ter importado se a revolta era parcial ou geral. Para aqueles que não foram mortos, a distinção entre o geral e o parcial deve ter proporcionado um alívio muito pequeno às preocupações em torno do que ocorria nas mentes de seus peões e na floresta ilimitada que os rodeava. Por mais parciais que fossem, o efeito das revoltas índias sobre a consciência dos capatazes, na selva, não era algo que pudesse ser avaliado por fatos claros e simples. Os efeitos sobre a percepção dessa atmosfera de incerteza obedeciam a outras forças que não a estatísticas relativas àquilo que era geral ou parcial.

Tratava-se de um efeito que dependia da circulação das histórias. Traven compreendeu esse fato a partir de suas viagens pelas florestas de mogno de Chiapas.

Durante os vinte anos em que, até aquele momento, transcorreram a exploração de madeira de lei, aconteceu apenas um levante sério. Ele serviu de base para muitas narrativas aterradoras com as quais os comerciantes e empregados passavam o tempo durante aquelas noites compridas quando, em suas viagens através de aldeias e *fincas*, sentavam-se nas varandas com os *finqueros* e *rancheros*, após o jantar, fumando, balançando-se nas cadeiras ou embalando-se nas redes.¹⁸

“Para os brancos, a vida na terra dos Huitoto pende por um fio”, escreveu Joaquín Rocha, mas uma página antes ele havia descartado virtualmente a ameaça da rebelião, descrevendo o que queria dizer com aquilo.

“Não faz muito tempo” Emilio Gutiérrez subia o Caquetá, vindo do Brasil, à procura de índios, a fim de organizar um seringal. Ao chegar à região que queria conquistar, ordenou que a maior parte de seus homens voltassem, a fim de transportar mercadoria e, enquanto dormia, ele e seus três companheiros foram mortos por índios selvagens. Ao tomar conhecimento desse fato, outros brancos se prepararam para a desforra, quando receberam a notícia de que trinta trabalhadores índios de Gutiérrez também haviam sido mortos, todos ao mesmo tempo mas em diferentes partes da selva. Índios que trabalhavam para brancos foram enviados para perseguir os rebeldes. Alguns foram mortos imediatamente, outros foram levados para os brancos como prisioneiros, e a maioria escapou. Alguns foram capturados e comidos por esses índios mercenários.¹⁹

Sete anos mais tarde, em 1910, Casement ouviu um peruano narrar esse mesmo episódio. Ele iniciou seu relato, dizendo que os métodos empregados pelos conquistadores colombianos “eram muito ruins”. Ele contou a Casement

que os índios rebeldes decapitaram Gutiérrez juntamente com um número indeterminado de brancos e expuseram seus crânios nas paredes de seus barracões. Cortaram suas pernas e braços e mantiveram os corpos desmembrados dentro da água o maior tempo possível a fim de exibi-los para outros índios. O informante de Casement relatou que encontrou os corpos de mais doze homens amarrados em estacas, afirmando que (em contraste com a narrativa de Rocha) os índios não os haviam comido porque “sentiam repugnância em comer brancos, a quem odiavam demais”. Casement notou que, subseqüentemente, terríveis represálias se abateram sobre os índios.²⁰

Considerada em si mesma ou em comparação com o relato de Rocha, essa história, recontada por Casement, enfatiza a questão de que a incerteza que rodeava a possibilidade de uma “traição” por parte dos índios alimentava uma mitologia colonialmente paranóica, na qual o desmembramento, o canibalismo e a exposição de crânios e partes do corpo constituíam um espetáculo de puro horror.

Temor ao canibalismo

Três índios enormes, pintados de vermelho, com as bocas repletas de folhas de coca, que alargavam suas bochechas, avançaram para nos saudar, batendo em nossas costas como uma forma de boas-vindas. Acima de nós pendiam do teto quatro crânios humanos. Eram troféus de uma batalha recente, travada entre os Nonuya e seus vizinhos, os Ekirea. Cada crânio correspondia a uma vítima dos canibais. Não pude deixar de experimentar uma viva emoção ao ver-nos em número tão pequeno rodeados por aqueles índios, fortes e musculosos, que podiam reduzir-nos a pedacinhos em um abrir e fechar de olhos, a partir do momento em que chegamos...

De vez em quando viam-se braços dissecados, dos quais a carne fora removida, mas os tendões permaneciam e as mãos eram ligeiramente encurvadas. Amarradas a um cabo de madeira, elas serviam de colheres para os *cahuana*. A despeito de todas minhas tentativas no sentido de obter um desses utensílios de cozinha, fracassei. É com grande desconfiança que os Huitoto guardam seus ornamentos, seus colares de dentes, penas etc. O motivo pelo qual os ocultam é para subtraírem-se aos desejos dos brancos, que freqüentemente deles se apoderam contra a vontade de seus proprietários, nada lhes dando em troca (Eugenio Robuchon (atribuição), *En El Putumayo y sus afluentes*, “edição oficial”, Lima, 1907).

Qualquer que tenha sido seu significado para os índios, o canibalismo funcionava para a cultura colonial como um signo flexível para a construção da realidade, como um ponto de referência sem o qual significantes, que de outro modo flutuariam ao léu, agora perder-se-iam no espaço, à semelhança de tantos membros e órgãos desagregados de um corpo. O canibalismo resumia tudo aquilo que era percebido como algo grotescamente diferente, em relação ao índio, bem como propiciava aos colonialistas a alegoria da própria colonização. Ao condenar o canibalismo, os colonialistas estabeleciam uma profunda cumpli-

cidade com ele. Ali não se lidava com a alteridade por meio de uma simples negação, de um rápido remate.

Ao contrário, tudo dependia de uma morte bem delineada, ritualizada, na qual cada parte do corpo ocupava seu lugar, embelezada por um teatro-memória de vinganças praticadas e refeitas, de honras defendidas e difamadas, de territórios que se distinguíam, em um festim de indiferença. Ao comer o transgressor dessas diferenças, o ato de consumir a alteridade não era tanto um acontecimento quanto um processo, desde o vazio que irrompia no momento até a reconstituição de si, do consumidor, por meio de uma alteridade ainda quente. Deste modo a própria colonização foi afetada.

Imputado aos índios, o canibalismo foi tomado deles como uma imagem onírica muito apreciada, que dizia respeito aos temores de ser consumido pela diferença, conforme vemos no exemplo de Joaquín Rocha, que retrata a selva e os índios como forças devoradoras. Igualmente importante foi a paixão erótica que isto deu ao contramovimento de se devorar o devorador. As alegações de canibalismo serviam não só para justificar a escravização dos índios pelos espanhóis e portugueses, a partir do século XVI. Essas alegações também serviam para nutrir e fazer aflorar o repertório da violência no imaginário colonial.

O interesse que os brancos demonstram é obsessivo; repetidamente Rocha sente o odor do canibalismo na obscuridade que o cerca. Sente-se aterrorizado pela floresta, não a dos animais, mas a dos índios. É sempre por meio daquilo que se torna a imagem intoleravelmente cômica do índio comedor de gente que ele escolhe para representar o temor de ser consumido por uma incerteza selvagem, desconhecida, que se sente pela metade. Entre os brancos, vituperar o canibalismo é um artigo de fé, como uma cruzada, diz ele. O canibalismo é uma droga que vicia; toda vez que os Huitoto pensam que podem iludir os brancos, “sucumbem a seus apetites animalescos”. Os brancos, portanto, têm mais é que se assemelharem aos animais, conforme se depreende da história que Rocha voltou a contar, na qual Crisóstomo Hernández matou todos os índios de uma maloca, até mesmo as crianças de peito, pelo fato de eles sucumbirem àquele vício.

O prisioneiro estava amarrado a duas estacas, com os braços esticados. Suas pernas foram igualmente esticadas, apartadas, seus pés foram cravados no chão por meio de varetas pontiagudas.

Encontrava-se meio agachado, meio de pé e assim foi morto por uma lança ou um punhal. É o que Konrad Preuss, etnógrafo alemão, escreveu, após ter passado um período não definido com os Huitoto, em 1914.²¹

Ele publicou dois volumes eruditos sobre a religião e os mitos Huitoto, em 1912, os quais incluíam um relato um tanto ambíguo sobre o *bai* ou festival canibal. Era ambíguo no sentido que o autor nunca distinguia claramente entre o que ele testemunhou e o que lhe relataram, decorrido certo tempo do acontecimento (em sua obra mal existe um menção ao *boom* da borracha).

Somente os homens comiam a vítima, de acordo com Preuss. Comiam o cora-

ção, os rins, o fígado e o tutano dos ossos, após ter sido parcialmente cozido, de tal modo que ainda se apresentava com sangue. Antes de comer cada um tomava um bom trago de caldo de tabaco, caso contrário seriam incapazes de comer. Após comerem iam até o rio e vomitavam tudo. Aquele que comera carne humana tornava-se um guerreiro audaz e esperto, entendido na magia da guerra e conseguia, por exemplo, saltar para a outra margem de um rio ou do teto de uma casa. Esvaziado do cérebro e lavado no rio, o crânio era dependurado nas vigas do teto e os dentes eram usados como colar. Ao que se dizia, os Muinane, que habitavam rio abaixo, moqueavam e comiam o corpo inteiro.

Depois de comerem a carne da vítima realizavam um festival. Na véspera, à noite, segundo o relato de Preuss, eram contadas muitas histórias — como tribos inteiras foram comidas pela cobra, pelo morcego, pelo tapir, pelos Rigai, a briga com os Rigai, histórias relativas ao festival *bai* e à destruição das pessoas pela árvore *dyaroka*. Apenas dois mitos não mencionavam o canibalismo e narravam a destruição do homem na Lua. Na noite que precedia o festival ouviam um discurso, no qual se relatava como a Lua, pai Buneima, o ancestral, comia membros de muitas tribos. Essa história também era contada quando o membro de uma tribo visitava outra tribo. O pai Buneima também comia as estrelas, as plantas e os animais.

Eis alguns dos cânticos que Preuss afirma serem entoados por ocasião do festival canibal:

Cantiga de Husiniamui, o deus sol: Lá embaixo, por detrás dos filhos dos homens, antes de meu lugar ensangüentado, onde o sol se levanta, no meio de um cenário coberto de sangue, aos pés de minha árvore de sangue, encontram-se meus filhos Rigai. Trabalham, cheios de raiva. Arrebtam o crânio do prisioneiro e chamuscam (?) o pássaro (?) (os pontos de interrogação são de Preuss). Próximo ao céu, no rio de sangue, encontram-se as pedras de minha paixão pela luta (isto é, os inimigos). Lá na praça da aldeia das primeiras pessoas eles trabalham, cheios de raiva, e arrebtam o crânio dos prisioneiros. Eles estão agitados.

Cantiga da sapa: Que cheiro de sangue! Como é que eu (a sapa) falei com Egaide, o filho da tribo Caimito, dizendo que sou sua viúva! Por esse motivo, quando o dia nascer os sapos vão para o lago repleto de sangue.

Cantiga do pica-pau: “Como é que eu (o pica-pau) daqui por diante falarei como sua viúva com Hifaidyagido, filho da tribo dos Diuene!”. Por esse motivo todos os pica-paus, embora não sejam humanos, irão para a floresta quando o dia nascer.

Cantiga da grande borboleta azul: Ela bate as asas, trazendo o mal. “Como é que eu, como sua viúva, falarei com Kuraveko, o filho etc.” Todas as borboletas que não são humanas irão até o abacateiro, perto das velhas cabanas, quando o dia nascer.

Cantiga do povo Dyaroka: ...Rio abaixo, no outro mundo, o chefe Hitidi Muinama dorme e olha para baixo, por causa do rosto de Bogeiko. Quando o rosto está lá em cima, ele se põe a descer o rio, em direção ao outro mundo, por causa do rosto da árvore. Somente o povo da árvore da decomposição, no outro mundo, que fez o rosto de Bogeiko, pode olhar para cima sem empecilhos. (A madeira pintada é a magia empregada durante a guerra e faz com que várias coisas aconteçam quando olhamos para ela, inclusive a cegueira.)

Na medida em que isso era filtrado através das matas, que atitude os colonizadores e os empregados da Companhia Amazônica Peruana teriam tomado? E

quando nos detemos neste mundo dedicado ao deus Sol, designando os nomes, os lugares, as ações, os animais e os espíritos, enfim, essa afirmação de um mundo, não devemos ponderar que os ritos de tortura praticados pela companhia também afirmavam um mundo e o faziam segundo modos que dependiam da compreensão do colonizador relativa ao entendimento que os índios tinham dos ritos de canibalismo — o adejar da grande borboleta azul da feitiçaria, a qual, com habilidade, batia suas asas em um mundo de fogo sanguinolento? Ao mutilar, desmembrar e queimar os índios, ao queimá-los vivos, envoltos na bandeira peruana enxarcada de querosene, não estariam os empregados da companhia empenhados na encenação ritual de seu próprio mundo colonial? Não estariam desse modo reproduzindo seu mundo repetidas vezes, contra a selvageria da qual seu mundo dependia e da qual era, em consequência, cúmplice? Não estariam eles afirmando seu lugar de conquistadores, sua função civilizadora e sua aura de brancos providos de magia talvez ainda mais poderosa do que a do deus Sol?

Algo de decisivo em relação a essa cumplicidade e ao poder mágico da companhia ressalta daquilo que foi dito, em épocas recentes, sobre os índios Andoke, que afirmam que a companhia exploradora de borracha tinha uma história mais vigorosa do que a dos índios. Foi por isso que o levante armado dos Andoke Yarocamena contra a companhia fracassou tão desastrosamente.

Por história (*rafue*) subentende-se algo como tradição e a sua narrativa, de tal modo que (segundo as palavras de Benjamin Ypes e Roberto Pineda) as condições ideológicas e rituais que garantem a eficácia do trabalho se fazem presentes.²² A narração da história é uma espécie de mediação necessária entre o conceito e a prática que garante a reprodução do mundo cotidiano. Portanto, não se trata apenas de histórias (na frase em espanhol empregada pelos autores acima mencionados), mas de *Historias para nosotros* — não são histórias de nós, mas *para nós*.

No entanto, se a história dos empregados da companhia era mais vigorosa do que a dos índios, somos levados a indagar por que, segundo esses mesmos Andoke contaram a Ypes e Pineda, uma das torturas aplicadas pela companhia aos partidários dos Yarocamena consistia em cortar suas línguas e então obrigá-los a falar.

Lembramo-nos, por outro lado, da história que se contava sobre Crisóstomo Hernández, um dos primeiros comerciantes de borracha que avançou pelo Igarapará, matando índios e depois sendo morto por um de seus próprios homens. Segundo os colonos diziam, Don Crisóstomo passava noites reunido com os índios em suas casas comunitárias, em torno de um recipiente com fumo, seduzindo-os e convencendo-os a cumprir suas ordens graças ao poder de *suas* narrativas.

É Joaquín Rocha, viajante colombiano da virada do século, quem nos conta isto — ou, melhor dizendo, quem nos reconta e, assim, acrescenta algo àquilo que, imagino, os índios denominariam a “História para nós”, pertencente aos

colonizadores. O importante aqui é ver como Rocha se esforça por mesclar e distinguir o emprego da violência e o da oratória. Por um lado ele afirma que Don Crisóstomo recorreu primeiro à oratória e mais tarde, à força; por outro, diz que essa distinção só poderá ser mantida caso se recorra a medidas táticas, as quais assegurem que não só a violência e a oratória interdependam como um tipo de poder/conhecimento, mas que ambas, de certo modo, também dependam da magia. Com efeito, é em sua diferença interdependente que reside a magia; neste caso a “desconstrução” de Jacques Derrida aplica-se com vigor.

Rocha nos conta, após relatar que Don Crisóstomo se exprimia com tamanho poder de sedução que os caciques Huitoto adotavam unanimemente suas propostas, que

isso se deu antes que ele obtivesse a onipotência ocasionada pelo terror e pelas vitórias, de tal modo que ele impôs seu domínio tanto pela força das armas quanto pela força das palavras, tornando-se para os índios não apenas o orador sedutor e o invencível homem de armas, mas, através desses meios, algo ainda maior, pois, para os Huitoto, ele era seu rei e seu Deus.²³

Devemos também estudar a epígrafe do livro *Guerrilleros del Tolima*, de autoria de Gonzalo París Lozano, relativo à Guerra dos Mil Dias (1899-1901) no Sul da Colômbia, um acontecimento que originou muitos dos primeiros comerciantes de borracha no Putumayo: “Aqueles eram outros homens, mais homens que os de hoje, mais bravos na ação e mais experimentados com a palavra” (“Aquellos eran otros hombres, más hombres que los de tiempos presentes, más bravos en la acción y más sazonados en la palabra”).²⁴ Aqui não é tanto a magia, mas a nostalgia que une e distingue a violência e a oratória.

Era uma vida atormentada pela doença, pelo calor, pela fome e pelos insetos. Houve pelo menos um bardo colonial que pôs essa triste litania em versos, enquanto a canoa de Rocha descia o rio, penetrando cada vez mais na floresta. Era como o purgatório, onde as sete pragas que afligiam o Egito existiam aos milhares e onde a morte assumia muitas formas: afogamento no rio, morte provocada pelo ferrão de uma arraia, alguém que se tornava almoço de jibóia ou de onça... ou que era servido no jantar dos Huitoto. Mal Rocha acabara de escrever essas linhas, os índios Coreguaje que remavam sua canoa gritaram: “Charucanguí!”. “Havíamos chegado ao segundo estágio de nossa grande viagem àquela estranha terra dos canibais, terra dos Huitoto, conquistada por doze colombianos valentes, progênie heróica de seus antepassados conquistadores.”²⁵

Eram rijos desbravadores das florestas, cuja subsistência dependia de sobrepujarem seus competidores e de manterem domínio sobre os índios em um mundo hobbesiano, sem estado e assassino, onde a literalização do homem que come o homem tornava uma sinistra realidade naquela selva proverbial, onde reina uma competição desenfreada. No canibalismo eles e aqueles que escolheram repre-

sentá-los perante o mundo exterior encontraram um ponto de convergência estratégica no seringal, onde as formas assumidas da vida do selvagem se encontravam com a selvageria assumida pelo comércio.

Havia vários pontos como esse, onde os índios e a sociedade se envolviam com a assumida alteridade um do outro, onde aquilo que se considerava ser uma prática índia encontrava-se com aquilo que se presumia ser uma prática branca, onde significados presumidos encontravam-se com significados presumidos para formar estranhas interdependências e a própria cultura — a cultura da colonização. Lá havia comerciantes de borracha que viviam com “esposas” índias (que, estranhamente, davam à luz poucos filhos, de acordo com Rocha); missionários que “batizavam” os Huitoto com nomes cristãos, enquanto que os Huitoto realizavam ritos exuberantes, durante os quais “batizavam” os brancos com nomes Huitoto (e não nos esqueçamos dos títulos, um processo de dupla circulação, no qual os índios conferiam aos brancos títulos que os brancos concediam a eles, com as devidas mudanças, é claro, a exemplo do que ocorreu com o líder informal dos comerciantes colombianos de borracha, Gregorio Calderón, “capitão-mor dos racionais”); brancos que procuravam curandeiros índios; brancos (é o que se propala) como Crisóstomo Hernández, que superavam em oratória os peroradores Huitoto e assim os faziam curvar-se perante a vontade dos brancos; os grandes festivais indígenas, durante os quais os “adiantamentos” de certos artigos eram objeto de troca por borracha; e, é claro, a grande multiplicidade de presunções mútuas dos índios e dos colonizadores sobre os direitos e os deveres que nasciam do endividamento econômico.

Eram negócios práticos vitalmente importantes.

Eram também acontecimentos rituais.

Enquanto tal eram, com efeito, rituais novos, de conquista e de formação colonial, místicas da raça e do poder, pequenos dramas da civilização ajustadora da selvageria, que não misturava ou homogeneizava os ingredientes, pertencentes aos dois lados da divisão colonial, mas que, em vez disso, subordinava a compreensão que o índio tinha da compreensão do branco em relação ao índio à compreensão que o branco tinha da compreensão do índio em relação ao branco.

A apropriação do canibalismo indígena por parte do colonizador foi um desses metarrituais, não menos do que seu fascínio pela panela de tabaco indígena.

Nessa panela, que continha um espesso líquido negro, muitos dedos masculinos foram enfiados e, em seguida, lambidos. Deprendemos da leitura que se tratava de uma experiência excitante e reverencial. Laços masculinos se estabeleciam através da intoxicação de um discurso polifônico, da nicotina, e talvez da coca, experiência essa que ocorria na escura solidez dos enclaves da floresta. As mulheres e as crianças ficavam por detrás do círculo, e a panela, com seu caldo espesso, no centro. Sua revelação exigia uma curiosa mescla de imprudente desvendamento científico/etnográfico com o recato fingido de um *voyeur* que despe

o véu do tempo que encobre os segredos primordiais. Um autor após o outro se encantava com o espetáculo que os textos deles reproduziam. Os índios permaneciam acordados durante a noite, em um círculo em torno da panela de caldo de tabaco, debatendo as questões do dia, em uma estranha mistura de democracia masculina, nobreza clássica e misticismo primitivo. De vez em quando, em algum ponto importante do debate, mergulhavam um dedo no caldo e o sugavam — daí o nome que os colonos davam a essas reuniões, *chupe del tabaco*, chupar o tabaco —, até que se chegasse a um acordo, para satisfação geral.

“Este é o juramento mais importante dos Huitoto”, escreveu Hardenburg, como se ele também, sério e pedante, estivesse submetido a alguma espécie de juramento. E bem que isso poderia ter ocorrido, pois aquilo que se seguiu foi estarrecedor. “Sempre que os brancos querem estabelecer um acordo importante com os índios”, acrescentou, “insistem em que essa cerimônia seja realizada”.

É duvidoso que ele mesmo tenha testemunhado o *chupe del tabaco*. Sem deixar claro se participou ou não, passou a descrevê-lo. O capitão começa enfiando o dedo na panela e inicia um longo discurso, interrompido de vez em quando pelos demais por meio de um enfático grito de aprovação. Então o grupo se torna mais excitado, até cada um enfiar o próprio dedo na panela e levá-lo à língua.²⁶ Hardenburg prossegue, descrevendo as casas dos Huitoto. São instantâneos etnográficos.

Vinte anos mais tarde o frei Gaspar de Pinell presenciou o *chupe del tabaco* quando índios Huitoto ficaram acordados até tarde para discutir os ensinamentos religiosos que ele, seu colega capuchinho, o frei Bartolomé, e seu intérprete lhes haviam apresentado, por meio de pinturas a óleo. O frei Gaspar escreveu que o *chupe* acontece sempre que os índios têm coisas importantes para discutir, por exemplo, sempre que o chefe dá instruções a seu povo para ir colher borracha para os brancos, realizar trabalhos agrícolas, caçar ou atacar outra tribo ou os próprios brancos. Agachados em torno da panela, com as mulheres e as crianças se embalando nas redes, longe da vista porém ao alcance do ouvido, os chefes e os índios de maior prestígio iniciam longos discursos, como se estivessem recitando. Três ou quatro homens podem fazer isto ao mesmo tempo e, escreve o autor, repetem a mesma idéia mil vezes, mas empregando palavras diferentes. Quando se faz uma pausa, todos os homens repetem as últimas palavras com um prolongado “mmm”, preservando assim, enfatizava o bom frei, suas crenças e costumes, intactos geração após geração.²⁷

“Dizem que isto deve ocorrer”, escreveu Casement, “toda vez que se procura fazer com que eles assumam um compromisso solene através de uma promessa irrevogável”. No entanto existia no *chupe* algo mais, oculto e ameaçador, como se o uso dele por comerciantes de borracha pudesse levar algum espírito vingador a emergir da panela quando os participantes dissessem: “Chega!”.

Foi no livro atribuído ao explorador francês Eugenio Robuchon, misteriosamente desaparecido, que Casement pinçou aquele espírito de vingança, erguendo

o véu que encobria a cena principal, a fim de revelar a Sir Edward Grey e ao público britânico insuspeitadas profundezas da credulidade indígena. Era uma situação tensa. Robuchon chegara ao território de alguns índios Nonuya e vira os crânios humanos pendendo do teto. Não se sentiu muito bem. Homens fortes, pintados de vermelho, com as bochechas repletas de coca, bateram em suas costas, em sinal de amizade. Ele conservava a Winchester bem perto de si e escrevia em seu diário, para manter os pensamentos coerentes. Os índios rodeavam sua cabana. Era noite, e as sombras das fogueiras projetavam nas paredes formas de índios, movimentando-se em uma dança macabra. Aquilo era diabólico, disse ele.

Os rosnados do cão dinamarquês de Robuchon os mantiveram a distância. De repente chegaram mais índios. Agora eram trinta ao todo, movimentando-se lentamente em círculos, em torno de uma panela colocada no chão. Um dos índios, que parecia ser o chefe, enfiou o dedo nela e falou rapidamente.

“Desde o início a cena interessou-me intensamente”, começava o trecho da *edición oficial* atribuída ao francês desaparecido

e a fim de segui-la melhor pus meus papéis de lado. Era exatamente o *chupe del tabaco*, a cerimônia por meio da qual os índios relembram sua liberdade perdida e formulam terríveis votos de vingança contra os brancos. A conversa tornou-se cada vez mais animada, sob a influência do tabaco e da coca. Os índios ficaram excitadíssimos, quase ameaçadores.²⁸

Robuchon fora contratado por Arana em 1904 como “explorador”. Tratava-se de uma tarefa que exigia um geógrafo e um etnólogo. Era uma espécie de espionagem comercial da terra e de seus habitantes, dignificada pelo apelo à civilização e à ciência. Correram boatos de que daí a um ano ou pouco mais ele foi assassinado pela companhia, quando suas simpatias se voltaram contra ela. Ele desposou uma mulher Huitoto, que foi morar na França com a família dele, após sua morte. O capitão Whiffen providenciou uma elegia comovente, tanto ao mórbido espírito da floresta quanto ao desaparecimento de Robuchon. Em seu livro ele descreve sua passagem através da floresta na companhia de John Brown, o capataz barbadiano, quando se depararam com placas fotográficas abandonadas e um acampamento que presumiram ter sido o último do explorador francês.

Robuchon tirou várias fotos, e o livro publicado postumamente com seu nome é repleto delas.

Muitas retratavam cachoeiras e curvas do rio. Eram belos lugares, e as fotos, quando foram publicadas, receberam entusiasmados elogios do principal jornal de Lima, apropriadamente denominado *El Comercio*. Nas fotos em que apareciam homens brancos eles empunhavam invariavelmente espingardas Winchester, detalhe que impressionou os membros da Comissão Seleta da Câmara dos Comuns, levando-os a imaginar por que uma quantidade tão grande de armas tinha de ser transportada ou fotografada com tamanha evidência. No romance *The Vortex* [em espanhol *La Vora gina* — A voragem], no qual José Eustacio Rivera aborda a floresta e os seringueiros — e que é mais do que romance por-

que passou para o domínio da mitologia viva (eu mesmo conheci pessoas que disseram ter emigrado para o Putumayo devido à misteriosa excitação que o livro transmitia em relação à floresta) —, figura um explorador francês que, comovido com o sofrimento dos peões, passa por uma repentina mudança em seu coração e começa a fotografar em segredo as mutilações que a companhia provocou neles. A Kodak toma-se o olho que penetrará através do véu de alucinação que Arana estendeu sobre o Putumayo. Pouco depois os homens da companhia partem para refutar suas acusações. Ele jamais voltará a sair da floresta.

Nenhuma dessas fotos consta do livro publicado sob o nome de Robuchon. Tudo o que sabemos a respeito delas se prende àquelas cinzas que Whiffen espalhou, pertencentes a uma fogueira há muito extinta na floresta, dois anos antes, ao passo que no livro atribuído a Robuchon há muitas fotos, de caráter científico-antropológico, de índias nuas, retratadas de corpo inteiro, de frente e de costas. As fotos são acompanhadas de um texto que tudo dissecava — por exemplo: “Em geral os Huitoto têm membros magros e vigorosos. É raro encontrar entre eles um abdômen saliente”. Assim se inicia um capítulo, e dos abdômens dá-se uma guinada, passando-se a discutir os hábitos de caça dos índios. O olhar aqui é indiscriminado: barrigas índias, caça índia... tudo isto é grão para o moinho do olho da etnografia científica, que tudo consome. A menos que se considere que isto não é ciência, mas algo que se situa entre a pseudo e a protociência, o leitor é aconselhado a consultar os seis volumes do autorizado *Handbook of South American Indians* [Manual dos índios sul-americanos], publicado nos anos 40 pelo Bureau de Etnologia Americana, da Smithsonian Institution, e preparado em cooperação com aquele desinteressado patrono das ciências, o Departamento de Estado do governo americano. No volume 3, por exemplo, deparamos com o mesmo olhar colonizador ao vermos as fotos do povo Huitoto, a mesma exibição do corpo como artefato a ser examinado minuciosamente pelo mistério de seu significado — isto é, de seu significado para nós. O que é mais pungente, em relação a isto: a idéia de Susan Sontag de que, ao *capturar* a realidade através da fotografia, a coisa assim representada fica irremediavelmente perdida, ou a colocação de Michel Foucault, segundo a qual as modernas ciências da sociedade e da pessoa dependem de um modo clínico de ver, que se aproxima a fim de distanciar-se, na órbita do controle?²⁹ São estes mesmos olhares que põem cestas e zarabatanas Huitoto nos museus e são ensinados a olhá-los como dados trancados em caixas de vidro.

Não existem fotografias de homens nus. Se os homens são brancos, trazem chapéus e empunham uma espingarda. Se são índios, usam calções. Estaremos sendo convidados a participar de um código colonial de sedução e violência? Ao passo que as mulheres encantam, os homens...

No texto do livro do francês declara-se que, ao contrário dos índios, as índias não comem gente (no entanto diz a lenda, segundo relato de Rocha, que o temível Crisóstomo Hernández matou toda uma casa comunitária repleta de pes-

soas, até mesmo os lactentes, porque as mulheres, assim como as crianças, praticavam o canibalismo) e *El Comercio*, o jornal de Lima, declarou, em relação à viúva Huitoto de Robuchon, por ocasião da publicação póstuma de seu livro, que não seria nem um pouco fora do comum se amanhã uma de suas irmãs Huitoto encontrasse o mesmo destino (referindo-se, ao que se imagina, ao casamento dela e não a sua viuvez). “Como podem ver em uma de nossas reproduções fotográficas”, continuava o artigo do jornal, “parece que os empregados da região não se indispõem com os encantos das Huitoto”.³⁰ Ao lamentar o desaparecimento do explorador francês, o jornal recorria mais uma vez à fotografia. “Quem sabe se um de seus companheiros (Huitoto) de ar tão plácido, que o rodeiam na fotografia que hoje reproduzimos, não fazia parte daqueles que o mataram e comeram?”³¹ Companheiros masculinos, é claro, que pareciam mais baixos devido à casquete colonial que ele usava.

Outro capítulo do livro creditado a Robuchon inicia-se com:

Os Huitoto possuem pele cinza-acobreada, cujos tons correspondem aos números 29 e 30 da escala cromática da Sociedade Antropológica de Paris. O cabelo é comprido, abundante, negro e macio. Ambos os sexos o deixam crescer sem cortar. Cortam ou arrancam as pestanas, sobrancelhas e os pêlos de outras partes do corpo. Os homens mutilam os narizes e os lábios, de acordo com a tribo. Os do alto Igaraparanã perfuram o septo nasal, onde colocam um tubo de bambu que tem a mesma espessura da pena de um ganso. Os do Igaraparanã central perfuram as aletas do nariz e nelas prendem penas coloridas. Perfuram igualmente o lábio inferior por meio de uma espécie de prego. Quase todos enfeitam o lóbulo da orelha com um pedaço de madeira de lei, embelezado com madrepérola.

O tórax é largo. Os seios são altos, conferem um ar de nobreza, mas os membros superiores e inferiores, particularmente os últimos, são pouco desenvolvidos.

É interessante notar seu modo característico de andar, sobretudo o das mulheres. O hábito de carregar os bebês nas costas lhes confere uma posição inclinada, que elas mantêm durante a vida inteira. Os pés são voltados para dentro, de tal modo que, quando andam, os músculos das pernas se aproximam, dando-lhes uma aparência de recato.

Os homens, ao contrário, caminham com os pés voltados para fora, equilibrando os quadris. Porém, quando tentam atravessar um tronco que serve de ponte em um rio ou precipício, voltam os pés para dentro, adquirindo assim maior estabilidade e evitando escorregar. Os dedões de ambos os pés são dotados de grande poder de adesão e servem para pegar e juntar todo tipo de objeto no chão. Os órgãos genitais dos homens, cobertos por um cinto de fibra que os comprime, jamais alcançam um desenvolvimento normal. O membro é pequeno e tende a ser sempre coberto pelo prepúcio, muito grande e que cobre a glande inteira. Nas mulheres não existe anomalia alguma. Os seios são periformes e se projetam, até mesmo entre as mais velhas. Nesse caso perdem o volume, mas jamais pendem.

Entre as armas dos Huitoto inclui-se a zarabata...³²

Onde se aloja o coração das trevas? Nos ritos corpóreos dos canibais, que dilaceram o corpo, ou no olhar do observador que fotografa, expondo ao mundo os corpos nus e deformados pedaços por pedaço? É um olhar clínico e jamais é tão lascivo quanto na proximidade da distância que mantém, enquanto dissecam o corpo do índio, verificando a cor da pele, funcionalizando, medindo os seios, observando os dedos dos pés, medindo o pênis. Temendo os índios, só e perdido na selva, ocorreu ao capitão Whiffen um pensamento tranquilizante, relativo ao

lugar mais apropriado a eles: as vitrinas de um museu de antropologia. Era esse mesmo olhar que, através do francês Robuchon (fosse ele real ou fictício), conseguia medir a cor da pele, referenciando-a a uma escala cromática padronizada pela antropologia, e retratava aflito as diabólicas sombras negras e vermelhas que refletiam os índios que se movimentavam à noite, em torno daquela vitrina que era sua cabana.

Falando em nome da companhia, Arana admitiu, *con fundamento*, que o francês fora vítima dos índios canibais que povoam aquelas regiões.³³ Qualificado como um relato etnográfico e geográfico, o livro de Robuchon foi compilado e editado pela mão hábil de um dos colaboradores mais próximos de Arana, Carlos Rey de Castro, cônsul peruano em Manaus, o porto mais importante do ciclo da borracha. Sua inventividade era igual à tarefa a que se propunha. Em sua própria obra, *Los pobladores del Putumayo*, ele se dedicou a promover as reivindicações peruanas (e, em consequência, as de Arana) em relação à disputada região do Putumayo e de seus habitantes nativos, alegando que os últimos descendiam dos *orejones* de Cuzco, a capital sagrada dos Incas, situada nos Andes, a uma grande distância (Casement apresentou um argumento semelhante em seu belo e comovente artigo para *The Contemporary Review*, no qual retratava os índios como criaturas que estavam na floresta, mas que não eram dela). Porém isso não foi tudo. Em 1909 Rey de Castro tentou, por meio de lisonjas, conseguir mapas e notas do capitão Whiffen, quando se conheceram em Manaus, na presença de Julio César Arana.

Whiffen regressava à Inglaterra, onde corriam notícias de que a companhia não era portadora de boas intenções. “Mostrei-lhe as notas e mapas que havia traçado”, informou Whiffen à Comissão Seleta sobre o Putumayo. “Ele se mostrou muito interessado em tudo aquilo. Informou-me que havia editado o livro de Robuchon sobre o local em questão e que gostaria de ter à mão minhas notas, para dar a elas o mesmo tratamento que dispensara às do francês.”³⁴

Daí a alguns meses Arana encontrou-se com Whiffen em Paris no Nouvelle Hôtel, onde almoçaram. Arana quis saber suas opiniões sobre as revelações das atrocidades, que Hardenburg fizera na revista *Truth* [Verdade]. Mostrou-se ansioso por saber se Whiffen havia sido procurado por *Truth* com o intuito de proporcionar maiores motivos de condenação. Duas semanas depois jantaram no Cafe Royal, em Londres e, nessa ocasião, Whiffen informou Arana que ele tinha de preparar um relatório para o Ministério das Relações Exteriores. Beberam champanhe a noite inteira e Arana sugeriu que fossem até o Motor Club. Na manhã seguinte as recordações de Whiffen não eram muito claras. Pareceu-lhe que Arana lhe perguntara quanto pediria para escrever um relatório para o governo peruano. Whiffen disse-lhe que suas despesas tinham sido de 1.400 libras e começou a copiar o que Arana lhe ditava. Era em espanhol, e seu conhecimento dessa língua, conforme reconheceu mais tarde, por ocasião do minucioso interro-

gatório da Comissão Seleta, era muito deficiente. Quando Arana lhe pediu o documento, Whiffen ficou desconfiado e o rasgou. “Achei que ele havia preparado uma armadilha para mim”, declarou à Comissão. Eles ainda estavam bebendo champanhe.³⁵

Mais tarde, na carta dirigida por Arana aos acionistas da Companhia Amazônica Peruana, essa declaração escrita de Whiffen apareceu em inglês. Alguém se apoderara dos pedaços e os recompusera. Era uma colagem do original. As palavras “mil libras” se encontravam no lugar errado. O pronome espanhol *mis* faltava em uma página e foi colocado em outra. Era grotesco e banal. Esperava-se que Whiffen tivesse escrito que se dispunha a preparar um relatório para o governo peruano, no qual afirmava *não* ter visto quaisquer irregularidades no Putumayo.

Certamente o livro de Casement, publicado um pouco mais tarde, não continha menção alguma ao mau tratamento dispensado aos índios pela companhia de Arana, embora, em toda a obra, houvesse um tom meditativo, malevolente, primal, no qual se percebia o mal-estar da floresta. “Minhas despesas foram de 1.400 libras”, terminava a nota, “mas sou cordato. Receberei 1.000 libras como compensação e nada mais”.³⁶ As duas últimas palavras pareciam forjadas, presumivelmente por Arana ou por sua ordem.

Foi de mãos tão hábeis como essa que as notas e fotos sobre o Putumayo, de autoria de Eugenio Robuchon, emergiram em forma de livro. Ao que se disse, nada menos de 20 mil cópias foram impressas por Arana em Lima, em 1907.³⁷ E foi desse livro que Casement extraiu o conceito do *chupe del tabaco* como um ritual no qual os índios formulavam terríveis votos de vingança contra os brancos — aquele mesmo ritual que os brancos, segundo se dizia, usaram para sujeitar os índios ao endividamento econômico e à coleta da borracha.

Não há dúvida de que muitos dedos diferentes podiam mergulhar na panela de tabaco, sendo lambidos em seguida. Muitos eram os discursos que tal ato facilitava. Aquele em relação a si mesmo, agora que o homem branco foi incluído no círculo, ainda perdura.

Foi Don Crisóstomo Hernández quem elaborou à perfeição o metarritual colonial do *chupe* ou, melhor dizendo, a exemplo de tantas coisas relativas a *boom* da borracha no Putumayo, a história sobre Don Crisóstomo é que foi perfeita demais sob esse aspecto: a história sobre suas histórias, tão convincentes que, para as reuniões de caciques Huitoto sentados com ele, perorando em torno da panela de tabaco, não havia mais nada a fazer, a não ser concordar unanimemente com suas propostas.³⁸

Além do mais, histórias sobre *el chupe del tabaco* poderiam ser tão vigorosamente místicas quanto aquelas a ele relacionadas, sobretudo a história relatada por Rocha, que inseria o *chupe* no centro do círculo encantado do próprio canibalismo. Extravagante e melodramática, ela com certeza soa verdadeira, não porque

diga respeito necessariamente ao canibalismo em questão, mas porque concerne à poética do temor e do espanto que eu conheço por ter ouvido os colonos fazerem relatos fantásticos sobre a floresta e o povo que nela habita. Minhas recordações se reportam, por exemplo, a uma noite, no ano de 1978, que passei em um pequeno armazém situado nas margens do rio San Miguel, afluente do Putumayo e talvez a uns 250 quilômetros de distância do lugar onde Rocha se deixou absorver por seus contos de terror, enquanto o pausado coaxar das rãs dava uma nota de encantamento à noite que reinava na selva. Lá onde me encontrava, passados tantos anos, os rijos homens da floresta conversavam entre si, durante horas, sobre as histórias que tinham ouvido de gente perdida nas matas, histórias relativas a seus perigosos animais e a seus espíritos temíveis, tais como a *espanta*, com seus cabelos que desciam até os pés e seus compridos seios brancos. Era um espírito tão assustador que, quando alguém o via, toda consciência se esvaia. No entanto, nas noites que passei com os índios nos contrafortes das montanhas, jamais ouvi histórias como essa, revestida de um prazer estético tão demoníaco e melodramático, derivado do temor e do mistério.

Traven, em *The March to the Monteria* [A caminhada em direção a Monteria], fala de um índio Chamula da região montanhosa de Chiapas, México, que foi para a floresta. Dava ele o primeiro passo em direção à escravidão como um lenhador inserido no sistema de endividamento do peão, na indústria do mogno. “Por onde andava, as pessoas a quem ele consultava lhe contavam as histórias mais aterrorizantes sobre a floresta”, escreveu Traven.

Aquelas pessoas, entretanto, jamais haviam estado em uma floresta; nem mesmo haviam se aproximado das bordas de uma moita. Todas elas se limitavam a contar o que outros haviam visto ou vivido.

Mas as várias histórias relacionadas com Celso contribuíram, sem exceção, para inspirar nele um medo terrível da vasta selva. No fundo, ninguém se importava se Celso pereceu ou não na selva. As narrativas eram feitas sobretudo com o intuito de gozar as mudanças de expressão de um ouvinte interessado, de passar o tempo e de ficar excitado com a história de alguém. Histórias de fantasmas, narrativas de assombrações não são contadas à noite para fazer com que alguém desista de atravessar o cemitério, se este é o caminho que leva a sua casa. Elas são narradas para que se passe uma noite agradável, observando-se com deleite as fisionomias apavoradas dos ouvintes.

No entanto uma caminhada pela selva não é, de modo algum, um passeio que se dá durante os feriados. Os fatos se aproximam demais das pavorosas narrativas de seus terrores...³⁹

É essa a história de Traven, e ele também penetrou nas florestas de mogno.

Joaquín Rocha relata-nos, presumivelmente conforme lhe foi contado, que

todos os indivíduos da nação que capturou o prisioneiro retiram-se para uma área da mata onde o acesso às mulheres é absolutamente vedado, exceto para aquela que desempenha um papel especial. As crianças também são rigorosamente excluídas. No centro é colocada uma panela com caldo de tabaco, destinado ao prazer dos homens e, em um canto, sentado em um banquinho e amarrado com firmeza, encontra-se o prisioneiro.

Segurando os braços uns dos outros, os selvagens formam uma longa fila e, ao som

dos tambores, dançam em direção à vítima, aproximando-se bem perto dela. Recuam e avançam muitas vezes. Alguns indivíduos saem da fila e vão beber o caldo de tabaco. Então pára o tambor que acompanha os canibais dançarinos. A infeliz vítima percebe o quanto irá perder com sua morte. Entra a mais bela moça da tribo, magnificamente adornada com as mais brilhantes e variadas plumas dos pássaros daquelas florestas. O tambor recomeça a tocar, e a linda moça dança sozinha diante do prisioneiro, quase o tocando. Ela se contorce e avança, dirigindo-lhe olhares apaixonados e fazendo gestos de amor. Gira em torno dele e repete essa ação três ou quatro vezes. Retira-se e com isso encerra o segundo ato dessa solene ocasião. Segue-se o terceiro ato com as mesmas danças dos homens, só que dessa vez a fila se aproxima do prisioneiro. Um dos homens sai dela e declama algo mais ou menos assim: "Lembra-se de quando sua gente matou Jatijiko, homem de nossa nação, a quem vocês não podiam fazer prisioneiro porque ele sabia como morrer antes de permitir que o arrastassem diante de todos vocês? Vamos vingar sua morte em você, covarde, que não sabe morrer na luta, conforme aconteceu com ele". Ou então: "Lembra-se de quando você e sua gente surpreenderam minha irmã Jifisino que se banhava? Capturaram-na e quando ela ainda estava viva fizeram uma festa com suas carnes e a atormentaram até seu último suspiro. Lembra-se? Pois agora iremos devorar sua carne, homem amaldiçoado por Deus, iremos devorá-lo vivo e você não morrerá enquanto todos os traços de sua carne sangrenta não desaparecerem em nossas bocas".

Segue-se o quarto e último ato dessa aterrorizante tragédia. Um a um os dançarinos aproximam-se e, com a faca, cada um deles corta um naco de carne do prisioneiro, que é comida meio assada, acompanhada pelo som da maraca, que marca sua morte. Quando finalmente ele morre, acabam de cortar o que ainda resta e continuam a assar e cozinhar sua carne, comendo até o último pedaço.⁴⁰

Mediação narrativa: a obscuridade epistemológica

Parece-me que histórias como essa foram indispensáveis à formação e florescimento da imaginação colonial, durante o *boom* da borracha no Putumayo. "Sua imaginação estava doente", escreveu o juiz peruano Rómulo Paredes em 1911, referindo-se aos seringueiros em relação aos quais obteve 3 mil páginas de manuscritos de testemunhos, após passar quatro meses na floresta. "Em todos os lugares eles enxergavam ataques dos índios, conspirações, levantes, traições etc.; e para se salvarem desses perigos imaginários... matavam, e o faziam sem compaixão."⁴¹

Longe de serem ilusões banais a que um homem se entregava após terminar seu trabalho, essas histórias e a imaginação que elas sustentavam constituíam uma força política vigorosa, sem a qual a tarefa da conquista e da supervisão da coleta da borracha não poderia ter sido realizada. O importante é entender como essas histórias funcionavam no sentido de criar, através do realismo mágico, uma cultura do terror que dominava tanto os brancos quanto os índios.

A importância dessa obra colonial de fabulação se estende para além da qualidade horripilante de seu conteúdo. Seu traço verdadeiramente importante está no modo como ele cria uma realidade incerta, a partir da ficção, dando contornos e voz à forma informe da realidade, na qual uma atuação recíproca da verdade e da ilusão torna-se uma força social fantasmagórica. Todas as socieda-

des vivem através de ficções tomadas como algo real. O que distingue as culturas do terror é que o problema epistemológico e ontológico da representação, além de outros problemas filosóficos — a realidade e a ilusão, a certeza e a dúvida —, torna-se algo infinitamente maior do que um “mero” problema filosófico de epistemologia, hermenêutica e desconstrução. Torna-se um meio de dominação altamente revestido de poder, e durante o *boom* da borracha, no Putumayo, esse agente de obscuridade epistemológica e ontológica foi imaginado com grande acuidade e inserido na consciência como o espaço da morte.

Rómulo Paredes conta-nos que os administradores dos seringais viviam obcecados com a morte. Enxergavam o perigo em todos os lugares. Pensavam unicamente no fato de que viviam rodeados por víboras, onças e canibais. Eram essas idéias sobre a morte, escreveu ele, que impressionavam constantemente a imaginação deles, tornando-os aterrorizados e capazes de cometer qualquer ato. A exemplo das crianças, tinham pesadelos com bruxos, espíritos do mal, morte, traição e sangue. O único modo como conseguiam viver em um mundo tão aterrorizante, observou ele, consistia em eles mesmos inspirarem o terror.⁴²

Mediação sociológica e mítica: os *muchachos*

Se a narração de histórias é que mediava essa inspiração do terror, então cabe a nós investigar um pouco mais aquele grupo de pessoas que interviram nessa mediação, isto é, o corpo de guardas índios treinados pela companhia e conhecidos como os *muchachos de confianza*. Nas palavras de Rómulo Paredes, eles “constantemente imaginavam execuções e revelavam encontros de índios ‘que lambiam o tabaco’ (o *chupe*) — que significava o juramento de matar os brancos —, enxergando nisso levantes imaginários que jamais existiram, além de outros crimes semelhantes”.⁴³ O que está em jogo aqui é o modo como a companhia exercia seu controle por meio de uma artimanha, isto é, aquele procedimento tipicamente colonial de usar a cultura indígena a fim de explorá-la. É claro que as coisas nunca são tão simples. Até mesmo os manipuladores têm uma cultura e, além do mais, a cultura não é tão facilmente “usada”.

Enquanto índios semicivilizados e semi-rationais, que operavam a mediação entre os selvagens da floresta e os brancos dos seringais, os *muchachos* encarnavam as diferenças evidentes do sistema de classe e de casta, durante o *boom* da borracha. Apartados de sua própria gente, a quem perseguiam e traíam e em quem muitas vezes inspiravam inveja e ódio, agora classificados como semicivilizados, dependentes dos brancos no que dizia respeito à comida, armas e mercadorias, os *muchachos* tipificavam tudo aquilo que era selvagem na mitologia colonial da selvageria, pois se encontravam no espaço perfeito, mítico e social, para agir assim. Não somente eles embelezavam ficções que atiçavam o fogo da paranóia dos brancos como também corporificavam a brutalidade que os brancos

temiam, criavam e tentavam atrelar a seus próprios fins. Os *muchachos* barganhavam sua identidade colonialmente criada de selvagens com seu novo *status* colonial de índios e guardas civilizados. Conforme Paredes notou, eles punham à disposição dos brancos “seus instintos especiais, tais como o senso de orientação, o olfato, a sobriedade e seu conhecimento da floresta”.⁴⁴ Do mesmo modo como se apropriavam da borracha trazida pelos índios selvagens da floresta, os brancos também se apropriavam dos “instintos” selvagens, semelhantes ao do *auca*, dos *muchachos* índios.

No entanto, ao contrário da borracha, esses instintos selvagens eram concebidos a partir da imaginação dos brancos. Tudo o que os *muchachos* tinham de fazer, para receber sua recompensa, era objetificar e, através das histórias, devolver aos brancos os fantasmas que jaziam adormecidos na cultura colonial. Levando-se em conta os séculos de mitologia colonial, incaica e espanhola, relativa ao *auca* e ao homem selvagem, bem como a implosão dessa mitologia no ser social contraditório dos *muchachos*, a tarefa era bem simples. As histórias dos *muchachos* não passavam de fragmentos de uma história mais abrangente, que os constituía mais como objetos do que como autores de um discurso colonial.

O endividamento econômico instaurado pelo *boom* da borracha no Putumayo significava mais do que uma troca de mercadorias de brancos por borracha. Era também uma troca de realidades fictícias, centrada nos *muchachos*, cujas narrativas barganhavam a traição das realidades indígenas com a confirmação das fantasias coloniais.

O “delírio ilimitado”

A narrativa de Joaquín Rocha termina não com a morte do prisioneiro, mas com ele sendo comido “até o último pedaço”. Ele é ingerido a fim de que sua força seja incorporada e para que se aumente a magia do guerreiro, durante um combate. Segundo escreveu Konrad Preuss, era o que ocorria com o canibalismo praticado pelos Huitoto e, conforme disseram ao capitão Whiffen, isso era feito para degradar o prisioneiro.⁴⁵ Se a tortura praticada por estados modernos, conforme ocorre na América Latina em nossos dias, serve de guia, esses motivos de modo algum servem de impedimento mútuo. As provas dessas alterações, objeto de freqüentes disputas, não terminam necessariamente na devoração. Segundo escreve o capitão Whiffen, “quando a orgia de sangue e glutoneria chega ao fim, os guerreiros precisam *dançar*” — e o fazem durante oito dias, acompanhados pelo som sinistro dos tambores, conforme ele descreve. De vez em quando interrompem sua dança para sorver grandes tragos de bebida, que mexem com o antebraço dos inimigos. Graças à embriaguez, informa o capitão, suas cantigas se tornam estridentes, demoníacas, infernais. “Mas a cena desafia a descrição”,⁴⁶ nota com humildade e também com sabedoria. Daí a oitenta páginas,

em uma discreta nota de rodapé, ele menciona o fato de que “jamais estive presente em uma festa de canibalismo. A informação se deve ao relato de Robuchon, e a conferi interrogando com rigor os índios com quem entrei em contato”.⁴⁷

“É um enlouquecido festival de selvageria”, escreve ele ao longo de sua narrativa.

Os homens nus estão descontroladamente excitados; seus olhos brilham, suas narinas palpitam, mas não estão bêbados. As mulheres nuas se abandonam ao movimento da dança; cantam em coro, acompanhando a dança e a cantiga tribal, mas não são lascivas. Existe nisso um delírio ilimitado, que tudo invade. A selvagem explosão afeta até mesmo o estranho que se encontre no meio deles. Em seu cérebro células esquecidas reagem ao estímulo da cena. Ele já não está mais apartado, alienado pela fala e pelo sentimento. Entrelaça os braços, na fila dos canibais, oscila, acompanhando o ritmo deles, bate os pés com idêntica solenidade e entoia aquelas palavras desprovidas de significado com fervor idêntico ao melhor dentre eles. Ele atravessou a ponte de uma era da civilização e retornou à barbárie, nas barrancas erodidas de um rio. É o estranho fascínio da Amazônia.⁴⁸

E naquele outro território da borracha, no Congo, então pertencente ao rei Leopoldo, avançando lentamente e com dificuldade rio acima, “à beira de um arrebatamento negro e incompreensível”, doze anos antes que o capitão Whiffen dançasse de braços dados com canibais, entrando naquele delírio que era um retorno à barbárie, outro inglês, marinheiro Marlow, narrador de Joseph Conrad, também transpôs uma era da civilização, senão sua própria gênese: “Eles vociferavam, saltavam, giravam e faziam caretas horrendas; mas o que excitava era pensar na humanidade deles — semelhante à nossa. Era pensar em nosso remoto parentesco com aquela comoção selvagem e apaixonada”.

“E o senhor afirma que viu índios queimados?”, perguntou o cônsul-geral a Augustus Walcott, nascido há 23 anos na ilha caribenha de Antigua.

“Sim.”

“Queimados vivos?”

“Sim, vivos.”

“O que quer dizer com isso? Pode descrever?”

“Vi apenas um deles ser queimado vivo.”

“Fale-me a respeito desse um.”

“Ele não tinha trazido *caucho*; fugiu, matou um *muchacho*, um rapaz; cortaram seus braços e suas pernas, na altura dos joelhos, e queimaram seu corpo... arrastaram o corpo, puseram bastante lenha na fogueira, atecaram fogo nela e jogaram o homem dentro.”

“Tem certeza de que ele ainda estava vivo, de que não havia morrido quando o jogaram na fogueira?”

“Estava vivo, sim. Tenho certeza. Vi ele se mexendo... abriu os olhos, gritou.”⁴⁹

Havia algo mais que o cônsul-geral não conseguiu compreender. Convocou novamente Walcott para que lhe explicasse o que quis dizer quando “declarou aos índios que ele também era índio e que comeria eles”. Na realidade o que ele quis dizer era que o administrador do seringal, Señor Normand, “querendo assustar os índios, disse-lhes que os negros eram uma tribo valente de canibais que

comiam gente e, caso eles não trouxessem borracha, os negros seriam enviados para matá-los e comê-los". "Foi esse o sentido de suas palavras", acrescentou Casement. "Foi essa a descrição que o Señor Normand fez dos barbadianos, ao levá-los até os Andoke, com o intuito de aterrorizar os índios."⁵⁰

James Mapp (essa testemunha declarou que, ao contrário de outras pessoas, jamais vira ou ouvira falar que o Señor Agüero matava índios, que serviam de comida para seus cachorros) disse ao cônsul-geral que vira Hilary Quales arrancar a dentadas partes do corpo de quatro índios. Eles estavam dependurados havia mais ou menos três horas, com as mãos amarradas nas costas, e Quales brincava com eles, balançando-os pelas pernas, enquanto o administrador do seringal, Agüero, se limitava a observar. Arrancou a dentadas o dedinho do pé de um homem e cuspiu-o no chão. Mordeu os demais na barriga das pernas e nas coxas. Agüero, enquanto isso, ria.⁵¹

"Viu Agüero matar índios?", perguntou o cônsul-geral a Evelyn Batson, no depósito de borracha de La Chorrera.

"Não, senhor, não o vi matar índios, mas o vi mandar *muchachos* matá-los. Pegou um índio e o deu para os *muchachos* comerem, e eles fizeram uma festa."

"Você presenciou esse fato?"

"Sim, senhor."

"Viu o homem ser morto?"

"Sim, senhor. Amarraram-no em uma estaca, atiraram nele, cortaram sua cabeça, mãos e pés. Arrastaram ele por toda a sede do seringal, no quintal. Arrastaram para cima e para baixo, cantando, levaram até a casa deles, dançando... Carregaram pedaços dele, passaram na frente da casa do administrador com os pés, as mãos e a cabeça e levaram tudo para suas casas."

"Como é que você sabe que os comeram?"

"Ouvi dizer. Não presenciei, senhor, mas ouvi o administrador, Señor Agüero, dizer que eles comeram o homem."

"O administrador disse isso?"

"Disse, sim senhor."⁵²

Katenerre era um famoso cacique rebelde, cuja mulher fora raptada pela companhia. Tentou libertá-la e foi baleado e morto pelos *muchachos* enviados por Evelyn Batson.

"O que fizeram com o corpo de Katenerre?", perguntou o cônsul-geral a Batson. "Enterraram-no?"

"Sim, senhor. Zellada (o administrador) cortou sua cabeça, os pés e as mãos. Puseram tudo na sepultura, juntamente com o corpo."

"Mostraram esses membros a todos que se encontravam no seringal?"

"Sim, senhor; puseram a cabeça dentro do rio, para que o administrador pudesse ver, quando voltasse."⁵³

Katenerre fugira da coleta da borracha. Apoderou-se de armas e matou a tiros o cunhado de Arana. Era considerado, segundo Casement, "um homem valente e o terror dos seringueiros peruanos". O terror imaginário levava os homens

a fazer coisas horríveis, conforme observou o juiz Rómulo Paredes. Por ocasião da perseguição a Katenere, a exibição foi espetacular e, a exemplo do que ocorreu com o desmembramento de seu corpo, focalizou-se na cabeça. James Chase fez parte de uma dessas perseguições, e o cônsul-geral resumiu suas declarações.

Na próxima casa a que chegaram surpreenderam quatro índios, uma mulher e três homens. Vasquez, que comandava a expedição, ordenou a um dos *muchachos* que cortasse a cabeça da mulher. Tanto quanto James Chase saiba, deu essa ordem sem nenhum motivo aparente, simplesmente porque "estava no comando e podia fazer o que bem entendesse". O *muchacho* decapitou a mulher; segurando-a pelos cabelos, a fez inclinar-se e cortou sua cabeça com um facão. Foi preciso mais de um golpe para separar a cabeça — três ou quatro golpes.

Seus despojos foram deixados na trilha, bem como as cabeças cortadas e os corpos mutilados de outras pessoas surpreendidas pela expedição: o filhinho de Katenere, decapitado por estar chorando, uma mulher, um adolescente e quatro homens adultos, todos mortos por caminhar muito devagar. Os homens da companhia andavam com rapidez porque sentiam um pouco de medo ao pensar que os índios os perseguiam.⁵⁴

Ao assumir o caráter dos canibais que os perseguiam, com aquela intensidade presente em suas fantasias quando perseguiam os índios para que coletassem a borracha, os brancos pareciam desatentos àquele relato segundo o qual os índios *não* os comeriam. Pelo menos foi essa a informação que Casement e o juiz Paredes receberam em separado. Um seringueiro que há muitos anos se familiarizara com os Huitoto e sua língua declarou ao juiz que os índios sentiam repugnância em relação aos civilizados, a quem denominavam *gemuy comuine*, parentes dos macacos, cujo cheiro nauseabundo impedia que fossem comidos, vivos ou mortos. "O único caso de canibalismo de que tive conhecimento durante minha missão no Putumayo", confessou o juiz, "foi ordenado pelos próprios civilizados".⁵⁵

Quem sabe não seria o cheiro deles que tornava tão mais impositivas suas ordens de comer gente? No que se refere às histórias ouvidas recentemente por alguns antropólogos, na região mais setentrional do que foi o território de Arana, os índios relatam que os brancos da companhia eram imunes à feitiçaria indígena. Ela não conseguia entrar nos brancos porque eles cheiravam muito mal. Foi por isso que fracassou a legendária revolta de Yarocamena. Pelo menos é o que dizem alguns, mas é melhor deixar de lado a interpretação de tais fatos, pois essas histórias de punição e perigo destinam-se unicamente a feiticeiros. Com efeito, segundo me disseram, é através da interpretação dessas histórias que os feiticeiros obtêm seu poder maléfico.⁵⁶

O espelho colonial da produção

As fabulações dos homens do mar possuem uma simplicidade direta, cujo significado se encerra no interior de uma noz partida. Marlow, porém, não era um personagem típico (com exceção de sua tendência a contar lorotas) e, para ele, o significado de um episódio não se situava dentro, como no miolo da noz, mas fora, envolvendo a narrativa que fez aflorar esse significado, assim como o fulgor ressalta as névoas, à semelhança de um desses halos embaciados que de vez em quando se tornam visíveis graças à iluminação espectral do luar.¹

Espero que, a esta altura, tenha ficado evidente por que escolhi o que pode ter parecido um estranho ponto de partida — a mediação do terror através da narração e o problema suscitado por contra-representações efetivas. Espero que mais tarde também se torne óbvio por que preciso abrir caminho através dos modos pelos quais a cura xamânica no alto Putumayo, a exemplo da cultura do terror, também retirou sua força da selvageria, colonialmente gerada, da obscuridade epistemológica ligada ao espaço da morte.

Aquilo que para mim se iniciou como a fabulação de um homem do mar, que objetivava partir a casca da noz que continha as fabulações de outros homens do mar, a fim de revelar seu significado — as narrativas de Rocha, Whiffen, Hardenburg, Casement etc., e as fabulações nas quais as suas se baseavam —, terminou como a de Marlow, cujo significado estava fora, envolvendo a narrativa que o fez aflorar, assim como o fulgor ressalta as névoas. O significado era evasivo. A dúvida destruía a certeza. As perspectivas eram tão variadas quanto mutuamente destrutivas. O real era fictício, o fictício era real, e as névoas que ressaltavam do fulgor podiam ser uma força tão poderosa para o terror quanto para a resistência. Em um tal mundo de controle a própria claridade era enganosa e as tentativas de explicar o terror mal podiam se distinguir das histórias contidas naquelas explicações, como se o terror proporcionasse apenas explicações inexplicáveis de si mesmo e, ao agir assim, florescesse.

Para mim o problema da interpretação se tornava cada vez maior, até eu me dar conta de que esse problema é decisivo para o terror, não só por dificultar tanto um contradiscurso eficaz, mas também por fazer com que a terribilidade dos esquadrões da morte, dos desaparecimentos e da tortura se torne extremamente eficaz, ao minar a capacidade de resistência das pessoas. O problema da interpretação revelou-se um componente essencial daquilo que tinha de ser interpretado, do mesmo modo que a resistência era necessária ao controle. Profundamente dependente do sentido e da interpretação, o terror nutriu a si mesmo por meio da destruição do sentido. Os textos sobre o terror reinante no Putumayo reproduziam fielmente essa situação.

Particularmente deficiente, sob esse aspecto, foi o apelo obstinado à lógica do comércio, à racionalidade da lógica do mercado, que encaravam o terror como o meio escolhido para se alcançar a relação custo-eficiência. Ao fazer sentido, tal visão ampliava a qualidade alucinatória da situação. A relação custo-eficiência e a “escassez” podiam ser calculadas através de qualquer meio e, se a racionalidade apontava para a eliminação do suprimento da mão-de-obra dentro de alguns anos, não deixava de ser um esporte matar e torturar índios, bem como obrigá-los a trabalhar. Meio ostensivo de aumentar a produção, a tortura dos índios constituía também um fim em si mesmo e o produto mais duradouro da região. Nesses postos avançados do progresso o fetichismo das mercadorias, retratado por Karl Marx, adquiriu uma forma que era ao mesmo tempo fantástica e brutal. Ali, onde a mão-de-obra não era gratuita ou capaz de ser transformada em mercadoria, não apenas a borracha e as mercadorias européias eram passíveis de se tornarem fetiches. Mais importante do que isso era a fetichização da situação de endividamento econômico que essas mercadorias constelavam e na qual se concentrava toda a força da imaginação, a ritualização e a corrupção da sociedade colonial. Simulacro gigantesco, a dívida era o ponto no qual a economia de dádivas do índio emaranhava-se na economia capitalista do colonizador. Foi lá, naquela zona de troca, estrategicamente indeterminada, na qual a linha que separa a guerra da paz é sempre tão tênue, que se estabeleceram as condições para uma enormidade de esforços, tão imaginativos quanto cruéis e mortíferos. Com efeito, foi na elaboração cultural da morte e do seu espaço que se manteve a linha sutil que se situava entre a guerra e a paz. Eles enxergam a morte em todos os lugares, escreveu o juiz peruano Rómulo Paredes, referindo-se aos empregados da companhia que explorava a borracha. Pensam unicamente no fato de que vivem rodeados por víboras, onças e canibais. Suas imaginações são constantemente perturbadas pela idéia da morte, contida nessas imagens da selvageria. Após percorrer a região, o juiz pensava que o único modo de eles viverem em tal mundo era eles mesmos inspirarem o terror.

As vozes estridentes daqueles que dão ordens
São repletas de medo, como os guinchos
Dos leitões que aguardam a faca do carnicheiro,

Enquanto seus gordos traseiros
Suam de ansiedade nas cadeiras de seus escritórios...
O temor governa não só aqueles que são governados, mas
Os governantes também.²

Brecht escreveu isso no exílio, em 1937, ao refletir sobre a resposta que lhe dera um companheiro, após uma visita ao Terceiro Reich. Ao indagar o que governava lá de fato, recebeu como resposta: o Medo. Levando em conta o imenso poder do regime, seus campos de concentração, suas celas de tortura, seus policiais bem alimentados, por que eles temem o mundo aberto, perguntava Brecht?

Nos tempos modernos essa cultura do terror depende do primitivismo, e o poeta revolucionário recorrerá à magia da primitividade para solapá-la.

Mas seu Terceiro Reich faz lembrar
A casa de Tar, o assírio, aquela inexpugnável fortaleza
Que, de acordo com a lenda, não podia ser tomada por um exército
Mas
Bastava que uma única, precisa palavra fosse pronunciada dentro dela
Para que se reduzisse a pó.³

E se existe algo ligado àquele conceito de Benjamin e de T. W. Adorno, relativo ao ressurgimento do primitivismo, juntamente com o fetichismo das mercadorias (pensem um momento na mão invisível de Adam Smith como a versão moderna do animismo), então foi no teatro da crueldade racista, situado naquela fronteira que unia a selvageria à civilização, que a força fetichista da mercadoria fundiu-se com os fantasmas do espaço da morte, para o estonteante benefício de ambas. Penso aqui não em passos estáveis e incrementados em direção ao progresso, mas em súbitas erupções de branqueamento das zonas escuras, nas margens das nações em desenvolvimento, onde a mercadoria se encontrou com o índio e apropriou-se, através da morte, do poder fetichista da selvageria, criado pelo europeu e que o enfeitiçou. Aqui o Putumayo não passa de uma imagem, no estágio global de desenvolvimento do fetiche das mercadorias; pensem também no Congo, com sua borracha e seu marfim, na escravização dos Yaqui, nas lavouras de sisal no Yucatán, no México, no derramamento de sangue genocida na trágica Patagônia, tudo isto acontecendo quase ao mesmo tempo.

A nova ciência da antropologia não deixava de ser uma manifestação da fascinação moderna pelo primitivo, e nisso ela se emparelhava com o novo fazer artístico: o realismo de Flaubert e o exotismo sensual de seu Egito/Cartago, a temporada no inferno de Rimbaud, onde volta o sangue pagão e a mente desordenada torna-se sagrada, o antieu mouro seiscentista de Yeats ("esta é nossa esperança moderna"), o coração das trevas modernizador de Conrad, Richard Huelsenbeck batendo "ritmos negros" nas noites Dadá, no Cabaré Voltaire, em Zurique, por ocasião da Primeira Guerra Mundial (éramos como pássaros dentro de uma gaiola

rodeados por leões, disse Hugo Ball), a noite parisiense de Apollinaire transformando-se em aurora:

Você caminha em direção a Auteuil, você anda a pé
Para dormir entre seus fetiches da Oceania e da Guiné
Todos eles são Cristo sob outra forma e outra fê...⁴

E se Casement dormia com seus fetiches “coloridos como os próprios troncos das árvores por entre os quais adejavam, como espíritos das florestas” em um mundo de sonhos que retratava os Huitoto e todos os índios do alto Amazonas como criaturas naturalmente afáveis e dóceis, o capitão Whiffen pôde escrever um livro inteiro submetido ao fascínio de uma natureza que exibia seus habitantes humanos, bem como sua vida animal e vegetal, como algo congenitamente selvagem e vingativo, cruel e impressionante. Contrariando essas visões, o marinho Alfred Simson retratava o primitivo como aquela plenitude de uma irrealidade fugaz que mostrava todos os traços opostos de caráter (com a possível exceção do servilismo) e que constituía não apenas o índio selvagem, como também a nebulosa essência da selvageria, da qual o terror se apossava. Se o fetichismo das mercadorias de Marx significava uma louca oscilação entre o objeto e o fantástico, então essas representações da selvageria apreendiam esse relacionamento com uma precisão não menos constritora do que o tronco por meio do qual o terror aprisionava seu objeto, apenas para vê-lo fenecer e morrer.

É claro que havia alguma segurança nos números, embora eles estivessem diminuindo. Rocha recorreu a uma autoridade anônima, ao declarar que os Huitoto eram 250 mil. Outros davam números diferentes, e havia um número mágico de 30 mil Huitoto mortos ou fugidos, entre 1900 e 1910. Esses números não passavam de especulação, porém não eram reconhecidos como tal. Oferecidos ao leitor como sinais implícitos do controle da ordem, gestos de perícia em um terreno escorregadio, esses números vertiam tranqüilidade epistemológica enquanto medida do horror e propiciavam uma fria ambientação da realidade, um choque enrijecedor de certeza, por mais terrível que fosse, antes de fumegar no pântano hermenêutico do terror reinante no Putumayo e daquilo que o explicava.

Casement afirmou que se oferecessem aos índios termos decentes de trocas eles coletariam a borracha sem passar pela tortura, mas os capatazes barbadianos, Rocha e o cônsul americano em Iquitos não tinham tanta certeza disso. Duvidavam que fosse possível fazer com que um índio trabalhasse intensivamente durante muito tempo em qualquer “sistema”, conforme o próprio Casement dissera anteriormente, quando era responsável pela realização do trabalho por parte dos nativos do Congo. Era uma questão intangível, provocante e até mesmo fatal aquela que dizia respeito à motivação para o trabalho e a avaliação da validade e do significado de bens de troca para os povos da floresta. Era igualmente o problema central contido na industrialização da Europa, um pedaço compactado da história da civilização que se situava no próprio âmago da questão do endivida-

mento do peão e do significado de sua tortura. Não é o tipo da coisa que se safará por meio de uma explicação, tanto àquela época quanto agora.

Uma incerteza não reconhecida enquanto tal também constituía o lamaçal de idéias, imagens, palpites e sentimentos relativos à probabilidade de levantes indígenas. Contrariando as opiniões de alguns capatazes, Casement, com muita confiança e lucidez, sustentou que a revolta era improvável por este, aquele e outros motivos sócio-lógicos. No entanto, em outras passagens de seu relatório, ele forneceu amplos sinais de sua ocorrência. Do mesmo modo, o livro de Joaquín Rocha criou uma miscelânea de possibilidades. Em determinados momentos ele assevera que os brancos nada tinham a temer, e em outros afirma que a vida deles pendia por um fio. Em uma situação como esta o raciocínio se confundia. A busca da lei e da ordem levava a uma inconfessada desordem. O tom de jubilosa confiança, presente nos relatórios, desmentia totalmente a incerteza de seu conteúdo, no qual o traço politicamente crítico da situação era o modo através do qual o empate entre o terror e a incerteza se intensificava.

“A fraseologia da conquista” era um dos subtítulos da introdução à publicação dos relatórios levados a efeito pela Comissão Seleta sobre o Putumayo, do Parlamento britânico. Os membros da Comissão ficavam perplexos, à medida que passavam pelo crivo os significados e enredos contrários, associados às palavras *conquistar* e *reducir*. Além do esforço de contrapor as palavras de um inglês às de um astucioso latino-americano como Julio César Arana, que igualava a conquista ao ato de fazer negócios e o canibalismo a uma aversão ao comércio, a Comissão Seleta tinha diante de si versões absolutamente diversas da história da conquista, um tema notavelmente mitológico, tanto em seus fundamentos quanto em seu apelo, conforme foi ressaltado, quando uma carta do cônsul inglês em Iquitos, lida perante a desconcentrada Comissão, explicou que a conquista dos índios do Peru assemelhava-se à conquista da Grã-Bretanha pelos romanos. Por um lado a Comissão se via diante de um determinado quadro da conquista do Putumayo, a qual se iniciava pela morte e pela destruição e se encerrava com a dócil submissão e o comércio. Por outro, havia a versão de Casement, que se referia a comerciantes sedutores, persuasivos, que usavam as mercadorias ocidentais para cortejar os índios, “crianças crescidas”, em um ato de pederastia colonial, submetendo-os em seguida aos laços da escravidão, que, por alguma razão, não recebia essa denominação, mas era dissimulada através do endividamento do peão.

A fonte da perplexidade da Comissão com a “fraseologia da conquista” não se situava simplesmente no hábito de recorrer a minúcias legais ou no inevitável problema metodológico da antropologia, qual seja o de traduzir formas de uma determinada cultura para outra. Para além dessas considerações estava o ativo papel social desempenhado pelo mesmo tipo de perplexidade em relação àquilo que era denominado o endividamento do peão, aquela mesma perplexidade com a qual Joaquín Rocha observou a “deformação da fala correta” e o fracasso em observar “a propriedade” dos termos. No entanto, dia após dia, apresentava-se a

deformação disso, o fracasso daquilo e a desordem se inscrevia com amplitude na ardilosa opacidade de instituições sociais que escamoteavam os açoitamentos por meio de exibições ritualizadas de uma partida dobrada de contabilidade e que escamoteavam os rituais de troca de presentes por meio de práticas comerciais não menos ritualizadas, paródias da teatralidade capitalista na linha do equador. Os coletores de borracha eram comerciantes, escravos ou dívidas? Uma pessoa podia ser uma dívida? Por que os “pagamentos” — ou seriam “adiantamentos” — eram impostos aos índios (“quero um cachorro preto!”)? Por que existia tanta crueldade?

Aqui há uma imagem que entra em foco, a do índio colocado no tronco. O tronco segura firme o corpo, pelo menos a cabeça e os braços. Talvez o administrador do seringal e seus empregados estejam observando na varanda. Já foi dito que eles são os jaguares e o trovão das mercadorias.⁵ Talvez alguns deles estejam imaginando quando chegará a vez de serem colocados no tronco, mas, no momento, o jaguar e o trovão estão livres. É o índio que se encontra bem preso. No entanto, em toda a floresta ao redor, nada se encontra preso. A chuva cai. A água cai das folhas reluzentes na floresta sombria. Riachos se transformam em ribeirões e os rios reúnem forças para formar o barrento Amazonas que, em um torvelinho, deixa para trás os mármorees italianos e as prostitutas polacas de Manaus, onde Arana e Rey de Castro tentaram subornar Whiffen, em troca de suas notas e fotos etnológicas. Ele aceita. Ele não aceita. O rio avança em direção ao mar, próximo ao lugar onde as naves de Colombo se depararam com as ondas encapeladas, provocadas pela corrente do Orinoco, um dos quatro rios do Paraíso. Prossegue o rio em direção a Nova York e à Europa, onde Whiffen embebeda-se com champanhe, assina uma declaração, na qual afirma que o Putumayo é um paraíso e em seguida a rasga. Os pedaços, porém, são reunidos de forma desconjuntada, a exemplo das colagens que ridicularizavam a representação por meio da apresentação e que os cubistas inventavam, a fim de substituir a ilusão visual pela mental, não muito longe daquele hotel onde Arana e Whiffen almoçavam, após o que este último escreveu seu livro, sem mencionar a tortura e a matança dos índios que ele estudou. Ele podia também não ter feito a declaração em pedaços, naquela Europa onde tudo é fixo e nada é fixo e onde a Comissão Seleta do Parlamento britânico está tentando chegar ao fundo da “fraseologia da conquista”. Pouca coisa faz sentido. Pouca coisa pode caracterizar-se como um compromisso. Resta apenas o índio no tronco, sendo observado. E estamos observando os observadores, de tal modo que, com nossa explanação, podemos fazer com que eles se definam e, em seguida, poderemos definir o real significado do terror, colocando-o no tronco da explanação. No entanto, ao nos entregarmos a esse modo de observar, ficamos cegos diante do procedimento por meio do qual o terror zomba daquilo que faz sentido; o terror precisa do sentido a fim de poder zombar dele. Nessa zombaria, o terror intensifica o sentido e a sensação.

Se o terror prospera na produção da obscuridade e da metamorfose epistemológicas, ele, no entanto, requer aquela violência hermenêutica que cria ficções

frágeis, sob o disfarce do realismo, da objetividade etc., aplainando as contradições e sistematizando o caos. Aqui a imagem do Putumayo não é tanto a do horror insinuantemente vicioso da voragem, título do romance de Eustacio Rivera sobre a borracha e a selvageria do Putumayo, mas a de um mundo congelado em seu modo de lidar com a morte, a exemplo da história ocorrida com Don Crisóstomo. Ele, que mantinha os selvagens fascinados pela magia de sua oratória, procurou agarrar sua espingarda, nos espasmos da agonia, a fim de morrer matando — um definitivo *tableau vivant*.*

Aqui o tempo se deteve, em um movimento sem fim, que oscilava entre a banalidade e o melodrama que reproduzia o terror representado. No relatório de Casement o testemunho dos capatazes barbadianos surge como algo despido de emoção e de assombro — são cadáveres que vagam à deriva em um mundo de sonhos: fizemos isto, então fizemos aquilo — e, em seu distanciamento, são muito diferentes do testemunho histriônico que se encontra em Hardenburg, o qual incluiu muito material encontrado nos jornais de Iquitos.

Em ambos os modos de representação, o banal e o melodramático, há um grande empenho em expressar o inexprimível, aquilo que em determinada etapa do embate que ocorria no Putumayo foi descartado por ser considerado “credibilidade fantástica”. Era, com efeito, fantástica; sua própria credibilidade é que a tornava assim. Tal foi a réplica dada, apontando para o realismo (credibilidade) mágico (fantástico) e para o *Verfremdungseffekt*, o “efeito de alienação” de Brecht, que objetivava alienar a alienação, tornando o cotidiano estranho e o crível, fantástico. Talvez qualquer um desses modos de representação, o magicamente real ou o brechtiano, teriam conseguido transmitir e transformar com maior eficácia a alucinatória realidade do terror presente no Putumayo do que o realismo autoritário de Casement ou do que o desenfreado melodrama de Hardenburg. No entanto foram essas duas últimas formas que a cultura política selecionou para a tarefa que tinha pela frente. Foram consideradas verdadeiras, factuais, reportagens que escapavam à ficção e, enquanto tal, podem ter conseguido muita coisa. Jamais saberemos.

Permanece, no entanto, uma interrogação: a banalidade e o melodrama constituíam apenas uma parte do ato de representar ou se localizavam nos acontecimentos representados? Procuramos nos esclarecer. Insistimos na distinção entre a realidade e as descrições que dela se faz. O que nos perturba, porém, é que a realidade transpirava através dos poros da descrição e, por meio dessa transpiração, reafirmava o sentido da descrição.

Foi o que ocorreu com as histórias que circulavam durante o *boom* da borracha no Putumayo, nas quais os seringalistas e os empregados da companhia não apenas temiam, mas criavam, através da narrativa, espantosas imagens da selvageria, que incitavam à confusão, imagens que uniam a sociedade colonial através da obscuridade epistemológica do espaço da morte. O terror e as torturas

* Quadro vivo. (N.T.)

que elas projetavam espelhavam o horror à selvageria que os seringalistas e os empregados temiam e inventavam.

Além do mais, quando nos voltamos para a tarefa de criar contra-representações e contradiscursos — modos desviadores e contrários de deter e desviar o fluxo do temor —, necessitamos fazer uma pausa e avaliar como os relatos reproduzidos por Hardenburg e Casement, relatos críticos em sua intenção, foram ficcionalizados e estetizados, fortalecendo aqueles mesmos rituais da imaginação colonizadora, aos quais os homens sucumbiam quando torturavam os índios. Em seu coração imaginativo essas críticas eram cúmplices daquilo a que eles se opunham.

A partir dos relatos de Casement e de Timerman fica também evidente que a tortura e o terror constituem formas ritualizadas de arte. Longe de serem espontâneos, *sui generis*, um abandono daquilo que, com freqüência, se denomina os valores da civilização, tais ritos de terror possuem uma história profunda, que extrai o poder e o significado desses mesmos valores.

No caso de Whiffen, a sensual interpenetração dos opostos é orgiasticamente cultuada, na passagem em que ele se refere ao fato de sucumbir ao ilimitado delírio da selvageria na dança dos canibais, em oposição à qual ele define a civilização. O missionário capuchinho frei Gaspar se depara com a santidade vividamente presente, lá onde ela se confronta com os signos do inferno, tal como ocorre nas criptas lúgubres formadas pelos troncos apodrecidos que impedem a passagem nos rios e nos habitantes dessas criptas. Ao se encontrar com aquilo que ele denominou tribos novas e selvagens, seu primeiro ato consistiu em exorcizar o demônio que lá dominara por tanto tempo. As palavras de seu conjuro exorcizador provinham do papa, mas de onde se originava seu poder? De Deus ou do mal exorcizado? Sua fé não dependia menos do anti-*eu* do que aquela do mais brutal conquistador.

O que ressalta aqui é a mimese entre a selvageria atribuída aos índios pelos seringalistas e aquela perpetrada por estes últimos em nome daquilo que Julio César Arana denominou civilização, com isso querendo se referir ao comércio.

A magia da mimese se encontra na transformação pela qual a realidade passa quando se descreve sua imagem. Em uma era pós-moderna estamos cada vez mais familiarizados com essa “magia”, e já não pensamos mais nela como algo unicamente “primitivo”. Ao imaginar as mudanças efetuadas no mundo através do ato de esculpir e dançar com a máscara do espírito, ao designar pelo nome e se referir nos cantos ao inimigo, ao tecer no pano mágico a imagem da selvageria como se ela fosse um *auca*, com a finalidade de zombar e de adquirir controle sobre ela — em tudo isto percebemos claramente como a palavra “mágico” contém magicamente a arte e a política envolvidas na representação e na descrição do objeto. No modo colonial de produção da realidade, tal como se deu no Putumayo, essa mimese ocorreu através do espelhamento colonial da alteridade, que devolve aos seringalistas a barbaridade de suas próprias relações sociais, mas como algo imputado à selvageria que eles ansiam por colonizar. O

poder desse espelho colonial é assegurado pelo modo como ele é dialogicamente construído através da narrativa de uma história, a exemplo das crenças populares coloniais recontadas pelo capitão Whiffen, Joaquín Rocha e o fantasma sempre ativo de Robuchon, entre outros, que dizem respeito ao canibalismo e à inevitabilidade com que o selvagem se esforça por consumir a diferença, bem como por distingui-la. E aquilo que é colocado em um discurso por meio da engenhosa narrativa dos seringalistas é o mesmo que eles praticaram nos corpos dos índios.

Tenazmente embutida nessa prática engenhosa encontra-se uma ampla e amplamente misteriosa história (e também uma iconografia) ocidental do mal, exemplificada por imagens do inferno e do selvagem, o que, por sua vez, liga-se indissolúvelmente a imagens do paraíso e do bem. Ouvimos a voz de Timerman, vemos o torturador e a vítima gozando juntos. “Nós, vítimas e vitimizadores”, escreve ele, “fazemos parte da mesma humanidade, somos colegas no mesmo empenho de provar a existência de ideologias, sentimentos, feitos heróicos, religiões, obsessões. E o resto da humanidade, em que está engajada?”.

A cultura europeia do pós-iluminismo torna difícil, senão impossível, afastar o véu do coração das trevas sem sucumbir à sua qualidade alucinatória ou sem perder essa qualidade. A poética fascista triunfou onde o racionalismo liberal destruiu a si mesmo. Nesse impasse o que pode apontar um caminho é precisamente aquilo que se encontra tão dolorosamente ausente nos relatos sobre o Putumayo, a saber o modo narrativo dos próprios índios. É a máxima pretensão antropológica, é a antropologia em seu momento mais alto e redentor, resgatando a “voz” do índio da obscuridade da dor e do tempo. Do representado surgirá aquilo que subverterá a representação.

Essa mesma antropologia diz-nos, porém, que não podemos ocupar um lugar no círculo encantado dos homens que discursam durante toda a noite, em torno de uma panela de tabaco, mascando coca. Já se disse que as histórias relacionadas com o ciclo da borracha são perigosas. Trata-se de “histórias de punição”, destinadas unicamente a feiticeiros que, ao interpretá-las, obtêm o poder de fazer o mal.⁶ Aqui não há lugar para nós, e a antropologia, a ciência do homem, confunde a si mesma no próprio momento de entender o ponto de vista dos nativos.

Qual é a lição? Antes que possa existir uma ciência do homem, é necessário que ocorra uma desmitificação e um reencantamento do homem ocidental, há muito tempo aguardados, para que ele se insira em uma confluência bem diferente do eu e da alteridade. Nosso caminho se situa contra a corrente, rio acima, próximo ao sopé dos Andes, onde os curandeiros índios estão atarefados, tratando os colonizadores dos fantasmas que os atacam. Lá, na solidariedade de sua construção, que transpõe a divisão colonial, o curandeiro dessensacionaliza o terror, de tal modo que o lado misterioso do mistério (para adotar a fórmula de Benjamin) é negado por uma ótica que percebe o cotidiano como algo impenetrável, e o impenetrável como algo cotidiano. Trata-se de uma outra história, não apenas do terror, mas também da cura (tanto quanto eu saiba ela não se destina a feiticeiros).