Michael Taussig



Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje

UN ESTUDIO SOBRE EL TERROR Y LA CURACIÓN

vitral

GRUPO EDITORIAL norma

Michael Taussig

986.0003
T18C
S97/M42
06-11-02
683011

Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje

UN ESTUDIO SOBRE EL TERROR Y LA CURACIÓN

TRADUCCIÓN DE HERNANDO VALENCIA GOELKEL

Grupo Editorial Norma
http://www.norma.com
Bogotá, Barcelona, Buenos Aires, Caracas,
Guatemala, Lima, México, Panamá, Quito, San José,
San Juan, San Salvador, Santiago, Santo Domingo

Taussig, Michael, 1946.
Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje : un estudio del terror y la curación / Michael Taussig ; traducción Hernando Valencia Goelkel. — Bogotá : Editorial Norma, 2002.
655 p. : il. ; 23 cm. — (Colección vitral)
Incluye bibliografía.
Título original en inglés : Shamanism, colonialism, and the wild man : a study in terror and healing.
ISBN 958-04-3095-0
1. Indígenas de Putumayo (Colombia) - Medicina 2. Chamanismo - Putumayo (Colombia) 3. Industria del caucho - Putumayo (Colombia) 4. Putumayo (Colombia) - Condiciones sociales I. Valencia Goelken, Hernando, tr. II. Tít. III. Serie
986.0003 cd 19 ed.
AHK0669

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Angel Arango

AHK 0669

Título original en inglés:
Shamanism, Colonialism, and the Wild Man
A Study in Terror and Healing
Primera edición en inglés
The University of Chicago Press, 1987
©The University of Chicago, 1987

Primera edición en castellano para América Latina:
mayo de 2002
©Editorial Norma S. A., 2002
Apartado aéreo 53550, Bogotá

Diseño: Camilo Umaña
Ilustración de cubierta: Eugenio Robuchón (?) y los indios.
Cambridge University, Museum of Archeology and Anthropology, Haddon Collection, Wiffen Archive.
Armada electrónica: Jazmín Güechá

Impreso en Colombia–Printed in Colombia
Impreso por Cargraphics S. A. – Impresión Digital.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin autorización escrita de la editorial.

CC 22160
ISBN 958-04-3095-0

Este libro se compuso en caracteres Adobe Garamond

Contenido

MAPAS x
PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL xiii
NOTA DEL AUTOR xvi
AGRADECIMIENTOS xvii

PRIMERA PARTE
El terror

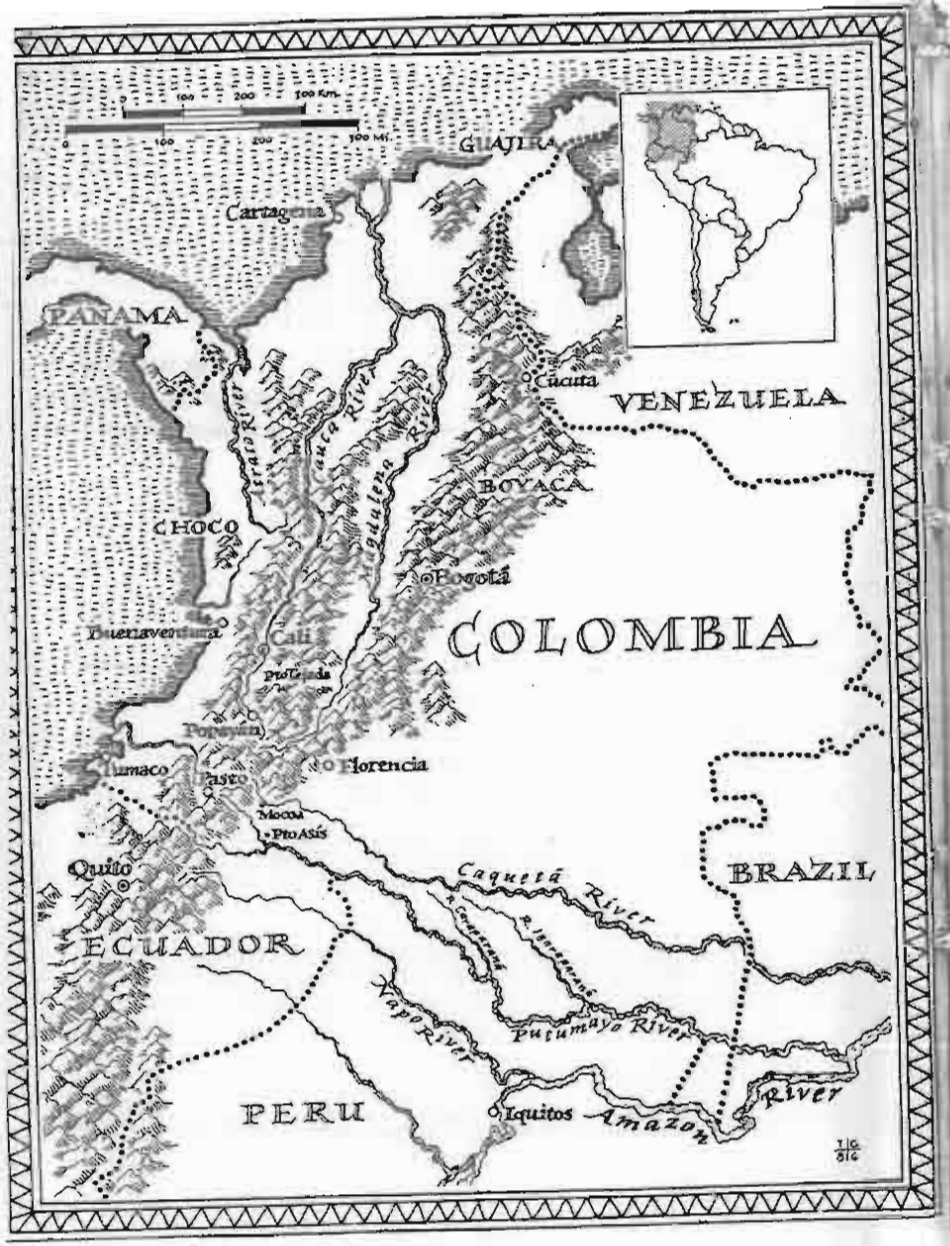
1 Cultura de terror, espacio de muerte 23
2 De Casement a Grey 61
3 La economía del terror 77
4 Selva y salvajismo 105
5 La imagen del *auca*: ur-mitología y modernismo colonial 129
6 El espejo colonial de producción 165

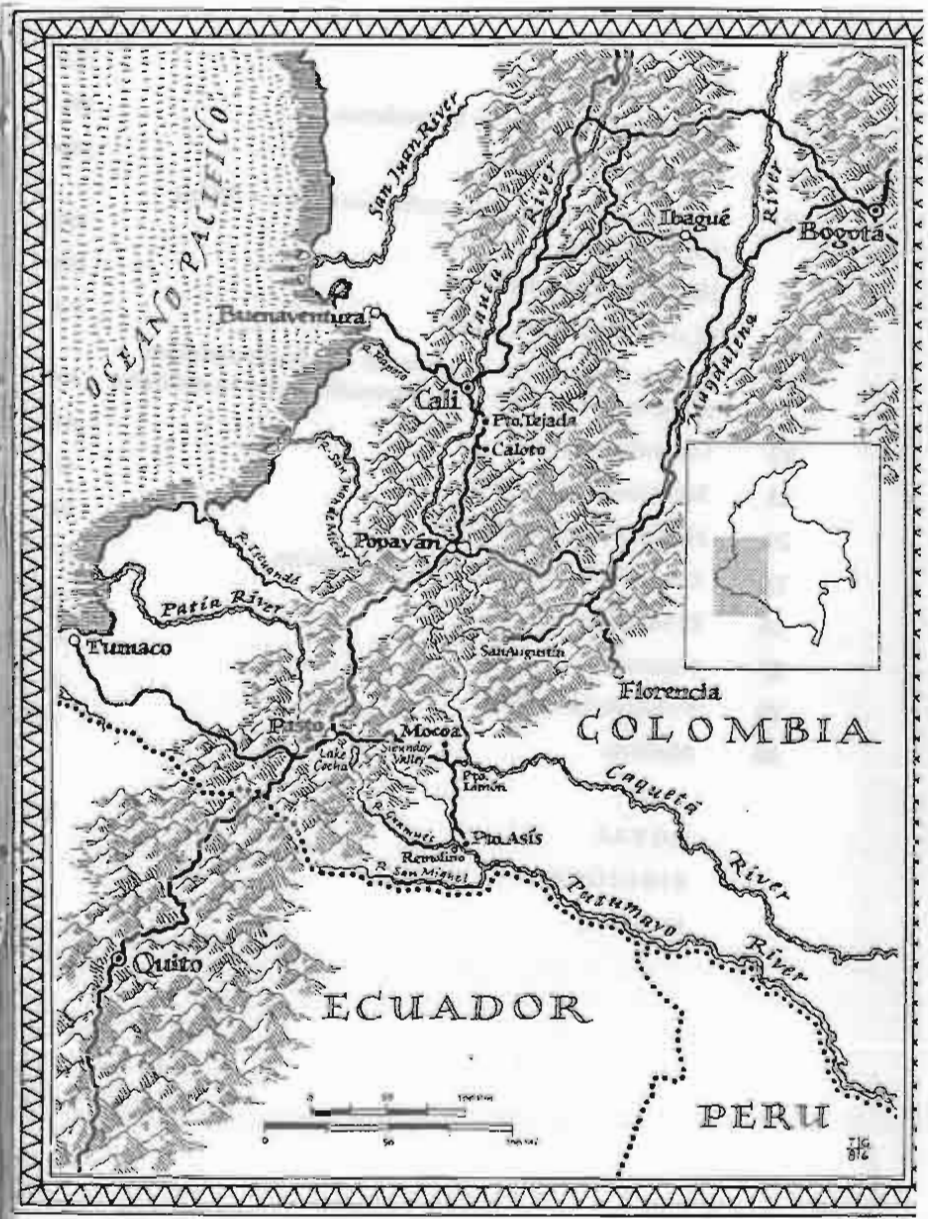
SEGUNDA PARTE
La curación

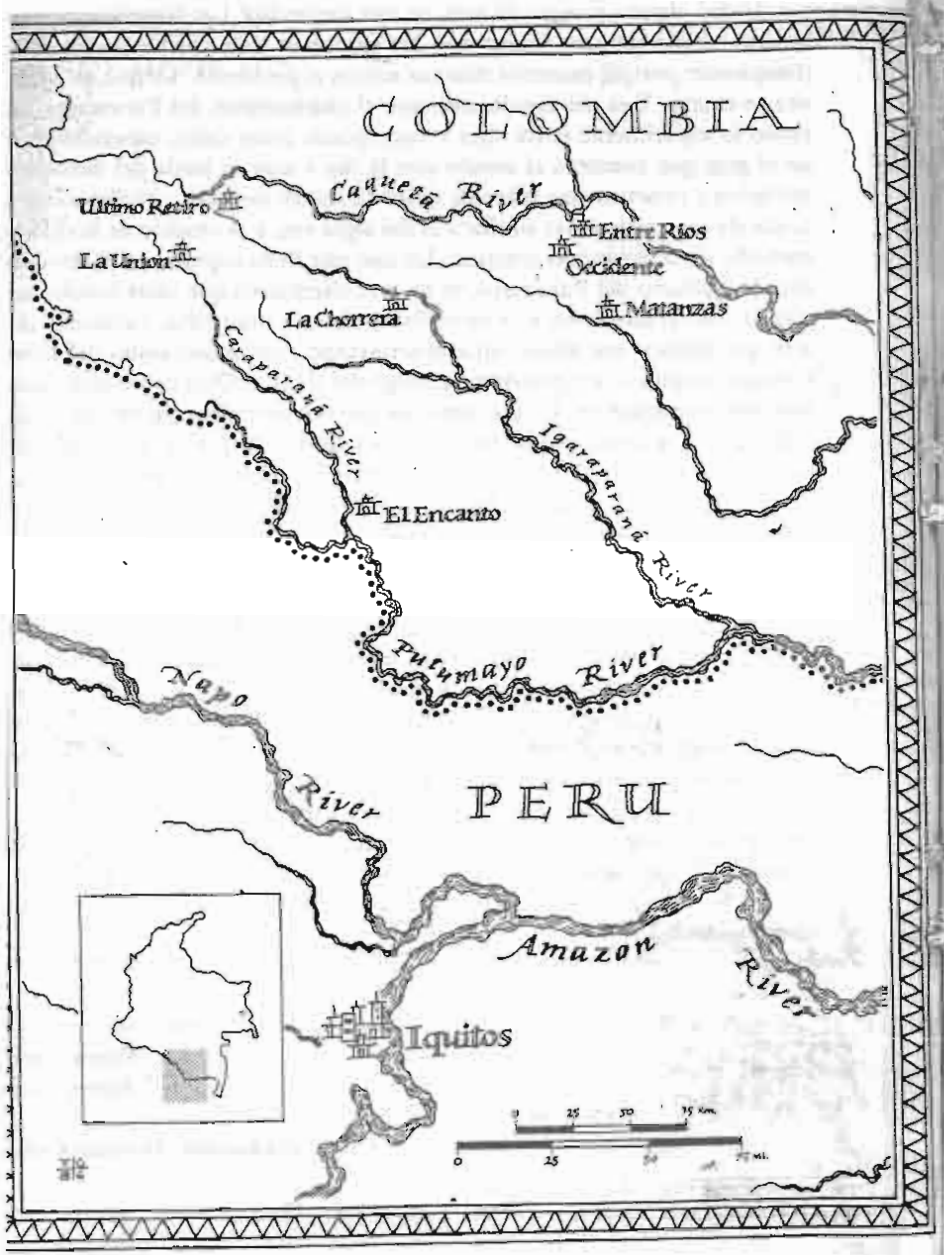
7 Un caso de fortuna e infortunio 181
8 Realismo mágico 211
9 *Las tres potencias*: la magia de las tres razas 219
10 La montañerita cimarrona se convierte en nuestra señora de los remedios 237
11 Salvajismo 263
12 Grasa india 279
13 Plusvalía 305
14 Magia cazadora 317

15	El libro de magia	323
16	La mugre y la magia de lo moderno	339
17	Plantas revolucionarias	349
18	A lomo de indio: la topografía moral de los Andes y su conquista	355
19	Hasta los perros lloraban	399
20	El viejo soldado recuerda	403
21	Dureza y ternura en la cueva del salvaje: lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como lo cotidiano	409
22	Casemiro y el tigre	427
23	Sacerdotes y chamanes	435
24	Historia como hechicería	439
25	Envidia y conocimiento social implícito	471
26	El remolino	495
27	Montaje	517
28	Volverse curandero	533
29	Marlene	561
	NOTAS	569
	BIBLIOGRAFÍA	595
	ÍNDICE	607

A la memoria de
Santiago Mutumbajoy
murió en Mocoa 2001


GUAJIRA
Cartagena
PANAMA
Cúcuta
VENEZUELA
Atrato River
Cauca River
Magdalena River
BOYACA
CHOCO
Bogotá
Buenaventura
Cali
Pto Tejada
COLOMBIA
Popayán
Tumaco
Pasto
Florencia
Mocoa
Pto Asís
Quito
Caquetá River
BRAZIL
ECUADOR
Yapo River
Putumayo River
PERU
Iquitos
Amazon River


OCEANO PACIFICO
San Juan River
Buenaventura
Cauca River
Ibagué
Bogotá
Magdalena River
Cali
Pto. Tejada
Caloto
Popayán
Patía River
Tumaco
San Augustín
Florencia
COLOMBIA
Pasto
Mocoa
Lake Cocha
Sibundoy Valley
Pto Limón
Caquetá River
Pto Asís
Remolino
San Miguel
Putumayo River
Quito
ECUADOR
PERU



PRÓLOGO DEL AUTOR A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Quince años separan a esta edición de la original en inglés, que data de 1987. Han sido quince años de guerra y cocaína en el Putumayo y, para muchos colombianos, de descubrimiento tardío del yagé y el chamanismo en el suroccidente del país. Durante el mismo periodo, los chamanes del yagé de los países andinos han sido invitados a llevar su droga a las ciudades y a los retiros rurales de Europa y los Estados Unidos. Por lo tanto, este libro pertenece a un periodo de inocencia luego del cual un mundo llegó a su fin. Aún es demasiado pronto para juzgar el significado de este cambio, o los efectos devastadores de la guerra entre guerrillas y contraguerrillas y el impacto de la coca, pero con respecto a la nueva imagen del chamanismo quisiera anotar lo siguiente.

Primero que todo, creo que este libro es valioso precisamente porque no pretende mostrar una descripción auténtica de la experiencia indígena antes de la Caída. En lugar de eso, muestra el chamanismo indígena en el Putumayo como un terreno ya colonizado por gentes foráneas que aumentan su carácter mágico al proyectar en él fantasías primitivistas. En otros términos, este chamanismo se apoya no sólo en el yagé y en milenios de tradición indígena sino también en la misteriosa dialéctica del yo y el Otro. Éste es el equivalente del Nuevo Mundo del papel que se les asignó en Europa a gitanos y judíos, y a la Mujer también; seres marginales, sin poder alguno, en los márgenes del imperio, blanco, masculino y cristiano, que, quién lo iba a pensar, ¡terminaron por estar dotados de poderes mágicos!

En el caso del Putumayo, esta proyección de poderes mágicos sobre el Otro exótico data de hace mucho tiempo. Los chamanes indígenas del piedemonte servían a las fantasías de los indígenas del altiplano desde mucho antes de la conquista de los españoles. Cuando a los frailes capuchinos se les entregaron vastas zonas de la Amazonia al final de la Guerra de los Mil Días (1899-1901), las fantasías colonizadoras de los capuchinos alrededor de los indios y el yagé se convirtieron en un elemento fundamental del chamanismo del Putumayo. Colonos pobres, blancos y mestizos, provenientes del Tolima, de Nariño y del Cauca, llegaron a la región con el boom cauchero. Luego vinieron más en tiempos de la Guerra con el Perú, en 1932, y luego vinieron más, esta vez junto con campesinos negros de Barbacoas y Tumaco, cuando se abrieron los caminos para la exploración y explotación petrolera en los años cincuenta.

Este libro se centra en la relación entre colono y chamán, porque ésa era la abrumadora realidad en el Putumayo, del valle de Sibundoy hasta Mocoa, Puerto Asís y el río San Miguel, cuando estuve allí por primera vez, en 1972. Y esto se apoya en mi idea de que sólo al analizar esta realidad puede uno empezar a entender el chamanismo como tal, puesto que la tradición occi-

dental tiene muchas fantasías alrededor de la magia, los indígenas y las medicinas alucinógenas. En otros términos, en lugar de enfrentarse a esta experiencia del Putumayo como una forma "impura" del chamanismo, "contaminada" por la colonización, más bien deberíamos considerarnos bienaventurados por tener la oportunidad de desenmarañar las enredadas raíces de nuestro propio entendimiento, a través del cual hemos construido el "chamanismo" y también nos hemos visto fatalmente influenciados por él.

Los colonos llevaban consigo ideas sólidas sobre los indígenas, ideas intensamente ambivalentes, en las que éstos eran vistos a la vez como superhombres y como infrahumanos, como dioses y demonios, como hombres sabios y como borrachos, perezosos y buenos para nada. Esta ambivalencia permitió llegar hasta la ferocidad genocida, como sucedió con las atrocidades de la Casa Arana y, a la vez, estimuló el poder de los chamanes para curar a los mismos colonos.

En ese sentido, este libro presenta una perspectiva "postmoderna" del chamanismo, al tacharlo de auténticamente inauténtico, para llegar a la conclusión de que es aún más imaginativo y maravilloso por eso mismo, gracias en buena parte al ingenio y la sabiduría de Santiago Mutumbajoy, que murió dos meses antes de que yo escribiera este prólogo. Murió en su casita de dos cuartos en la cima de un cerro al borde de un bosque con vista a Mocoa, en agosto de 2001, a los ochenta y tantos. Este libro le debe todo a él.

Pero las cosas han cambiado. Tengo la sensación de que, en los últimos quince años, el chamanismo del Putumayo ha sido invadido por todo tipo de nuevas formas de fantasías colonizadoras, y corre el riesgo de convertirse en una parodia de sí. Lo que solía ser imaginativo y relajado, tal como se lo describe detalladamente aquí, se ha convertido en algo cada vez más parecido a un montaje, por cuenta de las fantasías globalizadoras que girarán alrededor de las drogas, los indígenas, el medio ambiente, y la sensibilidad mística de la Nueva Era. Al parecer, un nuevo chamanismo está emergiendo de esta nueva relación entre el yo y el Otro, que carece del humor, la modestia y la consciencia del que describo aquí.

A este respecto, espero que este libro sirva a un propósito útil. Que nos recuerde la necesidad de ser conscientes de usar al indígena, y lo indígena, para producir un sentido trascendente de identidad, lo cual es un proyecto que de diferentes formas ha venido dándose desde el descubrimiento del Nuevo Mundo. Este libro busca estimular la conciencia del propio lugar en la historia de la imaginación, en lugar de proyectar ciegamente nuestros deseos en el hombre "primitivo". Las fantasías inconscientes del mal y la naturaleza han sido cruciales en el poder y el papel de esta imaginación, concentradas en la figura del chamán quien, irónicamente, ha sido convocado para sanar a quienes proyectan tales fantasías en él.

¿Habrá alguna manera de salir de este embrollo? Las fantasías inconscientes no desaparecen fácilmente. No podemos encargarnos de hacerlas desaparecer porque nosotros mismos somos el problema. Lo que se necesita es el arte. Y es ahí donde creo que el chamanismo del Putumayo, tal como lo experimenté entre 1972 y 1997, puede tener éxito, especialmente en el arte que combina el miedo con la risa y que se burla del facilismo narrativo y catártico que más vale dejarle a las telenovelas, a Hollywood, a la novela con perspectiva similar a la del siglo XIX, y al modelo de la divina comedia de la redención cristiana. Lo que este libro explora, en el terreno del chamanismo del Putumayo, es un arte alternativo que tiene mucho en común con el dadaísmo y el surrealismo de las vanguardias europeas, un arte que disloca, que altera, un arte arriesgado y peligroso salido del alma humana sensible a la exposición del juego del yo en el Otro como producto histórico inconsciente. Lo que temo es que sea precisamente esta práctica estética la que corre mayor riesgo de ser destruida por la nueva ola de simpatía colonizadora que, al adular al chamán indígena, al ponerlo en un pedestal, pierde de vista la pragmática material de la vida que se interseca con los misterios del ser.

Uno de los capítulos finales de este libro plantea que el chamán necesita del paciente, tanto como el paciente del chamán. También afirma que esta relación de codependencia entre paciente y chamán es además de ceguera y perspicacia, de poesía y sabiduría, ya que el paciente es quien habla, sin poder ver, y el chamán es el que ve, pero no habla. Lo anterior se basa en mi observación de que los chamanes generalmente guardan un silencio distante sobre el ritual, mientras que los pacientes tienden a hablar y contar un montón de historias sobre la experiencia chamánica. Por lo tanto, ésta no sólo es la base de este libro nada más porque yo sea uno de esos pacientes locuaces, sino que también es la base para que el lector, y paciente potencial, se haga consciente de formar parte de una relación de gran misterio y belleza en la que, también el lector y paciente, tiene una enorme responsabilidad.

MICHAEL TAUSSIG
Nueva York
Enero, 2002

Traducción: Mercedes Guhl

NOTA DEL AUTOR

Este libro, en sus dos partes sobre terror y curación, cuestiona muchas cosas y presupone muy pocas. Es el resultado de los casi cinco años que pasé en el suroccidente de Colombia entre 1969 y 1985, en temporadas que variaron entre un mes y dos años. Durante esas estadías, incursioné en varios terrenos: historia, antropología, medicina, mitología, magia, para mencionar las que tienen nombre y dejar el resto en el punto en que el tema de este libro se expresa por sí mismo, o sea en la política de la oscuridad epistémica y la ficción de lo real, en la creación de los indígenas, en el papel del mito y la magia en la violencia colonial y también en su curación, y en la manera en que el proceso de curar puede movilizar el terror para subvertirlo, no a través de una catarsis celestial sino de los traspiés que da el poder en su propio caos.

La matanza y la tortura y la brujería son tan reales como la misma muerte. Pero la razón por la cual la gente hace estas tres cosas, y la manera en que las razones afectan el acto mismo son cosas que no se pueden considerar al margen de lo real en el tiempo, experimentado por personas en acción. Es por eso que mi tema no es la verdad del ser sino el ser social de la verdad, no la realidad de los hechos sino la de las políticas de interpretación y representación de los mismos. Mi objetivo, al igual que el de Walter Benjamin, es liberar lo que él señalaba como la enorme energía de la historia cifrada en el "había una vez" de la narrativa histórica clásica, y señalaba que la historia que contaba las cosas "como realmente sucedieron" era el narcótico más poderoso de nuestro siglo. Y lo sigue siendo.

La liberación de esta energía requiere modos especiales de presentación, cuyo objetivo es alterar la imaginería del orden natural de las cosas a través del cual, en nombre de lo real, el poder ejerce su dominación. Con el fin de contradecir la magia de los rituales académicos de carácter explicativo, con su promesa alquímica de producir un sistema a partir del caos, y que no alcanzan a encrespar la tersa superficie de este orden natural de las cosas, decidí trabajar con una noción diferente de modernismo y también del primitivismo que éste trae a la vida. Es decir, la incorporación del principio de montaje a la historia, ya que aprendí ese principio no sólo del terror sino también del chamanismo del Putumayo, con su hábil, aunque inconsciente uso de la magia de la historia y su poder curativo.

Es importante señalar que los nombres de algunas personas han sido cambiados para conservar su anonimato, y que a menos que se indique lo contrario, la lengua registrada en este libro fue el español.

AGRADECIMIENTOS

En este breve instante, la marea del texto retrocede para dejar al descubierto, en sus remolinos, las huellas que antes casi no distinguían, de las personas de las cuales este libro depende tanto: mis camaradas del Sydney Push en los años sesenta, que mantuvieron un clima, más bien un mundo, de práctica en contravía (entre los cuales debo señalar a Johnny Earls, quien se pasó la vida en los altiplanos del Perú y que por casualidad estudió con José María Arguedas, el gran narrador); Clare Hutchinson y Chandra Jayawardena que despertaron en mí la curiosidad por la antropología; Frank Atkins, uno de los enfermeros jefes en Villa 21 del Hospital Mental Shenley en Hertsforshire, Inglaterra, con quien trabajé en 1967 y que me mostró, con su genio para tales cosas, que la psiquiatría podría ser muy diferente, seriamente radical y responsable y a la vez fantásticamente chamánica, y por lo cual pagó un precio; mis compañeros en la London School of Economics entre 1967 y 1968, por abrir nuevos terrenos de lucha, especialmente Lawrence Harris, Rod Burgess (quien más tarde también viajó a Colombia), y Harry Pincus (ya fallecido); Suzette Macedo por iniciarme al mundo de la lengua española; Pam Cobb (ya fallecida), también por el español; unos cuantos activistas anti-imperialistas en Londres y sus alrededores a finales de los años sesenta: Robin Gollan, Lynne Roberts (ya fallecida), John Roberts, Ian Parker (ya fallecido), Daphne Skillen, Tony Skillen (por su imaginación extraordinariamente inquisitiva que me enseñó a apreciar lo que puede llegar a ser la tarea filosófica), Simon Watson-Taylor (cuya traducción de *Le Paysan de Paris* de Aragon descubrí hace poco, entusiasmado por el entusiasmo de Benjamin por ese libro), y Andrew Pearse, ese hombre encantador y algo pícaro (ya fallecido) que en parte fue responsable por mi decisión de ir a Colombia a trabajar (con la idea romántica de prestar mis conocimientos médicos a la lucha guerrillera) desde 1969; Sutti Ortiz, ese concienzudo estudiante de economía rural colombiana y Malcolm Deas, ese gran historiador del siglo XIX en Colombia, por sus buenos consejos cuando yo acababa de llegar; Brian Moser (y sus muchas películas), Oscar Marulanda y Humberto Rojas por la misma razón; María Cristina Salazar, cruelmente perseguida por el ejército, y Orlando Fals Borda, también por ayudarme a arrancar en Colombia y por iniciar la publicación de mi primer libro allí, bajo el seudónimo de Mateo Mina, que saqué de Puerto Tejada (pues Mina es un apellido común que reciben o toman los esclavos africanos que trabajaban en las minas del sur del Valle del Cauca, y que sigue siendo común, como en el caso del bandido Cenecio Mina); Eva Aldor y Peter Aldor (ya fallecido), de Bogotá, por su infinita amabilidad; Marlene Jiménez y Guillermo Llanos (ambos fallecidos) del pueblito cañero de Puerto Tejada en el occidente de Colombia por acogerme con tanta

generosidad e iniciar así mi absorción a la amabilidad y también a la violencia del Cauca; sus hijos, especialmente Dalila y Marcia, que vivirán en armonía a pesar de la violencia que consumió a sus padres; los incasables trabajadores radicales Luis Carlos Mina, de Puerto Tejada, y Alfredo Cortés, de Santander de Quilichao, que me incorporaron al sindicato campesino en de los días emocionantes de comienzos de los años setenta; los también incansables pero ancianos María Cruz Zappe, Tomás Zapata, Eusebio Cambindo y Felipe Carbonero (ya todos fallecidos), que en los tugurios de Puerto Tejada y en las chozas de adobe acuñadas entre los cañaduzales de las plantaciones, con ingenio y elegancia y a veces en versos épicos, trajeron los muertos a la vida con sus narraciones de tiempos de la esclavitud de sus antepasados y de la época de los comuneros y campesinos libres que le siguió; a la generación más joven de campesinos y aparceros, Aleida Uzuriaga, Robier Uzuriaga y José Domingo Murillo, por su colaboración en el trabajo socio-histórico de campo y por la inspiración e ingenio que hizo de éste el teatro de la experiencia y no sólo un mero instrumento; Olivia Mostacilla y Regina Caraballí, también de Puerto Tejada, por su instrucción alegre y su interés continuo; Orfir Hurtado y otros antropólogos e historiadores en ciernes que han surgido recientemente en Puerto Tejada, que trabajan de maneras que su historia jamás imaginó sobre las tradiciones en las cuales nacieron; Diego Castrillón de Arboleda, por su confiable colaboración en el Archivo Central del Cauca, esa enorme colección de documentos de tiempos coloniales y del siglo XIX, a través de la cual las perspectivas y estrategias de las elites dirigentes me hablarían en la blancura tranquila y fresca de las casas y calles coloniales de Popayán, tan increíblemente diferente del calor polvoriento y la música y, más aún, de las historias orales, de los descendientes de los esclavos en las tierras bajas, al norte, en Puerto Tejada; Anna Rubbo, por ayudarme en ese trabajo de los años setenta y darle un motivo; Socorro Santacruz, Jacobo Naidorf, María Emilia Echeverri, Joe Broderick, María Teresa Salcedo y Manuel Hernández, todos de Bogotá, por sus optimistas discusiones y comentarios, surgidos de su imposibilidad de pensar en términos académicos, y de estar siempre en la cresta de la ola, donde la imaginación y el ingenio bullen; Augusto Corredor, del Institutō Nacional de Salud, quien me puso en el camino de la economía política de los parásitos intestinales, para no mencionar las hamacas y a Frantz Fanon; el Padre Gabriel Izquierdo S.J. (y sus colegas del CINEP, en Bogotá), por su curiosidad desatada acerca de la antropología de la religión, en cuanto a que hace de esta tierra un cielo; Bruno Mazzoldi por la genialidad de la irregularidad; Roberto Pineda Camacho y William Torres, antropólogos en Bogotá, por contarme en detalle de sus experiencias recientes en hermenéutica con el pueblo huitoto andoké, en la que fuera la frontera-norte del reino cauchero de Julio César Arana; Teresa y Pedro Cortés por su valor y

su lucha constante por la tierra y la cultura en la Cordillera Central; Larissa Lomnitz, antropóloga de la Ciudad de México, por responder de manera tan acertada a mis especulaciones sobre el Putumayo, ya que ella también tenía sus propias vivencias con curanderos y hierbateros errantes de la que Alfred Simson llamó, en 1875, la "misteriosa provincia del oriente", que era el Valle del Sibundoy; Víctor Daniel Bonilla por su libro *Servants of God, or Owners of Indians?*, por llamar la atención hacia la dominación que las misiones capuchinas ejercieron sobre los habitantes indígenas de ese valle desde principios de siglo; Jean Langdon y Scott Robinson quienes, como antropólogos, vivieron en los llanos y la montaña del Putumayo a comienzos de los años setenta, y que fueron los primeros en contarme cómo eran las cosas allá, al otro lado de la cordillera; Norman Whitten, cuyos libros, ricos en detalle y tonalidades, interesados en la sociedad y pensamiento a ambos lados del norte de los Andes, han sido un modelo constante para mí; Frank Salomon, por el alcance de sus escritos y por levantar los *yumbos*; Gratulina Moreno y Salvador Moreno (ya fallecido), de ese afluente del Putumayo llamado Guamuéz, por acogerme, por curar, y por intercambiar historias sobre curación (asunto que no tuvo pocas consecuencias, pues Salvador era considerado por casi todos el *curaca* más poderoso de la región); Santiago y Ambrosia Mutumbajoy, del río Mocoa, por hacer lo mismo y por eso enriquecieron el mosaico de eventos, reminiscencias, capas de significado, y digresiones en el que se apoya este libro en gran parte ("Su método es esencialmente la representación. El método como digresión. La representación como digresión... La ausencia de una estructura ininterrumpidamente dirigida a un propósito es su característica primaria. El proceso de pensamiento no se cansa de buscar nuevos comienzos, volviendo a su objeto original luego de un rodeo. Esta sucesión continua de pausas es el modo más apropiado para el proceso de contemplación... Así como los mosaicos conservan su majestad a pesar de estar fragmentados en partículas caprichosas, la contemplación filosófica no carece de impulso. Ambos están compuestos por lo diferente y lo desigual; y nada podría llevar un testimonio más poderoso de la fuerza trascendente de la imagen sagrada y de la verdad misma. El valor de los fragmentos de pensamiento es mayor, mientras menos directa sea su relación con la idea subyacente, y la brillantez de la representación depende tanto de este valor como la del mosaico depende de la calidad del vidrio que lo compone [Benjamin, *Los orígenes de la tragedia alemana*]); Silvia Natalia Rivera de La Paz, Bolivia (cuando no está en el exilio), por entender lo que iba a llegar a ser este libro y, en consecuencia, por hacerme sentir seguro para sacarlo adelante; Guillermo O'Donnell por hacer que me concentrara en mis ideas, y en el miedo, por lo que él y su grupo llamaron (tras vivir bajo el régimen militar en la Argentina luego de 1976) "la cultura del miedo"; Michael Geyer también por discutir sobre

eso, pero según ocurrió en la historia reciente de Alemania; Anna Davin, por compartir conmigo el tipo de empirismo de William Blake y por siempre ver más allá de lo evidente, por la inspiración del taller de historia, y también por el canto; el Grupo Literario Marxista (de Estados Unidos) por escuchar y luego hacer comentarios sobre unos de los capítulos siguientes; especialmente John Beverly que me ayudó con incontables puntos de crítica, de marxismo y cosas latinoamericanas, Fred Jameson, que nos agrupó a todos y revivió las posibilidades de una crítica social, y Susan Willis, quien, más que nadie que yo conozca, encarna la aspiración estético-política benjaminiana de no sólo descosificar sino también reencantar; Jean Franco por su libro de literatura hispanoamericana (que leí a bordo de una canoa aguas abajo por el Caquetá) que me abrió el horizonte no sólo a la manera en que se entretejen los hechos y la ficción sino también la política y la ficción; Juan Flores, por animarme a que desarrollara mis ideas sobre Brecht y el realismo mágico (latinoamericano) ya que ambos moldeaban mi comprensión de la política del desorden en los ritos neocoloniales de curación; Ross Chambers, por ayudarme a pensar en la manera en que la historia y la antropología se convierten en tipos de escritura, desde el punto de vista postmoderno; Joe Jorgensen y Eric Wolf, por ayudarme a empezar en Michigan; Marshall Sahlins, por hacer siempre la pregunta desconcertante; Barney Cohn, cuyo sentido de la importancia de los efectos de lo real ha sido absolutamente crucial para este trabajo; Jim Clifford, porque ha hecho que para todos sea más fácil trabajar a través del legado de un modernismo crítico, para no simplemente exponer un autoritarismo etnográfico sino para saber qué hacer con esa exposición; Tres Pyle por su tesis tejana sobre Walter Benjamin; Jeremy Beckett, en Sydney, por su interés constante y sus comentarios, además de sus comparaciones con la cultura colonial del Estrecho de Torres y de Australia continental; Martin Walsh por las discusiones sobre la tragedia brechtiana, para no mencionar su dirección de muchas epopeyas de Brecht; Bob McKinley por su ingenio y su sabiduría antropológica, especialmente por su observación con respecto al animismo y la mano invisible de Adam Smith; Janice Seidler por su traducción del alemán de texto de Konrad Preuss sobre la religión de los huitotos; Charles Leslie por ser una voz sensata y estable en el polémico campo de la antropologización médica, por su amabilidad y las convicciones políticas sobre las cuales ésta se apoya; mis colegas profesores en la Universidad de Michigan, especialmente Christopher (Roberts) Davis por su sentido de la fantasía y su negación a comprometerse con lo que debían ser los efectos sociales de nuestro trabajo; Elissa Miller, por mantenerme al tanto de los sucesos en Guatemala, El Salvador, y de los escuadrones de la muerte; Stanley Diamond, por ser tan irascible para negarse a caer en la gran tentación norteamericana de convencionalizar las obras de Marx sobre economía;

Donovan Clarke en sus Montañas Azules por la retroalimentación constante y el refinamiento irreverente de su pasión; Pat Aufderheide de *In These Times* por mostrarnos lo que puede llegar a ser, en estos tiempos solitarios, la crítica cultural como práctica cotidiana; y finalmente, Tico Taussig-Rubbo por su compañía en todos los lugares que he mencionado y por hacer la conexión necesaria entre la mirada de niño para lo simbólico y la mirada de adulto para la historia; y Rachel Moore, quien proporcionó de manera persistente el rayo de perspicacia del cual este texto es apenas el trueno retumbante que viene después.

Por sus recomendaciones y estímulo con relación a las ilustraciones, quisiera agradecer cordialmente a Hugh Honour (no sólo por su libro *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time* [Nueva York: Pantheon, 1975], y a Charles Merewether. También doy las gracias a Farrar, Strauss and Giroux por la fotografía de Roger Casement en el Congo, que aparece en el libro de Frederick Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives*; con la Biblioteca Nacional de Irlanda por el retrato de Casement hacia los treinta años de edad; al Museu de Grau Vasco de Viseu, Portugal, por la copia de la *Adoración de los Magos*, por el Maestro de Viseu; al Museo de Arte Antiga de Lisboa, por la copia de *Inferno*, de un pintor desconocido; al Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, por las ilustraciones de Alejandro Magno y los Salvajes que aparece en el libro *The Wild Man* de T. Husband y G. Gilmore-House; al Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Cambridge por dos fotografías de su Colección Whiffen; a Condé Nast de Nueva York, por el anuncio en *Gourmet Magazine* que mostraba a una indígena en Quito; a Robert Isaacson en Nueva York, por la autorización para usar una copia del cuadro de Waldeck, expuesto en el Salón de 1870, *Cruce del Chiapas*; y a Charles Merewether por la fotografía titulada "El indio sibundoy curando al hombre blanco". Las demás fotografías son del autor, a menos que se de el crédito a otra persona.

TRADUCIDO POR MERCEDES GUHL

PRIMERA PARTE

El terror



I

Cultura de terror, espacio de muerte

El informe de Roger Casement sobre el Putumayo y la explicación de la tortura

La mayoría de nosotros conoce y teme a la tortura y a la cultura del terror solamente a través de las palabras de otros. De ahí que mi interés sea la mediación del terror a través de la narración y el problema de escribir eficazmente en contra del terror.

Jacobo Timerman concluye su reciente libro, *Prisionero sin nombre, celda sin número,* con la impronta de la mirada de la esperanza en el espacio de muerte.

> ¿Alguno de ustedes ha mirando dentro de los ojos de una persona, en el piso de una celda, quien sabe que va a morir aunque nadie se lo haya dicho? Él sabe que va a morir pero se aferra a su deseo biológico de vivir, como una simple esperanza, ya que nadie le ha dicho que va a ser ejecutado.
>
> Tengo demasiadas de esas miradas impresas sobre mí... Esas miradas que encontré en las prisiones clandestinas en Argentina y que he guardado una a una, fueron el punto culminante, el momento más claro de mi tragedia.
>
> Están aquí conmigo hoy. Y aunque yo quisiera hacerlo, no podría y no sabría como compartirlas con usted[1].

La inefabilidad es un rasgo impresionante de este espacio de muerte. En su no saber cómo compartir esas miradas que lo atraviesan, Timerman crea por un instante la ilusión de que nosotros que lo seguimos podemos ser penetrados por el vacío de esperanza que la hace real.

¡Y cómo habrán penetrado esas miradas la lobreguez de la inminente muerte! ¡Cómo habrán iluminado su oquedad! Pues la carga de Timerman era doble: era víctima de algo que él mismo había formulado –la dictadura militar como solución al desorden que afligía a la nación.

¿Y el resultado? Una sociedad amortajada en un orden tan ordenado que su caos era mucho más intenso que todo cuanto lo había precedido –un espacio de muerte en la tierra de los vivos donde la incertidumbre de la tortura alimentaba la gran maquinaria de la arbitrariedad del poder, del poder desaforado– esa efervescente ciénaga de caos que yace en el bajo vientre del orden y sin la cual ese orden no podría existir.

En el campo chileno hay un viejo cuento, nos relata Ariel Dorfman, sobre lo que sucede cuando un niño es raptado por las brujas. Para quebrantar la voluntad del niño, las brujas rompen sus huesos y cosen las distintas partes del cuerpo de una forma anormal. La cabeza está al

revés, de tal modo que el niño tiene que caminar hacia atrás, y le cosen los oídos, los ojos y la boca. A esta criatura la llaman *imbunche*, y Dorfman siente que la junta militar presidida por Pinochet ha hecho y hace todo lo que está en su poder para convertir en *imbunche* a cada chileno y al mismo Chile.

En un escrito de 1985 insiste en que, así efectivamente sus huesos no hayan sido quebrados, ni cosidas sus bocas, los chilenos "ya son, en cierto modo, como *imbunches*. Están aislados unos de otros, sus medios de comunicación han sido suprimidos, cortadas sus conexiones, sus sentidos embotados por el miedo".

El control impuesto por la dictadura, anota, "es tan arbitrario que a veces tiende a volverse absurdo". Un diccionario infantil fue retirado de las casetas de prensa porque los censores no estaban de acuerdo con su definición de la palabra "soldado". El gobierno trata de crear una realidad mágica. Cuando 5000 habitantes de los tugurios pobres fueron detenidos y concentrados en un estadio, un alto funcionario negó que el episodio hubiera ocurrido jamás. "¿Cuál estadio? ¿Cuáles tugurios?"

Lo que peligra, concluye Dorfman, es la existencia de los cimientos morales de la sociedad. Ha visto muchas personas que, como el *imbunche*, flotan por el aire diseminadas en fragmentos[2].

El espacio de muerte es importante en la creación de significado y de conciencia, y en ninguna parte tanto como en las sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror. Podemos pensar el espacio de muerte como un umbral que permite tanto la iluminación como la extinción. A veces una persona lo traspasa y vuelve entre nosotros para contarnos el cuento, como lo hizo Timerman, víctima del poder militar que inicialmente apoyó y luego criticó en su diario *La Opinión*, en una lucha verbal desde y contra el silencio impuesto por los árbitros del discurso, quienes forjaron una nueva realidad en las celdas donde se juntaron el torturador y el torturado. Y al regresar de allí, encontró: "Nosotros las víctimas y los victimarios, somos parte de la misma humanidad, colegas en la misma empresa de probar la existencia de ideologías, sentimientos, actos heroicos, religiones y obsesiones. Y el resto de la humanidad, la gran mayoría, ¿en qué están comprometidos?"[3].

La creación de la realidad colonial acontecida en el Nuevo Mundo seguirá siendo motivo de inmensa curiosidad y estudio –el Nuevo Mundo donde los "irracionales" indios y africanos se inclinan ante la razón de un reducido número de cristianos blancos–. Sean cuales fueren las conclusiones a que lleguemos acerca de cómo esa hegemonía se implantó

tan rápidamente, seríamos insensatos si pasáramos por alto el papel del terror. Me refiero con esto a que pensemos a través del terror, el que además de ser un estado fisiológico lo es también social, y cuyos rasgos especiales le permiten servir como el mediador por excelencia de la hegemonía colonial: el espacio de muerte donde el indio, el africano y el blanco dieron a luz un Nuevo Mundo.

¿Recogió alguna vez la segadora una cosecha tan grande como la producida por la conquista española del Nuevo Mundo? Y luego, la enormidad de la muerte de los esclavos africanos, durante el cruce del océano y en las plantaciones.

Este espacio de muerte tiene una prolongada y rica cultura. Es en él donde la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal y del infierno: en la tradición occidental, Homero, Virgilio, la Biblia, Dante, Jerónimo Bosco, la Inquisición, Rimbaud, el corazón de las tinieblas de Conrad; en la tradición del noroeste amazónico, zonas de visiones, comunicación entre seres terrestres y sobrenaturales, putrefacción, muerte, renacimiento y génesis, quizás en los ríos y en las tierras de leche maternal, eternamente bañadas en la verde luz sutil de las hojas de coca[4]. Con la conquista y la colonización europeas, estos espacios de muerte se fusionaron en un fondo común de significadores claves ligando la cultura transformadora del conquistador con la del conquistado. Pero los significadores están desconectados estratégicamente de su significado. "Si la confusión es el signo de los tiempos", escribía Artaud, "en la raíz de esta confusión veo una ruptura entre cosas y palabras, entre las cosas y las ideas y los signos que son su representación". Se pregunta si esa grieta es la responsable de la venganza de las *cosas*; "la poesía que ya no está con nosotros y que ya no logramos encontrar en las cosas aparece de súbito en su lado equivocado"[5]. Marx señalaba el mismo desacomodo y reacomodo entre nosotros y las cosas en el fetichismo de las mercancías, donde la poesía aparecía de súbito en el lado equivocado de cosas ahora animadas. En la historia moderna el fetichismo de las mercancías rejuvenece la densidad mítica del espacio de muerte –tanto con la muerte del sujeto como con la recién hallada arbitrariedad del signo por medio de la cual un animismo resurgente convierte las cosas en humanos y a los humanos en cosas. Es en el terror del espacio de muerte donde a menudo hallamos una cuidadosa exploración de lo que Artaud y Marx, cada cual a su modo, ven como la ruptura y la venganza de la significación.

En la descripción de la cultura del terror de la dictadura de Estrada Cabrera en la Guatemala de comienzos del siglo xx hecha por Miguel

Ángel Asturias, es insoportable leer cómo, a medida que los hombres se convierten en cosas, su capacidad de soñar se va transfiriendo a cosas que no sólo se van asemejando a la gente sino que se convierten en sus perseguidores. Las cosas se vuelven agentes del terror, y se coligan con la necesidad del presidente de percibir los pensamientos más secretos de sus súbditos los que, una vez sentidos, se convierten no sólo en objetos sino en partes disgregadas de objetos. Es en la percepción del dictador de los mundos internos de la gente que el terror vuelve a la naturaleza su aliada; de ahí el bosque que rodea al palacio presidencial,

> un bosque de árboles con orejas que responden al ruido más tenue agitándose como soplado por un huracán. Ni el más pequeño de los sonidos a millas a la redonda puede eludir la avidez de esos millones de membranas. Los perros comenzaron a ladrar. Una red de hilos invisibles, más invisibles que los cables telegráficos, conectan cada hoja con el Presidente, posibilitándole observar los secretos más recónditos de la gente del pueblo[6].

Es en el mundo de los mendigos donde la cultura del terror llega a su perfección. Son desadaptados, tullidos, ciegos, idiotas, enanos, retorcidos y deformes. No pueden hablar ni caminar ni ver bien, y existen en dos zonas de importancia crítica: apiñados en las escalinatas de la catedral, en la plaza mayor frente al palacio presidencial o, como el idiota, tendidos sobre el monte de basuras de la ciudad. Ciertamente es ésta la figura que encarna al conjunto de la sociedad: debido a su idiotez ha atacado a un alto oficial del ejército, y, por consiguiente, al presidente mismo. Ahora el idiota se halla fugitivo, casi en un mundo de sueños, como un hombre que trata de escapar de una cárcel de niebla. Está exhausto, babeando, jadeando y riendo. Lo persiguen perros y finas lanzas de lluvia. Eventualmente se desmorona –en el basurero, con sus vidrios rotos, latas de sardinas, alas de sombreros de paja, trozos de papel, cuero, trapo, porcelana rota, libros deshechos, cuellos, cáscaras de huevo, excrementos e innominados puntos de oscuridad–. Los gallinazos de picos agudos se acercan y es en los saltitos de estas desmañadas aves de rapiña, que se alimentan de carroña, donde se manifiesta el *modus operandi* del dictador. Picotean en busca de la carne fresca de los labios del idiota, aquí entre los desperdicios del basurero donde los signos dispersos de la ciudad dejan al desnudo, en su disyunción, la función política de su arbitrariedad.

> Sobre el muladar se encontraba una telaraña de árboles muertos, cubierta de gallinazos; cuando vieron al idiota tumbado sin movimiento los pájaros negros de caza lo clavaron con sus ojos azulosos y se posaron en el suelo a su lado, saltando a su alrededor –un salto de esta forma, un salto de esa forma –en una danza macabra. Incesantemente mirando alrededor de ellos, estando listos para volar al menor movimiento de una hoja o del viento en la basura –un salto de esta forma, un salto de esa forma– se acercaron a él en un círculo hasta que estaba al alcance de sus picos. Un salvaje graznido dio la señal de ataque. Al despertarse el idiota se paró, preparado a defenderse. Uno de los pájaros más osados ha clavado su pico en el labio superior a través de los dientes como un dardo, mientras los otros carnívoros se disputan a cual le corresponde sus ojos y su corazón[7].

Y el pelele idiota "escapa" al hundirse más aún dentro de la basura.

Pero este espacio de muerte es, preeminentemente, un espacio de transformación: a través de la experiencia de acercarse a la muerte bien puede haber un más vívido sentido de la vida; a través del miedo puede no sólo aumentar la conciencia de sí mismo sino también su fragmentación y luego una pérdida del yo al conformarse a la autoridad; o, como en el gran viaje de la *Divina Comedia*, con sus cadenciosas armonías y catarsis, a través del mal, el bien. Perdido en el bosque oscuro, luego viajando por el infierno con su guía pagano, Dante alcanza el paraíso, pero tan sólo tras haber descendido a lo más profundo del mal, montado en el lomo peludo del salvaje. Timerman puede ser un guía para nosotros, en forma análoga a la manera como los chamanes del Putumayo que yo conozco son guías para quienes se hallan perdidos en el espacio de la muerte.

Quien primero me habló de este espacio, en 1980, fue un indio inganoide de las tierras cálidas del Putumayo, en el suroeste de Colombia:

> Con la fiebre me daba cuenta de todo. Pero a los ocho días quedé inconsciente. No sabía dónde estaba. Andaba como un loco, consumido de fiebre. Tenían que arroparme donde caía, bocabajo. Así, a los ocho días no me daba cuenta de nada. No me acuerdo de nada de lo que decía la gente. No me acuerdo del dolor de la fiebre; sólo el espacio de la muerte –de caminar en el espacio de la muerte–. Así, después de los ruidos que hablaban, seguí inconsciente. El mundo había quedado atrás. El mundo se había ido lejos. Bueno: entonces comprendí. Entonces los dolores hablaban. Sabía que no iba a vivir mucho más. Ahora estaba muerto. Había perdido la vista. Nada sabía del mundo, ni de los sonidos de mi oído. De las palabras, nada.

> Silencio. Y uno sabía que el espacio de la muerte estaba ahí... Y eso es la muerte –el espacio que yo veía–. Yo estaba en su centro, de pie. Luego subí a las alturas. Desde las alturas parecía mi destino la punta de una estrella. Estaba de pie. Luego bajé. Anduve por los cinco continentes del mundo, para quedarme, para encontrarme un sitio en los cinco continentes del mundo –en el espacio en donde yo andaba errante–. Pero no lo logré.

Pero no lo logré. Inconcluso. Nada de cadenciosas armonías. Ningún desenlace catártico. Lucha y trozos de posibles unidades. Nada más. Podemos preguntar: ¿en qué lugar de los cinco continentes del mundo quien deambula por el espacio de la muerte podrá encontrarse a sí mismo? Y, por extensión, ¿dónde habrá de encontrarse toda una sociedad? El viejo teme a la hechicería, al combate por su alma. Entre él, el hechicero y el chamán curandero se buscan los cinco continentes y se lucha por ellos. Pero está presente también la risa, punzando el miedo, que hincha el misterio y recordándonos el comentario de Walter Benjamin sobre la manera como el romanticismo puede peligrosamente malinterpretar la naturaleza de la intoxicación. "Toda exploración seria de dotes y de fenómenos ocultos, surrealistas, fantasmagóricos", escribía,

> presupone un entretejido dialéctico inaccesible a la mentalidad romántica. Porque el empecinamiento histriónico o fanático en el costado misterioso de lo misterioso no nos lleva más allá; penetramos en el misterio tan sólo en cuanto lo reconocemos en el mundo cotidiano, en virtud de la óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano[8].

En la crónica de Timerman y en *El señor presidente* de Miguel Ángel Asturias está claro que las culturas del terror se alimentan por la mezcla de silencio y mito donde el énfasis fanático en el costado misterioso de lo misterioso florece por medio de rumores entretejidos finamente en la telaraña del realismo mágico. Está también claro que el victimario necesita a la víctima para crear la verdad, objetivando la fantasía en el discurso del otro. Claro está que el deseo del torturador es prosaico: adquirir información, actuar de concierto con estrategias económicas a gran escala elaboradas por los maestros de las finanzas y por las exigencias de la producción. Pero existe también la necesidad de controlar poblaciones masivas, clases sociales enteras, incluso naciones, mediante la elaboración cultural del miedo.

Es por esto que se impone el silencio y por lo que Timerman, con sus periódicos, era importante; por eso sabía cuándo publicar, cuándo guardar silencio en la cámara de tortura. "Ese silencio", escribe,

> comienza en los canales de comunicación. Algunos líderes políticos, instituciones, y sacerdotes tratan de denunciar lo que está pasando, pero son incapaces de establecer contacto con la población. El silencio comienza con un olor fuerte. La gente olfatea a los suicidas, pero los elude. Entonces el silencio encuentra otro aliado: la soledad. La gente le teme a los suicidas como teme a los locos. Y la persona que quiere pelear siente su soledad y se asusta[9].

De ahí nuestra necesidad de combatir esa soledad, ese miedo y ese silencio, de examinar esas condiciones de confección de la verdad y de confección de la cultura, de seguir a Michel Foucault para "ver históricamente cómo efectos de verdad se producen dentro de discursos que en sí mismos no son ni verdaderos ni falsos"[10].

Pero con seguridad, al tiempo que "vemos históricamente", luchamos por *ver de nuevo* –¿mediante el acto de crear un contradiscurso?–.

Si los efectos de la verdad son poder, entonces se plantea no sólo la cuestión relativa al poder otorgado o negado por organizaciones para hablar y escribir (cualquier cosa), sino también sobre la forma que debe adoptar ese contradiscurso. Últimamente esta cuestión de la política de la forma nos ha ocupado a quienes nos dedicamos a escribir y a interpretar historias y etnografías. Hoy, enfrentados a la ubicuidad de la tortura, del terror, del crecimiento de los ejércitos, nosotros, en el Nuevo Mundo, nos sentimos acosados con una urgencia nueva. Se trata del esfuerzo por comprender el terror, a fin de que *otros* comprendan también. Pero la realidad aquí implicada se burla del entendimiento y se mofa de la racionalidad, como cuando el joven Jacobo Timerman le preguntaba a su madre: "¿Por qué nos odian?" y ella le respondía: "Porque no entienden". Y tras su ordalía el Timerman viejo escribe sobre la necesidad de un objeto de odio y del temor simultáneo a ese mismo objeto –la casi mágica inevitabilidad del odio–.

Odiados y temidos, objetos de desprecio pero también de asombro, con el mal entendido como esencia física de sus cuerpos, son también, claramente, objetos de creación cultural, la pesada quilla de mal y de misterio que estabiliza ese navío y ese derrotero que son la historia de Occidente. A la guerra fría añadimos los comunistas. A la bomba de tiempo cuyo tic tac amenaza a la familia nuclear, añadimos las feministas y

los homosexuales. Los militares y la Nueva Derecha, como los conquistadores de ayer, descubren el mal que le han achacado a esos extraños, e imitan el salvajismo que les achacaron,

¿Qué especie de entendimiento –qué especie de discurso, de escrito, de construcción de sentido en cualquier forma– puede hacerle frente a eso, y subvertirlo?

Contraponer al eros y a la catarsis de la violencia con medios de índole mística semejantes es más que contraproducente. Pero ofrecer las explicaciones racionales convencionales de la tortura en general o en ésta o aquella situación específica es igualmente inútil. Pues tras el interés consciente que motiva el terror y la tortura, desde las esferas celestes de la búsqueda empresarial de utilidades y de la necesidad de controlar el trabajo hasta las ecuaciones más estrictas del interés personal, yacen formaciones culturales de significado –modos del sentimiento– intrincadamente elaboradas, atávicas, inconscientes, cuyo tejido social de convenciones y de imaginería tácitas residen en un mundo simbólico y no en esa débil ficción "pre-kantiana" del mundo representada en el racionalismo o en el utilitarismo racionalista. Quizás aquí son imposibles las explicaciones, impertinentes las palabras y de ello hemos sido incómodamente conscientes. Aquí el entendimiento se mueve demasiado rápido o demasiado despacio, y se absorbe en la facticidad de los hechos más crudos, como los electrodos y el cuerpo mutilado, o en el laberinto enloquecedor del menos ficticio de todos los hechos: la experiencia de ser sometido a la tortura.

El texto de Timerman suministra un poderoso contradiscurso porque, como la tortura misma, nos mueve a través de ese espacio de muerte donde la realidad está al alcance de la mano. Y aquí apenas empezamos a ver la magnitud de la tarea, la cual requiere no desmistificación ni la remistificación sino una poética enteramente distinta de destrucción y revelación. En el caso de Timerman, el caso del preso sin nombre, las alucinaciones de los militares se ven confrontadas al prisionero que torpemente descifra esa colcha de retazos que son las contradicciones creadas por los sueños de socialismo y de sionismo aunadas al antiautoritarismo secular del anarquismo. Aquí la aspiración fue plasmada por otro prisionero del fascismo, Antonio Gramsci, con su lema dirigido tanto a la cultura del capitalismo como a los dogmas petrificados del materialismo histórico: *optimismo de la voluntad, pesimismo del intelecto.*

A través del texto llega la figura de su realizador, y éste sólo puede figurar en una galería de posiciones preordenadas, adoptadas y encarnadas largo tiempo atrás con respecto a la política de representación.

En su posición, persistentemente crítica pero optimista, el preso sin nombre se yergue en contraste dramático a esa otra voz proveniente del tercer mundo, reciente y muy encomiada, de V. S. Naipaul y a la genealogía contrarrevolucionaria profundamente pesimista que él extiende desde el Koestler de *Oscuridad a mediodía* y de *El Dios fracasado,* deshaciendo así la ambigua mortaja del maestro, Joseph Conrad.

La manera que tuvo Conrad de tratar con el terror de la bonanza cauchera en el Congo fue *El corazón de las tinieblas.* Había allí tres realidades, comenta Frederick Karl: la del rey Leopoldo, hecha de argucias y de disfraces complicados, la del estudiado realismo de Roger Casement, y la de Conrad, la que, para citar a Karl, "estaba a mitad del camino entre las otras dos, a medida que trataba de penetrar el velo y que al mismo tiempo se sentía ansioso de retenerle su calidad alucinatoria"[11].

La formulación es aguda e importante: *penetrar el velo y retenerle su calidad alucinatoria.* Evoca y combina un doble movimiento de interpretación en una acción combinada de reducción y de revelación –la hermenéutica de la sospecha y de la revelación en un acto de subversión mítica inspirado por la mitología del propio imperialismo–. El naturalismo y el realismo, en la forma estética de muchos escritos tanto de política como de ciencia social, no pueden afrontar las grandes mitologías de la política en esa forma no reductiva, y, sin embargo, son las grandes mitologías las que cuentan, precisamente porque funcionan mejor cuando no están vestidas de tales sino que están en su aspecto natural y en los intersticios entre lo real y lo natural. Ver el mito en lo natural y lo real en lo mágico, desmitologizar la historia y hechizarla de nuevo en su representación reificada es un primer paso. Reproducir lo natural y lo real sin este reconocimiento es estrechar más aún las ataduras de lo mítico.

¿Pero una desrealización mítica de lo real no se expone a sucumbir bajo la mitología que está utilizando? ¿No está en *El corazón de las tinieblas* el pronunciado deseo por la grandeza de Kurtz, por horrible que ésta sea? ¿No se ha embellecido el horror y convertido lo primitivo en exótico a lo largo de este libro, al que Ian Watt llama el enjuiciamiento literario más duradero y más poderoso del imperialismo?[12] ¿No es la cosa demasiado brumosa?

Pero tal vez ahí está la clave: la subversión mítica del mito, en este caso del moderno mito imperialista, requiere que se dejen intactas las ambigüedades –la grandeza del horror que es Kurtz, las brumas del terror, la estética de la violencia y el complejo de deseo y represión suscitado constantemente por el primitivismo–. Aquí el mito no está "ex-

plicado" como para que pueda "desecharse", como en los melancólicos intentos de la ciencia social. En cambio se le muestra como algo que uno debe explorar por sí mismo, abriendo un camino cada vez más profundo por el corazón de las tinieblas hasta que uno *sienta* lo que está en juego, la locura de la pasión. Esto es muy distinto a moralizar desde la barrera o a plantear las contradicciones involucradas, como si el tipo de conocimiento que nos ocupa no fuera en cierta forma conocimiento y poder al tiempo, e inmune por lo tanto a tales procedimientos. El arte político involucrado en la subversión mítica del mito tiene que involucrar una profunda inmersión en el naturalismo mítico del inconsciente político de la época.

Y aquí los informes de Roger Casement presentan un contraste impresionante con el arte de Conrad, tanto más vívido debido al modo como los caminos de estos hombres se cruzaron en amistad y en admiración en el Congo en 1890, debido a los rasgos comunes de sus antecedentes políticos en cuanto exiliados o cuasi-exiliados de sociedades europeas imperializadas, Polonia e Irlanda, y debido a una similitud muy difícil de definir, así hubiera sido sólo superficial, en sus temperamentos y en su amor por la literatura. Pero fue Casement quien apeló a la acción militante en nombre de su tierra nativa, cuando organizó el envío de fusiles desde Alemania para los rebeldes de Dublín en el domingo de Pascua de 1916, y fue ahorcado por traición, mientras que Conrad se aferró resueltamente a su solitario ejercicio de escribir, impregnado en nostalgia de Polonia, prestando su nombre pero incapaz de ayudar en otra forma a Casement y Morel en la Congo Reform Society, alegando con humildad hiperbólica que él no era sino "un infeliz novelista que inventaba historias infelices, y que incluso a veces no estaba a la altura de ese mísero ejercicio".

Sin embargo, le pasó las cartas de Casement a su queridísimo amigo, prodigiosamente excéntrico y socialista, el aristócrata escocés don Roberto, conocido también como R. B. Cunninghame Graham (a quien Jorge Luis Borges ha señalado, junto con ese otro gran romántico inglés de Sur América, W. H. Hudson, como autor de los bocetos y de las obras literarias más exactas acerca de la sociedad de la pampa en el siglo XIX). En la carta que le escribió a don Roberto y que acompañaba a las cartas de Casement, Conrad llena el espacio desconocido de Casement con una galaxia de imágenes coloniales cuyas diferencias y tensiones articulan una relación triangular entre estos tres hombres de la vanguardia del imperio y cada uno, a su modo, muy crítico frente a él;

cada uno, a su modo, capaz de haber llegado a un acuerdo con su romance y su fascinación.

Conrad comienza con entusiasmo por el libro que acababa de publicar don Roberto (dedicado a W. H. Hudson) sobre el gran conquistador español Hernando de Soto, recalcando la simpatía perceptiva con que se presentaba el alma de los conquistadores. Pues en la loca mezcla de romance, encanto y vanidad de sus hazañas monstruosas, al menos eran humanos –una gran fuerza humana dejada a su propio impulso– mientras que los modernos conquistadores como el rey Leopoldo de Bélgica en el Congo no son humanos sino gigantescas bestias obscenas cuyos objetivos son conseguidos por los rufianes, los matones y los fracasados arrojados a las colonias desde los pavimentos de Amberes y Bruselas[13].

Levantado el escenario, con estas oposiciones actuando tanto dentro de las almas de los conquistadores como entre éstos y sus sucesores capitalistas, Conrad lanza una figura nueva, al torrente de lava de la imaginería colonial, que fluye entre él y don Roberto: "un hombre llamado Casement, a quien por vez primera conocí en el Congo hace tan sólo doce años. Tal vez ha oído hablar de él, o haya visto su nombre en alguna publicación. Es un irlandés, protestante, y piadoso también. Pero también lo era Pizarro".

Establecida la conexión, el ritmo se acelera:

> Le aseguro que tiene una personalidad límpida. Hay también en él un toque de conquistador; pues lo he visto lanzarse a una selva indescriptible sin más armas que su bastón de mago curvo, acompañado de dos bulldogs, Paddy (blanco) y Biddy (atigrado) a sus talones, y con un muchacho de Loanda cargando un morral, como única compañía. Unos cuantos meses después casualmente me lo volvía a encontrar, un poco más delgado, un poco más moreno, con su bastón, sus perros y su muchacho de Loanda y tan imperturbablemente sereno como si hubiera estado dando un paseo por el parque.

El tiempo adornó los recuerdos de Conrad, comenta Brian Inglis, quien prefiere la descripción más casual que hace Casement del paisaje en la carta que le escribió a un primo joven, donde lo describe como una planicie cubierta de hierbas altas y maleza. "Inhospitalaria pero ciertamente no indescriptible", añade Inglis[14].

Prosigue la carta. Conrad pierde de vista a Casement y en esa desaparición nace un nuevo Casement. Se disipa el romance de los conquistadores para que entre las brumas que se levantan de sus ruinas aparezca

la figura heroica de su implacable oponente, el salvador de los indios, Bartolomé de las Casas:

> Después nos perdimos de vista. Él era, creo, cónsul británico en Beira, y después parece que el gobierno británico lo mandó una vez más, al Congo, en alguna misión. Siempre he creído que alguna partícula del alma de Las Casas ha hallado refugio en su cuerpo infatigable. Las cartas le contarán el resto. Quisiera ayudarlo pero no tengo cómo.

Cuatro años después Casement experimentó otra metamorfosis en los escritos de Conrad, esta vez en una carta al abogado neoyorquino y simpatizante de los irlandeses, John Quinn. Para Conrad, escribirle a Quinn era como estar en el confesionario, según Zdzistaw Najder, y ahora Conrad representaba su primer encuentro con Casement, caracterizándolo, no como en su diario del Congo, como el hombre que "piensa, habla bien, supremamente inteligente y muy simpático", sino como un *reclutador de mano de obra*. Incluso su adhesión a la causa irlandesa resultaba sospechosa. "No se puede tomar muy en serio a un autonomista que acepta el patrocinio de lord Salisbury"[15].

Esta carta a Quinn (quien le había dado alojamiento a Casement en Nueva York en 1914) fue escrita en la primavera de 1916, cuando Casement estaba preso, aguardando que se le juzgara por traición. Aunque Conrad esperaba que no lo condenaran a muerte (escribe Zdzistaw Najder), se negó a firmar la petición de clemencia firmada por muchos escritores y editores prominentes[16]. Pero, por supuesto, la apelación no tenía esperanza, después de que el rey, el primer ministro y el procurador general furtivamente mostraran a personas influyentes páginas escandalosas de los diarios que la policía se había llevado de las habitaciones de Casement[17] –diarios que mucha gente sostiene todavía fueron falsificados por la policía–.

Incluido el período que pasó en el Putumayo, estos diarios registran detalladamente las relaciones homosexuales y los sueños de Casement. Incluso antes de que su caso llegara a los tribunales, en junio de 1916, su naturaleza era conocida por "muchas personas ajenas al caso", anotaba su (poco emprendedor) abogado, y luego, cuando se estaba considerando la apelación en las dos semanas que el tribunal había dispuesto para el ahorcamiento de Casement, hasta los periódicos se refirieron abiertamente a los diarios. Al día siguiente del cierre del juicio, el *News of the World* sostenía que nadie que los hubiera visto "podría mencionar siquiera el nombre de Casement sin aborrecimiento y desprecio".

Determinado a impedir una apelación basada en la locura, el asesor legal del Ministerio del Interior, sir Ernley Blackwell, manifestó al gabinete del primer ministro –de quien dependía en gran parte la decisión de un aplazamiento– que los diarios de Casement mostraban "que durante años enteros ha sido un adicto de las más grotescas prácticas sodomíticas".

Continuaba:

> En los últimos años parece haber completado el ciclo de la degeneración sexual y de pervertido se convirtió en invertido –una mujer, o un ser digno de lástima que deriva su satisfacción atrayendo a los hombres e induciéndolos a utilizarlo. El punto es digno de atención, pues el procurador general le dio, a sir E. Grey, (ministro de relaciones exteriores, jefe de Casement, a quien éste le había dirigido sus informes sobre el Congo y el Putumayo) la impresión de que el relato del propio Casement sobre la frecuencia de sus actos resultaba increíble e insinuaba, por sí mismo, que estaba experimentando alucinaciones al respecto. Creo que esta idea debe desecharse[18].

Parece que Blackwell fue el principal responsable de la difusión de los diarios. Su maligno odio por Casement, un traidor no sólo a su patria sino a su "virilidad", tuvo una manifestación adicional al insinuar al gabinete que la discreta publicación de los diarios, una vez que Casement fuese ahorcado, garantizaba que no se convirtiera en un mártir.

Y ciertamente se hizo el intento. "Los ingleses han estado haciendo circular informes sobre la degeneración de Casement", escribía el amigo de Conrad y simpatizante de los irlandeses, John Quinn, desde Nueva York. "Me llegan de todas partes". Alfred Noyes, profesor de inglés en la universidad de Princeton y propagandista al servicio del gobierno británico, escribió en un artículo publicado en un periódico de Filadelfia varios meses después de la ejecución, que los diarios, de una suciedad inenarrable, tocaban los más bajos fondos de la degradación humana.

La tendencia al martirio era fuerte. Procedente de sentimientos ligados a la causa irlandesa, sin embargo debía mucho a la descripción de su obra en el Congo y en el Putumayo, como se expresa en esta petición anónima hallada entre las pertenencias de un antiguo secretario privado del parlamento.

> El magnífico carácter de su carrera anterior, su gran obra para el mundo en el Congo y en el Putumayo, ciertamente debieran pesar en las consideraciones del gobierno. Los horrores con que tuvo que entrar en contacto, combinados con veinte años de trabajo ininterrumpido en climas insalubres, afectaron de tal manera su constitución que

su salud tuvo un colapso, y para 1914 era un hombre completamente destruido.

En esta condición se enfrentó a los horrores, las dificultades y los peligros del Putumayo con el mismo afán desinteresado del que siempre había dado muestras. Regresó en un estado de colapso nervioso tan serio que a menudo despertaba dando alaridos en la noche; había traído consigo ciertas fotografías y ciertas notas a las que no podía mirar sin una agitación mental y física terriblemente intensa[19].

Conrad dio las razones de su evaluación de la personalidad de Casement –asesinato sería un término más apropiado– pero ninguna razón era más vívida que el sube y baja del flujo de una imaginería colonial conflictiva que el escribir sobre Casement producía en el cerebro de Conrad. Era algo más grande que sus individualidades respectivas. Ambos encarnaban la fortuna y el infortunio coloniales, y Casement era no sólo el traidor preso en la Torre sino el activista en que estaban inscritas la atracción y la repulsión de la mitología colonial. Suya era la figura evasiva, apasionada y política, en la que se encarnaba el colapso del soñar despierto que la colonización había inspirado en Conrad hasta esa etapa relativamente tardía de su vida cuando viajó a los trópicos para trabajar al servicio de Leopoldo, rey de los belgas. Era como si el que pronto había de ser el fantasma maligno de Casement tuviera que soportar la carga adicional de lo que Conrad quería matar dentro de sí mismo. Es la misma pulsión de muerte que llega a obsesionar al antropólogo, el que todavía, si no más que nunca, sigue siendo encarnación de la ciencia y del romance de la sociedad al sur de la línea ecuatorial. Y Casement, por todo cuanto de él se sabe, hubiera sido un etnógrafo maravilloso.

Tal vez la situación era más intrincada todavía. Quizás el impetuoso don Roberto, –heredero socialista de reyes escoceses, intimidante, excéntrico, aristocráticamente perteneciente tanto al primero como al tercer mundo, a quien Conrad veía como su "buena pluma, aguda, flexible y rígida, segura como una espada de Toledo", medio en broma pero también perfectamente en serio, llegó a representar para Conrad los aspectos más sanos del arrojo y de las aventuras coloniales, dejándole a Casement la expresión de todo cuanto se prestaba a la burla fácil, y que incluso resultaba peligrosa en hombres poéticos metidos en la maraña de los sueños coloniales.

En uno de sus últimos ensayos, titulado "Geografía y algunos exploradores", Conrad dejó en claro la manera como, para él, el cambio en la mezcla de magia y de máquina, inherente al desplazamiento de la geografía fabulosa de la Edad Media a la geografía beligerante de la edad contemporánea, era un cambio en el que los mapas exactos y los exploradores científicos lo hacían soñar con viajes a lo desconocido. Al menos, así había sido para él cuando era un muchacho y ponía su dedo en el propio centro del que entonces era el blanco corazón del África, exponiéndose a las burlas de sus compañeros. "Sin embargo, es un hecho", sigue escribiendo, el que dieciocho años después estuviera al mando de un deteriorado vapor de rueda, anclado a la orilla de un río africano.

Era de noche y él era el único blanco despierto. El atenuado trueno de las cataratas Stanley flotaba en el aire sobre el último trayecto del alto Congo, y una luz solitaria en la oscuridad brillaba a través del agua desde una pequeña isla. Con asombro, se dijo: "Éste es el sitio exacto de mis fanfarronerías de muchacho"[20].

El soñar despierto acerca de la geografía beligerante se precipita en los recuerdos de la adolescencia a medida que las cataratas, las cataratas Stanley, llevan su atenuado trueno al trayecto último del río. Es también el trayecto último de la hegemonía mítica. Sólo un hombre blanco está despierto, consciente e hipnotizado por ese murmullo en la oscuridad, bajo las estrellas, y debido a esta hipnosis, percibiendo precariamente otros significados, significados discordantes, donde el trueno murmura en su último trayecto del río. Dentro de la conciencia que por sí misma accede al ser, la conciencia de sí mismo empieza a encenderse y a chisporrotear –como la luz solitaria que brilla débilmente en la espuma del agua despeñada. Es allí y entonces cuando el arco de la memoria se devuelve a los alardes de la juventud y se lanza adelante, más allá del último trayecto del río, para abrazar los sueños de construcción imperial, embrujando al hombre blanco, dejándolo extremadamente solitario.

Una gran melancolía descendió sobre mí. Sí, éste era el sitio preciso. Pero no había un umbroso amigo que estuviera a mi lado en la noche del enorme desierto, no había recuerdo fantasmagórico alguno sino tan sólo la remembranza vil de la prosaica 'chiva' periodística y el conocimiento repulsivo de la más sórdida disputa por el botín que jamás hubiera transfigurado la historia de la conciencia humana y de la exploración geográfica. ¡Qué final para las realidades idealizadas de los sueños de un muchacho! Me pregunté qué estaba haciendo allí, pues era en efecto un episodio no previsto, difícil de creer ahora en mi vida de marino. No obstante, subsiste el hecho de que he fumado una pipa de la paz a medianoche en el corazón mismo del continente africano, y me sentí muy solo allí.

A la desilusión se añadió pronto una enfermedad lo suficientemente grave como para introducirlo en el espacio de muerte, en lo que Ian Watt llama el "enfrentamiento, a solas", con el hecho de la propia mortalidad, mientras era llevado río Congo abajo y de regreso a Europa. "Puede decirse", sugiere Monsieur Jean-Aubry, "que África mató a Conrad, el marino, y fortaleció a Conrad, el novelista"[21]. Y en esta metamorfosis nacida de la muerte es importante registrar la desesperanza que sirvió de base a su arte, cuya poesía de la desesperación absorbía como una esponja la magia y el romance ocultos en la geografía beligerante –¿de seguro una prima no muy distante de la ciencia de la antropología? "No resulta muy hermosa si uno la mira demasiado", escribió. "Lo único que la redime es la idea. Una idea detrás de ello; no una pretensión sentimental sino una idea; y una creencia generosa en la idea –algo que uno puede erigir, e inclinarse ante ella, y ofrecerle un sacrificio..."[22] La serpiente que se retuerce hacia el corazón de las tinieblas en el centro del mapa del África no es que hubiera perdido sus encantos sino que se había vuelto sobre sí y se alimentaba del dolor de la desilusión. La *Divina Comedia* está muy detrás del mundo insípido de la geografía fabulosa, y en el caso de Conrad es la divina tragedia, la amargura y la melancolía, lo que ve brotar Jean-Aubry, como la retorcida serpiente del gran río de los sueños que fue el origen de todo esto.

> Aunque efectivamente no atara esa profunda melancolía a su espíritu, el Congo sin embargo hizo que surgiera de las profundidades de su alma, y así contribuyó indudablemente a esas hondas corrientes de amargura que parecen surgir como un gran río del corazón mismo de las tinieblas humanas y llevar hasta los confines del territorio de los sueños la fuerza de un espíritu inquieto y de una mente generosa[23].

El propio Conrad consideraba que el Congo había sido el punto decisivo de su vida: "Antes del Congo yo era un mero animal", dijo a Edward Garnett. ¿Pero Casement? "Era una buena compañía", le reveló Conrad a Quinn,

> ...pero ya en África me pareció que era un hombre, propiamente hablando, sin mente alguna. No quiero decir estúpido. Quiero decir que era todo emoción. Por medio de la fuerza emocional (Informe sobre el Congo, Putumayo, etc.) se abrió su camino, y la emotividad pura lo ha deshecho. Una criatura de puro temperamento, una personalidad verdaderamente trágica, a la que sólo le faltaba la grandeza. Sólo vanidad. Pero en el Congo no era visible aún[24].

Es posible preguntarse si éste no es un caso de un burro hablando de orejas pues, ¿no es éste un retrato rabiosamente emocional redactado por una criatura de puro temperamento? En cuanto a lo de que Casement no fuera un hombre, "propiamente hablando", y en cuanto al camino que suministra una salida para la pura emotividad, cuanto menos se hable mejor. Además, resulta difícil referirse al informe sobre el Congo, al Putumayo, etc. como evidencia de emotividad. Los informes mismos pertenecían no sólo a los géneros jurídico y sociológico sino que eran también ejercicios en el uso de la emotividad reprimida a fin de transmitir con mayor energía lo increíble del terror colonial. Subsiste el hecho de que fueron informes como el de Casement y no el arte maravilloso del maestro los que contribuyeron en mucho a suprimir la brutalidad en el Congo (y tal vez también en el Putumayo) y, con palabras de Edmund Morel, le inocularon a la diplomacia británica una toxina moral tal que los historiadores celebran éstas dos ocasiones como las únicas en que la diplomacia británica se elevó por encima de lo trivial[25].

Además de las coincidencias en la historia imperialista, lo que reúne a Casement y a Conrad es el problema que conjuntamente formularon acerca de las políticas del realismo social y del realismo mágico. Entre el emotivo cónsul general, que escribió eficazmente a favor de los colonizados en su calidad de Realista, y el gran artista, que no lo hizo, existen problemas cruciales en torno al dominio de la cultura y a las culturas de dominación.

El informe Putumayo

En este punto resulta instructivo examinar los informes de Casement sobre el Putumayo remitidos a sir Edward Grey, jefe del Servicio Exterior Británico, publicados conjuntamente con cartas y memorandos en forma de "libro azul" por la Cámara de los Comunes británica el 13 de julio de 1913, cuando Casement tenía cuarenta y nueve años.

Debe observarse desde el comienzo que la adhesión de Casement a la causa de la autonomía irlandesa y su cólera frente al imperialismo británico no sólo resultaron en que su labor de casi toda la vida como cónsul británico estuviese marcada por un conflicto oculto (al igual que con su homosexualidad) sino que también consideraba que sus experiencias en África y en América del Sur habían influido sobre su visión del colonialismo en Irlanda, el que a su vez estimuló su sensibilidad etnográfica y política al sur de la línea ecuatorial. Afirmaba que era su conocimiento de la historia irlandesa el que le había permitido compren-

der las atrocidades del Congo, por ejemplo, lo que no le ocurría al Ministerio de Asuntos Exteriores, incapaz de hallarle un sentido a las pruebas que se le presentaban.

Hallar sentido significa aquí una voluntad y una capacidad instintiva desarrolladas para identificarse no tan sólo con una nación o con un pueblo, sino con los perseguidos y los marginados cuyo modo de vida y cuya valoración de la vida no podían entenderse a través de una desalmada filosofía de la mercancía. En una carta a su buena amiga Alice Green recordaba:

> Sabía que el Ministerio de Asuntos Exteriores no iba a entender la cosa, pues me había dado cuenta de que estaba mirando esta tragedia con los ojos de otra raza de gentes que alguna vez fueron también cazadas, cuyos corazones se basaban en el afecto como raíz del contacto con sus semejantes, y cuya estimación de la vida era imposible de valorar de acuerdo a su precio en el mercado"[26].

En el artículo que escribió para la respetada *Contemporary Review* en 1912, sostenía que los indios del Putumayo estaban más desarrollados, moralmente hablando, que sus opresores blancos. El indio no sólo carecía de una fibra competitiva sino que, de acuerdo a la apreciación de Casement, era "socialista por temperamento, hábito y, posiblemente, por la memoria ancestral de los preceptos incaicos y preincaicos". En conclusión, preguntaba Casement, "¿Es demasiado tarde para esperar que por medio de la misma intervención humanitaria y fraternal pueda impartírseles a los remotos, desamparados y perdidos hijos de la selva algo de la buena voluntad y de la bondad de la vida cristiana?" Más tarde habría de referirse a los campesinos de Conemara en Irlanda como a "indios blancos"[27].

En buena parte el dilema de Casement no era tanto el de separarse de sus derechos como protestante y unionista, recibidos al nacer bajo la corona, o de la cultura británica, a la que cada día consideraba más hipócrita, "profesando", como escribió, "el cristianismo pero creyendo sólo en Mamón". Su dilema más agudo residía en la manera como esa misma hipocresía se insinuaba en su modelo vital de autodescubrimiento por medio de la oposición, dentro del cual el nacionalismo y el anticolonialismo, mas no así la vida oculta del homosexual, podían manifestarse y resultar dignificadores: "En estas solitarias selvas del Congo donde encontré a Leopoldo [rey de los belgas y propietario del Estado Libre del Congo], me encontré también a mí mismo, un irlandés incorregible". En su diario de viaje por el Putumayo, unos diez años después de

haberse descrito como un "irlandés incorregible", Casement redactó para sí un fragmento que mostraba el modo como su pensamiento podía elaborar imágenes de feminidad y masculinidad para representar la cultura del imperialismo. En el vapor *Liberal*, Putumayo arriba, escribió el 17 de septiembre de 1910:

> El hombre que deja a su familia, su nación, su lengua es peor que la mujer que abandona su virtud. Lo que la castidad es para ella son para su virilidad el respeto por sí mismo y el conocimiento propio.
>
> El joven piloto quechua del *Liberal* se llama Simón Pisango –un puro nombre indígena– pero dice llamarse Simón Pizarro [a quien Conrad comparaba con Casement en su carta a Cunninghame Graham] porque quiere ser 'civilizado'. Igual que los apellidos O' irlandeses y [indescifrable] que prescinden primero de sus nombres de pila o de sus prefijos para mostrar su respetabilidad y luego de su antigua lengua para quedar totalmente anglicizados. ¡Simón Pisango todavía habla quechua, pero otros [indescifrable] de los Pizarros hablarán sólo español! Los hombres son conquistados no por las invasiones sino por ellos mismos, y por su torpeza[28].

Los hombres son conquistados no por las invasiones sino por ellos mismos. ¿No es un extraño sentimiento, verdad, cuando al entrar a la zona cauchera nos tropezamos con tantas pruebas brutales de invasión? Como le escribía a sir Edward Grey en 1912:

> El número de indios asesinados bien de hambre –causada a propósito a menudo, por la destrucción de las cosechas en distritos enteros, o como una forma de pena de muerte inflingida a individuos que no aportaron su cuota de caucho– o ultimados deliberadamente a bala, quemados, decapitados o azotados hasta morir, y esto acompañado de una variedad de torturas atroces, en el curso de estos últimos doce años, a fin de saquear esas 4.000 toneladas de caucho, no puede haber sido menos de 30.000 o posiblemente sumen muchos más[29].

Las revelaciones de Hardenburg: Truth, el paraíso del diablo y el significado de conquista.

El gobierno británico se sintió obligado a enviar a Casement –destinado entonces en Río de Janeiro– como su representante consular al Putumayo debido al escándalo público suscitado en 1909 por una serie de artículos en la revista londinense *Truth*, en los que se describían las

brutalidades cometidas allí por la compañía cauchera de los hermanos Arana, la que desde 1907 había sido un consorcio de intereses peruanos y británicos. Titulados "El paraíso del diablo: un Congo de propiedad británica", los artículos contaban las experiencias de un joven "ingeniero" y aventurero estadounidense llamado Walter Hardenburg que, con otro norteamericano, abandonó su empleo en el ferrocarril Cali-Buenaventura en 1907 para bajar a un rincón remoto de la cuenca amazónica desde los Andes colombianos, en Pasto, por el pendiente camino que partía del valle del Sibundoy. Mientras remaban río abajo por el Putumayo, estos *gringos inocentes* cayeron en manos de hombres armados, de una crueldad diabólica, que habían estado aterrorizando a los mercaderes colombianos que se negaban a someterse a Julio César Arana –alma y fuerza impulsora, como lo llamaría después un parlamentario británico, de la compañía cauchera peruana–. Ya en los periódicos de Iquitos habían aparecido informaciones sobre cosas muy feas que estaban pasando en el río, y esas informaciones circularon más allá del río, hasta la propia capital del Perú. Pero fueron necesarias las indignidades que le sobrevinieron al ultrajado *gringo aventurero* para que estas atrocidades se convirtieran en una cuestión política en Inglaterra y en los Estados Unidos. (Posteriormente Hardenburg habría de escribir un folleto a favor del socialismo en una de las provincias occidentales de Canadá, y tras éste, un libro sobre la erradicación del zancudo.)

Se decía que Arana había comenzado su espectacular ascenso al poder, al traficar con los comerciantes colombianos que habían sido los primeros en "conquistar" (para usar la expresión común) a los indios del Caraparaná y del Igaraparaná, tributarios del Putumayo. Estos 'conquistadores' se habían ido estableciendo a lo largo de estos ríos con sus "derechos de conquistar" desde los años de 1880, tras la bonanza de la quinina en las estribaciones de los Andes y (así lo decía Casement) descubrieron que era más conveniente negociar su caucho río abajo con comerciantes como Arana que río arriba dentro de Colombia, a través de la selva, para llegar al Tolima o por los Andes hasta Pasto. Así como lograron que los indios recogieran caucho al endeudarlos dentro de un sistema de peonaje, así estos comerciantes estaban también endeudados con sus proveedores, como Arana –atrapados en la misma maraña de obligaciones en que ellos tenían a los indios–. Pero no del todo. Podían todavía, "por debajo de cuerda" como se dice, competir por los indios con Arana.

Era una extraña región esa donde se instalaron los colombianos y pusieron a los indios a recoger caucho, una frontera proclive a la guerra y

a la inestabilidad y acerca de cuya soberanía nunca habían podido ponerse de acuerdo los estados-naciones de Perú y Colombia desde el final de las guerras de independencia de España, a comienzos del siglo XIX. Situada entre las ambiciones rivales de los Estados, carecía en efecto de Estado, era una especie de zona crepuscular cuya propensión a la violencia era canalizada, por los comerciantes como Arana, a luchas por el control de una provisión de recolectores indígenas que cada día disminuía más. Los "derechos de conquistar", esas convenciones acordadas tácitamente por fuera de cualquier ley estatal y que presuntamente le garantizaban a cada "conquistador" sus derechos al producto del trabajo de "sus" indios, eran 'derechos' asentados tanto en la posibilidad de la violencia como en un acuerdo mutuo –convenciones frágiles, parecería, expuestas siempre a la destrucción–. La selva y sus indios pesaban mucho sobre los temores de los blancos, se decía, pero según Joaquín Rocha, un colombiano que recorrió la región en 1903, la principal amenaza a la vida de los comerciantes en caucho era la de ser asesinados por uno de sus colegas. Se observó también con sorpresa que los comerciantes procreaban muy pocos hijos. Vivían generalmente con mujeres indígenas, pero las uniones eran estériles. Conjeturó que esta "extraordinaria carencia de niños mestizos" se debía a que las mujeres indígenas bebían plantas medicinales anticonceptivas, tal vez "por orden de los caciques indios o como medida de orden político".

Siete años de comercio cauchero y de implacable eliminación de los pequeños negociantes en esta zona fronteriza de esterilidad y asesinato sirvieron para que Arana obtuviera un control total y para que en 1907 estuviera listo para ampliar en gran escala su negocio, con capital obtenido en Londres. Como Leopoldo, rey de los belgas y dueño del Estado Libre del Congo, rico en caucho, Julio César Arana era, en el bajo Putumayo, el Estado mismo.

En 1903 contrató negros en Barbados para "conquistar" y darle cacería a los indios fugitivos. La noción, para no decir nada del empleo del término "conquista", en este caso parece haber resultado rara para muchos extraños y así, por ejemplo, causó una gran confusión en la Comisión especial para el Putumayo de la Cámara de los Comunes británica. Conquistar, se les dijo en más de una ocasión, no significaba lo que ellos imaginaban sino "distribuir bienes a cambio de caucho".

La confusión entorpeció también el intento de la Comisión por interpretar el rubro "Gastos de conquestación" *(sic)*, traducido como "gastos de conquista" en la contabilidad de la Compañía para 1909. El administrador en Iquitos, Pablo Zumaeta, le escribió a su cuñado Julio

César Arana, contradiciendo la opinión prevaleciente del contador británico de que 70.917 libras esterlinas debían descargarse como pérdidas, "con el argumento de que este dinero representaba realmente capital gastado en conquistar o, más precisamente, en domeñar a los indios"[31]. No había necesidad de disminuir las cuentas de capital porque,

> como se darán cuenta ustedes, en empresas como la nuestra el capital se destina y se invierte en conquistar, o más exactamente, en atraer al trabajo y la civilización a las tribus salvajes, las cuales, una vez logrado esto... nos entregan la propiedad de la tierra misma que dominaban, y pagan después, con los productos que nos entregan, el valor de cualquier adelanto que se les haya hecho. En empresas como la nuestra cualquier cantidad con esa destinación es considerada capital[32].

Parece haber sido una situación en la que el derecho a los indios era semejante a los derechos para cultivar la selva. Los indios estaban allí para quien los quisiera, pero una vez adquiridos no podía interponerse ningún otro blanco. El primer blanco que llegara a una de las grandes casas comunales, habitadas a veces por más de cien indios, y los engatusara con artículos de comercio, podía disfrutar de sus "derechos de conquista". A cambio los indios pagaban con caucho y anteriormente, al menos río arriba, y en mucha menor medida a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el pago se había hecho en hierbas medicinales, venenos, laca, gomas, resinas, pieles y cera de abeja. En los años 1860 había habido una proliferación de actividades proveniente de los Andes hacia el pie de la montaña, y en una medida muy limitada hacia el cauce medio del Putumayo, y esas actividades se originaban en la demanda por el famoso febrífugo de la corteza de chinchona. Denominada erróneamente con el nombre de la esposa de un virrey peruano, esta corteza contenía quinina, necesaria para otros 'conquistadores' como el ejército inglés en la India en su combate contra la malaria.

Yo no comprendo el poder que los comerciantes tenían sobre los indígenas. La mayor parte de cuanto se ha dicho sobre este tema está saturado de fantasía y es, encima de todo, contradictorio. De una parte está el énfasis estridente en la conquista como última y sudorosa afirmación machista de una civilización desplegada en la frontera, ansiosa de penetrar en lo salvaje. De la otra hay un cuadro completamente contradictorio, el de una especie de contrato social entre comerciantes con ideas similares, indios y blancos complementando entre sí sus necesidades en la espesura de la selva, indios dóciles y hombres blancos maternales y nutricios.

Ciertamente, ni esta paradoja ni la docilidad parecen haber hecho parte de las palabras y de los recuerdos en el primer ciclo de la conquista, durante el siglo XVI. Lo poco que se sabe sobre la demente expedición de Hernán Pérez de Quesada a través de las selvas del Caquetá y del Putumayo en 1541, en busca de El Dorado, es que los españoles afirmaban haber tropezado, generalmente, con una resistencia feroz. Se dice que la expedición de Quesada consistía en 200 caballos, 260 españoles y unos 6.000 indios cargueros procedentes de las sabanas de la 'cordillera' occidental de los Andes. Se dice que de estos indios ninguno sobrevivió. Donde el Caquetá y el Putumayo se acercan en su curso, cerca a Mocoa, Quesada encontró una firme oposición. Siempre que su expedición atravesaba pasos estrechos donde los caballos no podían maniobrar, los indios atacaban. Si se trataba de una violación no consumada y a caballo, de acuerdo a esta historiografía, entonces estas rutas angostas eran *vaginae dentatae*. En un lugar, anota John Hemming en su estudio de las correspondientes crónicas, "una tribu devoradora de hombres logró apoderarse de cinco hombres a la vista del resto de la columna y los descuartizó antes de que se pudiera hacer algo por salvarlos"[33]. Tales son las historias transmitidas por la conquista.

Se dice que no fue muy distinta la suerte de los misioneros que durante los dos siglos siguientes reemplazaron la espada. Sin embargo, pese a esta continuidad no deja de ser sorprendente redescubrir el lenguaje y la imaginería de la conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI, reactivados no por el oro o por el cuento de El Dorado, sino por la quinina y el caucho a finales del siglo XIX. La insaciable demanda europea y norteamericana por las materias primas de las selvas tropicales resucitaron en forma todavía más exagerada la mitología heroica de la época anterior, y la incrustó en la cultura de la relación comercial.

Ese comentarista siempre interesante, Joaquín Rocha, que viajó por los ríos Caquetá y Putumayo hasta Iquitos en 1903, encontraba tan extraña la noción de "conquista" como la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes británica. Le pareció necesario proponer una definición:

> Cuando se encuentra una tribu de salvajes que, o no se conocía antes, o no había tenido trato con los blancos, se dice que la ha conquistado el individuo que logra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción del caucho y que

le hagan sementeras y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos. Así, al entrar en la gran y común labor de los blancos, estos indios son incorporados a la civilización[34].

Esta definición más que una falacia es una arrogancia, tan necesaria a la conquista por medio del comercio como al comercio por medio de la conquista. El astuto 'conquistador", observa más adelante, debe tomar medidas para garantizar la reciprocidad de sus regalos y de sus adelantos –por ejemplo, tomando como rehenes a mujeres y a niños indios.

Pero si lo aconsejable fuera la fuerza bruta, ¿por qué molestarse en dar *"regalos"* e insistir en la ficción de la "deuda"? Es frecuente, dice Rocha, que los indios se nieguen a sucumbir frente al arte de la persuasión verbal. En cambio tratan de escapar, como en la historia que relata de nuevo acerca de un comerciante en caucho y sus cuatro peones, cuando regresaban hacía unos años con mercancías por regiones remotas e inexploradas del río Aguarico. Al descubrir huellas de indios en regiones muy distantes de toda tribu conocida, al comerciante le saltó el corazón ante la idea de conquistarlos, ya que con su trabajo podría obtener grandes cantidades de caucho. A la madrugada, bajo la luz de una luna espléndida, los blancos entraron a la casa comunal de los indios. Dos de los blancos bloquearon la puerta con sus armas mientras que su patrón, el comerciante, les decía a los indios empavorecidos que no se asustaran. Se les pidió a los indios varones que consiguieran comida, la que cocinarían sus mujeres, a las que no se les permitía salir. Cuando regresaron los hombres, los blancos les ofrecieron de regalo baratijas y luego les dieron tela, hachas y machetes, diciéndoles que a cambio deberían traer caucho mientras ellos, los blancos, mantenían posesión sobre la casa de los indios, con sus mujeres y sus niños, en ausencia de los hombres. Dichosos con sus regalos y con las mercancías compradas, los hombres accedieron y regresaron dos días después con el caucho que debían.

Como necesitaban más mercancías de los blancos y como los habían tratado tan bien quienes eran ahora sus patrones, acordaron construirles una casa y limpiarles y cultivarles unas tierras. Así, nos dice Rocha, quedó consumada la conquista de esta nación[35].

Fue así como en 1896 el colombiano Crisóstomo Hernández conquistó a los huitotos de los ríos Igaraparaná y Caraparaná, afluentes del Putumayo de los que Arana se apoderó por la fuerza unos años después. Se dice que don Crisóstomo, un mulato del remoto pueblo montañoso de Descanse, en los Andes, era un fugitivo, escapado de los puntos comerciales colombianos en el Caquetá, a causa de sus crímenes cometidos allí. Había buscado refugio en los bosques más profundos del

Putumayo, donde reinaba sobre indios y blancos con suma crueldad. A la rebelión y *al canibalismo*, nos cuenta Rocha, los contrarrestaba con la pena de muerte. El crimen de uno lo pagaban todos. Al oír de un grupo de huiototos cuyas mujeres y niños, igual que los hombres, practicaban, según se decía, el canibalismo, don Crisóstomo resolvió ejecutarlos por este crimen y los decapitó a todos, incluidos niños de pecho. El blanco que le refirió esta historia a Rocha se resistía a matar niños pequeños, pero tuvo que hacerlo, pues don Crisóstomo se hallaba detrás de él, con un machete[36]. Es un cuento raro, dado el énfasis que en otras partes se le daba a la desesperada necesidad de trabajo indígena. Tenemos aquí el cuento de un hombre que mata ese trabajo, incluidos los niños de pecho, debido a su presunto canibalismo –reflejo, al menos en la ficción, del acto espectacular de cortar en tajadas cuerpos humanos que, una vez más a través de la ficción, ocasionó la furiosa "represalia" del hombre blanco–.

Poco tiempo después también fue muerto don Crisóstomo por el disparo "accidental" de uno de sus compañeros de conquista. Revolcándose en su propia sangre por el piso, don Crisóstomo pedía el rifle que se hallaba en un rincón. Pero nadie quiso acceder a su última demanda, pues todos sabían bien, dice Rocha, que habría de morir matando y trataría de llevarse consigo a cuantos pudiese de sus compañeros[37].

Pero quizás no era la economía del caucho ni la del trabajo lo determinante en los "excesos" horripilantes de la bonanza cauchera. Quizás, a la manera infatigablemente teorizada por Michel Foucault en su libro sobre la disciplina, lo decisivo aquí era la inscripción de una mitología en el cuerpo indio, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo indio. "En los 'excesos' de la tortura", escribe gnómicamente Foucault, "está invertida toda una economía del poder". No existen los excesos.

¿Pero hasta qué punto era común una brutalidad como la descrita en la historia de don Crisóstomo? Hardenburg, quien era implacable en su condena de la brutalidad de Arana, encontró distintos y más antiguos campamentos caucheros, como los del colombiano David Serrano, con quien permaneció unos días a orillas del Caraparaná, que eran idilios de benevolencia patriarcal. Serrano le dijo que los primeros colonos de la región, entre los cuales se contaba, habían llegado enfermos y empobrecidos y habían sido acogidos calurosamente por los huitotos, quienes "les habían dado de comer, suministrado mujeres y acomodo mejor del que jamás habían disfrutado en su propia tierra". Hardenburg creía

que los indígenas del campamento vivían contentos y eran complacientes. "A Serrano lo llamaban su padre, y en realidad lo trataban como tal"[38].

"Lejos de someterlos a malos tratos", escribía Joaquín Rocha sobre los traficantes de caucho colombianos en Tres Esquinas, en el río Caquetá, "trataban a los indios como a niños mimados, los que por su parte les daban obediencia implícita a los blancos" (excepto cuando los indios se emborrachaban durante sus "bacanales" las que, según Rocha, les tomaban la mayor parte de su tiempo; entonces su estimado 'patrón' pese a su benévola supremacía, tenía que esconderse hasta que se acabara el jugo de caña de azúcar fermentado). Estos indios tama y coreguaje le debían a su patrón blanco (a su "jefe supremo", como lo denomina Rocha) telas, pantalones, mosquiteros, escopetas, machetes y ollas de metal, lo que pagaban con caucho y con sus servicios como remeros en las canoas. Se les daba también tabaco y ron pero, al menos según dice Rocha, éstos se consideraban "regalos" y no avances (tal como él, en la historia de Aguarico, hacía la distinción entre "regalos" que eran "chucherías", cosas como tela y hachas, las que debían cambiarse por caucho). Cuando los indios elegían a su jefe, le sometían al patrón el nombre del escogido, y éste siempre daba su asentimiento, dice Rocha[39].

No parece así que Julio César Arana estuviera tan solo fingiendo ingenuidad cuando se defendía, ante el acoso del interrogatorio ante la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes, alegando que "esta palabra, 'conquistar', que según me han dicho suena en inglés muy fuerte, nosotros la usamos en español para atraer a una persona, conquistar sus simpatías"[40]. Presumiblemente porque las palabras, su significado exacto, y sus traducciones eran cruciales en ese caso, la Comisión consideró necesario publicar la respuesta también en español. El objeto de una 'conquista', prosiguió Arana, es distribuir bienes y equipar expediciones con el fin de convertir a los indios a un sistema de trueque –darles mercancías a cambio de caucho. "Otro término empleado para esto es la palabra 'correría'"[41].

Pero para Charles Reginald Enock, que había pasado cuatro años en la Amazonia y en los Andes peruanos como ingeniero y escritor (*The Andes and the Amazon, Perú*), y fue convocado para presentar testimonio ante la Comisión al final de las audiencias y para explicar el significado de palabras como "conquistar", "reducir" y "rescatar", las correrías no eran sino "pura cacería de esclavos"[42]. Y en cuanto al empleo del "conquistar" en el Amazonas peruano": "Tiene el mismo significado que la palabra inglesa *conquest,* individualmente conseguir mano de obra por medio de la fuerza"[43].

Sin embargo, subsiste la cuestión de hasta qué punto Arana estaba tratando conscientemente de engañar o de confundir a la Comisión o si tan sólo, en una especie de reflejo, se aprovechaba de una manera de hablar común entre los blancos durante la bonanza cauchera del Putumayo –*"bonanza cauchera sentido común"*– que poco o ningún sentido tenía para los miembros ingleses de la Comisión. Éstos parecían tener todas las razones del mundo para escuchar con más respeto a su compatriota, Mr. Enock. Aparte de su experiencia en los trópicos, había muchas razones para sentirse orgulloso de los ingleses en comparación con los peruanos en lo tocante al trabajo libre, la veracidad y la capacidad sin rival del idioma inglés para captar y transmitir datos. Mr. King, de la Comisión Especial, estaba interrogando a John Gubbins, presidente de la junta directiva de la Peruvian Amazon Company y residente durante treinta y ocho años en el Perú.

> "¿Su experiencia del país lo llevaría a afirmar que en el tratamiento de los nativos el peruano observa los mismos criterios que los ingleses?"
>
> "No diría que las normas tienen tan altos criterios no; pero en mi experiencia personal eran bien tratados".
>
> "¿Pero los peruanos no observan las mismas normas?"
>
> "No".
>
> "¿Podría afirmar que había en el Perú, mientras residió allí, un respeto por la vida humana como lo había en Londres? No quiero insistir en este punto. ¿Diría usted que prevalecen las mismas normas de veracidad y de moral pública, y que la vida pública está tan libre de corrupción en Perú como en Londres?"
>
> "En toda América Latina es axiomático", respondió Mr. Gubbins, "que la palabra de un inglés tiene precedencia. La palabra de un inglés es considerada tan buena como la de casi cualquier otra nacionalidad"[44].

También es cierto que sin la estima por la palabra de un inglés y que sin ingleses como Mr. Gubbins no habría existido la Peruvian Amazon Company. Al unir el capital inglés con la pericia de Arana y el sentido común de la bonanza cauchera, Mr. Gubbins y los de su clase eran parte del terror de la bonanza cauchera, cuya manera de impresionar a los indios para que recolectaran el caucho puede también apreciarse en la manera como la palabra del inglés y la del peruano resonaban conjuntamente en otras partes –como con Charles Reginald Enock y Julio César Arana en el estrado de los testigos ante la Comisión Especial. Pues qui-

zás el rígido inglés no era mucho más exacto que el sinvergüenza Arana cuando decía que conquista significaba obtener mano de obra por medio de la fuerza mientras que el sinvergüenza decía que se encaminaba a atraer las simpatías de los indios por medio del comercio y con miras a fomentarlo. Quizás ambos estaban equivocados y equivocados de manera mutuamente dependiente, sin que ninguna de las afirmaciones por sí sola expresara lo que acontecía en la conquista y en el consiguiente peonaje a causa de las deudas, como si cada hombre representara apenas uno de los pilares externos que marcan los límites dentro de los que funcionaban la conquista y el peonaje por endeudamiento. Ni siquiera se trataba de que esta subordinación del indio fuera obtenida por una *mezcla* de fuerza y de fraude, o de armas y de persuasión, o de conquista por medio del trueque o de trueque por medio de la conquista. Toda esta manera de pensar es sólo un lugar común que preserva la separación de los dominios incluso cuando los está mezclando; violencia e ideología, poder y conocimiento, fuerza y discurso, economía y superestructura... Enock exagera gravemente el aserto: "conquista quiere decir" obtener mano de obra por la fuerza" –como en inglés–. Arana disimula taimadamente: "para lograr las simpatías" –como en español–. Pero cuando se colocan juntos los dos lenguajes lo que resulta no es la mezcla de la fuerza con lo que Rocha denominaba el arte de la persuasión verbal, sino una concepción muy diferente en la que el cuerpo del indio, en el proceso de ser conquistado, en su peonaje por endeudamiento y al ser torturado, disuelve estos dominios de tal manera que violencia e ideología, poder y conocimiento, se confunden en uno solo –al igual que lo que sucede con el terror mismo–.

Lo bueno, lo malo y lo feo: el lugar de lo grotesco y los rituales del melodrama en la guerra y la tortura de la economía política

Quiso la suerte que Hardenburg estuviera remando río abajo en 1907 cuando los hombres de Arana lanzaban su ataque final en el Caraparaná contra los caucheros colombianos que se negaban a vender o a entrar en alianzas. Uno de éstos, David Serrano, le contó a Hardenburg cómo tan sólo un mes antes una "comisión" de Arana lo había encadenado a un árbol y luego (en palabras de Hardenburg) "estos empleados modelo de la compañía 'civilizadora', como se llaman a sí mismos, entraron por la fuerza al cuarto de su esposa, arrastraron a la infortunada hasta la puerta y allí, ante los ojos torturados del indefenso Serrano, el jefe de

la comisión abusó de su desdichada víctima". Se llevaron todo el caucho, junto con su mujer y su hijo, y Serrano se enteró después de que "aquella estaba siendo usada como concubina por el criminal Loayza, mientras su tierno hijo servía de criado al repugnante monstruo". Miguel Loayza era uno de los principales administradores de Arana y lo que Hardenburg hallaba también repugnante en él era que se trataba de "un mestizo de complexión cobriza y mirada evasiva, que hablaba un poco de inglés rudimentario [y] parecía pasar la mayor parte del tiempo tomando baños con agua de Florida y retozando con sus diferentes concubinas"[45]. Realmente, un sujeto reprobable.

Unas semanas después Serrano volvió a ser atacado. Esta vez se internó en la selva y le dejó a Arana su pequeño feudo de indios y de caucho. En esta expedición 140 de los hombres de Arana atacaron a veinte colombianos con una ametralladora en la estación cauchera de La Unión. Desplegando su bandera nacional, los colombianos se defendieron durante media hora antes de abandonarles su caucho y sus mujeres a los peruanos. Hecho prisionero por Loayza, Hardenburg presenció la suerte de una de estas mujeres, con varios meses de embarazo y que le había sido "adjudicada" al capitán del barco pirata: "este monstruo humano, empeñado únicamente en saciar su animal sed de lascivia, y sin tener en cuenta el grave estado de salud de la infeliz, la arrastró hasta un lugar privado y, pese a los gritos de agonía de la infortunada criatura, la violó sin el menor escrúpulo"[46].

Funcionarios del Estado colombiano al igual que comerciantes en caucho fueron sometidos a diversas brutalidades, encerrados en pequeñas jaulas sucias donde Hardenburg vio cómo los escupían y los befaban y, dice, "eran vejados diariamente de palabra y de obra en la forma más cobarde". El comerciante colombiano Aquileo Torres fue tratado de esa manera, y durante un año estuvo envuelto en cadenas, como una fiera salvaje. Por lo menos así se decía. Cuando lo liberaron se convirtió en uno de los administradores más sádicos de Arana, con una proclividad especial a desmembrar los cuerpos de los indios mientras estos aún estaban vivos.

Hardenburg evoca un ritual grotesco y melodramático como parte orgánica de la guerra de la bonanza cauchera en esta desdichada extensión del río Putumayo. Su forma de expresión se equipara a las formas expresadas. Organizados como ritos de degradación, estos ataques simultáneamente (como lo manifestó Casement ante la Cámara de los Comunes) eran

> organizados por los hermanos Arana a fin de desposeer a los colombianos, quienes no sólo eran competidores, sino que le ofrecían refugio a los indios que escapaban a la persecución de la compañía; y mientras existieran en el Caraparaná estos establecimientos independientes, los indios acudirían a ellos, y había una manera de salir de la región[47].

Lo que en el testimonio de Hardenburg resonaba como una brutalidad pavorosa e insensata en un teatro de la crueldad sensual, en el testimonio de Casement era el resultado lógico de la "competencia por recursos escasos" –en este caso, los del "trabajo"–. Cuando Hardenburg fetichiza, Casement reifica: dos caras de la misma moneda.

La de Casement era una lógica peculiar, por decir lo menos, y que en último análisis no puede separarse de los ritos teatrales de la guerra y del terror, considerados implícitamente como medios para un fin más sustancial: En efecto, en otro lugar Casement hacía un comentario en el sentido de que la desposesión violenta de los comerciantes de caucho colombianos constituía una burla a la lógica según la cual su objetivo era asegurar el caucho al asegurarse los indios. "Los constantes robos de indios por un cauchero al otro", escribió en uno de sus informes a sir Edward Grey, "llevan a represalias más sangrientas y mortíferas que todo cuanto un indio haya cometido contra otro indio. El objetivo primordial de conseguir caucho, que sólo podía obtenerse mediante el trabajo de los indios, a veces se perdía de vista en estos enfrentamientos desesperados"[48]. Unos años después, al ver a funcionarios borrachos de la compañía que rociaban con kerosene a los indios y luego los quemaban vivos en una fiesta de cumpleaños, Urcenio Buchelli expresó la misma viciosa paradoja: "Estos indios traen tanto caucho y sin embargo se les mata"[49].

Es una nota curiosa la que en 1915 el juez peruano Carlos Valcárcel anotó al margen de los comentarios de Buchelli sobre esas incineraciones: "Hace unos años un cura del pueblo de Bambamarca en la sierra del norte del Perú, quemó viva a una mujer acusada de ser bruja". La historia de la criminalidad, proseguía el juez, "nos revela que las torturas más atroces, como quemar viva a la gente, se han aplicado casi siempre por razones religiosas o políticas"[50]. El inmortal Prescott en su *Historia de la conquista del Perú* se planteaba esta cuestión de la hoguera en su desazón por la suerte que les había correspondido a los incas nobles. "No resulta evidente por qué este cruel sistema de ejecución fue adoptado tan a menudo por los conquistadores españoles", escribía, "salvo que el

indio fuera un infiel y que el fuego, desde fechas muy antiguas, haya sido tenido por el destino propio del infiel, como el modelo de esa llama inextinguible que lo aguardaba en la región de los réprobos"[51].

En cierto modo inventadas

Buena parte del impacto de las revelaciones de Hardenburg provenía no de lo que él hubiera experimentado o visto directamente sino de lo que tomó de dos "periódicos" de corta vida publicados en Iquitos, *La Sanción* y *La Felpa*, creados especialmente, al parecer, para atacar a Arana y a los actos de su compañía. El primer número de *La Sanción* anunciaba que se trataba de una publicación quincenal comercial, política y literaria dedicada a la defensa de los intereses del pueblo. En el centro de la primera página aparecía en forma destacada un largo poema, *El socialismo*, que exaltaba la causa con fervor antifonal.

Los relatos de esos periódicos parecen haber sido importantes para la manera como Hardenburg describía el horror del Putumayo, pues no eran meramente locales y, por consiguiente, "auténticos" sino porque también objetivaban por escrito lo que corría de boca en boca. Además, esas crónicas le daba a su limitada y fragmentaria experiencia personal una perspectiva más amplia y más general.

Algunas de sus propias observaciones están transmitidas con un poder semejante al de los sueños, con la misma atmósfera distanciada del espacio de muerte que se halla en *El corazón de las tinieblas*. Por ejemplo, el recuerdo de cuando caminaba por la caucherío El Encanto, donde estaba prisionero:

> Pero más doloroso todavía era ver a los enfermos y a los agonizantes tendidos en la casa y el bosque adyacente, incapacitados para moverse y sin que nadie les ayudara en su agonía. Estos pobres infelices, sin remedios, sin comida, estaban expuestos a los rayos ardientes del sol vertical y a las lluvias frías y el espeso rocío de los amaneceres, hasta que la muerte los libraba de sus sufrimientos. Entonces sus compañeros llevaban sus cuerpos fríos –muchos en un estado de putrefacción casi completa– hasta el río, y las aguas amarillas y turbias del Caraparaná se cerraban silenciosamente sobre ellos[52].

Debería compararse esto con lo que construyó a partir de conversaciones. Aquí la necesidad de sensacionalismo es penosamente obvia, y se mueve desde la calidad surrealista del sueño, distanciado, inevitable, gemebunda, hasta la histriónica: "Armados con machetes los indios

penetran a lo profundo de la selva, tajando aterradoramente todos los árboles de caucho que encuentran, a menudo cortándolos tanto y tan profundo, en sus esfuerzos frenéticos por extraer la última gota de leche, que anualmente muere un gran número de árboles"[53]. ¿Pero lo histriónico no podría ser verdad?

Durante unos pocos meses, desde octubre de 1907 hasta que fueron clausurados por la fuerza, los periódicos de Iquitos *La Sanción* y *La Felpa* contenían historias horrendas de las atrocidades en las caucheras de Arana. Más aún, fue la valiente publicación a fines de 1907 de la denuncia juramentada, todavía más valiente, de Benjamín Saldaña Roca ante el Juzgado Penal de Iquitos lo que provocó (al menos en apariencia) un clamor nacional por una investigación judicial consistente, y facilitó también cambios en la realidad, inherentes a las metamorfosis de chisme en hecho y de cuento en verdad.

En la relación social de la palabra hablada con la impresa, y del chisme con el periodismo, llega un momento a veces en que el último no sólo dignifica, enmarca, condensa, generaliza y afirma al primero sino que también le presenta un espejo a la comunidad en conjunto –un medio de crear y de fijar la conciencia colectiva–. En el caso de las atrocidades del Putumayo, este tipo de confirmación de la realidad a través de la palabra impresa involucraba la tensión, apenas consciente, entre fascinación y repelencia, fundiendo lo fantástico con lo creíble. Rara vez se mezclan los dos como tan perturbadoramente lo hicieron en la bonanza cauchera del Putumayo, donde, para citar la reacción de Peter Singleton-Gates y Maurice Girodias ante las negativas de la legación peruana en Londres, la que alegaba que *La Sanción* y *La Felpa* eran deshonestas y que las historias publicadas eran fantásticas "*Fantásticas eran*", respondieron Singleton-Gates y Girodias, "*su propia autenticidad las hacía fantásticas*"[54].

En el primer artículo en *Truth*, y como clímax al capítulo central de su libro titulado *El paraíso del diablo*, Hardenburg cita "los siguientes hechos", que parecen haber sido traducidos de *La Sanción*. Buena parte de su acusación posterior, en sus detalles individuales extractados de un testimonio juramentado y de cartas al director de ese periódico, así como en su tono general, puede verse como ampliación de este tipo de escritos:

> "Obligan a los pacíficos indios del Putumayo a trabajar día y noche en la extracción del caucho, sin la menor remuneración; que les dan nada de comer; que los mantienen completamente desnudos; que los despojan de sus cosechas, de sus mujeres y de sus hijos para satisfacer su voracidad, la lascivia y la avaricia de ellos y de sus empleados, pues viven de la comida de los indios, mantienen harenes y concubinas y venden a estas gentes en Iquitos al por mayor y al detal; que los azotan de manera inhumana, hasta que se les ven los huesos; que no les dan tratamiento médico sino que los dejan morir, devorados por los gusanos, o para servir de alimento a los perros de los jefes [por ejemplo, administradores de las caucheras]; que los castran, les cortan las orejas, los dedos, los brazos, las piernas..."[55]

Y también torturaban a los indios con fuego, agua y la crucifixión con los pies para arriba. Los empleados de la compañía cortaban a los indios en pedazos con machetes y aplastaban los sesos de los niños pequeños al lanzarlos contra árboles y paredes. A los viejos los mataban cuando ya no podían trabajar, y, para divertirse, los funcionarios de la compañía ejercitaban su pericia de tiradores utilizando a los indios como blanco. En ocasiones especiales como el sábado de Pascua, sábado de Gloria, los mataban en grupos o, de preferencia, los rociaban con kerosene y les prendían fuego para disfrutar con su agonía[56].

En una carta escrita a Hardenburg en 1909 por un empleado de la compañía, y publicada subsiguientemente en su libro, leemos cómo fue enviada una "comisión" por el administrador de una cauchería para exterminar a un grupo de indios que no estaban llevando suficiente caucho. La comisión regresó a los cuatro días con dedos, orejas y varias cabezas de indios para demostrar que habían cumplido sus órdenes[57]. Posteriormente el corresponsal asistió al fusilamiento y la quema de prisioneros indios; el humeante montón de carne estaba sólo a 150 metros de las oficinas de la cauchera. Fue en uno de los días de carnaval, en 1903. Los "altos empleados" de la compañía, anotaba, brindaban con champaña por el que pudiera contar el mayor número de muertos. En otra ocasión, en la cauchera El Último Retiro, el administrador, Inocente Fonseca, convocó a centenares de indios. Agarró una carabina y su machete y empezó la masacre de esta gente indefensa, dejando el campo cubierto con más de 150 cadáveres de hombres, mujeres y niños –así escribía el corresponsal de Hardenburg (tal como está traducido en el libro de Hardenburg)–. Bañados en sangre e implorando clemencia, proseguía la carta, los sobrevivientes fueron amontonados con los muertos y los hicieron arder hasta morir, mientras el administrador, Inocente, gritaba: "Quiero exterminar a todos los indios que no obedezcan mis órdenes sobre el caucho que les exijo traer"[58].

El corresponsal no da la razón por la que fueron "convocados" los indios. Quizás la ignoraba. Quizás no existía. Quizás era obvia.

El suceso –ritual acaso, en el sentido correcto– más figurativo del terror en el Putumayo, citado como un hecho tanto por Hardenburg como por Casement a través de un testimonio publicado en *La Felpa* en 1908, se refiere al pesaje del caucho traído por los indios desde la selva. En su informe a sir Edward Grey, Casement declaraba que esa descripción le había sido repetida "una y otra vez... por hombres que han estado empleados en este trabajo"[59].

> El indio es tan humilde que en cuanto ve que la aguja de la balanza no marca los diez kilos, inmediatamente alarga sus manos y se arroja al suelo para recibir el castigo. Entonces el jefe [de la cauchería] o uno de sus subalternos se adelanta, se inclina, agarra del pelo al indio, lo golpea, le levanta la cabeza, se la hace frotar el suelo y, después de que la cara está golpeada y pateada y cubierta de sangre, el indio es azotado. Esto es cuando los tratan bien, porque la mayoría de las veces los hacen pedazos con los machetes[60].

Hay en todo esto un tono fantasmal, desmesurado, creo, que suscita tanto el escepticismo como el miedo y la repugnancia. Es posible comprender a David Cazes, vicecónsul británico en Iquitos de 1902 a 1911 (cuyo negocio de comercio dependía de la compañía cauchera de Arana), cuando en respuesta a las preguntas que se le formularon en 1912 por la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes dijo:

> Al principio compré los dos primeros números [de *La Felpa* y *La Sanción*], creo, pero me pareció que eran más bien fantasiosos en los horrores que relataban. Un estado de cosas tan atroz me parece increíble, e hice que no me los siguieran llevando a mi casa. Mi esposa estaba conmigo y tuvieron también un fuerte efecto sobre ella, creo... ahora que conozco mejor las cosas supongo que hubiera debido darles mucha más credibilidad, pero realmente en aquel tiempo pensaba que en cierta forma eran inventadas[61].

Historias que produjeron un fuerte efecto a la señora Cazes, a su marido, el vicecónsul, le parecen en cierta forma inventadas, como si los lazos matrimoniales estrecharan las complicadas relaciones entre el horror y su descripción.

Podremos sentirnos obligados a preguntarnos cuánta verdad contenían estas historias y dónde, dentro de la cadena del lenguaje que liga la experiencia a su expresión, se introdujo el tono melodramático: en la expresión o en los sucesos relatados ¿o en ambos?

Esta cadena de cuestionamientos supone un mundo divisible en hechos reales y en la representación de hechos reales, como si los medios de representación fueran un mero instrumento y no una fuente de experiencia. "Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje", anotaba Wittgenstein, la cual incluye, debemos anotarlo, la mitología de lo real y del lenguaje como transparentes.

Para el vicecónsul con su afectada esposa de un lado, y, en el otro, su soporte económico, Julio César Arana, refutando vigorosamente las representaciones del terror, esta noción común y corriente sobre la divisibilidad de los hechos frente a su representación debe haber empezado a parecer simplista. Apartarse del vicecónsul, atrapado aquí entre una esposa y un Arana, para acudir a la evaluación del cónsul general sobre Casement, es comenzar a apreciar el poder de la lobreguez epistémica en la política de la representación.

2

De Casement a Grey

El informe de Casement a sir Edward Grey es serio y sobrio, como el de un abogado que presenta su caso, en marcado contraste con su diario acerca de la misma experiencia. Según el biógrafo de Casement, Brian Inglis, sin embargo, el manuscrito que Casement envió al Ministerio de Asuntos Exteriores tuvo que ser alterado porque su "tono" en "algunos pasajes" carecía del lenguaje "estudiosamente moderado" que se considera correcto. El Ministerio de Asuntos Exteriores removió lo que Inglis denomina "apartes indignantes" de tal manera que se creara un informe (una vez más en palabras de Inglis) que "pareciera más objetivo de lo que en realidad era"[1] –una oportuna ilustración no sólo de los problemas involucrados en la descripción de terror sino también de lo que podríamos llamar la "ficción objetiva", es decir, la forma forzada por medio de la cual se crea la objetividad, y su profunda dependencia de la magia del estilo para lograr que funcione este cariz de la verdad.

Buena parte del informe –¿podemos seguirlo llamando el informe de Casement?– se basaba en el testimonio de treinta negros de Barbados, "esa lúgubre islita", que escribió Casement en otra ocasión, "de príncipes y mendigos"[2]. Habían sido contratados por la compañía cauchera en 1903 y 1904, junto con otros 166, para trabajar de capataces en el Putumayo. Por la época en que llegó Casement, ya muchos de ellos podían hablar una lengua indígena.

La fuerza del informe depende abrumadoramente de su testimonio, tal como lo resumió Casement, quien rara vez empleaba sus propios términos y se esforzaba por anticiparse a las críticas sobre la veracidad de sus informantes. Al fin de cuentas, se había dicho en el Ministerio de Asuntos Exteriores acerca de estos mismos hombres que "todos los negros de las Indias Occidentales eran mentirosos"[3]. Casement se esforzó por argüir que mediante la confrontación de los testimonios podía reparar las flaquezas de la memoria y los problemas de expresión que solían afligir, decía, a analfabetos como estos barbadianos, a pesar de su evidente sinceridad. La mayor parte de los testimonios fue presentada en condiciones adversas, en territorio de la compañía con presencia de funcionarios de ésta, quienes alternativamente ofrecían sobornos o proferían amenazas. Pero contra estas fuerzas y a pesar de su miedo, los barbadianos, por lo general, experimentaban casi una necesidad física de hablarle a su cónsul general.

El barbadiano Stanley Lewis relató lo que le había sucedido cuando se negó a matar a un indio que estaba como rehén en el "pozo negro" de la casa principal en El Último Retiro, debido a que los indios emparentados con él habían huido de la recolección de caucho. El adminis-

trador amenazó con matar a Lewis por su negativa e hizo que lo bajaran al pozo negro y lo pusieran durante dos días en el cepo, sin comida ni bebida. Toda la casa olía mal a menudo, contaba Lewis, debido a que los cuerpos de los indios que habían sido azotados, y que permanecían atados al suelo, se infectaban y se llenaban de gusanos. Cada golpe de látigo abría la piel. Tenía quince años cuando llegó a estas temibles selvas desde Barbados, y el cónsul general no tenía dudas sobre su veracidad, "en la medida en que su memoria funcionaba bien". Tras haber abandonado el campamento cuatro años antes de prestar testimonio, Lewis había tratado, escribió Casement (en su nombre) "de olvidar todo cuanto pudiera y de borrar de su memoria los muchos crímenes que había presenciado"–para no mencionar los que había cometido[4].

La atmósfera irreal de cotidianidad evocada en los informes –de la cotidianidad de lo extraordinario– hace que las atrocidades sean menos sorprendentes que fantasmales, como mirar un mundo sumergido bajo el agua. Para llegar a este mundo, la lancha de Casement tuvo que pasar por la desembocadura del Putumayo. Su diario registra en ese momento de transición zancudos, la fiebre que tenía, las prolongadas demoras, unos cuantos indios miserables y, deteniéndoles en la desembocadura desde las 4 de la mañana, una prolongada neblina. Luego, en el informe,

> los empleados de todas las caucheras, cuando no estaban cazando indios, se pasaban el tiempo tumbados en las hamacas o jugando. (pág.17)
>
> En algunas de las estaciones el verdugo principal era el cocinero –de dos de estos hombres se me dieron directamente nombres, y comí la comida que ellos preparaban, mientras muchas de sus víctimas cargaban mi equipaje de estación en estación, y mostraban en sus miembros esas cicatrices terribles inflingidas por los latigazos de esos hombres.
>
> (p. 34)

A partir de la evidencia de las cicatrices, Casement descubrió que la "gran mayoría", quizás hasta el noventa por ciento de los muchos indios que vio habían sido azotados. (Los informes son un poco inconsistentes en lo relativo al número sorprendentemente alto de indios que vio: en un caso la cifra son 1.500, en otra 1.600. Pero la falta de consistencia se compensa con los números redondos.) Algunos de los afectados eran niños pequeños entre diez y doce años, y eran frecuentes las muertes por azotes, bien bajo el látigo o, con más frecuencia, unos días

después cuando las heridas se infectaban con gusanos. Los indios eran azotados cuando traían insuficiente caucho y, con más extrema brutalidad, cuando trataban de huir. Los azotes complementaban otra torturas, como el semiahogamiento o la sofocación, destinadas, como lo anota Casement, a crear un espacio de muerte o, en sus palabras: "suspendidas inmediatamente antes de quitar la vida pero al mismo tiempo inspirando el agudo temor mental e inflingiendo mucho de la agonía física de la muerte"[5]. A la gente se la azotaba suspendida de cadenas en torno al cuello, según el barbadiano Frederick Bishop, pero "el método general", escribía Casement, era azotar las nalgas desnudas, "mientras la víctima, hombre o mujer, estaba extendida por la fuerza en el suelo, a veces atada a estacas". "Sobra decir", agregó Casement, "que no fui testigo de alguna de estas sanciones".

"Un súbdito británico", quien personalmente había azotado indios, le informó que había visto madres azotadas porque sus hijos pequeños no habían traído caucho suficiente y eran demasiado chicos para castigarlos. Mientras el pequeño asistía aterrorizado y lloroso al espectáculo, a su madre le daban "sólo unos cuantos golpes", para convertirlo en un mejor trabajador[6].

En confirmación de lo que alegaba *Truth*, Westerman Leavine afirmaba que a veces quemaban vivos a niños para lograr que dijeran dónde se ocultaban sus padres. Niños muy pequeños para el látigo, según una declaración, no lo eran para ser quemados vivos, según otra[7].

Repetidamente se recurría a someterlos deliberadamente a la inanición, afirma Casement, a veces para intimidarlos, más a menudo para matarlos, y los presos permanecían en el cepo hasta que morían de hambre. Un barbadiano relataba cómo había visto indios en esta situación, "escarbando la tierra con sus dedos para comérsela". Otro afirmaba haber visto indios que se comían los gusanos de sus heridas[8].

Los cepos eran el instrumento central para lo que en efecto era una representación masiva del castigo en un teatro de la crueldad, un espectáculo en el proscenio del espacio abierto en medio de la selva. A veces, como en la estación cauchera El Último Retiro, los cepos se colocaban en el corredor del segundo piso del edificio principal, de tal manera que los cautivos podían estar directamente a la vista del jefe y sus subalternos, y cerca de la celda o a lo que los barbadianos llamaban "el pozo negro" (en el que fueron confinados algunos de ellos).

En otras caucheras los cepos se colocaban en los grandes espacios debajo de las construcciones altas de la casa principal. Estas casas eran semejantes a palanqueras y este carácter militar suscitó las sospechas de

miembros del parlamento que formaban parte de la Comisión Especial para el Putumayo cuando vieron las fotografías presuntamente tomadas por el explorador francés Eugenio Robuchon, desaparecido misteriosamente en el Putumayo.

Niños, mujeres y hombres podían ser confinados al cepo durante meses enteros, decía Casement, y algunos de los barbadianos le refirieron que habían visto violar a mujeres aprisionadas en él[9]. A Casement le pareció necesario recalcar que ese empleo del cepo era anormal. Se basaba en el relato del teniente Herndon sobre sus viajes, en 1851, por la "montaña", al sur del Putumayo. El teniente insistía en la importancia del cepo para los misioneros en su intento por civilizar indios, pero *en ninguna parte*, recalcaba Casement, había hablado de crueles abusos. Para Casement era importante aislar los medios del terror en la bonanza cauchera de su más amplio contexto histórico y cultural.

Relataba una historia que le habían contado sobre el empleo del cepo con un indio punchana que vivía cerca de Iquitos en la época de su visita. El hombre se había emborrachado y le había pegado a su mujer. La maestra de escuela de la localidad ordenó que los vecinos del pueblo lo pusieran en el cepo. A medida que ascendía el sol, su mujer le construyó un refugio con hojas de palma "se sentó junto a él todo el día para consolarlo y recibir sus excusas".

"Esa historia me la contaron", proseguía Casement, "como ejemplo del carácter amistoso y afectuoso de los indios, y el cepo, así empleado, tan sólo como modo de escarmentar, no constituye un instrumento de corrección censurable"[10].

La reacción de Edouard André ante el empleo de cepos por parte de la Iglesia no era tan optimista. Éste era un botánico que recolectaba especímenes de plantas para el gobierno francés y que en 1876 había bajado por los Andes, de Pasto hasta Mocoa. Cerca de la laguna de La Cocha, en lo que describió como "la aldea india" denominada La Laguna, le impresionó ver cepos –"un instrumento de tortura", escribió posteriormente, "que yo consideraba relegado a los inicios de la historia de España pero que se sigue utilizando en La Laguna". Hizo un dibujo de esos instrumentos. Eran notables por su tamaño, para varias víctimas al tiempo, y por los crucifijos suspendidos encima de ellos, que les daban la apariencia de una especie de altar"[11].

En el pueblo de Mocoa, al lado oriental de las montañas y en su ladera, descubrió que no sólo las piernas sino también la cabeza del prisionero quedaban encerradas entre las dos partes del cepo. A veces los

azotes acompañaban también a este castigo. Pobre André. Se le quitaron las ganas de almorzar.

Pero el enorme aumento de esta forma de tortura durante la bonanza cauchera del Putumayo treinta años después, con o sin crucifijos, hizo que el empleo que le había revuelto el estómago a André pareciera rutinario e irreprochable, inmerso en la tradición, si no en la eterna sabiduría. Al menos tal cosa es la que deja implícita Casement.

El explorador colombiano Miguel Triana, perteneciente a la aristocracia de su país, quedó también impresionado ante el carácter tradicional de esta forma de castigo dentro de la vida indígena del Putumayo, cuando estuvo en Mocoa hacia 1905 y por invitación de un fraile capuchino se quedó para asistir a un festival indígena.

Los indios iban y venían del lugar donde danzaban a la iglesia para asistir a misa. Habían estado bailando, y también bebiendo, toda la noche. Un hombre "olvidó", en palabras de Triana, "la compostura debida". "Voy a meterle un susto a ese indio", dijo el fraile, y ordenó que otros indios lo capturaran y lo llevaran a la cárcel, donde habrían de darle tres latigazos, según costumbre. Todo está prohibido aquí, anotaba Triana, con el uso de la expresión "no es costumbre".

El que se usara o no esta expresión, y menos aún la noción de "costumbre" antes de la colonización es cosa que jamás sabremos. Lo cierto es que desde el punto de vista de los colonizadores los indios tienen "costumbres", que éstas son el equivalente primitivo de la ley, y que para gobernar a los indios es aconsejable transmitir la ley colonial no sólo en el lenguaje de la costumbre sino añadiéndole el título y el concepto de *costumbre*.

De lo contrario, los indios bajo el régimen colonial podrían recurrir para su defensa al sentido de costumbre de los colonizados. El fraile capuchino le daba ejemplos de esto a Triana. Los indios decían que no podían hacer esto o aquello porque no era 'costumbre'.

"¿Seguramente el castigo con azotes no es de las costumbres que los indios quieran conservar?", preguntó Triana.

"Aunque no me lo crea", dijo el fraile y continuó:

> El castigo del azote es quizás la costumbre más difícil de desarraigar. Usted tiene que comprender que el dolor tiene una eficacia misteriosa que hace que la gente lo desee. Yo mismo he notado que los indios se vuelven muy tranquilos, hasta alegres y festivos, después de los azotes. Es obligatorio que, después de los azotes, la persona azotada diga "Dios le pague". Si no lo dice, entonces el Gobernador [que

es un indio que agrada a los capuchinos] ordena tres azotes más, y así sucesivamente hasta que el azotado pierde su ira y demuestra gratitud. Así, el azotar conserva el principio de autoridad, de docilidad, así como la pureza de la costumbre. El azote es la base de la costumbre[12].

La terrible ironía de los barbadianos, descendientes de esclavos, utilizados para esclavizar a otros y en el proceso quedando ellos mismos prácticamente esclavizados resuena patéticamente en los testimonios recogidos por Casement. Los barbadianos eran, en efecto, peones obligados por las deudas, utilizados no sólo para torturar y para cazar indios sino sujetos también, ellos mismos, a la tortura.

A partir de su testimonio, parece que la vida en las caucheras, para los empleados de *todas* las categorías, era mezquina y sórdida, con escasos rasgos de compañerismo. Lo que aparece es un mundo hobbesiano, brutal y breve, en el que ritos como la tortura de los indios, salvajes pero indefensos, era lo que unía al personal de los campamentos. El resto del tiempo se peleaban por comida, por mujeres y por indios.

Clifford Quentin, por ejemplo, fue azotado severamente un par de veces durante sus dos primeros años de servicio. En la primera ocasión todos los empleados del campamento, como sucedía a menudo, estaban escasos de alimentos y se veían obligados a robar a los indios o a sus plantaciones en la selva. En su declaración se dice que cuando trató de comprarle una torta de casabe a una muchacha india, se interpuso un empleado colombiano y sobrevino una riña, tras la cual el administrador de la cauchera le ató las muñecas a la espalda a Quentin y lo colgó de una vara por los brazos previamente atados detrás del cuerpo. Le dieron cincuenta latigazos con un fuete de cuero de tapir, aplicados por el administrador y por Armando Normand, un boliviano que hablaba inglés (educado en Inglaterra) y que acompañaba como intérprete al grupo de negros. Casement pudo observar claramente las cicatrices cinco años después.

Dieciocho años después volvieron a azotarlo, acusado de relaciones inmorales con mujeres indias por un empleado blanco colombiano de apellido Bucelli. Quintin y él habían sido enviados con un pequeño grupo para acorralar a unos indios que habían huido del trabajo en las caucheras. Capturaron a ocho de los indios, cuatro mujeres, dos hombres y dos niños, encadenaron a los hombres y emprendieron el regreso. Por la noche, los dos indios, a quienes custodiaba otro colombiano, se fugaron. Como no quería decirle al administrador del campamento que eso había sucedido por la negligencia de otro colombiano, Bucelli acusó a

Quintin y dijo que éste se hallaba con las indias en lugar de haber estado vigilando. En lo cual, dice Casement, había algo de verdad. Quintin fue azotado por Bucelli y por el administrador, el señor Normand, y quedó tan estropeado que tuvo que permanecer tres meses en la principal estación recolectora de caucho en La Chorrera antes de poder trabajar de nuevo. Cuando Casement lo encontró cuatro años después era un hombre enfermo y desnutrido, con una cojera debida a una herida causada por una de las púas (probablemente envenenada) con que los indios protegían sus moradas. Tenía que andar descalzo porque no podía costearse los zapatos del almacén de la compañía, al precio de cinco soles, y que en opinión de Casement no costarían más de medio sol en Inglaterra. La mayoría de los negros recibían un salario de cincuenta soles al mes[13].

Joshua Dyall fue acusado por el administrador de El Último Retiro de haber tenido relaciones indecentes con la concubina india de uno de los empleados blancos. Fue colgado del cuello, golpeado con machetes y luego encerrado en el cepo. Los orificios para las piernas eran tan pequeños que dos hombres tuvieron que sentarse en la tabla superior para lograr que ajustaran. Aunque ya habían pasado tres años cuando lo vio el cónsul general, tenía todavía cicatrices profundas donde la madera había cortado en los tendones de los tobillos, los que quedaban separados más de un metro. Allí permaneció toda la noche, en medio de dolores terribles. Cuando lo soltaron al día siguiente, no podía moverse sino arrastrándose sobre el vientre. Al cabo de seis años de trabajo no tenía ahorros, y le debía 440 soles al almacén de la compañía. Había tenido nueve indias, regaladas como "esposas", parte de las reservas que mantenía la compañía[14].

Apenas llegados de Barbados estos muchachos eran enviados en "comisiones", generalmente a territorios de los indios bora y andoke en el extremo norte de la zona de operaciones de la compañía, y donde se decía que los indios eran muy feroces. Según el capitán Thomas Whiffen, un soldado británico que disfrutaba de licencia por enfermedad debida a las heridas recibidas en la guerra de los Boers, y quien se había pasado un año recorriendo el área del bajo Putumayo en 1908, estos indios norteños eran de complexión más clara que aquellas pertenecientes a las naciones al sur del Putumayo, y despreciaban a los más morenos como inferiores y salvajes[15]. Entre estos últimos, el capitán Whiffen incluía no sólo a los huitotos sino también a los macú –acerca de los cuales Irving Goldman nos recuerda la observación de Theodor

Koch-Grunberg, emitida también a finales de siglo, de que al ser definidos de este modo como inferiores, como "no gente", y como animales y esclavos domesticados, estos pueblos morenos eran también considerados como hechiceros hábiles por parte de los otros indios, los de tez más clara[16].

El capitán Whiffen tuvo la fortuna de conseguirse como criado personal a un barbadiano, John Brown, que había trabajado para la compañía cauchera y se había casado con una huitota, relación ésta, decía el capitán, de la que lograba obtener valiosa información. Un año después de haber escoltado al capitán británico a través de la selva, John Brown daba declaraciones ante el cónsul general británico. Había participado en muchas comisiones y la primera había sido en 1905, para capturar indios bora y ponerlos a trabajar en las caucheras. Los boras eran los indios más salvajes y más feroces; muchos de los cuales nunca habían sido conquistados, según Frederick Bishop, otro testigo barbadiano[17]. La comisión de Brown capturó seis mujeres, tres hombres y tres niños. Al hacerlo mataron otros seis indios: un niño abaleado en el vientre cuando trataba de escapar, el capitán, a quien también abalearon, y tres adultos a los que decapitaron, asidos del pelo mientras les cortaban la cabeza a machetazos. La ejecución la hicieron los *muchachos*, los indios armados que trabajaban para la compañía y que estaban allí a órdenes del señor Agüero[18].

Los prisioneros fueron colocados en cepos. A uno, Agüero lo mató después a tiros. Los demás escaparon, algunos mientras trabajaban en los campos alrededor de la casa, otro cuando estaba a órdenes de Brown y cargaba arroz al puerto, en un recorrido de dos días. Brown creía que las mujeres también habían escapado. Durante su permanencia en esta cauchera llamada Abisinia, Brown estuvo dedicado principalmente a comisiones en busca de indios. Vio centenares de asesinatos.

> Les disparaban, los decapitaban; mataban a hombres, mujeres y niños. Vio cuando decapitaron a una mujer que estaba dando el pecho a un niño; al niño lo volvieron picadillo. Lo hizo un hombre llamado Esteban Angulo, jefe de la comisión que perpetró este crimen[19].

Durante los dos años pasados en territorio andoke, el oficio de Clifford Quintin era cazar indios. Vio muchas muertes. Los mataba el administrador de la estación, Ramón Sánchez y también Normand. En palabras de Casement, que resumen las de Quintin,

> Los amarraban y los encadenaban por el cuello; los colgaban y él, Sánchez, tomaba una 'espada' o machete con la que los atravesaba. Vio a Ramón Sánchez hacerle esto a muchos indios –hombres, no mujeres. Un día Sánchez mató veinticinco hombres –a unos a tiros, a otros decapitándolos– y a algunos los ahorcaba lentamente de una cadena hasta que se les salía la lengua, y así morían. Por todo, dijo que había visto a Sánchez matar a unos treinta indios, y eso apenas en dos meses[20].

Y esto dentro de una economía política presuntamente caracterizada por la escasez de mano de obra.

A fines de 1904 Edward Crischlow fue enviado con treinta y seis barbadianos a Matanzas, bajo el mando de dos funcionarios de la compañía, Ramón Sánchez y Armando Normand. No hallaron nada, salvo una tosca cabaña en la selva. Limpiaron el terreno y construyeron una casa. "Después tuvimos que hacer expediciones con rifles para cazar indios, como cazar animales salvajes. Al principio venían tranquilamente pero, entonces, Sánchez los amarraba".

> "¿Los indios no resistían?", preguntó el Cónsul General.
>
> "Los amarraban y los mataban".
>
> "¿Usted vio que los mataban?"
>
> "Sí! Vi matar a varios a tiros, especialmente a los que se habían fugado. Quemaban su propia casa y huían lo más lejos que podían. Teníamos que hacer expediciones y capturarlos. En ese entonces conseguimos unos cuantos, y los trajimos encadenados... Había como unos veinticinco encadenados así. De día trabajaban, pero siempre encadenados. Había mujeres, y hombres y niños –niños pequeños de pecho–"[21].

El cónsul general le preguntó qué quería decir con "llamar a los indios" en el curso de una comisión "ordinaria".

> "Uno iba a la casa del capitán [indio] con los 'muchachos'. Nos sentábamos todos en la casa del capitán y enviábamos a los 'muchachos', que estaban armados, a llamar indios. El 'capitán' queda vigilado, porque si todos los indios no vienen, entonces lo azotarán.
>
> "¿Alguna vez vio azotar a un 'capitán'?"
>
> "Sí, por supuesto, varias veces. Al 'capitán' lo azotaban en la casa de la selva y luego lo azotaban también en la casa de la compañía; lo amarraban de pies y manos y lo azotaban. El propio señor Velarde azotaba a veces a los indios, con sus propias manos. Todos le obedecían

porque tenían que hacerlo. Nos ordenaban que azotáramos a los indios y teníamos que obedecer"[22].

Al año siguiente Crischlow trabajó de carpintero y Aurelio Rodríguez, el administrador, le dijo que fabricara unos cepos especiales que aprisionaran la cabeza y las manos, así como las piernas. Diseñados de tal manera que las dos partes eran movibles, servían para personas de estaturas muy diferentes; podían colocarlos boca abajo y azotarlos en ellos, tanto a niños como a adultos. En mayo de 1908 Crischlow tuvo una pelea con otro empleado, un peruano blanco, quien se quejó al administrador, también blanco y peruano. El administrador le pegó en la cabeza a Crischlow con el revólver y llamó a otros blancos para que lo sujetaran. Crischlow se defendió con una estaca pero lo dominaron, lo golpearon y lo pusieron en el cepo, presumiblemente el mismo que él había construido; lo soltaban cuando necesitaba orinar y defecar. Al día siguiente lo llevaron a la estación Occidente y de nuevo lo pusieron en el cepo por la noche, con las piernas muy separadas. Al otro día fue enviado río abajo a La Chorrera y nuevamente lo pusieron en el cepo. En la época en que prestaba su declaración le debía 150 soles a la compañía, la mayor parte por comida para él y para su esposa india.

Todos los empleados de la compañía tenían lo que el cónsul general denominaba "un personal numeroso de pobres indias, destinadas a fines inmorales y a las que llamaban eufemísticamente sus 'esposas'"[23]. Casi siempre eran muchachas solteras cuando las adquirían por vez primera, ya que los hombres a quienes les quitaban sus esposas, según declaración de más de uno de los barbadianos, preferían morir antes que recolectar caucho para sus captores.

Estas mujeres eran consideradas propiedad de la compañía; el administrador podía adjudicarlas y retirarlas a su antojo. Casement expresaba más desprecio que pena por su situación: por lo general eran rollizas y saludables, anotó más de una vez, mientras sus parientes trabajaban casi en la inanición. Discernió también una conexión entre la permisividad sexual con esas mujeres y con lo que llamaba "el instinto asesino que lleva a esos hombres a torturar y a matar a los propios padres y parientes de quienes cohabitaban con ellos"[24].

Ese instinto podía volverse también contra las concubinas. Westerman Leavine dijo que el administrador de Matanzas, Armando Normand, le puso fuego a una india porque ésta se negaba a vivir con uno de sus hombres. La envolvieron en la bandera peruana empapada en kerosene y le prendieron fuego. Por esos días, en 1907, a veces era imposible consumir una comida debido a los indios muertos en torno a la casa. Y recuerda haber visto cómo los perros devoraban a los indios y arrastraban sus extremidades[25].

Frederick Bishop presenció la cólera del administrador en Atenas, Elías Martinengui. Después de dormir con una de sus indias, don Elías descubrió, o así lo dijo, que estaba infectada por una enfermedad venérea. Por la mañana hizo que la amarraran y la azotaran y luego le ordenó a uno de los *muchachos*, un guardia indígena que le insertara tizones ardiendo en la vagina.

Fue Frederick Bishop quien le dijo esto al cónsul general. Había visto muchas cosas. Había hecho cosas terribles. Pero con qué remilgos aludía a la mujer. No quería decir, escribía el cónsul general, dónde le había puesto las brasas, pero lo señaló con la mano. ¿Y el *muchacho* a quien se le ordenó hacer esto? Huyó. Nunca lo volvimos a ver, dijo Bishop[26].

A los centinelas indios se le conocía como 'los muchachos' o 'los muchachos de confianza'. Armados con el arma más infame, el rifle Winchester, eran reclutados y adiestrados por la compañía desde corta edad para que intimidaran a los otros indios y les hicieran recolectar caucho -generalmente indios "de tribus hostiles a las que pertenecían los *muchachos*"[27], de acuerdo a Thomas Whiffen, del ejército británico, quien obtuvo de la compañía ocho de ellos como cargueros personales.

Por cada capataz armado, había entre dieciséis y cincuenta indios salvajes dedicados a recoger caucho. Entre estos capataces, los *muchachos* (a quienes el capitán Whiffen clasifica como "semicivilizados") aventajaban a los "blancos", es decir a los civilizados, por dos a uno[28]. Casement consideraba que los muchachos eran tan malvados como sus amos civilizados.

Los indios varones podían ser objeto de un sadismo abiertamente sexual, igual que las mujeres. James Chase le declaró al cónsul general que Fonseca había puesto a un indio en el cepo diciéndole 'lo voy a matar'. El hombre protestaba y decía que no había hecho nada malo. No había matado a ningún blanco, no había injuriado ni matado a nadie, y no podían matarlo por haberse fugado. Fonseca se rió e hizo que lo colgaran del cuello, con una cadena bien apretada". Luego lo bajó y lo puso en el cepo de una sola pierna; Fonseca se dirigió a él con un garrote, puso su pierna contra la pierna libre del indio le quitó el taparrabos de correza y procedió a machacarle los genitales. Al poco tiempo el hombre murió[29].

James Chase apaleó hasta la muerte, con una estaca gruesa, a otro indio, mientras el administrador, Armando Normand, mantenía apartadas las piernas del indio.

"¿Hizo usted eso?" le preguntó el cónsul general (es posible imaginarse que con cierta emoción).

> "Aguarde, señor, usted no sabe cómo hacemos aquí las cosas. Si no hacemos lo que dice el jefe nos pega. Nos pone en el cepo y luego nos manda con una carta donde el señor Macedo, y éste dice: 'Usted falló; usted no ha hecho su trabajo', y nos devuelve para que nos azoten. A este indio lo golpeamos hasta morir –Norman me dijo que lo hiciera y él también ayudó. El dijo: 'Tome un garrote y péguele hasta matarlo', y yo al principio me negué y después le dije: 'Bueno; usted puede hacer lo que quiera' y lo apaleamos, como dije, y lo matamos".
>
> "¿Qué había hecho el indio?"
>
> "No quería andar. No quería ir con nosotros y cargar la tula"[30].

James Mapp le dijo al cónsul general que, si bien él nunca lo había visto, había oído hablar a varios barbadianos de competencias entre dos administradores, Agüero y Jiménez, cuyo objetivo y cuyo premio era dispararle a un prisionero indio en "_____"[31].

Cuando se hallaban presentes barbadianos a menudo se les asignaba la tarea de azotar pero, subraya Casement, "ningún empleado tenía entre sus derechos el monopolio de azotar. Frecuentemente el jefe de la sección empuñaba el látigo, el que a su vez podía ser esgrimido por todos los miembros civilizados o 'racionales' del personal"[32]. "Estos hombres", escribía el cónsul general, "han perdido todo propósito y toda idea de conseguir caucho –son sencillamente bestias de rapiña que viven de los indios y se deleitan en derramar su sangre–". Además, con una sola excepción, los administradores estaban endeudados. Pese a sus generosas comisiones sobre el caucho, efectuaban sus operaciones a pérdida para la compañía; en algunas caucheras ésta ascendía a varios miles de libras esterlinas[33].

¿Y los indios? Estaba convencido de que pronto morirían todos los sobrevivientes. "Un peruano que habla buen inglés, pues vivió varios años en Inglaterra, me confesó casi lo mismo unos días antes de mi salida de La Chorrera. Le dije que dentro del régimen actual me temía que la población india habría de desaparecer en diez años, y él me contestó: 'Le doy seis años, no diez'"[34]. (Unos quince años después, como

lo escribiera a mediados de 1920, el sacerdote capuchino Gaspar de Pinell creía que posiblemente no quedaba *nadie* en la zona central de operaciones de Arana, entre los ríos Igaraparaná y Caraparaná)[35].

A primera vista parece extraña y confusa la observación que hizo Casement acerca de uno de los administradores de las caucheras, Andreas O'Donnell, pero tal vez ahora podemos darnos cuenta de que su propia confusión y su propia extrañeza eran un compendio de la situación: era el mejor de los malos, escribió el cónsul general, porque mataba por caucho, no por deporte.

¿Y los demás?

3

La economía del terror

Era el mejor de los malos porque mataba por caucho, no por deporte. Recordamos la exclamación de Urcenio Buchelli al ver cómo los funcionarios de la compañía quemaban vivos a los indios para celebrar un cumpleaños: "¡Traen tanto caucho y de todas maneras los matan!" ¿Qué sentido tenía *eso*?

Una manera de averiguarlo era abrirse paso con el hacha de la razón y separar el tremedal de la perversión en dos partes distintas, dividir lo racional de lo irracional, lo económicamente sensato de lo frívolo, como si con este procedimiento ordenador el analista y el comentador siguiera, por así decirlo, en control de todo, al comprender, atenuar, soportar el horror sin aceptarlo. Así Charles Reginal Enock, F. R. G. S., podía escribir en su introducción al libro de Hardenburg:

> Hay todavía otro rasgo del latinoamericano que resulta casi inexplicable para la mentalidad anglosajona. Se trata del placer de torturar a los indios considerado como una *diversión*, no tan sólo como una venganza o un "castigo". Como se ha visto en el Putumayo, y en diversas ocasiones ha sucedido en otras partes, los indios han sido ultrajados, torturados y asesinados *por motivos frívolos*, o para divertirse. Así se les dispara a los indios por deporte, para hacerlos correr, o como un ejercicio de *tiro al blanco*, y los queman al rociarlos con petróleo y les prenden fuego para contemplar su agonía. Esta afición a infligir tormentos por deporte es un curioso atributo psíquico de la raza hispana[1].

"En Matanzas", observa la carta anónima publicada en *La Felpa* y citada por Hardenburg, "he visto indios atados a un árbol, con sus pies medio metro por encima del suelo. Debajo se colocan combustibles y se les quema vivos. Esto se hace para pasar el tiempo"[2].

Casement recogió las siguientes observaciones del barbadiano Stanley Lewis:

> He visto matar indios por deporte, atados a árboles; Fonseca [el administrador] y otros les disparaban. Después de haber estado bebiendo a veces se dedicaban a esto. Sacaban a un hombre del cepo y lo ataban a un árbol y lo colocaban de blanco. He visto a menudo cómo los mataban así, y también como los abaleaban después de azotarlos, y cuando su cuerpo estaba cubierto de gusanos...[3]

Aquileo Torres era uno de los administradores de Arana. Antes de trabajar para la compañía este colombiano era un comerciante de caucho independiente. Había sido capturado por la compañía y encerrado

en una jaula; decían que lo habían torturado durante más de un año. Un empleado peruano de la compañía le dijo a Casement que Torres "por pura brutalidad o por puro deporte, según Pinedo había matado a este hombre. Puso su rifle en la cara del indio, y le dijo, 'por broma' que soplara por el cañón. El indio obedeció; entonces Torres apretó el gatillo y le voló la cabeza"[4].

Anteriormente Torres, "por capricho", había matado a una india. El capataz barbadiano le dijo a Casement que Torres había sacado su navaja para cortarles las orejas a indios vivos, por deporte. Chase lo vio hacerlo varias veces. "Una vez le cortó las orejas a un indio y delante de él quemó viva a su mujer". Chase cuenta también cómo Fonseca usaba su rifle de largo alcance, un Mannlicher, para dispararlo desde el corredor de la casa a los indios que estaban en el cepo. La última vez que Chase presenció eso fue cuando Fonseca le tapó la boca, los ojos y los oídos a una muchacha y luego la puso a caminar, mientras Fonseca le disparaba "como una diversión para sus amigos"[5].

Pero en lo caprichoso del deporte y en la *desnudez* de la brutalidad yace un exceso de significado que socava la separación misma entre tortura razonable e irrazonable, que le levanta un muro a la explicación.

Pero el cónsul general tenía un oficio que hacer, el de redactar un informe que tuviera sentido para sir Edward Grey y, a través de éste, para el parlamento y la opinión pública. Superficialmente todo estaba claro: emitir una acusación incendiaria sobre una situación terriblemente incendiaria, igual que en su informe anterior sobre las atrocidades en el Congo. Pero ya allí había experimentado el problema, como se lo expuso a su amiga Alice Green, de estar combatiendo con dos maneras encontradas de ver la situación. Existía la manera familiar al Ministerio de Asuntos Exteriores, el precio del mercado como forma de comprensión de los acontecimientos sociales, la economía política como sentido común oficial, y además la otra manera, que era la de Casement, consistente en ver con "los ojos de otra raza de gentes alguna vez también cazadas, cuyo corazón se basaba en el afecto como principio radical de contacto con sus semejantes, y cuyo avalúo de la vida no era algo que pudiera calcularse eternamente por su precio en el mercado"[6]. Los ojos de los cazados eran muchos: los de congoleses, mutilados a causa del caucho, los de los irlandeses y los de los indios del Putumayo, y también los de los homosexuales.

Pero era dentro del sentido común oficial de la economía política donde el autor, quisiéralo o no, tenía que embutir la realidad. Fue esto lo que creó las contradicciones en el informe oficial en el que gran parte del sentido dependía de la racionalidad del mercado para producir el siguiente tipo de argumento: no es el caucho sino la mano de obra lo que escasea en el Putumayo. Esta escasez era la causa básica del terror. El caucho del Putumayo era de la más baja calidad, su lejanía hacía que el transporte resultara costoso en comparación con otras regiones caucheras, y los salarios en el mercado abierto eran muy elevados. De ahí que la compañía coaccionara a los peones mediante el endeudamiento y el terror.

Era, pues, un modo de interpretación que le daba un sentido capitalista a la materia prima de la terrible crueldad que afrontaban los indios. A diferencia de *El Capital* de Karl Marx, por ejemplo, subtitulado *Crítica de la economía política*, esta manera de darle sentido a la contabilidad de costo presuponía y, por consiguiente, reforzaba como verdades eternas las nociones de presión del mercado, la lógica capitalista de la mercancía, y la racionalidad de los negocios. Así, incluso si se le formulaban reproches al mercado, se respaldaba su modo de apropiarse de la realidad y de crear inteligibilidad.

Pero no había ni trabajo como mercancía, ni un mercado para él; sólo indios con sus modos muy diferentes de intercambio y evaluación, en coexistencia con varias formas de dominación colonial: patronaje, concubinato, esclavitud y peonaje por deudas. En efecto, éste fue el punto de partida del análisis de Casement: el de que el trabajo libre rara vez existió en el Putumayo. No había un mercado de trabajo. En lo concerniente a la racionalidad de los negocios en el Putumayo, ¿de seguro no era esto lo que más requería una explicación?

Casement argumentaba que el terror era eficaz para las necesidades del sistema de trabajo, y esto realza la contradicción más significativa que se destaca en el informe, a saber, que la matanza de la que antes fuera mano de obra rebasaba toda credibilidad y que, como lo aseveraba el propio Casement, no sólo los administradores le estaban costando altas sumas de dinero a la compañía sino que "tales hombres habían perdido toda visión de la recolección del caucho, eran bestias de rapiña que vivían de los indios y se deleitaban en derramar su sangre". Invocar la racionalidad de los negocios en esto es invocar y sostener sin quererlo una racionalidad ilusoria, la que oscurece nuestra comprensión de la manera como el negocio puede transformar el terror de medio en fin. Este tipo de racionalidad es alucinatoria, como el velo que Conrad y Casement encontraron antes en el Congo donde, como apunta Frederick Karl, Conrad abandonó el realismo practicado por Casement en beneficio de una técnica que traspasaba el velo pero mantenía su calidad alucinatoria.

En cuanto a la escasez de mano de obra sobre la que insistía Casement, debe anotarse que esta "escasez" difícilmente puede haberse referido a una escasez de indios locales, que abundaban de acuerdo a todos los relatos, sino más bien a que trabajaban escasamente. No trabajaban *apropiadamente*, y ésta es una cuestión sociopolítica y cultural, no demográfica. Casement evadió esta circunstancia, de la que hoy suele hablarse como de la "curva negativa de la oferta de trabajo" (a pesar de que en el Congo él mismo había lamentado que el problema allí era que los nativos no querían trabajar, y afirmó confidencialmente que si se les pagara con más bienes, los indios trabajarían de acuerdo a las normas de la compañía sin necesidad de fuerza o de torturas.

En esta confidente aseveración está ese curioso y fundamental optimismo de la decencia liberal que, cuando se le confronta con la brutalidad de la explotación del trabajo en los trópicos, propone salarios más altos como sustituto para la coerción. Los salarios más altos impedirían también que los miopes criollos destruyeran las reservas tropicales de mano de obra –reservas que entonces eran consideradas por algunos como importantes, si no vitales, para el futuro de la economía mundial. El vizconde Bryce escribió en 1915, por ejemplo, en su "Prefacio sobre el indio latinoamericano" (para el libro de Joseph Woodroffe *The Rubber Industry of the Amazon*) que debería hacerse un esfuerzo para proteger a las tribus indígenas del Amazonas y preservar esa mano de obra. "Algunos son dóciles e industriosos a su modo, y susceptibles de educación", proseguía, y

> es la injusta opresión practicada por muchos blancos la que ha vuelto a esas tribus contra nosotros, las razas europeas, las que las han mantenido a un bajo nivel, y ha hecho que su trabajo no arroje beneficio alguno salvo cuando ha sido producto de la coerción, el cual tiene un valor mucho menor que el efectuado en condiciones de libertad. Por eso me complace ver que usted se refirió a esto hace casi tres años, inmediatamente después de la publicación del informe sobre el Putumayo [de Casement], al afirmar que, por incierto e insatisfactorio que pueda ser el trabajador nativo brasileño, si América Latina ha de tener un valor permanente como productora de alimentos y de materias primas, para sí misma, para nosotros y para otros países, hay que tomar medidas inmediatas, no sólo para interrumpir la atroz política de crueldad y de aniquilamiento que se implantó en el Putumayo, sino que hay que permitir que aumente el número de nativos; de no hacerse esto, caerán graves complicaciones sobre las regiones mencionadas, así como sobre Europa, en la medida en que ésta

> dependa de América Latina para su abastecimiento y para los dividendos del dinero invertido allí"[7].

El terror del Putumayo fue como el signo de un desastre inminente. Bryce era embajador británico en Washington y desempeñó un papel eficaz en llamar la atención del gobierno de los Estados Unidos y del propio presidente Taft sobre Casement y su informe. Bryce concluía su prefacio con una cita del artículo de su propio editor:

> Cuando nuestras inversiones en América Latina se deterioren porque los ferrocarriles no se mueven y porque los muelles se encuentran ociosos y vacíos por la falta de carga y de tráfico causada por la ausencia de mano de obra; cuando muchas de nuestras fábricas hayan suspendido su trabajo por falta de pedidos provenientes de ultramar, o por escasez de productos tropicales dentro del país, quizás entonces John Bull y el Tío Sam abran los ojos y se den cuenta de que no todo anda bien; es decir, cuando los abran para curar la enfermedad y descubran que el paciente ya está muerto[8].

Así, se le adjudicaba un alto precio a los productos obtenidos con la mano de obra indígena. El horror ocasionado por las atrocidades del Putumayo se debía en parte a la extraña pero entonces muy difundida fantasía de que los trópicos habían de proveer una mano de obra de color en forma ilimitada, siempre que ésta no fuera estrangulada en su infancia por las aficiones anticomerciales de los empresarios criollos. Esto era mucho antes de toda la palabrería sobre exceso de población en el tercer mundo que escuchamos hoy.

Harold Hamel Smith advertía en su introducción al libro de Woodroffe sobre el caucho en el Amazonas que

> si no se hace algo muy pronto los continentes 'blancos' pronto estarán implorando alimentos para sus hogares y materias primas para sus fábricas, pero clamarán en vano, ya que estando totalmente inadaptados para soportar la vida de trabajo bajo un sol tropical, la que les cupo en suerte a los pueblos de razas oscuras, no tenemos a nadie que ocupe el lugar de éstos, los que pronto desaparecerán prácticamente de la faz de la tierra si no se toman medidas para conservar lo que tenemos y para aumentar su cuantía. Lo asombroso es que una destrucción tan irresponsable de éstos, el más valioso de los 'productos' tropicales, haya sido tolerada durante tanto tiempo. Si Formosa quemase sus bosques de alcanfor, India y Java sus quinas, o Ecuador, Malaya y otros centros sus plantaciones de cacao, caucho y coco,

pensaríamos ciertamente que habían perdido el seso y acaso (ya que necesitamos los productos) consideraríamos una acción concertada para impedir una destrucción tan frívola. Pero destruir tales cosechas en esa forma, por estúpida que sea, no puede compararse en lo que al bienestar del universo se refiere, en su dimensión de pura frivolidad criminal, a la manía que ha existido siempre entre los blancos, y entre los mestizos a sus órdenes, de abusar hasta la muerte de los pueblos de piel oscura que caen bajo su dominio. Esa conducta, lenta pero seguramente, arranca lo que el tiempo no puede reemplazar. Volver a plantar los bosques podrá resultar costoso, pero se puede hacer con relativa facilidad, pero reemplazar una raza exterminada es algo que está más allá de nuestro poder, al menos en el momento actual. La mano de obra sintética no se ha inventado todavía; me temo que su llegada se demore[9].

Mientras que Hamel Smith señalaba la manía de los blancos y de los mestizos a su servicio como causa básica del exterminio de la vida humana en los trópicos, el informe de Casement se centraba en el concepto de la racionalidad mercantil que presidía a la matanza. Lo que era groseramente irracional desde el punto de vista comercial de un hombre, resultaba racional desde el punto de vista de otro. Así, al menos, aparece en su informe oficial.

Gentes con una experiencia cotidiana del Putumayo más dilatada y más práctica que la de Casement rechazaban su ingenua opinión de que los indios podían recolectar caucho sin recurrir a la fuerza, y lo hacían desde varios puntos de vista. El barbadiano Joseph Labadie opinaba que "si no azotan a los indios éstos no traen caucho; algunos lo harían, si les pagan bien, pero la mayor parte, no"[10]. Un mes después el cónsul general le preguntó a otro capataz barbadiano, Edward Crichlow: "¿Los indios vendrían voluntariamente a trabajar a cambio de mercancías si fueran invitados, si se les ofreciera un trueque de mercancías por su caucho, y no los azotaran?" Crischlow contestó que "no creía que alguno viniera, pues no querían acercarse a la estación por nada del mundo, salvo obligados. Se mantendrían lejos porque viven aterrorizados"[11].

Jules Crévaux exploró el Putumayo en 1879 y manifestó lo siguiente sobre el consumismo de los indios de la región:

> A veces estos hijos de la naturaleza entran en relación con alguien que busca zarzaparrilla o cacao, pero no por largo tiempo. En cuanto han cambiado su hacha de piedra por un cuchillo o por un machete, se les vuelve intolerable la relación con los blancos y se aíslan dentro de la selva. El problema para civilizar los indios de Sur América es que carecen de ambición. El indio que tiene un cuchillo no dará nada, absolutamente nada, por tener otro[12].

En su compilación de afirmaciones sobre la economía india (publicada en 1924 y basada en investigaciones de campo iniciadas en 1907), el insuperable Walter Roth se refería a otra observación de Crévaux: "Cuando regalo un cuchillo", dice, "siempre me preguntan: '¿Qué es lo que quiere?'"

Lo contrario es igualmente cierto, proseguía Roth, al citar a Coudreau y al referirse a su propia perplejidad por lo que le parecía una confusión de los indios entre regalos y mercancías, entre obsequios y negocios. Si los indios del Vaupés dan hospitalidad en forma de casabe y pescado ahumado, escribía el francés en 1887, esperan algo a cambio, y con frecuencia se muestran muy exigentes al respecto. En la aldea Patamona de Karikaparu, cuenta Roth, hablando de sus propias experiencias en la Guayana, el hermano del jefe, al ver que Roth llegaba cojo y débil, le dio un palo para que le ayudara a sostenerse, diciéndole que era un obsequio y rechazando los intentos de Roth de pagarle. Una semana después, cuando Roth abrió su "comercio" (*sic*), el hombre vio un artículo que le gustaba y lo pidió, recordándole a Roth su obsequio[13]. "En el comercio y en el trueque", sostenía Roth, "el valor de un artículo para un indio depende de la necesidad temporal que tenga de él, y no de su valor intrínseco".

Dejando a un lado la intrigante cuestión de por qué nosotros, en una economía capitalista, distinguimos entre "necesidad temporal" y "valor intrínseco", para no hablar de los misterios irresolutos del valor intrínseco, vale la pena escuchar los ejemplos de Roth porque se reflejan en el problema del comercio que debieron afrontar los comerciantes en caucho y su economía política de capitalismo de frontera en el alto Putumayo.

Había historias asombrosas para estimular el apetito de los comerciantes. ¿Acaso los indios de Santo Domingo (según la carta de Diego Álvarez Chanca de 1494, sobre el segundo viaje de Colón) no cambiaban oro por baratijas, clavos, pedazos de agujas para remendar, cuentas, alfileres, encajes y platos rotos? Pero de otra parte, ese mismo desprendimiento, si ésa es la palabra, de los indios podía ser una frustración para el blanco. Edward Bancroft observó durante su permanencia en Guayana a mediados del siglo XVIII que un indio en un momento dado podía

exigir un hacha a cambio de algo que antes habría cambiado por un anzuelo, "sin fijarse en la desproporción de su valor". Y no sólo en momentos distintos, sino al mismo tiempo con indios diferentes; como decía Richard Schomburgk (de su viaje por Guayana a mediados del siglo XIX): "Por lo que un indio pide un rifle o un hacha, otro, por la misma cosa, pide un par de anzuelos, unas cuentas, o un peine".

Pero, como de costumbre, las mejoras historias son las de Roth: "Una mujer makusi me ofreció una vaca por dos anillos de similor, que valían menos de 16 centavos, mientras que en Samarang, en el lado brasileño de la frontera, tuve que entregar mis pantalones a cambio de dos pedazos de carne de cadera fresca"[14]. Y comenzaba su capítulo sobre el comercio y el trueque citando con aprobación a George Pinchard en sus *Notes on the West Indians* (1816), en el sentido de que los indios, los de Guayana en general tanto como los arawaks,

> No tienen interés en la acumulación de propiedad, y por consiguiente no trabajan para obtener riqueza. Viven dentro de la más perfecta igualdad, y por tanto no los lleva a la industria ese espíritu de emulación que, en nuestra sociedad, conduce a esfuerzos cada vez mayores y más infatigables. Contentos con sus sencillos medios, no despliegan el deseo de emular los hábitos o las ocupaciones de los colonizadores; por el contrario, contemplan sus esfuerzos y sus hábitos con un sentimiento de lástima o de desprecio[15].

Para Joaquín Rocha, que recorrió la región antes que la compañía de Arana la dominara completamente, era un hecho evidente el que los indios eran "naturalmente haraganes" y que como posponían el pago de los adelantos que recibían de los caucheros éstos se veían obligados a recurrir a la violencia[16]. (Rocha anotó también, incidentalmente, que si bien el caucho en la región Igaraparaná-Caraparaná del Putumayo era de baja calidad, las utilidades podían ser altas porque en dicha región hay "brazos" abundantes y baratos, los de los huitotos. En el Caquetá, donde no podrían conseguirse sino jornaleros blancos, traídos de muy lejos y pagados a precios muy altos, es inútil pensar en trabajar ese tipo de caucho"[17].

Mientras el terror era para algunos la respuesta lógica a la economía política de la "escasez", para otros una solución contraria parecía lógica y natural. Charles C. Eberhardt, quien en 1906 era cónsul de los Estados Unidos en Iquitos (y enviado extraordinario a Nicaragua de 1925 a 1930, los años que presenciaron la aparición de la resistencia sandinista a los "marinos" estadounidenses), le informaba a su gobierno que los

indios se emplean al servicio de algún cauchero "a menudo de mala gana" y frecuentemente por la fuerza, y que inmediatamente queda endeudado con aquél por sus alimentos, y todo lo demás. Sin embargo,

> la escasez de mano de obra y la facilidad con que los indios se pueden fugar y vivir de los productos naturales de la selva obliga a los propietarios a tratarlos con cierta consideración. Los indios se dan cuenta de esto y su trabajo no es nada satisfactorio, de acuerdo a nuestras normas. Esto era particularmente visible durante una reciente visita que hice a un trapiche donde de la caña se extrae 'cachasa' o aguardiente. Los hombres parecían trabajar cuando y como quisieran, exigían diariamente una dosis liberal de licor (al que son particularmente aficionados) y si no se les da o si son tratados en alguna forma con rudeza se escapan a la selva. El patrono tiene la ley de su lado, y si encuentra al fugitivo está en libertad de llevarlo de regreso; pero el tiempo perdido y el empeño casi inútil de tratar de localizar al indio entre la selva tupida y los riachuelos hace más práctico que, para empezar, el sirviente sea tratado con consideración[18].

Así, mientras el cónsul general británico, contra la evidencia de sus informantes barbadianos, supervisores del trabajo, aseveraba que los indios trabajarían satisfactoriamente si no se les azotara y si se les diera una mejor paga, y que la crueldad de la bonanza cauchera del Putumayo se debía a la escasez de mano de obra, el cónsul de los Estados Unidos sacaba la conclusión opuesta; la de que esa "escasez" aconsejaba *no* tratar a los indios con dureza, sino con consideración. (Veinte años después, en Nicaragua, con la infantería de marina instalada allí, los sentimientos liberales del cónsul de los Estados Unidos probablemente no fueron tan amigables.)

Debe anotarse que hay abundantes datos para insinuar que, debido al régimen de terror, los indios *sí* escapaban al control de Arana. Ya cité, por ejemplo, la declaración de John Brown sobre la comisión en que participó en el territorio de los Boras. Se apoderaron de doce indios. Mataron a seis de ellos. No se da ninguna razón, salvo en el caso del niño que intentaba escapar. Llevaron los indios a la estación, los pusieron en el cepo y mataron uno más. Los demás, dice Brown, se fugaron cuando estaban trabajando[19]. Cuando James Mapp estuvo cazando indios andokes durante dos meses, junto con Sánchez y Normand, trajeron 180 indios para que trabajaran. Éstos eran azotados a menudo. Dice en el informe que debido a ese tratamiento se escapaban[20].

Los trabajadores en las plantaciones de la compañía cerca de Iquitos normalmente eran encerrados bajo llave en dormitorios debajo de la casa, después de las seis de la tarde. Eran indios de los alrededores y dos mujeres Huitoto. "En varias ocasiones he visto aplicar el látigo a estos desafortunados", escribía Joseph Woodroffe, un inglés empleado por la compañía en 1908.

> Habían hecho varios intentos de fuga, debido al trato que les daba el administrador quien, bajo la influencia del licor, era uno de los hombres más intolerantes e inhumanos que he conocido.
>
> La última vez que vi emplear el látigo fue en la muchacha que atendía a los trabajos domésticos y que, por alguna pequeña contravención, fue cruelmente azotada. Esto debió de haber irritado a los indios hasta el máximo porque, aunque habían sido encerrados como de costumbre por la noche, a la mañana siguiente todos habían desaparecido... Dejaron, sin embargo, una canoa pequeña, suficiente para dos personas, a sabiendas de que dos hombres no se atreverían a seguirlos. Debo decir que jamás encontraron a ninguno y que, como eran más de cuarenta, debieron de arreglárselas bien en su nueva situación. Al menos, siempre he esperado que así haya sido[21].

Días después Mr. Woodroffe fue al río atraído por el pito de un vapor. Allí encontró a un oficial del ejército inglés que buscaba una canoa, que le había sido robada por dos indios jóvenes que estaban "a su cuidado", pues deseaba llevarlos a Inglaterra.

Los indios podían escaparse. Los indios al "cuidado" de alguien podían ser robados. Y podían ser capturados cuando se fugaban.

Los *muchachos* de la estación cauchera de El Encanto estaban armados con escopetas y rifles, anotaba Mr. Woodroffe, "debido a la confianza que se les daba como instrumentos confiables para la persecución de indios evadidos de su distrito, tarea en la que estos hombres rara vez fracasaban, y el lector puede imaginarse fácilmente lo que acontecía cuando un fugitivo hacía resistencia"[22].

De todas maneras, sin embargo, con terror o sin terror, parece que la producción de los trabajadores indios era inferior a la que esperaban sus empleadores.

El propio Casement pintó un cuadro del indio como enemigo del trabajo. En un artículo sobre los indios del Putumayo para *The Contemporary Review* escribió:

> Si bien se abstenía de construirse un fuerte, o una residencia permanente, o incluso de cultivar más allá de sus necesidades inmediatas, siempre estaba dispuesto para un baile, un juego o una cacería. Sus danzas, sus cantos, eran una parte más importante de su vida que la satisfacción de sus necesidades materiales. Éstas podrían haber estado mucho mejor atendidas si hubiera concentrado en ellas todas sus energías... Todo, salvo su música, su baile y sus canciones, era transitorio[23].

Y éstas eran las gentes a las que la compañía cauchera trataba de utilizar como trabajadores diligentes, la misma gente que según declaraba Casement en su informe, traería caucho si se le pagara salarios más altos.

Peonaje por deuda: ¿es esclavitud? ¿Un hombre puede ser una deuda?

Las cosas tienen menos sentido todavía si nos detenemos a considerar el "sistema" de peonaje por deuda, al que Casement consideraba igual a la esclavitud. Era un pretexto, decía, el que el indio dentro de esta relación estuviera en deuda, ya que estaba obligado por la fuerza física a trabajar para la compañía y no podía huir. Pero cabe preguntarse por qué la compañía insistía en este pretexto, especialmente con los látigos, los cepos, los rifles Winchester –y la costumbre de la esclavitud– a su disposición. Pues la esclavitud era bien conocida en el Putumayo en una diversidad de formas y era claramente distinguible de la institución de peonaje por deuda, con la que se podía relacionar y con la que muchos críticos extranjeros, incluido Casement, la confundieron.

La bonanza cauchera del Putumayo se basaba en tres formas distintas de control del cuerpo humano, a las cuales se daba también renovado estímulo: el trabajo forzado asociado al sistema de peonaje por deuda de los varones indios que trabajaban el caucho; el concubinato de indias jóvenes y por lo general solteras –muchos, si no la mayoría de los empleados de Arana se decía que disponían de cinco a quince de ellas simultáneamente; y la adquisición por la fuerza o por trueque de niños indios para ser vendidos como sirvientes en Iquitos, a precios que oscilaban entre 200 y 800 soles peruanos (entre 20 y 80 libras esterlinas) cada uno. Estas tres formas de dominación difieren claramente en la medida en que se acomodan los grados de esclavitud con los grados de libertad.

Para algunos de los primeros observadores europeos, la institución de la esclavitud entre los propios indios era un asunto extremadamente amable, hasta el punto de que cabe preguntarse por qué la llamaban

esclavitud y cómo empezó a funcionar el poder que la establecía. El padre Cristóbal de Acuña, por ejemplo, escribía desde Quito en 1639, después de su histórico viaje por el Amazonas, que los omaguas o aguas les daban a los esclavos capturados en batalla todo cuanto querían, y que les tomaban tal afecto que comían con ellos del mismo plato. Si bien los omaguas comerciaban muchas cosas con los compañeros de Acuña, no se desprendían de sus esclavos. "Éste era el motivo de desacuerdo, escribía el buen padre: "éste era el tema que los acongojaba; más tarde inventaron maneras de esconderlos". Y no se trataba –definitivamente no, subrayaba– de que se comiesen a sus esclavos. Si bien era cierto que otros indios practicaban el canibalismo y engordaban a sus cautivos antes de devorarlos, esta práctica, decía, había sido exagerada enormemente por los portugueses a fin de legitimar su esclavización de los indios[24].

El misionero jesuita Samuel Fritz pasó treinta y siete años dedicado abnegadamente al adoctrinamiento de los indios en el alto Amazonas en los finales del siglo XVII y nos ha dejado esta vívida descripción de la esclavitud entre los omaguas:

> Todo el mundo tiene de ordinario en su casa uno o dos esclavos o sirvientes de alguna tribu del interior adquiridos en el transcurso de las guerras, o cambiados por herramientas de hierro o vestidos, o por algún otro método. El omagua, altivamente tumbado en su hamaca, con ademán señorial le ordenaba a su sirviente o a su criada, a su esclavo o esclava que le llevara su comida, sus bebidas u otras cosas. En otros aspectos miran con mucho afecto a sus sirvientes, como si fueran sus propios hijos, y los visten, comen del mismo plato con ellos, y duermen bajo la misma enramada, sin causarles la menor molestia. En sus días de paganismo estaban acostumbrados a hacer incursiones al interior de la selva en busca de estos esclavos, a asaltar las casas a mano armada, a matar cruelmente a los viejos, a llevarse como cautivos para su servicio a los jóvenes. Tal es la injusta costumbre que siempre han practicado, y que muchos portugueses practican aún hoy con los indios sujetos a su soberanía, al ofrecerles artefactos de hierro y otros artículos, y al obligarlos bajo amenazas a hacerle la guerra a las tribus salvajes, con el fin de conseguirles esclavos[25].

Casi dos siglos después Jules Crévaux se preguntaba por qué los huitotos, entre quienes se hallaba en 1879, tenían más bienes comerciales que los salvajes que vivían doscientas leguas más allá, en las orillas mismas del Amazonas. Por ejemplo, el jefe carijona, con quien estaba,

tenía por lo menos diez rifles y un número similar de machetes, así como cuatro cajas de productos occidentales.

La respuesta estaba en el comercio de esclavos, a quienes los jefes vendían a los portugueses de tránsito. Por un bebé pagaban con un cuchillo "americano". Por una niña de seis años, un machete o a veces un hacha. Y por un adulto, varón o hembra, un rifle o una escopeta:

> Los indios así armados incursionaban por los ríos vecinos, y atacaban a gentes armadas sólo con flechas; mataban a quienes les presentaban resistencia, hacían prisioneros a los demás y seguían río abajo, a donde los compradores de carne humana. Pero este comercio no deja de presentar riesgos. A veces no están de acuerdo con el precio ofrecido por el comerciante y, al ver que son más fuertes que él, lo roban y lo matan[26].

Treinta años después, en 1908, aquel veterano de las campañas africanas, el capitán Whiffen del Regimiento Décimocuarto de Húsares, en licencia por enfermedad y, como decía, "aburrido no sólo de una inactividad forzosa sino también, acaso, de la civilización", pasó un año viajando por la región del bajo Putumayo, por lo que él llamaba "la zona del caucho". En su opinión, la esclavitud

> entre los indios mismos es poco más que un nombre, ya que el esclavo le pertenece a un jefe y pronto se identifica con su familia. Aunque los esclavos tienen a menudo oportunidades de fugarse, rara vez lo hacen, ya que generalmente son tratados con bondad, y probablemente están tan bien en casa de sus dueños como en la suya propia[27].

Pero si esa esclavitud era frecuente entre los indios, también lo era la que los blancos les imponían a los indios. Era frecuente motivo de diversión en el río Amazonas, escribía el capitán Whiffen, cómo los blancos seducían y se robaban los esclavos *unos a otros*, aunque "robarlos" no era demasiado difícil dado el curioso carácter de los indios. "Siempre dejan a un blanco para irse con otro. Siempre están alerta para escapar, para irse a otra parte... Es un asunto difícil de explicar. Sencillamente, lo llevan en la sangre. Es *Pía*, como observaba Brown. Es su costumbre"[28].

En efecto, la esclavización de los indios por los blancos era tan rutinaria que inclusive extranjeros progresistas con mentalidad antiesclavista, procedentes de las costas civilizadas y de las clases sociales de la Gran Bretaña casi inconscientemente se aprovechaban de ello –o se hacían los

de la vista gorda–. Alfred Simson, cuyo viaje en 1875 a la que denominaba "casi mística" provincia de Oriente en el Ecuador, finalizó como capitán del primer vapor que remontaba el Putumayo, quedó impresionado por los numerosos signos de esclavitud india que iba encontrando, como esos indios coto que se escondían para impedir que los blancos se llevaran a sus niños, "cuyo desvergonzado rapto" escribió, "no sólo es condonado por las autoridades, sino que éstas participan en él"[29]. Al subir por el Putumayo observó que allí los indios "vivían prácticamente en la esclavitud sometidos a amos inescrupulosos". Al bajar por el mismo río en su regreso a su tierra interpola en su crónica el dato de que él mismo, de pasada, había adquirido dos muchachos indios:

> Antes de irme... le regalé a Fernando los dos indios que había adquirido... Sé que los muchachos estarán mejor con él que con cualquier otra persona, y que habrá de tratarlos con bondad. Uno de ellos es el que le había quitado a Fermín y el otro lo conseguí con los orejones, quienes me lo dieron de regalo. Pertenecía a una tribu llamada monrois, que habitaba lejos del río, y con la cual los orejones efectuaban algunas operaciones de trueque. Era un muchacho muy chiquito, probablemente de unos siete años, y el idioma que hablaba nos era desconocido a todos, blancos e indios. Fue bautizado por el corregidor con el nombre de Yasotoaró Poncio Pilato[30].

Y esto pasaba unos quince años antes de la bonanza cauchera. Seis semanas después de haber atravesado la nebulosa desembocadura del Putumayo, Casement anotaba en su diario:

> Mandé a la tienda por una caja de salmón y lo repartí en abundancia entre hombres, mujeres, niños y gorgojos. Escogí a un pequeño adorable y le pregunté si quería venirse conmigo. Me asió las dos manos, se me acercó y se acomodó entre mis piernas, y dijo: Sí... Tras mucha conversación y muchos debates entre los indios quedó perfectamente convenido –vendrá conmigo a casa–. El capitán indio pidió un regalo por el arreglo, virtualmente la venta del niño por una camisa y un par de pantalones que le di, y Macedo [el superintendente de la cauchera] con gran unción me hizo donativo del niño. El nombre del niño es Omarión...[31]

Y Casement se lo llevó a Londres junto con otro niño.

Con Casement, igual que con Alfred Simson, las realidades del Putumayo se mofaban de los principios, lo cual sugiere que había mucho más

que entender sobre la esclavitud y el peonaje por deuda de lo que a primera vista hallaba la ofendida mirada del observador liberal. El sistema de peonaje era engañosamente transparente, y el modo casualmente autoritario con que se referían y se refieren a él los extranjeros, ya sean "meros" viajeros o historiadores y antropólogos sociológicamente astutos, contribuyó aun más a confundir la trama de historias, de obligaciones morales y de coerciones que garantizaban que, así como el endeudamiento aseguraba el peonaje, así el peonaje aseguraba los adelantos del crédito.

Igual que con el término "conquista", la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes tuvo dificultad en entender qué significaba peonaje por deuda, aunque indudablemente, como lo hizo Mr. Charles Enock, podía buscarse una definición clara. "Es principalmente lo que llamaríamos servidumbre por deudas", le informó a la Comisión en respuesta a su solicitud de una idea clara sobre el sistema de peonaje en la montaña peruana –"el sistema de conseguir nativos para que trabajen y deliberadamente convertirlos en deudores al hacerles anticipos, de tal manera que por ese medio se pueda disponer de su trabajo"–. Las "correrías", de otro lado, eran "tan solo cacerías de esclavos, con el propósito de capturar y de utilizar indios –hombres y mujeres–".

"Y cuando los tienen sujetos, o como se diga", interrumpió el presidente de la Comisión, "¿quedan bajo el sistema de peonaje, que es un sistema mucho más benévolo y legalizado en el Perú?"[32].

"Sí", contestó Mr. Enock, a quien luego se le pidió que comentara una carta del cónsul Mitchell en Iquitos, que había sido leída por el presidente, en la que se le informaba al Ministerio de Asuntos Exteriores sobre el verdadero significado de esas palabras que tantas dificultades le creaban al ministerio y a la Comisión Especial, como *conquistar*, *reducir*, *rescatar*. En esas graciosas pero severas construcciones góticas que dominan el Támesis (éste había sido también uno de los lugares oscuros de la tierra) el presidente leyó: "Debe recordarse que Perú fue 'conquistado' originalmente por los españoles exactamente en la misma forma en que Inglaterra fue conquistada por Julio César, y 'reducida' por los seguidores de Pizarro exactamente en la misma forma como los británicos fueron reducidos por los romanos". Ciertamente, éstas parecían palabras de Julio César Arana. Pero era sólo un preludio: la fuerza eventualmente se inclinaría ante el derecho. Prosiguió el señor Mitchell: "La completa sujeción y la docilidad de los indios han hecho del proceso de conquista y reducción más una cuestión de dominación moral y de fuerza mediante formas legales, más o menos forzadas, en sitios donde

los indios han sido ya subyugados"[33]. Era una historia que explicaba el peonaje por deudas con un argumento que, en términos gramscianos, iba del 'dominio' y la 'hegemonía', del estallido inicial de fuerza bruta (la 'correría' o cacería de esclavos) a la fase siguiente del peonaje por deudas y a la subcultura implícita del respeto a las obligaciones mutuas. Quizás el testimonio del barbadiano Westerman Leavine (tal como lo presentó el cónsul general) resultó útil para ilustrar este proceso, ya que él mismo había participado en correrías, igual que Edward Crichlow, parte de cuyas declaraciones se citaron atrás. Leavine había sido situado en el distrito de Matanzas, de donde su grupo salía en busca de indios, y los amarraban para impedirles la fuga. A otros indios los mataban a tiros, como nos contaron Brown y Crichlow, y otros morían a causa de los latigazos.

> Cuando los indios aceptaban recoger caucho, después de haber sido capturados, les daban algunas cosas, como telas, etc., una camisa, un par de calzones, un machete, un hacha, pólvora y municiones, y quizás escopetas. Cuando los indios acababan de pagar estas cosas y llevaban el caucho a La Chorrera, entonces les daban otras mercancías[34].

Pero el cónsul general suministraba una historia sobre la génesis del peonaje por deudas bastante distinta de la implícita en los diálogos oficiales que proseguían en el Támesis acerca de las condiciones de trabajo en el Putumayo. La historia de Casement transcurre en dirección opuesta, como una seducción melodramática, a partir de una 'hegemonía' obtenida mágica e instantáneamente, un trance de conquista, a una etapa posterior de 'dominio' –control social por medio de la fuerza bruta al cabo de una sucesión de traiciones. Al principio los comerciantes de caucho son generosos y amables, y el indio, que como aconseja Casement al lector, debe ser considerado como "niño grande", se deleita con los productos nuevos, acepta los términos de intercambio del comerciante y le lleva "caucho indio". Pero una vez que ha tragado el anzuelo, para su decepción el indio descubre que la relación se ha endurecido en una de amo y esclavo. En sus propias palabras (¿o en las del Ministerio de Asuntos Exteriores?), en la introducción al informe principal, Casement asevera:

> El indio, al que correctamente puede denominársele como un 'niño grande', se sentía encantado al comienzo cuando en su territorio se instalaba un blanco con artículos atractivos para regalar, y le parecía fácil llevarle caucho a cambio de esas tentadoras fruslerías.

> Además, el indio amazónico es por naturaleza dócil y obediente. Su debilidad de carácter y docilidad de temperamento no pueden equipararse con la capacidad de dominio de quienes tienen sangre europea en sus venas. Al acceder, primero, quizás de manera voluntaria, al dominio de esos huéspedes no invitados, pronto se da cuenta de que ha entrado en unas relaciones que sólo pueden describirse como las de un esclavo con su amo...[35]

Pero el indio no es un niño, grande o no, y resulta más que frívolo invocar ese supuesto. Además, si se trataba de un "sistema" de esclavitud, ¿por qué insistían los esclavistas en aferrarse a la rutina, ritual o lo que fuese, de pagar algo, así fuera muy poco y nada equitativo? Dentro del mismo supuesto, qué extraño suena el relato de Leavine acerca de cómo los indios eran atrapados no para la esclavitud, ¡sino para el comercio!

Dentro de este "sistema", todo depende de la *apariencia* de comercio en la que el deudor no es ni esclavo ni asalariado sino un comerciante sujeto a la férrea obligación de devolver los anticipos. Cómo esta ficción de comercio podía ejercer un poder semejante es una de las rarezas de la economía política y hasta la fecha no ha habido manera de desenredar la paradoja de que los comerciantes en caucho, aunque se esforzaran incansablemente por crear y mantener esta realidad ficticia, igualmente estaban prestos a reclamar la carne del cuerpo de un deudor. Y con la misma frecuencia con que la relación se define como una relación entre comerciantes, tan sólo para enturbiarse luego en la esclavitud, así también su terminología es particularmente susceptible a la volatinería. En esta semiosis enrevesada, ¿quién podía decir cuál era el acreedor y cuál el deudor, y mucho menos qué hacía a un hombre convertirse en deudor, y a una deuda en un hombre?

Sobre la propiedad de los términos y la deformación del discurso

Hasta un inglés podría estar sujeto al peonaje por deuda y convertirse en una deuda viviente. Aquel autor inquietantemente simple y directo, Joseph Woodroffe, quien pasó, según dice, ocho años tratando de ganar dinero con el caucho del Amazonas, tenía una relación profundamente irónica con la institución del peonaje por deuda.

En 1906, en el caserío de Nauta, a cien kilómetros río arriba de Iquitos, manejaba una tienda y estaba en buenos términos con los funcionarios

locales. Gracias a los amables oficios del gobernador local adquirió muchos indios, a los que compró como "deudas".

> Con el tiempo logré iniciarme como empleador. Sucedió así: el gobernador, de quien era amigo, visitó mi almacén y me preguntó si me servían dos o tres, e incluso más, trabajadores nativos; al responderle que sí, sugirió un plan que involucraba la inversión de todo mi capital disponible. Se dispuso que debía darle empleo a todos los jornaleros que quisieran trabajar para mí, en cuyo caso yo asumiría la responsabilidad por sus deudas. Cuando me presentaban sus cuentas para pagarlas, y como es habitual con una suma insignificante asignada al crédito del jornalero, yo disponía que su cuenta fuera sometida al gobernador para registrarla. El gobernador ordenaba que el hombre fuera interrogado en presencia suya acerca del tiempo durante el cual había estado trabajando, las sumas que hubiese pagado en cualquier almacén por ropas, provisiones, etc., las que componían la mayor parte de su deuda. En todos los casos estaba en capacidad de cancelar la deuda del hombre debido a la escasez de crédito por el trabajo desempeñado, y al pasivo excesivo representado por las compras efectuadas[36].

Obviamente, lo "económico" era algo sumamente manipulable y dependiente de lo "político".

Al congregar de esa manera un ejército de indios, Woodroffe salió de Nauta para recoger caucho en la región poco poblada del río Tigre. Se llevó unos cincuenta y ocho hombres y catorce mujeres, y dejó a las mujeres y a los niños restantes al cuidado de su tienda y de sus campos. Después de casi un año de recolectar caucho con la técnica habitual en la región de la montaña y en estas expediciones –derribar el árbol y extraerle la savia en una sola operación, con lo cual se destruían los bosques de caucho– regresó para encontrarse con que el precio del caucho en los mercados mundiales había descendido espectacularmente y que nadie quería, incluso a ese precio reducido, pagar en efectivo. Además, el hombre encargado de su almacén se había escapado con todo el dinero y las mercancías.

Ahora el endeudado era el propio Woodroffe. Tenía que negarles sus adelantos a sus indios. Muchos se fugaron, aunque las deudas contraídas con él superaban las 200 libras esterlinas. Pero, ¿quién le debía a quién?

Meses más tarde encontró a los indios fugitivos recogiendo caucho en un río aislado, para un nuevo patrón. Le dijeron a Woodroffe que ahora sólo reconocían a ese patrón como su amo y acreedor "y que, en

lo concerniente a su deuda conmigo, debo acudir a mi socio para su pago: ellos le entregarían su caucho para cubrir los desembolsos que había hecho por cuenta suya".

El total de su deuda con Woodroffe ascendía a unas 900 libras, y el peruano le dio una letra para que girara contra ella en los establecimientos de Iquitos. Pero se burlaron de la letra cuando la presentó. Solitario y derrotado, Woodroffe, le pagó a los indios que habían regresado con él del Tigre y que tenían "balances de crédito".

> "Hecho esto, les dije a todos los que seguían debiendo que deberían buscar un patrón nuevo que les diera su respaldo, y esa misma noche habían arreglado con un joven peruano muy decente, de nombre Rengifo, para acompañarlo a buscar caucho en los extremos del Purus. Vino al día siguiente para arreglar el pago de la deuda y, tras verificar las cuentas, me hizo la oferta de una liquidación inmediata en efectivo si le daba un descuento del 20 por ciento en el total de cada cuenta, a lo cual accedí"[37].

Un año más tarde Woodroffe estaba otra vez endeudado. Pero esta vez no sólo endeudado sino en peonaje por deuda –nada menos que con la Compañía Peruana del Amazonas, de Arana. Había ido a trabajar para ellos como una especie de contable en El Encanto. Cuando estaba allí tuvo noticias de que el caucho obtenido en su expedición al río Tigre había sido vendido finalmente, pero a un precio más bajo todavía del que había esperado.

> Esto tuvo el efecto de dejarme gravemente endeudado, en la cuantía de varios centenares de libras, y mis acreedores, sabedores de mi presencia en el Putumayo con la firma Arana, se dirigieron a la sucursal de Iquitos para el pago de la deuda, solicitud a la que se accedió sin consultar nada conmigo, aunque no hubo intercambio de dinero puesto que los comerciantes de Iquitos eran deudores de Arana, y las correspondientes sumas fueron cargadas a mi debe y a su haber. Por consiguiente, quedé personalmente muy endeudado con mis patrones, por una suma que requería varios meses de paciencia y austeridad.
>
> Era ahora una víctima del peonaje; a partir de esa fecha mi vida fue un infierno...[38]

Se experimenta la sensación de que no eran los ríos los que hacían de la cuenca amazónica una unidad, sino estos incontables vínculos de debe y haber enlazados en torno a la gente, como las lianas de la selva

en torno a los grandes árboles de caucho. Pero mientras las enredaderas eran algo que podía verse, incluso recubiertas de musgo y de hongos y oscurecidas por las negras zonas de sombra del bosque, los vínculos del debe y del haber no eran visibles en absoluto. Sus efectos eran, ciertamente, claros. Se podían ver las cicatrices en los cuerpos. ¿Pero los vínculos del peonaje por deudas? Al escuchar durante un tiempo a Woodroffe se vuelve muy difícil, incluso imposible, establecer quién es el deudor y quién el acreedor.

Vivió aventuras asombrosas, una después de la otra, como si nada hubiera de raro en un inglés que caminaba descalzo por las selvas del Amazonas, en un momento endeudando a los indios por el año que duró su expedición, en otro momento convertido en peón endeudado, luego la escapatoria, un naufragio y el rescate gracias al S.S. Hilda que navegaba río arriba con sir Roger Casement a bordo y un guacamayo azul lindo y afectuoso al hombro, de vuelta a Iquitos tras haber redactado en Dublín su informe para el Ministerio de Asuntos Exteriores. Woodroffe presentaba lo extraño como algo tan poco digno de atención como pasear por un parque de Londres, y esto se aplicaba así mismo a sus explicaciones sobre la institución del peonaje por deuda.

Pero aquello de que hablaba era no menos engañoso que la simplicidad con que lo transmitía. Era el sujeto parlante determinado por lo representado, no ya su trascendente productor, incapaz ya de enajenarlos como extrañamente normales.

"Las relaciones poder-conocimiento" deben analizarse, escribía Michel Foucault,

> no sobre la base de un sujeto de conocimiento que es o no libre en relación al sistema de poder, sino, al contrario, el sujeto que conoce, los objetos por conocerse y las modalidades de conocimiento deben contemplarse como otros tantos efectos de estas implicaciones fundamentales del conocimiento-poder y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento la que produce un cuerpo de conocimiento, útil o resistente al poder, sino el conocimiento-poder, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo informan, los que determinan las formas y los ámbitos del conocimiento[39].

En contraste con el comerciante inglés sujeto al peonaje por deuda, el viajero colombiano Joaquín Rocha trató de la inversión de los significados y de la rampante confusión que constituye el peonaje por deuda. Su pluma estaba guiada por algo semejante al asombro. Pensaba que

las listas de "deudores" indios que se vendían entre comerciantes de caucho daban una cifra más fidedigna de la población huitoto que los denominados por él "cálculos disparatados de los geógrafos", y proseguía con perplejidad:

> Hemos hablado incidentalmente aquí de la venta de las deudas de los indios y al expresarnos así respetamos la propiedad de los términos, pero en relación al caso no se habla con la misma propiedad en el lenguaje del Caquetá. Allá se dice *vender los indios*, o hablando de los trabajadores, *vender los peones*, como si unos y otros fueran esclavos[40].

A su perplejidad se añadió el horror, dice, cuando oyó que el administrador de la agencia cauchera de Güepí había bajado por el Caraparaná para *vender* sus peones y que un joven amigo suyo, que había ido a Iquitos como empleado de una cauchería, había sido vendido a otro por su empleador. "No fueron los peones ni mi amigo los vendidos, sino el valor de sus deudas; y es cosa triste que se yerre en el Caquetá y se atente contra el discurso de esa manera tan deplorable"[41].

¿Era ésta quizás la oportunidad histórica para un lenguaje nuevo, otra manifestación del multilingüismo del Amazonas pero creada esta vez por la trasposición de principios no mercantiles de economía al discurso de acreedores y deudores dentro del sistema capitalista de la significación?

Con ironía salvaje Marx escarnecía el lenguaje del mercado capitalista, donde el valor y la generación de la ganancia estaban encajados no sólo en el santuario del contrato de trabajo libre con el capital sino también en el discurso del "fetichismo de la mercancía", un discurso que, mientras drenaba la vida de seres humanos, consagrados a la producción y al intercambio de mercancías, también dotaba a estas mercancías de una fuerza vital espiritual que engañaba, cuando no dominaba, a sus creadores. Era un lenguaje diabólicamente malvado, en el que los significadores se convertían en significados. En el sistema de peonaje por deuda, como resulta apropiado dentro de un sistema erigido sobre la ficción de comerciantes y no de mercancías, es la deuda y no la mercancía la que queda fetichizada; de tal manera que en respuesta a la pregunta: ¿En qué consiste un hombre?, la respuesta más a mano son sus deudas. Y si uno pregunta ¿Qué es una deuda? En una situación dentro de la cual mercancías llamadas adelantos o incluso regalos se le imponen a recipiendarios desinteresados, la respuesta es un hombre o, en el peor de los casos, un indio o un peón. Lo que el fetichismo de la mercancía era para el discurso de los economistas políticos de la Inglaterra

o de la Francia de Marx, y para el folclor del capitalismo allí, en el corazón de los imperios, podemos decir también que el "fetichismo de la deuda" era otro tanto para el discurso de colonizadores y colonizados en el Putumayo de la bonanza cauchera.

La deformación del discurso se hace más evidente en el informe Casement, donde los términos "pago" y "adelanto" no es que pierdan sino que comprometen su integridad, de tal manera que a los "pagos" se les denominaba "adelantos", y los indios no tenían opción distinta a la de aceptar un "pago", lo que quería decir un "adelanto".

> Los pagos por el caucho se hacían no a una 'puesta' sino a la conclusión de un 'fabrico' [por lo general cada tres o cuatro meses] y a estos pagos se les denominaba adelantos, es decir anticipos sobre el próximo 'fabrico'. El principio aquí es que un indio que acepta un adelanto debe trabajar hasta cubrirlo. Es un 'deudor'; en el Putumayo un 'deudor' obligado pues no puede eludir el siguiente 'fabrico' al rechazar el adelanto[42].

Se suponía que se llevaban cuentas para cada deudor indio (es decir, "deudor") y para cada pago (es decir, adelanto) hecho al indio. En un momento, mientras chapaleaba en medio del fangal de 'datos' confusos, la Comisión Especial de la Cámara de los Comunes calculaba que en 1910 cada indio recolector de caucho recibía mercancías equivalentes a cinco peniques británicos por cada libra de caucho, la que se pagaba nueve veces más en el mercado de Londres. (En el África occidental; le informó a la Comisión Edmund Morel, a los nativos se les pagaban cinco o seis veces más que a los huitotos por libra de caucho "Ibi Red Niggers", de igual calidad al "india-rubber" del Putumayo). Pero Casement no vio ningún tipo de cuentas durante su visita al Putumayo, aunque Henry Parr, en tono patético, y que trabajó como contable en las caucherías distantes durante tres años (1910-12), le informó a la Comisión que cada indio tenía una cuenta separada, aunque no había una tasa de pagos fija (es decir, de adelantos)[43].

Casement encontró que los almacenes destinados a contener los bienes calificados como "adelantos" estaban generalmente "vacíos de todo, salvo de unas pocas cosas que los empleados blancos pueden requerir para sus necesidades personales". A veces un administrador podía dar ("adelantar" o "pagar") una escopeta de calidad muy baja por treinta y cinco kilos de caucho, otras veces por setenta y cinco kilos. El barbadiano Frederick Bishop dijo que había visto pagos en que una sola moneda, el sol peruano, o un florín británico, se cambiaba por setenta u ochenta

kilos de caucho. Casement vio muchas indias con collares hechos de estas monedas. Joaquín Rocha escribió que los indios de la cauchería de Tres Esquinas estimaban las monedas no como medios de cambio sino como objetos preciosos en sí mismos –o *casi* por sí mismos, pues primero tenían que trabajarlos, ya que no estaban satisfechos con su forma dentro de la economía blanca–. Modelaban las monedas en forma de triángulos suaves y brillantes, que podían usarse como narigueras o como orejeras.

¿Quién podría aseverar que a los indios les faltaba interés en términos comerciales o que su visión no se ampliaba cuando veían lo que los blancos obtenían a cambio de caucho en el mundo exterior? "Usted los compra con el caucho que producimos", le decía un cacique, como en trance, mientras miraba a través de los binóculos de Casement[44].

"Evidentemente, usted no puede decirnos cómo aparecía en los libros de la compañía el costo de las mercancías para los indios –usted no vio eso, verdad?", le preguntaba el presidente de la Comisión Especial a sir Roger Casement.

"No podría decírselo", replicó. "El llamado pago a los indios, hasta donde puede verlo, jamás se producía abiertamente. Decididamente, no podría decir lo que un indio recibió en un momento determinado. Lo pregunté cuando estaba en las caucherías de la selva, y me dijeron que era una pregunta que sólo podía ser contestada en La Chorrera, en la casa principal; y si preguntaba en La Chorrera, me contestaban que los pagos se hacían siempre en las caucherías..."

Entonces habló el señor Swift MacNeil: "¿Entiendo que el sistema general era endeudar a los indios por las buenas o por las malas y mantenerlos en ese estado?"

"Sí", contestó Casement. Después le mostró a la Comisión algunas de las cosas que había comprado en La Chorrera una escopeta, por ejemplo, por la que había pagado cuarenta y cinco chelines, presuntamente le costaba veintinueve a la compañía, y por la cual a un indio le cargaban alrededor de 100 kilos de caucho, que valían más o menos (ya que el precio del caucho fluctuaba excesivamente) entre 16 y 17 libras. Al repasar los factores que afectaban las equivalencias y los precios del comercio, y en respuesta a una pregunta formulada por Lord Alexander Thynne, Casement concluía: "Era el sistema el que yo me negaba a aceptar como comercio, independientemente por completo de los malos tratamientos, debido a que el indio no actuaba libremente, y a que no creo que voluntaria y espontáneamente hubiera trabajado por esta basura; era menester una coacción".

"¿Lo que lo ataba era, supongo, la deuda con la compañía?", preguntó el presidente.

"No", respondió Casement. "Esto es válido para las regiones más civilizadas. La atadura consistía en que el indio no podía escapar. El que estuviera endeudado era un mero pretexto"[45].

En lo que a este pretexto se refiere, el padre Gridilla relacionaba un episodio de interés cuando viajó por el Caraparaná en 1912, dos años después de la primera visita de Casement y en una época en que el poder de Arana estaba bien consolidado. Fue la ocasión en que miles de indios llegaron a la cauchería de La Occidente para entregar caucho. Primero hubo un gran baile que duró cinco días (el tipo de acontecimientos que diez años antes Joaquín Rocha había comparado con el festival de la cosecha, cuando él, antes de que Arana hubiera consolidado su dominio, había presenciado la entrega ceremonial de caucho por parte de los indios a su patrón colombiano). Luego se entregó el caucho y se adelantaron mercancías. El padre Gridilla comentaba que "los salvajes no conocen el dinero, sus necesidades son muy limitadas y sólo piden escopetas, municiones, hachas, machetes, espejos y ocasionalmente hamacas". Un indio a quien describía como un salvaje feo y corpulento, se negó a recibir nada. Al insistirle, replicó: "No quiero nada. Tengo todo".

Los blancos insistieron en que debía pedir algo. Finalmente respondió: "Quiero un perro negro".

"¿Y dónde voy a encontrar un perro negro, o incluso uno blanco, si en el Putumayo no hay ninguno?" le preguntó el administrador.

"Usted me pide caucho", contestó el salvaje, "Y yo traigo caucho. Si le pido un perro negro tiene que darme uno"[46].

"El indio tomaba su adelanto y se iba, feliz de escapar", había escrito dos años antes Casement[47], mientras que Hardenburg escribía que los indios recibían sus adelantos con gran placer, ya que si no lo hacían así eran azotados hasta morir[48] –todo lo cual echa luz sobre el descubrimiento del capitán Whiffen en 1908 de que había tribus indias en las orillas norteñas del territorio de Arana que odiaban a los blancos y recelaban de ellos, y se negaban a recibirles regalos[49].

Así fuera un pretexto, la "deuda" que garantizaba el peonaje era no obstante real, y en cuanto apariencia su realismo mágico era esencial no sólo para la organización del trabajo en la bonanza cauchera del Putumayo sino también para su terror. Para comprender cómo estas realidades ficticias asesinaron y mutilaron a tantos miles de indios necesitamos

dirigirnos a algunos de sus rasgos más obviamente míticos, insertos como lo están en la relación sinergética de salvajismo y negocios, de canibalismo y capitalismo. Interrogado por la comisión Especial para el Putumayo del parlamento británico en 1913, a Julio César Arana, de quien se decía era "el alma y el creador" de la compañía cauchera, se le pidió que aclarara qué quería decir cuando afirmaba que los indios habían resistido el establecimiento de la civilización en sus distritos, que lo habían estado resistiendo durante muchos años, y que habían practicado el canibalismo.

"A lo que me refería", contestó, "es que no admiten intercambios ni que nadie haga negocios con ellos –los blancos por ejemplo–"[50].

4

Selva y salvajismo

"La selva es la degeneración del espíritu humano
en un desmayo de circunstancias improbables pero reales".
Padre Francisco de Vilanova en la descripción del empeño
de los capuchinos en el Putumayo

Interrogado por la Comisión Especial sobre el Putumayo acerca de si personalmente había visto crueldades contra los indios, Walter Hardenburg replicó: "De crímenes concretos no vi prácticamente nada; lo único que vi fue a los indios en [la estación cauchera de] El Encanto, que andaban casi desnudos y estaban flacos, casi cadavéricos; vi docenas de ellos, y vi también lo que les daban de comer"[1].

Sus informaciones consistían por lo general en incidentes relatados por terceros. "En realidad, creo que a la mayoría vinieron por intermedio de otros. Me decían: 'Conozco a fulano, quien podría contar esto o lo otro', y después lo traían a mi presencia".

"Además de las declaraciones juramentadas en su libro", le preguntó la Comisión, "¿interrogó detalladamente a la gente sobre muchas de sus aseveraciones?"

"No me atrevería a decir tanto", contestó Hardenburg. Se trataba, decía, de "cosas sabidas", de "cosas que eran del dominio público" en las calles de Iquitos sobre los horrores que acontecían en el Putumayo[2].

Enfrentado a la naturaleza increíble de esas verdades sabidas, hubiera resultado sensato que Hardenburg interrogara en detalle a la gente sobre muchos de sus asertos. Pero Hardenburg no era ningún tonto: quizás había razones para no haberlo hecho. De todas formas, lo que tenemos son historias, esquicios, retratos, rumores –en suma, la trama y los fragmentos de unas narrativas tejidas, permeadas, plasmadas en relatos míticos. Las historias de Casement eran mucho más numerosas que las de Hardenburg y parecían tener más respaldo en la realidad. Ciertamente habían sido llevadas al papel en un goteo ininterrumpido de hechos escalofriantes uno detrás de otro, a diferencia del tono melodramático logrado por el frenesí de Hardenburg. Pero pese a su estudiada realidad y debido a ésta, el informe de Casement para el Ministerio de Asuntos Exteriores servía no tanto para desinflar el carácter mítico de la situación como para transmitir su aterradora realidad.

El historiador meticuloso podrá aferrarse a las historias y a los fragmentos de historias, tal como le llegan, para cribar la verdad de la distorsión, la realidad de la ilusión, el hecho del mito. Hay todo un campo abierto para tabular, tipificar, comparar referencias: pero ¿cuál es la "ver-

dad" que estos procedimientos suponen y reproducen? Con certeza es una verdad que es una petición de principio que la historia plantea, en este caso la historia de terror y atrocidad en la bonanza cauchera del Putumayo, donde la íntima codependencia de verdad e ilusión y de mito y realidad era la base para el metabolismo del poder, y con mayor razón de la "verdad". Verificar la verdad en este campo es necesario y necesariamente es un empeño de Sísifo, para ratificar una objetividad ilusoria, una objetividad proclive al poder que al autorizar la separación entre verdad y ficción garantiza los fabulosos alcances del poder. De manera alternativa, podemos escuchar estas historias no como ficticias ni como signos disfrazados de la verdad, sino como reales.

En estas historias sobresalen dos motivos entrelazados: el horror a la selva y el horror del salvajismo. Aquí la verdad parece haber sido elaborada, de acuerdo a la teoría del arte de Conrad (tal como la formula en *El negro del Narcissus*) con el llamado a la imaginación excitada por las impresiones sensoriales que evoca el narrador. Aquí la imagen de la oposición cruda y de la alteridad en la selva primitiva brota en la forma de la metáfora, intensificada colonialmente, para el gran espacio de terror y crueldad, y estamos pensando en la Europa de finales del siglo XIX, abriéndose paso por las antiguas selvas de los trópicos. Carlos Fuentes dice que la literatura latinoamericana está tejida entre los polos formados por la Naturaleza y el Dictador, de manera tal que la destructividad brutal que se le achaca al mundo natural sirve para encarnar relaciones todavía más destructoras en la sociedad humana. Un célebre escritor colombiano, José Eustasio Rivera, ilustraba esa encarnación cuando escribía en los años 1920 como peón blanco atrapado por las deudas en el Putumayo:

> ¡Yo he sido cauchero, y siempre seré cauchero! Viví entre fangosos rebalses en la soledad de las montañas, con mi cuadrilla de hombres palúdicos, picando la corteza de unos árboles que tienen sangre blanca, como la de los dioses (...) ¡Yo he sido y siempre seré cauchero! Y lo que hizo mi mano contra los árboles puedo hacerlo contra los hombres[3].

Unos veinte años antes, el mismo llamado sadomasoquista a un combate violento entre el bien y el mal, en medio de la negra desesperanza de la selva, fue formulado por otro colombiano, Joaquín Rocha, cuando descendió de los Andes a las llanuras del Caquetá y del Putumayo. Iba a lomo de un hombre, un blanco llamado Miguel Velasco que había llegado a la región con la bonanza de la quina y se había quedado

varado cuando cayó el precio de la quina, pero con una especie de señorío sobre los indios por haber sido nombrado intendente de las aldeas montañosas de Santa Rosa y Descanso. Avanzaba al lento paso de un buey, escribía Rocha, quien iba a horcajadas a espaldas de Velasco a medida que bajaban de las montañas. Fue "la amable obsequiosidad" de su montura lo que llamó la atención de Rocha; un hombre elevado por su raza y su autoridad por encima de la población local, y Rocha a su vez elevado sobre él.

Al borde de las montañas que dominaban la selva, los pensamientos de Rocha estaban centrados en oro, en lavar rubíes y en la manera como, en el seno de esa escarpada soledad (las figuras retóricas proceden de su pluma) los dioses habían escondido tesoros incalculables. De imaginarse el tesoro escondido en el seno de las tierras vírgenes fue llevado ineluctablemente a la imagen del tesoro escondido en el infierno –y del solitario descenso de un hombre a través de este. Y nosotros, su posteridad, vemos esto como un lenguaje figurativo, esta topografía dantesca moralizada, sexualizada, de descender y penetrar al seno de la soledad, de tesoros, de barbarie. Podemos ver al hombre orondo apoyado en esta pintura colonial y seudosurrealista, un hombre a horcajadas sobre otro, abriéndose paso entre las nieblas. "El silencio es pesado", escribía,

> interrumpido sólo por el clamor de los torrentes, el rugido de los tigres, y el zumbido de infinitas víboras y de insectos venenosos. En Descanso [caserío de montaña] comienza la plaga de vampiros que se extiende hasta el Brasil y que chupan a traición la sangre de hombres y animales durante su sueño. Allí también, al lado del *Brossymun galactodendrum* de cuyo tronco, punzado por incisiones, brota una leche agradable y nutritiva como la de vaca, se encuentra el *Rhus juglandefolia*, cuya sombra hincha y ulcera al descuidado transeúnte. Allí principian a padecerse las privaciones y calamidades de la vida del desierto, que se acentúan más en el Caquetá y el Putumayo, y que hacen de ella cuadros a veces de horror que pudieran figurar en las páginas dantescas del Purgatorio y del Infierno[4].

La barbarie de la selva es contagiosa:

> En el territorio del Caquetá la naturaleza, semejante a la diosa Kali de los hindúes, se ostenta a la vez en toda su grandiosidad y en toda su potencia homicida y traidora. Allí el hombre en perpetuo contacto con esa naturaleza salvaje, llega a ser tan salvaje como ella. Lejos de las sanciones morales y sociales, la humanidad cede al imperio de

> las pasiones, las cuales se hacen tan formidables en su desborde como aquellas de la muerte y el exterminio[5].

Como una esponja, la selva suculenta absorbe y magnifica las pasiones humanas. "¡Y lo que hizo mi mano contra los árboles puede hacerlo contra los hombres!", escribía Rivera. Pero entre el mundo del hombre y la selva vaporosa hay un poderoso intermediario –el jaguar que también fue hombre, un indio y un brujo–. No sólo los indios sino muchos blancos creen en eso, anotaba Joaquín Rocha, y no sólo los blancos ignorantes sino los que han viajado, han conocido el mundo y han recibido cierta educación. El alma del hechicero indio pasa al cuerpo de un jaguar. A ese jaguar lo llaman "tigre mojano". Este jaguar difiere del animal verdadero en el sentido de que este último, recalca Rocha, como es sabido "ataca sólo a las gentes débiles e inermes, y siempre sobre seguro y traidoramente, o cuando está perseguido y acosado por los cazadores"[6]. Pero el tigre mojano, el jaguar poseído por el espíritu de un hechicero indio, es muy diferente, pues ataca a los humanos sin mediar ninguna provocación y sin temor a los riesgos.

Puede ser algo muy intimidante, ese tigre mojano, y así como es un mediador entre el ámbito de la selva y el de la humanidad salvaje como para magnificar el misterio de ambas, así también recalca la dualidad y la naturaleza quintaesencialmente híbrida de las gentes de la selva, su índole traicionera y tímida de un lado, del otro su agresividad abierta e ilimitada, investida de poderes míticos. Algunos colonizadores me han dicho que este jaguar puede ser identificado porque tiene testículos de hombre. Es imposible matarlo.

Pero no era en cuanto indio sino en cuanto peón blanco que trabaja para Arana, como el narrador de *La vorágine* de Rivera advertía: "Lo que hizo mi mano contra los árboles puede hacerlo contra los hombres". Y Joaquín Rocha opinaba en 1903, inmediatamente antes de que los matones de Arana barrieran a los pequeños comerciantes colombianos independientes en el Igaraparaná y el Caraparaná, que aunque las rebeliones indias localizadas contra éste o aquel comerciante en caucho eran una posibilidad intimidante, la amenaza más grave contra las vidas de los blancos eran ellos mismos.

Narró varios asesinatos originados en disputa por dinero y por caucho. Le parecía que la causa básica era la atmósfera de caviloso recelo que pesaba tan gravemente sobre los asuntos humanos como el peso de la selva misma[7]. En *La vorágine* de Rivera los temores producidos por lo monstruoso y lo sobrenatural de la selva son nada comparados con la realidad de las caucheras de Arana. Pero es siempre la visión colonial de

la selva la que provee los medios para representar y para tratar de darle sentido a la situación colonial. El vacío y la ausencia se convierten en presencia agresivas. Lo nebuloso se vuelve corporal y tangible. Y en esta espantosa fabricación de objetos, a medida que las sombras de las cosas adquieren sustancia, un velo de inanimación, cuando no de muerte, se rasga para revelar a la selva no sólo como animada sino como humana.

"El aire", escribía el capitán Whiffen, "está pesado con las exhalaciones de la vegetación que se pudre lentamente". El silencio y la quietud hacían que a uno le pareciera que nada vivía allí, que el silencio y la quietud eran también objetos, y que el bosque mismo no era meramente humano sino también "un horrible, un despiadado enemigo". Estos "bosques altos" eran "innatamente malévolos", –"en verdad nada hay más cruel en la naturaleza que la vegetación inconquistada de la selva tropical suramericana–. La selva amazónica no proporciona ningún consuelo. Es silenciosa, inhóspita, cínica". Era la hazaña simple pero trascendente, escribía, de bajarse de la canoa para separar los arbustos y seguir adelante, "hacia la oscuridad de la barbarie"[8].

Pero no era sólo crueldad. Era algo más específicamente vago, una miásmica subespecie del terror, el acoso del algo a la nada. Continúa Whiffen:

> El eterno fango, el fango del viaje sin una piedra, sin un palmo de terreno honesto y sólido hace que añoremos la tensión inferior de peligros más definidos o de horrores más insuperables. El horror de viajar por el Amazonas es el horror de lo no visto. No es la presencia de nativos hostiles lo que nos abruma, es la ausencia de todo signo de vida humana. Uno se tropieza con una casa o con un asentamiento indio, pero están desiertos, vacíos, en ruinas. Los nativos han desaparecido, y sólo el mensaje silencioso de una flecha envenenada o una trampa cubierta por la vegetación nos dicen que alguien existe en la enmarañada arboleda del vecindario[9].

No es la presencia de nativos hostiles lo que nos abruma. Es la presencia de su ausencia, su presencia en su ausencia.

Pero hay también otra cosa ausente: la compañía cauchera Arana. Tal vez el descentramiento del fango sin palmo de terreno honesto y sólido, las miasmas de crueldad que lentamente pululan para llegar a la corrupción, el vacío, la ausencia, la ruina... ¿esta presencia positivamente ausente es la ausencia de la compañía cauchera, su presencia en su ausencia? En tal caso no sólo la selva sino los indios mismos deben cargar el peso de ser las figuras que representaban a la compañía cauchera,

escasamente un atisbo de lo que aparece en toda la extensa descripción del Putumayo por Whiffen, en un momento en que la compañía era sumamente activa en la región. Y cuando en unas pocas ocasiones menciona la existencia de la compañía, lo hace en tono mesuradamente neutral, como si la compañía misma fuera un hecho de la naturaleza más allá de antropomorfismos, tropos y figuraciones imaginativas, una cosa-en-sí, gris, cerrada a la fantasía, pero enorme en la realidad. Fue por medio de la compañía como el capitán consiguió su escolta armada. De otra parte, donde se vierte la fantasía es en la naturaleza; en la selva y en los indios –no cosas-en sí sino cosas-para-nosotros. ¿Y quién puede decir incluso hoy, ochenta años después de los estudios de Whiffen, que la antropología haya sido capaz de dejar de crear esas cosas-para-nosotros de tal manera que otras cosas puedan mantenerse en el área gris del para-sí? Pero el capitán no era en realidad un antropólogo profesional sólo un aficionado y un militar.

Y proseguía con la recomendación de que el número de personas integrantes de un grupo que penetre en la selva no fueran más de veinticinco, debido a la manera como la selva estorbaba los movimientos. "Dentro de este principio", observaba, "se verá que mientras menos equipaje se cargue mayor será el número de rifles disponibles para la seguridad de la expedición"[10].

"Es un país inconcluso. Es todavía prehistórico", entona la voz del director alemán Werner Herzog en *El peso de los sueños,* el filme sobre su filmación de *Fitzcarraldo* en el monte al oeste de Iquitos. Pesa una maldición sobre el paisaje y él se siente maldito por lo que está haciendo allí. Es una tierra que Dios, si existe, creó con cólera y donde la creación está inconclusa y por lo tanto se tensa hacia patrones indóciles de los opuestos, de armonía y caos, de odio y amor.

> Hay una especie de armonía. Es la armonía del asesinato abrumador y colectivo. Y nosotros en comparación con la vileza y la bajeza y la obscenidad articuladas de toda esta selva... Nosotros en comparación con esa enorme articulación, sólo nosotros sonamos y parecemos como frases mal pronunciadas y a medio concluir de una estúpida novela de clase media, de una novela barata... Y tenemos que humillarnos frente a esta miseria abrumadora y esta fornicación abrumadora, ante este crecimiento abrumador y esta abrumadora carencia de orden. Incluso las... estrellas allá en el cielo parecen un revoltijo. No hay armonía en el universo. Nos tenemos que familiarizar con la idea de que no hay armonía, tal como la concebíamos. Pero al decir esto, lo digo lleno de admiración por la selva. No es que la odie. La amo. La amo mucho. Pero la amo en contra de mi buen sentido"[11].

Antes Herzog hablaba de lo que había hallado en la selva: "fornicación y asfixia y sofoco y lucha por la supervivencia y crecimiento y luego sólo corrupción..." Desdicha por doquier. "Los árboles aquí son desdichados y son desdichados los pájaros. No creo que canten, tan sólo chillan en medio de su dolor..."[12]

Una sinfonía de aves llamadas *wistwinchis*, insectos y ranas llena la aullante pantalla en torno a lo que el guión denomina "imágenes de la naturaleza" consistentes en un papagayo muerto, una hormiga que arrastra una pluma, coloridos insectos, una flor roja, una rana verde arbórea. Es una naturaleza concebida como si enfrentara extremos de significado, una tropicalidad deconstructora que implosiona las oposiciones en la profusión de su rancia descomposición y de su crecimiento profuso y desordenado. El centro es el hombre y el centro deja de existir. Lo que ocupa su puesto es el terror, de donde la palabra no menos que la imagen proceden, y a donde habrán de retornar la una y la otra.

Ochenta años antes de Herzog, el capitán inglés Whiffen escribió con cierta extensión sobre el terror en cuanto a sentirse abandonado y perdido en la selva. La deserción de los cargueros indios era común, con menosprecio de su paga y, añadía, posiblemente también de sus vidas. "Desaparecen en una ronda nocturna", decía, "y a pesar de que en la región pululen sus enemigos a muerte, desaparecen en la selva y no se les vuelve a ver". Pero incluso si no desertaran uno a veces desearía que lo hicieran –"asqueado por su bestialidad". Uno empieza a andar. Uno se pierde. Y perderse de uno mismo es, parece, lo peor. Luego uno siente pánico. El silencio, dice, hace que uno se devuelva a sí mismo. Pero, quizás, no existe ese sí-mismo. "Recobra su perspectiva, vuelve a poner a sus compañeros de vida selváticos en su lugar apropiado –las vitrinas de un museo antropológico. Al recuperar el respeto a sí mismo, hace una pausa para contemplar su nuevo horizonte"[13].

Pero para Casement el principio estético-político de crucial importancia era la sensación de una memoria alienada que se adhería a los indios, y la cual los diferenciaba decisivamente como seres de hermosura y capaces de gran arte desde la oscura desolación de la selva. Eran criaturas en la selva, pero no de ésta: "Mientras Natura en su atavío de enhiestos árboles se mostraba mustia, vestida hasta el exceso y silenciosa, el indio reía, desnudo, listo a cantar y a bailar con el menor pretexto"[14].

Eran como el espíritu en *Mansiones verdes* de W. H. Hudson. Eran salvajes, pero a diferencia de la selva su salvajismo era etéreo. La violenta aspereza de la materialidad de la selva suministraba el contraste de un telón de fondo para la delicadeza feérica con que jugaban con las rejas de su prisión selvática:

> Si bien para el cuerpo no había escapatoria de la selva, mirase a donde mirase, para su espíritu hallaba una salida. Mientras casi siempre vivía entre sombras, se deleitaba con la claridad, e incluso con las cosas hermosas. Teñía sus miembros desnudos con colores vívidos, y se complacía en la gloriosa belleza de las plumas de las aves selváticas, y se adornaba con ellas. A sus danzas llevaba una rama graciosa de alguna planta arrancada al borde del camino cuando iba para el sitio de reunión, y en los movimientos de la danza estos variados tallos de hojas delicadas se agitaban al movimiento de sus miembros, los que a su vez obedecían a algún culto del movimiento cuidadosamente recordado, que no ha aprendido en el camino"[15].

Otro inglés de nombre Marlow, marino y ex capitán de un vapor fluvial en el Congo, se sienta para iniciar su relato sobre la travesía del barco a la tierra de los salvajes. Y detrás de él, girando en la marea, corre no tan sólo el Támesis, otrora uno de lo lugares oscuros de la tierra, también, sino el narrador del narrador, en algunos aspectos como un chamán del Putumayo, extrayendo la calidad alucinatoria de la visión colonial, ahora fascinado por su embrujo, tratando de exorcizar el hechizo con el juego de las oposiciones; encanto y abominación. Esto lo halla en la imagen del soldado (como el capitán Whiffen) de la Roma imperial que vadea los pantanos del Támesis (el eterno fango sin un palmo de tierra honesto y sólido) en dirección a los bosques

> y en alguna avanzada sentía que el salvajismo se cerraba en torno a él –toda esa vida misteriosa de la barbarie que se agita en los bosques, en la selva, en el corazón de los salvajes–. Tampoco hay iniciación a esos misterios. Tenía que vivir en medio de lo incomprensible, que también es detestable. Y que tiene una fascinación también, que empieza a actuar sobre él. La fascinación de la abominación –ustedes saben, imagínense los crecientes remordimientos, el ansia de escapar, la repugnancia impotente, la rendición, el odio[16].

Y ahí en la oscuridad de la densa negrura de la vasta casa comunal de los indios penetra la figura frenética del curandero. Nunca había visto el capitán Whiffen a una persona tan excitada. Llenándose la boca de

hojas de coca se inclinó sobre la mujer presa de la fiebre. Colocó sus labios sobre los suyos y chupó, exorcizando al espíritu malo, arrojándolo a la selva. A la mañana siguiente la mujer estaba bien. Fascinado por la abominación, escribió después el capitán, casi como una ocurrencia tardía, como una reflexión posterior, que "la fe en el poder de curación de los hechiceros no está limitada a los miembros de la tribu"[17].

Y cuando el padre Gaspar de Pinell hizo la primera de sus gloriosas expediciones apostólicas en los años 1920 desde los Andes hasta Sibundoy, en las selvas del Putumayo, exorcizando con los conjuros de León XII el demonio que hacía tanto tiempo habitaba allí, descubrió también que incluso entre su séquito estaba viva una fe en los poderes de curación del brujo. Fue nadie menos que su guía, un blanco llamado Plinio Montenegro, bien habituado ya a esas selvas tórridas, quien al sentirse enfermo despreció la farmacia de la expedición y buscó un curandero indio. Esos curanderos tienen nombres diferentes. Los antropólogos a menudo los llaman chamanes. El padre Gaspar dijo que era un brujo, nominación que poco después pareció haber sido inspirada cuando el guía murió y le suministró así al padre Gaspar una oportunidad de explayarse sobre el dilema moral de la colonización. "Este hecho demuestra", escribió como si estuviera tallando un epitafio,

> que al hombre civilizado le es más fácil salvajizarse al tratar con los indios, que no conseguir que los indios se civilicen con los actos de los civilizados"[18].

Era otra vez el escenario barroco, como en la conquista. *La vida es sueño* del siglo XX. Presentación y representación del salvajismo dentro de la civilización donde todo era alegórico, cada hoja caída un pretexto para oscuras pasiones, la Caída, la Resurrección, solas en esas criptas infernales de la lúgubre selva con su vegetación podrida.

Así es como lo pintaba el padre Pinell, una merced caída del cielo que reproducía una y otra vez la malevolencia requerida por la cristiandad. Pero era incierto qué aspecto triunfaría finalmente. Así tenía que ser, de lo contrario sería irreal. La selva tenía una atracción mágica. Era una vorágine, escribía, que consumía a las personas no nacidas en ella. Había en acción una brujería mediante la cual los sentidos del cuerpo y los poderes del alma se ven tan afectados por la tristeza y la hermosura de la selva que pronto se olvida el dolor que producen. El sufrimiento queda trascendido por su propia belleza y fortaleza. La selva es el hechicero. "Es que allí la muerte llega sonriendo y se muere la gente sin darse cuenta de que está muriendo", concluía el buen padre[19].

de estos indios indefensos, a quienes otros viajeros, además de mí y de Perkins, han encontrado tímidos, pacíficos, amables, industriosos y humildes"[23].

El padre Pinell publicó un documento procedente del Perú donde se describía un filme encargado por la compañía de Arana en 1917. Exhibido en los cines de Lima, mostraba los efectos civilizadores de la compañía "en esas regiones salvajes que hace tan solo veinticinco años estaban poblados únicamente por caníbales. Debido a los esfuerzos de ese luchador pujante [Arana] se han convertido en elementos útiles de trabajo"[24].

Uno se pregunta por qué, si la compañía "monopolizaba la región", se molestaba en librar una guerra de propaganda; ¿por qué este celo por rotular como salvajes a los salvajes? Casement halló que "en ningún momento pude entrar en contacto con alguna autoridad del gobierno peruano, y no podía pedir ayuda en mi misión salvo a los agentes de la Peruvian Amazonian Company, quienes tenían un control absoluto no sólo de las personas y las vidas de los indios de la región, sino de todos los medios de transporte y, es menester decirlo, del ingreso a la región y de la salida de ella". Cada administrador de una sección era la ley en persona, escribió[25]. La pregunta se impone otra vez. Con un control tan absoluto, ¿cuál era la necesidad de la propaganda?

Hardenburg ridiculizaba como propaganda la noción de que los indios eran caníbales. Pero el cónsul de los Estados Unidos en Iquitos, Charles Eberhart, le había informado a su gobierno "que el canibalismo se practica entre ciertas tribus de la región del Putumayo, las que no sólo aprecian el sabor de la carne humana bien preparada sino suponen también que adquieren así el vigor tanto físico como intelectual de sus víctimas". Esto se lo leyó a Herdenburg Raymond Asquith como parte de la investigación de la Comisión Especial.

"Usted también, entiendo, halló algunos casos de creencia en el canibalismo, ¿no es cierto?"

"Ahora no puedo recordarlo", respondió Hardenburg.

"Estaba leyendo su libro", prosiguió el señor Asquith, "y veo que en la página 73 se refiere a un joven a quien usted había tratado de emplear y quien se negó a acompañarlo porque la gente le había contado historias de canibalismo".

"Es correcto".

"¿De tal manera que por ahí corrían ese tipo de historias?"

"Sí".

"Y se las creía?"

"Sí, pero al mismo tiempo otras gentes mejor informadas nos decía que eso no existía o si no, no hubiéramos viajado hasta allá. Parece que eso sólo sucedía entre gente ignorante".

"Pero, ¿era el cónsul Eberhart una persona ignorante?"

"Oh, no".

Y Asquith le preguntó luego por el rifle que cargaba en el Putumayo. Se alegraba de tener el arma, convino Hardenburg, pero mirando hacia atrás se daba cuenta de que no había sido necesaria.

"Pero se sentía mucho más seguro con él, ¿verdad?", insistió Asquith.

"Bueno; supongo que sí", contestó Hardenburg.

El señor Malcolm vio una conexión y se aferró a ella (más que contra los caníbales, ¿no era contra un salvajismo más real la protección que daba el rifle?). "Debido a las bestias salvajes, ¿o a qué?, le espetó a Hardenburg.

"No, lo quería más para cazar".

El señor Asquith reanudó su interrogatorio.

Veo que en la página 113 de su libro usted dice lo siguiente: "Mientras yo me ocupaba de preparar la comida, Perkins se puso a limpiar nuestros rifles... ¿porque habíamos escuchado los cuentos más espeluznantes sobre la ferocidad de los jaguares y de los tigres tan comunes en esa región?"

"Eso es cierto", contestó Hardenburg.

"Usted había oído esas historias?"

"Las habíamos oído de fuentes similares a las de los caníbales".

Se intercambiaron unas palabras más y Asquith preguntó: "Al mismo tiempo, ¿usted creía lo bastante en las historias como para alegrarse de tener un rifle?"

"Sí, creo que así era", dijo Hardenburg[26].

La propaganda florece donde el terreno ha sido bien preparado, y ciertamente el de Arana no era una excepción. La profusa mitología sobre el salvajismo de los indios se remontaba a épocas anteriores (y presumiblemente habrá de persistir durante muchas otras), y en tanto la compañía cauchera, en palabras de Hardenburg, hiciera circular "informaciones que helaban la sangre sobre la ferocidad de estos indefensos [para Hardenburg] indios", esos cuentos caían en oídos muy bien dispuestos gracias al estilo y a la imaginación con que el folclor de la colonización había pintado a la selva.

¿Quién era inmune a esto? ¿Y no ocurre a menudo que la gente puede tener simultáneamente puntos de vista alternativos, y mostrarse escéptica y crédula en rápida sucesión? El diálogo entre Hardenburg y

Asquith muestra que por mucho que Hardenburg tratara de establecer una realidad única, clara, simple, monocroma y plana, lo que emergía era equivocación, posibilidad, sombras y lobreguez –como la luz al filtrarse por la selva misma, revestida de espinas, y de lodo. Y aun cuando Hardenburg se indignara porque los rumores de salvajismo de los indios carecían de base y procedían del incansable molino de la propaganda de Arana, no se mostraba remiso a prestarle oído al poco de verdad que quizás, quizás tan sólo, pudiera contener. Pero el uso que le dio a su pluma era distinto: era el empeño, sencillamente, de invertir la propaganda del salvajismo con su contrapropaganda de los indios como indefensos, tímidos y generosos.

Niños grandes

Ésta, por supuesto, era una mitología no menos venerable y paternalista que el punto de vista opuesto. En realidad, los dos puntos de vista estaban tenazmente enlazados y eran cómplices secretos; el uno se alimentaba del otro. El señor Enock puso su dedo en el principio contemporizador: era el niño en el salvaje. En la introducción que redactó para el libro de Hardenburg, con el peso de una autoridad obtenida de sus muchos años de residencia como ingeniero en el Perú, le informaba al lector que "los indios suramericanos son en realidad niños grandes, con las cualidades propias de éstos, pero que los españoles y los portugueses se habían negado a ver en esos rasgos nada distinto de lo que ellos denominaban características 'animales'"[27].

El niño aparece desnudo y sin adornos, como le corresponde a un hecho desnudo, mientras que el "animal" aparece con las hojas de higo de las comillas, como le corresponde a la ficción disfrazada de verdad.

Pero fue Casement quien le dio su máximo desarrollo al niño grande. Una y otra vez afirmó que los huitotos y los indios del alto Amazonas eran amables y dóciles. Descartó las aseveraciones sobre canibalismo, afirmó que los indios no eran tanto crueles como irreflexivos, y consideraba la que él llamaba su docilidad como una característica natural y valiosa. Esto le ayudaba a explicar la facilidad con que los indios eran sometidos y obligados a recoger caucho. Esto le ayudaba a explicar ese momento, que de otra forma parecería mágico, de la seducción de los indios por los blancos y la creación instantánea de la *hegemonía*, ese momento fugaz de la Edad de Oro en que los niños confiados se conocen por primera vez, antes de que las cosas se echen a perder y empiece a desvanecerse el atractivo de las mercancías de los blancos.

> Un indio promete cualquier cosa a cambio de una escopeta, o por alguna otra de esas cosas tentadoras que se le ofrecen como incentivos para su recolección de caucho. Muchos indios sucumbían a la oferta tentadora tan sólo para encontrarse con que en los libros de los conquistadores habían perdido toda su libertad, y quedaban sometidos a interminables exigencias de caucho y al desempeño de diversas tareas. Podía comprarse a un cacique o 'capitán' para que dispusiera del trabajo de su clan, y como la influencia del cacique era muy grande y la docilidad natural de los indios era una notable característica de las tribus del Alto Amazonas, el esfuerzo de conquistar un pueblo primitivo y de reducirlo al continuo esfuerzo de recolectar caucho era menos difícil de lo que podría suponerse"[28].

¿Pero esa docilidad natural no hace todavía más incomprensible la violencia de los blancos?

Pueden ponerse en cuestión muchos otros puntos en el relato de Casement, especialmente la engañosa simplicidad a la que recurre para evaluar la dureza y la blandura en una sociedad tan distinta a la suya. Es en sectores como éste, al evaluar cualidades intangibles de carácter cuya distintiva "alteridad" residía tanto en la impostura colonial como "en su ser en sí", donde aparece más visible la dimensión mítica del realismo etnográfico de Casement –la historia de niños amables e inocentes brutalizados por el colonialismo–. Además, mostraba la tendencia a equiparar los sufrimientos de los irlandeses con los de los indios, y a ver en sus respectivas historias preimperialistas una cultura más humanitaria que la de sus dueños y civilizadores. Estaba también la innata ternura de Casement y su capacidad para hacer brotar de los otros esa cualidad, como lo muestran muchos testimonios. Es este aspecto de su homosexualidad, y no el apetito sexual, el que debe considerarse aquí y como lo muestra, por ejemplo, el impresionismo fragmentado de una entrada de su diario escrita en la agencia cauchera La Occidente:

> 30 de septiembre. Tras otra larga conversación con Tizón, este admite prácticamente todo; el baile terminó a las 5 a.m. Yo estaba levantado desde las 2:30 para contemplar un glorioso amanecer. Bishop me dijo que Francisco, el 'capitán' de una 'ración' y otro indio lo habían visitado en la noche para quejarse de recientes y graves malos tratamientos. Uno de ellos había sido ahogado por Acosta en el río; ¡el nuevo método de tortura es mantenerlos bajo el agua mientras limpian el caucho, para aterrorizarlos! También azotes y golpes con rifles y con machetes en la espalda. Se lo dijo a Barnes y a Bello y éstos interrogaron a Francisco y luego se lo dije a Tizón a las 1:30 cuando

llegó a hablarme. Lo despedí y se fue a buscar a B. y a B. y envió luego por Francisco a quien le interrogará más tarde esta noche. Me bañé en el río. Delicioso. Vinieron unos andoques y cazaron mariposas para Barnes y para mí. Luego nos abrazó un capitán, quien nos recostaba su cabeza contra nuestro pecho. Nunca había visto algo tan conmovedor, pobre tipo, sentía que éramos sus amigos. Hay que decirle a Gielgud que deje de llamarme Casement, es mucha desfachatez. No estoy bien. No comí"[29].

Caza de mariposas para los bañistas, abrazos, sentimientos de amistad –los indios de Casement eran bellos y misteriosos, imposibles de comprender fuera de su perdición en la selva y en alguna remota antigüedad–. Peritos en los usos de la selva, eran sin embargo extranjeros: su corazón, su verdadero hogar estaban en otra pare. Anhelaban otra vida debido al desplazamiento misterioso de sus verdaderas identidades. Por eso sucumbían fácilmente ante el hombre blanco, explicaba Casement en el ensayo etnográfico que escribió para la *Contemporary Review* en 1912.

Primero que todo anota lo misterioso de su enajenación –en el baile, la máscara y el canto:

> El tambor y las flautas y los hombres enmascarados eran parte necesaria de cada representación, y los bailarines se separaban siempre en círculos divergentes e irregulares, mientras que la canción que acompañaba estos movimientos se expresaba en palabras de las que no podían entender nada ninguno de los blancos peruanos o colombianos, quienes a menudo hablaban con extraordinaria fluidez el lenguaje de la tribu. Siempre respondían a mis preguntas diciendo que cuando los indios bailaban, cantaban canciones 'viejas, muy viejas' cuyo origen nadie conocía, y cuyas palabras mismas carecían de significado fuera del baile. No había ninguna explicación –las canciones eran "muy viejas' y se referían a sucesos lejanos y borrosos sobre los cuales nada podían averiguar los blancos; los indios decían tan sólo que provenían de su remoto pasado. El que ese pasado remoto era algo completamente distinto a su circunstancia presente fue cosa de la que me iba convenciendo más cada día, a medida que iba estudiando a estos seres humanos amistosos y parecidos a los niños"[30].

Andaban prácticamente desnudos por la selva. Sus cuerpos estaban teñidos de colores. Para los bailes se adherían plumazas y peluza a las pantorrillas y a veces a los muslos. Tenían una mente rápida. Eran perceptivos, pero probablemente no receptivos. Eran joviales. Casi no tenían posesiones,

> y su ambiente era extremadamente deprimente –una selva mórbida, densa y sombría habitada por animales salvajes, serpientes e insectos, y sujeta a una de las precipitaciones pluviales más altas del mundo, acompañadas a menudo por las tempestades más tremendas con truenos y relámpagos que intimidaban los corazones más valientes... Este medio ambiente no les ofrecía un futuro ni les conservaba un pasado[31].

No pertenecían a la selva.

> Las estrellas y los planetas no desempeñaban papel alguno para los que vivían sumergidos en la oscuridad del eterno mundo vegetal. Para todos los efectos su existencia corporal se equiparaba a la de las bestias que los rodeaban, y si las bestias tenían su casa en la selva, los salvajes, podría pensarse, eran también sus moradores naturales. Pero nada aparecía más claro a medida que se iba estudiando a estos indios que éstos no eran hijos de la selva, sino hijos de otro ámbito perdidos en la selva –chiquillos en el bosque, crecidos ya, es cierto, y con la selva como su sola herencia y protección, pero con el recuerdo permanente de que ése no era su hogar[32].

Eran "extranjeros que el azar había llevado a un entorno al que no amaban". Esto significa que en alguna forma jugaban a vivir. Su vida era una simulación y preferían infinitamente retozar a trabajar, danzar y cantar a satisfacer sus necesidades materiales. Significaba también que eran intrínsecamente caprichosos, que eran más apariencia que esencia, y que en su apariencia eran como camaleones, colages, ahora esto, después aquello, efímeros, inconstantes, a la deriva en bosques que no les pertenecían, hijos de una naturaleza siempre distinta "cuyas vidas pasaban en un *picnic* hereditario más que en una ocupación determinada".

A Casement le parecía que si los hubiera conducido fuera de la selva, tribus enteras lo habrían seguido con gritos de júbilo.

> Si bien con el cuerpo desnudo, esbeltos, hermosamente formados y proporcionados, del color de los propios troncos de los árboles donde erraban como espíritus del bosque, sus mentes eran las de hombres y mujeres civilizados. Anhelaban una vida distinta –tenían incluso la esperanza de otro mundo. Y ese anhelo yacía, y yace, en al fondo de la facilidad con que el primer blanco que aparece ante ellos es capaz de 'conquistarlos'[33].

Pero para el capitán Whiffen, quien permaneció doce meses con los indios del Putumayo no más de un año antes de la llegada de Casement, "el indio amable, pacífico y afectuoso es tan sólo una ficción de imaginaciones enfebrecidas. Los indios son innatamente crueles"[34]. Así como odiaban a los blancos y se mostraban mohínos ante ellos, así la guerra intestina entre los grupos indios era interminable. Se ha dicho que los indios son dóciles y amables, observa con burda ironía, "lo que tal vez sea cierto, si temer a un enemigo tanto como se le odia puede llamarse docilidad"[35]. Como se complica la dialéctica de dureza y ternura cuando Whiffen añade que, además de "su innata crueldad", "la hospitalidad intertribal es infinita. Le di una galleta a un niño y vi como la dividía religiosamente en veinte trocitos, de tal manera que alcanzara para todos"[36].

A todo lo cual hay que agregar el problema de interpretar el significado de las expresiones emotivas y de las técnicas corporales. Para Whiffen, por ejemplo, "el indio tiene ademanes sumamente nerviosos, es extraordinariamente negativo, nunca expresa temor o alegría intensos; se somete a mucho, soporta mucho, pero ríe fácilmente –siempre a costa del infortunio de otro indio". Pero lo que el marino inglés Alfred Simson consideró digno de mención entre los piojes del Putumayo en 1875 es que eran, "como la mayoría de los indios, habitualmente taciturnos y lacónicos con los extraños, especialmente con los blancos, pero entre ellos suelen ser parlanchines y joviales". Halló mucho que admirar en su aguante (bajo sus jocosas órdenes) de las más pesadas tareas, como cortar leña para su lancha de vapor, y nostálgicamente anotaba que "he pensado con frecuencia lo deseable que sería si uno pudiera hallar siempre trabajadores tan alegres, diligentes e infatigables"[37].

Se necesitan lanchas de vapor en el Marañón

Dos años después de que Simson condujera el primer vapor por el Putumayo, se formuló la siguiente solicitud por parte del señor Larrea, comandante de la guarnición naval del Perú, y fechada en Iquitos el 31 de marzo de 1885:

> Lo que este departamento requiere son dos lanchas de vapor, de entre treinta y cinco y cuarenta toneladas –una con hélice y la otra con el sistema de rueda en la popa, habilitadas para expediciones, y cuya velocidad deberá ser de quince millas por hora. La quilla debería seguir el modelo de los barcos exploradores 'Napo' y 'Putumayo', construida

> en lámina de acero, con un calado entre tres y medio y cuatro pies máximo, con toda la leña y provisiones para abastecer a quince hombres. La quilla deberá estar dividida en tres secciones: la primera para camarotes de los marinos y para los equipos navales, la segunda para la maquinaria y el combustible, y la última para las provisiones. Un puente de teca, con una garita en la popa; un techo de madera de popa a proa, de siete pies de altura, con columnas de hierro, con una borda de tres pies de altura para proteger a la tripulación de las flechas de los nativos y de los disparos; debe tener también motores de alta y baja presión, calderas horizontales y hornos para leña verde de cuatro pies de largo; se requieren también hélices dobles, para aumentar la velocidad[38].

Revelación de todos los rasgos opuestos de carácter

Simson llegó a la desembocadura del Putumayo treinta y cinco años antes que Casement y pasó allí aproximadamente el mismo tiempo que él. Su evaluación de los conflictos indios contradice de muchas maneras la "docilidad natural" destacada por Casement como "una característica notable de las tribus del alto Amazonas" y la que presuntamente hacía que el trabajo de conquistarlos "fuera menos difícil de lo que podría suponerse a primera vista". Veamos la caracterización que hace Simson de los zaparos quienes, como los huitotos, boras y andokes de la zona cauchera eran denominados salvajes por los blancos. Al observar que hacían incursiones contra otros grupos a los que robaban los niños para venderlos a los comerciantes blancos, Simson continuaba:

> Cuando no los provocan son, como todos los indios realmente salvajes, tímidos y huraños, pero no conocen el miedo y no soportan que nadie, blancos o quienes sean, empleen la fuerza con ellos. Pueden ser manejados sólo con tacto, buen trato y a veces con razonamientos simples; de lo contrario resisten con la peor de las violencias los malos tratos o el intento de golpearlos... En todo momento son variables y no se puede contar con ellos, ya que en circunstancias diferentes, a veces aparentemente en las mismas, revelan, igual que tantos otros de su clase, todos los rasgos de carácter encontrados, con excepción tal vez del servilismo –una vieja característica del viejo mundo– y de la tacañería, que nunca he observado entre ellos. La ausencia de servilismo es típica de todos los indios independientes del Ecuador[39].

"También disfrutan mucho", continuaba, "con la destrucción de la vida. Están siempre dispuestos a matar animales o personas, y se complacen con ello"[40].

¿Y la verdad del asunto, el salvajismo de los indios? Cada opinión contradice la anterior y cada una se contradice a sí misma en un exceso de imágenes ambiguas –un montaje de trozos y de fragmentos de posibilidad que chocan unos con otros, no menos caótico que una página del diario de Casement y no menos deudora a la surrealidad del inconsciente colonial con sus fantasmas de diversas formas y atavíos, acechándose unos a otros en la espesura de sus diferencias. De hecho, para Alfred Simson la cualidad definitoria del indio de la selva era precisamente lo impreciso en medio de una bárbara mescolanza de diferencias. "En todo momento eran inmodificables e impredecibles, ya que en circunstancias diferentes, y a veces aparentemente en las mismas, revelan, igual que tantos otros de su clase, todos los rasgos de carácter más contradictorios". Salvo la tacañería y, quizás, el servilismo.

Simson aparece como un hombre perceptivo y equilibrado (aunque nosotros *sabemos* que cualquier europeo allí, especialmente en el "misterioso *oriente*", tiene que haber sido un poquitín raro), pero era una criatura de su tiempo y, lo que es más importante, escribía, para ese tiempo: redactar monografías científicas sobre los salvajes era, en efecto, una manera de definir esa época y de dominarla. No tenía mayor sentido hacer generalizaciones sobre los salvajes, declaraba, "ya que aparte de la frivolidad de una mente sin formación alguna, carente de fe, de razón abstracta con la cual gobernar sus ansiedades y sus vacilaciones, el salvaje bajo es esencialmente independiente; sin ley que lo limite desde la infancia, sin mano que lo guíe, conducido a veces apenas por la costumbre... y además, con la debilidad de los lazos sociales..."[41]. En su opinión, era esta anarquía de la episteme salvaje la que hacía que los relatos de los viajeros fueran tan diferentes como parciales, una episteme salvaje tan cruda, tan desnudamente empírica, ateorética, antiabstracta y carente de cultura que no era más que la fenomenología temblorosa del ser, cada cabeza un mundo, cada mundo solitario y vacilante. El terror colonial podía congregar todo eso y más, y los hombres podían atacarlo, al matar y al torturar los fantasmas del desorden salvaje por ellos atisbado.

Había otra posibilidad completamente distinta sepultada en este montaje colonial de lo indio, y esta era la posibilidad de la curación mágica, de los blancos que acudían a curanderos indios, a "brujos", como

lo hizo el guía del padre Gaspar de Pinell, y también el buen padre mismo. En todo caso las propiedades transformadoras de la realidad constitutiva del salvaje no eran inventos de la fantasía colonial aliados tan sólo a la violencia y a la política de la recolección del caucho. La fantasía india contribuía a la fantasía colonial. La frontera unía tanto como dividía. Rocha lo percibió finamente con el tigre mojano, del cual le hablaban los blancos y en el cual, decía, creían muchos de éstos tanto como se suponía que lo hacían los indios –ese tigre con poderes mágicos que se metamorfoseaba en ambos sentidos de la acechanza y la agresión mortal a la quintaesencia de transitoriedad india, el chamán. Esa misma pericia colonial era la que se concentraba en la figura del *auca*.

5

La imagen del auca; ur-mitología y modernismo colonial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> Sin embargo, los peones, ágiles como gatos, y desde la niñez acostumbrados a marchar por terrenos similares, tomaban por atajos siempre que les era posible. A pesar de sus pesadas cargas se deslizaban por las rocas y brincaban sobre gigantescos árboles caídos. El Camarón [el capataz], a caballo, tenía que seguir toda la totalidad del camino. Había momentos en que se sentía completamente solo en la trocha. Era entonces cuando sentía miedo[6].

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

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

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

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

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

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

Temor a la rebelión india

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

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

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

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

En este aspecto vale la pena anotar que, según los capuchinos, quienes habían bajado del valle de Sibundoy a la selva quince años después de la llegada de Casement, la compañía "desterraba a los brujos" y los enviaba presos a Iquitos[9].

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

Bartolomé Zumaeta era nada menos que el cuñado de Arana, un andrajo sifilítico y repugnante, según algunos de los testigos de Hardenburg[11], y uno de los que se decía dirigieron el ataque contra la cauchera de David Serrano cuando la compañía estaba desalojando a los caucheros colombianos del Igaraparaná. En respuesta a los interrogantes de la Comisión Especial dos años después de haberle presentado su informe al Ministerio de Asuntos Exteriores, Casement dijo que, además de Bartolomé, un hermano suyo también había sido abaleado por los indios, en una ocasión distinta.

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

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

Pocos días después de que Casement fuera ahorcado en Londres los indios de la agencia cauchera Atenas se rebelaron y mataron, se dice, a trece de los empleados blancos de la compañía[12]. Al padre Pinell le contaron sobre un levantamiento importante en el Igaraparaná en 1917; para sofocarlo se requirió la presencia del ejército peruano[13]. La amenaza de la revuelta era real.

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

> La 'esposa' india de Bucelli, quien iba con él, madre de tres hijos suyos –a dos de los cuales yo conocía– había simpatizado tanto con el objetivo de los muchachos que no le había contado a su marido de la conspiración contra su vida aunque, me aseguran, estaba al corriente de ella. Los cuatro muchachos pelearon posteriormente entre ellos, y dos murieron en esa ocasión. Al cabo de unos meses, los dos sobrevivientes se entregaron en la agencia de Entre Ríos. Los habían azotado repetidamente e inmediatamente antes de mi llegada habían permanecido encadenados en la agencia cercana de Matanzas. Poco antes de mi visita a aquella estación en octubre de 1910 se habían escapado de la casa en donde estaban confinados y se habían ido a la selva con las cadenas todavía sujetas a ellos. Como eran huitotos, y su fuga había tenido lugar en territorio de los andokes, era muy probable que hubieran encontrado su destino a manos de aquellos indios a quienes tan a menudo habían maltratado[14].

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

consideraba una máxima evidente a la cual los indios del Putumayo no constituían una excepción: que el pueblo conquistado odiaba a sus amos. Los indios estaban conspirando continuamente contra sus amos blancos, decía, hasta que el tiránico Crisóstomo Hernández, con un salvajismo mayor que el de los indios, les enseñó la inutilidad de la revuelta. La selva todavía era enormemente grande. El poder de Don Crisóstomo debe haber sido enorme, pues no solamente pudo forzar a los indios a recolectar el caucho, sino que pudo evitar que se escaparan. Tal vez también deben tenerse en cuenta las historias sobre su oratoria. Se decía que se reunía con los indios por la noche alrededor del pote de tabaco y que era tal el poder de sus historias, en el lenguaje nativo, que podía obligar a los indios a hacer su voluntad. Por otro lado, no había mucho que temer pues los indios, según lo dice Rocha, eran como niños y no podían guardar un secreto, condenando por anticipado cualquier levantamiento a gran escala a las lenguas sueltas de los sirvientes indios y de las concubinas. Cuando los negociantes en caucho –en ese tiempo los negociantes colombianos– oían rumores de estos planes, acostumbraban armarse y reunirse en un sitio apropiado para su defensa, momento en el cual los indios se retiraban por su incapacidad para una lucha directa y abierta. Cuando los indios hicieron un intento de esta clase, en vísperas de la llegada de Rocha, todo fue arreglado con el lenguaje meloso del colombiano Gregorio Calderón. Jefe de la firma cauchera Calderón & Hermanos, a quien los huitotos llamaban "Capitán General de los Racionales". Les explicó a los indios que los blancos no querían quitarles la tierra y que la poca que empleaban para sembrar sus alimentos se les devolvería a los indios en cuanto salieran del territorio[15].

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

Rocha trataba de distinguir entre levantamientos *generales* y levantamientos *parciales*. Si bien los primeros habían fracasado ("hasta ahora", decía), no cabía duda de que se habían presentado revueltas "parciales" fatales para los blancos que dominaban el área específica del teatro de la rebelión[17].

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

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

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

> Durante los veinte años durante los cuales, hasta hoy, se ha adelantado la explotación de maderas en esta región, sólo se ha presentado un motín serio. Este motín fue la base para muchos relatos terroríficos intercambiados entre los comerciantes y sus agentes durante las largas veladas cuando, en sus viajes por aldeas y por fincas, se sentaban con finqueros y rancheros, después de la cena, en los corredores, para fumar y mecerse en las mecedoras o en las hamacas[18].

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

"No hace mucho" Emilio Gutiérrez navegaba por el Caquetá desde el Brasil, en busca de indios para establecer una agencia cauchera. Al llegar a la zona que quería conquistar, envió con mercancías a la mayor parte de sus hombres, y mientras dormía indios salvajes lo mataron a él y a tres de sus compañeros. Al oír esto, otros blancos se prepararon a vengarse cuando les llegó la noticia de que treinta de los trabajadores de Gutiérrez habían sido asesinados, todos al mismo tiempo pero en distintas partes de la selva. Se enviaron indios al servicio de los blancos en persecución de los rebeldes, a algunos de los cuales mataron de inmediato, otros fueron tomados prisioneros para los blancos, y la mayoría escaparon. Algunos fueron capturados y devorados por estos mercenarios indios[19].

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

a otros indios. El informador de Casement le decía que había encontrado los cadáveres de otros doce atados a postes, y le aseguraba a Casement que (en contraste con el relato de Rocha) *no* se los habían comido porque "le tenían repugnancia a comer blancos, por lo mucho que los odiaban". Después cayeron sobre los indios represalias terribles, anota Casement[20].

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

Temor al canibalismo

> Tres indios enormes pintados de rojo, con sus bocas llenas de coca que les abultaba los cachetes, se acercaron a saludarnos, dándonos palmadas en la espalda a guisa de bienvenida. Sobre nosotros, suspendidos del techo, colgaban cuatro cráneos humanos. Eran trofeos de una batalla reciente entre los nonuyas y sus vecinos los akireas. Cada cráneo correspondía a una víctima de los caníbales. No pude menos de sentir una viva emoción al vernos tan escasos en número, rodeados por esos indios, fuertes y musculosos, que nos hubieran podido partir en pedazos en un abrir y cerrar de ojos desde el momento en que llegamos...
>
> Algunas veces se ven brazos disecados de los cuales se ha arrancado la carne, pero dejando en su sitio los tendones de las manos ligeramente dobladas. Atados a un mango de madera sirven de cucharones para la cahuana. No pude conseguir uno de esos utensilios de cocina a pesar de todos mis intentos. Los huitotos guardan con gran desconfianza sus ornamentos, sus collares de dientes, de plumas, y demás. La razón por la cual los esconden es la de escapar a los deseos de los blancos que a menudo disponen de ellos contra la voluntad de sus dueños, sin darles nada en compensación (Eugenio Robuchon, se supone, *En el Putumayo y sus afluentes*, "edición oficial," (Lima, 1907).)

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

nibalismo resumía todo lo que era percibido como grotescamente diferente sobre los indios, y también le suministraba a los colonizadores la alegoría de la colonización misma. Al condenar el canibalismo, los colonizadores establecían con él una profunda complicidad. Aquí no se trataba a la alteridad con una simple negación, con un rechazo rápido. Por el contrario, todo giraba en torno a una muerte dilatada, ritualizada, en la que cada parte del cuerpo ocupaba su lugar, embellecida en un teatro de la memoria hecho de venganzas pagadas y vueltas a pagar, de honores defendidos y denigrados, de territorios distinguidos en un festín de diferencias. Al comer al transgresor de esas diferencias, el consumo de la alteridad no era tanto un acontecimiento como un proceso, desde el vacío que erupta en el momento de la muerte hasta la reconstitución del propio yo, del consumidor, con una alteridad tibia todavía. De esa manera era como se llevaba a cabo la colonización misma.

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

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

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

de estacas afiladas que atravesaban las plantas. Quedaba en una posición medio de pie, medio de cuclillas, y entonces lo mataban con una lanza o con una daga –así escribía Konrad Preuss, un etnógrafo alemán, con el respaldo de haber pasado un período indeterminado de tiempo entre los huitotos en 1914[21].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Historia (*rafue*) significa aquí algo semejante a tradición y al relato de la tradición de manera tal que (en palabras de Benjamín Yepes y Roberto Pineda) las condiciones ideológicas y rituales que garantizan la eficacia del rito estén en su sitio[22]. El relato de la historia es una especie de mediación necesaria entre el concepto y la práctica, la cual garantiza la reproducción del mundo cotidiano. No sólo historias, pues, sino (en la expresión española empleada por los autores mencionados) *historias para nosotros* –no sobre nosotros, sino para nosotros–.

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

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

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

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

> esto fue antes de obtener la omnipotencia a que llegó por el terror y las victorias, de modo que impuso su dominación a aquellos indígenas, tanto por la fuerza de las armas como por la fuerza de la palabra y se exhibió ante ellos a la vez como orador persuasivo y como guerrero invencible, pero llegó a ser por esos medios más que eso, porque fue para los huitotos su rey y su dios"[23].

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

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

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

Había muchas de esas estaciones donde las sociedades india y blanca

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

Eran cuestiones prácticas de importancia vital.

Eran también eventos rituales.

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

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

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

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

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

Resulta dudoso que él hubiera presenciado algún chupe. Sin dejar en claro si lo había hecho o no, procedió a describirlo. El capitán comienza a insertar su dedo en la olla, explicaba, y comienza un largo discurso interrumpido de vez en cuando por los demás con un grito enfático de aprobación. El grupo se va excitando más, hasta que todos meten el dedo en la olla y lo colocan sobre la lengua[26]. Eso es todo. Hardenburg procede luego a describir las casas de los huitotos –instantáneas etnográficas–.

Veinte años después el padre Gaspar de Pinell presenció el chupe de tabaco cuando los indios trasnocharon para discutir las enseñanzas religiosas que él, otro capuchino, el padre Bartolomé, y su intérprete les habían explicado por medio de cuadros al óleo. El padre Gaspar escribió que el chupe se efectúa siempre que los indios tienen que discutir cosas importantes, como cuando el jefe da instrucciones a su pueblo de recolectar caucho para los blancos, realizar trabajos agrícolas, ir de caza, o atacar a otra tribu o a los propios blancos. En cuclillas alrededor del tabaco, con las mujeres y los niños meciéndose en hamacas, oyendo pero sin poder ver, los caciques y los indios de más prestigio comienzan largos discursos, como si estuvieran recitando. Tres o cuatro hombres hablan al tiempo y repiten la misma idea mil veces pero con palabras diferentes. Cuando se produce una pausa todos los hombres repiten las últimas palabras con un "mm" prolongado, y así preservan, recalcaba el buen padre, sus creencias y sus costumbres de generación en generación[27].

"Dicen que se celebra", escribió Casement, "cuando se busca involucrarlos en un compromiso solemne por medio de una promesa irrevocable". Pero había algo más, oculto y amenazador, en el chupe, como si el mismo uso que de él hacían los comerciantes hiciera que un espíritu vengativo surgiera de la olla de tabaco cuando los chupadores decían: "¡No más!"

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

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

> y para seguirla mejor, puse a un lado mis papeles. Era nada menos que el "chupe del tabaco", la ceremonia en la que los indios recuerdan su libertad perdida y formulan terribles votos de venganza contra los blancos. La conversación se anima más y más bajo la influencia del tabaco y de la coca. Los indios se excitan en extremo, y se vuelven casi amenazantes[28].

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

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

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

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

huitotos, la misma exhibición del cuerpo como artefacto al que hay que escrutar en búsqueda del misterio de su significado, es decir, de su significado para nosotros. Que es lo más conmovedor a este respecto: la noción de Susan Sontag de que al *capturar* la realidad por medio de la fotografía, la cosa representada se pierde de modo irrevocable, o la noción de Michel Foucault de que las ciencias modernas de la sociedad y de la persona dependen de una manera clínica de ver que se acerca a fin de distanciarse dentro de la órbita de control[29]. Son los mismos ojos que colocaron cestas y cerbatanas huitotos en museos, y que están educados para mirarlos como datos dentro de vitrinas cerradas.

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

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

Otro capítulo del libro atribuido a Robuchon comienza así:

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

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

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

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

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

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

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

Hablando en nombre de la compañía, Arana suponía, *con fundamento*, que el francés había sido víctima de los indios caníbales que habitaban esos lugares[33]. Descrito como un informe etnográfico y geográfico, el libro de Robuchon había salido compilado y editado por las capacitadas manos de uno de los socios más cercanos de Arana, Carlos Rey de Castro, el cónsul del Perú en Manaos, el puerto más famoso durante la bonanza cauchera del Amazonas. Su inventiva estaba a la altura de su tarea. En su propia obra *Los pobladores del Putumayo*, se propuso corroborar las pretensiones del Perú (y por consiguiente de Arana) sobre las zonas disputadas del Putumayo y sus habitantes indígenas, con el argumento de que estos últimos eran descendientes de los *orejones* de la sagrada capital inca del Cuzco, mucho más allá en las montañas andinas. (Casement alegó algo semejante en su hermoso y conmovedor artículo para la *Contemporary Review*, en donde pintaba a los indios como residentes, no como aborígenes de la selva.) Pero esto no fue todo. En 1909 Rey de Castro trató de sonsacarle mapas y apuntes al capitán Whiffen, cuando se encontraron en Manaos en presencia de Julio César Arana.

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

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

español y el español de Whiffen, como lo admitió después en el contrainterrogatorio de la Comisión Especial, era bastante deficiente. Cuando Arana le pidió el papel Whiffen entró en sospechas y lo rasgó. "Pensé que me había puesto alguna trampa", le dijo a la Comisión Especial. Todavía seguían bebiendo champaña[35].

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

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

Fue de esas mismas diestras manos de donde las notas y las fotografías de Eugenio Robuchon salieron en forma de libro –por lo menos 20.000 ejemplares impresos por Arana, según se dice, en 1907[37]. Y fue éste un libro que Casement extrajo la noción del chupe del tabaco como un ritual en el que los indios formularon terribles votos de venganza contra los blancos –el mismo ritual, que se decía, habían usado los blancos para comprometer a los indios en el peonaje por deuda y a la recolección de caucho–.

Fue don Crisóstomo Hernández quien forjó a la perfección el metaritual colonial del *chupe*, o más bien, como en tantas otras cosas acerca de la bonanza cauchera del Putumayo, fue la historia de don Crisóstomo la que en este aspecto era tan perfecta, la historia sobre sus historias –las que eran tan convincentes que, para las asambleas de capitanes huitotos sentados a su lado, perorando en torno a la olla de tabaco, no había más que hacer fuera de acceder unánimemente a sus propuestas[38].

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

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

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

> Sin embargo, estas gentes no habían estado nunca en la selva; no se habían acercado a la espesura exterior siquiera. Todos contaban de nuevo tan sólo lo que otros habían visto o habían experimentado.
>
> Pero las varias historias relatadas a Celso contribuyeron todas sin excepción a inspirarle un miedo pavoroso de la vasta selva. A nadie le importaba realmente que Celso muriera o no en la selva. Las narraciones se hacían principalmente para disfrutar con la cambiante expresión en el rostro del interlocutor, para pasar el tiempo o para excitarse con el relato de la propia historia. Historias de fantasmas, de aparecidos, no se cuentan en la noche para lograr que alguien desista de cruzar el cementerio, si por allí pasa el camino a su casa. Se cuentan para pasar una velada amena al ver con deleite el rostro aterrorizado de nuestra audiencia.
>
> Ahora bien, una marcha por la selva no es un paseo dominical.
>
> Los hechos se aproximan mucho a la terrorífica narración de sus espantos...[39]

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

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

> todos los individuos de la nación que ha tomado al prisionero acuden a un área en el monte, cuya entrada es absolutamente prohibida a la mujeres, excepto una que desempeña un papel especial. Los niños también son excluidos rigurosamente. En el centro está la olla con el jugo de tabaco cocido para que lo gusten los hombres, y en un rincón está el cautivo sentado en un banquillo, fuertemente atado con cuerdas. Resuenan los tambores, todos los salvajes, formando una gran fila, abrazados unos con otros, avanzan bailando, hasta muy cerca de la víctima; retroceden y vuelven a avanzar, muchas veces y algunos de los individuos se desprenden, y se dirijen a beber de la olla de tabaco. Calla luego el tambor, se suspende el baile de los caníbales, y, como para que la infeliz víctima vea cuanto pierde al cesar de vivir, ingresa la más bella muchacha de la tribu, regiamente ataviada con plumas de los colores más variados y brillantes de las aves de esos bosques. Resuena de nuevo el tambor y danza la hermosa muchacha sola délante del cautivo, hasta casi tocarlo.Ella retrocede y avanza lanzando sobre él miradas apasionadas y haciendo ademanes de amor, volviendo atrás nuevamente y repitiendo esto unas tres o cuatro veces. Entoces ella se va y, cesa el segundo acto de esta solemne ocasión. El tercer acto sigue con el baile de los varones como antes, salvo que cada vez que llega la fila hasta el prisionero, se desprende de ésta alguno de los danzantes y apostrofa a aquél con expresiones semejantes a ésta: '¿Recuerdas cuando los tuyos mataron a Jatijiko, de nuestra nación, a quien no pudieron hacer prisionero porque supo morir antes de dejarse arrastrar llevado por tu gente? Vamos a vengar la muerte de él en tí, cobarde, que no supiste morir en la batalla como él'. O bien: '¿Recuerdas cuando tú y los tuyos sorprendisteis a mi hermana Jifisiño en el baño y la llevasteis cautiva, hicisteis festín con su carne y la atormentasteis hasta que exhaló el último aliento? ¿Recuerdas? Ahora a tí, maldito de Dios, te devoraremos vivo y no morirás hasta que no veas en nuestras fauces tus sangrientas carnes'. Después de esto sigue el cuarto y último acto de la terrorífica tragedia. Se adelantan uno a uno los danzantes y cada cual corta con su cuchillo y toma un trozo de la carne del prisionero que, en presencia de los exteriores de la agonía de éste, comen a medio asar. Cuando por fin muere lo acaban de despedazar y siguen asando o cociendo sus carnes y devorándolas hasta la última partícula[40].

La mediación narrativa: oscuridad epistémica

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

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

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

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

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

su imaginación, aterrorizándolos y haciéndolos capaces de cualquier acción. Como los niños, tenían pesadillas de brujas, de espíritus malignos, de la muerte, de la traición y de la sangre. La única forma en que podían vivir en ese mundo aterrador, observaba, era inspirando ellos mismos terror[42].

Mediación sociológica y mítica: los muchachos

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

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

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

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

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

El "Delirio Ilimitable"

El cuento de Joaquín Rocha de la comida humana no termina con la muerte del prisionero sino con la circunstancia de ser devorado "hasta el último pedacito", ingiriéndolo para incorporar su fuerza y aumentar la magia guerrera, como Konrad Preuss escribió que fue el caso del canibalismo huitoto, o, para degradarlo, como fue narrado al Capitán Whiffen[45]. Si la tortura practicada por los estados modernos, como sucede en la América Latina, sirve de guía, estos motivos en forma alguna se excluyen entre sí. Tampoco prueban que estas disputas necesariamente se basen en la comida. Por ahora, como lo escribe el Capitán Whiffen, "cuando la orgía de sangre y de glotonería termina, los guerreros deben *bailar*" –y lo hacen por ocho días al son de lo que describe como el lúgubre redoble de los tambores, interrumpiendo una y otra vez la danza para agitar grandes artesas de licor con los antebrazos de los enemigos muertos. Con la intoxicación, nos cuenta el Capitán, sus canciones se convierten en chillidos demoníacos e infernales. "Pero la escena desafía toda descripción"[46], anota con humildad y también con sabiduría. En apretadas ochenta páginas en el tranquilo remanso de una nota al pie de página, menciona que "Nunca estuve presente en una fiesta caníbal.

La información proviene del recuento de Robuchon, comprobado por interrogatorios de los indios con quienes estuve en contacto"[47].

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

> Los hombres desnudos están salvajemente excitados; sus ojos brillan, su nariz tiembla, pero no están embriagados. Las mujeres desnudas se abandonan al movimiento de la danza; gritan en coro la canción tribal de la danza, pero no son lascivas. Hay alrededor de todo ello un delirio ilimitable que lo penetra todo. El estallido salvaje afecta aún al extraño que esté con ellos. Células olvidadas en su cerebro reaccionan al estímulo de la escena. Ya no está separado, ajeno al lenguaje y al sentimiento. Enlaza sus brazos en la fila de los caníbales, oscila al ritmo con ellos, patea con la misma solemnidad y canta las palabras sin sentido con tanto fervor como el mejor de ellos. Ha saltado una era de la civilización y ha regresado a la barbarie en los envilecidos desperdicios de la orilla de los ríos. Es la extraña fascinación del Amazonas[48].

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

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

> "Sí".
>
> "¿Quemados vivos?"
>
> "Vivos".
>
> "¿Qué quiere usted decir? ¿Puede describirlo?"
>
> "Sólo vi quemar vivo a uno".
>
> "Bueno, cuénteme sobre ése".
>
> "No había trabajado 'caucho', se fugó y mató a un 'muchacho', le cortaron los dos brazos y las piernas a nivel de la rodilla y quemaron su cuerpo... arrastraron el cuerpo y apilaron cantidad de leña y le prendieron fuego, y arrojaron en ella al hombre".
>
> "¿Está usted seguro de que estaba todavía vivo –no muerto cuando lo arrojaron al fuego?"
>
> "Sí, estaba vivo. Estoy seguro de ello –lo vi moverse– abrir los ojos, gritaba"[49].

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

James Mapp (que dijo que él, a diferencia de otras personas, nunca había visto u oído decir que el Señor Agüero matara indios para alimentar a sus perros) le dijo al cónsul general que había visto a Hilary Quales comerse trozos de cuatro indios. Habían estado colgados con los brazos atados por detrás durante unas tres horas y Quales jugaba con ellos, meciéndolos de las piernas mientras Agüero, el administrador de la estación, miraba. Mordió el dedo pequeño del pie de un hombre y lo escupió al piso. Mordió a los otros en las pantorrillas y en los muslos. Agüero se reía[51].

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

> "No, señor; no lo he visto matar indios –pero lo he visto enviar *muchachos* a matar indios–. Había cogido un indio y se lo dio a los muchachos para que se lo comieran, y con eso tuvieron un baile".
>
> "¿Usted vio eso?"
>
> "¿Sí, señor, yo lo vi".
>
> "¿Usted vio matar al hombre?"
>
> "Sí, señor. Lo amarraron a un poste y le dispararon, y después le cortaron la cabeza y los pies y las manos, y los llevaron a la sección –en el patio– y los llevaban arriba y abajo cantando, y los llevaron a

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

"¿Cómo sabe usted que se los comieron?"

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

"¿El administrador lo dijo?

"Sí, señor, así fue"[52].

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

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

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

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

"Sí, señor; pusieron la cabeza en el río hasta que volviera el administrador, para que la pudiera ver"[53].

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

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

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

adolescente y tres hombres adultos –todos por caminar demasiado despacio. Los hombres de la compañía caminaban muy rápidamente porque estaban un poco temerosos pensando que los indios los perseguían[54].

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

¿Sería tal vez su olor lo que hacía tan apremiante sus órdenes de comer gente? Porque en las historia oídas recientemente por el territorio de Arana, dicen los indios que los blancos de la compañía cauchera eran inmunes a la brujería de los indios. No les podía penetrar porque ellos, los blancos, olían muy mal. Fue por eso que la legendaria revuelta de Yocarema fracasó. Al menos es lo que algunos dicen. Pero es mejor dejar a un lado la interpretación de estas cosas. Porque estas historias de castigo y de peligro son sólo para los brujos. En efecto, así me lo han contado, interpretando estas historias es como los brujos adquieren su poder maléfico[56].

6

El espejo colonial de la producción

> Los cuentos de los marineros tienen una simplicidad directa, cuyo significado total cabe dentro de una cáscara de nuez. Pero Marlow no era típico (si se exceptúa su tendencia a alargar historias), y para él el significado de un episodio no estaba adentro como una semilla, sino afuera envolviendo al cuento, el que se manifestaba sólo como el brillo pone de manifiesto la niebla, con la apariencia de uno de esos halos nebulosos que a veces se hacen visibles por la iluminación espectral de la claridad de la luna[1].

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

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

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

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

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

> Las voces estridentes de aquellos que dan órdenes
> Están llenas de temor como el chillido de los
> Puercos que esperan el cuchillo del matarife, mientras sus gruesos rabos
> Sudan con ansiedad en las sillas de sus oficinas...

> Temen las reglas no sólo aquellos a quienes se dan órdenes,
> Sino también los que las ordenan[2].

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

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

> Pero su Tercer Reich recuerda
>
> La casa de Tar, los Asirios, aquella poderosa fortaleza
> Que, según la leyenda, no podía ser tomada por ejército alguno, sino
> Cuando una sola y clara palabra fuera pronunciada dentro de ella,
> Caería al polvo[3].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hay aquí una imagen que aparece enfocada, una imagen del indio en el cepo. El cepo mantenía el cuerpo apretado, por lo menos la cabeza y los brazos. Probablemente el administrador de la estación cauchera y sus empleados observan desde la baranda. Son, se ha dicho, los jaguares y los truenos de las mercancías[5]. Tal vez algunos de ellos están pensando cuándo llegará su turno para que los sujeten al cepo. Pero por el momento, el jaguar y el trueno están libres. Es el indio el que está sujeto con fuerza. Sin embargo, alrededor nada está atado en la selva. La

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

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

Aquí el tiempo se queda quieto en un movimiento incesante entre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE

Curación

7

Un caso de fortuna e infortunio

Conocí a José García en diciembre de 1975 cuando se unió a nuestro grupo el que esperaba beber yagé con Santiago Mutumbajoy, un chamán indio con buen nombre en las laderas del Putumayo, donde las faldas de los Andes se funden con la selva húmeda de la cuenca amazónica en Colombia. Él fue el último en reunirse con nuestro grupo de colonos blancos pobres, e indios locales que observaban el anochecer afilar la silueta de las montañas, y me fue introducido como un amigo cercano y discípulo del chamán. Lo que me impresionó era que José García era un blanco que había decidido estudiar con un curandero indio.

Yo recordoba como unos meses antes, cuando me estaba quedando donde otro chamán, dos hombres blancos se habían acercado a la casa de noche, y uno gritaba: "¡Gracias a Dios yo *sé*! Máteme ahora, con todo lo que *usted* sabe –¡gran cabeza de mierda, hijo de puta! ¡Brujo de mierda, hijo de puta! ¡No pueden hacer nada! ¡Maldito! Pero yo sé... Estoy parado aquí... No saben ni mierda. Inmundos hijos de puta. No me pueden hacer nada". Y cuando viajé por primera vez cerca al pueblo donde vivía Santiago, un técnico borracho cercano al servicio médico del gobierno había gritado: "Nosotros los del INPES combatimos los *curacas* (chamanes). Nosotros somos la vanguardia del progreso. Nuestro trabajo es deshacernos de toda esa charlatanería". Los blancos dueños de tiendas alrededor de la plaza me aseguraban que los chamanes no servía para nada o eran peligrosos. Sólo después supe que estos mismos dueños de tiendas se acercaban a los chamanes para que curaran sus pequeños negocios.

Años antes, Alvaro el hermano de Santiago, también un chamán, había sido acechado en un barranco y asesinado por blancos que sostenían que era un brujo. El otro hermano de Santiago había huido a vivir en las remotas riveras del Caquetá. Santiago se quedó: "Si ellos quieren me matarán donde sea que vaya".

Debo destacar también que el yagé sólo crece en las tierras bajas y en las estribaciones de la selva húmeda, y que los indios que conozco de las etribaciones del Putumayo a veces dicen que es un regalo especial de Dios para los indios y sólo para los indios. "El yagé es nuestra escuela", "el yagé es nuestro conocimiento", es posible que digan, y el yagé es considerado como algo emparentado al origen del conocimiento y de su sociedad. Fue el yagé el que les enseño el bien y el mal, las propiedades de los animales, medicinas y plantas comestibles. Algunos indios cofán al sur del río Putumayo me contaron alguna vez la historia del origen del yagé que ilustra tanto las tensiones como las mediaciones entre las tradiciones indias y cristianas: Cuando Dios creó al mundo se quitó

con la mano izquierda un pelo de la corona de su cabeza y lo plantó en el suelo sólo para los indios. Él bendijo esto con su mano izquierda. Los indios descubrieron sus propiedades y desarrollaron los ritos del yagé y todo el sistema chamánico. Al ver esto, Dios estaba incrédulo. Decía que estaban mintiendo. Pidió y le dieron un poco de la mezcla. Él tembló, vomitó, defecó y lloró profusamente, rendido por la cantidad de cosas maravillosas que vio. Declaró en la mañana, "es verdad lo que dicen estos indios. La persona que toma esto sufre. Pero esa persona es distinguida. Así es como uno aprende, a través del sufrimiento".

Aunque ellos pueden tomar yagé con un chamán para deshacerse del mal, sería excepcionalmene raro que un blanco seriamente considerara todos los peligros que tiene la persona que es responsable de su preparación y ritual. José García es uno de los pocos.

Cayó la noche y nos dirijimos dentro de la casa de dos cuartos ubicada en la colina. La luz de una vela revoloteaba en las vigas del techo y en las hamacas que se mecían. Tiznados iconos católicos contemplaban en la oscuridad ondulante y san Miguel, el santo patrono del pueblo de los alrededores y quien, dice Santiago Mutumbajoy, es el santo de los indios que los protegió de la llegada de los españoles. Una queda conversación sobre los tiempos difíciles de cada uno dejó ir la expectativa y el miedo, de alguna forma disipados por el curandero, que estaba payaseando y tomando del pelo. El incienso de copal llenó la habitación y los sonidos nocturnos del río y del viento se fundieron con el sonar de la selva llenando nuestro silencio. Un hombe joven ayudó al curandero a llenar una olla con yagé, sobre la cual éste comenzó a cantar al ritmo del golpeteo de su abanico de curación, *waira sacha* –espíritu de la selva, cepillo del viento–.

Él estaba curando el yagé del mal que trae de la selva, cantando sonidos del yagé, no palabras, pidiendo que fuera fuerte y que trajera buena pinta, pintura, visiones. Despúes de diez minutos más o menos el bebió, escupiendo y arraspeando, y luego nos sirvió a todos, por turnos, cantando sobre la taza llena antes de cada persona bebiera. Nos sentamos y esperamos. Depués de media hora o de una hora alguien se escurrió en la oscuridad para vomitar, y el chamán comenzó a cantar otra vez apenas deteniéndose antes del amanecer. Pedía buenas visiones , y su voz y golpeteo resonaron con el estremecimiento en nuestro cuerpo. Extractos de mis notas de esa noche dicen:

> Entonces el feo. Mi cuerpo se distorsiona y tengo mucho miedo, los miembros se alargan y se separan, mi cuerpo ya no me pertenece, después sí. Soy un pulpo, estoy concentrado en la pequeñez. La vela

> crea formas de un mundo nuevo, formas animales y amenazantes. La parte inferior de mi cuerpo desaparece. Aprendo a utilizar la disociación como una ventaja, como una manera de escapar al horror. Yo no soy la persona perseguida: más bien soy la cara presencia incorpórea que escudriña con calma y que vigila a ese otro yo distinto y sin importancia. Miro a mi otro yo, ahora sin temor. Pero este segundo yo, este observador objetivo y distante, sucumbe también, y tengo que disociarme en un tercero y en un cuarto a medida que se rompe la relación entre mis yos y se crea una serie casi infinita de yos que miran y yos que sienten. El odio así mismo y la paranoia son estimulados por animales horribles –cerdos con extravagantes hocicos, sinuosas serpientes entrelazadas una con otra, roedores con aletas de peces–. Estoy fuera tratando de vomitar; arriba las estrellas y el viento y el corral como soporte. Está lleno de animales; se mueven. La historia de mi vida se despliega ante mí, en un torrente de miedo y de autodesprecio. Vuelvo a entrar, y veo el chamán, Santiago; ¡se ha convertido en un tigre! Sentado en su hamaca con José García arrodillado ante él. El cuarto se ha transformado y siento que asciende el vómito. Vomito afuera, y cago. Siento como se evacúan el miedo, las aborrecibles situaciones del pasado. Vuelvo a incorporarme al grupo, calmado, ahora flotando en colores y en visiones maravillosas. Me doy cuenta de que Santiago se ha puesto su collar de dientes de tigre. Su cabeza reposa en un lecho de dientes de tigre y su torso da la imagen de un tigre. Acaricia suavemente a José García y le pregunta si quiere más yagé. Tienden un trapo y se acurrucan en el suelo, radiantes de excitación, y piden un cuchillo para abrir una perla. Después José García pregunta por su ganado. Quiere que esa noche quede curado y que Santiago vaya a su finca para verificarlo. Después me doy cuenta de que se refería a verificar que no hubiera hechizos. Por la mañana Santiago me dijo que difícilmente había podido funcionar durante la noche, porque todo el tiempo tropezaba con ganado; con un hermoso ganado. ¡Oh! Un ganado lindo, de todos colores, que mugía, que lo lamía; ganado gordo. Desde los años 1970 el Banco Mundial ha financiado un proyecto de cría de ganado en estas selvas lluviosas.
>
> El yerno de Santiago me cuenta que José García quiere ser un chamán, que sabe mucho, y que está pasando por una racha de mala suerte.

Mucho después me enteré de que José García estaba aprendiendo a ser curandero como parte del tratamiento para una enfermedad suma-

mente inquietante. Al hacerlo, estaba pasando por un ciclo de aflicción, salvación y transformación que parece tan eterno como la humanidad. Pero el poder de este ciclo emana no de la eternidad sino del compromiso activo con la historia del que depende la cura de la enfermedad. No es posible historizar a José García, puesto que el pasado del cual dependen tanto su aflicción como su curación es una construcción activa del pasado, original para todo presente nuevo. Esto se aplica también al chamanismo.

Estas laderas de los Andes en el Putumayo fueron atravesadas por europeos por vez primera en 1541, en busca de la ciudad de El Dorado. Los indios residentes en la jungla alrededor del río Mocoa (descritos en la época como caníbales que se opusieron ferozmente a los españoles) le aseguraron a Hernán Pérez de Quesada y a sus 260 compañeros de conquista que las tierras de El Dorado estaban cerca, en las montañas que se levantaban al occidente, en un país fabuloso llamado Achibichi, donde los españoles encontraron a los cultivadores del valle de Sibundoy pero ningún oro, y más allá la nueva ciudad española de Pasto. Tras esta perversa expedición llegaron unos cuantos traficantes de esclavos y misioneros franciscanos españoles, un puñado de hombres amargados que sufrían enormemente a causa del clima y de la hostilidad de los indios de las laderas, de quienes se decía se habían rebelado por instigación de sus chamanes.

No obstante, la cristiandad asumió importancia en la cultura de la conquista. La distinción entre indio cristiano y pagano se volvió ideológicamente decisiva debido a su importancia para facilitar los legalismos de la esclavización y el uso de la fuerza militar. En su manual de instrucción para misioneros, publicado en 1688, el superior de la misión franciscana con sede en Quito, obispo Peña Montenegro, daba un ejemplo de la racionalización cristiana para el empleo de la fuerza contra los indios del Putumayo. La conquista por medio de la fuerza armada, escribía, se justificaba para "reducir a aquellos quienes, aunque no fueran los vasallos de uno, injuriaran gravemente a aquellos que sí lo eran, como los indios paganos que en estos lugares siendo vecinos de los indios católicos, se entraban en sus tierras y vidas y haciendas, tomando como prisioneros a las mujeres y a los niños, como comúnmente ocurre y ocurrió este año de 1663 en las estribaciones de Mocoa"[1]. Otro informe de los franciscanos asevera que los indios cristianos del valle de Sibundoy (probablemente "los indios católicos" a que se refería el obispo) estaban siendo empleados para esclavizar paganos (como los de Mocoa) en las tierra bajas y llevarlos a trabajar a las minas de oro.

Junto con el cristianismo, así me parece a mí, los misioneros introdujeron también la magia, tal como se la sigue denominando hoy en el Putumayo con referencia al poder derivado de un pacto con el diablo. Los misioneros creían firmemente en la eficacia de la brujería, y suponían que los indios eran especialmente afectos a su práctica, ya que habían sido seducidos por el diablo. El obispo Peña Montenegro afirmaba que al ser tan brutos y tan ignorantes, los indios habían sido conquistados por el diablo hasta el punto de haberlo incorporado a su carne y a su sangre y haber convertido sus características en un rasgo hereditario. Por medio de sus ritos y de sus supersticiones, los indios guardaban la memoria de la idolatría y de la hechicería, y cuando se enfermaban y acudían a los chamanes no hacían sino ratificar su predominio. El obispo estaba preocupado también porque los indios ejercieran una influencia herética sobre los blancos, debido a que los blancos estaban acudiendo también a curanderos indios[2].

El obispo instruyó a sus sacerdotes para que se encargaran de remover los "instrumentos" de los hechiceros indios y de prohibirles su baile y cantos, "porque en ellos tenían recuerdo de la idolatría y de la hechicería". Para ese fin era necesario "destruir sus tambores, cabezas de venado y plumas, porque éstos son los instrumentos del demonio y traen el recuerdo del paganismo"[3].

Pero ¿y acaso la memoria diabólica en cuestión no era la de los españoles y no la de los indios? La portentosa ironía era que en su lucha por borrar esas "memorias" la Iglesia en realidad estaba creándolas y reforzándolas como una nueva fuerza social, y por consiguiente garantizando la transmisión del mito como realidad y memoria en el futuro.

Expulsados de su trabajo misional, los franciscanos en 1767 se fueron del Putumayo y este volvió a ser como nunca un rincón perdido y virtualmente libre del contacto blanco, durante un siglo con la expedición de unos pocos comerciantes en busca de laca para barniz y de medicinas para las ciudades del altiplano. Después de la bonanza de la quina en los años 1860 y 1870, la bonanza del caucho se extendió por el Putumayo al final mismo del siglo XIX, dando origen durante unos veinte años a lo que Walter Hardenburg describía como "el paraíso del diablo" para la esclavización y la muerte de los indios, a unas 200 millas al suroriente de donde José García empezó a colonizar medio siglo más tarde. A los capuchinos de España se les otorgó un dominio casi total del amazonas colombiano en 1900, y establecieron su primera y principal base en las mesetas del valle del Sibundoy. Sus escuelas y clínicas

tuvieron éxito donde los franciscanos habían fracasado, y su intento no muy entusiasta de colonizar la región con campesinos blancos pobres tuvo un gran respaldo de la Texaco Oil Company, la que a comienzos de los años 1950 construyó carreteras por las que llegaron enjambres de campesinos pobres, blancos y negros. Uno de esos blancos pobres era José García.

Nacido en las mesetas andinas de Nariño en 1925, José García había llegado a las laderas de la cuenca del Putumayo en 1950, junto con su madre y su hermano, después de la muerte de su padre. Habían oído hablar de la belleza de Santa Marta, donde esperaban volverse ricos, y pasaron arduos años limpiando la tierra para ganadería. Me dijo que había tomado yagé por primera vez con un curandero indio local, de nombre Andrés Hinchoa. Su hermana había caído gravemente enferma después de haber repudiado al hombre con quien estaba comprometida. Ella y José García temían que la hubieran embrujado por venganza, y finalmente recurrieron a Andrés Hinchoa para ver los que éste podía hacer. José García recuerda esto:

> Andrés Hinchoa era compadre mío. Fue el primero que me enseñó a tomar yagé. Me dio la primera pista para que experimentara cosas que nunca antes había visto. Me dijo: "Bueno, voy a darte una taza de yagé por tu buena fortuna y para que siempre me recuerdes. ¡Pero vas a tener que ser fuerte, compadre!" Entonces me dio la primera taza y luego vino la chuma (borrachera y visiones). ¡Ave María!... Me estaba muriendo. Veía otro mundo. Estaba en otra vida. Estaba en un camino más bien angosto, largo, infinitamente largo. Y estaba agonizando, agonizando. Había salido para la eternidad. Estaba en ese camino, caminaba y caminaba por ese sendero, y luego llegué a una llanura inmensa, a una llanura hermosa como una sabana. Los campos eran verdes. Y había una imagen de la Virgen del Carmen, entonces me dije: "Ahora voy para allá, donde la Virgen del Carmen". Luego vi un puente chiquito con un agujero en el medio; nada más que ese puentecito, tan ancho como un dedo y pensé: "Tengo miedo de cruzarlo; ¡Virgen Santísima, no me dejes caer! ¡No dejes que me pase nada!" En nombre de Dios y de la Virgen me santigüé y empecé a cruzar el puente. Pero entonces empecé a caer. De pronto me asusté. Entonces ahí mismo invoqué a la Santísima Virgen del Carmen y dije: "He venido para que todos mis pecados me sean perdonados". Porque yo estaba muerto, ¿no?, y entonces ella dijo: "Yo no voy a perdonar nada". Entonces empecé a llorar amargamente, sollozando, buscando esa salvación que la Virgen Santísima me estaba negando, lloraba y lloraba, imploraba su salvación. Entonces ella me dijo que "Sí, ¡estaba perdonado! ¡Sí! ¡Estaba salvado!" Entonces quedé feliz y volví a este mundo, sentado aquí, el rostro bañado en lágrimas.

Después, hasta donde pude averiguarlo –pues José García ciertamente era elusivo en la materia– se vio envuelto en el amor y la guerra, y el fin del episodio fue desagradable y rencoroso. En efecto, las cicatrices, o las que él considera como cicatrices, siguen presentes, y la joven y su madre, dueñas de la finca vecina, nunca están muy lejos de su mente cuando algo va mal.

Fue por tomar yagé, me contó Santiago Mutumbajoy, como José García pudo elegir entre tres mujeres, y se decidió por Rosario, con quien se casó en 1962. Nacida en 1935, había bajado de las mesetas de Nariño más o menos al mismo tiempo que José García y vivía en una finca cercana. Tenía dieciséis años cuando el hombre al que amaba y con el que quería casarse se mató en un accidente de camión, y ella quedó con el corazón destrozado y lloró y soñó con él durante meses enteros.

Ocho años después de casados salieron de la selva para vivir en el pueblo de Mocoa, en habitaciones arrendadas por la tía de la joven con quien José García había estado comprometido por primera vez. Esta tía fue la madrina de su primer hijo, pero le hizo la vida imposible, me dijo José García, al decir que estaban demasiado orgullosos de la belleza de la niña y que ésta habría de morir pronto; así su orgullo se vería aplastado.

Más adelante su vida asumió una trayectoria cuesta abajo de enfermedad y pobreza. Extraños sonidos los asustaban por la noche y Rosario estaba acosada por un espíritu, el que a veces se le sentaba sobre el hombro derecho. La seguía por toda la casa, especialmente cuando José García estaba fuera, me contaba ella. No está claro quién era el espíritu. (En 1977 me dijo que era un hombre joven, colmado de deseo por ella, con la apariencia de un gringo alto y buen mozo.) Su lado derecho se volvió pesado e insensible. Luego se le paralizó parcialmente. Desesperado José García, buscó a un poderoso curandero.

> Iba a tomar yagé a una parte, y luego a otra, y a otra; ¡pero nada! ¡No veía nada! Fui adonde el chamán Flavio Peña. ¡Él sabía! ¡Él sabía curar! Pero ni siquiera él pudo hacer nada. "No", dijo, "esto es realmente fuerte". Me atendió muy bien. Preparaba buen yagé. Me curó como saben hacerlo. Pero nada yo no tenía visiones. El yagé era como jugo de azúcar. ¡Nada! ¡Nada!

Fuimos a otro chamán en Umbría. "Éste es un maleficio con magia", dijo. "No puede curarlo cualquiera. Podemos curar el maleficio, pero no la magia".

Cuando murió Andrés Hinchoa todas mis visiones terminaron. Algo terrible me había pasado. Fui a seis chamanes. Pero con ninguno tuve éxito.

Entonces un amigo me preguntó si conocía a Santiago Mutumbajoy. "Ve a verlo", me dijo. "Es una buena persona y uno que sabe, que realmente sabe, como tomar yagé". Entonces un día conseguí unos regalos y lo visité. Era muy atento y después de charlar un rato me dijo: "Don José, según lo que me ha dicho usted quiere tomar yagé para poder ver. ¡Pero no puedo prometerle nada! Si Dios y la Virgen me ayudan, yo puedo ayudar. Venga. Pero con esa condición".

Llegó el día previsto tomamos yagé. ¡Y sí! ¡Eso era lo que yo quería! ¡Sí! Había una visión clara de mi casa y lo estaba viendo todo igual que cuando Andrés Hinchoa me daba yagé. Bebimos yagé toda la noche. ¡Seis tazas! Por último él dijo: "Me gusta, realmente me gusta este José García. Está hecho para tomar yagué. Es una buena persona. Usted va a ser rico". Y yo estaba en un estupor, tendido en el suelo, pero oyendo. No le pregunté cómo ni por qué, pero quedé lleno de confianza en sus palabras. Pero al día siguiente me entraron las dudas. No, ¡me faltaba fe!

A la luz del día Santiago le dijo que tendría que curarlo otra persona. Era un maleficio terriblemente difícil, hecho con magia, y él no quería recibirle su dinero a cambio de nada.

Posteriormente la esposa de José García, Rosario, me explicó: "Hay indios que hacen brujería. Don Santiago no, sólo la brujería que acostumbran los indios. Brujería con ***magia***: ¡muy poca! Los indios no pueden curar eso porque para la ***magia***, solo la persona que trabaja con ***magia***... Los indios no saben magia. No pueden curarla. Los que la conocen son los ***compactados***, los que han estudiado el libro de ***magia***, los que han hecho un pacto con Satán. Ésos son los que saben magia".

"Todo lo que saben los indios", prosiguió, "es yagé y las plantas con que curan y con que hacen su propia brujería. Los brujos colocan *capachos* –así es como los llaman–. Es algo muy especial. Y las personas blancas hacen cruces con tierra del cementerio, con la tierra de los muertos. ¿Qué más habrá? ¿No?"

Así José García continuaba su búsqueda de un curandero con suficiente poder para combatir la magia. Consultó con un viejo conocido,

Luis Alegría, un médium mulato que curaba con los espíritus de los santos y los muertos y que previamente le había dado consejos a José García acerca de su hermano enfermo, Antonio, quien se había vuelto un médium de éxito, me dijeron, en el valle del Sibundoy. Antonio había empezado su carrera como aprendiz de un chamán indio y José García relataba así la historia de su hermano:

Antonio era un *yagecero*; sabía como servir yagé. Tenía mucho conocimiento del yagé, pero lo engañó el amigo que le estaba enseñando a curar. Quedó dañado por su maestro –un viejo chamán indio que vivía en Sibundoy. Bueno, ahí estaba y todo lo que podía decir era que el yagé era malísimo. Estaba de un ánimo pésimo, peleando todo el tiempo, diciendo que el yagé era sumamente peligroso. Eso era lo que decía. Luego se volvió médium, con un hombre de Sibundoy llamado don Pedro. Pero entonces don Pedro vio que estaba progresando enormemente con el espiritismo y también embrujó a Antonio. Así daba vueltas en la cama toda la noche, incapaz de dormir, combatiendo con Satán, combatiendo con los espíritus. Éstos le ponían emboscadas en el bosque, ¿no?

No acababa de contarle esto a Luis Alegría cuando dijo: "¡Mira!" La magia es muy buena. Por ejemplo, la magia contiene un secreto que tiene que ver con la flor de alhecho. ¡Mira! Con esa flor tú puedes curarlo todo ¡Todo! Puedes curar a cualquiera, asegurarle la buena fortuna, y todo lo demás. ¡Sí! Es una maravilla". Eso fue lo que dijo.

"Ve y compra la magia", me dijo, "y en tal y tal página busca el secreto. Con esto nosotros podemos también hacer el secreto para embrujar al brujo con la misma magia que él usa!"

Luis Alegría se dedicó a curar a José García, cobrando un precio alto. Al entrar en sospechas, José García volvió adonde Santiago Mutumbajoy para tomar yagé y adivinar si Luis Alegría lo estaba estafando. Una visión le mostró que tal era el caso, y al volver a su casa se enfrentó con Luis Alegría. "Nos estás estafando; nadie volverá a creer en ti".

"Esto es sólo un cuento, compadre", dijo. "Vuelve a mi casa y te curo *de verdad*". José García le dijo que estaba esperando a una mujer blanca que adivinaba las cartas. Su nombre era Lydia. "Muy bien", dijo "llévala también". ¡Ella puede hacer el examen y yo haré la curación!".

Así fue. Lidia primero examinó a Luis Alegría y después a José García. "Ayayay", exclamó, "¡pero Ave María, realmente lo golpeó. ¡Usted es un completo loco! Si de veras quiere ahogarse, ¿por qué no salta al río? Mañana iré a su casa y arreglaré una cura".

"Pero Luis Alegría estaba oyendo y nos rogaba que nos quedáramos y festejáramos. Yo rehusé, pero Lidia comió y se enfermó. Su último acto fue tratar de que ella también se quedara".

Lidia organizó su cura. Llevó a la familia arriba de los Andes, a la ciudad de Pasto, primero a un hospital para un examen y después a la casa de un medium. Pero esa casa estaba cerrada y entonces fueron a otra –el centro floreciente de la "Hermana" Carmela, una mujer blanca que adivinaba y curaba invocando el espíritu de José Gregorio Hernández, un santo extraordinariamente popular en Venezuela y Colombia–. José Gregorio murió en Caracas en 1919 donde, según me han contado, fue el primero que llevó un microscopio. Era excesivamente piadoso y caritativo, un gran cirujano y lo mató un carro cuando atravesaba corriendo la calle para llevarle remedios a un paciente pobre. Sus imágenes, pequeños cuadros en realidad se consiguen fácilmente de diferentes tamaños en Colombia y Venezuela. No hay duda de que José Gregorio Hernández ha llevado mito y leyenda a la edad moderna, aunque la leyenda lo representa completamente burgués, con su traje de tres piezas y corbata, la punta del pañuelo asomando del bolsillo del pecho, y él tan afectadamente sereno y tranquilamente confiado, mientras que en el fondo las montañas se extienden hacia los cielos nevados sobre cúpulas y una pradera en la cual, recortado del más puro surrealismo, un personaje en blusa quirúrgica, con mascarilla y gorro, se inclina sobre otro personaje enflaquecido y casi desnudo que yace inconsciente en un jergón de paja que sirve también de mesa de operaciones. "El siervo de Dios", dice el letrero.

Colocando sus manos sobre el paciente, en su habitación de Pasto, una ciudad en una llanura de pastizales entre imponentes montañas, la hermana Carmela invoca el espíritu de José Gregorio Hernández y comienza a temblar. Su espíritu la está poseyendo. Su voz se vuelve ronca y masculina cuando nombra la parte enferma y el tratamiento indicado, que a menudo comprende cirugía mayor de tipo psíquico. "Ella es muy buena amiga del Obispo de Pasto," me contó José García. "Él viene a su centro espiritual a oficiar la misa". Ella trata hasta 150 pacientes al día.

"Cuando estábamos allá, a las cinco de la mañana," me contó José García, "estábamos acostados, despiertos pero con los ojos cerrados, cuando vi con toda claridad en la orilla del río a un sacerdote con un gran libro haciendo un conjuro. Y me pareció que estaba viendo mi propia finca en Santa Marta. La estaba viendo. Veía el conjuro de mi

propio ganado, y allí estaba con ese gran libro de veinte centímetros de grosor".

El sacerdote era el espíritu de Francisco Montebello, un santo mulato popular, dijo. Comenzó a rezar. "Estamos en una situación terrible. Alguien nos ha hecho un *maleficio*. Los niños estaban enfermos, muy, muy enfermos, y lo mismo mi esposa y yo. Todo lo que teníamos era nuestros merecimientos; nada más".

Esto fue en 1973. Por ese tiempo, el Banco Mundial comenzaba el proyecto de cría de ganado. En 1974 José García compró su primera finca (por cerca del equivalente de 2.000 dólares), en 1975 la segunda por igual suma, y en 1978, otra. Para 1979 poseía noventa hectáreas y algo más de 100 cabezas de ganado. Además de los niños nacidos en 1965 y 1971, tuvo dos más, nacidos en 1973 y 1977.

A Rosario un indio chamán le dijo que estaba sufriendo de *malos aires*, un ataque del espíritu, y tomó *yagé* tres veces. El espíritu dejó de obsesionarla, pareció que su parálisis se curó, y en sus visiones veía una confusión alocada de personas desconocidas, una iglesia y la Virgen. Me contó que la única persona que reconocía era una sobrina que se estaba casando. Durante esos años José García continuó tomando *yagé* con Santiago cada ocho o quince días y ocasionalmente también visitaba a la Hermana Carmela en la altiplanicie de Pasto. En 1977 convenció a la Hermana Carmela a que bajara de las montañas y viniera a curas a su casa, y después la llevó a tomar *yagé* con Santiago que no se sentía bien. Ella condujo ritos de curación en la casa de Santiago y éste se impresionó con el fervor de su oración. Pero me dijo que él no entendía nada de espíritus ni de mediums, y permaneció, si no dubitativo, por lo menos perplejo.

Así progresó José García. Sus hijos prosperaron, lo mismo que Rosario, y asiduamente desarrolló sus poderes curativos.

Atrajo pacientes, para algunos de los cuales actuaba como intermediario, enviándolos a Santiago o a la Hermana Carmela. Sus técnicas de curación y los misterios en que estaban fundamentadas representaban, me parece, no tanto el sincretismo o la unificación de la curación de Santiago y de Carmela, sino el hecho de que ninguno de estos dos curanderos existía, aislado el uno del otro. Cada uno de ellos presuponía al otro de manera importante, y personas como José García hacían manifiesta esta suposición.

Sus nociones de lo que traía la desgracia, o de los nombres que debían poner a esas cosas, eran similares, a mi modo de ver, a las de los

indios chamanes que yo conocía: la aflicción grave probablemente era el resultado de la sustancia de la brujería que penetraba en el cuerpo o, alternativamente, de los espíritus caprichosos –de los muertos o de la naturaleza– que aparentemente actuaban en forma independiente de la malicia humana. Tal vez José García se diferenciaba en forma significativa de los indios chamanes en que daba mayor peso a la influencia de los espíritus de los muertos. Pero en todo caso, y lo mismo que los chamanes, el objetivo de su ritual era el exorcismo posterior a la adivinación que se lograba mediante un estado alucinatorio o similar. Usaba un abanico de curación como los chamanes y también cantaba parecido a ellos. La etapa inicial fundamental era cuando consagraba sus medicina con el poder de transformar el mal en un poder que otorgaba la vida. Aquí era donde veíamos más claramente el carácter de las oposiciones que encarnaba y que le daban poder, en especial cuando tomaba *yagé* con Santiago.

Después de que Santiago cantaba sobre el *yagé* y lo servía, José García comenzaba a cantar en voz baja. Llamando a Dios y a la Virgen, invocaba los espíritus de los santos católicos populares, así como los de los indios chamanes muertos que lo habían ayudado en su búsqueda inicial de la curación. Así, en relación con Andrés Hinchoa, el indio chamán que fue el primero que le enseñó a tomar *yagé* y que estaba ya muerto: "Su espíritu está entrando al centro espiritual dirigido por la Hermana Carmela. Ahora está haciendo curaciones perfectas. Está entrando en su centro espiritual. Tomás Becerra [otro indio chamán muerto] también está entrando al centro. Lo mismo Salvador de Umbría. Todos con la hemana Carmela. Allá se están concentrando. Hablan en los idiomas de los indios". Al entrar a su centro espiritual se purificaban... como cuando se sienta a la luz de la vela donde Santiago a la orilla de la selva. José García comenzaba a ver estas cosas –cómo la hermana Carmela en Pasto estaba concentrado este poder de los espíritus de los indios chamanes, articulándolos con el espíritu de los santos católicos populares como José Gregorio, el cirujano venezolano muerto, combinándolos a todos con la Virgen de las Lajas. Evocando este panteón, articulando lo indio y lo blanco, la selva con la ciudad, el chamán indio hombre con la mujer blanca medium espiritual, José García canta el Magnificat, purificando y fortaleciendo el *yagé* que lo purificará y le dará poder.

Así podía ver adentro de los cuerpos y de las intenciones secretas de los demás. Y como un indio chamán, cuando tomaba *yagé*, José García se volvía delicado y abierto al ataque, de manera que cuando bebía y entraba al mundo del *yagé*, era capaz de defenderse. Describía esto en

el contexto de explicar cómo combinaba el *yagé* con lo que Carmela le había enseñado.

> El *yagé* me da el poder de trabajar, ¿no? Le voy a contar una historia. Una vez con *yagé* vi a una vecina de nuestra nueva finca tratando de subirse a un árbol muy grueso, pero sin poder conseguirlo. [Esta mujer resultó ser la madre de la joven a quien él dejó plantada a comienzos de los años 60.] "Pobre mujer... pobre mujer, no se puede subir", me dije. Pero no pude comprender lo que eso significaba. "Ese árbol es muy grueso; ella no puede subir", dije. "Pobre vieja". Esto fue en la visión del *yagé*, ¿no?
>
> Después de eso otra noche tomé *yagé*. Estaba muy fuerte. Estaba con el amigo Santiago. La *chuma* [intoxicación] del *yagé* me agarró. Era muy bonito. Estaba realmente decaído, cuando volví a ver a esa vieja. Le daba la espalda y ella venía y me rociaba la espalda con un poco de agua. Era agua clara. Me agarró una terrible *chuma*. *¡Virgen Santísima!* Sentí que me moría... ¡Qué agotamiento, qué terror! Tanto, que no tenía idea de lo que debía hacer.
>
> Entonces, como tenía mis propias medicinas, me dije: "Conozco a esa mujer, sé quién es la que está detrás de mí". Estaba en mi finca. Sabía quien me iba a hacer el mal. En ese momento cogí alcohol y mis medicinas y me hice un masaje con ella. Esparcí incienso. Encendí un tabaco. Cogí el incienso. Su olor me hizo toser. Conjuré el nombre de Dios. Así se cura uno.
>
> Entonces le pedí al amigo Santiago una rama de *ortiga* [las ortigas con las que el curandero golpea el cuerpo del paciente] y me azoté el cuerpo por todas partes con la *ortiga*. La *chuma* me abandonó, ¿no? En otras palabras, el mal se había disipado.
>
> Y era una pinta (visión) muy bonita curándome yo mismo, ¿no? En ese momento vi que esa noche me estaban haciendo un maleficio. Trataban de matar todo mi ganado. Esto fue lo primero que vi y entonces pedí ayuda para mi ganado. Vi a la vieja que me había hecho el maleficio de que algún día todos estuviéramos muertos. De manera que le pedí a Dios y a la *Virgen Santísima* que me ayudaran y me concentré y decidí curarme. Adquirí fuerza, pero no pude penetrar a su casa para curar mi finca.
>
> Recé y recé hasta que me pude concentrar en su casa. Entonces pude llevar a cabo la limpieza de todas esas cosas malignas que había lanzado a mi ganado. Ella tenía poderes. Conocía todas esas cosas. Bueno, Dios me ayudó y ejecuté la curación ahí mismo en la casa de Santiago; curación espiritual. Junté las cosas malignas, entré a su si-

tio, me devolví y lo hice de nuevo. Así, al hacer la curación, vi que no la estaba embrujando; no ofendí a nadie, apenas me aseguré de que no quedaba nada y todo se devolvió con ella de manera que quedara allí, dejándola amarrada con eso.

Al regresar a la casa contó a Rosario lo que había sucedido. "¿Conoces a esa mujer?" dijo. "Sí", contestó Rosario, "la conozco. Para hacer mal, ¡sí! ¡Ella sabe!" Pero Rosario estaba escéptica de manera que José García le contó que iría donde Lidia, la adivinadora de cartas, que en realidad confirmó todo lo que él había visto con el indio.

Algunos días después, me contó, Rosario se alarmó con la ferocidad del ganado que hacía difícil ordeñarlo. José García dijo que lo curaría. En el potrero encontró signos de brujería. Asombrado, inmediatamente fue a trabajar con las medicinas y el incienso. Por la tarde apuró a Santiago con tanto afán que olvidó llevar sus propias medicinas. Esa noche tomaron *yagé*.

> Cuando llegó la *chuma* –¡qué *chuma*! *¡Virgen Santísima!*– ¡Creí que me estaba muriendo! Qué agotamiento. Vomitar y vomitar, y no podía detenerlo. Me sentía abrumado por las sustancias de la brujería. Nada podía hacer. Estaba para morirme. De manera que le pregunté al amigo Santiago: "¿Tienes algo de incienso? Por Dios, dame un poco". Pero dijo que no había nada, ni siquiera un grano. Entonces sentí que me iba a ahogar hasta morirme. No tenía ninguna de mis medicinas; era el final. Trabajé y trabajé con la *chuma* del *yagé*, pero no me sirvió. Había perdido mi poder de brujería.
>
> Le pedí a Santiago algo de *ortiga*... "Toma toda la que quieras", dijo. Tomé una buena rama y soplé sobre ella, uch, y la curé. Curé muy bien la *ortiga*. Después me purifiqué, me curé, cantando, cantando, y limpiándome y rezando, golpeándome con la *ortiga*, ¡pero con fuerza! ¡Realmente fuerte!
>
> Entonces me estaba aclarando. Las cosas se estaban levantando. Nuevamente se estaban retirando las visiones más horribles –la fuerza de la brujería–. Y estaba viendo mi finca, bellísima.
>
> Había sido atrapado en una bella visión. Me estaba viendo a mí mismo y había sustancia de brujería en tres sitios. Y había una fuerza; una fuerza para aplastarme, para hacerme abandonar la esperanza, de que mi finca no justificaba el esfuerzo y que lo mejor sería dejarla. Eso era todo. Pero fui capaz de curarme. Dios me ayudó. La vieja no me pudo coger. Es una bruja. Pronto me matará. Pero no puede.

Cosa de un año después, en 1978, Santiago se enfermó. Perdió la vista de un ojo cuando estaba pescando por la noche y tenía desvanecimientos, incapaz de sostenerse de pies sin vomitar. Se le hincharon las piernas. La muerte parecía inminente. Se sentó a cantar canciones de curación en un susurro suave, pero cuando tomaba *yagé* no veía nada o tenía visiones de púas de puerco espín por centenares, erectas y salientes como cuando el animal se defiende, que le llegaban a la boca, ahogándolo, y a los ojos cegándolo.

> ¡Y esto bajo la influencia del *yagé*! ¡Qué agotamiento el que produce! Y las culebras, sapos, lagartos, caimanes... entre mi cuerpo... ¡Y nadie me los pudo sacar! Y cuando tomaba *yagé* eso era todo lo que veía. Sólo eso.
>
> Pero cuando uno no está enfermo, ve cosas hermosas; pájaros de todos los colores, colores hermosos como cuando uno ve una bella tela y dice: "¡Oh! Me gusta esta tela. ¡Tiene colores maravillosos!" Entonces uno está viendo en realidad, y apenas se siente borracho.

Su casa estaba llena de gente, especialmente de indios, bebiendo cerveza de maíz y cerveza de mandioca y a veces especulando –¿quién lo ha embrujado y por qué? ¿Fue algún otro chamán que usaba *yagé* y sólo *yagé*? ¿O era una brujería que comprendía la *magia*, y por lo tanto estaba más allá de los poderes del *yagé*?–.

José García subió la montaña hasta Pasto para consultar con la Hermana Carmela, llevando una vela que había frotado sobre el cuerpo de Santiago. Ella confirmó las sospechas que circulaban por las colinas de que Esteban, un chamán indio de la montaña (ingano) del valle de Sibundoy, había embrujado a Santiago usando juntos el *yagé* y la *magia*.

La enemistad entre Santiago y Esteban me parecía que enfocaba y magnificaba muchas de las tensiones producidas por la expansión de la economía nacional en la frontera, y que lo hacía en un ambiente inusitado –es decir, la comercialización del poder mágico y del aura mágica de la "indianidad"–. Durante muchas décadas, los chamanes indios de las tierras altas del valle de Sibundoy, inganos como Esteban, habían sido reconocidos por sostenerse deambulando por las ciudades y pueblos de Colombia donde vendían a los blancos hierbas medicinales, amuletos, pinturas de santos, libros de encantamiento y sus servicios como curanderos. Ahora los indios chamanes de Sibundoy viajan hasta Venezuela, donde hay mucho más dinero que en Colombia y algunos se han enriquecido, por lo menos según el estándar de los campesinos locales. Rosario los comparaba con los indios de las colinas y de las tierras bajas

que, según decía, son ignorantes de la *magia* y conocen sólo sus plantas medicinales, su *yagé* y sus propias formas de brujería.

"Pero los indios de las tierras altas", decía refiriéndose a curanderos como Esteban del valle de Sibundoy, "conocen otro sistema –que produce más dinero, ¿no? Van y atraviesan las naciones y van por aquí y por allá con sus semillas y frutas y cosas que dicen que curan pero en realidad están estafando. ¡Son de lo más astutos! Con esto se mantienen con buen dinero. Van a Venezuela, al Perú... Su sistema es diferente porque consiguen dinero más fácilmente y porque sus curaciones son una mentira y no es sino una forma de hacerse ricos ¡con la porquería!"

"¿Y los indios de las tierras bajas no hacen eso?" le pregunté.

"¡Ah! ¡No! ¡No! ¿La gente de aquí? ¡No! ¿De aquí? ¡No! Esos otros. Andan por aquí y por allá–diciendo que pueden curar. ¡Y no curan nada! ¡Lo que hacen es estafar y embrujar!"

Es posible que los indios inganos del valle de Sibundoy hayan sido curanderos itinerantes durante siglos. Frank Salomon ha descrito un juicio adelantado por funcionarios españoles en 1727 respecto a un indio del altiplano de una población cercana a Pasto acusado de embrujar a seis parientes y a un funcionario español. Los testigos atribuían su supervivencia a un curandero de Sibundoy que utilizaban una planta que inducía visiones, probablemente el *yagé*[1]. Al desempeñar este papel, es probable que los curanderos de Sibundoy fueran mediadores de un sistema antiguo pan andino de curación y de creencias mágicas que acreditaba a los indios selváticos de las colinas orientales y de las tierras bajas con poderes chamánicos especiales, los que podían ser utilizados por los montañeros bien directamente o por intermedio de los indios que vivían entre las tierras altas y las bajas, como los de Sibundoy.

En todos los sitios por donde pasan y donde consiguen clientes, lo que les asegura éxito, aún hoy en día, es su imagen mítica como indios que poseen poderes ocultos. Pero no todos los indios en Colombia hacen lo que los curanderos de Sibundoy. Éstos tienen confianza y un orgullo arrogante porque están protegidos del contra ataque mágico por su habilidad y conocimiento del *yagé* y de las visiones inducidas por le *yagé* –o, más probablemente, porque simplemente dan a entender que eso es así. Y para esto confían en la existencia de los chamanes de las colinas y de las tierras bajas, no simplemente por el *yagé*, que sólo crece abajo del valle, sino por el poder pretendidamente superior de los chamanes que por lo demás están por debajo de ellos, tanto en sentido literal como figurativo. Las semillas de la discordia ente los chamanes como Esteban, del valle de Sibundoy, y Santiago, abajo en las colinas, están sembradas

en esta contradicción peculiar pero firme que probablemente ha aumentado de intensidad a medida que las crecientes oportunidades del mercado favorecen las capacidades de los chamanes de Sibundoy para ganar más dinero y fama que los de los tierras bajas. En el curso de sus jornadas curativas, los chamanes de Sibundoy y los yerbateros se tropiezan con todo el espectro de técnicas curativas que prevalecen y de fantasía demoníacas resultantes de la ansiedad de la gente más directamente integrada que ellos en la sociedad nacional. Se hacen más cosmopolitas que los chamanes de las tierras bajas, aislados en un apartado rincón de la nación; perfeccionan el discurso de la magia basada en un pacto con Satanás, y perfeccionan la utilización de su imagen como la de *indios* que tienen poderes místicos.

Atrapados por su imagen como paganos con enlaces inherentes con lo oculto, luchan por una subsistencia resultante de esta imagen, asegurando su vitalidad en la imaginación popular de esta imagen y aprovecharse de ella, los chamanes itinerantes de Sibundoy, como Esteban, no sólo necesitan el *yagé* (y tal vez los servicios rituales) de los chamanes de las tierras bajas como Santiago; también necesitan a los chamanes de las tierras bajas como objetos míticos para satisfacer la mitología inspirada colonialmente que otorga el poder pagano.

Sobra decir que los chamanes de las tierras bajas no están contentos con esta situación. En general descofían de los chamanes de las tierras altas e inclusive los desprecian, los consideran estafadores e inferiores –excepto por su habilidad para causar maleficios con *magia* y con atados de brujería (*capachos*). Esto conduce a una crisis sobre el problema de abastecer de *yagé*, según se dice cada vez más escaso, a los chamanes de las tierras altas. Los de las tierras bajas como Santiago son remisos a venderles *yagé*, y éste ha estado inflexible al rechazar la solicitud de Esteban. Los de las tierras bajas con quienes he hablado temen que con el *yagé* los de las tierras altas mezclen *magia* y los dominen, asegurando, entre otras cosas, una fuente segura de *yagé*. Por otro lado, el rechazar su solicitud significa ser muerto por su *magia* –y éste es el destino que se supone le está sobreviniendo a Santiago–.

A medida que la salud de Santiago se fue deteriorando hasta amenazar su vida, José García se involucró en forma inaudita. Hasta ahora había sido un paciente y una especie de pupilo, luchando siempre por librarse de la brujería. Ahora era llamado para curar a su mentor.

> Fui una tarde a su casa y él estaba terriblemente borracho y su mujer me rogó que lo curara, diciendo que estaba terriblemente furioso con ella y con todo el mundo. De manera que nos sentamos a con-

versar y a beber y cuando llegó la noche, Santiago dijo que tomaría *yagé* –él, su sobrino, su yerno y yo–. "Bien, estamos todos aquí," dijo.

Escanció el *yagé* y cantó sobre él y le dio a cada persona una taza, pero se olvidó de mí. Entonces se dio cuenta y me dio la taza más grande que yo haya tomado. "¡Ah!", dije, "en el nombre de la Santísima Virgen esto servirá de algo". Yo consagré el *yagé* e invoqué a Dios y a los espíritus de los indios chamanes, Tomás Becerra y Andrés Hinchoa, para que vinieran y me ayudaran, para curar este *yagé* en el nombre de Tomás Becerra y demás porque ellos eran tomadores de *yagé*, y del mejor. Entonces Santiago dijo: "¿Pero quién va a cantar? ¿Nadie? Bueno, ¡Usted canta, don José! ¿Usted no está cantando siempre debajo del poncho? Todo el tiempo que usted ha estado tomando *yagé* aquí, usted ha estado cantando y curando escondido debajo del poncho, ¿no? ¡Bueno, salga al público y veamos si usted en realidad sabe o no!"

"Muy bien, señor," contesté, "eso es lo que vamos a hacer". Y en ese instante cayó al suelo, como muerto. Saltamos y lo acostamos en su hamaca, pero permaneció como si estuviera muerto, moviendo solamente las manos, mudo, hablado solamente con las manos, mudo. Los demás pensaban que se iban a morir. Su yerno me rogó que lo curara. Ahora el *yagé* me estaba agarrando. Cogí un abanico de curación y comencé a curarlo. La chuma me estaba agarrando. Era hermoso y comencé a ver en qué estado estaba la casa. Estaba en un cementerio. Había un funeral. Estaba ocurriendo una aniquilación total. ¡Muy bien! De manera que me ocupé con mis medicinas y entonces la chuma agarró a todo el mundo ¡y fue terrible! Su yerno estaba llorando. "¡Don José, por favor venga y cúreme, que me estoy muriendo!" Me incliné sobre él y lo exorcisé, limpiando y barriendo y chupando. Entonces su sobrino, la misma cosa. Era horrible. Fui del uno al otro y volví de nuevo. Éstos se mejoraron pronto y entonces volví al amigo Santiago. Trabajé con él hasta las tres de la mañana y entonces comenzó a revivir, a hablar de nuevo. "Ya, ja, ja, ja." Y silbaba y gritaba. "No somos nadie, Don José", decía. Porque lo *sabemos*, ¿No es cierto, don José?" Y entonces cayó inconsciente otra vez. Nosotros *sabemos*. ¡No pueden agarrarnos! ¿No es cierto, don José? Él también vio el cementerio, todo. "Ave María," dijo, "los muertos pudriéndose por todas partes," dijo. Otros están agonizando y se van a morir. Toda la casa era un cementerio. ¡Ave María!

De manera que seguimos tomando *yagé*. Y finalmente dijo: "¡Bueno! Vuelva el martes. Si nos van a matar, ellos también se van a morir!"

El martes volví a tomar *yagé* y él estaba comenzando a cantar cuando gritó que tenía una enfermedad profundamente por dentro y que se iba a la otra habitación a ver si la podía curar. Cogió su abanico de curación y lo oímos cantando. De un momento a otro la vela se apagó y todo quedó completamente a oscuras. Me quedé allí, inquieto con el *yagé*, asustado, seguro de que me iba a morir. Y el amigo Santiago se calló. Dejó de cantar. Me curé con mis medicinas, sobre mi cuerpo, soplando incienso, y al fin me mejoré después de cosa de una hora. Cuando recuperé la fuerza, comencé a cantar y a curar a los demás, cantando y curando, cantando y curando. "Ah, don José", dijo Santiago, "parece que están tratando de matarnos, ¿no? ¡Pero no pueden! De manera que tomemos más y veamos si nos pueden matar. ¡Tome más *yagé*!"

De manera que tomamos otra taza y cuando llegó la chuma, "pau" –se cayó de nuevo al suelo–. Esta vez sólo duró media hora. Se levantó y comenzó a cantar y decía: "El viernes vamos a tomar más". De manera que el viernes volví y la chuma estuvo buena. Fui a Pasto y regresé con agua bendita e incienso. Curé al ganado y volví otra vez a Pasto y conseguí medicinas para Santiago con la Hermana Carmela. Así terminamos.

La enfermedad de Santiago mejoró poco, hasta un mes después cuando el chamán más estimado del Putumayo vino y lo curó. Fue Salvador, cuya madre era una india cofán y su padre un blanco, un cauchero (negociante menor en caucho) de las tierras altas de Nariño, que había dejado al pequeño con los indios. Estuvimos esperando un tiempo a que apareciera Salvador. Tuvo que hacer un largo viaje y tuvo que cosechar arroz rápidamente porque venían las lluvias. Teníamos noticias de que vendría mientras lo esperábamos día tras día con Santiago susurrando su canción de curación para sí mismo, con todos los demás borrachos la mayor parte del tiempo. Pero la verdadera razón de que Salvador no hubiera aparecido, de acuerdo con Santiago, era que su mujer estaba asustada –asustada con la voz y la salud delicadas de Salvador, con todos esos indios ingano de los alrededores de Mocoa emborrachándose como siempre, mientras que los cofanes escasamente beben chicha. "Ella sabe que si él viene aquí, se va a emborrachar, y entonces se enfermará, ése es el problema", suspiró Santiago.

Pero al fin vino con su esposa y su madre, la mamá señora, viuda del chamán siona. Es muy vieja, la mamá señora, bebe *yagé* impunemente y canta hermosamente, me contó Santiago. Ella es la única que prepara una chicha muy especial de piña, maíz y mandioca que Salvador ofrece

a los animales que invoca para los cazadores con su canción de *yagé*. Después me contaron que vinieron muchas otras personas para tres noches de curación con *yagé* y la mayor parte tomó *yagé*. La mamá señora también cantó; mi prometida, mi novia, como se refería a ella Santiago con una risita. Y don Apolinar también cantó. Era un viejo chamán coreguaje, suegro de una de las hijas de Santiago, y vino de la provincia del Caquetá, un viaje pesado y aún peligroso por la campaña emprendida allí por el ejército colombiano contra las guerrillas.

Santiago mejoró en forma espectacular, con excepción de su ojo. Pero nunca se aclaró que era lo que le había sacudido o qué había dicho Salvador sobre la causa de su enfermedad. ¿Fue el *yagé* mezclado con magia, como dijo José García que la Hermana Carmela le había dicho? ¿Fue realmente Esteban? Cada cual decía una cosa diferente. Y el tiempo pasó y de todas maneras todo el mundo iba a cambiar lo que había dicho.

Cuando regresé un año después, a comienzos de 1979, encontré que era mucho lo que había cambiado. Santiago estaba bastante bien y activo, pero Salvador había muerto y la esposa de José García, Rosario, estaba terriblemente enferma. El sobrino de Salvador dijo que había muerto como resultado de haber perdido su poder por haber curado a muchos extranjeros, especialmente blancos y negros, de manera que se había contaminado y se volvió incapaz de resistir los ataques de brujería de los indios chamanes a lo largo del río Napo en el Ecuador. Rosario tenía prácticamente paralizados su brazo y su pierna derechos. El brazo derecho le temblaba. Su lenguaje era enredado. Se le veía flaca y triste. Con cara inexpresiva dijo que el espíritu del hombre con quien había estado comprometido a los dieciséis años, que había muerto en un accidente de un camión, había venido a perseguirla. Se le sentaba sobre su hombro derecho.

Esta enfermedad le había comenzado en 1978, me dijo, cuando hubo problemas en una de sus fincas. Le habían robado ganado y tuvo que trabajar duro ordeñando mientras que José García y su hijo los buscaban. Pescó una neumonía en un aguacero y fue tratada con antibióticos por uno de los doctores (universitarios) locales. Se sintió un poco aliviada, pero entonces comenzó a sentirse pesada y a tener un dolor de cabeza seguido por el comienzo paulatino de la parálisis. Después fue tratada por el mismo doctor con tranquilizantes hasta que su vieja amiga Lidia, la adivinadora de cartas, la convenció de que fuera a buscar tratamiento médico en la ciudad capital, Bogotá, donde se le diagnosticó que había sufrido una apoplejía y fue tratada para esa condición.

Regresó a casa incapaz de dejar de llorar, dijo su hija, y regresó a Bogotá en donde visitó muchos doctores –y un medium espiritista quien le dijo que su enfermedad era debida en parte a Dios (una causa natural) y en parte a la brujería en concierto con la causa "natural".

Entonces Lidia, la adivinadora de cartas responsable de haberlos presentado a la Hermana Carmela en Pasto en 1973, colocándolos así en el camino de la riqueza, comenzó a trabajar una vez más con sus naipes y adivinó que la enfermedad de Rosario era debido ¡a nadie menos que a la Hermana Carmela! Carmela había evocado el espíritu del novio de Rosario, muerto tiempo atrás, para que actuara como un poder malévolo.

Ahora Rosario y José García recordaron cómo Carmela había insistido siempre en que los poderes de José García, desarrollados en cooperación con ella, eran para el bien de la humanidad; que estaba comprando demasiado ganado y demasiadas fincas y que debería dar su ganado y sus fincas a los pobres, guardando apenas un poco para él. Carmela se había vuelto contra ellos porque él se negaba a hacer esto, me contaron con un desprendimiento tranquilo. Al mismo tiempo, agregó José García, Carmela tenía envidia y estaba actuando por despecho.

El mismo José García reconocía sus poderes curativos en términos paralelos con la denuncia de su éxito material por Carmela. Cosa de un año antes, por ejemplo, me había hecho el siguiente pronunciamiento:

> ¡Sí! He visto la grandeza de este mundo, y uno recuerda, lo tiene en cuenta y maneja su vida de acuerdo con ello. Por eso es que Dios me ayuda. Dios me ha escogido especialmente para tener éxito en todo lo que yo quiera, pero no demasiado; hacer grandes cosas, realizar grandes curaciones de acuerdo con mi fe y con mi conducta. ¿Pero usted sabe que eso no es mío? Yo soy solamente el administrador de los bienes de este mundo. No tengo orgullo como esos ricos a quienes usted saluda y no contestan. Soy solamente un administrador. El día en que mi Padre lo quiera, me tomará cuenta de todo; "¡Venga, mayordomo! "Ríndame cuentas!"

Este sentimiento cristiano anticapitalista dirigido contra la acumulación privada y la propiedad de riquezas fue reforzado ampliamente en otros aspectos de su filosofía de la curación:

- El cuadro del mundo evocado en este texto nos refiere a una hacienda feudal con Dios como amo y José García como mayordomo –un encargado que cuida el dominio de Dios, y no como el dueño de una propiedad privada de bienes de este mundo. Un

impulso importante tras la credibilidad de este cuadro o cosmología está en el hecho de que José García había "visto la grandeza de este mundo" y recordaba haberla tenido en cuenta. Esto sobrevenía en forma particularmente potente por haber tomando el *yagé* –una medicina y un rito indio–. La interconexión orgánica de este cuadro del mundo presupone una jerarquía de reciprocidades que ascienden hasta la Divinidad.

- En esta jerarquía, un curandero como José García se ve a sí mismo establecido en una relación de obsequio con Dios, la Virgen, los santos católicos populares y los espíritus de los indios chamanes muertos. Su poder proviene de esta cadena de intercambios recíprocos, una cadena que evoca el pasado mítico a lo largo de generaciones de santos e indios chamanes. Éste es el poder que puede curar la enfermedad y combatir la brujería, como lo vemos cuando José García describe este tipo de canto:

  No canto como los chamanes, otra canción viene con el *yagé*; por ejemplo, con una música que oigo. El mismo *yagé* le enseña a uno lo que debe cantar... bajo o alto, o en cualquier forma. Uno ve oraciones, pero cantadas... oraciones con el canto de *yagé*. Así uno hace su cura con eso; cantando... por ejemplo, el Magnificat. Uno canta el Magnificat bajo la influencia del *yagé*, curando al enfermo, o bajo la influencia de uno que está curando. El Magnificat dice "Mi alma está llena de gracia de nuestro Señor y mi espíritu se levanta hacia Dios, mi Salvador. A la luz de sus ojos, ahora todas las generaciones me dirán: "¡Bienvenido!" ya que en mí se han hecho grandes cosas y en mí está el poder del Todopoderoso cuya merced se extiende de generación a generación para aquellos que lo temen, y sus brazos se extienden desde mi corazón a aquellos que están expuestos. Libérate del poderoso; levanta al humilde. Colma al hambriento con bienes y despide al rico sin nada. En recuerdo de tu compasión, de haber tomado a Israel como tu sirviente, de acuerdo con tus promesas, que hiciste a nuestros padres, Abraham y a todos sus descendientes, por los siglos de los siglos... Amén".

  Esto es lo que canto, borracho con el *yagé*, cantando el Magnificat, curando y purificando. Con esto uno cura la brujería, no importa que tan grave sea. Con esto uno canta, desarrollando el Magnificat, con esto, calmando la enfermedad.

(Entre las clases bajas del Perú, escribieron Hermilio Valdizán y Ángel Maldonado en su obra *La medicina popular peruana*, impresa en 1922,

hay una gran cantidad de creencias, más comunes entre los blancos y los mestizos que entre los indios, relacionadas con las almas en pena del purgatorio. Cuando todo fracasa para alejar a estos espíritus, cuando por lo tanto, estos están realmente condenados y posiblemente pertenecen al mismo demonio, entonces se debe cantar el Magnificat, y ellos citan las siguientes líneas: "Desposeer al poderoso; levantar al humilde, llenar de bienes al necesitado, dejar al rico sin nada... Gloria al Padre y al Hijo"[5].)

- La insistencia cristiana sobre la virtud de la caridad y el desprecio de las bienes terrenales compromete al curandero con la necesidad de atender al pobre. Un hombre como Santiago no puede ser tan hipócrita como para preocuparse con el discurso del rechazo de los bienes terrenales. El ama los bienes terrenales. Su apetito es rabelesiano. Mientras más, mejor, y no quiere nada de esas cosas rastreras con las que viene José García, el piadoso espiritualista blanco. Sin embargo, Santiago no se considera menos cristiano y menos propenso a la envidia.

  El subtexto de esta atención al pobre es el campo de batalla cósmico subconsciente de los vicios y las virtudes en los cuales el curandero obtiene poder a través de la lucha contra el mal. El poder del curandero se apoya en una relación dialéctica con la enfermedad y la desgracia. El mal tiene poder y ésa es la razón por la cual un curandero por necesidad atiende al "pobre", entendido como tal tanto el económicamente pobre como el golpeado por la desgracia. Es posible entender la relación entre Dios y el demonio en esta forma, porque ellos están no solamente en oposición, sino con un sinergismo que les otorga mutuamente poder. La realización del paraíso del Dante solamente se logra después de que ha viajado por el infierno y encontrado a Satanás (y para nuestro propósito es oportuno notar que el Dante hizo este viaje acompañado por un guía pagano –léase "curandero" o "chamán"– del pasado precristiano). Pero esta necesidad de descender y sumergirse en la batalla con el mal puede ser autodestructiva. La vida de un curador está suspendida en el extremo de esta dialéctica, y ésta es la razón por la que un curador siempre requiere una alianza con un curador más poderoso –el que José García encontró en la hermana Carmela en la ciudad de la montaña y en el chamán indio. Santiago, en el extremo de estas selvas bajas. Entre más poderoso el curador, sin embargo, puede matarlo a usted.

De todas las reciprocidades involucradas en este cuadro orgánico del mundo con su jerarquía de formas y con el engranaje dialéctico del bien y el mal, la más notable es aquella entre la cristiandad y el paganismo, equivalente a aquella entre Dios y el demonio. Los poderes de José García derivan de su reciprocidad de contrarios –una antífona establecida en su particularidad concreta así como en sus abstracciones armoniosamente moduladas por la conquista europea del Nuevo Mundo siglos antes, como lo comprobamos, por ejemplo, en los escritos de los franciscanos iluminando el camino de Cristo por las selvas al oriente de Quito y de Pasto. Esta antífona, además, probablemente existía en la sociedad transandina antes de la llegada de los españoles, por ejemplo en las relaciones entre los montañeses del imperio inca y los indios selváticos de las tierras bajas.

Este patrón de oposiciones lo vemos en lo que con indecisión podríamos llamar la "lógica" de la historia de la vida y curaciones de José García (tal y como las relata), esta oleada de esplendor apocalíptico desplegada por las oposiciones. Pero para otros colonizadores de la selva, como con un antiguo conocido mío del río Guaymuez, Manuel Gómez, este modelo puede tener una expresión vividamente explícita en la visión del *yagé* de Manuel, en la que al indio chamán, al servir el *yagé*, se le veía convertirse primero en un tigre y luego en el diablo. Entonces el visionario moría y en el ascenso al cielo, como en el paraíso del Dante, lograba la gloria del mal superado, obtenía la bendición de Dios y era curado –y algo más que simplemente curado.

Al destruir los sortilegios mágicos conjurados mucho antes contra él, José García no sólo se había convertido en un curandero, así transformando la maldad, sino que a los ojos de sus vecinos se había vuelto rico. En una sociedad donde los estímulos a la acumulación de capital tropiezan con la resistencia de las fuerzas contra-hegemónicas de la envidia, su carrera empresarial exigía, a un ritmo cada vez más furioso, el desarrollo de su poder espiritual para curar y poder resistir así a los dardos de la envidia. Pero finalmente, como lo había dicho en una anterior ocasión, había llegado el día en que su Padre lo llamara: "¡Ven aquí, mayordomo! ¡Muéstrame tus cuentas!"

Desde el comienzo de la enfermedad de Rosario, José García había dejado de tomar yagé y de visitar a Santiago. Rosario siempre se había

mostrado escéptica y un poquito temerosa de sus relaciones con los indios y especialmente del consumo de yagé. Carmela y otros médiums también lo habían prevenido contra el exceso de yagé. Ahora también él parecía asustado.

Lydia le dijo que lo abandonara o que lo bebiera muy de vez en cuando, porque cuando uno está *bien chumado* los otros bebedores de yagé le "lanzan" hechicerías. "Una vez caí al suelo", me contó. "Don Santiago me azotó con ramas de ortiga. Tomé otra taza y vi unos indios del Putumayo abajo, con las caras pintadas de achiote. ¡Fueron ellos los que me hicieron caer!". "Otra vez", me dijo, "llegó de ninguna parte un viento feroz. Apagó la vela. Raro. Canté el Magnificat. Me defendí. Seguimos curando".

Rosario oyó hablar de un médico famoso en Popayán, una ciudad en el altiplano al norte de Pasto, y ella y José García fueron a verlo varias veces. Su tratamiento era doloroso. Varias veces le inyectó la lengua, me decía. Además era escandalosamente caro. Médico con título universitario, había aprendido su especialidad en Rusia y en muchos otros países, de modo que Rosario insistía en volver. Luego se conectó con un médium espiritista nuevo en el Putumayo, una mujer blanca del Brasil, la que no permitía transacciones cara a cara, de tal forma que Rosario se las efectuaba todas con una intermediaria, una amiga de las dos mujeres. La brasileña logró librar a Rosario del espíritu que flotaba sobre su hombro derecho. Afirmaba que Carmela era la causa de la enfermedad de Rosario, por medio de la magia, y llegó a decir que Carmela también tenía la culpa de que Santiago hubiera estado a punto de morir. Era por eso que seguía sufriendo fatiga, mareos, y tenía un ojo enfermo. Debo añadir aquí que Carmela (gran amiga del obispo, como había dicho José García) unos meses antes había sido expulsada de Pasto gracias a los esfuerzos combinados de los médicos, la policía y la iglesia, y estaba luchando por sostenerse en un pueblecito a unos kilómetros de la ciudad. En verdad, su estrella había cambiado, al menos por el momento.

Traté de convencer a José García de que me acompañara a visitar a Santiago, pero se negó, y por eso me acompañó su hijo Pedro a lo largo del camino que llegaba a la selva, cuando estaba cayendo la noche. Tenía catorce años y había estado tomando yagé desde los ocho años. Pasamos por la finca de su padre. Me dijo que el ganado, así como el plátano y otros sembrados, estaba siempre expuesto a que lo robaran. Hacía poco, a su padre lo había atacado un trabajador que pedía un mayor salario, y aquel le respondió a machetazos. El trabajador se fue y

luego les robó el perro favorito, lo castró y le cortó las orejas. Pedro constantemente estaba temeroso de la brujería, o al menos así parecía. ¿Por qué tomaba yagé? Dijo que uno lo bebía para saber quién lo estaba hechizando, para aclarar su situación personal, y al mismo tiempo para limpiarse de *los males* que le hubieran infligido. Le daba miedo ir por ese camino en la noche. Tomamos un atajo para tomar el sendero a la selva. Oscurecía. Llegamos al río y cruzamos el puente de bambú y alambre que pendía a unos diez metros sobre una catarata de agua torrencial y rocas. Tenía unos veinticinco centímetros de anchura y se mecía sobre el agua resplandeciente. Le pregunté que veía cuando tomaba yagé.

"Vi a un hombre haciendo lo que llamamos brujerías en nuestra finca" –contestó.

> Quería ver muerto a nuestro ganado y a nosotros pidiendo limosna. Así quería vernos. Mas tarde vi a mi padre, y sus malos amigos querían verlo como hechicero igual a ellos. Luego vi a mi padre en calzoncillos con un rabo [como el diablo] parecido a una cadena, y el cuerpo desnudo. Eso fue lo que vi. Los otros decían que era así como querían verlo. Y se rieron cuando vieron lo que yo había visto. Querían llevárselo. Ellos dijeron que querían que lo viera así, como ellos, haciendo el mal.
>
> Más tarde donde la hermana Carmela dijo también que el hombre a quien yo había visto haciendo hechizos era el brujo. Ella le oye decir esas cosas a los espíritus y con ellos puede curar. Ella evoca a los espíritus... como Tomás Becerra [el chamán, ya muerto, que por primera vez le dio yagé al padre de Pedro].
>
> Después, cuando estaba tomando yagé, vi a mi padre curando la finca. La *chuma* me agarró y me llevó allí. Pensé que yo también iba a sufrir. Luego vi a mi padre convirtiéndose en una paloma, y en el yagé vi a la hermana Carmela y a mi tío Antonio vestidos todos de blanco, limpiando la finca.
>
> Una vez vi a la Virgen: Yo pasaba por el otro lado y la encontré, montada, como una estatua. Recé y lloré. Después de un rato cambió la *chuma* y la vi como una persona igual a cualquier otra. Entonces llamé a mi padre y le dije; "¡Mira! ¡Mira! ¡La Virgen del Carmen!" y él me dijo: "¿Dónde está?" Y también tenía ganas de llorar. Pero me dijo: "No llores. ¿Por qué lloras? ¿No ves a la Virgen del Carmen?", y allí estaba, bendiciéndome con el rosario en sus manos. Y entonces cambió la *chuma* y no vi más.
>
> Lloraba porque le estaba pidiendo su perdón... por todos nosotros. Luego me dio su bendición... Mi padre me dijo que lo mismo

> le había pasado a él, excepto que él cruzaba un precipicio con un pequeño bastón y no podía ver el fondo, y que estaba a punto de caerse pero ella le había ayudado a cruzar.

Pedro hizo dos dibujos de estas visiones (se encuentran en el apéndice al final del libro) y más tarde comentó sobre ellos:

La Virgen.

Éste es el río por donde yo andaba y que tenía que cruzar. Éste es el puente de bambú por donde tenía que cruzar. A la mitad quería devolverme. Éste es el sol que todo lo alumbra –que ilumina donde estábamos–. La cara del sol está en frente de la Virgen. Enfrente está el suelo, el suelo amarillo. Ésta es la peña donde está la Virgen. Todo esto es peña. Y aquí es donde me encontré a la Virgen... como las estatuas de yeso de los santos. Y luego ella se convirtió así, como una mujer, viva, y me dio la bendición.

[El alambre frente al dibujo es la cerca de una finca. A él le parece, cuando volví a preguntarle, que ella estaba en la finca, donde pasta el ganado.]

El brujo. Este dibujo tiene tres partes: 1) arriba izquierda, 2) arriba derecha y 3) abajo.

1. Ésta es la cara de uno de los indios malos. Vi tres, todos con la misma cara, como esos indios de las montañas, del valle de Sibundoy.

2. Luego me volví a la finca y vi a un vecino poniendo brujería, (un *capacho*) en un tronco de árbol negro, podrido.

3. Este hombre está vestido sólo con sus calzoncillos, y tiene el rabo del diablo y una escoba en la mano izquierda y el *capacho* en la derecha. El capacho contiene huesos humanos en polvo, tierra del cementerio, pelo de gente, y otras cosas... Éste es el hombre, Sánchez [un vecino], que quería ver a mi padre haciendo brujerías; por eso quería verlo como lo veía.

Un año después en el mismo sitio del camino y también al atardecer le recordé nuestra conversación anterior. Se dio la vuelta y sacó una pistola de debajo de la camisa. "Sí", dijo, "y ahora también tengo esto".

Le pregunté a su madre, Rosario, si no había querido hacerse tratar por un chamán indio como Santiago. Rezongó con desprecio.

"El indio es un bruto", dijo, "el indio no entiende nada. Cuando se emborrachan, sencillamente los abandona la razón; en donde les dan ganas de vomitar, vomitan y luego se caen y quedan dormidos. ¡No como la gente educada! ¡El indio! ¡Ja!... Por eso no quiero tener que ver nada con ellos. Me hago a un lado. Aparte...".

"Y José, su marido" le pregunté. "¡Ja! Él está feliz con Santiago. Se le han pegado las ideas de ellos. Y eso me angustia. Me angustia realmente porque yo no estoy para eso. Pero él sigue la idea. Son viejos amigos. Es el yagé".

"¿Cuál idea?"

"Se le han pegado sus costumbres, ¿no? El sentimiento, el genio, es eso".

"Arriba en Sibundoy", prosiguió, "hay un indio que habla 14 idiomas. Se me olvidó su nombre. Es muy experto. Pero cuando llega el carnaval es el más cerdo de todos los indios. Se convierte en un cerdo, se cae al barro y se empuerca, o baila entre el barro, cantando. Se pone una de esas máscaras indias porque normalmente se viste como un blanco, ¿no? Y luego llega el tiempo del carnaval y los indios se ponen máscaras de indios y bailan, beben chicha, pelean, se revuelcan en el barro como cerdos. Por eso yo digo que la educación es cosa perdida con los indios. ¡Nada menos! Catorce idiomas. ¡Eso no es poco!"

Llegó el hermano de Rosario y empezó a hablar de la visita que ella había hecho hacía poco al santuario del señor de los Milagros de Buga, centenares de kilómetros al noroeste, en el valle agroindustrial del río Cauca. Es un santuario muy popular y, segun Rosario y su hermano, su origen está en su descubrimiento, miles de años atrás, por parte de una lavandera india que estaba ahorrando para comprar una imagen de Cristo. Estaba trabajando en el río, en Buga, cuando llegó un policía que se llevaba preso a un hombre que no había pagado una deuda. Invadida por la compasión, la india le dio al prisionero el dinero necesario para su liberación y, al seguir su trabajo, encontró flotando en la corriente un trozo de madera donde estaba representada burdamente la figura de Cristo en la cruz. La sacó del agua y todos los días iba mostrando una semejanza mayor. El obispo de Popayán la condenó como herejía y mandó gentes a que la quemaran pero la imagen sudaba y resistía así las llamas, y asumía un parecido todavía más perfecto hasta que la iglesia reconoció que se trataba verdaderamente de una imagen milagrosa –descubierta para la redención de la sociedad colonial por una india, hacía miles de años dentro del tiempo mítico–.

8

Realismo mágico

El poder de la imaginería sacado a la luz por el infortunio y su curación en la enfermedad de Rosario y José García es un poder que brota cuando la historia vital encaja como una alegoría para los mitos de conquista, salvajismo y redención. En este momento debe ya estar en claro que la fe mágica y religiosa involucradas no son ni místicas ni pragmáticas, y ciertamente no son una adherencia ciega a una doctrina enceguecedora. Constituyen, más bien, una epistemología de imagen donde se juntan certeza y duda, desesperación con esperanza, en la que los sueños –en este caso los de la gente del pueblo pobre –restablecen la significación de la imaginería de la que se han apropiado instituciones de la clase dirigente, como la Iglesia, para la tarea de colonizar las fantasías utópicas.

Al objetivar esta realidad como *lo real maravilloso* o *realismo mágico*, la moderna literatura latinoamericana construye un puente (de una sola vía) a la literatura oral, pero todavía, así me parece a mí, encuentra difícil evadirse de la pesadez contra la que reaccionó Alejo Carpentier en el surrealismo parisino –el esfuerzo por crear magia donde sólo puede existir una forma metaforizada–. El surrealismo congeló el tiempo y desnarrativizó las predecibles composiciones de la realidad burguesa con formas tomadas de los sueños y con artefactos descontextualizados (y tanto más surreales por eso) del mundo primitivo tal como se lo atisbaba imaginativamente a través de las máscaras africanas y de otros objetos en el Trocadero. Bien, Carpentier descubrió que no necesitaba los artefactos porque ahí, en las calles y en los campos y en la historia de Haití lo maravilloso lo estaba mirando cara a cara. Ahí era vivido. Ahí estaba la cultura, maravillosa pero ordinaria.

Su descubrimiento de *lo real maravilloso* en 1943 contiene todas las marcas de la maravilla. Al describir cómo, después de su regreso de París, tropezó con lo ordinario en lo extraordinario, escribe:

> Esto me resultó particularmente evidente durante mi permanencia en Haití, al encontrarme en diario contacto con lo que podría denominar lo maravillosamente real... Me di cuenta, además, que esta presencia y fuerza de lo maravillosamente real no eran exclusivas de Haití, sino patrimonio de toda América, cuyo inventario de cosmogonías no ha sido terminado. Lo maravillosamente real se encuentra a cada paso en las vidas de aquellos que inscribieron fechas en la historia del continente y dejaron nombres que perduran: desde los exploradores de la Fuente de Eterna Juventud... Por la virginidad de su paisaje, de su formación y ontología, por la presencia fantástica del indio y del negro, por la revelación que constituyó su descubrimiento

y por la fecunda síntesis que favoreció, América está lejos de haber agotado su caudal de mitologías[1].

¿Pero por qué lo real maravilloso se convierte en una categoría tan importante dentro de la conciencia de las escuelas literarias a partir de 1940, tras 400 años de elaboración de mitos y de magia en la cultura latinoamericana? Este despertar de la sensibilidad a la cualidad mágica de la realidad y al papel del mito en la historia es quizás un ejemplo de lo que Ernst Bloch llamó "contradicciones no sincrónicas" y es un suelo dispuesto para el cultivo de "imágenes dialécticas", en la terminología de Walter Benjamin, para el cual (y cito del ensayo de Susan Buck-Moors sobre sus notas para *Passagenwerk)*

> el colectivo soñado del pasado reciente parecía como un gigante dormido dispuesto a ser despertado por la presente generación, y el poder mítico de ambos [el de la generación reciente y la presente] estados de sueño eran afirmados, el mundo era reencantado, pero tan sólo para romper el hechizo mítico de la historia, de hecho para reapropiarse del poder investido en los objetos de la cultura de masa como símbolos oníricos utópicos[2].

La contradicción no sincrónica sale a la luz cuando cambios cualitativos en el modo de producción de una sociedad animan las imágenes del pasado con la esperanza de un futuro mejor. El fascismo en Alemania canalizó esa imágenes y esperanzas y, según Bloch, el empobrecimiento de la izquierda en lo tocante a la fantasía revolucionaria la hizo cómplice de su propia derrota. Benjamin, así mismo, censuraba a sus compañeros de la izquierda; el materialismo histórico podía salir victorioso en la lucha ideológica "si alista los servicios de la teología, la que hoy, como sabemos, está marchita y debe guardarse escondida"[3]. Alegaba que para la persistencia de formas anteriores de producción en el desarrollo del capitalismo corresponden imágenes que entremezclan lo nuevo y lo viejo en forma de ideales que transfiguran lo que ha sido prometido pero está bloqueado por el presente. Estas imágenes utópicas, aunque estimuladas por el presente, refieren al pasado de una manera radical –a lo que él llamaba "prehistoria", es decir una sociedad sin clases[4]–. Los fascistas querían y podían explotar estos sueños, pero esto no quiere decir que el mito y la fantasía fueran necesariamente reaccionarios. Por el contrario, las imágenes contenían semillas revolucionarias que en el suelo arado por el materialismo dialéctico podían alimentarse y germinar[5].

En Latinoamérica ha sido, en general, función política de la iglesia

orientar estos sueños e imágenes colectivos a finalidades sociales reaccionarias. Es aquí donde la sensibilidad de Carpentier al mito como experiencia de la historia en la configuración de un presente cambiante resulta tan apropiada y tan necesaria para el desarrollo de la cultura y de la literatura revolucionarias. Este desarrollo se muestra en relación con el realismo mágico de la cultura popular como la única fuerza contrahegemónica capaz de confrontar la utilización reaccionaria que le da la iglesia a ese mismo realismo mágico con el fin de mistificarlo.

Pero los que tratan de utilizar esas fuerzas se arriesgan a ser utilizados por ellas. Cuando Carpentier enumera las razones por las cuales "América dista mucho de haber agotado su riqueza de mitologías", debemos preguntarnos cómo es posible escapar a su hechizo, muy especialmente al tejido por "la presencia fantástica del indio y del negro" –la fantasía misma por medio de la cual el dominio de clase permea el inconsciente político. En el encuentro, arduamente romanticizado, entre el chamán indio y el héroe europeo de la novela de Carpentier *Los pasos perdidos*, de 1953, hallamos tanto la promesa como el pathos del intento del sueño revolucionario por orquestar la magia del realismo con el realismo de la magia. Ésta es una de las razones por las que me pareció útil relatar la historia de fortuna y de infortunio en la que José García, un colono blanco pobre, un narrador de cuentos, quizá, pero no un novelista, trataba de extraer los poderes de un verdadero chamán cuyo dilema –el de liberarse de una mitología colonial opresiva preservando su vinculación esencial con ella– es no menos grave que el nuestro.

Pero es la esposa del colonizador, Rosario, la que padece la enfermedad y la que no frecuenta a los chamanes. ¡Los indios son animales! Con sus máscaras bailan borrachos, revolcándose en el barro. ¡Catorce idiomas!

Pero se adentró por las montañas hasta Buga para visitar el santuario del Señor de los Milagros, nuestro Señor entregado a esta nación por una pobre india hace muchos miles de años.

Al alinearse con el Señor descubierto por indios más bien que con el indio descubierto por su marido, no sólo respalda la mitología colonial de lo primitivo, la que ve en él no sólo el signo de lo pagano sino también el signo del poder –en este caso, ¿de un poder redentor? ¿En el Señor de los Milagros que cuelga de la cruz en la penumbra de la iglesia de Buga no vemos esa configuración colonial ritualizada y adorada como un poder curativo? Pues no es sólo que indios y negros hayan sido identificados con el mal en las profundidades de una estructura de clase

mediada por blancos que ascienden a la divinidad, sino que de esas profundidades emana el poder.

Como con su trabajo manual, sus habilidades y su tierra este poder de lo primitivo puede ser apropiado, en este caso al injertarlo en la mitología de la conquista, de tal manera que se pueda curar la enfermedad, adivinar el futuro, exorcizar las haciendas, obtener y conservar la riqueza y, sobre todo, mantener a raya a los vecinos envidiosos. Pero a diferencia de la tierra y del trabajo, este poder no yace en manos de los indios o de los negros. Más bien fue proyectado sobre ellos y sobre su ser, y en ninguna parte tanto como en la imagen del chamán. Al tratar de apropiarse de este poder, vimos cómo los blancos concretaban su mitología del salvaje pagano, sujeto ya a su poder, y al hacerlo buscaban salvarse de una civilización que los atormentaba tanto como a los primitivos sobre los cuales proyectaban sus anti-egos.

Y aquí nos ocupamos no tanto de ideas como del cuerpo, mediado por la imagen-ámbito. En la saga tal como está representada por la interminable búsqueda de paz, si no de redención, de Rosario y José García, vemos algo más que el modo cómo una construcción de historia personal se intersecta con estas fetichizaciones y objetivaciones coloniales del salvajismo. Vemos algo más que colonos campesinos ansiosos de riqueza en una economía política que utiliza el miedo de la envidia para contrarrestar la acumulación de capital. Lo que también vemos es que una enfermedad del cuerpo es un intento corporal por inscribir una historia de algo diferente dentro del cuerpo que es el yo, una historiografía tentativa pero salvadora de vida, y que halla cómo la mano muerta del pasado nunca está tan terriblemente viva como en los ataques de los espíritus de los muertos sin descanso, como el novio de Rosario, o en la hechicería del envidioso. A través del infortunio y de su cambiante definición con los intentos de curación, esta representación del yo corporal como el sitio de lo otro, entra ineluctablemente en el intercambio de poderes mágicos establecido entre los chamanes indios y la iglesia, un intercambio que funciona con el poderoso medio de las imágenes visuales. Alucinógenos y puntos de ruptura en la vida cotidiana –enfermedad, accidente, coincidencia, oscuridad– pueden hacer manifiesta esta imagen-ámbito, y manifiestamente dispensadora de poder, y fue misión de Rosario vincular el poder de lo pagano al poder de la Iglesia, con lo que se garantizaba dentro de esta circulación de imágenes su solidaridad dialéctica. Fue ella la que medió la circulación social de significados esenciales a la vitalidad de esas imágenes, desde el chamán y pasando

por José García hasta llegar a ella y al Señor de los Milagros en el templo oficial de Dios.

Al santificar una imagen como la del Señor de los Milagros, la Iglesia se santifica a sí misma. El aura de misterio hipnótico asumida ahora por la imagen en la oscuridad artificial de la iglesia al mismo tiempo revela y oculta ese intercambio, tan común en sociedades como Colombia donde el descubrimiento epifánico de santos y de vírgenes es de una ocurrencia frecuente y fuente primordial para la regeneración del poder sacerdotal que sustenta la reproducción ideológica y la opresión de clase. Pero debido precisamente a esta apropiación por parte de la Iglesia de una imagen popular como tesoro cultural que adorna un altar, la imagen se difunde por el espacio y el tiempo como miembro de la nación universal de santos que esperan el día del juicio cuando la lucha de clases por los medios de producción e intercambio incluirán los medios de producción e interpretación de la imagen. La santificación oficial distorsiona y reprime el mensaje político latente en la imagen, pero le garantiza a la imagen una larga vida en su forma material de escultura en la que persiste con un titilar de esperanza el reflejo de su creación popular.

Las copias se abren camino a las casas de los asalariados y de los campesinos, y tejen un fino encaje de conexiones con el original. En tiempos de crisis estas imágenes absorben el impacto, para repartirlo luego un memorias caseras que reconstruyen la historia del original para todo presente nuevo.

La curación popular le quita respetuosamente la doctrina de la iglesia al sacerdote, y los iconos a los muros de la iglesia, al reapropiarse para su propio uso lo que la iglesia se había apropiado de la mitología popular al extraerlo de los sueños de los oprimidos. Entonces las imágenes hasta entonces petrificadas en pintura y escultura cobran vida en el opaco misterio donde la iglesia las ha amortajado y preservado dentro de la memoria colectiva. Se convierten en cosas vivas. Entran en la textura vibrante y contradictoria de la vida social. La figura de yeso de la Virgen del Carmen se transforma en una mujer real, al darle al hijo de Rosario la bendición que tan desesperadamente necesita para resolver las contradicciones que obligan a los campesinos a explotarse unos a otros. Al lograr la bendición de la Virgen, por medio de la magia de los indios, su padre puede seguir invirtiendo en capital derivado del Banco Mundial y en extraer plusvalía tanto para los banqueros como para él mismo

del trabajo de los vecinos pobres cuya envidia es tenida mágicamente a raya. Pero hay límites a la capacidad de los iconos de la iglesia para mediar las contradicciones capitalistas. Las advertencias proféticas de la hermana Carmela registran esos límites: José García ha acumulado demasiadas haciendas y demasiado ganado; debería compartirlos con los pobres.

La que se encuentra confrontada a esto es su esposa Rosario, la que tiene que mediar el conflicto en medio de la parálisis y de la virtual mudez de su ser, cuya historia trata de animar y de darle vida a una estatua muda y santificada del pasado mítico y colonizado. Cuando la vi en diciembre de 1980, varios meses después de su visita al Señor de los Milagros, me dijo que estaba siendo curada por una mujer blanca de edad madura, médium espiritista, residente en Pasto.

"¿Trabaja con el espíritu de José Gregorio?", le pregunté.

"No", contestó. "Invoca el espíritu de Tomás Huamanga, un venezolano que murió hace 350 años". Se mostraba muy precisa. Me mostró una fotografía de ese espíritu. ¡Era una foto retocada de un indio local! (Si de las montañas del valle del Sibundoy o de las tierras bajas es cosa que nunca sabremos.) Prosiguió diciendo que él no hablaba español, sólo Inga, y que en vida había sido un famoso hechicero.

Cuando Santiago Mutumbajoy, el indio que durante tanto tiempo había atendido a su marido, José García, se enteró de esto, suspiró. "¿No les dije que el indio es más cristiano que el blanco?"

9

Las tres potencias: la magia de las tres razas

El espacio mítico y mágico fijado por la imagen del indio del Nuevo Mundo está tachonado de ironía política. En un país como Colombia donde todas las personas clasificadas en los censos gubernamentales como indios cabrían en unas cuantas manzanas de alguna ciudad, la enormidad de la magia atribuida a estos indios es sorprendente, una atribución tan vigorosa entre negros, blancos y mestizos de las clases bajas como entre las clases medias y altas e intelectuales –incluidos arqueólogos y antropólogos–.

La ironía no se circunscribe al hecho de que los llamados indios forman una muy pequeña porción de la población. Los indios figuran también entre las clases más pobres, más oprimidas y más marginadas, y tienen además fama de maliciosos, cuando no de francamente malvados, además de su ignorancia y estupidez. Todo el mundo sabe que *el indio es malicioso*. El por qué se les atribuyen poderes mágicos es en consecuencia una cuestión intrigante y, además, políticamente importante dado que la magia del indio es intrínseca no sólo a su opresión sino también a la red de religión popular y de curación mágica del infortunio en todo el conjunto de la sociedad, para no mencionar a los antropólogos (como yo) que la estudian. Esta atracción mágica no es solamente un *objet d'art* colonial astutamente labrado; es también un objeto restaurado y revitalizado. No es sólo primitivismo sino modernismo del tercer mundo, una reelaboración neocolonial del primitivismo.

Cuando nace un niño en el Valle del Cauca, al menos de padres pobres (los padres pobres constituyen la vasta mayoría), generalmente su madre se apresura a conseguir un *coralito*, un brazalete de cuentas coloreadas que en un tiempo eran de coral y hoy son de plástico, a fin de prevenir el *mal de ojo*. Estas cuentas deben estar "curadas", es decir consagradas con un poder mágico –por parte de un indio, de un indio del Putumayo–. Los indios del Putumayo son los que venden estas pulseras y es mejor comprárselas a ellos. Así, desde el nacimiento un número elevado, si no preponderante, de los habitantes de este inmenso valle, si no de otras partes de la república, son, por así decirlo, "bautizados" dentro del espacio de magia del indio. (Me han dicho otro tanto sobre la costa atlántica de Colombia, sólo que allí el brazalete, la "pepita", se les compra a los indios guajiros de la península de ese nombre.)

El niño no es consciente de ese pacto que se realiza entre la madre y el indio. Pero tal como le pasó a su madre, la recién nacida, si llega hasta la época de la maternidad, hará entonces otro tanto. La falta de conciencia refuerza todavía más la potencia de la práctica y de la mitología

que la sustenta. Tal es el carácter del conocimiento social implícito que estamos examinando.

La causa y hasta cierto punto la cura del mal de ojo son también inconscientes. La persona que tiene mal ojo y cuya mirada produce a veces la gastroenteritis fatal no es consciente del poder de esa mirada. Se trata de un poder inconsciente y de un acto impremeditado, tal vez la quintaesencia de la envidia –de la envidia que asume una vida propia, más allá y por encima de la intencionalidad. Y así como en esta forma la causa es inocente, ¿qué podemos decir de la cura cuando nos damos cuenta de que el mal de ojo *no* es considerado una enfermedad entre los indios del Putumayo, tanto de la montaña como de la llanura? En efecto, se les está pidiendo por parte del resto de la sociedad la curación de algo que para ellos no existe. Naturalmente que el curandero transeúnte se entera prontamente de esto y efectúa los gestos requeridos para el diagnóstico y el tratamiento, pero los gestos son los prescritos por el resto de la sociedad, no son los suyos. Se mantienen por fuera del círculo encantado de creyentes necesario para la existencia de la enfermedad. Abajo, en la selva tropical, donde obtienen muchos de estos curanderos ambulantes (se dice) buena parte de sus poderes, le pregunté una vez a un chamán cofán y a su esposa por el mal de ojo. Pensaron que me refería muy literalmente a un ojo malo, a una conjuntivitis. En cuanto a la sal y el capacho, los tipos de brujería predominantes de los que uno oye hablar en el valle del Sibundoy y en el interior, dicen que son "tonterías" de los blancos que los indios de Sibundoy que recorren la república para ganar dinero. Un día el chamán me dijo que curaba las joyas que le traían los blancos.

"No entiendo", le dije.

"Yo tampoco", contestó.

"¿Por qué lo hace?"

"Para dejarlos contentos", dijo, sonriendo no con malicia o superioridad sino más bien con timidez y cierto embarazo, a medida que refería el caso de doña Teófila, a quien le había curado el talismán para que pudiera ganar a las cartas. Estaba también ese curioso blanco Gabriel Camacho, que enfermo y solitario anduvo durante dos años de chamán en chamán por el Putumayo (unos quince años atrás), tratando de aprender acerca del yagé y de convertirse en un gran curandero. La mujer del chamán lo encontró llorando en una roca a orillas del río y decidió protegerlo; le dio ropa y alimentos durante meses enteros. Quería aprender muy rápido el yagé, demasiado rápido, en últimas, pues cayó en manos de otro chamán cofán, Pacho Quintero quien, como todo el

mundo se lo había advertido, era un *brujo fino*, como decían los otros chamanes. Gabriel Camacho habría muerto en la casa de Pacho junto al río Tigre, desolado y hambriento, a no ser por sus paisanos que llegaron en el helicóptero de su compañía petrolera y se lo llevaron a Bogotá. Don Gabriel aprendió de los chamanes a predecir todos los sábados los caballos ganadores, allá lejos, en la capital del país. Veía sus números cuando tomaba yagé y decía: "Vamos a Pasto a apostar al Cinco y seis". Pero acostado y ebrio de yagé en medio de la selva, ¿cómo podía llegar hasta allí?

Santiago Mutumbajoy nunca se cansaba de reír y de contar un cuento sobre Gabriel Camacho. La primera vez que lo oí habíamos estado cortando leña y cocinado yagé durante todo el día en un bosque escondido junto al río, machacando los bejucos con piedras hasta que nos dolían las muñecas. "Gabriel Camacho estaba tomando yagé una noche en el Putumayo con un chamán", nos contó Santiago. "El cocinero no recibió dinero pero don Gabriel le pagó sesenta pesos al chamán. Pidió que le llenaran su calabazo. "¡Lleno! ¡Lleno!", le ordenó al chamán. Entonces el cocinero reventó de envidia: "Yo pobre indio del Putumayo aguantando frío y hambre y ese bogotano pidiendo lleno, lleno".

En el Putumayo incluso los colonos que desprecian abiertamente la magia india llevan a sus hijos, enfermos de *susto*, para que los cure un chamán indio. El hermano de Rosario, por ejemplo, que rara vez deja pasar la oportunidad de ridiculizar las curaciones indias, hizo que un indio curara a su hijo del *susto*. Hay mucho que pensar acerca del uso de los indios como seres mágicos capaces de frustrar las cosas que asustan a los niños y al mal de ojo que asusta a sus padres. Tal vez se piensa que el indio es todavía más temible y hasta más malo, pero que a ellos los domesticó la conquista cristiana para que así también pudieran vencerse esas enfermedades.

Para calmar el miedo, el papel del indio no se restringe ni a los niños ni a los campesinos pobres. Muy lejos del Putumayo, en la vieja ciudad colonial de Popayán en el occidente de Colombia, una mujer llamada Emilia me contó lo mejor que se sentía desde la última vez que nos vimos. Ciertamente parecía más calmada y más animada. Ahora quería separarse de su marido, un abogado que la había dejado hacía dos años. Me mostró una botella de hierbas mezcladas con aguardiente. Es un remedio que había conseguido con un indio, un indio del Putumayo. Ahora ya no se despertaba con susto en medio de la noche. Ahora ya no tenía esos insomnios terribles que padecía desde que se marchara

Elías. Ahora ya no tenía dolores en todo el cuerpo. Había acudido muy espontáneamente al indio. Un día se le ocurrió súbitamente acudir a él, cuando andaba por el mercado. Nadie se lo recomendó. *Ellos saben.*

María Sol, una negra de dieciocho años conocida mía que trabaja como doméstica en sur del Valle del Cauca, me asegura que los indios hacen la magia más poderosa. Cuando vivía en Cartago, al norte del Valle, su hermana se enamoró de un muchacho, pero éste se mostraba remoto e indiferente. Una amiga le aconsejó que fuera a donde uno de los curanderos indios que vienen de las selvas del Pacífico, en el departamento del Chocó. Éste le vendió una medicina de color verde, le dijo que se pusiera unas gotas en la palma y que luego le diera la mano al hombre por quien suspiraba. Lo hizo. Y en efecto se enamoró locamente de la muchacha, pero la madre de ésta puso objeciones.

Wilma Murillo, otra negra amiga mía de la remota provincia del Chocó, quien compra y vende joyas de oro y está casada ahora con un empleado que tiene un buen cargo como operario de un computador en la capital de la nación, me contó una vez de un indio del Chocó que había sido engañado por un prestidigitador negro en el juego de la pepita. Acusado por el colérico indio, negó que hubiera hecho trampas, con lo cual el indio quedó más furioso todavía. A los pocos días el cuerpo del negro estaba invadido de gusanos que le formaban pústulas en la piel, y no tardó en morir.

Juana, la cuñada de Wilma, me contó de don Miro, quien vivía cerca de su almacén de ropa en Puerto Tejada, en el sur del Valle del Cauca. "Es famoso", decía. "La gente llega en taxis de Cali para consultarlo". Juana era una competente costurera y había pasado varios años introduciendo de contrabando ropa de mujer procedente de los puertos libres del Caribe, de tal manera que sabía bastante de la magia necesaria para contarrestar a los funcionarios oficiales. Era amiga de una peluquera de Cali, decía, la que era dueña ahora de un salón de belleza y le debía toda su buena fortuna a don Miro, al que nunca pude conocer. Era demasiado hosco. Pero me dijo que la mayor parte lo había aprendido de un indio, un cholo en Quibdó, la capital del Chocó. Me contó que ese indio era un colorado del Ecuador. Siete años después me dijeron en la aldea andina india de Ilumán, famosa en todo el Ecuador por sus hechiceros y curanderos, que es mucho el poder mágico que va y viene entre ellos y los colorados de las tierras bajas del Pacífico, de los que me había hablado don Miro en Colombia. En su libro, publicado en 1972, sobre los llamados indios jíbaros del Amazonas ecuatoriano, Michael Harner menciona que los chamanes jíbaros cruzaban las montañas para

visitar a los colorados y hacer tratos de magia. El curandero ilumán con quien hablé aquella tarde lluviosa mientras él curaba borracho a una pareja de casados al mover unas piedrecitas lisas de formas extrañas y al arrojarles pavesas sobre sus cuerpos casi desnudos, me contó que su tío había ido a visitar a don Salvador, el chamán cofán que había salvado la vida de Santiago y cuya casa (y ahora su tumba) estaba muy, muy lejos en otro país, Andes abajo y más al norte de Lago Agrio, después del río San Miguel hasta llegar a la orilla del Guamuez antes de que éste desemboque en el Putumayo. Este curandero de la montaña de Ilumán tenía signos de poder originarios de las selvas: pieles de tigre en las paredes, ramos de palma chonta que usaba para sus curaciones, y esas plumas verdes y azules de aves de la selva dispuestas en forma de fastuoso collar, igual a los que usan en la selva los chamanes cofán. "Pero son sólo de las alas", apuntó don Santiago, que estaba conmigo y hacía lo posible por no mostrarse desdeñoso. "Las buenas son las de la cola. De la cola se obtienen pocas plumas. Para hacer un collar con colas se necesitan muchas aves".

Alejandro Casarán, un agrimensor con muchos años de experiencia en las selvas sin caminos de la costa pacífica colombiana, procede de una familia negra prominente en la ciudad cañadulcera del Valle del Cauca, donde viví algunos años. Él también me dijo que el brujo indio es el más fuerte. Una noche me contó cómo, a mediados de los años 1960 y cuando estaba trabajando para el Instituto de Reforma Agraria, tropezó con un curioso incidente en el río Saija, un sitio dejado de la mano de Dios, manglares, pantanos, lodo y mosquitos –esa costa terrible que tanto deprimió a los Pizarros cuando se vieron obligados a suspender su expedición de conquista hacia el sur, a las tierras desconocidas del Inca, hace 450 años. Los descendientes negros de los esclavos africanos, traídos para trabajar en las minas de oro de aluvión en esa región, se quejaban de una peste terrible. Le pidieron a los indios locales, los embera –"cholos"–que la exorcisaran. Los chamanes indios asintieron y esto (así me lo contó Alejandro, quien se encontraba en el lugar) se convirtió en un monumental festival indio, con indios llegados hasta de Panamá y Ecuador, remando por las costas y navegando en los esteros con sus canoas. Llegaron más de 300 indios, me dijo, y cualquier trabajador migrante negro en los cañaduzales o cualquier doméstica en el Valle del Cauca, criados junto a los ríos de la costa, le contará cómo son de poderosos esos brujos de los cholos.

Pero tal vez a medida que se volvían más civilizados se volvieron también más palpablemente reales y por consiguiente menos mágicos. Re-

cuerdo haber visto, muy de mañana, dos pequeñas canoas en el desembarcadero del pueblo de Santa Bárbara, habitado sólo por negros. En las canoas, inmóviles como estatuas con sus manos en los remos estaban dos mujeres cholas, desnudas de la cintura arriba. En la tienda junto al desembarcadero había dos cholos que aguardaban para vender sus plátanos. "¡Siga!", me dijo el negro dueño de la tienda, "son cholos. Ahora están medio civilizados. Se les puede tocar".

Muy lejos de la costa del Pacífico y de la escena del relato de Alejandro sobre negros que les pedían a los indios el exorcismo de la peste, al oriente de la vasta masa de los Andes que separa la costa de la cuenca amazónica, los chamanes indios cofán a quienes conozco en el Putumayo me dicen que ellos no pueden hacer nada contra esas pestes. ¡Para enfrentarlas acuden a hechiceros negros de la costa del Pacífico! "Son los que saben qué hacer con las plagas", insistía Gratulina Moreno. Había oído hablar de curas extraordinarias de plagas por parte de negros de la región del Chocó en la costa del Pacífico, los que utilizan oraciones provenientes de libros especiales. "Vienen con sus oraciones y con su secreto, hacen la señal de la cruz, escupen por encima del hombro... ¡Sí! ¡Ellos saben!" Había un hombre con una hemorragia nasal incontrolable. Llamaron a un curandero negro, un colono pobre de la costa del Pacífico, y éste tomó una de esas monedas de cobre de cinco centavos, rompió un huevo encima, colocó la moneda pegajosa en la frente del paciente e hizo sobre ella la señal de la cruz. Enterró luego la sangre que había en el suelo, le dio vuelta, hizo una cruz de tierra donde había estado –¡y cesó la hemorragia! "Todos los negros conocen esas oraciones", me dijo.

"Para nosotros es útil tener esos remedios", su esposo chamán Salvador me dijo ese día en la orilla del Guamuez, un tributario del Putumayo, a medida que recordaba el tiempo en que el toro se infectó y se inflamó después de que lo castraron. Consiguieron un curandero negro que había emigrado años antes de la costa del Pacífico. Esto era sólo un par de años antes de que a Salvador lo mataran los dardos de la brujería de unos chamanes envidiosos en el río Napo, en Ecuador. En la montaña, hasta el Napo, le tenían gran estima, como después se vio. Él sabía lo que iba a pasar, decía Gratulina, porque su voz era como una flauta deshilachada cuando cantaba sus canciones de curación.

Santiago Mutumbajoy me contó que esos colonos negros provenientes del otro lado de la cordillera conocen mucho de una magia poderosa para herir y para matar y que esa magia la sacan de libros. Manuel

Gómez, quien había llegado como colono al Putumayo veinticinco años antes, me dijo lo mismo. "En la costa del Pacífico hay gentes que son muy fuertes en esto, por envidia o por hacerle mal a alguien. Muy malos. Malos. Malos". Me dijo: "Estudian libros de magia y aprenden oraciones y no les gusta tomar yagé". "En Tumaco [el puerto principal en el sur de la costa] hay maestros", me dijo Santiago, "y cruzan las montañas hasta llegar al Putumayo para enseñarle a sus discípulos, los que son hechiceros en Orito y en San Roque".

Se supone que en Orito hay muchísimo dinero, porque es el centro de operaciones de la Texaco Oil Company en las selvas orientales. Es el prototípico pueblo colonial, de alta energía, rodeado por la selva y con una llamarada de gas natural que sube permanentemente al cielo. De los postes de electricidad salen gruesos cables. Hay luces gigantescas como proyectores al borde de las alcantarillas abiertas que bordean las calles, y las calles mismas están cubiertas de un alquitrán espeso, como con un palustre gigantesco, que se derrite como helado bajo este cielo cruel, y le causa Dios sabrá qué cosas a los cascos de los caballos. La cordillera andina es claramente visible a la distancia, por encima de los árboles, rematada por rizos de nubes algodonosas. El calor es oprimente y se mezcla con el olor de la gasolina y de las calles derretidas. Las mujeres pasan en zapatos de plataforma con tacones altos, chapoteando y tropezando en el alquitrán pegajoso. En todas partes hay montones de botellas de gaseosas. ¡El ingenio y el dinero dedicados a la distribución de Coca-Cola en el último escondrijo del mundo! En las calles sin árboles se alinean cabañas de hierro corrugado con antenas de televisión que forman extraños ángulos en sus postes de bambú. Pueblo petrolero en la selva.

"Es un agujero horrendo, Orito", digo.

"Pero el dinero no es horrendo", contesta Santiago, a quien han llamado a menudo para que cure allí con sus hechizos. El sitio rebosa envidia. Estábamos charlando sobre doña Leila, una mujer blanca que había llegado de Orito para que curaran de hechicerías a su casa y a su camión. Le había traído un colono negro pobre que trabajaba para ella. "Sí", dijo Santiago, "su nombre era Luis... Luis... Quiñones. Vino aquí a rogarme, venía de Tumaco a buscar trabajo en Orito. Encontraba un trabajo y en cuanto iba a comenzar se lo daban a otro. ¡Bueno! Finalmente decidió buscar trabajo a destajo. Lo mismo. Una y otra vez. No podía conseguir trabajo. Entonces él... uno de los de Tumaco vino y me pidió que lo curara, y todo salió bien. Era un joyero. ¿No?"

"Sí".

"Entonces me pidió que le hiciera una cura para que tuviera suerte como vendedor. Y conseguir dinero para la familia. Lo hice y su vida echó para arriba y la gente llegaba a pedirle que les hicieran anillos y aretes... y así siguió. Y le contó a su paisano y le dijo, '¡Anda! Vé a la casa del amigo Santiago. El te curará'. Llegó. Lo curé. ¡Pero no bebiendo yagé! Con el aguardiente que había traído, así nada más, como de paso, lo curé con una planta. Le dije: '¡Mira! Con esto te vuelves a Orito y cuando quieras cerrar un trato arranca un pedazo de esta planta y colócalo en tu mano y en tu boca y luego haz el trato. Nadie te va a quitar el trabajo. ¡Hazlo!'... Y así fue. Inmediatamente encontró un trabajo con doña Leila".

Estábamos sentados en el corredor de su casa con su sobrino Esaís, pasándonos el jarro de chicha. Empezaba a atardecer y la lluvia disminuía. Las nubes se deslizaban por el borde abrupto de la cordillera. Las flores del patio se mezclaban y flotaban con otras nubes, de penacho blanco, oscilantes monte arriba. El sol hacía flechas de verdes y amarillos centelleantes que rebotaban a nuestros ojos desde las colinas. Sorbiendo chicha con el viento cortante y el río que bramaba sobre su lecho rocoso, Esaís habló. "Los hechiceros aprenden de los libros", le entonó al oído del viento. "Usan oraciones que sacan de los libros comprados en el mercado. Todo eso actúa a través de Satanás. Uno trabaja con ellos o con el yagé: una u otra cosa; no se puede trabajar con ambos".

"Ese tipo negro a quien llamábamos 'hijo mayor' y que venía de la costa y tomaba yagé, resultó ser un hechicero", dijo Santiago.

"Ese *morocho* trabajaba con Satanás", me explicó Esaís. "Fue herido en un duelo de hechicería. Tenía terribles dolores y estaba metido en toda clase de hechicerías. Decía que una noche lo habían atacado en la costa. Le dieron tiros en el pecho. Se zambulló en el río y escapó. Cuando llegó aquí estaba muy metido en la hechicería. Mi tío Santiago tomó yagé con él, se dio cuenta de todo, lo increpó y le dijo que cambiara de vida".

Yo había estado conreste *morocho* en noviembre de 1976. Había venido de la selva sobre la colina en una tarde calurosa, en busca de don Santiago, para poder tomar yagé y curarse de algo. Yo estaba solo en la casa y me dijo mientras aguardaba que se le había acabado su suerte. Su casa se había quemado, le habían robado su canoa (en la costa de Puerto Merizalde) y tenía suma necesidad de que lo curaran. Se cambió de ropa, se quitó los pantalones y (no podía creer a mis ojos) se puso una *cusma* india, la túnica que sólo usan los indios. Había estado aquí antes y le

encantaba el yagé y cuanto iba con él. Ansiaba convertirse en un *curaca* indio.

Cuando le conté a Santiago que tenía un paciente esperándolo en la casa con un cuento triste, masculló algo y siguió trabajando con su machete. "Eso significa que no quiere pagar. Todo lo quiere gratis".

El nombre del 'hijo mayor' era Félix. Sentado en su *cusma* india, me contó que había vivido principalmente de lo que pescaba en el fangoso estuario del Naya. Hace muchos años los negros de esa parte del río solían tomar *pildé*, el nombre costeño para yagé, o para una enredadera similar al yagé que se da allí. Acostumbraban tomar bastante, me dijo. Pero los jóvenes hoy dicen que es del diablo y se apartan de ella. Un poco más arriba por el río Naya tuvo una experiencia con la curación india, con cholos del río Saija.

"Hacen un altar, una mesa con seis vasitos de aguardiente, seis de vino blanco y seis de gaseosas, junto con cigarros y cigarrillos. Eso es para los espíritus", me dijo mientras esperábamos que volviera don Santiago. "Se tiende luego al enfermo cerca de la mesa. El 'médico' tiene una lanceta, que es realmente un remo de canoa de juguete, un pequeño asiento especial y una muñeca. A veces se le da a una *conguera*, por lo general una mujer, pildé para que beba. Se tiende, cierra los ojos y en unos minutos tiene la respuesta. El curandero y los otros indios cantan durante toda la noche y por la mañana uno debe estar mejor. Pero uno no ve *nada*, recalcaba don Félix, "no como aquí con el yagé; ni sombras ni movimientos... y por la mañana, cuando levantaron la cubierta de la mesa, ¡todas las bebidas estaban ahí!". Su voz sonaba muy dudosa.

Llegó aquí por primera vez hace diez años sufriendo de una hechicería que nadie podía curar. Comenzó con diarrea sanguinolenta e intenso cólico abdominal seguidos de dolores en las articulaciones, los que avanzaron hasta el centro de su cuerpo y se convirtieron en un dolor de estómago crónico, como si allí hubiera algo sólido que quería subir y ser vomitado. Me dijo que había sido tratado por médicos en Buenaventura, Cali, Bogotá y otras ciudades para las amibas, pero sin resultado. Buscó curación con hechiceros de Buenaventura y Cali, pero una vez más sin resultado. Luego un amigo de Buenaventura, el puerto principal sobre el Pacífico, le dijo que había muy buenos brujos en el Putumayo.

Santiago regresó de su trabajo en el campo y esa noche tomaron yagé, el indio del Putumayo y el negro de las montañas, ambos con sus túni-

cas indias, sus *cusmas*. Félix empezó a cantar tarde en la noche, como un chamán. Me gustaba su canto pero no era lo mismo. Después de medianoche Santiago se bajó de la hamaca y se dirigió vacilante a encender la radio. Rara vez oye radio y se encoleriza si lo encienden cuando se está tomando yagé.

"¿Por qué encendió el radio anoche?", le pregunté.

"Ese morocho canta muy feo", suspiró.

Tal es la dialéctica de la magia, la curación y la raza.

Como dice mi buen amigo Orfir, jadeante de la risa, adonde quiera que uno vaya, los grandes brujos están en otra parte. En nuestra ciudad de Puerto Tejada se dice que los brujos del Chocó son asombrosos. Si va al Chocó, le dicen que los grandes están en Puerto Tejada. Y prosigue así, lo lejano frotado contra lo familiar, lo primitivo contra lo moderno, la selva contra la ciudad, raza que se frota contra raza en una fricción creadora de magia. Esas imputaciones de magia a otro sitio hechizan la mescolanza de la diferencia en una poética de lugar y de raza que no es menos política y económica que estética. Véase la servidumbre, por ejemplo, como me lo estaban contando algunos amigos en una aldea cerca de Puerto Tejada, hijas de campesinos, ya madres también, algunas que trabajan en los cañadulzales, otras como buhoneras, y muchas como sirvientas en las ciudades, cercanas o remotas. Walter Benjamin veía en la reunión del viajero de regreso con los que se habían quedado en casa, no menos que en el taller del artesano, la ocasión encantada para tejer historias mágicas[1]. En el tercer mundo de hoy hay muchas más sirvientas que artesanos, pero las historias siguen fluyendo. "Algunas dueñas de casa usan la magia para 'ligar' a sus sirvientas a la casa y volverlas leales y trabajadoras' dijo mi amiga Elbia. "Algunos sirvientes se confabulan con sus amas para practicarle la brujería al esposo de la ama y "ligarlo". ¡Y a veces uno oye hablar de la sirvienta que le pone una 'liga' a su ama! Las sirvientas de la costa del Pacífico son las que suelen hacer esto. ¡Sí! Pueden entrar y salir cuando quieran. ¡Algunas incluso les pegan a sus amas!".

"Las señoras hacen tan poco", suspiró una oyente. "Juegan Bingo, van a la calle o hablan por teléfono. Principalmente de lo buenas o malas que somos".

Aquí en este pueblo sólo las brujas podían volar. "Un hombre y una mujer estaban aprendiendo brujería, aprendiendo a volar. Tenían que repetir 'sin Dios, sin ley y sin Santa María'. La mujer lo dijo bien y así

pudo volar. Pero el hombre dijo 'con Dios, con ley y con Santa María' y entonces no pudo volar. ¡Los hombres nunca vuelan!".

Pero se preocupan porque se les crea superiores a los otros, por poner en acción al envidioso debido a alguna supuesta falta de reciprocidad. Fue por eso que el marido de mi amiga Elbia hizo que su pequeño negocio, con dos mesas de billar alquiladas, fuera curado durante tres noches sucesivas con baños de líquidos mágicos, botellas de hierbas enterradas en el umbral y medicinas para beber, las que lo sumieron en un profundo sueño. "Lo hicimos para impedir que la envidia entrara a la tienda y nos matara", me dijo. El curandero era un mulato, y era costoso (cobraba 2.000 pesos en una época en que el salario diario era de unos 150 pesos). De dónde venía, nadie lo sabe. Lo único que recuerdan es que decía haber aprendido su arte de los indios –del Putumayo–. Nadie sabe, tampoco, adonde se marchó.

Las tres potencias

Un nuevo espíritu curandero habría de hallarse en la capital de la nación. Su nombre era el negro Felipe y me dijeron que venía de Venezuela. La gente que hasta hacía poco ponía su fe en ese otro espíritu venezolano, el piadoso doctor en medicina José Gregorio, se dice que ahora buscaba su curación más bien con el negro Felipe. Fui a un centro espiritista en un sector obrero de la ciudad donde mediums blancas servían a su culto. Estaba pintado y esculpido como un negro con un turbante hindú y una vistosa chaqueta militar con cuello dorado y charreteras. Era indudablemente negroide, pero la médium blanca le dijo a un grupo de unas treinta y cinco personas que habíamos ido a consultarla que era indio –nacido en una tribu de Venezuela mucho tiempo antes y bendecido por Dios con carisma–.

Unos días después, ya en tierra caliente, le compré una imagen enmarcada y del tamaño de una tarjeta postal de *Las tres potencias*, en el mercado de Puerto Tejada a un hombre que vendía docenas de imágenes de diferentes santos. Mi mirada fue atraída por una imagen familiar, nada menos que el negro Felipe, quien aparecía como una de las tres potencias, y le pregunté al vendedor, un blanco de la ciudad de Cali, quiénes eran las tres figuras. La imagen de la izquierda, dijo, es del errabundo Huefia, un negro. La mujer del centro es Teresa Yataque. El de la derecha es Francisco Chasoy –¡todos tres del Putumayo!.

Le pregunté a mi amiga María Sol. Retrocedió alarmada y dijo que

era una imagen usada en brujería; la persona de la izquierda es un brujo negro, el brujo Mayombé; en el centro está la reina de las hechiceras; y a la derecha un hechicero indio.

Con gran autoridad una mujer india que vendía hierbas medicinales y amuletos mágicos en las abarrotadas calles de Cali me dijo que eran tres indios panameños. Un blanco viejo que vendía limonada pasó por ahí y quedó muy excitado. "Éste es un retrato de tres indios del Putumayo", exclamó. Un joven bogotano que vendía imágenes de los santos en el pavimento frente a la iglesia de San Francisco en Cali me dijo que era un cuadro de santos venezolanos: el negro Felipe a la izquierda, María Lionsa en el centro y el indio Guaicaipuro a la derecha. En el puesto contiguo una negra le echó una mirada a las tres potencias y sin vacilación anunció que eran tres indios de Quito, Ecuador. "Cada persona tiene su propia historia", comentó con una sonrisa Dalila, mi amiga de catorce años, y ahí hay otra historia acerca de cómo la sociedad juega con un repositorio de imágenes y de relaciones entre imágenes relativas a la magia de las razas, a las tres potencias.

El efluvio mágico del indio primordial puede hallarse también en los sueños de redención de los habitantes de los tugurios en la ciudad de Cali, un asentamiento desprovisto de indios desde que comenzó en 1536 el primer siglo de la conquista española. Chris Birbeck ha publicado el sueño siguiente, extraído de sus notas de campo en 1977.

> Don Colo es dueño de una pequeña tienda en uno de los vecindarios más pobres de Cali. Un día, no hace mucho, caminaba por las afueras de la ciudad y sintió el llamado de la naturaleza, de tal forma que se dirigió a un sembrado de banano al lado del camino. Como no tenía papel usó las hojas de una planta cercana y, al volver a su casa, se dio cuenta de que había perdido su anillo. Esa noche en su cama soñó que la pérdida del anillo estaba relacionada con la planta cuyas hojas había usado aquel día. Al día siguiente volvió a la plantación, recogió algunas de esas hojas y las llevó para su casa. Frotó las hojas sobre el anillo de oro de su hija y este se volvió cauchudo y maleable. Se dio cuenta de que había hallado la planta legendaria perdida tiempo atrás que los indios usaban para trabajar el oro con tanta delicadeza. El podía también convertirse en una leyenda. Pero no lo ha hecho, por temor a divulgar su secreto, por temor a que alguien se aproveche de éste y haga la fortuna que debería corresponderle a él[2].

Esta historia ha sido tomada como evidencia de la desesperación milagrera de los pobres y como ilustración del "individualismo pequeño burgués" de quienes viven del "sector informal" de la economía. Pero queda algo por decir (y no sólo acerca de don Colo frotando el anillo de oro de su hija). Concentrarse exclusivamente en los intereses económicos conscientes del individuo es perder de vista la mitopoiesis colonial que actúa a través del inconsciente político. El contenido del sueño así como la historia misma y su atmósfera de sueño nos refieren no sólo a lo milagrero del individuo sino también a la concepción popular de los secretos milagrosos y redentores del conocimiento alquimista perdido para la historia manifiesta pero accesible por medio de la coincidencia y del infortunio en la forma del sueño, con lo cual la historia (y no sólo un anillo de oro) se vuelve maleable mediante la magia india.

El mundialmente famoso Museo del Oro en la sede del Banco de la República en Bogotá puede seguramente calificarse como un tótem nacional. Repleto de trabajo en oro de los indios del tiempo de la conquista española y de épocas muy anteriores, sus pequeños pero brillantes artefactos brillan como estrellas en la oscuridad artificial, haciendo del museo una iglesia cuyos diarios ritos de magia, planeados y supervisados para el flujo de peregrinos por el personal científico de etnólogos y arqueólogos en las oficinas traseras, recrean los sueños de los habitantes de los tugurios como don Colo en Cali. La experiencia cumbre diseñada por el museo está en lo más profundo del santuario, guardado por hombres armados y gruesas puertas de metal a través de las cuales la multitud se desplaza con intervalos de unos cuantos minutos. Adentro está completamente oscuro. Esperamos. La multitud se mueve inquieta. Luego esta fase de *communitas* de lo que en efecto es un rito de iniciación se rompe abruptamente cuando un halo dorado llena el salón y todos nuestros sentidos. Nos encontramos en una sala colmada de objetos indios de oro amontonados uno encima de otro, narigueras, pectorales, brazaletes, vasijas, ranas de oro, jaguares de oro, murciélagos de oro, cocodrilos de oro, indios de oro... apiñados como chatarra en un patio con el oro proliferando como viejos tarros de hojalata. La multitud se queda con la boca abierta.

A Santiago Mutumbajoy le causó mucha hilaridad, recuerdo, que una de las primeras cosas que la mujer blanca en Cúcuta le preguntó no fue si era bautizado y cristiano de verdad sino si podía darles el "secreto" para encontrar oro.

A unas cuantas cuadras del Museo del Oro, en la calle que pasa por el cementerio central, todos los lunes se agolpa una multitud consagrada al culto de los muertos o, más precisamente, al culto de las ánimas

–las almas perdidas y solitarias– del Purgatorio. Algunas personas van a las tumbas de los famosos y allí efectúan ritos mágicos para pedir éxito, salud, dinero. Otras van a los negros pozos vacíos donde alguna vez hubo muertos pero ya no los hay y encienden su vela en el espacio de muerte. Afuera en la calle las mujeres venden flores y velas, perfumes y jabones mágicos, amuletos y cuadros de los santos, incluidas ahora las tres potencias, y más allá de la multitud –algunos tiesos como postes, otros meciéndose adelante y atrás mientras entonan oraciones mágicas sobre el chisporroteo de generaciones de cirios encendidos– más allá de todo esto se alarga por la calle 26 un carnaval de los grotescos, los monstruos, los más miserables de los miserables. El montoncito en forma de tienda de un enano sin extremidades. Un par de cuencas de alabastro blanco con brillantes venas rojas brillan en la cabeza de un hombre. Un viejo flaco vestido de negro está sentado muy rígido en una silla de ruedas de confección doméstica sosteniendo un paraguas negro abierto sobre su cabeza. En su regazo acaricia un pequeño perro lanudo, obscenamente normal y atractivo en esta tierra de los deformes y de los innombrables. Está perfectamente quieto. Su codo se apoya en una incómoda plataforma con ruedas donde yace una muchacha joven totalmente paralizada, su rostro un frenesí de vacuidad sin palabras. Detrás de ellos hay algunas indias, venidas desde el valle del Sibundoy, en el extremo meridional del país. Están vendiendo coralitos y amuletos –y también algo más, botellas de medicinas ocultas bajo sus bandejas.

La multitud es espesa y se arremolina aquí en la calle 26 el día de las almas del Purgatorio. La multitud parece un enjambre de abejas. ¿Qué pasa? En el tope de una escalera hay una caja cuadrada de madera, más o menos de un metro de lado. Por 100 pesos el hombre en la calle con el megáfono abrirá las puertas de la caja. Dentro, sin expresión, hay un niño sin cuerpo. Dulce –dulce como un ángel–. En la boca tiene el borde de un sobre de correo aéreo. Éste contiene una profecía. Es suya por 100 pesos. Las puertas se cierran sobre la cara sin cuerpo. Queremos ver más. Qué dulce. Las puertas al futuro reveladas por el niño cortado.

Sí, me lo contó Carlos Pinzón. Hace unos meses había una cosa más o menos idéntica, sólo que en lugar de un dulce niño usaban un cerebro en una bolsa plástica –un cerebro *indio*–. Y así era como se llamaba este oráculo de la calle: el cerebro del *indio*.

Lejos del ruido y de la mugre de los tugurios, en las librerías frecuentadas por las clases medias, los ricos y los turistas de los llamados países desarrollados, hay muchos libros sobre los indios. A veces son libros que exhiben indios, exóticos animales salvajes y plantas, todos juntos

como si formaran una sola categoría. Tales libros son virtuales objetos fetiches, iconos resplandecientes en sus lustrosas fotografías en color y sus espléndidos precios. Incluso los textos de historia usados en las escuelas durante la república han tenido entre una cuarta y una tercera parte de sus capítulos consagrados a los indios, especialmente a las sociedades y a las costumbre anteriores a la conquista (pero escasamente una mención, no digamos un capítulo, a los esclavos africanos o a la historia negra –en una sociedad cuya economía se ha basado más en los lomos de los negros y de sus descendientes que de los indios). Ya sea en el lenguaje de autoridad de la historia, de la antropología o de la arqueología, o en los sueños de los pobres, la imagen del indio proyecta su fascinación –una fascinación no menos cautivadora en la magia de la Iglesia y en el descubrimiento epifánico de sus santos y vírgenes milagrosas, como vamos a verlo en seguida–.

10

La montañerita cimarrona se convierte en nuestra señora de los remedios

El Señor de los Milagros de Buga introduce una profunda ironía en la historia del infortunio de Tránsito. Tras afirmar enfáticamente que desprecia a los indios, hace una ardua peregrinación por muchos centenares de millas a través de las montañas para visitar un Cristo que, como dice ella, fue descubierto hace miles de años por un indio. Hay muchos santos milagrosos en América Latina que fueron descubiertos por indios, o que se les aparecieron primero a éstos, y cada santo presenta un matiz especial en su descubrimiento. Los santos que se les manifiestan a los indios y la peculiaridad especial en la historia de su descubrimiento constituye un mapa de redención dibujado a través de la tierra. Cada matiz es significativo, y su significado depende del conjunto total del mapa. Cada peregrino en cada peregrinación es como un acto de la palabra, al darle a ese significado su pertinencia concreta.

A unas veintenas de millas al sur del Señor de los Milagros en Buga a lo largo del valle llegamos a la principal ciudad del sudoeste colombiano, Cali, cuya santa patrona es Nuestra Señora de los Remedios en la capilla de la iglesia de la Merced. Según el folleto que me dieron en 1982, producido por los sacerdotes de la iglesia, el primer blanco que la vio fue un misionero que predicaba la fe en los Andes, precisamente al norte de Cali, en 1560, tan sólo veinticuatro años después del inicio de la conquista española en esta región. Un indio le dijo que, muy adentro en la jungla, había una estatua idéntica a la que él veneraba en su dormitorio. Los indios la llamaban *La montañerita cimarrona*, y le hacían ofrendas de sus jardines y de la selva para que sus cosechas y sus cacerías resultaran fructíferas. Tocaban las flautas y bailaban ante ella "con la flexibilidad de los cuerpos libres de la opresión de los vestidos europeos". En el siglo XVII testimonios notariales citados en el folleto hablan constantemente de *indios bárbaros*.

El misionero Miguel de Soto era cojo e hizo que los indios lo cargaran a sus espaldas hasta su "Cimarrona", para ver si lo que decían era cierto. Lo condujeron a través de selvas marcadas por las huellas de fieras salvajes. El sol se filtraba suavemente a través del encaje verde de la jungla y dejaba un baño de oro en las hojas caídas al borde del sendero. Muy a lo lejos oyó el silbido de las cobras. Las lianas se entrecruzaban y formaban caprichosos monogramas, mientras que las noches no eran sólo las más negras que había visto sino que estaban llenas de los infinitos rumores de la selva. Al menos eso es lo que leemos.

Allí, en esas junglas aromáticas y colmadas de rumores a unas pocas leguas del mar de Balboa, el padre Miguel de Soto se halló frente a frente con la imagen más perfecta de la feminidad que hubiera visto jamás

–cortada en lo alto del plano de una roca, en un nicho adornado con lianas y helechos. Sus ojos tenían una dulzura mística, su sonrisa era divina, y en sus brazos el niño Jesús aparecía aferrado a una fruta tropical.

Ordenó que la cortaran y la llevaran al convento de La Merced, en la nueva ciudad de Cali. Una noche desapareció y la volvieron a hallar en la jungla. La volvieron a llevar a su lugar en Cali pero dos veces más se las arregló para escaparse a su nicho selvático a unas cuantas leguas del mar de Balboa, hasta que le construyeron una capilla especial. Como consecuencia de los muchos milagros comprobados que hizo para la gente blanca y civilizada de Cali, se nombre fue cambiado de Montañerita Cimarrona a Nuestra Señora de los Remedios. Conquistada y amansada, la barbarie entrega su poder curativo. Figuras de indios semidesnudos rodean hoy su imagen.

Como con el Señor de los Milagros de Buga, ese faro de la peregrinación de Rosario, es el indio el escogido por la historia para suministrarle un icono milagroso a la raza civilizada y conquistadora. Como un esclavo atiende a las necesidades de su dueño, así los conquistados redimen a sus conquistadores. En el caso de la Montañerita Cimarrona transformada en Nuestra Señora de los Remedios, su mitología con sello eclesiástico es sorprendentemente clara en lo que toca a las contradicciones que constituyen lo que Lean Barstow llama "el insospechado poder de los indefensos"; la ambivalente condición moral de los indios como cristiano-paganos, *indios bárbaros* de la selva bendecidos con un parentesco espiritual aborigen con la madre del dios de los conquistadores cristianos.

Aunque aquí los indios son claramente salvajes y como tales contrastan claramente con el Viejo Mundo de Europa, no hay ninguna indicación de que fueran malos o combativos. Pero la jungla que rodea los indios y a su icono milagroso es completamente diferente. Es verdaderamente malévola, barroca en el encaje de su vegetación, le habla a los hombres por medio de monogramas caprichosos en los olores de la noche y en los rumores que se filtran por la espesura de la noche por la cual, como en los círculos del infierno, el sacerdote cojo es cargado por sus guías paganos para encontrar a su Beatriz esculpida en lo alto de la roca –y en cuanto tal su aventurado viaje podría compararse con el del capitán Cochrane más adelante en este libro, el capitán Cochrane de la Marina Británica cargado también a espaldas de los indios, a mediados del siglo XIX, en esta misma selva y "apenas a unas leguas del mar de Balboa".

La Niña María de Caloto: la historia oficial

La peculiar paradoja que reviste a la figura del indio indefenso con el poder de crear santos y vírgenes cristianos con poderes milagrosos se manifiesta una vez más en una famosa Virgen de las laderas de la cordillera central de los Andes, a unos ochenta kilómetros al sur de Cali la Virgen de Caloto, conocida como la Niña María. En su caso, sin embargo, hay una inversión de la relación manifestada por la Montañerita Cimarrona con Nuestra Señora de los Remedios. En la historia eclesiástica oficial de la Niña María los indios *no* aparecen como angelicales e inocentes sino, por el contrario, como caníbales paganos salvajes y rebeldes –totales antítesis de lo que debe ser un cristiano. Juntamente con los testimonios, abrumadoramente diferentes, suministrados no por la historia oficial sino por la historia oral, este rasgo ofrece caminos nuevos para entender la realidad mágica aquí involucrada: a saber, que la realidad de esta Virgen milagrosa así como la naturaleza maravillosa de la realidad dependen de manera curiosa de las historias contradictorias que giran en torno de ella a través de la lengua viva. Es este escuchar y este hablar efervescentes y contradictorios acerca del icono lo que hay que considerar primero, si alguna vez hemos de captar los modos como lo maravilloso es cotidiano y como el icono sirve como medio para una apropiación experiencial de la historia.

La Niña María es una pequeña muñeca de madera, de sesenta y siete centímetros de altura. Hasta finales del siglo dieciocho era conocida como la Virgen del Rosario y tenía un niño Jesús en los brazos, pero ahora aparece sin niño como la figura central detrás del altar de la única iglesia del pueblo, un sencillo e impresionante edificio colonial que ocupa uno de los lados de la plaza principal. Su fiesta anual el 8 de septiembre es fastuosa; atrae miles de devotos, principalmente gentes a quienes los habitantes del pueblo llaman *indios*, provenientes de las empinadas laderas de los Andes que se levantan espectacularmente en el límite oriental de la población. Si bien el pueblo está habitado principalmente por blancos, el caluroso valle que se extiende al occidente y al norte, debajo del pueblo, con su ganado y su caña de azúcar ondulante está poblado principalmente por negros pobres, campesinos y jornaleros. No sé que piensan los indios de este pueblecito escondido al pie de las colinas. Rara vez bajan hasta él desde las montañas. Pero los negros a quienes conozco se apresuran a caracterizarlo como un pueblo blanco –solitario, tranquilo, soso y fortín del partido conservador–.

De acuerdo con el folleto publicado por la arquidiócesis de Popayán, la efigie de la Niña María fue traída por los primeros españoles que fun-

daron el asentamiento de Caloto a mediados del siglo XVI y que entonces era un pueblo de "mineros" (lo que por general significa blancos que obligaban a los esclavos indios o africanos a lavar el oro). El pueblo tuvo que cambiar varias veces de localización durante el medio siglo siguiente debido a las incursiones de los indios pijaos. En 1585, según esta historia oficial, los indios atacaron el pueblo mientras se celebraba la misa del jueves santo, a fin de apoderarse de la Niña María. Mataron al cura y se llevaron la efigie. En la versión del padre Lozano, intercalada dentro de la narración principal, se dice que los indios mataron a la mayoría de los blancos. Como era costumbre de los indios celebrar una incursión exitosa con el consumo de licores embriagantes durante tres días, y luego dormir durante varios más, el inmortal Calambás, jefe de los indios cristianos, se lanzó en su persecución. Convencidos de que la Niña María habría sido profanada horriblemente, imaginen su sorpresa, escribe el padre Lozano, cuando vieron que en cambio los salvajes la habían colocado en un hermoso trono de flores. Tras veinticuatro horas de sangriento combate, los españoles lograron imponerse a los caníbales y la rescataron.

Los pijaos atacaron dos veces más, y en la tercera ocasión, en 1592, volvieron a apoderarse de la imagen sagrada. Una vez más los españoles lograron recuperarla y desde entonces ha realizado muchos milagros, el menor de los cuales no fue haber acudido en defensa del "pueblo" de Caloto, frecuentemente perseguido, como en las guerras de la Independencia en 1810 y en las incesantes guerras civiles de ese agitado siglo, cuando Caloto defendió orgullosamente la causa del partido conservador contra los liberales en las guerras de 1851, 1860, 1879 y 1899.

Así como con la Montañerita Cimarrona que se convirtió en nuestra Señora de los Remedios, la naturaleza milagrosa de la Niña María depende en gran parte de la presencia de los indios. Pero en abrupto contraste con Nuestra Señora de los Remedios, los indios, en la historia publicada por la iglesia sobre la Niña María, aparecen como rebeldes militantes y salvajes caníbales. Además, el icono no es aborigen. Fueron los españoles los que la trajeron a esta frontera selvática rica en oro, y el matiz que suministra lo que podríamos llamar la "clave política" de la leyenda –la clave política que sigue viviendo activamente en el presente– consiste en que, a pesar de su salvajismo, los indios quedaron seducidos por ella. Es este "milagro" el que significa, despliega y desarrolla la naturaleza milagrosa de la imagen cuya magia en adelante habría de servir para defender a los cristianos de nuevas incursiones de los salvajes y para proteger a la ciudad durante las guerras civiles.

En grabados en madera tallados recientemente por un peregrino con la intención de representar la historia oficial, y exhibidos en la casa cural, se hace una clara distinción entre dos diferentes tipos de indios: los indios católicos que ayudaron a los españoles y los indios salvajes que robaron la Virgen, asesinaron al cura y se llevaron su cabeza. La distinción es importante dado que no sólo reaparece en los informes de los franciscanos sobre el distrito del Putumayo en la época colonial (y que constituye también la diferencia entre indios de las montañas y de la selva), y no sólo asoma repetidamente en el día de hoy a todo lo largo de la montaña andina de Ecuador, Perú y Bolivia, con los *aucas*, los *chunchos* y otros como indios salvajes, sino que también representa el carácter dual de "el indio" como categoría social y como personaje moral. Pues no sólo había indios convertidos e indios paganos como grupos sociales efectivos, sino que la imagen del indio, propuesta colonialmente y todavía efervescente, depende precisamente de esta combinación de opuestos en la que el salvajismo y el cristianismo se refuerzan y se subvierten uno al otro.

Ese roer la vitalidad semántica de la propia dependencia se manifiesta en un registro diferente por el contraste entre la historia oficial de la Niña María y la historia oficial de Nuestra Señora de los Remedios. Pero ese roer se vuelve definitivamente voraz cuando nos volvemos a las disparidades entre los relatos oficiales y no oficiales de las vírgenes milagrosas introducidas al reino de este mundo por descubrimientos paganos. Ahí está el ejemplo de la Niña María.

La Niña María: historia e historias populares

De las treinta y dos personas que vi por primera vez en 1982 y con las que hablé brevemente en el pueblo de Caloto y a lo largo del camino principal que conduce allí desde la llanura, seis dijeron no tener conocimiento de la Niña María. En total hablé con tres indios, dieciséis blancos y trece negros, todos adultos. Sólo cinco hicieron relatos coincidentes con la historia oficial.

"Es una imagen española", dijo la sobrina del cura. "Los indios se la robaron. Con ella podían atacar a los españoles y los indios la veneraban. Los españoles la recapturaron y desde entonces pudieron resistirle a los indios".

"Los indios la veneraban", me recalcó el cura. "La querían y por eso se apoderaron de ella. Odiaban a los blancos pero no a la religión".

En contra de esto, catorce personas me sorprendieron al decir que

era una Virgen *india* que se apareció primero a los indios, no a los blancos, y que ¡fueron los blancos quienes se la robaron a los indios! Seis blancos, seis negros y dos indios me contaron eso. Un negro, dueño de una pequeña tienda en las afueras del pueblo, dijo: "Los españoles se la robaron a los indios". Un campesino negro del valle dijo: "La encontraron unos indios, pero no sé más". Una mujer blanca que vendía café en una aldea cercana dijo: "La Virgen se apareció a los indios salvajes en las colinas encima de Caloto –para volverlos creyentes–".

"Es una santa de los indios", exclamó una mujer blanca de mediana edad que vendía maní en la plaza del pueblo. "Toda esta tierra era de ellos y ella los protegía. Cuando llegaron los españoles les hizo creer que había una inmensa cantidad de guerreros indios y los españoles se asustaron y se fueron".

Una negra que vendía plátanos en la plaza de mercado dijo: "Pertenecía a los indígenas, a sus caciques. Ellos la encontraron en las montañas. Parecía una persona real. Luego otro grupo de indios se la robó. Los caciques la recuperaron y la pusieron en la iglesia de Caloto. El grupo que la robó quería también su corona de oro. Hace milagros. Pero los indios no la aprecian debidamente. El 8 de septiembre [su fiesta anual] se emborrachan terriblemente. Pero tienen mucha fe en ella aunque estén en el arroyo como perros. El año pasado un ladrón trató de robarle la corona. Un policía estaba de vigilancia. El ladrón abrió la puerta pero por milagro se le aparecieron más de mil policías de vigilancia. Muchos pueblos le tienen envidia a Caloto y han tratado de destruir el pueblo y llevarse la Virgen. Le tienen envidia a la Virgen y al pueblo. ¿Por qué la envidia? Nadie puede explicárselo; sencillamente, en el mundo hay gente de mal corazón".

Cuatro personas no hicieron mención alguna ni de los indios ni de la historia y conquista coloniales. En cambio señalaron su aparición más adelante, en el siglo XIX. Un negro que entraba al pueblo en el bus dijo sencillamente que había aparecido por primera vez en la época de las guerras civiles para salvar al partido conservador. Un blanco muy viejo, un barbero, sentado en frente de la plaza de la iglesia, dijo que había aparecido primero "en las guerras" –las guerras entre liberales y conservadores–. Los liberales estaban muy confiados atacando el pueblo pero huyeron asustados; la Niña María había creado una ilusión de ruido y tumulto que les hizo creer que los defensores conservadores eran mucho más numerosos que los atacantes. El joven blanco, administrador del billar al lado de la barbería, dijo que realmente no conocía su historia, pero que había aparecido durante la violencia –el sangriento conflicto

entre liberales y conservadores que desangró a gran parte de la Colombia rural de 1948 a 1958–.

En el pueblo vecino y predominantemente negro de Puerto Tejada un amigo me dijo que la Niña María había hecho su primera aparición en la Guerra de los Mil Días, que duró de 1899 a 1902. Un famoso general negro, por lo general conservador (aunque también era como el camaleón), Juan Zape, estaba con sus guerrilleros ensarzado en feroz combate con las tropas liberales. Casi se le habían agotado las municiones. La derrota parecía inevitable. Entonces apareció milagrosamente la Niña María, con lo que el enemigo se alucinó y creyó a las fuerzas conservadoras más numerosas de lo que eran en realidad. Y así los hombres del general Zape salieron victoriosos y hoy la familia Zape participa orgullosamente todos los años en la fiesta de la Niña María en Caloto.

Una blanca de edad avanzada, Ana Guambia, es parte de la elite de Caloto –es pintora y el principal, si no el único estímulo al movimiento folclórico local–. Ella ve en la Virgen milagrosa un arma mágica en la guerra racial y espiritual. Dice que los españoles eran muy supersticiosos, como lo eran los indios, y que en sus campañas de conquista los españoles llevaban una Virgen, probablemente elaborada en Quito, para protegerlos. Los indios entendieron eso. Entendieron que la Virgen María era un arma mágica y resolvieron apoderarse de ella para agotar el poderío de sus opresores. Se robaron la Virgen y empezaron a destruirla. Hoy puede verse que si bien la cara está intacta, el cuerpo bajo las ropas está desfigurado. Pero entonces los indios empezaron a sufrir de epidemias como viruela y sarampión, su cacique murió de un ataque cardíaco y entonces comenzaron a darse cuenta de que en lugar de destrozarla deberían venerarla. Fue entonces cuando la encontraron los españoles, adorada por los indios y rodeada de flores.

Por último, una enfermera negra que atendía a un amigo mío agonizante lejos del pueblo, en una choza en medio de los sembrados de caña, elaboró una conexión lírica entre la Niña María y el Señor de los Milagros en Buga, a unos 200 kilómetros al norte de Caloto.

"Unos indios la encontraron en un guadual, pero ella se fue. Estaba descalza. Entonces los indios volvieron a encontrarla, la trajeron a Caloto y empezaron a hacerle fiestas. '¿No se ha fijado?', me preguntó. '¡Es una fiesta de los indios!'. Hizo una pausa. "La gente dice que se marchó a Buga para estar con el Señor de los Milagros –que entonces también era niño–".

Diálogo de la doble visión

Seis de las treinta y dos personas con quienes hablé me dijeron que no tenían noticia de su génesis. Sólo cinco coincidieron con la historia oficial según la cual pertenecía a los españoles, había sido robada brutalmente por los indios caníbales, y su poder milagroso había sido traído al mundo por salvajes que sucumbieron al hechizo del cristianismo.

En completa contradicción con la historia oficial, la versión oral más común, transmitida igualmente por negros, blancos e indios, sostiene que los españoles le robaron la imagen a los indios y que esencialmente se trata de un icono indio. Esto abarca diversos relatos con diversas implicaciones políticas.

En el relato de la negra que vendía plátanos en la plaza surgen dos temas de importancia. Al reconocer que la Virgen milagrosa perteneció inicialmente a los indígenas y que éstos le tienen una gran fe, la vendedora de plátanos anota que los indios no la aprecian debidamente. Se emborrachan en su fiesta; duermen en la calle como perros. Si bien la bestialidad de los indios es necesaria para traer al mundo a la Virgen y a sus poderes milagrosos, la percepción consciente, la apreciación, el consiguiente cuidado y el despliegue de ese poder requieren una sensibilidad completamente distinta, o sea la que se asocia con los no indios. Aquí hay una división racial del trabajo espiritual en la creación de sus poderes milagrosos, dentro de la cual el indio bestial, pagano y salvaje, es necesario de la misma manera como un perro o un borracho que pueden sentir y atraer influencias a las que es insensible un ser humano civilizado y sobrio.

El segundo tema en el relato de la vendedora de plátanos se relaciona con la importancia primordial de la envidia, la reciprocidad y la ilusión. La Virgen estimula la envidia por parte de otros pueblos, así como protege a Caloto de la agresión de los envidiosos. Tanto al estimular como al desviar a los envidiosos presenta el dilema básico no sólo de la hechicería y de la curación mágica, sino también de las relaciones interpersonales en general, como queda vívidamente ilustrado en las vidas de Rosario y José García. Y como en el caso de éstos, la alucinación brota del seno de la envidia o la desgarra, y es su causa o su solución –o las dos cosas. Además, el modo como la Virgen protege a su pueblo de la envidia que estimula en los otros consiste en inducir alucinaciones en el enemigo, dentro de la confusa transformación de una realidad en otra. Se dice que la alucinación ha figurado en las guerras de la conquista, en las de la independencia, en las guerras civiles del siglo XIX, en la violencia de mediados del siglo XX, y hace unos pocos meses cuando un ladrón trató de robarle la corona. (Debemos anotar aquí que en Colombia se usa la magia para evitar robos, y en la mayor parte de los casos que conozco el objetivo de esa magia es el mismo que aquí se le adjudica a la Virgen: crear el temor, cuando no la confusión, con la ilusión de una fuerza protectora, como una serpiente o un tigre.)

Volvamos ahora a la mujer que vendía maní en la plaza. Ésta es una santa de los indios, dijo. Esta tierra era toda de ellos. Ella los protegía. Cuando llegaron los españoles les hizo ver un número inmenso de indios, y así se asustaron y se fueron. Lo que me parece intrigante en esto es que el poder mágico de la Virgen para crear por medio de la ilusión una realidad aterradora hubiera sido desplegado primero contra los españoles, y sustentado los mitos y fantasías sobre los poderes de los indios. Además, la historia reconoce la base ilusoria del poder atribuido a los indios salvajes. Esta historia habla al mismo tiempo desde dentro y desde fuera del hechizo de la magia, con lo cual registra el carácter no solo dual sino una duplicidad interactuante de la epistemología, dos universos aparte, cada uno de los cuales necesita del otro, cada uno de los cuales derrumba al otro. Tal es la paradoja, si se quiere, de la noción misma de ilusión –menos real, igual de real, más real que lo realmente real, lo que hace que lo real sea realmente real. Tal es la fe que compone las historias que componen a la Virgen y sus poderes milagrosos.

Tras los poderes ilusorios de la Virgen, por supuesto, acecha la ilusión de la imagen del indio compuesta y descompuesta por el flujo y reflujo de la historia colonial. Y en ambos casos, en la Virgen milagrosa dependiente de los indios no menos que en los indios dependientes de la Virgen, el principio de adhesión a la realidad de la historia no difiere mucho del principio del colage –en donde la presentación coexiste con la representación y cada modo de realidad alejando o mofándose del otro–.

Dentro de otro registro este colage se manifiesta en la blanca vendedora de café quien decía que la Virgen pertenecía a los indios y aparecía para hacer de ellos cristianos creyentes. Esto parece equivalente a decir que la función histórica de la Virgen es la función política de acomodar al pagano al dios del conquistador y por lo tanto, en este caso, de establecer le legitimidad divina del gobierno blanco. Ésta es la crítica familiar a las Vírgenes mágicas: que son criaturas inventadas por clérigos astutos para engatusar a los crédulos indios. Pero, se inclina uno a preguntar, ¿por qué se mostraban tan crédulos en *este* aspecto determinado? Y si era fácil engañarlos, ¿qué necesidad tenían los clérigos de esos métodos tortuosos para hacerles creer en el dios español y en su madre virginal? Además, lo que está en juego aquí no es la creencia de los in-

dios sino la creencia de los cristianos en la creencia de los indios. El punto consiste en que la vendedora de café quien observó que la Virgen se le apareció primero a los indios, y que lo hizo para volverlos creyentes, es también una creyente en el poder milagroso de la Virgen. La fuerza y la lógica que posee su afirmación en cuanto interpretación escéptica depende también de esa fe, y la supone.

Y no es sólo la fe en el poder milagroso de la Virgen la que se crea y se reproduce en estas duplicidades entremezcladas de contemplación rígida de un relato, y no solo las historias se contradicen entre sí, sino que generalmente refutan la voz oficial de la iglesia misma. Creo que esto apunta a más que la mera negación, multiplicidad o dialéctica. En cambio me parece como si la vida del icono y por consiguiente la realidad del milagro dependieran de la reproducción social de una realidad constantemente inconstante dentro de la cual el significado simultáneamente depende de su opuesto y lo destruye, en una confrontación interminable con la fuente de verdad institucionalizada formalmente. Para rechazar al enemigo y convertir en victoria la derrota, la imagen de la Virgen crea nuevas imágenes, a las que se les da el nombre de ilusiones.

Historiografía virginal

Cuando volvemos a los cuatro relatos en los que no se hace mención alguna del papel del indio pagano en sacar a luz el poder de salvación de la Virgen, nos sentimos incitados a preguntarnos con mayor acuidad qué tipo de historiografía es la que la imagen sustenta y a la que le confiere voz. Pues si bien resulta tentador decir que iconos como la Virgen de Caloto pueden preservar mitos del origen de la sociedad colonial, estos relatos indican también que el mito del origen le permite al punto imaginario deslizarse por el tiempo o saltar sobre él para representar diferentes eventos. Pues en estos cuatro relatos su origen se adelanta en el tiempo y se sitúa en otros campos de batalla: en las guerras de la independencia del siglo XIX, en las subsiguientes guerras civiles y en la violencia de mediados del siglo XX. Arraigada en un determinado paisaje tan mítico como físico, arraigada en un determinado partido político, el conservador, la Virgen está libre de errar a través del tiempo cronológico y de fijar eventos memorables con la frescura de su génesis recurrente.

Al hacerlo, sirve como recurso mnemónico de puntos focales en la historia social, puntos cargados con el tiempo mesiánico de persecución y salvación de la comunidad moral. La función mnemónica vuelve a

colmar el presente de temas y de oposiciones míticos insertos dentro de un drama semiótico en el teatro de la redención y de la justicia divinas.

La magia del indio –pagano, militante, anti-Cristo que obstaculiza el camino hacia el oro de las tierras incultas– sitúa a la Virgen en su trayectoria redentora. La trama de ironía urdida por la divinidad, mediante la cual en su derrota los indios descubren y crean al tiempo la defensora milagrosa de sus conquistadores, establece el complejo de relaciones míticas y mágicas con el que los relatos componen y descomponen la historia de la Virgen. Cuando deja de aparecer el indio, la figura más general de un intruso ominoso y de un "otro envidioso" emerge en los realistas del siglo XIX o en los guerrilleros liberales de las guerras civiles y de la violencia, incitando a la recurrencia contrastada del milagro.

Éste es un proceso hermenéutico politizado sensitivo a la clase y a la raza dentro de un drama semiótico con la estructura de signos establecidos por la conquista española como imágenes dentro de la experiencia social. Incrustada en iconos coloniales como la Niña María de Caloto, esta estructura es llevada a la vida cotidiana no como un modelo fijo e inerte sino que, por el contrario, existe por medio de una creatividad dialógica espasmódica como un espectro de posibilidades interpretativas –y en este aspecto resulta notable que el relato oral más común sobre la génesis de la Virgen subvierta la voz oficial del pasado, tal como lo propone la Iglesia, mientras mantiene la lealtad a la forma santificada por la autoridad de la Iglesia.

He hablado de la imagen y de las historias que provienen de ella, la circundan y regresan a la imagen misma como si fueran una y la misma cosa: un solo orden de realidad que existe en dos medios distintos –la muñeca de madera, de un lado, y las historias que adornan y animan su virginal desnudez, del otro. He dicho "imagen" cuando pude haber hablado también de "la comunidad de personas dentro de la cual existe la imagen, la comunidad de personas que imaginan y por tanto traen la imagen a la vida una y otra vez". Por supuesto, es fetichista atribuirle a la imagen, per sé, el papel activo en lo que es una relación recíproca entre el que ve y el que es visto.

Ya habrá ocasión de examinar con mayor detalle esta relación entre observadores interconectados y la imagen. Contra lo que quiero prevenir ahora es ese tipo de ceguera del sofisticado, que puede captar esta relación como análoga al modelo familiar y de moda de texto y lector, en el que al lector se le acredita un papel significantemente activo en la construcción del texto leído. Esta analogía es útil aquí sólo si se la en-

tiende de manera más brutalmente política y con matices más finos de los que habitualmente se le atribuyen. Nos basta con volver a pensar en la construcción dialógica de la imaginería en la tortura y en los horrores de la bonanza cauchera en el Putumayo para apreciar la brutalidad de la política. En cuanto al otro rasgo, el referente a la sutileza, puede indicársele al referirse a la confección de imágenes que se presenta en la relación entre los chamanes del Putumayo y sus pacientes, una relación que nos puede enseñar mucho sobre la construcción dialógica en general de imágenes espiritualmente conmovedoras y corporalmente efectivas. Pues aquí se dice que el chamán es el que *ve* verdaderamente, y en virtud de esta capacidad provee la imagen que cura –la *pinta*– para el paciente, para el que no puede ver. Pero no es tanto el chamán como el paciente el que le da palabras y forma narrativa a esas imágenes, imágenes que no sólo perturban sino que pueden modificar la percepción, la trayectoria de una vida, así como también las relaciones sociales. Es así, en la actividad combinada del que ve pero no habla de lo que ve, junto con el paciente que habla pero que no ve verdaderamente, donde hallamos el crisol de la creación de imágenes socialmente efectivas –y éste parece ser el caso con iconos mudos como la Virgen de Caloto, la que, como el chamán, provoca imágenes, pinturas que personas carentes de visión, redimen en forma de palabras y de cuento. Al hacerlo se redime también la fe mesiánica en el milagro, en puntos focales que condensan retroactivamente en forma de collage la épica de la conquista imperialista, de las luchas de la independencia, de las guerras civiles y de la violencia.

La imaginería dialéctica y la tarea del crítico

Este tipo de historiografía confeccionadora de imágenes y dependiente de las imágenes es también el tema de una contribución deliberadamente excéntrica a la teoría de la revolución social en la Europa del siglo xx, a saber los conceptos de Walter Benjamin sobre crítica redentora e imágenes dialécticas. En su juventud, en 1914, Benjamin arguía a favor precisamente del tipo de historiografía exhibido por la confección de imágenes provocadas por la Virgen de Caloto. En oposición a la visión de la historia como un continuo progresivo, el joven Benjamin sustentaba la noción de que "la historia descansa en un punto focal, como antiguamente en las imágenes utópicas de los pensadores. Los elementos de la condición final no están presentes como tendencias informes de progreso sino que están insertos en todo presente como creaciones e

ideas amenazadas, condenadas y ridiculizadas". La tarea del historiador, continuaba, "es darle forma absoluta de manera genuina a la condición inmanente de plenitud, a hacerla visible y predominante en el presente"[1].

La tarea del crítico de obras de arte es por consiguiente la de adherirse a esta tarea de redención, la de rescatar, como dice Richard Wolin, "las escasas visiones únicas de trascendencia que agracian el continuum de la historia". ¿De seguro es esto precisamente lo que los campesinos y los pueblerinos de Caloto insertan en cada presente con sus versiones de los comienzos de la Virgen en el pasado? Sólo que aquí los fragmentos seculares y teológicos de ese pasado aparecen en una configuración más nítida, más concreta, menos altanera y más brechtiana que la sugerida por el tono grandilocuente de la formulación de Benjamin. Es la *tierra* de los indios, por ejemplo, tanto como su suscitación de la fuerza mesiánica de la historia, lo que aquí se congrega en el punto focal de la historia; son el estrépito y la confusión de la batalla, de las guerras raciales y de las guerras entre civilizaciones los que resuenan a través de esta visión de trascendencia que adorna el continuo de la historia.

Más tarde en su vida, cuando estaba reformulando la crítica redentora para involucrarla con su peculiar adhesión al marxismo, Benjamin decía que esta tarea es la que involucra "la inmovilidad de la dialéctica". La galería de imágenes que inquietan al crítico de la alta cultura se amplía ahora para incluir la imaginería que inflama la imaginación popular. Si por medio de esta expansión la historia del arte se acerca más a una visión de la historia como arte, no debe olvidarse que para Benjamin ésta es una visión del arte basada en el conflicto de clases, así como una visión mesiánica, la que incluye la noción de que mientras el poder de las ideas y de la ideología resida más en el ámbito de las imágenes que en el de los conceptos, y que mientras no puede existir intacta una voluntad revolucionaria sin una exacta representación pictórica, esta capacidad de las imágenes, salvo en raras ocasiones, quedó obstruida por las representaciones del pasado de la clase dirigente evocado por esta imaginería. "Este salto al pasado", escribía en referencia a la evocación imagénica de la Roma antigua por la Revolución Francesa, "acontece en un escenario donde la clase dirigente da las órdenes". Sin embargo, ese mismo salto, "en el cielo abierto de la historia es el dialéctico, la forma como Marx entendía la revolución"[2].

Al incitar al crítico para que arbitre maneras de liberar la imaginería de la mano letárgica de la tradición y de la prepotencia de las clases dirigentes, Benjamin parece sugerir que las imágenes –o al menos algunas imágenes– se prestan a esta tarea. De ahí que a la crítica dedicada al

método de "la dialéctica como inmovilidad" se la exhorte no a forzar la dialéctica en las imágenes, sino a trabajar con este potencial desestabilizador, y a nutrirlo, siempre y donde exista como signo de la cesación mesiánica del acontecer. En sus propias palabras, cerca del final de su vida, cuando más o menos definió su tarea (en 1940, en el turbulento despertar del pacto Hitler-Stalin):

> Pensar involucra no sólo el flujo de los pensamientos sino también su cesación. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una configuración preñada de tensiones, le propina un golpe a esa configuración, por medio del cual cristaliza en una mónada. Un materialista histórico se acerca a su tema sólo cuando lo reconoce como una mónada. En esta estructura reconoce el signo de la cesación mesiánica del acontecer o, para decirlo en otra forma, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Toma conocimiento de él a fin de hacer saltar una era específica fuera del trayecto homogéneo de la historia –hacer saltar una vida específica fuera de la época, o una obra específica fuera de la obra de la vida[3].

Pero, a pesar de su atrevimiento, vacila. Le falla el ánimo en su concepto de la imagen dialéctica; demasiado énfasis en la tarea del crítico como activista e insuficiente confianza en la manera como las imágenes (al menos algunas) se abren camino por sí solas en la cultura popular. Para suscitar la dialéctica de imágenes como éstas, en el tercer mundo, el mago de la dialéctica necesita sólo dar un mínimo golpe con su varita.

Veamos la Virgen de Caloto. Aquí no hay necesidad de invocar el torpe arte de los surrealistas, no hay necesidad de invocar la metáfora de la cesación mesiánica del tiempo, no hay necesidad de tomarse el trabajo de contradecir la visión oficial del pasado evocado por la imagen y, sobre todo, no hay necesidad de forzar un punto al argumentar que la imagen puede funcionar como una "mónada" en el sentido citado atrás. Todo esto existe como un acontecer cotidiano en la realidad maravillosa evocada continuamente por la creación dialógica de la vida y de la fuerza vital de la Virgen.

Quizás el trabajo de Benjamin en esta estratagema tan decisiva para su concepción del artista y crítico revolucionario se habría beneficiado con un estudio más detallado de algunas imágenes populares como la Virgen de Caloto. Pero también quizás éste es realmente el meollo del argumento de Alejo Carpentier en el prólogo a *El reino de este mundo*, que mientras los surrealistas europeos estaban condenados por *su* sociedad y sus tradiciones (incluidas sus tradiciones de revolución y rebelión)

a manipular y a yuxtaponer torpemente una imaginería incongruente, y a construir laboriosamente realidades descomunales, en las colonias y ex colonias europeas algo semejante al surrealismo era inherente, como práctica social profundamente arraigada en la vida cotidiana. Respecto al surrealismo, en cuanto se refiere (me gustaría insinuar) a las imágenes dialécticas, la diferencia crucial entre sus expresiones europeas y coloniales es la de que mientras en Europa éstas son en general ignoradas por la población pero (para los surrealistas) estaban "al servicio de la revolución", en las colonias y ex colonias estas expresiones son intrínsecas a la forma de vida de magos, sacerdotes y hechiceros, y están a su servicio.

Rara vez logró Benjamin sacudirse su enamoramiento de la melancolía –tarea nada fácil para un alma tan firmemente desposada con la promesa redentora de un pasado cuyo rasgo quintaesencial consistía en la premonición de la catástrofe–. Sin embargo, el surrealismo evocaba en él una estima por los modos como la risa podía romper el mundo y abrirlo, al poner al desnudo la nervadura de la zona de combate del imaginador politizado –donde "se abre la tan buscada imagen de la esfera... la esfera, en una palabra, en donde el materialismo político y la naturaleza física comparten el hombre interior"–. Pues si el surrealismo trató de cambiar la bolsa de hechicero de representaciones míticas en que se basa la cultura occidental, y lo hizo con el empleo de imágenes que suscitaban vastas contradicciones al abrirle la puerta a lo maravilloso, su propia representatividad tenía que ser tanto icónica como irónica –trayendo a la mente no sólo los análisis de Freud de la imaginería inconsciente minada y subvertida por los chistes, sino también la fascinación de Mijail Bajtin y George Bataille con la poética anarquista donde se mezclan lo grotesco y lo humorístico en conmociones, semejantes a carnavales, de degradación y renovación–.

Y, aquí, me parece, el "realismo mágico" de los novelistas y de sus críticos hace un pobre papel. Hay algo de verdad en la aseveración de Carpentier de que los europeos estaban forzando en su propia sociedad las puertas a lo maravilloso con un desespero animal, mientras que en las colonias estaban entreabiertas, cuando no de par en par. Pero ni en su obra ni en la de Arguedas, Asturias o García Márquez resuena, a mi entender, la fuerza de la risa y de la anarquía que atraviesa los ámbitos brumosos de lo maravilloso. Demasiado a menudo la maravilla en que se apoyan sus relatos se representa de acuerdo a una larga tradición de folclor, de lo exótico y de indigenismo que al oscilar entre lo remilgado

y lo romántico es poco más que la apropiación habitual de la clase dirigente de lo que se tiene por vitalidad sensual de la gente común y por fantasía en sus vidas. Pero para los surrealistas, debido precisamente a la aguda conciencia que iba de la mano con el ya mencionado "desespero animal", estaban grabados como un axioma el asombro y la irritación expresados por el especialista de la nariz en Berlín, Wilhelm Fliess, quien al leer en el otoño de 1899 las pruebas de página del libro *La interpretación de los sueños* de su buen amigo el doctor Freud se quejaba de que los sueños estuvieran demasiado llenos de chistes.

Lo cual nos hace regresar a la elaboración de los chistes y al juego semiótico en el sueño de la iconografía popular. No estoy pensando tan sólo en el rasgueo de las cuerdas de derrota y salvación que crean la multiplicidad de versiones concernientes a la Virgen, este malabarismo con la semiótica del milagro. Estoy pensando también en la manera como el tono gravoso y la autoridad mística de la voz oficial del pasado se baja a tierra y se vuelve familiar con un ingenio amable y a veces picante. La evidencia indica que la profusión de variación que teje y desteje una realidad diversa es obra del juego que desinfla la sistematización –una estratagema de *paroles* que, con toda su multiplicidad y sus dobles epistemologías, se burlan de las pretensiones de un *lenguaje* principal no solamente manifiesto sino reivindicado por las clases dirigentes. "Unos indios la encontraron en un guadual", decía la historia que me contó la enfermera que cuidaba a nuestro amigo que moría en los cañaduzales. "Y después se fue... La gente dice que se fue a Buga para estar con el Señor de los Milagros –que también estaba niño–".

En esa reflexión suya, el ingenio crea otro mundo y otra manera de ver. Las travesuras de los santos no son objeto de denuncia sino de deleite, y con la misma generosa ráfaga de emoción el norte del Valle en Buga se conecta con el polo sur del Valle en Caloto. El majestuosamente distante Señor de los Milagros es traído gentilmente a tierra, a la materialidad y al pueblo por la cita prepuberal con esa caminadora, la Niña María.

Quizás las cosas son así. Si bien sus *apariciones* son milagrosas, sus *desapariciones* son las que la hacen humana, y en esto también hay algo fuertemente anticlerical, como si al anotar las desapariciones se registraran los derechos del pueblo sobre los de la Iglesia, que la encierra de noche bajo llave. A veces esto está sumamente claro, como con la Virgen de la isla de la laguna de la Cocha, al oriente de Pasto, la cual, según un viejo soldado que peleó en la guerra con el Perú en el Putumayo en 1933, fue descubierta por los indios y desaparecía siempre que el cura

llegaba a su capilla a decir misa. La gente decía que se había ido a hacerle visita a la Niña María en el lejano Caloto, me contaba el viejo soldado.

Quizás hay una vida secreta y una sociedad oculta de santos y de vírgenes que la Iglesia ignora. Quizás esta sociedad incluye no sólo santos y vírgenes famosos en el occidente de Colombia sino que también acepta santos populares de otras partes remotas como Venezuela, de donde proceden el Negro Felipe y José Gregorio Hernández. En esta sociedad los santos se parecen más a nosotros, quizás a nuestros hijos, algo muy distante de los rostros impasibles que le presentan al público en sus nichos tras el altar o cuando posan para los retratos que se venden en los mercados y en las calles. Y si la gente quiere llenar las vidas de los santos y de las vírgenes con pasiones demasiado humanas, y sustituir así el monólogo instaurado por la Iglesia, esos mismos santos y vírgenes llenan el paisaje con significados inscritos por las rutas de sus interrelaciones. Dado que son tan humanos como sagrados, no sería correcto decir que "santifican" así patrones espaciales, salvo que apoyemos una noción de santidad que apoya el vigor de las debilidades humanas. Si hacemos tal cosa podemos entonces describir el contorno "sagrado" de una tierra hecha de jirones inconexos y de fragmentos de significados de los lugares. Las peregrinaciones, los ritos para curar los infortunios, los yerbateros ambulantes y los curanderos populares intermitentemente sacan a la luz esos contornos y esos lugares, pero por lo general son sólo redes implícitas, senderos brumosos, manifiestos de manera sólo indirecta en las grietas, los sueños y los chistes de la vida cotidiana.

A veces los iconos de la Iglesia entran en juego con los iconos del estado. Cali, la ciudad más grande del suroeste de Colombia, está acaballada en el ángulo donde las llanuras interrumpen las empinadas cuestas de los Andes. En el pico de la montaña, vigilando desde arriba la ciudad, hay una enorme estatua de Cristo con los brazos abiertos, crucificado. Abajo en la ciudad, me dice uno de sus jóvenes vagabundos, hay una estatua en conmemoración de su fundador, el gran conquistador Sebastián de Belalcázar. Está tenso, con la mano en la cadera, no en la espada, colérico e incrédulo porque le robaron la billetera. (Cali, hay que anotarlo, es notoria por sus carteristas.) Con la otra mano apunta no al sueño de las perspectivas sublimes y futuras de la ciudad fundada por él, sino a otra estatua, la del primer alcalde de Cali (así me lo cuenta mi joven amigo), para acusarlo del robo. El alcalde, a su turno, se defiende al señalar a la estatua de otro de los dignatarios de la ciudad, quien

a su vez señala a la montaña, nada menos que al mismo Cristo –con los brazos abiertos como para una requisa policial: "¡No me robé nada! ¡Venga y mire!" La suerte del vagabundo urbano y la del Cristo se juntan así, ambos acusados injustamente por los padres fundadores de la ciudad, por los conquistadores igual que por los buenos burgueses.

La Virgen y el arcángel

Muy hacia el sur, en la roca de un hondo precipicio de los Andes y cerca de la carretera semejante a una montaña rusa y que lleva al Ecuador está la pintura de la Virgen de las Lajas. La intensidad con que irradia fantasía popular puede calcularse por su presencia en las visiones de yagé del hijo de Rosario, Pedro, camino abajo por las laderas orientales donde su poder sigue fluyendo por los arroyos y por los grandes ríos como el Putumayo y el Caquetá los que eventualmente crean el Amazonas. Negros, blancos, indios –incluso indios de muy lejos en la selva tropical– acuden a visitarla.

Salvador, el gran chamán cofán que extrajo a Santiago de los abismos de la muerte, fue a visitar la Virgen de las Lajas cuando su hija mayor quedó ciega. Se había negado a darle su mano en matrimonio a un colono negro, me contó su madre muchos años después. Éste clavó una aguja en una foto de ella, a través del ojo, y quedó ciega de ese ojo. Volvió a pedirle su mano y ella volvió a negarse. Una vez más perforó su fotografía y enceguecio el otro ojo. Salvador trató de curarla con sus cantos, con el yagé y con su hierbas, pero en vano. Entonces se fueron por el río y a través de las selvas y ascendieron por la montaña hasta las ciudades y al santuario de la Virgen, pero la hija estaba muy triste. "Es mejor que me vaya con la Virgen a ser ciega", le dijo a su madre, y poco tiempo después murió. Fue mucho más tarde cuando descubrieron lo del colono y la fotografía, cuando aquél se emborrachó y le mostró los ojos perforados al cuñado de Salvador, quien estaba bebiendo con él. Salvador no hizo nada y dijo que Dios habría de castigar al culpable.

Como con el Señor de los Milagros en Buga, Nuestra Señora de los Remedios en Cali y la Niña María en Caloto, la Virgen de las Lajas fue también descubierta por un indio. Según el sacerdote católico Agustín M. Coral en su libro *Nuestra Señora del Rosario de las Lajas* (publicado en Bogotá en 1954) la Virgen de las Lajas hizo su aparición en 1794 en la hondonada de Las Lajas cerca de Ipiales, un precipicio espectacular temido por los viajeros como una boca del infierno donde el diablo se había apoderado de no pocas víctimas para lanzarlas abajo a las profundidades del río Guáitara. Un hijo de una de las familias prominentes de Pasto oyó decir que su antigua nodriza, una india, vivía miserablemente en el campo y se marchó para traerla a vivir en la comodidad de su casa. Cuando cruzaban la hondonada oyeron música. La mujer trepó por unas rocas y vio a la Virgen; entonces entró en trance y llamó a su compañero para que sirviera de testigo. Al ver a la Virgen cayó fulminado, según todas las apariencias, muerto. Al dirigirse por la noche a Pasto la mujer dio la alarma. El cura y otros se dirigieron presurosos al lugar de la aparición, y lo encontraron vivo, arrodillado al lado de la Virgen y con el rostro bañado en lágrimas.

Pero, como con la Niña María de Caloto, la historia oficial es apenas una entre la algarabía de voces que a través de sus diferencias interconectadas le dan vida a los poderes milagrosos de la Virgen.

Rosario y su marido casi pusieron patas arriba la versión oficial al decirme que la Virgen de las Lajas no había sido descubierta por una india conducida por un blanco rico sino por una india que viajaba sola con su hijo a las espaldas. No fue a la mujer a quien se le apareció la Virgen, sino al niño. "Mira", dijo el niño. Y ahí estaba.

Doña Emilia, una negra vieja y pobre a quien Santiago le trataba el reumatismo, me dijo que la Virgen es milagrosa, y que había visitado cuatro veces su santuario. En cuanto al origen de la Virgen: "Hace mucho tiempo una india andaba por allí con su hija pequeña, en busca de leña. La niña dijo: "¡Mamá! ¡Mira! Esa mestiza me está llamando". Doña Emilia me explicó que una mestiza no es meramente la hija de indio y blanco, sino una "gringa", una extranjera de piel clara. El apelativo racial usado por la niña, y con mayor razón su significado específico de gringa, se hicieron mucho más significativos cuando el nieto de Santiago, el joven César, de diez años, quien estaba de visita procedente del Caquetá, dijo al oír nuestra conversación que la niña, hasta ese momento epifánico, ¡había sido muda! En ese instante, al ver a la virgen mestiza gringa, la niña india adquirió el poder de hablar (y de denominar las categorías raciales).

La madre de César, Natividad, había visitado también cuatro veces a la Virgen. La última visita la había hecho con su suegra, la que vio a la Virgen no como una pintura sino como una estatua. "Su mirada parecía viva", le dijo a Natividad. Otras personas habían visto esta transformación de la Virgen en escultura y esa misma mirada. El hijo de Rosario vio cambiar así a la Virgen del Carmen en sus visiones de yagé, lo que sirvió de contrapunto a la aterradora visión de su casa sometida a la brujería. Al explicar un dibujo que hizo de su visión de la Virgen, describió

el espantoso cruce que había tenido que hacer sobre un río para llegar hasta ella y cómo el sol iluminaba a la Virgen encerrada en la roca de la hondonada. Entonces se desprendió de la roca, se volvió "como una mujer, viva, y me dio su bendición" –liberándolos a él y a su familia de su cárcel rocosa de brujería y de envidia–.

"¡Para algunas personas simplemente desaparece!", dijo la madre de Natividad, Ambrosia, al reunirse con nosotros en la cocina; cargaba un manojo de leña. Pero su esposo Santiago, el chamán y hombre de visión, nunca la ha visto viva o viva en apariencia. Para él la Virgen se queda en su pintura, y a mí, que no la he visto nunca, me cuentan que frente a la hondonada está mi tocayo, san Miguel, pisoteando fuertemente a la serpiente. Ambrosia, Natividad, Emilia y yo estábamos tratando de alejar el humo de los ojos. La conversación tenía algo de abrupto. "La Virgen de las Lajas puede curar a los enfermos, los ciegos y los impedidos", declamaba Ambrosia. "También exorcisa a los pecadores".

"Si uno va con fe, se cura. Si va sin fe –¡nada!–" exclamó Natividad, y cada aserto tenía la autoridad del sol al atravesar la humareda.

Planteé el tema de que los indios le llevan santos y vírgenes milagrosos a toda la sociedad colombiana. Natividad mencionó a otro santo en el Huila, hizo una pausa, y dijo: "Es porque los indios somos inocentes, es eso".

"Más religiosos", interrumpió Roberto, su marido.

"Pero eso era antes", dijo Natividad. "Ahora los indios se han degenerado", y su solemnidad se rompió con una risita. "Pero los de antes", prosiguió, "no sólo eran inocentes. También eran muy salvajes. Comían gente. Mataban a la gente. Vivían como animales... Pregúntele a don Santiago. Todavía quedan algunos así".

En la historia eclesiástica de Nuestra Señora de los Remedios en Cali, los indios envueltos en el hallazgo de la Virgen son asombrosamente pacíficos. En la historia eclesiástica de la Virgen de Caloto, la Niña María, los indios son de un salvajismo formidable. El poder de los indios paganos de revelar a sus conquistadores cristianos los signos milagrosos y los santos de Dios es un poder que depende tanto de la inocencia como del salvajismo, entremezclados de tal manera que cuando se subraya una sola de las características, como la inocencia, es para hacer que su opuesto reprimido, el salvajismo, aceche, por medio de su ausencia, con una gran magnitud emocional. En cambio Natividad, hija de un chamán indio, nos llama la atención simultáneamente sobre la inocencia y el salvajismo del indio. Lo hace en tal forma que une el presente con el pasado como el *pathos* con el humor, con la mediación de la caída de una "inocencia" en la que se contiene el salvajismo –una caída a la que ella se refiere como degeneración.

En la habitación donde durante más de veinte años su padre había curado a negros y blancos con esta misma imaginería de inocencia y salvajismo, representados para él en su misma persona, cuelga una polvoriente imagen del arcángel san Miguel cuando arroja al demonio hacía el humo y las llamas del infierno. En su mano izquierda tiene la balanza de la justicia cerca de la cabeza del demonio, mientras con la derecha empuña la espada. Tiene tensas las alas. Salvo por el halo, su atavío es el de un soldado, como un romano antiguo. Me he preguntado a menudo por esta imagen, colgada en el centro de este cuarto donde por tantos años la gente ha tomado medicina alucinógena y con los cantos indios derrotando al demonio, como hace san Miguel. También se levanta en la hondonada al extremo opuesto de la Virgen de las Lajas, y la manera como Ambrosia, Natividad y Emilia hablan de esto en la cocina, y me hace preguntarme cómo se sentirá el peregrino que recorre un campo de poder constituido por la Virgen en un extremo de la hondonada y por el arcángel en el otro. Es una especie de madre para todos nosotros, esa mestiza descubierta por una niña india y que, como afirma Ambrosia, cura a los enfermos y purifica de los pecados. Y frente a ella este implacable guerrero que empuja al diablo al otro mundo.

No he visto esto, pero muchas noches he visto a este hombre viejo, el marido de Ambrosia, don Santiago, en el infierno de la tierra caliente, muy abajo del santuario de la Virgen, sentado en su hamaca frente al cuadro cubierto de telarañas del arcángel, con lágrimas de risa rodando por sus mejillas y cantando y curando a gentes abrumadas por el infortunio. Me parece obvio que curanderos como él contienen al tiempo la imagen de la madre y del guerrero, así como su hija Natividad con pathos y con risa reúne la inocencia india y el salvajismo indio, divididos por lo demás entre historias icónicas de iconos milagrosos como Nuestra Señora de los Remedios/ La Montañerita Cimarrona y la Niña María.

En efecto, está el peso de las tradiciones del Viejo Mundo que respaldan esa visión de san Miguel arcángel como si contuviera *dentro de él mismo* el doble poder del curandero y del guerrero. Donald Attwater dice que la referencia en el Apocalipsis a la guerra en el cielo contribuyó a que san Miguel fuera honrado en occidente desde los inicios de la cristiandad como capitán de las tropas celestes, protector de los cristianos en general y de los soldados en particular. En oriente, sin embargo, como en Constantinopla, lo importante no era su condición de guerrero sino su poder de curar a los enfermos[4].

El arcángel es también el santo patrón de la pequeña ciudad de Mocoa. Hay un enorme retrato suyo al lado del altar, pero nadie en el pueblo parece saber mayor cosa de él. No creo que ninguno de los sacerdotes o de las monjas sepa nada de sus orígenes locales. Pude familiarizarme con éstos gracias a don Santiago, quién aprendió estas cosas de su *papá señor*, el cual vivió una larga vida, sus últimos años virtualmente doblado debido al peso de los sacerdotes y de otros blancos que había cargado a través de los Andes. A su vez el *papá señor* había oído de la llegada de los blancos por gentes mayores que él.

Fue por un tomador de yagé como los indios alrededor de Mocoa se enteraron de la llegada inminente de los blancos, y en esa visión había anuncios de maldad y penas. Antes de escapar, los indios escondieron a su santo más preciado, san Miguel, en el laberinto oculto de las raíces de un higuerón, al lado del río.

Cuando llegaron los españoles usaron los santos de los indios en la iglesia india como tajos para cortar carne. En su consternación, algunos indios huyeron tan de prisa que dejaron a sus hijos. Otros se quedaron pero se negaron a hacer nada y fueron muriendo lentamente. Otros vendieron sus tierras por una miseria, por unos cuantos machetes o por un fardo de tela. Una noche se incendió la choza donde dormían los españoles. Se quemaron desde los pies hasta las rodillas y perdieron las piernas. Fue el castigo de Dios.

Desde las colinas y las montañas, desde Aponte, Descanse, Yunguillo y Sibundoy los indios llegaron a pescar al río Mocoa. En esos días el río hervía de peces. Recogieron barbasco de los árboles en la orilla y al buscar leña descubrieron la estatua escondida de san Miguel, a la que colocaron en la iglesia del antiguo pueblo. Los españoles los obligaron a construir sin paga alguna una iglesia nueva en el pueblo nuevo, río abajo, donde la estatua de san Miguel ha permanecido hasta el día de hoy.

"Si los curas le dan permiso puede verla en un cuarto cerrado en la parte de atrás de la iglesia. Está tallada en madera y es pequeña", dijo Santiago, colocando sus manos a unas treinta pulgadas del suelo.

Fui a la iglesia. El cura que me escoltó hasta el depósito estaba tan confundido como yo. Ciertamente, anotó, había una espléndida imagen de san Miguel arcángel, de unos cinco pies de altura y vestido con armadura romana y yelmo, coraza y grebas cuando aplasta con los pies al demonio cornudo. Pero por más que buscamos entre los restos de alas y de brazos y de halos en esa selva de santos bien preservados y de santos en ruinas, no pudimos encontrar un san Miguel distinto a aquél.

"Está ahí con seguridad", insistió don Santiago cuando lo importuné por la noche. "Tiene levantados los brazos, alas de plata, y es pequeño".

Volví a la iglesia, al depósito de santos, y efectivamente ahí estaba la estatua. El cura no tenía idea de qué era, pero era la que correspondía a la descripción de Santiago. ¡Pero qué clase de san Miguel! No había ni espada ni demonio. En cambio flotaba con unas alas de plata demasiado grandes, un pequeño querubín, los ojos y las manos levantados al cielo, el ángel más dulce que se ha visto.

II

Salvajismo

Estoy tratando de reproducir un modo de percepción –una manera de ver a través de una manera de hablar– al imaginar el mundo a través de un diálogo que aparece vivo con una súbita fuerza transformativa en los intersticios de las pausas y yuxtaposiciones de la vida diaria, como en las cocinas del Putumayo o en las calles alrededor de la iglesia de la Niña María. Es también una manera de representar el mundo en el "habla" sinuosa de las cosas en colage, como los coralitos (curados por indios) en la muñeca de los recién nacidos. Es un modo de percepción que se aferra a los escombros de la historia tales como los santos y las vírgenes sin halo y sin miembros dispersos en el depósito de la iglesia de Mocoa, donde el polvo recubre trozos de un mundo sacro tajado a hachazos como por un carnicero –un modo de percepción que privilegia esos fragmentos dispersos sobre el orden reinante en el altar dentro de la oscuridad artificial de la iglesia propiamente dicha.

Es una irregular y trémula imagen de esperanza, esa inscripción en el borde de la historia oficial, el "verdadero" y verdaderamente oscuro san Miguel, pequeño y sin espada, flotando con alas desproporcionadas en los confines del cuarto de los trastos de la iglesia. En una ráfaga de sentimiento quisiéramos murmurar términos alentadores y valientes sobre "resistencia" y cosas así, y subrayar la fragilidad de esas voces y de esos significantes contrahegemónicos de anchas alas y prestos a volar. Pero es un tipo de respuesta más para nosotros que para aquellas voces. Si queremos obtener coraje de su mezcla de vigor y fragilidad, el vigor en su fragilidad que se le da a los débiles y a los derrotados, inscritos en iconos milagrosos, a veces, y también en los chamanes indios.

En los derrotados está el poder redentor; en el salvaje está la santidad, afirma Natividad, la hija del chamán, con una risita.

De manera parecida había santidad en el salvajismo, pero, siente uno, sin mucho de risa, en el cuadro portugués de la Adoración de los Magos, pintado en el primer decenio siglo xvi, donde el sitio reservado usualmente al mago negro ha sido ocupado por un indio brasileño con un tocado de plumas, orejeras de oro, brazaletes, ajorcas y un collar de perlas. En una mano lleva una fuente hecha con medio coco, llena de oro, y en la otra una mazo de madera que se dice usaban los indios del Brasil. Vestido con calzones y camisa adornados ricamente, "pocos salvajes", escribe Hugh Honour, "podrían parecer más gentiles, más corteses y más eminentemente humanos"[1].

Pero en otro cuadro portugués pintado unos cincuenta años después un indio, con el mismo tocado y con capa de plumas preside como el diablo los tormentos de los condenados en un infierno similar a los que

pintaba Jerónimo Bosco. Eran dioses o demonios, anota Richard Constock, "criaturas antes de la caída provistas de la inocencia original o demonios con una mirada animal que escapa a la comprensión humana" En los primeros encuentros entre los colonizadores europeos y los motivos americanos, vemos ambas imágenes operando en la imaginación del blanco[2]. Menos mítico quizás, pero con una apreciación no menor de la dualidad en la imagen del indio, el comerciante norteamericano Henry Boller la expresó así, en una carta de 1859 a su hermano:

> Podría "pintarte", si no fuera por las constantes interrupciones... dos pinturas.
>
> Una representaría el aspecto brillante de la vida india, con sus plumas, lanzas, alegres atavíos y abanderados a caballo, combates, cacerías de búfalos, etc.
>
> El otro lado, el lado oscuro, que mostrara la suciedad, los gusanos, pobreza, desnudez, sufrimiento, superstición, etc. Las dos serían igualmente veraces –ni exageradas, ni distorsionadas; ¡las dos completamente distintas!–[3]

Cuando Manuel Gómez, un colono blanco en las faldas de los Andes en el Putumayo, tomó *yagé* con un chamán indio, vio también las cosas de esa manera, dualizadas, claras y oscuras, antes de morir. Años después me dijo que tras el caos de formas móviles y cambiantes, de sonidos que zumbaban y silbaban intermitentemente, después de que las serpientes se precipitaran dentro de su boca cuando estaba vomitando, se acercó un tigre, y luego desapareció. Donde había estado el chamán, junto al fuego, estaba sentado el diablo.

Era exactamente como lo pintan, dijo Manuel, ardiente y rojizo, con cuernos y rabo, y cuando Manuel lo estaba viendo sentado junto al fuego en las grandes selvas del Putumayo, el diablo volvió a convertirse en el chamán, quien fumaba un cigarro y le preguntó si tenía miedo. Luego el indio volvió a convertirse en el diablo y Manuel supo que se estaba muriendo. En realidad, estaba ya muerto, me contó después, y empezó a subir por una fastuosa escalera hasta que se encontró con un viejo, en el borde de la nada. Este hombre bendijo a Manuel y le dijo que regresara a la tierra. Entonces retornó, escalón por escalón, hasta llegar a la clara luz verde de la aurora que penetraba en la selva. Habían sido el indio como chamán y el chamán como diablo los que habían representado para él ese tránsito a través del espacio de la muerte y de la redención. El lenguaje es dramático, no menos que la experiencia registrada, y la experiencia debe percibirse no como un mero brillo al poder colonial, sino como un camino hacia ese poder que suministra una visión de su constitución interna, en la que fábula y fantasía entran en la cotidianidad de raza y de opresión de clase –la mundanidad que se vuelve hiperreal cuando la sociedad toca las fronteras de la barbarie–. Bendecidos así, colonos como Manuel Gómez y José García repelen la hechicería del envidioso: el conquistador reifica sus mitos sobre el salvaje, se somete a su poder y al hacerlo busca salvarse de la civilización que lo atormenta tanto como al salvaje en el cual ha proyectado su anti-yo.

Al mirar la pintura portuguesa de mediados del siglo XVI del indio como diablo que preside los tormentos de los condenados, Hugh Honour comenta que esta imagen enmarcaba al indio como bestia de la jungla. En contraste con el primer cuadro, el de la Adoración de los Magos, con sus vínculos a la mitología de la Edad de Oro, el segundo cuadro vincula al indio no meramente con el diablo sino, dice, también con los salvajes o bárbaros crueles, lascivos, bestialmente hirsutos y deformes de la leyenda medieval y renacentista.

Fueron estas leyendas las que suministraron la imaginería de las nativos del Nuevo Mundo como monstruos, sugiere John Friedman en su obra sobre las razas monstruosas en el arte y el pensamiento medievales[4]. Supone un desarrollo iconográfico paralelo al desarrollo del imperialismo europeo, iniciado con esa galería de criaturas y de monstruos fabulosos, las maravillas del oriente, en India y en Etiopía en los bordes del (Viejo) Mundo, reducidos a una sola figura, la del salvaje, combinado con las gentes halladas en el Nuevo Mundo. Estas maravillas del oriente incluían gigantes, pigmeos, unicornios, hormigas buscadoras de oro, hombres con cabeza de perro, otros con rabos, algunos con la cabeza en el pecho, caníbales y amazonas –criaturas medio humanas, medio espíritus que habitan las márgenes de una sociedad más marginada todavía al situarla en tierras exóticas. Esas criaturas se abrieron camino a libros influyentes, como *Imago mundi* de Pierre d'Ailly, *Historia rerum* del papa Pío II, y en los viajes de sir John Mandeville –de todos los cuales, y en especial los dos primeros, se sabe que atrajeron la atención de Cristóbal Colón–. En su valiosa biografía del almirante, Samuel Morrison afirma que la *Imago mundi* y la *Historia rerum* eran las dos fuentes principales de Colón (hasta donde han podido preservarse las fuentes) para sus argumentaciones intelectuales en pro de sus planes. Fue en la última donde se enteró de los *Anthropophagi* (caníbales) de las Amazonas, cuyas huellas creyó haber hallado en 1492 y en 1493[5].

En su estudio de las maravillas del oriente, Rudolph Wittkower concluía que, mediante la diseminación pictórica en formas tanto popula-

res como académicas, esas maravillas impresionaron a gran número de personas y tuvieron influencia en varias ramas del saber medieval. Sus significaciones podían cambiar y mientras, por ejemplo, a fines del período medieval podían figurar en la iconografía cristiana como razas fabulosas de la humanidad, capaces de redención, en espera de los apóstoles de Cristo, a comienzos del siglo XVI, el período de la conquista del Nuevo Mundo, este concepto parece haber sido sustituido por otro que veía al monstruo como un nuncio del mal –concepto asociado a una reaparición de creencias populares que no tenían sitio en la concepción oficial del mundo medieval–. Pero un cambio tan drástico de valoración, del monstruo como cristiano en potencia al monstruo como nuncio de males, no debe resultar sorprendente. Como lo recalca el propio Wittkower en las líneas finales de su erudito ensayo, "por doquier el monstruo ha sido acreditado con los poderes de un dios o con las fuerzas diabólicas del mal"[6].

La dualidad monstruosa de la diabólico y lo divino está firmemente delineada en el retrato trazado por Richard Bernheimer del salvaje de fines de la Edad Media, una figura que efectivamente, como lo sugiere Hugh Honour, resulta útil para la comprensión de la cualidad mágica inmanente en la imaginería europea del salvajismo en la época de la conquista del Nuevo Mundo (si no también en nuestro tiempo)[7]. Medio humano, medio animal, desprovisto de habla y de razón, esta criatura peluda de los bosques es como un niño gigante, al que se le teme por su terrible temperamento y por su poder mágico. De cólera fácil, puede volver pedazos a los intrusos, atacar a las mujeres y robarse a los niños, en especial a los que no han sido bautizados. Arranca árboles, hace que desaparezcan los lagos y sumerge a las ciudades en el abismo. Como prefiere vivir solo en sitios ocultos como cuevas, combate constantemente con otros hombres salvajes y con las bestias y los dragones de la selva. En su cólera produce tempestades y granizo –ése es el tiempo que prefiere–, las condiciones más propicias para el retorno de los difuntos. Ignorante de Dios, tiene poder sobre los animales de la selva (como lo tienen los chamanes) y posee conocimientos ocultos de los poderes mágicos de las plantas (como los chamanes). Inferior a los humanos dentro de la gran cadena del ser, es también superior a ellos.

Los poderes que se le atribuyen lo hacen tan deseable como peligroso. Bernheimer incluye en su libro un cuadro de Brueghel el Viejo donde se muestra a unos campesinos cuando capturan a un salvaje por la fuerza de las armas y con el fin de matarlo –tal como le ocurrió al

hermano de Santiago Mutumbajoy, también chamán, hace muchos años en el Putumayo–. Pero Bernheimer llama también la atención sobre la escultura de un salvaje en el portal de una iglesia del siglo XIII en Provenza, el cual deja ver la mano a través del brazo de un hombre que está contando dinero y guardándolo en un saco. Así se pretende mostrar, dice Bernheimer, la utilidad que un hombre puede extraer de su relación íntima con el salvaje –una interpretación con la que coincidirían muchos colonos del Putumayo como José García (aunque tal vez no su mujer, Rosario)–.

Y naturalmente a veces el salvaje por su propia buena voluntad se consagra a servir a los menesterosos, quizás a curar con hierbas mágicas las heridas del caballero aquel en *Faerie Queen* de Spenser, extraviado en el bosque del salvaje. Los colonos en el Putumayo de hoy sueñan con conseguir plantas como ésa. José García usa algunas en su botella de remedios, y mi querido amigo, hoy desaparecido, Chu Chu, un curandero mulato que vivía muy lejos del Putumayo, en el valle del río Cauca, me aconsejó muy cuidadosamente cuales plantas debería obtener de los yerbateros indios del Putumayo, tanto para mi bienestar como para el suyo. En los tugurios de Cali don Cofo soñaba también con una planta india mágica y secreta que podría llegar a ser suya –la planta, perdida para la historia, que ablandaba el oro–. Y quizás algo del caballero de Spenser perdido en el bosque donde imperaba el salvaje se reproduce en la vida, tal como me la contaron, de aquel blanco de Bogotá, Gabriel Camacho, quien durante tanto tiempo anduvo errante y enloquecido en estos bosques del Putumayo, cuidado por chamanes y su hierba mágica del yagé.

Las sorprendentes inversiones involucradas en la atribución de poderes mágicos al primitivo por parte del conquistador aparecen en las descripciones renacentistas de las hazañas de Alejandro el Grande con las razas maravillosas de la India. En un manuscrito francés de comienzos del siglo XV, podemos ver ilustraciones de Alejandro y sus soldados en mortal combate con un hombre y una mujer salvajes, a los que arrojaban al fuego.

En notorio contraste (en un *Alexanderbuch* del mismo siglo) vemos a éste, el más poderoso de los reyes, acompañado de sus cortesanos, cuando le suplica al salvaje, descrito ahora como un sacerdote, que consulte los árboles oraculares del sol y de la luna. Alto, negro y peludo, este sacerdote/salvaje tiene largos colmillos y una lengua larga, como de perro. Está desnudo salvo por un arete de oro y una mitra episcopal.

En los textos latinos, anota Timothy Husband, Alejandro, al escucharle al salvaje la profecía de su muerte inminente, reconoce el poder del pagano, al entonar *Jupiter omnipotens*[8].

De los muchos aspectos que tiene este episodio quiero insistir especialmente en lo que Bronislaw Malinowski llamaba "una verdad bien conocida", la de que "una raza superior en contacto con otra inferior tiene la tendencia a atribuirle poderes mágicos misteriosos a los miembros de esta última"[9]. Estaba apelando a sus reservas de experiencia con el discurso colonial en el suroeste del Pacífico hacia los años de la Primera Guerra Mundial –un largo tiempo desde las descripciones del Renacimiento tardío de Alejandro y sus hazañas con las razas salvajes y maravillosas de la India. Y una gran distancia, también.

Esta imputación del misterio y lo demónico por la clase más poderosa a la más débil –por los hombres a las mujeres, por los civilizados a los primitivos, por el cristiano al pagano, nos deja estupefactos: una noción tan antigua, tan persistente, tan paradójica y tan ubicua–. En nuestros días existe no sólo como racismo sino también como un culto vigoroso de lo primitivo, y en cuanto primitivismo le da vitalidad al modernismo. "Ésta es nuestra moderna esperanza", entona la voz moderna de W. B. Yeats en *Ego Dominus Tuus* (y cito de un borrador de 1912):

> *By the help of images / I could call up my anti-self, summon all / that I have least handled, look upon them all / because I am most weary of myself.* ("Con ayuda de imágenes / puedo invocar a mi anti-yo, congregar a todos / a los que menos he tratado, ocuparme de todos / pues estoy muy harto de mí mismo".)

Es este borrador el que nuestra más claramente, según Mary Cathleen Flannery, que Yeats escribía bajo la influencia de un espíritu que lo había visitado en una sesión de espiritismo –el espíritu del escritor y explorador moro Leo Africanus, quien había estado cautivo en la corte del papa León x y cuyas opiniones sobre África tenían, a mediados del siglo xvi, cierta autoridad. Yeats mantuvo correspondencia con este espíritu, en una caligrafía deformada deliberadamente[10].

Cualquiera hubiese sido el papel de este espíritu en la formación del anti-yo moderno, de nuestra moderna esperanza a cuya luz "Hemos hallado la mente amable, sensitiva", produce cierto impacto descubrir gracias a Margaret Holden en su *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* que Leo Africanus declaraba que los negros no

sólo vivían como bestias sino que estaban "totalmente desprovistos de razón" –una declaración que ella considera importante en la marea de ideas y de sentimientos europeos que separaban a los paganos de la gran cadena del ser humano de tal manera que el pagano ingresaba, con el máximo de ambigüedad, en una zona inferior, entre los animales y los humanos–[11].

La dependencia del primitivismo del hombre moderno es aterradoramente clara en el viaje a *El corazón de las tinieblas:*

> La tierra parecía extraterrena. Estábamos acostumbrados a mirar la forma encadenada de un monstruo conquistado pero allí podía verse una cosa monstruosa y libre. Era no terrenal y los hombres eran –no, no eran inhumanos–. Bueno, usted sabe, eso era lo peor –ese temor de que no fueran inhumanos–. Lentamente se apoderaba de mí. Aullaban y brincaban y giraban y hacían caras horribles; pero lo que lo estremecía a uno era tan sólo la idea de su humanidad –como la nuestra– la idea de nuestro remoto parentesco con este alarido salvaje y apasionado. Repulsivo. Sí, demasiado repulsivo...[12]

A la magia de lo primitivo el colonialismo añadió su propia magia, la magia del primitivismo. Ese distinguido genitor de antropología, E. B. Tyler, anotaba en su libro *Primitive Culture* (publicado en 1871) que muchos blancos en África y en las Indias Occidentales, en la época en que escribía, le tenían terror al poder del Obi –sorprendente confirmación de su tesis acerca de la estructura de clase de la magia y la evolución de las sociedades, salvo por el hecho de que esos mismos blancos pertenecían a una nación cuya educación, en términos de Tyler, había adelantado lo bastante como para destruir su creencia en la magia–.

Su tesis llamaba la atención sobre la ubicuidad de un grupo considerado primitivo al que se le atribuían poderes extraordinarios por parte de quienes se proclamaban sus superiores:

> El mundo educado moderno, al rechazar la ciencia oculta como una superstición despreciable, se ha comprometido prácticamente con la idea de que la magia pertenece a un nivel de civilización más bajo. Resulta muy instructivo hallar la confirmación involuntaria de ese criterio por parte de naciones cuya educación no ha avanzado lo suficiente como para destruir la creencia en la magia misma. En cualquier país, una raza aislada o marginal, última sobreviviente de una nacionalidad más antigua, posiblemente está expuesta a que la califiquen de hechicera[13].

Da ejemplos, como el de los dravidianos hinduizados del sur de la India los cuales, en épocas pasadas, afirma, vivían con miedo de los poderes demónicos de la casta de esclavos situada por debajo de ellos. De relatos contemporáneas extrajo un caso en el que la clase beneficiaria de esa imputación no era tanto inferior como remota, habitante de lugares salvajes. Ciertas tribus dravidianas, anotaba, le tenían un terror mortal a los kurumbas, "míseros vagabundos de la selva pero, se cree, dotados de poderes para destruir hombres y animales y propiedades por medio de la brujería"[14]. Pero no se trata sólo del poder de hacer el mal. También menciona específicamente a la magia curativa como parte de esas atribuciones.

En lo que respecta a los Obi que (decía Tyler) mantenían aterrorizados a muchos blancos de África y de las Indias Occidentales, podemos recordar el hecho de que los propios Obis vivían temerosos de personas más salvajes todavía que ellos –los curanderos, hombres y mujeres, de las comunidades cimarronas de Jamaica, los descendientes de esclavos fugitivos quienes, poseídos en el baile y en el teatro por los espíritus de sus antepasados cimarrones y por tanto con una historia especial, colonial y jamaiquina, de "salvajismo" y de magia bárbara, son capaces hoy de contrarrestar el mal causado por los Obeah–[15].

En la cercana isla de Cuba, según su prestigioso antropólogo Fernando Ortiz en su libro *Hampa afro-cubana: los negros brujos* (aparecido en 1906) era común para los blancos de *todas* las clases tener brujos negros que fueran también esclavos. Además, para la salud, el amor y la venganza, en la época en la que él escribía, era común entre los blancos, incluso los de clase alta, darle fe a curanderos y hechiceros negros, resultado en parte, dice, de "una no muy sólida cultura entre las clases dirigentes de la sociedad cubana".

¿Es una noción interesante, verdad, la de que la fe en la magia de la clase más ínfima se deba a una cultura "no muy sólida" entre las clases gobernantes? Hay aquí un curioso sinergismo entre los gobernantes y aquellos que deben sustentarlos tanto mágicamente como por medio del trabajo material. Y más allá de la división del trabajo entre los que gobiernan y los que los abastecen de magia está el cuadro de una sociedad en conjunto, con sitios muy distintos para los gobernantes y los gobernados, espacios cósmicos unidos vertiginosamente como en un sueño de desvanecimiento de la historia universal. Pese a la "avanzada psicología" de los blancos en Cuba, escribe Ortiz, "las supersticiones de los negros los atraen y les producen una especie de vértigo de tal manera que caen en esas creencias desde las alturas de su civilización; como si los planos

superiores de sus psiques se ahogaran primero y luego se desprendieran de ellos, volviendo al primitivismo, a la desnudez de sus almas"[16].

En su estudio sobre el vudú en Haití, publicado en 1959, el antropólogo francés Alfred Métraux ofrece una sugerencia respecto a la historia del "vértigo" y al diluvio primitivo de la psique de la clase dominante sobre el que escribe Ortiz. Al prevenir contra la imagen morbosa y alucinatoria que rodea al vudú en Haití, Métraux nos advierte que esa imagen es sólo una leyenda relacionada con la hechicería utilizada por los esclavos contra sus amos. El que esa hechicería hubiera existido, o si tan sólo se hubiera pensado en que existía es algo que carece de importancia para la leyenda, la que, como escribe Métraux,

> pertenece al pasado. Pertenece al período colonial cuando era fruto del odio y del miedo. El hombre nunca es cruel e injusto impunemente: la ansiedad que crece en las mentes de quienes abusan del poder a veces toma la forma de terrores imaginarios y de obsesiones demenciales. El amo maltrataba a su esclavo, pero le temía a su odio. Lo trataba como un animal de carga pero lo asustaban los poderes ocultos que le atribuía. Y mientras mayor la sujeción del negro, mayor el miedo que inspiraba; ese miedo ubicuo que aparece en los documentos de la época y que se solidificaba en la obsesión con el veneno la que, a lo largo del siglo XVIII, fue causa de tantas atrocidades. Quizás ciertos esclavos se vengaban de ese manera de sus amos –una cosa posible e incluso probable– pero el miedo que reinaba en las plantaciones tenía su origen en más hondos escondites del alma: era la brujería del África remota y misteriosa la que le quitaba el sueño a los moradores de la "casa grande"[17].

Puede discernirse un patrón similar de sueño desasosegado en la descripción que hace Henry Charles Lea de la Inquisición en el puerto colonial español de Cartagena, en el Caribe, al sur de Cuba y de Haití, en la costa de la colonia de Nueva Granada, hoy Colombia. Era una colonia apabullada por la brujería de tres continentes, dice Lea, unos años antes que Ortiz:

> Los esclavos de Guinea trajeron los misterios de Obeah y las oscuras prácticas de la hechicería. Los indios nativos tenían un amplio repertorio de supersticiones, para curar o para agredir, para suscitar amor u odio; los colonos tenían sus propias ideas crédulas, a las que añadían una fe implícita en las de las razas inferiores. La región estaba abrumada por esta combinación de las artes ocultas de tres continentes, todas las cuales eran consideradas por la inquisición no como

fantasías ociosas sino como el ejercicio de poderes sobrenaturales, en los que estaba involucrada una fe expresa o implícita en el demonio[18].

Ahora bien, ésta es una manera de ver las cosas muy del Putumayo. Coincide con una visión que sumerge el mundo subterráneo de la sociedad conquistadora en la cultura de los conquistados, del peón y del esclavo. Además, ve esa fusión como una punzada más o menos continua al ojo del poder –al sistema de seguridad de la doctrina de la iglesia y a sus rituales de poder, encarnados en la Inquisición. Y ésta es una visión que comprende implícitamente la fusión del mundo inferior de la sociedad conquistadora en la cultura de la conquistada, no como una síntesis orgánica o un sincretismo de las tres grandes fuentes de la historia del Nuevo Mundo –africana, cristiana e india– sino como un salón de espejos donde se reflejan las percepciones que cada cultura tiene de las otras.

Junto con otros estudios de la Cartagena inicial, basados en documentos coloniales preparados por inquisidores, clérigos y funcionarios del gobierno[19], la historia de la Inquisición de Lea sugiere que este salón de espejos era, desde el punto de vista del colonizador, un salón donde se combinaba la hechicería con la sedición, si no en la realidad al menos como metáfora, como si la noción de un "mundo inferior" abarcara un amplio rango de connotaciones, desde el infierno venerado por los seguidores de Satanás al mundo inferior de la conspiración y del desafío al orden establecido. Es notable lo importante que eran la raza y el género como significantes de este mundo inferior que amenazaba con brotar a través de la capa de masculinidad blanca encarnada en la autoridad colonial.

Los jefes de los palenques o asentamientos de esclavos fugitivos podían ser hechiceros y brujas, de acuerdo con los textos oficiales. La rebelión de los esclavos en las minas de oro de Zaragoza aparecía en el informe del inquisidor al Tribunal Supremo en 1622 como una efusión masiva de hechicería, encaminada a consumir por el fuego y a esterilizar por la magia tanto a las minas como a sus propietarios. De las negras, esclavas y libertas, que trabajaban como sirvientas, se decía que eran expertas hechiceras y que les servían a sus amas blancas en las artes de la adivinación y en la preparación de filtros amorosos. La Inquisición alegaba haber descubierto reuniones de brujas que adoraban al demonio, e incluso en las reuniones de las españolas se decía que las mujeres africanas desempeñaban un papel principal. Se dice también que más allá de la ciudad de los cristianos, esclavos y libres, los indios paganos les suministraban a esas negras las hierbas que requerían.

Estos textos oficiales reproducen una visión inquisitorial de un poder, místico y malévolo, que rodeaba y socavaba los términos del orden colonial. Por fantástica que sea la visión, si la experiencia del Putumayo sirve de guía, es una visión que se incorpora a la magia y a la hechicería de las clases subalternas. Esa maldad no deja de tener atractivos. Como Bernheimer lo demuestra con cierta prolijidad, el salvajismo de la salvaje y del salvaje se configura cuando se juntan los extremos de la destrucción y la curación.

En 1623 la Inquisición afirmaba haber descubierto una gran asamblea de brujas negras en el puerto de Tolú, a unas sesenta y cinco millas de Cartagena, a donde no tardó en llegar la epidemia, alimentada sin duda por el proceso inquisitorial. (Incidentalmente, en su célebre *Historia natural y moral de las Indias,* publicada en 1588, el padre Acosta destacaba al bálsamo de Tolú por sus virtudes medicinales[20].) Dos de las supuestas dirigentes, negras ambas, fueron sentenciadas a la hoguera, pero a una de ellas, Paula de Eguiliz, se le permitió salir de la cárcel para trabajar como curandera; entre sus clientes figuraban inquisidores y el obispo de Cartagena, en cuya casa estuvo veinte días como invitada. Para estas excursiones prescindía de su atuendo simbólico de su condición diabólica, el sambenito, y aparecía en público con un manto bordado en oro, conducida en una silla de manos. Se dice que ganó mucho dinero de su práctica médica como prisionera de la Inquisición, parte del cual compartía con otras presas. Después de seis años, años que incluyeron el tormento, su sentencia fue conmutada a tan sólo 200 azotes y prisión perpetua[21].

¿En dónde reside el poder curativo del salvajismo? Es verdad, como dice Wittkower, que los monstruos de las maravillas del oriente le dieron forma no sólo a los sueños diurnos de belleza y armonía del hombre occidental, sino que también crearon símbolos con los cuales se puede expresar el horror de los sueños reales. ¿Pero no se trata aquí de una cuestión que va más allá de la función configuradora de símbolos y sueños?

El salvajismo suscita también el espectro de la muerte de la propia función simbólica. Es el espíritu de lo desconocido y de lo desordenado, suelto en la selva que rodea a la ciudad y a los sembrados, dedicado a subvertir las convenciones en que se basan el significado y la función moldeadora de las imágenes. El salvajismo desafía la unidad del símbolo, la totalización trascendente que ata la imagen a lo que representa. El salvajismo irrumpe en esta unidad y en su lugar crea algo resbaloso,

una chirriante articulación entre el significante y el significado. El salvajismo hace de estas conexiones espacios de oscuridad y de luz, donde los objetos en su desnudez turbia miran mientras los significantes flotan a su alrededor. El salvajismo es el espacio de muerte de la significación.

Bernheimer nos recuerda que en la Edad Media el salvajismo "implicaba todo cuanto eludiera las normas cristianas y el marco establecido de la sociedad cristiana, y se refería a todo cuando era portentoso, desordenado, crudo, impredecible, extraño, incultivado"[22]. ¡Vaya enumeración! Seguramente, debemos preguntarnos, ¿la curación y no sólo la magia dañina de la gente salvaje no deja de estar conectada precisamente con esta impredictibilidad cruda y esta elisión de los marcos de referencia?

Pero el salvajismo es reclutado incesantemente por las necesidades del orden (y ciertamente ésta es una de las tareas y de los aportes más duraderos con que la antropología contribuye al orden social). Pero subsiste el hecho de que al tratar de domesticar de esta manera al salvajismo, de tal manera que le pueda servir al orden como una contraimagen, el salvajismo forzosamente tiene que conservar su diferencia. Si al salvajismo per sé no se le acredita con su fuerza, realidad y autonomía propias, entonces no puede funcionar como sirviente del orden. Las implicaciones plenas de esta paradoja están sumergidas en un acto violento de domesticación –como lo atestigua el profético aserto de Paul Ricoeur utilizado para introducir un reciente estudio antropológico del exorcismo: "Si el mal es coextenso con el origen de las cosas, como el caos primordial y el combate teogónico, entonces la eliminación del mal y de los malvados debe hacer parte del orden creativo como tal"[23]. Dejando aparte los condicionales, es esta insípida ecuación del mal con el caos primigenio, y de su eliminación por medio de la creatividad, lo que refuta el salvajismo de los salvajes.

El salvajismo que está en juego aquí desgarra las fatigadas dicotomías de bien y mal, orden y caos, la santidad del orden, etcétera. *No* media entre estas oposiciones. En cambio, desciende para ponerse al lado del caos y su creatividad curativa es inseparable del hecho de tomar partido. Con una maza en la mano, azotadas por el granizo y la tempestad, con rayos que iluminan el retorno de los muertos, estas criaturas del salvajismo no sólo soportan el peso del anti-yo de la sociedad sino que con sus trapos húmedos y peludos absorben lo mejor que puede entregar la oposición binaria –orden y caos, civilizado y bárbaro, cristiano y pagano, y emergen al lado de lo grotesco y de lo destructor. "Su aspecto destructivo es más fuerte que el saludable", escribe Bernheimer en

relación a los salvajes de la Edad Media, "y parece como si los únicos beneficios que su apariencia pudiera suministrarle a la comunidad humana son en última instancia los que se derivan de sus rasgos macabros"[24].

12

Grasa india

Quiero correr por el salvajismo y sus mediaciones junto con la topografía de las zonas mágicas, siguiendo los hilos de cuanto he encontrado más general e inconexo en la historia de la vida de Rosario y José García, a saber la atribución de barbarie y de poderes mágicos de curación al indio por parte del colono, y la manera como esta atribución creó magia desde las faldas orientales y las selvas pluviales que se extienden desde la base de los Andes hasta la inmensidad de la cuenca amazónica. Lo que me interesa principalmente son los aucas, chunchos y otras criaturas fabulosas de la selva, pero también me intrigan la generalización de estas atribuciones de salvajismo a las que pudieran denominarse especies colonizables, el salvajismo imputado al otro, objetificado, recuperado luego como sustancia mágica, como se dice hacen con la grasa de los cuerpos de los indios en el altiplano del Perú.

Desde hace mucho me ha impactado el hecho de que en su lugar de residencia, así como en sus viajes en búsqueda de medicinas y de pacientes, los curanderos de Sibundoy mediaban entre las montañas y las selvas como signos icónicos de civilización y de salvajismo. Al preguntarme por esta mediación como fuente de la magia, mi mirada fue atraída por esos otros renombrados curanderos indios en las montañas de Bolivia –los collahuayas–. De alguna manera formal e importante me parecían idénticos a los menos conocidos practicantes del valle del Sibundoy, mucho más al norte, en Colombia. Como ellos, los collahuayas itinerantes se diferenciaban del resto de la sociedad y muchas personas les atribuyen, dogmáticamente a veces, otras en medio de dudas, un conocimiento notable de cuestiones ocultas dentro de la gran lucha por la vida. Resulta muy significativo que estén relacionados con el salvajismo de las selvas húmedas, más abajo de sus hogares montañosos. Hasta qué punto están verdaderamente conectados los collahuayas es motivo de debate, pero como con la mayoría de las cosas en la esfera del mito y de la magia, para no decir nada de la política de raza y de conquista en que se entrometen el mito y la magia, la apariencia es la que a veces resulta decisiva. "Los encontramos en todas partes", escribió el arqueólogo estadounidense Adolph Bandelier, hacia 1905, cuando estaba efectuando excavaciones en las islas de Titicaca y Koati'. "Entre Puno y Sillustani vimos esas figuras extrañas caminando en fila, silenciosos, yendo de una aldea india a otra, de un caserío aislado al otro, tolerados en todas partes y en todas partes recibidos con una hospitalidad nada demostrativa". Eran los famosos curanderos collahuayas, explicaba, en giras que duraban años y que los llevaban hasta Buenos Aires, o más lejos, al Brasil y más allá. "En la isla",

escribía Bandelier desde su observatorio privilegiado en el gran lago Titicaca, en lo alto de los Andes entre Bolivia y Perú, "a veces los llaman chunchos, pero no tienen nada en común con esos indios de la selva salvo en cuanto pretenden (y probablemente sea cierto) que algunas de sus hierbas medicinales son recogidas en las selvas, habitadas y recorridas por tribus salvajes (a menudo denominadas colectivamente chunchos)".

Compró algunas de las mercancías de los curanderos: contra la melancolía, *yerba de amante*; contra el resfriado reumático, *uturuncu*, para frotarlo; contra la jaqueca, *yerba de Castilla* (como en Castilla, gloria suprema en el mosaico de la antaño poderosa España); y otro remedio, esta vez gringo, polvo de heléboro para estornudar. Pero parece que el principal tesoro de los curanderos ambulantes collahuaya eran unas figuritas de un mineral que se decía abundaba en la región nativa de los collahuayas, en Charasani: alabastro blanco tallado en formas como la de un puño cerrado, para proporcionar riqueza, y también, aunque a Balestier nunca se le permitió verlas, figuritas humanas, en negro, para la hechicería[2].

Para efectuar sus excavaciones arqueológicas, los trabajadores indios de Bandelier tenían que efectuar ritos destinados a aplacar los espíritus de las cumbres de las montañas, los "abuelos" de esas grandes cumbres, los *achachilas,* así como a la tierra misma, ritos que abarcaban, entre las muchas preparaciones y substancias mágicas para alimentar a los espíritus, virutas raspadas con una navaja de una figurita de alabastro, en este caso, dice Bandelier, de las que representaban un toro o una vaca. Las figuritas mágicas (o sus virutas) suministradas por los curanderos collahuayas entraban entonces a formar parte de los sacrificios a las cumbres y a la tierra, ofertas a la masculinidad y a la feminidad del espacio de vida productivo para que las comieran los dioses dentro de los ritos asociados a la cosecha, los rebaños y la gente –en conjunto e individualmente, en sus tormentos y en sus esperanzas–. Por lo tanto, es con cierta insistencia que surge la pregunta sobre los porqué y los cómo del poder asociado con estos curanderos indios itinerantes cuyas figuritas, asevera Bandelier, *"se vendían no sólo a los indios (quizás menos a éstos) sino también a los mestizos, e incluso ocasionalmente a blancos, ya que la fe en las curas y en las dotes sobrenaturales de los Callahuayas es muy común y está profundamente arraigada en todas las clases de la sociedad, aunque rara vez se lo confiese"* [el subrayado es mío][3]. Esto pasaba hacia 1900.

"Los llaman a veces *chunchos*", escribía Balandier, "pero no tienen nada en común con estos indios de la selva salvo que *pretenden*" –"*y probablemente es cierto*" [el subrayado es mío], agregaba entre paréntesis–

"que algunas de las hierbas medicinales son recogidas en la selva, habitada y recorrida por tribus salvajes (denominadas colectivamente chunchos)". En esa vacilación que he subrayado, dirigida a una zona de realidad donde la pretensión y la posibilidad se combinan para crear mediante la poética de lo incierto una zona de poder "profundamente arraigada en todas las clases de la sociedad, aunque rara vez se lo confiese", donde la identificación con lo salvaje de la jungla y de sus habitantes *y* la disociación de éstos corre a través del ritual a los deseos y los infortunios de la vida civilizada, para volver a empezar una y otra vez.

Siete años después de la publicación del libro de Bandelier, otro gringo, G. M. Wrigley, publicó (en 1917, en *The Geographical Review*) un artículo titulado "Los médicos ambulantes de los Andes: los callahuayas de Bolivia". Aquí la conexión entre los médicos viajeros y las selvas que se extienden al oriente de los Andes aparece más explícita, o al menos más sensorial y por lo tanto más resistente al escepticismo, que en Balandier. Se podía oler la jungla de los chunchos en las montañas a medida que se acercaban los curanderos. Dentro de su morral de drogas, escribe Wrigley, había gomas aromáticas, resinas, cortezas y hierbas de las selvas cálidas[4]. Al anotar que el territorio de los collahuayas está cerca a las montañas de las laderas del oriente de los Andes, Wrigley afirmaba sin equívocos que era allí donde se encontraban las valiosas plantas medicinales, y añadía esta nota: "Se le atribuye habitualmente a sus habitantes indios un vasto conocimiento empírico de sus propiedades. Wiener habla de los Piros del valle del Urubamba, los que todos los años ascienden a Hillipani para intercambiar tejidos, vasijas, aves vivas y ciertas plantas medicinales de las que estos chunchos tienen más conocimiento que los indios quechuas"[5].

Antes de sus largos viajes, los curanderos colluhuayas iban primero, dice Wrigley, "a llenar sus morrales en la 'montaña'. Como el recorrido los lleva a tierras cálidas llevan poca ropa, circunstancia que ha llevado a algunos viajeros a suponer que su verdadera residencia se halla en la selva"[6]. O si no efectivamente su morada, entonces alguna otra más afín a un espacio de muerte mágicamente generativo de donde, fortificados con remedios chunchos, resucitaban con un poder nuevo para regresar al altiplano y recorrer la república. Al explorar la "selva dorada" de Caravaya al oriente de los Andes y abajo del territorio Collahuaya en 1860, el explorador inglés Clements Markham, dedicado a inspeccionar selvas de quinas para el gobierno de Su Majestad, vaciló un momento, al preparar a sus cargadores para entrar a "esa selva densamente enmarañada, donde no ha estado ningún europeo". Media docena de hom-

bres con rostros pálidos emergieron de la espesura. "Parecían lívidos y cadavéricos", observó, "como hombres salidos de entre los muertos, abrumados por la larga vigilia y la fatiga"[7].

Resultaron no ser habitantes de la selva sino gentes de las montañas, collahuayas, "recolectores de drogas e incienso", decía, "que penetran a lo profundo de la selva para conseguir sus productos y regresan, tales como los vimos, pálidos y macilentos" –una raza muy peculiar, pensó, que atraviesa las selvas al este de los Andes y se consagra luego a practicar sus artes medicinales en toda América. "Van de un pueblo a otro en línea recta", escribía, "practicando su oficio, y llegan hasta Quito y Bogotá en una dirección y a los extremos límites de la República Argentina en la otra"[8]. En la costa del Perú los llaman chirihuanos, añade, y Wrigley, con la cita de un libro de 1860, asevera lo mismo.

Veinte años antes de la inspección de la chinchona por Markham, el viajero alemán Johann Jakob von Tschudi anotó que había mucho comercio entre el altiplano andino y las selvas al oriente, especialmente del precioso vermífugo de la corteza de chinchona, una droga legendaria desde que curó a la esposa del virrey, la condesa de Chinchón, y había sido promovida fervorosamente por los jesuitas en Europa en el siglo XVII. Antes de las guerras de independencia suramericanas, sostenía von Tschudi, los recolectores indios de este remedio habían abastecido a todos los boticarios de Europa. Las gomas aromáticas y las plantas de los bosques orientales llenaban también las iglesias de pueblos y ciudades en las tierras altas. Los sacerdotes las compraban como si fuera incienso.

Hay un tipo de indios, observaba von Tschudi (cometiendo exactamente el mismo error contra el cual habría de prevenir más tarde Wrigley, la confusión entre collahuayas e indios de la selva), que viven en lo profundo de las selvas del sur del Perú y de Bolivia y que se dedican casi exclusivamente a recolectar bálsamos medicinales y gomas aromáticas. También acopiaban medicinas mágicas como la garra del tapir para curar "desmayos" y los dientes de poderosas serpientes para curar la ceguera y la jaqueca. Las llevaban a los mercados del altiplano, dice, y algunos de ellos se apartaban dos o trescientas leguas de sus selvas nativas, atravesaban la mayor parte del Perú y visitaban incluso a Lima, llevando grandes calabazas de bálsamos. Observaba, con sorpresa, como esas "tribus" errabundas buscaban frecuentemente contacto con otras naciones. "No son recelosos y reservados sino, por el contrario, exasperantemente comunicativos"[9].

Se equivocaba al confundir los curanderos ambulantes con los indios

que vivían en lo profundo de la jungla, pero en ese caso su error estaba previamente dispuesto, una convención social que reproducía un mito donde se entrelazaban indios salvajes y medicinas mágicas en un imperio de exotismos selváticos. Era una mitología que se solazaba en la distinción entre cristiano y chuncho. De ahí procedía su vigor. Los indios que recogen y distribuyen las medicinas de la selva, recalcaba von Tschudi, siempre dicen ser cristianos. Como tales debe distinguírseles de los paganos de la selva en las faldas orientales de los Andes, como los chunchos, muy peligrosos y "una de las razas más formidables de indios salvajes". A quienes más se oponen es a los cristianos. Las ruinas abandonadas de haciendas y de misiones en las laderas dan testimonio de su larga historia de desafío. Son caníbales que asesinan cruelmente a todos los indios cristianos con quienes se encuentran. Cualquier clase de relación amistosa con ellos es imposible. En su merodeo andan prácticamente desnudos, y tienen el pelo, la cara y el pecho pintados con achiote. Sus armas son el arco de la palma chonta y la gran espada de madera, la macana. Cuando se erigió una cruz en la selva, unos días después los chunchos le ataron una macana y dos flechas, "símbolos de su irreconciliable enemistad con los cristianos". De la gran rebelión mesiánica de 1741, encabezada por el profeta que adoptó el nombre de Juan Santos Atahuallpa (un indio del altiplano que fue a España y a su regreso al Perú creó una base de apoyo entre esos indios de las tierras bajas al este de los Andes), se dice que involucró tanto a chunchos como a indios campas. Las iglesias de las laderas fueron arrasadas, las imágenes de santos y los curas fueron atados unas con otros y arrojadas a los remolinos de los ríos, ardieron las aldeas, se destruyeron los sembrados –y esta historia, recitaba von Tschudi, es la historia de toda la montaña–[10].

Habían hecho dramáticas apariciones, estos *chunchos*, como salvajes arquetípicos en versiones de la historia india. El aristócrata inca, Garcilaso de la Vega, siempre listo a promover la causa cristiana mediante la imagen del "indio bueno" en un mundo colonizado, relata en su famosa obra *Comentarios reales de los incas* (cuya primera parte apareció en 1609) como el buen rey inca Yupanqui al tomar posesión de su imperio emprendió una gira por sus dominios. Necesitó tres años, al cabo de los cuales decidió conquistar los chunchos que vivían en la selva, al oriente de la capital sagrada de Cuzco, para purgarlos de sus costumbres bárbaras e inhumanas. Hizo su entrada por el enorme y hasta entonces casi desconocido río de la Serpiente. Era imposible entrar por tierra debido a las impenetrables montañas y a los numerosos lagos, pantanos y cié-

nagas que abundan en esas partes. Diez mil soldados incas descendieron en balsas alistadas a lo largo de dos años. Después de feroces escaramuzas domeñaron a los chunchos, los que luego le sirvieron al inca en la conquista de otros indios salvajes –un punto que deseo subrayar, ya que esta doma del salvajismo, a fin de usarlo para la civilización, está en el meollo de imputación y apropiación mágicas del poder de lo salvaje.

Esta cruzada por el río de la Serpiente para tomar posesión de la selva de los salvajes es narrada extensamente por los indios del altiplano, aseguraba Garcilaso. Alardean de las proezas de sus antepasados en esas batallas a orillas de los ríos selváticos. "Pero", proseguía Garcilaso, "como algunos de estos hechos me parecen increíbles... y como los españoles nunca han poseído el área que los incas conquistaron en el Antis (tierra de los chunchos), y uno no la puede señalar con el dedo como sí puede hacerlo con el resto del área que he mencionado previamente, pienso que no debo mezclar asuntos fabulosos, o que parecen tales, con historias verdaderas"[11].

Cuatro años después de esta expedición para reducir a los chunchos el rey inca Yupanqui montó sin éxito una expedición contra los chirihuanos en las selvas bajas (al oriente de Charcas en la Bolivia de hoy). Los espías de Yupanqui informaban (y cito otra vez a Garcilaso) que "que la tierra allí era extremadamente mala y consistía en bosques salvajes, pantanos, lagos y ciénagas, de la cual muy poca parte era utilizada para cultivos. Los nativos eran completamente salvajes, peores que los animales salvajes, pues no tenían religión y no veneraban a nadie, y vivían sin leyes ni buenas costumbres, como animales en las laderas; no tenían poblaciones ni casas". Eran caníbales que comían tanto a sus enemigos como a su propia gente cuando estaba muriendo. Andaban desnudos y dormían con sus hermanas, hijas y madres. Al oír este informe, el rey inca reunió a su pueblo y le anunció: "Nuestra obligación de conquistar a los chirihuanos es ahora mayor y más urgente, porque debemos librarlos del estado animal y vil en que viven, y debemos reducirlos a una vida humana, y para este propósito nuestro padre, el Sol, nos ha enviado". Se apresturon diez mil guerreros pero al cabo de dos años tuvieron que aceptar lo imposible de su misión. Hoy los chirihuanos no son tan salvajes como antes, dice Garcilaso, pero persisten en sus hábitos bestiales de vida. Y sería en verdad un prodigio lograr que se libraran de ellos[12].

En su relato de fines del siglo XVI, *Historia natural y moral de las Indias,* el jesuita padre Acosta deja en claro que efectivamente los chirihuanos son un paradigma de salvajismo. El padre Acosta hizo parte de la desdichada campaña del virrey Toledo contra ellos, campaña que de seguro añadió brillo a su infamia, y él los coloca en la misma categoría de salvajismo y de resistencia a los españoles que a los chunchos. ¿Qué podemos decir de los chunchos y de los chirihuanos?, se pregunta. "¿No ha estado toda la flor del Perú allí, trayendo con ellos tal cantidad de provisión de armas y de hombres como hemos visto? ¿Qué hicieron? ¿Con qué victorias regresaron? Con seguridad volvieron contentos de haber escapado con vida, habiendo perdido el bagaje y casi todos sus caballos"[13]. Y los chunchos y los chirihuanos no son sólo un epítome del salvajismo; son también el epítome de los primeros hombres en el Nuevo Mundo, sugiere Acosta, haciendo a un lado los relatos de los indios sobre sus propios orígenes pues tales relatos "más parecen sueños que historias verdaderas".

Mas no es exactamente que se tratara de un conflicto entre la historia verdadera y los sueños. Los sueños no estaban desprovistos de historia. Ni la historia de fantasía. El salvajismo era una fantasía cuando paganos y cristianos se encontraban en la montaña, a través de la cual, de aquí para allá, iban los curanderos desensamblando orden y desorden, lo salvaje en lo civilizado, y extrayendo así magia de una topografía moralizada. La montaña la hizo real, la montaña la hizo natural.

La geógrafa Wrigley resulta útil aquí. Al referirse a los curanderos collahuayas anotaba que las plantas medicinales valiosas vienen de la montaña y comentaba que "un pueblo", con lo que se refería a los collahuayas, "con acceso relativamente fácil a las fuentes de abastecimiento *sería elegido naturalmente* para actuar de proveedor de las plantas medicinales de la montaña" (el subrayado es mío)[14]. Al reclutar en efecto la magia de la imagen de los curanderos collahuayas para la causa del materialismo en general y del determinismo geográfico en particular, al invocar en efecto una intervención mística como en el lenguaje de "sería *elegido naturalmente* (¿por quién? ¿por qué?) y al suministrar un simple pero elegante prototipo para el posterior determinismo ecológico de los "archipiélagos verticales", al final de su ensayo Wrigley nos deja retorciendo el pelo a una memoria que se presume está muy honda dentro de nosotros. "Nos recuerda", escribe con referencia a uno de esos curanderos y hechiceros indios ambulantes, "de la fuerza de los viejos controles geográficos que dominan los Andes centrales"[15].

Pero evidentemente son esta *fuerza*, estos *controles* y este *dominio* a

lo que están llamados a enfrentar esas figuras míticas y salvajes de las selvas húmedas. Ésa es su carga. Hacen con ella lo mejor que pueden.

Es como si estuviéramos enfrentados a una imagen alucinatoria en el legendario arte del chamán, el arte de la magia en el que la mímesis y el poder de transformación andan juntos, excepto que la imagen en cuestión, la topografía moralizada de los Andes, no es la obra de un artista individual sino de la propia cultura popular, la que a partir del espacio y sus distinciones crea una gran diferencia que separa a lo salvaje de la civilización atravesada por curanderos peripatéticos antes de que éstos atraviesen las miserias de la nación. Es aquí donde los primeros estudios sociológicos de oposición binaria, como el estudio de Robert Hertz sobre el predominio de la mano derecha –publicado en 1909, entre el ensayo de Emile Durkheim y Marcel Mauss sobre la clasificación primitiva y el clásico de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*– vienen a la mente, como en este dramático pasaje de Hertz:

> Todas las oposiciones presentes en la naturaleza exhiben este dualismo fundamental. Claro y oscuro, día y noche, este y sur en oposición a oeste y norte, representan una imagen y localizan en el espacio las dos clases contrarias de poderes sobrenaturales: de un lado la vida brilla y asciende, del otro desciende y se extingue. Lo mismo con el contraste entre alto y bajo, cielo y tierra: en lo alto, la sagrada residencia de los dioses y las estrellas, quienes no conocen la muerte; aquí abajo la región profana de los mortales a quienes absorbe la tierra: y más abajo todavía, los oscuros sitios donde acechan las serpientes y los ejércitos de demonios[16].

Es, por supuesto, este contraste anonadante entre alto y bajo, esta alegoría de las alturas, lo que concierne al poder creador de mito y de magia de los Andes y al mar de lluvia y de selvas ennubarradas de donde proceden. ¿Pero no es esto kantianismo sociológico demasiado consumido por su propia mitología de las categorías fundamentales? ¿El privilegiado orden del "dualismo fundamental" no se alimentará acaso, no dependerá incluso, de la alegoría de las alturas donde el orden reina supremo? ¿Dónde pueden la muerte y lo profano, la materialidad sórdida de lo inferior, el objeto en sí mismo, lograr un asidero epistemológico en este altísimo organum de conocimiento sublime? Tal vez la propia magia de los chamanes, o al menos la magia atribuida a los chamanes, está generada por esta cuestión, y en las rupturas y disensiones con la experiencia halla su asidero. De todos modos en el salvajismo atribuido a lo inferior hay esta oportunidad –la de poner a salvo el ser nada

más que lo otro de la altura–. En la mímesis del arte mágico atribuida por la sociedad a las selvas bajas y a sus poderes exóticos, chisporrotea esta oportunidad, a la que Georges Bataille, veinte años después de Hertz y en la misma ciudad, enfrentaría como "el viejo topo" de la revolución marxista contra el águila imperialista de *la idea* que se remonta resplandeciente en santa alianza con el sol, castrando todo cuanto entre en conflicto con ella[17].

La estrella de la nieve

En su ensayo sobre el gran festival andino de La Estrella de la Nieve, *Collur Riti*, publicado en 1982, Robert Randalla especifica las imágenes adquiridas tanto arriba como abajo al oriente de Cuzco, antigua capital del imperio inca, donde las montañas se sumergen en la selva. Describe este festival anual como "probablemente el espectáculo más impresionante y esplendoroso de los Andes", en el cual (hacia 1980) unos 10.000 peregrinos ascendían la montaña en la época del Corpus Christi para llegar a un valle sagrado en la cima. Permítanme citar sus primeras líneas, en las que describe el paisaje.

> Empinándose sobre la jungla, las montañas nevadas de Colquepunku son brillantes macizos blancos que flotan sobre las nubes de la selva pluvial. El interior de esta sierra alberga un valle aislado que, en la mayor parte del año, es el hogar de rebaños de llamas y alpacas que pastan 4.500 metros por debajo de estos glaciares rutilantes. Pero durante la semana anterior al Corpus Christi más de 10.000 personas, en su mayoría indios y campesinos, hacen una peregrinación al valle de Sinakara; la música resuena en los farallones y los bailarines con vestidos de plumas hacen cabriolas entre el humo de centenares de cocinas[18].

Más tarde, cuando me ocupe de los indios que cargan blancos a sus espaldas por las selvas y por las montañas de Colombia, tendremos motivos para retornar a estas imágenes y a estas metáforas maravillosas de brillantes macizos blancos que se elevan sobre la selva y flotan sobre las nubes de la selva pluvial. Ahora quiero que me lleve el impulso del pasaje citado, desde el contraste entre la selva y el glaciar hasta los bailarines emplumados, *chunchos*, y su baile climático a la salida del sol. Randall halla diversos significados en este rito, tales como "una gran celebración del proceso civilizador, de la transición del último mundo a éste, de la regeneración y resurrección de Pachamama [la tierra], de la cura-

ción de los enfermos y del comienzo de otro año (marcado por el retorno de las Pléyades)"[19]. De acuerdo con estudios recientes en el campo de la etnoastronomía, especialmente los de T. Zuidema, Randall sugiere que esta peregrinación anual no sólo marca la desaparición y la reaparición anual de las Pléyades en el cielo, un lapso de unas treinta y siete noches, sino que también marca lo que él llama "la transición del desorden al orden (del caos al cosmos)"[20], observación que casa bien con la observación de Zuidema de que para los incas este período de treinta y siete noches representaba en su calendario lo que él denomina caos. Randall no se olvida de subrayar que el desorden de los peregrinos danzantes cesa con el baile final al amanecer, el que dice es perfectamente ordenado y sincronizado. Con su inquebrantable preocupación por el orden y por el análisis formal de lo que llaman "mentalidad india", es poco el interés por parte de esta escuela de andinistas en el "caos", distinto a las maneras como se le pone al servicio de la celebración del orden. El festival es descrito ecuánimemente como una "gran celebración del proceso civilizador", alimentado, si no creado, por la danza enloquecida de los salvajes de la jungla, los *chunchos*, y se le ve como un rito de transición estelar, si no cósmica, de renovación social y de curación individual –resultantes todas de la transición del desorden al orden–.

En cuanto a los *chunchos*, Randall cita historias de los campesinos de la montaña en las que dicen que los *chunchos* son sus antepasados. Un relato dice cómo los antiguos, los *naupa machu*, ocupaban las montañas en la época anterior a ésta, cuando no había sol y no había luz distinta a la de la luna. Eran seres poderosos, esos antecesores, capaces de aplastar montañas y de mover rocas inmensas. El espíritu principal de las cimas locales les preguntó si deseaban tener algo del poder de esas montañas mágicas, pero con el orgullo de su vigor los *naupa machu* desdeñaron su oferta, por lo cual el espíritu creó el sol el cual, al levantarse sobre la jungla, convirtió en piedra a los antepasados –excepto a los pocos que huyeron al oscuro caos de las selvas montaña abajo–. Con esta creación de los chunchos en la oscuridad inferior, se creó el orden inca en las montañas superiores iluminadas por el sol.

Debajo están enterradas también épocas enteras. Como la fuga de los antiguos a las selvas bajas, así se dice que hay grandes ciclos de historia sepultados y desde allí, por medio de "floraciones" (el término procede de los informantes de Randall) en el presente pueden ejercer una influencia poderosa sobre la vida contemporánea. Esas floraciones mediante las cuales una época anterior ejerce su influencia, funesta por

lo general, sobre el presente, ocurren con la luna llena o nueva, al amanecer o al crepúsculo –y tendremos razones para recordar esta floración de un mundo subterráneo de tiempo cuando más tarde consideremos los medios con que la historia actúa a la manera de un hechicero en la creación de "la mala hora", en el valle del Sibundoy en Colombia–. Hay allí también conexiones con lo que parece un subterráneo del "otro" tiempo de las conquistas prehispánicas, y mientras esta época sepultada florece en forma cuasi satánica para hechizar el presente, e incluso para matar, este mismo sedimento de la historia puede ser también un recurso para la curación.

Como el tiempo mítico, igual los chunchos al este de Cuzco: inferiores, salvajes y hostiles, pero no obstante son curanderos y dispensadores de fecundidad. En la que parece una contradicción significativa a su tesis global de que el orden es curativo, Randall cita testimonios según los cuales las gentes de estas montañas envían a sus chamanes, responsables de curar a los enfermos y de velar por la fecundidad de los campos, a las selvas montaña abajo para un año de aprendizaje, "a fin de volver a traer a la sierra esa fecundidad". El propio salvajismo de la jungla (y presumiblemente de sus habitantes) es curativo y fecundante.

Quisiéramos cualificar esta noción e insistir en una especie de colaescencia "dialéctica" ente alto y bajo, montaña y selva, orden y desorden, y así sucesivamente, pero no creo que esto disminuya sustancialmente del carácter unidireccional de la atribución de poderes mágicos a los derelictos por parte de los privilegiados. Ni se aparta de la caracterización de la infraclase como una fuerza cuya capacidad de dar salud y fecundidad, no menos que su peligro, derivan de su salvajismo. Oigamos la evocación de la jungla en Randall, presumiblemente en concordancia con las opiniones de las gentes de la montaña:

> La jungla es también un lugar de oscuridad, caos y desorden donde, a ocultas del sol, las plantas crecen silvestres y se entrelazan unas con otras en un derroche de confusión. En esto se representan, dentro de la mitología inca, las tribus ignorantes, disímiles e incivilizadas de la era precedente a la conquista solar por parte de los incas civilizados, los que trajeron orden al mundo[21].

Y señala que las jarras de madera pintadas de los incas generalmente pintan a *todos* los enemigos de los incas como salvajes de la selva (*chunchos*) (lo que lo trae a la mente el empleo de la palabra *auca*, más al norte en el actual Ecuador y también en el Putumayo, en la frontera con Co-

lombia. Randall observa también que hoy, durante el festival de la Estrella de la Nieve, la figura salvaje y emplumada del *chuncho* asume la función de representar a lo indio per sé; no sólo los seres míticos al oriente de los Andes, sino todos los "indios". Y al contrario, el grupo de indios colla, considerados como comerciantes ricos y procedentes del altiplano, hoy son representados no por indios sino por mestizos (gentes de ancestro indio y blanco pero, dentro de este contexto, "blancos"). En la Estrella de la Nieve los *chunchos* derrotan a los collas en un combate fingido.

Salvajismo, fecundidad, curación mágica, suprimidos, reprimidos, contenidos *abajo* en la oscura selva enmarañada –este subterráneo salvaje de la historia puede exhalar hacia arriba en rebeliones, mesiánico en su tono, curando y fecundando no a ésta u otra persona o éste u otro sembrado sino a una sociedad entera recubierta injustamente por otra época–. Tal es la interpretación que puede derivarse de los repetidos ataques emprendidos durante la época colonial española, y en contra de ésta, por los moradores de la selva y que llegaron a su ápice en el romance, el poderío y el esplendor del mito objetivado en el movimiento encabezado por Juan Santos Atahualpa en 1741, y Randall halla manifestaciones modernas de esta constelación de mito y de rompimiento social en la geografía político-moral de la rebelión asociada con Hugo Blanco en los años 1960. En ambos casos dirigentes o "profetas" bajaron del altiplano a las selvas del oriente, con las serpientes y los demonios, no sólo para hallar una base social de apoyo sino para reafirmar una base mítico-histórica. Las fuerzas desnudas del salvajismo y del desorden fueron reclutadas en un intento por acabar con el antiguo orden, y fracasaron. Pero la mitología sigue viva. El propio Randall recluta la nostalgia del fracaso político para inspirar una identificación conmovedora con los demonios de la historia y de la renovación social, mientras al tiempo va consolidando con más firmeza el triunfo de la voluntad de orden; pero sin chunchos y sin selva –"lugar de oscuridad, caos y desorden donde, ocultas del sol, las plantas crecen silvestres, entrelazadas una con otra en un derroche de confusión"– no habría base para el orden mismo. Más aún, es en esta dependencia donde "florecen" la magia y la fecundidad.

En este artificio colectivo inserto en la naturaleza pero también extraído de ella, se dice que las selvas de las tierras bajas se sitúan en relación a las zonas elevadas no sólo como desordenadas sino también como femeninas –como en la novela cripto-autobiográfica de José María

Arguedas *Los ríos profundos*, la que transcurre en el pueblo de Abancay, en el altiplano peruano, hace unos cincuenta años–. Aquí, en reacción a la usurpación de valores de uso por el sistema de mercado, son las mujeres las que desafían las injusticias del sistema comercial y del estado. Al hacerlo crean no solamente "desorden" en forma de rebelión (y aquí deberíamos hacer una pausa y preguntarnos por qué es siempre a la rebelión a la que se califica de desordenada y no al sistema contra el que está enderezada). También provocan la animación del paisaje y de cosas que en otra forma permanecerían mudas. Resulta decisivo, en este darle voz a las cosas, dentro del calor del desorden inspirado por la mujer contra el desorden creado por el sistema de mercado en el que las cosas triunfan sobre las personas, el descenso de la mujer a las selvas orientales y a (la zona femenina de) los *chunchos*.

Debido al acaparamiento de los comerciantes hay una grave escasez de sal. Las *chicheras* locales encabezan una rebelión encaminada a conseguir sal y a distribuirla, gratis, a las mujeres del pueblo y a los siervos indios en las haciendas circundantes. El ejército interviene para sofocar la insurrección, y la cabeza de la revuelta, doña Felipa, se escapa hacia el río y de ahí, según los rumores, a la selva donde promete regresar con los *chunchos* para incendiar las haciendas. Las autoridades temen que si esto sucede los siervos se escaparán y se unirán a las *chicheras*. Se dice que los *chunchos* están terriblemente encolerizados, y los niños del colegio fantasean con que el río Pachachaca pueda ponerse del lado de los *chunchos* y de doña Felipa, revertir su corriente, traer las balsas de *chunchos* para que quemen el valle y la caña de azúcar de los hacendados, y matar a todos los cristianos y a sus animales. En la iglesia de Abancay el rector del colegio, que también es sacerdote, anuncia que un destacamento de guardias civiles bien adiestrados en el mantenimiento del orden va a ser instalado permanentemente en los cuarteles, y continúa con el siguiente sermón (en español, no en quechua):

> "El populacho está levantando un fantasma para atemorizar a los cristianos –dijo–. Y ésa es una farsa ridícula. Los siervos de todas las haciendas son de alma inocente, mejores cristianos que nosotros; y los chunchos son salvajes que nunca pasarán los linderos de la selva. Y si por obra del demonio vinieran, no ha de poder la flecha con los cañones. ¡Hay que recordar a Cajamarca...! explicó, y dirigiendo sus ojos hacia la Virgen, con su voz metálica, altísima, imploró perdón para las fugitivas, para las extraviadas. "Tú, amantísima Madre, sabrás arrojar el demonio de sus cuerpos", dijo".

Puestas en movimiento, como aquí, vemos cómo las ambigüedades políticas del "desorden", imputadas a la doblez de la mujer, diabólica y virginal, y transmitidas por ella le dan vida a las distinciones binarias, estáticas de otra manera, tiesas e intelectualistas, unificadas por la montaña y la selva. Podemos ver cómo el curso creciente de los sucesos determinados por las contradicciones en el sistema mercantil de intercambio no solamente determina estas distinciones latentes y sin embargo poderosas, sino que el curso de los acontecimientos debe mucho al azar y a la inesperada combinación de las oposiciones. Es una especie de juego semiótico donde los signos abandonan su precisión a la resonancia política que ahora anima el paisaje conspirando con el salvajismo de las mujeres que redimen el valor del uso.

"Recordar Cajamarca...!", entona el cura, mientras sus ojos se dirigen a la Virgen –Cajamarca es la llanura donde el inca Atahualpa y su poderoso ejército cayeron frente a un puñado de españoles, lo que marcó el final de un imperio, el comienzo de otro, y en lo sucesivo una duplicación de identidad agudamente colonizada–. Son los primeros planos y el telón de fondo de la identidad los que ha descrito recientemente Frank Salomon, una vasta historia colonial inscrita en el baile y en la muerte del *yumbo* en las afueras de la ciudad de Quito en los Andes ecuatorianos, donde *yumbo* es casi lo mismo que auca, el equivalente en el norte andino de *chuncho* y donde, como en el festival de la Estrella de la Nieve sobre el cual nos llamó tan brillantemente la atención Robert Randall, este rito anual de la danza y la muerte del yumbo está asociado con el Corpus Christi[23]. Para el hombre encargado de las antenas radiales que guían a los aviones al llegar y al salir de Quito, y que guía a Salomon dentro del mundo del *yumbo* (tal como ese mundo está creado en la imaginación de los montañeses), el baile saca a relucir las polaridades de una América india contra una blanca. Con el Corpus Christi, "el compás de la existencia" (una imagen en que se complace su guía) gira 180 grados y lo que Salomon llama "el esfuerzo de llegar a ser" es rechazado en la ciudad de la jerarquía y de la blancura, "y regresa entonces no al mundo ancestral –éste está perdido sin remedio– sino al *alter* contrario, a la selva donde se han refugiado los poderes de la América perseguida". En su guía, prosigue Salomon, "un sentido de peculiaridad étnica desprovisto de su suelo original sobrevive como una tensión eléctrica entre dos yoes potenciales igualmente irrealizables"[24].

Los que asumen el papel de bailarines *yumbos* se vuelven explícitamente *aucas* –sin bautizar, sin socializar, semejantes a los animales y a los espíritus de los montes y de las fuentes, dice Solomon–. Como tales

no pueden entrar a una iglesia, y a diferencia de sus contrapartes cristianas en esta versión del Corpus Christi en el Nuevo Mundo, su alimento, aunque formalmente semejante a la santa mesa, parodia su sustancia. La mesa la forman no listones sino lanzas; no pan fresco sino mendrugos robados o mendigados, una calavera de cerdo, una bolsa de papas fritas derramadas sobre la improvisada *mesa* mientras se hace mofa de la plegaria a Dios. "¡Pero tendrán que pagar!", le grita el mico a los yumbos, y luego sigue un deliberado pago de billetes en la hilera formada por los hombres, billetes clasificados por su denominación y amontonados bajo la correa del tambor cuya música comienza a resonar –pero el dinero, como lo anota Salomon, no se menciona ni se toca en una mesa verdadera (cristiana). Como en una desordenada parodia rabelesiana saturada de un prosaísmo y de un amargo humor brechtianos, los *yumbos-aucas* se burlan del sereno orden jerárquico de los oficiantes cristianos, y por consiguiente del estado cristiano.

Estos bailarines de la selva de abajo viven en el regazo de las montañas que son sus padres y sus madres. "He venido a visitar el *apu* para curar. Doy buena suerte", suelen decir, y con *apu* se refieren no solamente a la montaña o al señor sino también a los oficiantes cristianos del Corpus Christi. Las montañas aman a estos habitantes de las selvas. Cuando al atardecer se oyen truenos desde el monte Guamani, se dice que el Guamani está llorando porque sus chamanes quijos de las tierras bajas lo están dejando atrás en su camino hacia la ciudad de Quito. Bailan frente a las casas de los cristianos y cantan: "He venido, he llegado con mi Madre Montaña. ¿Qué es lo que quieren? ¿Quieren una curación, o quieren matar?" Y cuando se marchan, días después, dicen: "Ahora tenemos que volver a nuestra casa. Ahora nuestra montaña nos está llamando, ahora nuestra montaña está jugando. Cuando nuestra montaña juega tenemos que ir, nuestra montaña no nos deja quedarnos".

¿Y el juego de las montañas? Son relámpagos que chisporrotean desde el lado opuesto de la montaña, desde las selvas bajas, visibles desde Quito como un fulgor mortecino (en palabras de Salomon), iluminando desde atrás los perfiles oscuros de las crestas. Ese chisporroteo más allá de las crestas que rodean a la ciudad es un signo del poder de los *yumbos*. Están actuando como chamanes desde el Pacífico y desde las selvas pluviosas del oriente, adornados con aves de plumaje brillante, chamanes que han venido a la montaña-ciudad para vender animales de la jungla y para practicar la medicina mágica. Es cierto que se dice de los *yumbos* que son como dependientes de esas montañas que los aman y que lloran por ellos, esas montañas que son sus madres, sus apus o señores cuyo

señorío maternal se extiende para denotar a los oficiantes cristianos, a quienes los yumbos, en representación ahora no solamente de las gentes de selva sino de su quintaesencia salvaje y mágica en el chamanismo, se complementan en contrapunto en el Corpus Christi. Pero es una dependencia profundamente ambivalente. Los chamanes vienen de la selva a ofrecerles a sus superiores lo que su superioridad les niega, es decir el poder mágico de matar y curar que tiene lo salvaje, y delante de los oficiantes cristianos actúan su salvajismo *contra ellos mismos*, al darle muerte a uno de los suyos y luego, con arte chamánico, al traer a su víctima a la vida desde el espacio de muerte, a algo quizás más grande que la vida, a una diferencia articulada y codependiente entre selva y montaña, indio y cristiano representados ahí arriba, en las afueras de la ciudad. Al cazar a la víctima en una selva pluvial simbolizada y mediante el poder adivinador de sus alucinógenos al día siguiente al Corpus Christi, el chamán homicida saluda a sus compañeros de salvajismo (y cito a Solomon): "¿Y qué noticias tienes, hermano? ¿Has visto por aquí a alguien con los pies y sus dedos al revés, con todo el culo y las pelotas repletos de pulgas, quizás con una cuerda corta atada al cuello? ¿No viste alguien así al pasar?' El matador quiere devorar al fugitivo, pero lo persuaden para que lo resucite si paga dinero. "Hermano, ¿de dónde vienes?", le preguntan al hombre que ha regresado a la vida. "¿Qué viste?" Y en voz lo suficientemente baja para que el público no oiga éste replica: "Hermanos, recorrí el mundo entero; vi a todos los animales y vi a todos mis hermanos, y ahora he vuelto a traer las dulces semillas. Fui a otro mundo y traje lo que había allí: naranjas, colaciones y todas las frutas". Y así los hermanos *yumbos*, chamanes, salvajes todos, le cantan su adiós a las montañas, a los cristianos, a sus anfitriones:

> De año en año venimos
> Como el pájaro veranero.
> Ah, ahora ves. Oh, ahora ya ves
> Muerte ya ves, vida ya ves
> ¡Ay no, sí! Así es, ¡sí![25]

Es el chisporroteo de la luz a la sombra de la muerte: "Muerte ya ves, vida ya ves, ¡Ay, no, sí!" –el chisporroteo del relámpago tras las oscuras crestas que rodean a la ciudad de las montañas, un drama inmemorial de diferencia que se manifiesta tanto en el comercio como en intercambios ideológicos, y que quizás se ha hecho más intenso hoy debido a la rapidez con que la comercialización ha creado "lo moderno" y "lo tradicional"–. Los bailes *yumbos* florecen principalmente, nos

dice Salomon, "donde la precipitada expansión de un Quito rico por el petróleo ha producido una invasión súbita y dramática de comunidades hasta hace poco rurales"[26].

Lo cual plantea algunos puntos que tocó Benjamin respecto al efecto cultural del salto a la comercialización en el París de Baudelaire: primero, la confrontación de la disciplina de la ciudad con su salvajismo ("A James Ensor le complacía poner grupos de militares en sus muchedumbres de carnaval, y ambos se entendían espléndidamente –como prototipo"–, observa Benjamin, "de estados totalitarios donde la policía hace causa común con los saqueadores"[27]) segundo, cómo el salto adelante del cuantum en tecnología y la oscilación del mercado inscribían un pathos de promesa incumplida en las mercancías, al estimular a través de ellas visiones de utopía sacadas de fantasías sobre el pasado primigenio –como la selva y sus *yumbos, aucas* y *chunchos* fabulosos–.

Y en relación con las ciudades del primer mundo, la propia ciudad del tercer mundo se aproxima al estado del *auca*. Véase al final del libro el aviso de página entera en el *New York Times* (21 de octubre de 1984) centrado en la fotografía a color de una india de las montañas que carga a su espalda un niño dormido. Usa una capa roja brillante y muestra un sombrero panamá con cinta multicolor. Lleva al cuello pepitas de oro y plata y en las orejas pendientes de oro. Tras ella hay cestas vacías, su amplio interior oscuro y atrayente, cavidades sexualizadas en espera de bienes que vender y que comprar. Mira hacia abajo y un poco al lado de la cámara, como si estuviera absorta en un mundo distinto al del fotógrafo o al nuestro. Es un aviso para la revista *Gourmet* (la del "nivel de vida"), la que proclama tener dos millones y medio de lectores.

Pero las aves tropicales que los chamanes *yumbos* llevaban a Quito desde la selva murieron en el camino. Sin embargo, los colores no se destiñen, y éstos son los que ayudan a los chamanes en la creación y en la transmisión de sus visiones fantásticas.

En cuanto a la antigüedad de esta vasta distinción que articula la magia demónica de las selvas inferiores con el orden majestuoso de los altiplanos –todo, por supuesto, desde el punto de vista de los últimos– puede alegarse que efectivamente se remonta a tiempos muy remotos. Henry Wassen resume muchas pruebas en este sentido en la monografía que editó sobre el contenido de la tumba de un curandero collahuaya y sus medicinas las que el carbono situaba alrededor de 350 d. C[28]. Solomon cita estudios que sugieren fechas anteriores hasta en 700 años para

este tipo de comercio entre la selva y las montañas, y por su parte llega a afirmar que, al menos en lo que se refiere al siglo XVI, hay fuertes indicios de "cierto grado de predominio ideológico de la selva sobre la montaña"[29]. Pero ese "predominio" puede haber sido inducido tanto desde dentro como desde fuera, una fantasía del altiplano institucionalizada socialmente acerca de las selvas orientales, cuyos romanticismo, salvajismo, hermosura y misterio insuperables inevitablemente llevan a presentar lo ideológico como natural, lo ficticio como realmente real. ¿Y quién está inmune?

Al carácter científico de la arqueología y de las fechas de carbono añadimos la pasión heroica de las revueltas, dirigidas por chamanes, contra los españoles y antes, según se dice, contra las incursiones al imperio inca. A esto añadimos la observación de que los montañeses, ricos y pobres, blancos e indios, urbanos y no tan urbanos, descienden en busca de los chamanes para obtener poderes mágicos –y somos nosotros, no menos dependientes de las elusivas distinciones introducidas por el mito, a través de sucesos históricos, en paisajes tanto internos como externos, quienes los seguimos cuesta abajo, observando, deteniéndonos pero, en últimas, como todos los que descienden, imaginándonos ritualísticamente el mundo y no menos sumisos a la magia de los bosques y de lo primitivo, lo salvaje y lo inicial, como si el mito se reprodujera inevitablemente en rituales que para algunos son curaciones y para otros son explicaciones.

Y al concluir, Salomon nos deja con esta poderosa imagen: la de que oleada tras oleada de pueblos extranjeros han conquistado y santificado la ciudad montañosa de Quito. Los poderes aborígenes son extraídos hacia la periferia y sobre la cumbre de las montañas hasta llegar al refugio de las selvas exteriores. "Así", escribe, "la selva se convierte –se está convirtiendo siempre– en el refugio de lo antiguo, lo aborigen, lo autóctono. Es un reservorio para el tipo de conocimiento que los poderes del centro no quieren sino expulsar y sustituir"[30].

¿Pero hasta qué punto es autónomo este conocimiento extraído del centro? ¿Lo otro con que está marcado lo extruido lo marca también como lo deseado y lo necesario para el centro? ¿No es la magia de la zona salvaje creada tanto por el centro como por los chamanes a quienes les corresponde actuar como los encargados de absorber los impactos de la historia?

En el cuerpo esto está inscrito activamente. Veamos la historia de las heridas españolas y de la grasa corporal de los indios.

Bernal Díaz luchó al lado de Cortés y ganó un imperio para España. Su campo de batalla fue México y escribió el que es seguramente el relato más difundido sobre la conquista. Era un indio gordiflón, anotó en su descripción del primer encuentro con los tlascaleños, aquel cuyo cuerpo había sido abierto para obtener grasa a fin de curar las heridas recibidas en la batalla. No había aceite, decía, pero había unos perritos indios que constituían una comida satisfactoria, y presumiblemente no carecían de grasa para curar heridas. Y en el combate siguiente se volvió a aplicar grasa de indios para curar a quince heridos españoles y a cuatro caballos. Esa noche hubo gallinas y perritos para comer. Era curioso, escribió Bernal Díaz, como los indios en ésta y en otras batallas se llevaban a sus heridos, y los españoles nunca vieron el cadáver de un indio[31].

Se dice que el gran jinete Hernando de Soto usó también la grasa de indios muertos en combate, como en su expedición contra uno de los capitanes incas que defendían la sierra de Vilcaza en los Andes peruanos[32]. No puedo decir qué tan mágico era ese uso, pero ciertamente los principios frazerianos de magia simpática y contagiosa son claros: con la grasa de los que me hirieron me curaré las heridas. Y quién sabe lo que aquí se esté diciendo sobre la grasa como benéfico exceso de vitalidad, de cuerpos vivos saludables, de los gordos contra los infortunados flacos, y así sucesivamente. Pero si resultan ociosas las especulaciones con respecto a las opiniones de los españoles acerca de las virtudes mágicas de la grasa india, no son tan ociosas las referentes a las opiniones de los indios –o sea, y como siempre hay que decirlo en este juego de espejos, no se trata tanto de las opiniones de los indios como de las opiniones de los españoles sobre las opiniones de los indios sobre las opiniones de los españoles acerca, en este caso, del *untu* o grasa corporal de los indios–.

Cuando estaba terminando su librito sobre los ritos y las fábulas incas, unos cuarenta años después de que los soldados de de Soto estuvieran curándose las heridas con la grasa de indios muertos, el sacerdote católico Cristóbal de Molina consideró oportuno referirse a la santidad de las montañas, la extracción de grasa de los cuerpos de los indios, la rebelión del Baile de la Enfermedad contra los españoles, y los ritos de curación que florecían antes y después de ese levantamiento –con mucho la mayor rebelión india en los primeros doscientos años de gobierno colonial–. Diez años antes de escribir su libro, una rebelión que los indios llamaron Taqui Onqoy o levantamiento del Baile de la Enfermedad se inició en la diócesis de Cuzco, antigua capital de los incas, y se

estaba diseminando rápidamente. Se había dicho, escribía el padre Molina, que los españoles habían ordenado que la grasa de los indios se reuniera y se exportara para la curación de ciertas enfermedades, y aunque nadie podía afirmarlo con certeza, fueron probablemente los hechiceros del inca, escondidos en la misteriosa fortaleza de Vilcabamba, donde los Andes se sumergen en la selva amazónica, los responsables de este cuento destinado a sembrar la enemistad entre indios y españoles. Ahora los indios se resistían a servirle a los españoles, temerosos de que les dieran muerte y de que la grasa de sus cuerpos fuera extraída como un remedio para las gentes de España[33].

Casi cuatrocientos años después del levantamiento del Baile de la Enfermedad, el peruano Efraín Morote Best publicó en Cuzco un artículo sobre el nakaq, un fantasma de las montañas al sur del Perú que, dice la gente, ataca a los individuos protegido por la oscuridad en lugares públicos a fin de extraerles la grasa de sus cuerpos para venderla, bien a farmacias donde se la emplea en medicinas, bien a personas que la usan para engrasar máquinas, fundir campanas para las iglesias o brillar las caras de las estatuas de los santos[34]. Era raro el nakaq de quien se dijera que era indio. Casi siempre se decía que era un blanco o un mestizo. En algunas versiones la víctima desaparecía inmediatamente. En otras, primero la ponían a dormir o le producían una especie de trance por medio de polvos mágicos y después de habérsele extraído la grasa despertaban sin recordar lo sucedido. No se notaba ninguna herida. Continuaban su rutina e iban muriendo lentamente. Algunos no morían pero quedaban enfermos de tristeza para siempre. Al despertar algunos recordaban, como si todo hubiese sido un sueño.

En su ensayo sobre el mismo fantasma, Anthony Oliver-Smith insinuaba que servía para confirmar de manera grotesca la experiencia cotidiana india de opresión clasista y racista, y en un aparte anotaba que los mestizos con quienes había hablado en Ancash, Perú, en 1966 le dijeron con mucha hilaridad que mataban un perro o un cerdo y dejaban sus entrañas con ropas empapadas en sangre para hacer que los indios creyeran que el fantasma ladrón de grasa estaba cerca y los asesinaría si no trabajan más o si no observaban buena conducta[35]. Pero hay algo más que un chiste en este simulacro de realidad en el que los mestizos ríen de lo que piensan que piensan los indios de lo que están pensando los mestizos sobre los indios.

En su trabajo de campo en la provincia montañosa de Ayacucho, a comienzos y mediados de los 50, el etnólogo y novelista peruano José María Arguedas se encontró con un hombre, un misti, como lo llamaban los indios (lo que significa no-indio y miembro de la clase "señorial"), el que con mucha gracia adornaba el hecho –de seguro bien conocido– de que los mestizos (igual que los blancos) de esas sociedades acudían a adivinos y curanderos indios cuando se hallaban en graves apuros, con lo cual le atribuían a esos indios el poder de contrarrestar el destino –como si hubiera un pacto implícito entre los indios y la redención–. Arguedas le estaba preguntando a la gente del pueblito montañoso de Puquio acerca de los *wamanis*, los espíritus de las montañas circundantes cuyos sacerdotes son denominados *pongos*, el nombre dado a los criados y a los siervos en gran parte de los Andes. Su amigo *misti* le contó lo que había sucedido cuando estaba de gobernador en un distrito interior de la provincia[36].

Había un gran alboroto porque la gente en la capital del distrito así como en las regiones circundantes había oído que en una cueva de la montaña estaba un *pongo* que efectuaba curaciones milagrosas y podía adivinar el futuro. Debido al tumulto, con la gente que se precipitaba a consultar al *pongo*, el gobernador resolvió ponerle punto final a lo que llamaba la farsa del indio. Envió cuatro hombres para que pusieran preso al *pongo*. Lo trajeron amarrado al pueblo, donde el gobernador lo trató mal y lo hizo dormir amarrado en la cárcel. Pero personas de todas las clases sociales, ignorantes y letrados, le rogaron al gobernador que lo dejara en libertad. El gobernador resolvió poner a prueba al *pongo*. El *pongo* pidió ingredientes e instaló su mesa o altar para invocar a los *wamanis*, los espíritus de la montaña. El gobernador y él aguardaron a solas en un cuarto oscuro. Los *wamanis* volaron y hacían un gran ruido al agitar sus alas. El gobernador dijo que había podido ver a uno de ellos porque había dejado abierta una ventana. Tenía la forma de un águila pequeña pero imponente. Nos dijo también que los *wamanis* habían hablado con furia majestuosa y habían azotado al *pongo*. El más furioso era el espíritu de la montaña más grande, Quarwarasu. Los *wamanis* le dijeron al gobernador lo que le esperaba en el transcurso de su vida y le dieron remedios para sus enfermedades. Así quedó convencido del poder del *pongo* y quiso iniciar una amistad estrecha con él: un día le confió que él también querría ser un *pongo*. Pero eso era imposible, le dijo el *pongo*. Ésa no era una profesión que pudiera adoptar un *misti*. Éstos no resistirían los castigos y las pruebas a que los *wamanis* someten a sus *pongos*. Entonces el gobernador prescindió de sus ambiciones pero mantuvo relaciones cordiales con el *pongo*. Un día, un amigo del hoy ex gobernador, en Nazca, muy lejos por la costa hacia el sur, le pidió que llevara al *pongo* para que curara una enfermedad que nin-

gún médico había logrado diagnosticar. El antiguo gobernador llamó al *pongo*, quien vivía a tres días de Puquio, y en un taxi expreso viajaron por la costa hasta Nazca, donde en un cuarto oscurecido el *pongo* preparó su altar y evocó a sus *wamanis*, los espíritus de las remotas montañas de Ayacucho. Como estaba en la costa también evocó a los espíritus de las montañas cercanas, especialmente de la Montaña Blanca, pero ahí estuvo su ruina porque la Montaña Blanca, situada en un área donde había pocos indios, hablaba español, y el *pongo* no pudo entenderla. Los *wamanis* se encolerizaron.

Al día siguiente el antiguo gobernador le preguntó a Montaña Blanca si podía servir de intérprete. Montaña Blanca accedió y los *wamanis* procedieron. Montaña Blanca le reprochó a la enferma el ser una bruja. Dijo que estaba enferma de brujería, porque una de sus víctimas le había contestado también con brujería. El jefe *wamani* le ordenó a sus dos espíritus más pequeños de la montaña que fueran a recoger las sustancias embrujantes y trajeran los ingredientes que la enferma blanca había usado contra su víctima, así como los que la víctima había usado contra ella. En un abrir y cerrar de ojos las aves dejaron caer sobre el altar los pestilentes objetos, dos paquetes de brujería, los que fueron inmediatamente llevados al fuego. El *pongo* y el antiguo gobernador regresaron al altiplano, y la paciente comenzó a mejorar.

El ex gobernador le dijo a Arguedas que los espíritus de las montañas cuidan a los indios y que los secretos de estos espíritus sólo pueden aprenderse dentro de las montañas. Se dice que el amigo del ex gobernador, el *pongo* indio, permaneció durante seis meses dentro de una de esas montañas y que al cabo de ese tiempo reapareció, dormido, en un sembrado. Vive todavía, le dijeron a Arguedas.

Es el más bajo de los bajos y el sirviente de todos, el *pongo*, y reaparece dormido, le dijo el *misti* a Arguedas. Es también el sirviente de los sueños y de la arqueología del mito racista que se proyecta hasta el presente desde el interior oculto de la tierra montañosa, de la que surge dormido como en sueños para redimir a la clase señorial de las brujerías que ella misma se ha infligido. Y así como este *pongo* reapareció dormido, así otros *pongos* desaparecen dormidos, violados por *mistis* y por blancos en forma de nakaqs que venden su grasa como medicina, como grasa para máquinas y para hacer brillar las caras de los santos.

En medio de las técnicas que constituyen estos ritos, hay una figura que suministra la sustancialidad necesaria para unir las visiones efímeras de atribuciones y contraatribuciones en una fuerza redentora. Es una

figura imaginaria, constituida por ese campo efímero de lo otro –representaciones de los blancos de representaciones de los indios de las representaciones que los blancos se hacen de los indios. Es la figura de la mujer salvaje y del hombre salvaje, figuras paganas a las que se les atribuye la magia para matar y la magia para curar enfermedades e infortunios causados socialmente por quienes se definen como sus superiores civilizados. Son los grandes artefactos: anti-yos fetichizados hechos por historias civilizadoras –la figura salvajemente contradictoria del Primitivo, menos que humano y más que humano–. Es la figura de la esclava negra en Cartagena con sus filtros amorosos y sus medicinas mágicas. Es Paula de Eguiliz, condenada por la Inquisición a arder en la hoguera por su supuesto comando de las brujas negras que asediaban a Cartagena. Pero esto significaba que podía ser solicitada por los significantes, el obispo y el inquisidor principal, para que acudiera a curarlos. Al prescindir del sambenito penitencial que la marcaba como aliada del diablo, podía salir de la cárcel con un manto de bordes dorados, llevada en silla de manos, no muy distinta a la Montañerita Cimarrona. Es el *pongo* en su cueva de la montaña curando a los *mistis*. Es el *chuncho* en la selva abajo de las montañas. Es el chamán que exorcisa a José García de las brujerías que han acumulado sobre él otros blancos envidiosos de su buena suerte. Son las imágenes de salvajismo imputadas a estos esclavos, ex esclavos y *pongos*, luego extraídas de ellos, empapadas en lo otro que esta imputación tanto realza, como lo es la grasa extraída por el nakaq –un poder resbaloso y mágico que puede exorcisar del yo colonizador el mal de tener más–.

Todos somos *nakaqs*.

13

Plusvalía

1971 fue un año de renovadas esperanzas para muchos campesinos pobres donde yo vivía en Colombia. Desde los años treintas no se había visto semejante actividad política del campesinado en su lucha contra los terratenientes por el control de la tierra. Un día acompañé a dos dirigentes sindicales campesinos por las montañas que se despliegan hacia el occidente desde el borde sur del Valle. Eran amigos míos, Luis Carlos Mina y el fallecido Alberto Cortés, agricultores de Puerto Tejada con experiencia personal en las huelgas contra los ingenios. Querían reclutar indios para su nuevo sindicato al pedirles que contribuyeran con madera de las montañas para la construcción de una "casa campesina", la que habría de construirse en el pueblo donde tuviera lugar el mercado principal. Serviría para que la gente pasara la noche allí en vísperas del mercado y no se viera obligada a dormir en la calle; un sitio para reunirse, para discutir los problemas comunes, para organizarse.

Cabalgamos todo el día monte arriba en unos caballos flacuchos y enconramos la hacienda. Necesitábamos permiso del dueño para hablar con sus trabajadores. En realidad eran sus siervos. A cambio de una pequeña parcela de tierra mala trabajaban tres días en la hacienda. Eran indios paeces de la cordillera central, cuatro o cinco familias pequeñas que vivían en chozas diseminadas en las laderas. Cerraban bien sus casas cuando nos acercábamos y miraban al piso cuando lográbamos iniciar una especie de conversación, lo que no ocurría a menudo.

El dueño no era menos flaco que nuestros caballos, nervudo y fuerte, con ropas manchadas por el sudor y el machete colgado a la cintura, la vaina de cuero brillante por el uso. Era un blanco, como dicen en esas partes, y tenía unos años de educación secundaria. Vivía en la hacienda, muy solo, y bajaba al valle una vez por semana para hacer el mercado. Era cortés y aunque no estaba entusiasmado con lo que hacíamos, probablemente le pareció mejor no ganarse la animadversión del nuevo sindicato. Por eso nos dejó ir a hablar con sus obreros.

Cuando oyó que yo trabajaba como médico empezó a contarme sus insomnios y sus dolores de estómago. Cuando éstos se intensificaban llegaba el momento de bajar al valle, a veces con su hijo, quien era mecánico en la marina colombiana, y tomar un bus hacia el sur, casi hasta la frontera con Ecuador. Allí pasaba la noche y tomaba otro bus, esta vez hacia el oriente, bajaba por el borde de los Andes y llegaba a las selvas orientales para buscarse un chamán, un "curaca". Se quedaba allí y tomaba medicinas especiales, me contó, hasta que se mejoraba. A veces llevaba tierra de la finca para que la curaran también, especialmente cuando las cosechas eran pobres y el ganado estaba macilento.

Qué raro, pensé. Era la primera vez que oía una cosa así, y no sabía casi nada de los curacas, el yagé, la geografía de que me hablaba ni, para decir la verdad, sobre la brujería o los maleficios. Un maleficio era el que le causaba los dolores y el insomnio. Era un maleficio por lo que las cosechas eran malas y el ganado enflaquecía.

Unas semanas después en el pueblo, durante el día de mercado, nos tropezamos con algunos de los siervos. Estaban un poco embriagados, curioseando, sonrientes y juguetones en medio de los campesinos congregados en la sede del nuevo sindicato.

"El patrón dice que sufre un maleficio", dije, tratando de ganar su confianza. "¿De quién será la culpa?"

"Claro", contestó el que estaba más cerca y con la cara iluminada por una sonrisa, "¡de los mismos compadres!" –¡es decir, de los propios siervos indios de cuyos hijos era padrino–. Siguió sonriendo. Nunca sabremos si en verdad los siervos embrujaron al dueño y a su finca. Pero el dueño estaba lo suficientemente convencido como para hacer un largo viaje y comprarle protección mágica a otros indios, los indios de la selva, cuyo poder sería igual o superior a aquel al que estaba expuesto por su explotación de los indios de la montaña. Era la magia alistada en la lucha de clases. Y me alistó también a mí.

Cinco años después conocí a un fornido montañés quien vivía en los Andes, cerca a la carretera que conecta las selvas orientales de la cuenca del Amazonas con la ciudad de Pasto. Era un campesino industrioso y acomodado, un blanco para la opinión popular, y había tenido mala suerte en los últimos tres años. Era un monumento moroso y carente de gracia a la conformidad social, con sus ojillos hundidos en la ovoide inocencia de su rostro carnoso. Su finca se extendía por verdes potreros y por hermosos sembrados de papa, saturados de fungicidas y de fertilizantes, hasta perderse a orillas de un lago azul metálico adonde sólo se aventuraban los valientes. Se decía que estaba encantado. Había ranchos alrededor, pertenecientes a los jornaleros blancos como él. Eran gente pobre y él trabajaba sus tierras con algunos de ellos, hombro a hombro en el espeso, rico, fumigado barro. Sus padres lo habían llevado a trabajar en la misteriosa ladera del lago cuando era sólo un niño. Su nombre era Sexto. Fue detrás de su finca, a unas cuantas millas de la meseta paramuna y monte abajo hacia el valle de Sibundoy donde lo vi por primera vez, cuando tomaba yagé una noche con un indio curandero llamado Pedro, quien solía darme alojamiento en mis viajes por las tierras bajas.

Era a fines de 1976 y los sacerdotes estaban haciendo mucho alboroto con su plan de convertir la iglesia en catedral. Nada menos que el arzobispo de Bogotá, con su cortejo de obispos, iba a venir para consagrar la nueva catedral, y entre tanto los misioneros se afanaban por el valle, en intentos más bien vanos de inspirar su fervor religioso.

La madre de Pedro, el curandero indio, tenía ideas más claras que las mías sobre el origen de todo ese tumulto. Me dijo que por fin los huesos del padre Bartolomé, ocultos en la iglesia, iban a ser exhumados y que el Papa iba a canonizarlo –al mismo Bartolomé que sesenta años atrás, en una excursión apostólica legendaria, había descendido de las montañas con el padre Gaspar de Pinell hasta llegar a las densas selvas de los ríos Caquetá y Putumayo para bautizar a los huitotos y a otras tribus desconocidas y salvajes (como decía en los textos publicados por la iglesia)–. Su espíritu es milagroso y Pedro llevaba un retrato suyo en la cartera.

Pero el viento ya no hinchaba las velas del mundo. La mujer de Pedro se nos unió en nuestra charla sobre los huesos del padre Bartolomé y sobre sus hazañas con los salvajes, ambos enterrados en la iglesia en un subterráneo de tiempo redentor. Su humor dio paso a un suspiro. Ya no había grandes chamanes en la selva, declaró. Ni estaba el padre Bartolomé, muerto en 1966. "En otros tiempos había grandes *curacas*", dijo con nostalgia. Para ella *curacas* eran chamanes.

> Podían convertirse en tigres y en loros. Podían volar. Pero se acabaron. Se devoraron uno a otro. Pelearon unos contra otros. Los consumía la envidia. Se volvían tigres para devorar toda la familia de un enemigo. Ahora ya no hay nadie, ahora que Salvador está muerto. Era como el padre Bartolomé. Sabía curar. Tenía calidad. No había médico como él, y hoy no hay ninguno. El padre Bartolomé incluso ayudaba a las mujeres en el parto. Y todo gratis. Se adentraba por los campos, incluso cuando llovía. Por eso es un santo. Está en el cielo. Era el padre de todos nosotros. Fundó la catedral, el convento de las Hermanas y también el de los Padres. Fue el fundador de Sibundoy.

"¿Por qué se fueron del Valle los capuchinos?", le pregunté.

"Porque murió el padre Bartolomé", contestó. Recibió una carta del Incora [la agencia del gobierno que se apropió de la mayor parte de las tierras de los capuchinos, tierras que los capuchinos les habían quitado a los indios a comienzos del siglo xx]. Abrió la carta y le dio un ataque al corazón. Los capuchinos le vendieron casi todas sus tierras al Incora. Ahora la gente tiene que pagarle al Incora. Pero eso no está bien. No se oye hablar sino de gente hablando de dinero y solicitando préstamos

para trabajar la tierra, comprar alambre de púas y usar tractores. Es mejor ser pobre y poder dormir sin esas preocupaciones". Ni ella ni Pedro tenían más tierra que una pequeña parcela de suelo malo en las colinas sobre la ciudad; complementaban su exigua producción con los ingresos de sus curaciones, sus adivinaciones y sus trabajos de carpintería.

Esa noche los misioneros habían escogido su casa para celebrar una de las reuniones encaminadas a consolidar la fe antes de la llegada del arzobispo. Sucedió que ésa era también la noche en la que Pedro había planeado tomar yagé con un grupo de pacientes. Imperturbable, nos dijo que aguardáramos en silencio, escondidos, en la alcoba principal, de piso de tierra; la reunión de los sacerdotes se efectuaría en la sala. Separados tan sólo por los rugosos maderos de la pared, nos sentamos en la oscuridad, mientras nuestros temores y nuestras esperanzas con el yagé que íbamos a tomar eran acompañados por las luces y por los ruidos de la otra habitación.

Un sacerdote y una monja habían congregado a unos treinta vecinos, entre adultos y niños. Estaban sentados muy tiesos en bancas, bajo la luz de un bombillo. El sacerdote comenzó.

"Estamos aquí para discutir problemas. Estoy aquí con la hermana y creo que deberíamos llamarnos por nuestros nombres. Todos somos iguales a los ojos de Dios".

Silencio.

"Estamos para buscar unidad, la base de todo", declaró el sacerdote, quien luego empezó a preguntarle su nombre a todos los asistentes. Había muchas risitas.

"Debemos ser amigos", afirmó la hermana. "Debemos hacernos amigos pues nuestros problemas provienen de falta de comunicación". Luego pronunció un discurso en el que criticó a los protestantes. Pedro intervino con una broma que había elaborado a partir de las exhortaciones del sacerdote contra el comunismo. Comparó a los comunistas con los protestantes, cuyo rasgo peor era la indiferencia ante la Virgen, la madre de la tierra. La hermana le reprochó al grupo por no comportarse amistosamente unos con otros. Hasta ahora nadie, salvo Pedro, se había atrevido a decir nada. La hermana estaba visiblemente incómoda.

"Cantemos una canción sobre los amigos", sugirió, y repartió una partitura. "¡Cómo! ¡No sabe leer!" Le dio cuerda a un gramófono con un disco. El sacerdote estaba de pie. Todos los demás estaban sentados. Siguió de pie y los sermoneó, mientras hacía toda clase de preguntas sobre conflictos conyugales.

"¿Qué es lo que falta?", preguntó, y dio triunfalmente la respuesta. "¡Comprensión! ¡Falta de comprensión!" Reclamó fraternidad. "Todos venimos de Dios y todos debemos regresar a Dios".

La hermana preguntó. "¿Se sienten solos o acompañados?"

Por primera vez el grupo respondió: "¡Acompañados!"

La hermana leyó de su libro de cánticos y tocó el disco. Forzó a una mujer a que leyera en voz alta una canción. Ella y el sacerdote hablaron sobre la pobreza.

"¿Cómo salimos de la pobreza?", preguntaron.

"Con plata", dijo alguien.

"¡No! ¡No!', exclamó el sacerdote, "cualquiera puede tener dinero. Hay algo más importante que el dinero. ¿Qué es?"

Hubo un largo silencio. "Con la palabra de Dios", dijo. "Conociendo la palabra de Dios".

Algunos muchachos gritaron afuera: "¡Las reuniones son mierda!"

"Es difícil comunicarse entre vecinos", dijo el sacerdote, "verdaderamente difícil". Y así al cabo de una hora concluyó la reunión.

Pedro entró presuroso al cuarto y dijo: "Ahora sí lo importante". Se encendió un fuego y no sentamos en el suelo alrededor de él; éramos ocho los que charlábamos animadamente mientras él preparaba el yagé. No nos dijo que le dijéramos nuestros nombres ni que nos hiciéramos amigos, y aunque esa noche se habló mucho de pobreza y de conflicto, nada se resolvía con un llamado a la comprensión, la comunicación o la palabra de Dios.

Silencio. Pedro empezó a cantarle al yagé. Alguien repitió la palabra del sacerdote, "fraternidad". El cuarto estaba colmado de afabilidad. Pedro estaba cantando con más vigor y después de beber nuestra primera taza hubo una larga pero intermitente conversación sobre los precios u las ganancias de las cosechas. A la media hora Pedro estaba sentado con la cabeza en las manos, sufriendo. De pronto miró a Sexto, el hombre del lago, y le preguntó:

"¿Puede pensar en alguien que le haya puesto *sal*? Sal era brujería. Sexto dijo que sí.

"Bueno", dijo Pedro, "tenemos que seguir pensando, concentrándonos, haciendo un chequeo". Al cabo de un tiempo se volvió hacia Julio, un negro de edad madura que había emigrado hacía muchos años desde la costa del Pacífico, y dijo que sabía quién le estaba haciendo daño, quién era el hombre...

Después de una hora o algo así un indio de la localidad se hizo al

lado sufriente de Pedro. Pedro había estado vomitando. "Es violento este remedio", decía entre bascas.

El hombre empezó a contar sus penas. "Mi mujer se escapó... mi hijo está enfermo... la casa está llena de mal... no sé qué hacer..."

"¡Maldición!", exclamó Pedro con empatía y con sufrimiento mientras volvía a apretarse las manos contra el rostro.

Así siguió toda la noche. La gente se levantaba a cagar y a vomitar y regresaba al fuego. Hacía frío lejos de éste. Hablaron más que todo de la prevención y la cura de la hechicería. Hubo muchos chistes y muchas bromas, y a sacudones, en arroyos y en oleadas, avanzaban y retrocedían los colores y las formas del yagé; las olas amarillas de las flores junto al lago, frondas gelatinosas rosado-blancas que se movían en cámara lenta como vegetación submarina, mezcladas con serpientes y con cerdos. Se movió una sombra, chisporroteó el fuego, se oyó un susurro, brilló una emoción en los intersticios de la lenta, errática discusión –esas erupciones súbitas rastrillaban y herían nuestro ser, le daban forma a nuestra conciencia como el jardín de las delicias del curandero en la parte de atrás de la casa, un revoltillo, una profusión, una mescolanza de plantas, lianas, arbustos y grandes flores de datura en forma de campana, blancas y anaranjadas, trémulas.

Al amanecer Pedro comenzó a exorcisar el mal de los enfermos, uno por uno, con su abanico medicinal de hojas crujientes que resonaban al tiempo con su canto, examinando el interior del cuerpo con su cristal de cuarzo, su *lente*. Hacía que el enfermo exhalara en el lente y de vez en cuando le pedía que lo mirara y viera la forma imprecisa del mal. Pasaba el abanico de hojas por encima del cuerpo, en ritmo con el cántico, tembloroso y estremecido, apoderándose del mal que estaba dentro. Chupaba la materia mala del cuerpo del paciente y escupía con mucho ruido en un rincón del cuarto. Le tomó mucho tiempo –unas dos horas y media para cuatro personas–.

Todos parecían distendidos y abiertos. Se había avivado el fuego, se ofrecía aguardiente y la conversación volvía a los sucesos de la noche para aludir incidental pero frecuentemente a la brujería que se escondía tras la historia de la vida de cada cual mientras al mismo tiempo pero con constantes interrupciones Pedro estaba cantando, marcando el tiempo con su abanico, chupando y escupiendo.

Normalmente lacónico y estoico, Sexto, el hombre del lago, describía sus tres años de sufrimiento. Hizo una pausa.

"Malos aires", concluyó con tono de confianza una mujer.

Sexto se quedó mirándola con sus ojos minúsculos. "¡No!... Brujería", dijo.

"Pura sal, pura brujería", entonó un hombre joven sentado en un rincón, "¡con seguridad!"

Tenía cincuenta y siete años, Sexto. Cuando llegó al lago con sus padres vivían allí muy pocas personas. Ahora eran muchas. Pocas de las fincas tenían más de una hectárea. La de Sexto tenía casi sesenta. Para engordar ganado y producir papas ahora se necesitaban capital y peones –los blancos pobres que vivían en ranchitos alrededor de su hacienda.

Cuando fui a visitarlo estaba claro que temía a la envidia y a las brujerías que ésta podía producir. "Aquí la gente está consumida por la envidia", dijo, "y por eso embrujan la finca. No trabajan duro como yo. Me ven prosperando y tratan de perjudicarme pero", prosiguió, "si uno toma yagé cada seis meses más o menos está asegurado contra los maleficios. Nada puede hacerle daño. Lo que sucedió fue que me descuidé. Dejé de tomarlo por un tiempo".

Tres años atrás caminaba por las calles de Pasto, tan satisfecho como puede estarlo un hombre después de haber cerrado un buen negocio, cuando lo emboscaron y lo acuchillaron. Cayó pesadamente sobre su pierna derecha y lo llevaron al hospital. Los rayos x no indicaban ninguna fractura, le dijeron, y los médicos lo dieron de alta una semana después, pero escasamente podía caminar. Durante año y medio necesitó una muleta, y todavía una cojera que le incomoda para trabajos pesados –los que sin embargo logra hacer en abundancia, como me consta por los días que pasé en el lago–. Como si esto no fuera bastante su hija sufrió ataques de parálisis para los que no se hallaba la causa. Y con una gran pérdida financiera tuvo que vender el pequeño bus que había comprado porque el chofer lo estafaba.

Por curiosidad tomó yagé cuando tenía veintiún años. Desde entonces lo ha tomado muchas veces y ha llegado a conocer a la mayoría de los chamanes que viven en este valle elevado. De momento parecía muy satisfecho con Pedro y le enviaba pacientes desde el lago, actuando como una especie de intermediario. En realidad, Sexto tenía la callada ambición de convertirse en chamán.

Pasamos por el rancho de un vecino pobre. Sólo los niños estaban en la casa, y una niña pequeña estaba enferma. Con pompa y misterio Sexto le tomó el pulso y le hizo pases con la mano, diciendo que iba a conseguirle algunas hierbas. En su casa tenía un jardín muy bien cultivado de plantas medicinales, un semorado de mágicas promesas.

Más tarde, cuando tiritábamos con el aire nocturno que azotaba el lago, y tosíamos con el humo del fuego en que estaban hirviendo unas papas, habló de sus sueños de adquirir cristales de cuarzo para adivinar y plumas de chamán –en las tierras bajas–. Pero el canto estaba fuera de su alcance. Hasta haber recibido ese don tenía que ser paciente. "Cuando uno toma yagé", explicaba, "uno adquiere el poder del chamán. El chamán nos da ese don y eso es lo que cura a la gente, al ganado... a todo, incluida la brujería contra la tierra y las cosechas". Hizo una pausa juntando los intercambios mágicos a un paisaje encantado. "Los chamanes *de la montaña* cantan", dijo, "y con eso pueden evocar el espíritu de los chamanes *de la selva* para que les enseñen y les ayuden. Lo hacen porque él les dio ese don".

En opinión de Sexto, tal como le comprendí, las selvas al oriente están conectadas al altiplano por una cadena de discurso espiritual que se remonta al tiempo captado como imagen espacial; el paisaje arremolinándose en el presente, tal como lo hallamos previamente con nuestra discusión sobre los *chunchos* al oriente de Cuzco, las primeras gentes enterradas en un subterráneo del tiempo en las selvas de abajo, una semilla provista de una fuerza mágica para florecer en el presente. Lo que Sexto indicaba era una conexión temporal fijada en una topografía moral consistente en sucesivas delegaciones de poder a través del intercambio de regalos entre los espíritus y el chamán, el chamán y el paciente, el paciente y usted, querido lector.

El don del pasado al presente, de los chamanes de la selva a los de la montaña, había sido captado por Sexto, el campesino rico, para frustrar la brujería que él sospechaba como proveniente de sus jornaleros. La capa de protección mágica suministrada por los chamanes indios y por el yagé se convirtió para él en un instrumento de control del trabajo en una economía campesina donde el capital y el salario de los trabajadores se están convirtiendo en rasgos que definen, suplantando a veces, coexistiendo otras con una agricultura de subsistencia diferente y más antigua efectuada sin pesticidas ni abonos, ni con capital y trabajo asalariado. Como con José García, el don que un campesino emprendedor como Sexto adquiría del yagé y de las selvas orientales era un don que facilitaba la diseminación de la economía de mercado dentro de una agricultura de subsistencia donde la desigualdad fertilizaba a la envidia y donde la envidia engendraba la brujería.

En esta situación le corresponde a un chamán *montañés* como Pèdro actuar de medium no sólo para los espíritus del pasado primigenio enterrados en un cementerio de tiempo en la inmensidad de las selvas.

También media en la lucha de clases, como entre Sexto y sus peones. Apreciamos también otro conjunto de mediaciones al lado de éste: su mediación entre la fuerza cultural prevaleciente en la región, los misterios y la autoridad de la iglesia católica, con la brujería y con los imponderables cotidianos. Cuando le pregunté cómo habían resultado las reuniones del sacerdote en la sala de su casa, soltó una risita: "Ya estoy en la mitad del camino hacia el cielo", dijo.



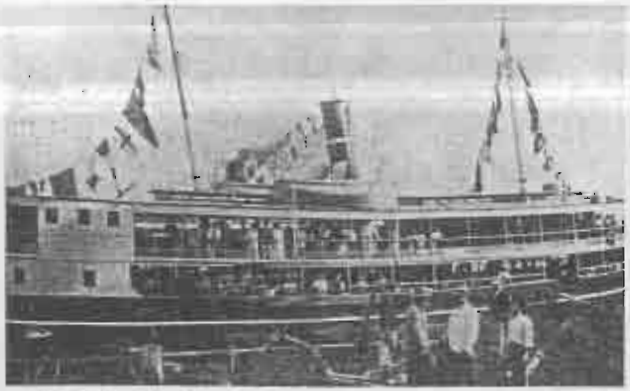
4. Alejandro Magno ordena tirar al fueg a mujeres y hombres salvajes. (De T. Husband, *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism* [Nueva York: Museo Metropolitano de Arte, 1980], p. 52.)



5. Roger Casement en el Congo. (Tomado de Frederick R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* [Nueva York: Farrar, Strauss, y Giroux, 1979].)



6. Casement cuando tenía treinta años. (Cortesía de la Biblioteca Nacional de Irlanda.)



7. El *Liberal*. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)



9. Un comerciante de caucho y sus intérpretes. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)



13. La estación de caucho "El Último Retiro". (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)





14. La estación de caucho "El Encanto". (De Carlos Rey de Castro, *Los pobladores del Putumayo*, 1914.)



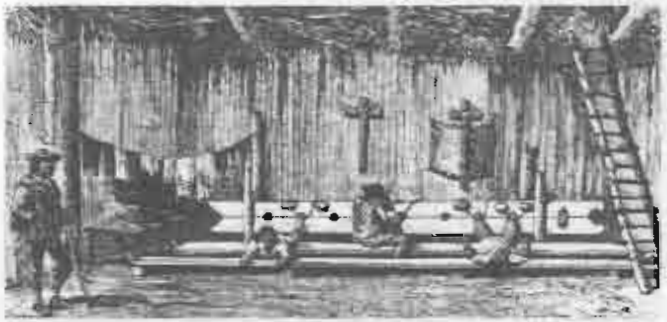
8. Julio C. Arana. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)

10. Un grupo de huitotos en frente a su casa, 1908. (Cortesía de la Colección Whiffen, Museo de arqueología y antropología de la Universidad de Cambridge.)





11. "Un incidente en el Putumayo. Una mujer condenada a morir de hambre: en la parte alta del Putumayo. (Los peruanos dicen que esto era obra de los bandidos colombianos.)" (De Walter E. Hardenburg, *El Putumayo: The Devil's Paradise*, 1912.)



15. El castigo de los cepos, aplicado en Laguna. (De Edouard André, "América Equinoccial", 1884.)

16. La iglesia en Laguna. (De Edouard André, "América Equinoccial", 1884.)





17. Un grupo de *muchachos* 1908. (Cortesía de la Colección Whiffen, Museo de arqueología y antropología de la Universidad de Cambridge.)



18. El cónsul Mitchell observando los tambores nuitoto. (De Carlos Rey de Castro, *Los pobladores del Putumayo*, 1914.)



19. "Terreno abierto y campamento en El Encanto". (De Joseph Fred Woodroffe, *The Upper Reaches of the Amazon*, 1

20. El cónsul Mitchell rodeado por indios bailando. Estación de caucho Occidente.) (De Carlos Rey de Castro, *Los pobladores del Putumayo*, 1914.)









23. "Río Itaya, [illegible] de Iquitos". (De Walter E. Hardenburg, *El Putumayo: The Devil's Paradise*, 1912.)



27. La esposa de Robuchon y la india huitota María después del naufragio de la lancha de vapor *Cyril* en donde perdieron todas sus pertenencias. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)

28. La esposa de Robuchon y su hermana en Poitiers, Francia. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)



29. ¿Otra forma de canibalismo? (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)





24. El guía de Crévaux en el Putumayo, Santa Cruz, el pirata de los Andes. (De Jules Crevaux, "Exploración de Inzá y el Yapura", 1884.)



26. "El espíritu de lo salvaje" haciendo su medicina.



25. "Indios de la región amazónica peruana: Río Ucayali". (De Walter E. Hardenburg, *El Putumayo: The Devil's Paradise*, 1912.)



30. "El Último Retiro. Un grupo mujeres huitoto. ¿En qué aspecto débiles estas mujeres? ¿Mr. Mitchell se refiri recato? Debe tenerse en cuent que ellas se desnudaron en l presencia del có inglés para ser fotografiadas". (I Carlos Rey de Castro, *Los escándalos del Putumayo*, 1913

31. "Indio huitoto del alto Igaraparaná". (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)





32. Robuchon rodeado de huitotos. (De Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*, 1907.)



33. Santiago Motumbajoy



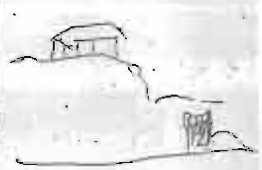
34. San José Gregorio Hernández, el sirviente de Dios.

35. La virgen





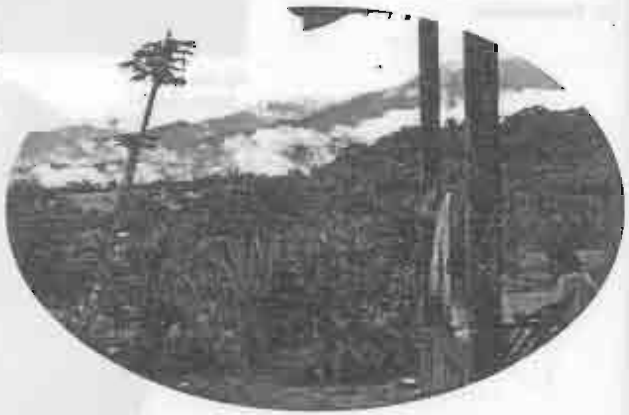
36. El brujo.





37. Dibujo de Rosario.

38. Un paisaje del Putumayo.



39. En las plantaciones de caña de azúcar en Puerto Tejada, 1972.



40. En plantaciones de c de azúcar en Pu Tejada, 19





41. Reciprocidad.



42. Las tres potencias.



44. San Miguel.



43. El festival anual de la Niña María.



45. El maestro de Viseu, *Adoración de los Reyes Magos*, ca. 1505. Cortesía del Museo de Grão Vasco, Viseu, Portugal.

46. Anónimo, *Infierno*, ca. 1550. Cortesía del Museo de Arte Antiguo, Lisboa.A

47. Un hombre salvaje mientras el acerdote conduce a Alejandro Magno a consultar a los árboles del sol y las estrellas. [Nueva York: Museo Metropolitano de Arte, 1980], p. 55.)







Mujer de chamán sonrisa en los



48 (Fotografía de Mathias Oppersdorff. Copyright 1984 por The Condé Nast Publications, Inc.)

50. Atravesando cordill occident caba





51. Don Luis le rinde cuentas al dueño de la hacienda.



52. Los indios cerraban sus casas cuando los blancos se acercaban.



58. Un indio de Sibundoy curando al hombre blanco.

59. Don Pedro y el autor en el jardín de las delicias del curandero, 1977.



53. Un grupo de indios paéces.



54. Niños marchan frente de la iglesia en Sibundoy





57. Don Pedro, el indio curandero, haciendo sus pronósticos.



60. Santiago Mutumbajoy curando una niña de tristeza.



55. El obispo bendice a los indios en Sibundoy.

EL *Dr. Papus*

EMBRUJAMIENTO





62. Vendedores de hierbas y remedios mágicos en los mercados de provincia.



63. Puesto de hierbas del Putumayo ubicado en alguna parte del Valle del Cauca.



uciendo
a pulpa
finca,



67. El Monte de
la Agonia
grabado. En
Geografía
pintoresca de
Colombia
Arco, 2001

64. Dos negritas de Puerto Tejada.





70. Gonzalo Jiménez de Quesada recibió de Carlos I, en reconocimiento a sus hazañas, insignias sin ningún valor económico.





66. Un niñito que muere en la pobreza rodeado de las ricas plantaciones de caña.



67. Mujer en una plantación de caña, 1972.

71. Encima de la espalda de los indios era mejor dormir o leer. (De Isaac Holton, *New Granada: Twenty Months in the Andes*, 1857.)





72. Paso en el Quindío y los cargadores que lo atravesaban. (De John Potter Hamilton, *Travels through the Interior Provinces of Colombia*, 1827.)



73. Descenso difícil de la cordillera de los Andes en el departamento del Chocó. (De Charles Stuart Cochrane, *Journal of a Residence and Travels in Colombia during the Years of 1823 and 1824*, 1825.)

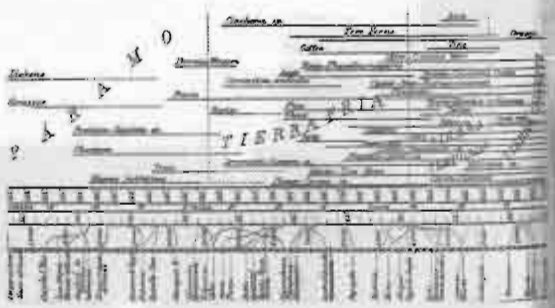


74. Un silletero pintado por artista extranjero, Frédéric Maximilien Waldeck. El cuadro pertenece a la colección de Rose Isaacson (Nueva York) y título es *Being Carried* the Chi



76. Dibujo de Von Humboldt en que aparecen montañas similares a las encontradas en las regiones de Tumaco, Pasto y Mocoa en Colombia

75. Tabla que realizó Isaac Holton sobre altitud, plantas comestibles y nombres de lugares en los Andes, a mediados del siglo diecinueve.





78. En los pantanos de la Cocha. (De Edouard André, "América Equinoccial", 1884.)



79. De Edouard André, "América Equinoccial", 1884.



77. La presencia de los monjes capuchinos ayudó en cierta medica a proteger a los indios de los abusos cometidos por Arana.



80. Indiecitos del colegio misión en Yungillo, Caquetá, vestidos con ropa de la misión.



81. Niñas de colegio indias y algunas blanca Mocoa alrededor de 1912. Las indiecitas e vestidas con ropas dona



82. El ilustrísimo y reverendísimo Padre Fray Fidel de Montclar, Prefecto Apostólico de las Misiones de Caquetá y Putumayo.



83. De *Misiones católicas de Putumayo: documentos oficiales relativos a esta comisaría*, 1913.

84. Entrada triunfante del gobernador y del prefecto apostólico a San Francisco en la inauguración de la carretera de Pasto a Mocoa y luego a Puerto Asís.



85. El autor con un excombatiente de la guerra entre Colombia y Perú de 1932.





86. La carretera hoy.



87. Tarjeta del combatiente enviada a su madre y con su foto en la parte superior izquierda.

Santiago
Mutambajoy
ivina el maleficio
la tierra.

89. Santiago Mutambajoy recibe collar de chaquiras





90. Ambrosia prepara los remedios.



91. Los indios nunca se cansaban de hacer preguntas sobre las tradiciones religiosas católicas y otros asuntos.

92. La imposición de [illegible] sacramentos. (De Gaspar [illegible] Pinell, *Excursión apostólica p[illegible] los ríos Putumayo, San Migu[illegible] de Sucumbíos, Cuyaben[illegible] Caquetá y Caguán*, 192[illegible]



93. Grupo de indios salvajes del Caquetá. (De Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán*, 1929.)













94. Puerto Asís.



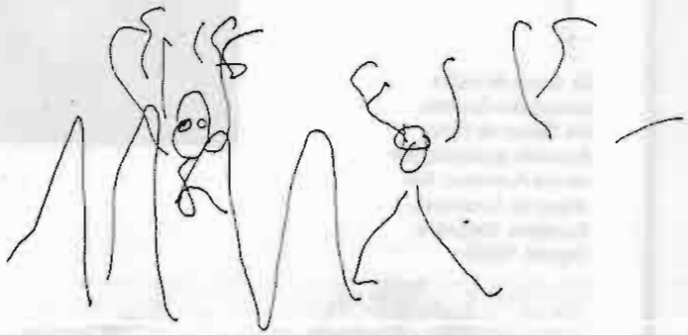
95. Puerto Asis.



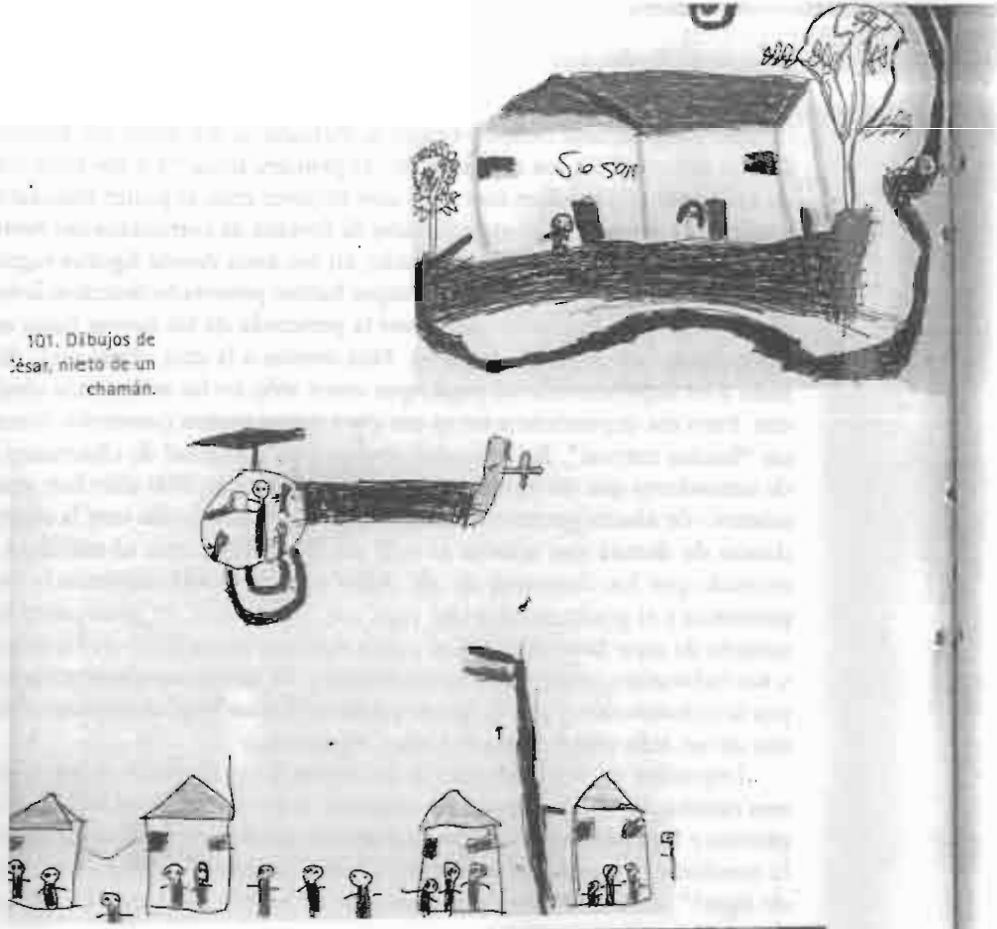
96. Santiago Mutambajoy curando al pequeño Hugo.







100. Espanto....



101. Dibujos de César, nieto de un chamán.



102. Don Chu Chu.

14

Magia cazadora

Fue Pedro quien cuando llegué al Putumayo me pintó un mundo donde él evocaba a los espíritus de "la primera tribu" y a los huitotos de las selvas cálidas. Fue con ellos con quienes creó el poder necesario para curar y adivinar, con esas criaturas de fantasía de comienzos del tiempo y de más allá del mundo civilizado, en esa zona donde figuras sagradas como los padres Bartolomé y Gaspar habían penetrado decenios antes con la cruz. Era imposible no sentir la presencia de las tierras bajas en estos chamanes de las tierras altas. Nos miraba a la cara, claro está, debido a su dependencia del yagé, que crece sólo en las selvas más tórridas. Pero esa dependencia no es tan clara como podría parecerlo. No es un "hecho natural". En el ancho mundo hay multitud de chamanes y de curanderos que no necesitan drogas alucinógenas. Más aún: hay gran número de alucinógenos en las tierras altas, comenzando con la abundancia de datura que adorna el valle de Sibundoy y que es utilizada a menudo por los chamanes de allí. A los ojos de los montañeses la importancia y el poder mágico del yagé son, me parece, en gran parte resultado de estar investido con el poder mítico y metafórico de las selvas y sus habitantes, poderes de primitivismo y de salvajismo determinados por la colonización y por la iglesia católica. Tomar yagé es beberse todo eso de un solo trago nauseabundo y alucinante.

Imposible no ver la imagen de las tierras bajas también en los adornos rituales de los chamanes, procedentes todos de las selvas cálidas –las plumas y los cristales de cuarzo que anhela Sexto, por no decir nada de la canción que sueña con aprender–. "¿Por qué usa un collar de dientes de tigre?", recuerdo haberle preguntado a un viejo en el valle de Sibundoy.

"¿Por qué? Porque tienen el mismo dueño que el yagé. Vienen de la misma parte, del monte, y es al yagé que llamamos tigre ahayuasca".

"¿Y el cascabel?", le pregunté, refiriéndome a los tintineantes collares de semillas.

"Son el sonido de la selva, de donde viene el yagé'.

"¿Y cómo ayudan a curar?"

"Le muestran a uno... le muestran todo".

¿Y las plumas? Vienen de las aves de la selva. Ayudan hacer la pinta, el cuadro que uno hace cuando toma yagé.

Pero pese a esa dependencia de las tierras bajas, su hija me dejó muy en claro que los chamanes de aquí arriba son mejores que los de abajo; "más inteligentes", fue la expresión que empleó. "Dios nos creó con distintas inteligencias", dijo, "y los chamanes de Sibundoy son estimados por los chamanes de la selva". En cuanto a los indios que viven en

el extremo oriental del valle, cerca del pueblo de Santiago, "tienen una inteligencia distinta a la nuestra. Les gusta andar, ir a Palmira, Pereira, Bogotá, Venezuela. Venden cacharros y aprenden en los libros un poco de medicina".

"Nosotros somos demasiado perezosos para salir de nuestro pueblo, Sibundoy", le interrumpió su padre.

Tres años después estaba hablando de estas cosas con mi amigo el chamán Santiago, montaña abajo, en el llano.

"Hasta ahora los chamanes de la selva son más sabios que los de arriba", dijo. "Hasta ahora nadie ha oído de un chamán de la montaña que se convierta en tigre, o en un pájaro y sea capaz de volar. Eso lo podía hacer Miguel Piranga. Eso lo podía hacer Casimiro. Eso podía hacerlo Patricio cuando estaba joven". Hablamos de Patricio, con quien Santiago había tomado algunas veces yagé cuando era joven.

"Los otros le pedían suerte para conseguir dinero. Pero yo le pedí suerte para la caza. 'Ése es el bueno', dijo. 'El que pide caza es bueno. Con ella se consigue todo". Uno que estaba ahí me dijo: "¿Estás rechazando el dinero?" Y Patricio explicaba: "De ninguna manera. Cazar es mejor que el dinero. Es lo bueno. El que pide cacería lo obtiene todo. Otras personas llegan y dicen: Quiero chontear [matar gente con dardos de cerbatana mágicos] y matar brujos. Pero aprender eso es malo". Eso es lo que explicaba Patricio. La magia para la caza es sabiduría e incluye también el ganar dinero. La magia de la caza es más poderosa que la magia del dinero porque lo consigue todo, animales primero y dinero después. La magia del dinero sólo sirve para el dinero. La otra pinta permite aprender a curar *y* tener suerte con el dinero. Hizo una pausa. "Esos tipos que bajaron del valle del Sibundoy eran los que pedían magia para conseguir dinero. Pero yo pedí la visión de la caza. Entonces el chamán dijo 'ésa es la buena. De ahí sale todo lo demás'".

"¿Cómo funciona la magia para hacer dinero?", pregunté.

"Los que beben yagé con ese fin, ésos son los que saben. Tratan por envidia de hacerle daño a la gente y se van quedando sólo con el mal. ¿Comprende?"

Rosario me había dicho casi lo mismo en su casa al pie de las montañas. "Los montañeses tienen otro sistema", decía, "que produce más dinero ¿no? Atraviesan la nación y van de aquí para allá con sus bayas y sus nueces diciendo que pueden curar cuando en realidad están estafando. Su sistema es diferente porque consiguen dinero con más facilidad, y porque su curación es una mentira, un modo de hacerse rico con porquerías". Y con porquerías quería decir brujería.

El hijo de Salvador era igual de despectivo con los curanderos indios de las montañas del valle de Sibundoy. "No saben nada de plantas", me contó en la tierra caliente donde vivía junto a un afluente del Putumayo. "Son ilusionistas. Van por todo el país consiguiendo dinero. Ahora van a Venezuela. A algunos los han puesto presos por impostores".

Sin embargo, hay algunos vínculos amistosos entre los de arriba y los de abajo. ¿Si no, como podrían estos últimos obtener ese yagé que tanto aprecian? La mujer de Salvador me contó que en 1975 dos hermanos, curanderos del pueblo de Santiago en el valle de Sibundoy, solían ir todos los años a su casa antes del carnaval. Llegaban con sus mujeres y sus hijos desde Venezuela, donde estaban practicando la medicina mágica, volaban desde Bogotá a la selva, y de allí remontaban el río en canoa. Se quedaban y bebían mucho yagé en la selva con Salvador, me contaba. Decían que era para tener suerte y poder curar. Traían muchos regalos –comida, ropa, y utensilios de cocina, como baldes de plástico, comprados en Venezuela–. Nos daban muchas cosas, proseguía, porque decían que ganaban mucho dinero en Venezuela y que estaban en deuda con Salvador, quien era su taita. Después, al cabo de una o dos semanas, subían por la montaña hasta el pueblo donde nació Santiago, para el carnaval, y se llevaban mil pesos de un yagé muy fuerte que Salvador les había preparado para llevar a Venezuela.

De otro lado había relaciones como la de Santiago y Esteban, en la que el curandero de la montaña se convierte en el envidioso enemigo implacable del chamán de la selva y es capaz de utilizar no sólo el arma del capacho de brujería, por el que son famosos los chamanes del altiplano, sino que también pueden tener algún acceso a la magia, ese poder maligno proveniente de haber hecho un pacto con el diablo aprendido en libros de magia. Se decía que era esto lo que le había acontecido a Santiago cuando se negó a venderle yagé a Esteban, su antiguo enemigo de las montañas.

Parecía el caso de un hombre que ha pedido la *magia* de la caza y es atacado por un hombre que tiene el poder de la *magia* para ganar dinero. Hasta entonces el hombre que había pedido el poder de la caza había logrado defenderse, aunque en un momento pareció como si se fuera a hundir. ¿Pero cuál es esa *magia* y de qué tratan todos esos libros de *magia*?

15

El libro de magia

Como pasa con la mayor parte de los que yo quería tener por conceptos fundamentales si no con todos, nadie parecía tener una idea bien clara de la *magia*. Florencio, un viejo amigo indio, decía que había venido con los blancos, y sólo con ellos. "La usaban para quitarnos la tierra", me contaba, y añadía que a donde fuera siempre trataba de llevar una raíz de chondur en el bolsillo; de chondur blanco, porque necesitaba una *magia* fuerte contra la *magia* de los *blancos*.

Parecía haber un acuerdo general en que la *magia* requería un pacto con el diablo y el empleo de libros mágicos. No estaba claro si un chamán de las tierras bajas y que utilizara yagé podía ser más fuerte que la *magia*. A Santiago lo había salvado Salvador. Cierto. Pero ni Salvador ni nadie, cuando se les insistía, dejaban en claro si la *magia* había estado presente. La confusión aumenta con el hecho de que los blancos acuden a chamanes indios para que los curen de los hechizos perpetrados por otros blancos, y aunque no llaman *magia* a esta brujería parece que equivale a la misma cosa.

Cuando Antonio, el hermano de José García cayó enfermo, revolcándose en su cama por las noches incapaz de dormir, luchando contra Satán, víctima de emboscadas en la selva, el amigo de José García, Luis Alegría, un mulato que había emigrado a la región, le dio un consejo. "¡Mira!", le dijo. "La *magia* es muy buena. Por ejemplo, la *magia* contiene un secreto sobre la flor de alhecho. ¡Con esta flor puedes curar todo! ¡Todo! Puedes curar a cualquiera, otorgar la buena suerte y todas las cosas. ¡Sí! ¡Es una maravilla!" Esto fue lo que José García me contó mucho después.

Luego Luis Alegría continuó. "Ve y compra la *magia*", le aconsejó a José García, "y en tal y cual página busca el secreto. ¡Con eso nosotros también podremos hacer el secreto y embrujar al brujo con la misma *magia* que él ha usado!"

Varios años después de que José García me hubiera contado esto una india vieja le llevó una niña triste a Santiago Mutumbajoy. De rato en rato éste se sentaba con la niña y le cantaba dulcemente, mientras la limpiaba con su susurrante abanico de plumas. Se quedaban muy quietos, los dos solos dentro del espacio de la amable tonada y del sonido del río a la distancia donde se estrellaba contra los peñascos y se dividía en remolinos, como el zumbido del pensamiento que se hace consciente de sí mismo en el espacio que dejan entre sí las palabras. Alguien me contó que el padre de la niña había muerto hacía poco y había seguido llamando a su madre, la que entonces también enfermó y murió. Ahora

sólo quedaban las hijas y el curandero que les cantaba lenta, tranquilamente.

El padre se había ido a pescar una mañana y había visto en la orilla a una persona extraña. Al volver a su casa empezó a vomitar y a sentir fiebre. Murió al cabo de una semana.

Mucho después Santiago Mutumbajoy me contó que el padre había estado estudiando *magia* en los libros pero que no era lo suficientemente fuerte para enfrentársele al espíritu que había conjurado con las oraciones y los hechizos que había aprendido en los libros. Hay que ser muy valiente y tener una sangre vigorosa para resistir, me decía, y como el padre era un hombre débil empezó a morir. Vino una o dos veces a tomar yagé. Pero no había caso. No podía soportar la *chuma*, esa apertura del mundo en sonidos que marean y en fragmentos de olores y de colores. Con sólo un poco de yagé caía al suelo, dando alaridos y gritando: "¡Dénme la contra!"

Después de morir siguió yendo a la casa y "espantó a la mujer" –creo que podemos decir que su alma sin reposo seguía regresando, como sucede con las almas de los que mueren violentamente o en brazos de Satán, para llevarse a su mujer a la misma tumba sin sosiego– y entonces ella también murió.

Teniendo esto en cuenta sería un disparate seguir el consejo del amigo de José García, Luis Alegría: "Ve y compra la magia, y en tal y cual página busca el secreto..."

Era como si la *magia*, y más precisamente el libro de la *magia*, fueran una prefiguración mítica no sólo de lo que pudiera llamarse mercaderización de la *magia* sino también la *magia* de la mercaderización. Lo que estamos escuchando en estos relatos de almas atormentadas y de compra de libros mágicos es la inscripción desigual en el organismo social del significado de ser capaz de comprar en un mercado. Lo vívido de este significado se pone de presente al tomar a la *magia* como la mercancía en discusión, y por *magia* debe quedar claro que nos referimos al conocimiento y a las palabras, a las palabras y su capacidad de crear cosas. En efecto, estamos hablando del mercadeo de una teoría de la significación y de la retórica, más aún, no sólo de conocimiento sino de lo que en un sentido profundamente significativo es el conocimiento del conocimiento, el que ha de permanecer inaccesible para que pueda existir ese conocimiento.

A diferencia, por ejemplo, de comprarle *pinta* a un curandero de yagé como manera (se dice) de convertirse uno mismo en curandero, la compra de la *magia* por medio de la compra de un libro es un acto esencialmente anónimo e individualista, una transacción mercantil en la que se cambia dinero por un conocimiento codificado. Por el contrario, el conocimiento del yagé se adquiere a costa de inmensas privaciones y es quintaesencialmente la acentuación o la extensión de la sustancia del chamán, del donante. Es su *pinta* y es parte de él. Además, es la antítesis del conocimiento codificado y deriva su poder de lo inefable, del tono sensorial de sombra y luz, de insinuación y transformaciones súbitas. Su poder está en su estilo, no en su sustancia. O, mejor, su sustancia es su estilo.

Ambos poderes son peligrosos para quienes los practican, ya sea al adquirirlos o al aplicarlos, pero mientras en el caso del yagé lo que produce temor es la envidia de otro chamán, en la *magia* a lo que se le teme es a la personificación de una abstracción, al mal mismo bajo el emblema de Satán, en correspondencia con el poder abstracto de las propias fuerzas del mercado. El combate aquí es con el efluvio ubicuo y omnisciente del mal, con el aura miasmática de la opresivo, no con éste o aquel otro determinado chamán por éste o aquel temor concreto a la envidia.

Lo fascinante y no meramente complejo aquí es la manera como esta inscripción dispareja en el organismo social del significado de comprar en un mercado implica una discusión desde perspectivas diversas, entre las cuales la más importante es la perspectiva inmanente en el discurso colonial con la visión de los blancos, de un lado, y la de los indios, del otro –el consejo de Luis Alegría, si se quiere, y del otro lado la historia de Santiago Mutumbajoy–. Lo importante aquí no es sólo la manera como la *magia* es identificada por parte de los indios como intrínseca a la cultura colonial, sino también que lo que en efecto se obtiene mediante la compra de libros mágicos es la *magia* de la palabra impresa, dado que la imprenta ha adquirido ese poder durante el ejercicio de la dominación colonial con su fetichización de lo impreso, como en la Biblia y en el derecho. No es tanto, así me parece a mí, que la *magia* vuelva mágica a la imprenta colonizadora sino que extrae la magia inherente a su racionalidad y a su función monológica en la dominación.

Una de las primeras cosas que me contaron los indios en los días siguientes a la toma por parte de una misteriosa guerrilla del pueblecito de Villa Garzón, en el Putumayo, a fines de los años 1970, fue que los guerrilleros, a quienes los indios llaman bandidos, quemaron los papeles en el juzgado y en la estación de policía. Unos años después estuve sentado largo tiempo mientras miraba a un indio joven que trataba de demostrarle a un sacerdote en Sibundoy que él era quien decía ser y

necesitaba su fe de bautismo. Pero el cura se negaba porque la tarjeta de identidad expedida por las autoridades locales no coincidía con la entrada en el registro parroquial, en el que el nombre de la abuela del muchacho aparecía como uno de sus apellidos, en lugar del de su madre. Más aún: su madre no era casada. Era asombroso pero era también cosa de todos los días: el muchacho no existía pero lo libros y los papeles sí.

En el libro de B. Traven *La rebelión de los colgados*, que transcurre en Chiapas, México, el maestro de escuela expone sus ideas revolucionarias:

> Si quieren que ganemos y que sigamos victoriosos tenemos que quemar todos los papeles. Han comenzado muchas revoluciones que fracasaron después porque no se quemaron los papeles como debería haberse hecho. Lo primero que debemos hacer es atacar el registro y quemar los papeles, todos los papeles con sellos y firmas –escrituras, certificados de nacimiento, de defunción, de matrimonio...–. Entonces nadie sabrá quién es, cómo se llama, quién era su padre, que tenía su padre. Seremos los herederos porque nadie podrá probar lo contrario. Para qué queremos certificados de nacimiento... He leído montañas de libros. He leído todo lo que se ha escrito sobre revoluciones, levantamientos y motines. He leído todo lo que la gente de otros países ha hecho cuando ya no soportaba más a sus explotadores. Pero acerca de quemar los papeles no he leído nada. Eso no está escrito en ningún libro. Yo lo descubrí con mi propia cabeza[1].

En su relato ideal-típico sobre la cosmología siona, Jean Langdon describe lo que esos indios de las tierras bajas del Putumayo le contaron acerca de las capas últimas del universo, donde un ser llamado diosu (compárese con el español Dios) permanece con unas pocas "personas vivas de Dios", o ángeles, los que vuelan a su alrededor mientras él se ocupa de su libro (¿la Biblia?) donde están contenidos todos los remedios. Encima de él, en el más alto cielo, hay palomas que escriben sobre papel. Esta profusión de libro, escritura y papel en las nubes puras sobre la divinidad colonizada de este cosmos indio se extingue luego a sí misma en la zona más remota del más allá, donde la capa cósmica de la escritura le deja el campo a la nada absoluta –salvo un tronco de árbol del que cuelga un espíritu solitario–[2].

En el simbolismo de los sueños de los indios sibundoyes, según el sacerdote-etnógrafo Castellví, quien pasó casi la mitad de su vida en el valle, soñar con papeles es signo de que el soñador va a encontrarse con un hombre blanco y de que va a producirse algún infortunio, como un pleito judicial[3].

Pero los propios sacerdotes están tan sujetos como la ley a aparecer en la magia soñada de los libros. Cuando estaba muriendo, pasando por el espacio de la muerte, como decía él, mi amigo el indio ingano Florencio vio a los sacerdotes que consultaban sus libros en busca de remedios. En la visión del yagé me contó de cuando había ascendido al valle del Sibundoy y había visto allí a chamanes indios vestidos de plumas y espejos, y luego al ejército colombiano vestido de oro, bailando y cantando, y que la *pinta* siguiente fue de tres obispos en un cuarto lleno de libros, libros dorados que exhalaban oro –una cascada de oro, decía él–.

El extremo oriental del paso a las selvas bajas formado por el valle del Sibundoy está ocupado hoy por un pueblecito llamado San Francisco. Fue fundado por los capuchinos a comienzos del siglo xx. En su introducción al libro del padre Jacinto María de Quito sobre su historia, publicado en 1952, encontramos estas palabras del padre Damián de Odena, testimonio de la *magia* deslumbrante de las letras:

> Ciertamente todas las hazañas obradas por los heraldos de Cristo permanecerán escritas indeleblemente con letras de oro en el libro de la eternidad (...) Pero la gloria de Dios es también recordar y exaltar las proezas de sus santos, las obras de los que anuncian "la paz y el bien", las conquistas logradas por los buscadores de almas, más preciosas que el oro. A un superior religioso, que ofrecía al Papa Pío XI una numerosa colección de libros y revistas publicadas por sus frailes, el Santo Padre, después de haberlos examinado, dijo estas palabras: "Esto vale tanto como una Misión"[4].

Al literalizar estos sentimientos de oro, al ver el cuarto de los obispos con libros que fluían en una catarata de oro, Florencio redime su visión con el poder de la fantasía y de la inocencia borrado por la Iglesia. Su visión no oficial hace que la oficial sea retórica. Al hacerlo, la *magia* es exprimida del oficialismo como el jugo de una fruta madura.

El libro de la Iglesia, la naturaleza como el libro del Señor, los libros de la ley, la escritura, un papel oficial encima de otro –éstos permiten que se filtre la magia a las manos de las gentes a quienes dominan–. Símbolo de todo lo que es civilizado, cristiano, y del estado mismo, la escritura y los libros crean su contrapunto en los libros mágicos que venden en las plazas de mercado los curanderos itinerantes y yerbateros indios del Putumayo.

Don Benito me contó del lío que había formado con uno de esos libros de *magia*. Siendo joven había salido del pueblo de Santiago en el valle del Sibundoy, me dijo, tras haber sido curado de un maleficio con yagé por un chamán en las tierras bajas vecinas a Mocoa. El padre de Benito había sido yerbatero y Benito se asentó en la vida típica de las gentes de su aldea, la de un yerbatero y curandero ambulante –fortalecido ahora, "curado y cerrado", gracias a su curación en la selva–. Aprendió más medicina cuando trabajó de portero en el hospital de San Juan de Dios en Cali, pero tuvo que marcharse, me contó, debido a la relación demasiado estrecha con el médico principal, que era homosexual. En alguna forma Benito se hizo a un libro de *magia* y decidió darle un buen uso. Pesaba casi treinta libras y aumentaba cinco más cuando había luna llena. En la reclusión de un bosque de bambú en la Hacienda San Julián, cerca de la ciudad azucarera de Puerto Tejada, al sur del Valle del Cauca, preparó un talismán de acuerdo con el libro. Incluía la muerte y la cocción de un gato negro, pero la maldita cosa fracasó y no hizo sino formar problemas, problemas terribles. Durante más de un año estuvo enfermo, se le fue el dinero, tenía hambre y no tenía clientes. Regresó al Putumayo, atravesó su pueblo natal de Santiago y siguió montaña abajo hasta las laderas al borde de la cuenca amazónica, donde una vez más recibió tratamiento de un chamán y una vez más quedó curado.

El yagé tiene un espíritu. El yagé es el rey de las plantas. El yagé es el dueño de las plantas, me decía, y afirmaba utilizarlo en su próspera consulta, donde las llanuras de la industria agrícola del Valle del Cauca confluyen a las colinas del sur. "Le abre el espíritu a la persona", solía decir, "y le da fuerza mental". Pero en sus tratamientos de rutina rara vez emplea medicinas fuertes, y cuando lo hizo, con una mujer de Cali que estaba loca, fue con un alucinógeno de la altiplanicie al que llamaba *Tunga Negra*. Usaba eméticos y purgantes para sus curas de la hechicería, como lo hizo con el hombre que tenía una pequeña tienda al lado de su casa, don Juan, un blanco canoso de la capital de la región, Popayán. Don Juan era un enigma típico hasta el exceso –lleno de odio por los indios (y por los negros), recurría sin embargo a un indio para que lo curara. Me dijo que había sido dueño de un puesto acreditado en la plaza de mercado de Popayán hasta que lo atacaron con brujería, perdió su dinero, sus amigos, su esposa, sus bienes y, finalmente, su puesto en el mercado. Pero don Benito, el indio, lo curó con yagé, decía don Juan, y me mostró no una, sino tres botellas de culebritas que había vomitado. Signo delator de la brujería.

Era una situación curiosa, el viejo tendero blanco malévolo y venido

a menos curado ahora por el indio y, como una excrecencia parasitaria, abriendo una tienda a la entrada de la casa del curandero para aprovecharse de la profusión de pacientes que llegaban cada día. Era un sitio remoto, cerca de una carrilera, apenas un par de casas, un puente sobre el río, y don Juan con su temblorosa manzana de Adán y sus codos huesudos como un títere visible sólo de la cintura arriba en el mostrador de su tienda, yendo de aquí para allá para contarles a los recién llegados lo que les aguardaba, exhibiendo orgulloso sus culebritas. Al final de la semana cruzaban el puente centenares de campesinos negros, formando una caravana interminable de gentes, adultos y niños, de mulas, caballos, pollos y herramientas, formando una serpentina en torno a la casa de don Benito y de la tienda de don Juan. Ocasionalmente, uno o dos descendían para una consulta con don Benito, su compadre. Regresaban al comenzar la semana, pies y cascos retumbando sobre el puente y luego girando a través del borde de la cordillera occidental hacia las selvas espesas que descienden al océano Pacífico. Estaban colonizando esas remotas laderas, pero todavía querían vivir en las comunidades donde habían nacido, estéril greda roja en su mayor parte, y que hoy también se ha vuelto escasa. De vez en cuando una pequeña cuadrilla de mujeres trabajaba en un arroyuelo, lavando oro, remembranza de la esclavitud que las había llevado siglos atrás a esas laderas estériles.

Había un doctor en medicina "propiamente dicho" quien solía venir al pueblo vecino una vez por semana como parte de un servicio gubernamental. Cobraba sólo la mitad de lo que cobraba don Benito por una consulta. La popularidad de Benito no dependía en forma alguna de ser más barato que el sistema médico oficial. Se enfrentaba a enfermedades que no figuraban en el catálogo oficial de las aflicciones humanas, enfermedades como hechicería o *maleficio*, que afligían a los adultos, hasta el *mal de ojo* que mataba a los recién nacidos y a los niños pequeños. Muchas madres le llevaban sus hijos para que los curara del "ojo". Al revisar mis notas del 25 de septiembre de 1975 encuentro, por ejemplo, esta entrada:

> Una mujer blanca de unos 25 años llegó a las 9:30 de la mañana a la sala con una niña de cinco semanas, y se quejó de que tenía diarrea hacía cinco días. Tres horas de viaje a caballo. Vive en la loma hacia el oriente. Don Benito había estado trabajando en limpiar un campo para sembrar maíz desde las 7 de la mañana, está cansado y sucio, no se lava las manos y empieza a curar a la niña. Diagnóstico: pone su mano izquierda sobre la frente de la niña durante unos 20 segundos. La retira y luego la coloca con la palma hacia arriba en la mesa y

queda mirándosela fijamente durante un minuto. Pregunta, o afirma más bien: "¿La diarrea ha sido como agua?" "Sí", contesta la madre. Hace otra pregunta que no pude entender. Luego le dice a la madre que la desvista. Se la coloca sobre el regazo, le acaricia la cabeza con las dos manos y le masajea el abdomen. La niña pedorra sonoramente. Benito la sigue masajeando durante unos dos minutos, con gran concentración, y por último dice: "¡La niña está ojeada!" La madre asiente, no dice nada, mira fijamente todo el tiempo. Se adelanta a acomodar a la niña. Benito le dice que desista. Le devuelve a la niña un minuto después y comienza, como siempre, a escribir en su libreta una lista larga y minuciosamente detallada con instrucciones para el tratamiento. Arranca la página, se la lee (alcohol verde, etc. etc.) luego va al cuarto de atrás y regresa con una botella de aguardiente llena de medicina amarilla, algo con bismuto, y se lo da, cobrándole 50 pesos (aproximadamente un día de salario en las plantaciones del Valle, en esa época).

Poco después llega otra mujer con una niña con la misma dolencia. Le pasa la mano por la frente y dice que tiene mal de ojo ¡pero que no le queda remedio! Sólo puede conseguirlo para el miércoles. Hoy es lunes. La madre le da un adelanto de 20 pesos pero lo rechaza y dice que esperará hasta que le llegue el remedio de Cali. Pero ella le dice que le reciba el dinero, pues le ayudará a comprar el *remedio*.

Lo que siempre me sorprendió en Benito fueron la informalidad y las interrupciones, incluidas ostensiblemente las curaciones, constantemente turbadas por la actividad doméstica. Toda clase de gente se sentaba en torno al paciente y a Benito en la sala principal, escuchando y añadiendo sus comentarios, especialmente un viejo que se había escapado de un ancianato establecido por el gobierno cerca de Cali. Divagaba en voz alta acerca de su pasado, estimulado por la discusión entre el curandero y el enfermo. Nunca mandaban callar al blanco viejo, un refugiado impecune, arrinconado en la sala de tratamiento del curandero indio, arrancándole trozos al pasado mientras los niños jugueteaban o se asomaban a la cortina tras la cual ardían velas para la Virgen de las Lajas o el Señor de los Milagros en Buga. Encima de todos nosotros, en elipsis perezosas, flotaba la cabeza de un pez enorme, procedente de Venezuela, me dijo Benito.

Benito parecía a veces perdido en sus pensamientos, distante y taciturno. Era su esposa Carmen la que mantenía vivo el sitio. Se acordaba de todo y de todo el mundo y siempre tenía en la cocina una multitud

organizada para hacer pequeños oficios. Era una mulata de Cali donde se ganaba la vida vendiéndole productos del mar a los restaurantes. Unos años antes había estado terriblemente enferma. Era un maleficio enviado de una competidora envidiosa. Fue de curandero en curandero sin éxito alguno hasta que, por desesperación, la llevaron al sur, al Sibundoy, para que la tratara un indio de allí. Ahora estaba casada con don Benito y tenía su propio indio a su lado todo el tiempo.

Muchos jóvenes acudían a don Benito. Una amante indiferente les haabía destrozado el corazón y habían enloquecido. Alguien les había echado algo en su bebida, y sólo podía mejorarlos un curandero como Benito. También hacía talismanes, y de vez en cuando se veía comprometido en las disputas laborales de las plantaciones vecinas. En efecto, fue así como por primera vez oí hablar de él, cuando yo vivía en el pueblo azucarero de Puerto Tejada a comienzos de los años 1970 y un amigo negro que trabajaba con una cuadrilla de zanjeros me contó lo siguiente.

Les pagaba por un contratista de mano de obra que tenía un contrato con uno de los ingenios. El contratista y la cuadrilla trataron de sobornar al sobrestante del ingenio para que registrara más trabajo del que efectivamente habían hecho. Pero el sobrestante se negó, de tal modo que la cuadrilla decidió enviar a mi amigo hasta don Benito, todo un día de viaje, al extremo del Valle del Cauca, para consultar con don Benito si había alguna forma en que pudieran salir del sobrestante. Benito le dijo a mi amigo que regresara con impresiones en barro de los cascos del caballo del sobrestante. Era un gasto y una molestia considerable para gente como ésa, que rara vez tenía para un viaje en bus de más de dos kilómetros. Consiguieron las impresiones y aguardaron. Pero en lugar del sobrestante, fue su propio contratista el que resultó eliminado. Perdió el contacto y con él sus puestos "Tal vez enviamos las huellas que no eran", anotaba mi amigo.

Un tiempo después su hermana Juana se enredó en una gran camorra con una de sus hermanas medias. Estaba usando hechizos para quitarle su marido, decía Juana. Había recurrido a don Benito para hacerlo.

Benito no era el único indio de la altiplanicie del Putumayo que había hecho un largo viaje y hallado un sitio en el oficio de medicina y hechicería en regiones de industria agrícola como Puerto Tejada. Yo veía a menudo dos o tres de estos hombres, a veces con una mujer, vendiendo sus productos extendidos sobre las aceras en las cercanías de la plaza de mercado, en los dos días de la semana en que había mercado. Pese al calor los hombres usaban su *ruana* distintiva. Unos cuantos, generalmente los mayores, tenían el pelo cortado en el estilo distintivo de

totuma. Por lo general sus puestos eran pequeños y sus mercancías estaban colocadas sobre el suelo. Pero pese a la pequeñez, siempre se les daba prominencia a los libros de *magia*, junto a las raíces, cortezas, pilas de azufre, virutas de hierro y espejos. Eran pequeños pero caros, los tales libros, y a veces costaban el equivalente de dos días de salario. Me parecía que poco se vendían. Uno que veía a menudo era *La santa cruz de Caravaca*, subtitulado

Tesoro de Oraciones
de enorme Virtud y Eficacia
para toda clase de Dolores,
tanto del Cuerpo como del Alma,
junto con innumerables Fórmulas
para librarse de Brujerías y Encantamientos: con Bendiciones y Exorcismos
'Etcétera

Otro favorito era el *Libro de Cipriano.*

El Libro Completo de la Verdadera Magia
o
Tesoro de Brujería
Escrito en un Antiguo Pergamino Hebreo
entregado por los Espíritus al Monje Alemán
Jonás Sufurino
contiene:
La Clavícula de Salomón, Pactos de Exorcismo, el Dragón Rojo y la Cabra Infernal, la Gallina Negra, Escuela de Hechicería, el Gran Grimorio y el Pacto de Sangre, la Lumbre Mágica para el Descubrimiento de los Encantamientos, Compendio de la Magia Caldea y Egipcia, Filtros, Encantos y
Hechizos Mágicos.

Caminaba yo por la calle principal de Puerto Tejada el último domingo de 1976 después del mercado cuando vi tres hombres identificables como indios del altiplano del Putumayo. ¡Sí!, contestó uno de ellos, tenía un poco de yagé. Se lo vendía a gente de Cali para que pudieran "asegurar" y "cerrar" frente a la brujería y a los envidiosos. Me dijo que estaba a punto de regresar al Putumayo y a la selva para conseguir más remedios y dirigirse luego a Venezuela. Otro de los hombres me dijo que había sido adiestrado por un cacique (un término difundido en

Colombia, y que significa jefe, pero que no se usaba en el Putumayo) llamado Mauricio, cerca de Mocoa, en tierra caliente. Al otro lado de la calle había un hombre vestido como un indio del altiplano del Putumayo, pero con un ademán completamente opuesto al de los confiados, reservados, ocasionalmente altivos yerbateros. Estaba rodeado por una turba en parte chillona, en parte cínica e iba de arriba abajo mientras gesticulaba y zahería a los espectadores. Del pecho le colgaba una galaxia de medallas católicas y emitía sonidos como los cantos chamánicos del Putumayo, mezclados con oraciones y con cantos católicos. En el suelo frente a él había billetes. Iba a curar esos billetes para que se reprodujeran en otros de su especie, y para eso iba a utilizar sangre sagrada.

En el pueblo vecino de Santander de Quilichao, más o menos por el mismo tiempo, conocí a una mujer y a un hombre jóvenes de la altiplanicie del Putumayo, Andrea y Luis Miguel, quienes vendían hierbas y remedios mágicos en los distintos mercados de la provincia, el lunes en Popayán, el martes en Silvia, el miércoles en Santander y así sucesivamente. Tenían tres hijos. Andrea cargaba todo el tiempo a su espalda al menor, de un año. A los otros dos los dejaban con una "niñera" en Popayán, donde tenían alquilado un cuartucho. Pasaban la noche de ese día de mercado en el piso del corredor de uno de los kioscos al lado de la carretera. Se levantaban a las 3 a.m. para tomar el bus al mercado de Corinto el día siguiente.

Luis Miguel me dijo que había sido adiestrado por don Daniel, un cacique que vivía a orillas del Putumayo abajo de Puerto Asís y con quien tomaba yagé una vez a la semana. "Uno ve serpientes... ¡hasta tigres!", decía. "Es la salvación de la vida", decía Andrea mientras discutía sobre alguna medicina con un presunto cliente. "Como estoy purgado con yagé", proseguía su marido, Luis Miguel, "no necesito inyecciones". Hizo una pausa. "¡Estoy hecho!"

Regresarían a su aldea en las montañas del Putumayo para el carnaval, que era algo hermoso y especial. Allí se aprovisionarían de medicinas. Jóvenes e inexpertos, sería difícil incluirlos entre los yerbateros serios, pero en sus bolsitas y atados colocados en la calle había por lo menos sesenta y cinco remedios diferentes:

- *Linaza* –para la fiebre, decían.
- *Yagé Zaragoza.*
- *Yacuma negra.*
- *Misclillo (un caracol) tatolia* –estos tres últimos utilizados simul-

táneamente para susto y espanto–. Se mezclan con aguardiente, se saborean y se escupen sobre el paciente (con oraciones).

- *Pata de conejo* –para la buena suerte.
- *Gualanday* –para los riñones. Procede de la tierra caliente.
- *Romero* –para el insomnio y las pesadillas. Se hace incienso con él.
- *Para la diarrea:* japio, granizo del páramo, y guavilla del páramo.
- *Quina* –para la calvicie, viene de la costa del Pacífico.
- *Barbasco* –un purgante de virutas de árbol. Dicen que es del páramo de la cima de las montañas, pero en la selva del Putumayo usamos el barbasco como veneno para los peces y crece a orillas de los ríos.
- *Raíz de China* –parecida a tabas –para los riñones, procede del páramo.
- *Pionías* –para la vesícula. Semillas muy pequeñas, lisas y de color negro y rojo. Vienen de la costa del Pacífico.
- *Guacia* –para la fiebre y para el hígado. Parte del tronco de un árbol. Viene de la costa del Pacífico, dicen.
- *Paradero* –para estimular la fecundidad. Viene del páramo, nudos unidos como campanillas a las ramas de una liana.
- *Tuercemadre* –para inhibir la fecundidad. Viene de las tierras cálidas de la selva, una nuez en forma de descorchador con extremos en forma de pétalo.
- *Para dolores del útero:* tamarindo, de tierra caliente; bálsamo rosado, de tierra caliente; bálsamo espingo, del Ecuador.
- *Cedrón chocoano* –para ataques de nervios. Viene de la costa, una semilla grande con una nuez dentro. Rasparla un poco.
- *Espingo* –para ataques de nervios. Viene del Ecuador, de tierra caliente, una semilla en forma de caracol.
- *Manteca de oso* –para el reumatismo, vendida en frascos vacíos que contenían solución antibiótica para inyecciones. Viene del Putumayo, "recomendada".
- *Bilimento chocuano* –sales de olor vendidas en pequeñas botellas para resfriados y jaquecas. Luis Miguel dice que lo hace de siete plantas.
- *Chondur de Castilla* –viene de tierra caliente. Mastíquelo o muélalo en aguardiente, luego escúpalo sobre el enfermo para quitarle el espanto o el susto o cualquier otra cosa. (Esta raíz le es indispensable a los chamanes de tierras bajas a quienes conozco. La mastican mientras adivinan y curan.)

- *Altamisa, varias especies* –para hacer baños y curar una "casa salada, una casa embrujada".
- La piel de una serpiente (del tipo conocido como cascabel), la piel de un conejo, y la garra de un tigre –sirve para muchas cosas, posee un secreto, impide los robos.

Había muchos otros remedios vegetales, y también:

- Anillos, pitos, cuchillas de afeitar, espejos, agujas, algodón, ganchos para el pelo, trozos de azufre, y viruta de hierro "de una mina en el Putumayo. Se usa con otros remedios para arreglarle la suerte a una persona".
- Folletos de oraciones, muchas por el espíritu del famoso cirujano venezolano, José Gregorio Hernández.
- Cuadros, coloreados y enmarcados con vidrio, de varios santos y vírgenes.
- Doce folletos distintos sobre magia –¿retoños, quizás, del de don Benito, que pesaba cerca de treinta libras (y aumentaba en luna llena)?–.

16

La mugre y la magia de lo moderno

Desde la perspectiva privilegiada de su casa junto al río en las colinas más allá de las plantaciones de azúcar y de la gran masa jadeante de humanidad sobre la que se sustentan, don Benito puede permitirse ser un poco desdeñoso. "Nada más que pocilgas", dice de los pueblos azucareros, tugurios rurales todos y cada uno de ellos, creados por el nuevo sistema de la empresa agrícola. "¡Pura mugre!". Y con mugre quiere decir brujería.

Pero también podría querer decir mugre en el sentido literal, porque así se definen bastante bien esos pueblos densamente colmados, sin alcantarillas donde viven los jornaleros, sin agua potable ni comida necesaria para alimentar a sus hijos, barrigones por las acertis y lombrices, muriéndose de diarrea y de bronquitis. "En la costa hay comida pero no hay dinero", gimen las mujeres migrantes que han abandonado la economía de subsistencia de las selvas impenetrables en la costa del Pacífico. "Aquí hay plata pero no hay comida".

Hay muchos médicos y muchas farmacias en estos pueblos de la agroindustria. En Puerto Tejada, por ejemplo, en 1982 había unos 30.000 habitantes, cinco farmacias, tres de ellas muy grandes desde cualquier punto de vista, y unos doce médicos. La gente no acudía a los curanderos populares por carencia o por escasez de médicos diplomados en las universidades. Ni estaban enfermos por falta de esos médicos y de sus drogas. Los que iban a esos médicos recibían recetas enormes para una verdadera cornucopia de píldoras, cápsulas y sustancias inyectables, y regresaban a la misma agua contaminada y a la misma falta de comida que creaban en primer término las precondiciones del problema sanitario, precondiciones que constituyeron una bonanza para las multinacionales productoras de drogas, aves de rapiña que viven en efecto de la basura y de los desperdicios.

Un amigo mío que había conseguido un trabajo como empleado permanente del ingenio, y por lo tanto era elegible para asistencia médica, estaba cortando leña y una astilla se le enterró en el dedo. Fue al médico y me lo encontré cuando regresaba a su casa. El dedo estaba un poco hinchado pero no era nada grave. El doctor escasamente le había mirado el dedo, me dijo, y le recetó tabletas esteroides (fenilbutazone, veinte tabletas), algo llamado "narcótico 222" ¡y una crema Lasonil muy costosa que contenía heparinoide y hialurodinasa para desinflamar y absorber contusiones! Ni siquiera el peor de los curanderos podría ser peor que este tipo de tratamiento médico oficial, y para la mayoría de la gente, especialmente en el tercer mundo, éste es el tipo de tratamiento

que cabe esperar, ya sea para una astilla, el nacimiento de un niño o para un caso en que la vida corra peligro seriamente.

A mi amiga Juana le habían aconsejado que tuviera su hijo –el primero– en el hospital local, a diferencia de su madre, por ejemplo, que había parido en el piso de tierra de una choza en las selvas del Chocó. No se le permitió a nadie entrar al hospital con Juana la noche en que iba a dar a luz, en Puerto Tejada, y un guardia se encargaba de que nadie pisara el sagrado recinto. Cuando parió, nos contó mucho después, estaba completamente sola, sola con esa vida que emergía, sin nadie más, ni enfermera, ni médico, ni amigos ni familia distinta a la que estaba saliendo de su cuerpo. Era tarde en la noche. Los empleados la encontraron en la madrugada con el niño que habían parido solas ella y la madre naturaleza. Éste es el romanticismo del tercer mundo.

Pero todo el mundo trataba con gran respeto a los médicos, y la fe, que en realidad era una fe mágica, en los prodigios médicos de la ciencia moderna, no tenía límite distinto al de que pocos podían costearla, o costear más que un bocado –como la mujer joven que no podía costear el ciclo de todo el mes y en cambio, con el estímulo del farmaceuta, compraba sólo una píldora anticonceptiva oral, para la noche en cuestión–. En otros casos no se trataba sólo de contentarse con una parte del todo, una píldora en lugar de veintiuna, sino que había que tomar una decisión cruel para elegir cuál de todo el montón de enfermos iría al médico. Mi amiga Regina señalaba esto con su habitual franqueza.

Se las arreglaba para vivir vendiendo avena helada a los trabajadores del ingenio en los campos, cuando era día de pago. Vivía con sus tres hijos en una pieza en una casa de tres habitaciones de piso de tierra que había construido en Puerto Tejada con el premio de medio billete de lotería que le había regalado un amigo. No había sanitario distinto a un pozo en el pequeño patio, y no había agua. Su situación era más o menos el promedio de la todo el pueblo. El otro cuarto se lo arrendaba a una mujer joven llamada Maura que trabajaba a veces en el ingenio y otras de sirvienta en Cali. Maura vivía con su niño de un año, y estaba embarazada. Ella y Regina compartían la tercera habitación, donde cocinaban en un fogón de leña sobre el suelo.

Me detuve allí unas semanas después del nacimiento del hijo de Maura para descubrir que tanto ella como su hijo de un año estaban enfermos. Ella tosía mucho y hablaba de tuberculosis. El niño pequeño, al que le habían quitado el pecho, no comía nada. Estaba en estado avanzado de desnutrición, idiotizado, como en trance. Maura prácticamente no tenía dinero, sólo el suficiente para la consulta de una persona en la clínica más barata. El padre del niño pequeño se negaba a ayudar, diciendo que no era suyo. Su madre y sus hermanas eran pobres como ratas y no se preocupaban demasiado por su predicamento. Era algo muy común. Esto dejaba a Regina y a Maura discutiendo sobre lo que debería hacerse.

"Si tú vas al médico en lugar del niño pequeño", decía Regina, "entonces éste se muere pero tu sobrevivirás, y también el bebé. Pero si el niño va al médico en lugar tuyo, entonces tú morirás, morirá el bebé y probablemente el niño morirá también. Así, es mejor que tú vayas al médico, no él".

Pero en últimas pudimos conseguir algún dinero para que tanto la madre como el niño pudieran ir al médico. Éste era joven, experimentado y entusiasta. Ordenó unos rayos x. Pero Maura no podía pagarlos. Recetó antibióticos y alimentos de proteínas especiales para el niño. Pero Maura no podía pagarlos. Y si se llevaba al niño al hospital para una o dos semanas de alimentación intravenosa, ¿después qué? ¿Qué iba a hacer al regresar?

Estábamos rodeados por ricos campos de ondulante caña de azúcar y de sorgo color hierro oxidado contra el azul de las montañas. La soya se estaba poniendo amarillenta al acariciar el suelo caluroso. Pero estaba plantada dentro de un campo social que garantizaba la muerte por inanición de niños como los de Maura y la imposibilidad de que personas como Maura, que trabajaban esos campos, pudieran comprar la comida suficiente para vivir. Ningún médico podía curar eso, ni con todos los rayos x y todos los antibióticos del mundo –ni siquiera los médicos de la Fundación Rockefeller de los Estados Unidos en la cercana facultad de medicina de la Universidad del Valle, quienes decían que el problema era que mujeres como Maura estaban teniendo demasiados niños–.

Mas por asombrosamente repelentes y absurdos que sean, muchos son los que buscan estos servicios ofrecidos por el sistema médico oficial y sus médicos educados en universidades, respaldados por las corporaciones multinacionales de "ciencia", agroindustria y productos farmacéuticos. Esta búsqueda optimistamente desesperada es testimonio de una atracción mágica, en este caso al oficialismo y a la "ciencia", no inferior y posiblemente mucho más intensa que la involucrada en la magia de la llamada medicina mágica.

A la sombra del poderío económico y científico de los Estados Unidos, este culto tercermundista a lo moderno ilumina la fuerza mágica inherente a ese poderío y necesaria para su existencia. Como en la rela-

ción entre lo mágico que brilla igual que el oro en los libros producidos por los heraldos de Cristo y los libros de magia vendidos por los yerbateros del Putumayo, así también en estos modernos pueblos de la agroindustria habitados por trabajadores sin tierra existe esta curiosa y profundamente mágica relación de poder entre la razón de las clases dominantes y las clases dominadas que exprimen la magia implícita en esa razón, la magia que hace socialmente efectiva esa razón. Este exprimir de la magia implícita en el discurso de la razón dominante es un arte. Incluso cuando parece serio puede implicar caricatura.

Veamos el hospital del hermano Walter en Puerto Tejada tal como lo vi en 1981, por ejemplo, cuando las dos negras de la costa del Pacífico que eran sus ayudantes me lo enseñaron, debido a que la madre de un amigo se había vuelto loca, y decía que era ahí, donde Walter, quería que la trataran. Ella había llegado unos veinticinco años atrás de las selvas de la Costa Pacífica, y vivía precariamente como jornalera ocasional en las grandes plantaciones. Su marido la había dejado unos años antes. Tenía a su cargo los dos hijos más pequeños, y de vez en cuando, en medio de su desolación, se enloquecía, se destrozaba el vestido y andaba por la calle hablando "pendejadas".

En el establecimiento del hermano Walter no había altar ni velas encendidas a los santos y a las vírgenes milagrosas. Pero lo que había en lo que llamaban sala de tratamiento era un gran bombillo azul colocado a nivel de los ojos en la pared, sujeto a un elaborado révestimiento de madera. Era un recurso terapéutico importante. Enrolladas sobre las paredes, sensuales y hermosas, estaban las tuberías plásticas para equipos intravenosos. Aquí y allá, en gran profusión, había avisos en tecnicolor completamente asombrosos, recortados de satinadas revistas médicas del tipo a que se suscriben los médicos. Fotos de rayos x del pecho y cortes color carne de partes del cuerpo humano relumbraban en las raídas y agrietadas paredes de adobe empañetadas con boñiga. Un par de guantes color verde limón asían dos riñones rosados, de cuyos uréteres brotaba una orina dorada. Era un aviso para un diurético: *Made in U.S.A.* "No mire la luz azul", advirtió nuestro guía. "Puede causar cáncer".

La tía de Regina, Sebastiana, me introdujo a otra forma de curación con la magia de la medicina moderna. Era cocinera en uno de los ingenios y tenía derecho a consulta gratis con el médico de la compañía. Tuvo un súbito ataque de cólico en el flanco derecho, fiebre y dolor al orinar. La trató con tres inyecciones intravenosas y con ampicilina oral, una penicilina de amplio espectro. Dos días más tarde no había mejorado y su

hijo la llevó a un curandero espiritista en la ciudad de Cali quien le dijo que tenía un problema con el riñón y la vejiga y le recetó 800 pesos de drogas que podía comprar en cualquier farmacia –esto en un momento en que el salario más alto en las plantaciones era 50 pesos diarios–. Se le dijo que volviera tres días después, para su operación, y ya se estaba sintiendo mucho mejor cuando llegó.

"¿Por qué necesitaba una operación?", le pregunté.

"¡Quién sabe!", contestó. Durante la operación el curandero espiritista dijo, "¡Oh! ¡tienes piedras en los riñones!" Ella no sabe lo que le hizo pero tuvo que guardar cama seis días y mantener una dieta especial. La sala de operaciones tenía muchas velas encendidas y un altar. El curandero usaba una bata blanca. Todos los pacientes se hallaban reunidos, orando. Luego el curandero quedó posesionado por el espíritu de José Gregorio. Empezó a estremecerse y a sudar y su voz cambió. Se le ordenó a todo el mundo que saliera y luego uno por uno fueron llamados para sus operaciones. Había unos veinte pacientes y la operación de Sebastiana duró unos veinte minutos. El sitio se llamaba "El Centro Hospitalario de José Gregorio" por el famoso cirujano venezolano cuyo espíritu es invocado hoy por médicos espiritistas en toda Colombia.

En el Putumayo, José García y Rosario eran muy adictos a la hermana Carmela, y ésta también era un médium para el espíritu del famoso cirujano. Fue José Gregorio el que hizo científica y moderna a la medicina venezolana, como lo proclamaban a todo el mundo los recortes de periódico en las paredes de su centro espiritista en Pasto. El había introducido el microscopio, que magnifica lo invisible, a Venezuela, pero sin embargo fue la modernidad lo que lo mató. Fue atropellado por uno de los primeros carros que llegaron a Venezuela, en 1919, cuando corría por una calle en busca de remedios para un paciente pobre.

La magia de la ciencia y la industria expresada en el hospital del hermano Walter y en el culto al hermano José Gregorio es una magia que ofrece la promesa de la salud y del poder del mundo moderno, promesa todavía incumplida para la mayoría de sus pacientes sin cuyo esfuerzo y talento poca riqueza habría. De otro lado, la magia de practicantes como don Benito y los yerbateros del Putumayo habla de los inicios del tiempo, del propio primitivismo –tal como lo concibe el modernismo.

Estos dos curanderos tan distintos integran juntos el espectro de la abolición ritual del infortunio que aflige a pueblos de la agroindustria como Puerto Tejada; magias codeterminantes, una envuelta en la esperanza del futuro ofrecido y negado simultáneamente por el mundo

moderno, la otra en la mitología soñada latente en esa esperanza, extraída del origen imaginado de las cosas.

En su manuscrito incompleto sobre el fetichismo de la mercancía, y la ciudad europea moderna Walter Benjamin escribió que "en el sueño en el que cada época ve en imágenes la época que habrá de sucederla, esta última aparece acoplada a elementos de prehistoria –es decir de una sociedad sin clases"[1]. Ciertamente había una pasión por la inexistencia de clases entre un conjunto de "elementos prehistóricos" en el moderno pueblo agroindustrial de Puerto Tejada, y éste era el numeroso sector de migrantes negros procedentes de las selvas inexploradas de la costa del Pacífico. Hacían la mayor parte de los trabajos serviles duros, como sirvientes domésticos en las ciudades o como cortadores o cargueros en las plantaciones de caña. Eran furiosamente igualitarios y decididamente marcados por el primitivismo –quinta esencialmente ineptos para enfrentarse cara a cara a la civilización–. Formando una especie de clase de intocables, calificados de simios, contaminados con el olor del pescado e incapaces de hablar correctamente, a su retrato colectivo se añadía también una reputación de hechicería y de curaciones mágicas. Estaban alerta a la menor infracción de la repartición y de la igualdad. Su código era la reciprocidad. "Aquí en la costa", dice una expresión, "una mano lava la otra". Y temían y manejaban el arma del maleficio si se infringía ese código. Era una sensibilidad costera, intensificada por su migración al trabajo asalariado.

Desde los ríos de la costa trajeron muchos secretos. Algunos secretos provenían de la antigua iglesia colonial congelada en el tiempo cuando los blancos se fueron porque los negros no quisieron trabajar para ellos después de la abolición de la esclavitud en 1851. Otros secretos provenían de los chamanes indios que vivían a orillas de los ríos de la costa, los "cholos", los que usaban un alucinógeno semejante al yagé llamado *pildé* –para trabajo "a larga distancia"–, como me lo contó mi amigo Otazio, un brujo negro de los ríos del Chocó. Los migrantes costeños eran famosos por sus venenos y sus hechizos con sapos, sus innumerables *oraciones*, sus curas a la mordedura de serpiente y su enorme arte con los *maleficios* que hacían hincharse el estómago de las víctimas hasta alcanzar un volumen inmenso, que subía y bajaba con el movimiento de las mareas en aquellos lejanos ríos. ¡Sí! Eran una pandilla notoria. ¿No había en el camino de Villarrica mujeres que decían cómo en Cali algunas sirvientas le hacían un hechizo a sus amas; y que las más

dadas a esto eran las de la costa del Pacífico? Iban y venían como les daba la gana. ¡Algunas incluso les pegaban a sus amas!

Había otras historias sobre la manera como esta gente "primitiva" de las selvas al otro lado de la montaña y junto al mar usaba la hechicería para atacar a las clases propietarias que se aprovechaban de ellos. Recuerdo al joven, hijo de la mujer que se volvía loca de vez en cuando, contándome cómo reaccionó su madre al ser desahuciada con sus cuatro hijos de la choza donde vivían en Puerto Tejada. Se habían atrasado en el pago del arriendo y el dueño quitó las tejas del techo para obligarlos a irse. Esta mujer de la costa, frágil y enferma, excavó un pequeño hoyo frente a la casa, delante de todo el mundo, y colocó en él un montón de sustancias hechiceras, tierra y huesos del cementerio y otras cosas. La casa quedó salada desde entonces y el dueño no ha logrado arrendarla nunca, me contaba el hijo con satisfacción.

En la costa los chamanes indios usan muñecas de madera en sus magias. Cincuenta años antes algunos etnólogos suecos dijeron que habían encontrado en la costa muñecas con un sorprendente parecido a los "fetiches" de África central. Sea como fuere, en Colombia las muñecas son exclusivas de la costa y de su arte mágico, y ciertamente resulta interesante notar que en las historias sobre los asalariados en las plantaciones de caña alrededor de Puerto Tejada que supuestamente hacen un pacto con el diablo para aumentar su productividad, y por consiguiente su salario, el pacto se hace con la ayuda de una muñeca de madera. La influencia "primitiva" de la costa parece decisiva en esta extraña ritualización de la magia de la producción capitalista a gran escala. Mediante el pacto con el diablo el asalariado aumenta su salario sin aumentar su esfuerzo físico. Pero el cañaduzal se vuelve estéril, como los salarios. Éstos sirven sólo para comprar los que se tienen por artículos de lujo, y no bienes fecundos, como tierra o ganado. No se ha dicho de ninguna mujer ni de ningún productor campesino que hayan hecho un pacto semejante, y hay razones para esa negativa. ¿Por qué habría de querer el campesino que su pequeña parcela se volviera estéril, por mucho dinero que necesitara? ¿Por qué las mujeres, campesinas o desprovistas de tierra, habrían de querer esos salarios estériles si su responsabilidad, como todos lo dicen, es la de mirar por sus hijos, criaturas que están creciendo? ¡No! Lo demónico accede al ser cuando la rápida constitución de una clase asalariada expone y atrae la magia implícita. En el fetichismo de la mercancía de la cultura capitalista y en su organización de las personas como cosas por medio del mecanismo del mercado. Y

es aquí donde lo "primitivo" hace su contribución estratégica –en forma de los trabajadores negros de la economía de subsistencia de la costa, sensibles siempre a las infracciones a la igualdad y a los sutiles cálculos de crecimiento y de esterilidad insertos en la economía de reciprocidad: aquí en la costa (pero no allá en la plantación) una mano lava la otra. En la costa hay comida, pero no dinero, gimen las mujeres. Aquí hay dinero pero no comida; de ahí "la mugre" y la magia de lo moderno, tal como la temen y la aprecian los curanderos indios como don Benito.

17

Plantas revolucionarias

Los herbolarios del Putumayo combinan y distribuyen las plantas curativas de Colombia. Llevan las selvas pluviales de la costa del Pacífico a las de la cuenca del alto Amazonas, y ponen en contacto los fríos y pantanosos páramos de las montañas con las tierras cálidas así como con las zonas templadas intermedias. Los yerbateros del Putumayo encarnan esta ecología. Yendo de un lugar conflictivo a otro, escriben el lenguaje de los significadores mágicos en el rostro de la topografía tropical. Extendidas sobre calles polvorientas, salpicadas con el barro de los camiones o de las mulas que pasan, sus plantas son como firmas de una mitología vívida aunque inconsciente sobre el espacio y sobre la raza. El poder mágico atribuido a estos yerbateros como *indios* y más específicamente como yerbateros indios *del Putumayo* es una atribución que enmarca y que surrealiza al extranjero que viaja por un paisaje encantado, un mosaico de significados locales correlacionados torpemente por intermedio de la raíz, la planta, el trozo de corteza, con las partes del cuerpo y con las enfermedades de esas partes: la raíz china, parecida a tabas, para los riñones, procedente del páramo; pionía, pequeñas semillas brillantes rojas y negras procedente de las selvas cálidas de la costa del Pacífico, para cálculos biliares; raíces de chondur con sabor a menta, de las tierras bajas del Putumayo y usadas para tratar niños con susto...

Estos yerbateros pueden actuar también como curanderos, al transmitir, adquirir, integrar, juntar palabras nuevas, hechizos nuevos, conceptos nuevos, mientras se desplazan de ciudad a ciudad, de aldea a aldea, de costa a costa, acarreando lo nuevo junto con su indianidad. Como pararrayos absorben la envidia y la brujería que afligen a las pequeñas comunidades y a los barrios de grandes ciudades. Mi amigo curandero mulato Chu Chu fue salvado, según me dijo, por uno de esos curanderos ambulantes del Putumayo.

Algunos se quedan en un solo sitio y llevan plantas procedentes de un área grande a sus farmacias. Antonio Benavides hacía eso. Se le podía ver dos veces por semana en el mercado de Puerto Tejada al frente de un enorme puesto de remedios vegetales, un hombre fornido de edad madura que había salido veinte años antes de las serranías del Putumayo y vivía entonces en Cali. Mezcla espectacular de sentido común y de simulación, me decía como iba regularmente a la costa del Pacífico para conseguir 300 tipos de plantas diferentes, incluido el *pildé*, ese alucinógeno semejante al yagé. "Alrededor del *pildé* siempre hay muchas serpientes", me dijo, "porque esa planta tiene mucho poder". Con una planta especial de la costa podía curar la lepra y el cáncer. Mantenía al-

rededor de 4.600 plantas diferentes, decía, y vendía, entre 200 y 250 variedades en Puerto Tejada.

Las plantas no son como las drogas que uno compra en la farmacia. Vienen con un misterio y hay que rezar y concentrarse antes de escogerlas y de usarlas, me aseguraba. Era hombre bien viajado, según él, pues había vendido plantas en Venezuela y Panamá, y también había estudiado los libros de la magia. Sus padres eran yerbateros y su tía, decía, era tan famosa que la habían llevado a los Estados Unidos desde su aldea de San Francisco en el valle del Sibundoy para ver si era cierto que los indios podían curar a los locos.

"Mi tía les demostró que podía", me dijo mientras su pequeño hijo envolvía algunas hojas para un viejo campesino negro que necesitaba algo para su reumatismo, "pero no quiso enseñarles el secreto. Usaba yagé para curar, así como otras plantas. Yo solía ir con ella a la selva a recoger plantas. Pero a mí realmente nadie me enseñó, aparte de Dios. Es una profesión hereditaria. Mi madre era comadrona, mi tía también lo era. Mi tío arreglaba huesos rotos y era masajista".

"No", contestó a mi pregunta. "Yo no estudié con un cacique de las tierras bajas. Sólo los conocí cuando era ya un naturalista profesional". Hizo una pausa para atender a un cliente. "En primer lugar hay que estar alerta y limpio y tener un corazón bueno para poder seguir lo que Dios nos tiene reservado. Esos caciques saben algunas cosas, eso es cierto, pero no tan bien como un naturalista. Un naturalista tiene que mantener una vigilancia implacable. ¿Por qué? Porque en este mundo en que vivimos hay mucha envidia y mucha codicia. ¿Cómo se puede ser un buen médico cuando los médicos de la universidad nos echan la mierda encima? Para ser un buen médico también hay que ser casi un santo. Limpio. Yo solía hacer un número con culebras en las plazas de mercado. Durante muchos años. Soy un cacique legítimo".

Hablamos del yagé.

"¡Tiene el noventa y cinco por ciento del poder del reino vegetal!", recitó, "pero hay que ser muy experto para trabajar con él. Yo no lo soy", confesó. "El yagé tiene el gran poder por virtud de la Divina Providencia de transportar el espíritu a cualquier sitio en el espacio...", y su voz se apagó para animarse de nuevo cuando la conversación se dedicó a la ciudad de Cali, donde había vivido durante tantos años y que tan buena había sido para él. Le permitió estudiar "la metafísica", "¡y para eso no necesito yagé!"

Sospecho que fue la ciudad la que le enseñó astrología. Y capitalismo, también. Cuando trató de dar más explicaciones sobre el yagé habló de la manera como abría el cuerpo y lo hacía despertar al coordinar las fuerzas corporales con las de las estrellas y las de los minerales, de tal manera que la persona se fundía con "el globo", con el universo. Pero hay también el problema, dijo, de que el capitalismo está destruyendo el globo y de que los dirigentes del mundo lo están contaminando. La gente –dijo "el pueblo"– está confundida y arruinada. Ya no existen más lazos que nos unan. "Todo viene de las grandes potencias cuando construyeron las armas bélicas. Dijeron que eran para defenderse pero en realidad eran para destruir a sus propios hermanos y hermanas que más tarde podrían valerse por sí solos. Y no sólo en Vietnam", añadió, "también aquí se está acercando lo mismo". (Esto era en 1976.)

Llegó una campesina negra de Obando para comprar algo, vaciló, "para asegurar la vida... como la vida hoy en día es muy complicada". Las plantaciones de caña se están extendiendo rápidamente a las parcelas de los campesinos en Obando, trastornando la mezcla de cosechas campesinas alternadas, cacao, plátanos y cafetos.

La reacción de Antonio a la expansión de la agroindustria era casi la misma que la de otro curandero de las serranías del Putumayo, don Benito, hoy trepado en las colinas al borde mismo del vasto y rico valle. "Bueno para los ricos, malo para los pobres", dijo Antonio. "La fumigación le hace un daño terrible al cultivo del café y del cacao de tal modo que la gente aquí tiene que vender sus parcelas y convertirse en esclavos. A veces tienen que irse a vivir a otras partes. Las plantas productivas están siendo destruidas, la yuca y el plátano... Se están volviendo estériles".

Al referirse a su sistema metafísico de inspiración urbana, esa maravillosa mezcla de yagé, astrología y organicismo medieval, prosiguió: "Los seres humanos tienen que implorarle a las plantas del mundo que produzcan, y que produzcan para todos. Si no lo hacen, estamos en problemas todos. Todo se infesta, comenzando por las raíces. Con el fracaso en la esfera productiva vendrá el fracaso en la creativa".

Como si me estuviera leyendo el pensamiento, continuó: "El problema con la gente de la universidad es que sólo estudian en dos direcciones, la económica y la material –del cuerpo y del espíritu–, ¡nada! Yo enseño", continuó, "le he estado enseñando al pueblo la revolución por medio de mi trabajo con las plantas".

18

A lomo de indio: la topografía moral de los Andes y su conquista

Ahora quiero preguntarme sobre la historia y el paisaje, sobre la manera como los hombres interpretan la historia y reclutan al paisaje para esa tarea, y sobre los modos diferentes pero complementarios como obtienen poder a base de esas interpretaciones, según estén siendo transportados o según estén transportando a otros hombres a través de este paisaje[1].

El paisaje que quiero describir es el tan a menudo dramatizado de las montañas andinas que se levantan sobre las selvas pluviales al norte de Suramérica. Es también un *paisaje* de la imaginación, una imagen cuya fuerza tanto como su forma se levantan de la topografía moral del poder en sociedad.

Cuando miro este paisaje creado por la historia tanto natural como social me siento obligado a preguntarme si no hay una poética de la imaginería, sensual y apasionada, activa para atar gobernador a gobernado y colonizado a colonizador. ¿Podemos entender los efectos de la verdad en las ideologías gobernantes sin tomar en cuenta su poética?

Quizás hallemos un punto de partida en la noción de hegemonía de Antonio Gramsci. Gwyn Williams anota que esta noción recalca que en toda situación sociopolítica donde la filosofía y la práctica se fusionan o se hallan en equilibrio, *un sentido de realidad* crucial para el carácter moral de las relaciones sociales se difunde a través de la sociedad, y mientras se da por supuesto que ese sentido está dirigido por la clase gobernante, tal dirección no es necesariamente consciente. Lo que a Gramsci le importa es la base social de la *convicción,* la que no puede reducirse a los intereses (ya que la convicción pregunta qué es lo que hay de interesante en los intereses) ni el desalentado intento de separar verdad de ideología, sino que puede ser abordado, como lo concibe Michel Foucault, al "ver históricamente cómo se producen efectos de verdad dentro de discursos que en sí mismos no son ni verdaderos ni falsos"[2].

El modo de expresión es importante. "*Un sentido de realidad* crucial para el carácter moral de las relaciones sociales es difundido a través de la sociedad". El énfasis aquí se halla lejos de la idea claramente enfocada, del concepto férreo, de la forma platónica. Tal vez incluya esas respetabilidades, pero el acento recae en una preocupación modernista por un conocimiento que no es bien definido, explícito y conceptual –un sentido de la realidad deliberadamente vago, implícito y abierto –sentido como en impresión sensorial, sentido como en el sentido común del conocimiento social implícito.

Es su propio carácter difuso el que permite no sólo la unidad de "un

sentido de realidad crucial para el carácter moral de las relaciones sociales difundido a través de la sociedad", sino también el entrecruce de múltiples perspectivas, así como de la sumisión y la oposición.

Tenemos que forzar la noción de hegemonía en el espacio vivido de las realidades en las relaciones sociales, en el dar y tomar de la vida social tanto como en el espacio sudoroso y cálido entre el culo del que cabalga y la espalda del que lo carga. Incluso aquí –quizás especialmente aquí, debido a su cercanía– se puede atisbar cómo la poética del control opera con imaginería y sentimientos localizados en el ámbito inconsciente de la fantasía (y no por ese deja de ser menos social o histórica).

Con su noción de una estructura del sentimiento Raymond Williams apunta a algo así como la misma fuerza política e histórica; una posesión comunal con toda la firmeza que sugiere la estructura pero que opera en los aspectos más delicados y menos tangibles de nuestra actividad y por consiguiente elude el análisis acuñado sólo en términos de las fatigadas categorías de vida material, organización social y las ideas dominantes de una época[3].

Parto de que una visión modernista recalcaría las posibilidades de disyunción, contradicción y extrañamiento de la estructura frente al sentimiento, un extrañamiento en que lo firme debe ceder ante el poder suave pero subversivo de "los aspectos más delicados y menos tangibles de nuestra actividad". Esa visión iría muy lejos para comprometer el poder creativo del caos subyacente en el arte curativo de las noches de yagé que he vivido. Pero antes de que podamos apreciar ese arte, debemos primero trabajar sobre la forma con que se tropieza, a saber el romance, el éxtasis y las catarsis de la fantasía del orden mediante las cuales se ha expresado tan constantemente la conquista del Nuevo Mundo.

Pienso por supuesto en la gran epopeya de Dante y detrás de él en un movimiento inmemorial de la desesperación a la gracia mediante al descenso al mundo de los muertos y del mal, una estructura de antifonías en la que las ideas quedaban subordinadas generalmente a un marco simple y apasionado de imaginería proyectada en el espacio y, tal como Northrop Frye tan diestra y persistentemente nos lo recuerda, confundida e identificada con él. Lejos de estar restringida a poetas y sacerdotes, como una visión experimentada en trances y en estados semejantes a la muerte, era tan frecuente entre la gente común que llegaba a constituir lo que E. J. Becker llama una epidemia con una enorme influencia sobre la vida mental de la Edad Media[4]. En esta topografía moral donde el cosmos se divide en cielo, orden moral, orden natural y las hon-

duras del infierno, el lugar de una persona está al borde de una sima moral desde la cual se puede caer al abismo o ascender al perdido Jardín del Edén.

La cartografía de Colón debe mucho al influjo de la que Frye llama "esta obstinada estructura". Es de anotar su carta a los soberanos, Fernando e Isabel, donde relata su tercer viaje, en el cual identificó la serpenteante desembocadura del Orinoco como uno de los cuatro ríos que fluyen del Jardín del Edén, e insinuaba que lo que percibía como su ascenso desde la mitad del Atlántico era testimonio adicional de la cercanía del paraíso terrenal. Unos cincuenta años después el área así mencionada en la cuenca del Amazonas se convirtió en escenario para la frenética búsqueda de El Dorado, y los nativos angélicos espiados por Colón sufrieron grandemente. Pues así como el paisaje inevitablemente reflejaba la topografía moral, también lo hacían las razas de la humanidad. La identificación inicial de los indios con ángeles hecha por Colón y los franciscanos se invirtió rápidamente cuando asumieron la condición del demonio, tanto subhumano como sobrehumano. Subsistió su función dentro del más vasto esquema del descenso y la salvación, trayendo así a la mente que sólo cuando se encuentra con el diablo y monta a sus espaldas, es llevado Dante al paraíso terrenal.

El texto de la conquista

Ninguna parte de los Andes fue de tan difícil acceso a los conquistadores como la llamada hoy Colombia. Tal es la opinión de J. H. Parry, Profesor Gardiner de Cuestiones Oceánicas en la Universidad de Harvard, en su obra *The Discovery of South America*. Las costas y las selvas eran ya bastante malas, y los indios de las tierras bajas con sus flechas envenenadas peores todavía, pero es a las montañas a las que el profesor Parry les guarda más respeto, y es con ellas como comienza la historia de la conquista del reino muisca, situado bien al interior en las alturas de la sabana de Bogotá. Desde la costa del Caribe alrededor de Santa Marta, escribe

> el camino hacia el interior está bloqueado por la Sierra Nevada de Santa Marta, un aislado y altivo macizo montañoso que asciende directamente desde la costa hasta los 19.000 pies –una barbacana, por así decirlo, en el baluarte de los Andes. Tierra adentro el país es extraordinariamente quebrado, incluso dentro de lo que son los Andes. Viajar de oriente a occidente es casi imposible; aún hoy la mayor parte de los caminos van al sur y al norte. En Pasto la gran cadena de los An-

> des se despliega en tres cordilleras distintas... separadas por ríos... que fluyen al norte hacia el Caribe a través de hondos valles ahogados por la selva pluvial. Las cordilleras central y oriental se vuelven a subdividir en su extremo norte, la central en pequeñas serranías que finalmente se sumergen en las tierras bajas, la oriental en dos sierras bien definidas... un enorme par de pinzas que casi encierran el golfo de Maracaibo. De las tres principales cordilleras, la central es la más abrupta y contiene muchos picos altos, aunque ninguno tan alto como los gigantes al sur[5].

Al hacernos subir a un paisaje animado, este párrafo establece la escena para un gran relato. Estos altaneros macizos montañosos, barbacanas, baluartes, grandes cadenas que se separan a lo largo de profundos valles ahogados entre la selva pluvial, montañas que se sumergen, pinzas que encierran el golfo –¡no se trata de masas inertes de tierra y de granito!– Son criaturas vivas y, a diferencia de esos "gigantes" más al sur en las cercanías de Quito, en la provincia del poderoso imperio inca, que presentan, como conviene a montañas imperiales, "una simetría majestuosa", los de Colombia son *altivos*.

Debemos notar también cómo la naturaleza aparece aquí bloqueando al autor y al pueblo para el cual escribe, y de que es siempre no sólo un todo sino un todo armonioso: el camino al interior está *bloqueado* por la Sierra Nevada; esta sierra es una *barbacana* de los *baluartes* de los Andes; los hondos valles están *ahogados* en la selva pluvial, y así sucesivamente. La naturaleza aquí es como un castillo medieval del que se ha apoderado nuestro enemigo. Este retrato coexiste con el sentimiento poderoso de un todo que está siendo desgarrado. En el interior la tierra está *extraordinariamente quebrada*; los Andes *se despliegan;* las sierras están *separadas* por ríos; los valles están *profundamente cortados*; las cordilleras están *subdivididas* adicionalmente; las sierras *se sumergen* en las tierras bajas; las serranías son *un enorme par de pinzas.* Y así sucesivamente. No sólo los conquistadores españoles sino esta manera de escribir se esfuerza por reconstituir la realidad desgarrada en incontables formas.

La primera y más significativa de las conquistas fue la de Gonzalo Jiménez de Quesada, quien se puso en marcha desde la costa del Caribe con 800 españoles y 100 caballos en 1536. Con mucho, la parte más larga de su ardua jornada fue a través de la jungla en las tierras bajas. Diez meses después los 166 españoles sobrevivientes reptaron, con los 60 caballos que les quedaban, a 2.700 metros de altura para asumir su ascendencia sobre el reino muisca, donde se les tuvo por dioses nacidos

del sol y de la luna. La historia ha sido relatada a menudo, y Parry la cuenta muy bien al entrelazar las citas de los cronistas coloniales a fin de lograr el efecto deseado. Primero viene el siempre fidedigno Oviedo (con una traducción magistral de Parry):

> He pasado treinte y cuatro años en las Indias y sé de lo que estoy hablando. Me atrevo a decir que en ninguna parte del mundo los cristianos han padecido trabajos tan grandes y peores incomodidades que los que pasaron los españoles en las indias; y ciertamente estos soldados pecadores luchando por tierra y agua contra los salvajes, contra la enfermedad, contra el hambre y la sed, a menudo medio desnudos, sin calzado para ellos o para sus cabaldaduras, a través de desiertos y pantanos, por malezas espinosas y bosques espesos, abriendo su camino con cuchillos y hachas, golpeados y fatigados, sufrieron diariamente más penalidades de lo que puedo escribir. Los indios en aquella tierra viajaban principalmente por agua. En la tierra, la selva es tan espesa y tan intrincada con malezas y enredaderas, que a lo mejor uno apenas puede hacer dos leguas (7.2 millas) en un día; y cada día de esta ardua marcha, más hombres morían o caían enfermos, sin posibilidad de remedio, sin camas ni refugio contra la incesante lluvia...
>
> Además de estas penalidades, estaban continuamente amenazados por los indios de la selva; muchos españoles murieron en estas escaramuzas. Los ríos que tenían que cruzar estaban infestados de caimanes, y las selvas estaban llenas de jaguares. Tres españoles fueron arrastrados por los caimanes y otros tres fueron muertos por jaguares[6].

Pero, advierte Parry, todavía les faltaba escalar la montaña. Su alivio al llegar a la sabana y encontrar la "tierra prometida" se captura en los versos:

> ¡Tierra buena, tierra buena!
> tierra que pone fin a nuestra pena!...
> Tierra de oro, tierra de bienes,
> Tierra para hacer hogar para siempre,
> Tierra que rebosa de comida,
> Tierra de pueblos, plana y clara,
> Tierra de gente vestida...[7]

Y añade el poeta Castellanos:

> Los hambrientos se encontraron entre cosechas maduras... los desnudos se vieron rodeados de gente vestida con algodón de colores alegres, gente establecida ordenadamente ¡qué tan diferente de los

> salvajes de los pantanos y de las selvas que habían dejado! Algunos, según he oído, creían que con sus debilitadas fuerzas no podrían esperar conquistar un pueblo tan numeroso... Pero nuestro valiente hombre de leyes (Gonzálo Jiménez) con la gente cansada que tenía consigo, fue capaz de conquistar un mundo entero[8].

Castellanos vuelve a ser citado para indicar el carácter paradisíaco del reino conquistado en la montaña:

> Toda la tierra dentro de los confines de este país escondido está bajo una influencia benigna. Tiene oro y plata, cobre, plomo y piedras preciosas. Su clima siempre es templado y placentero... aunque gran parte de la tierra es alta y está abierta, fácilmente produce trigo y maíz, vegetales y forraje, y ahora también tenemos mucho ganado en abundancia...[9]

En ninguna parte del mundo habían sufrido los cristianos tanto como aquí. No sólo han sufrido sino que son pecadores, soldados-pecadores, enlazados en combate con junglas, con salvajes, enfermedades, hambre, cocodrilos y jaguares. Muchos mueren y, como nos informa Pedro de Aguado, muchos mueren debido a las flechas envenenadas de los salvajes que les dan muerte en medio de temblores, convulsiones, delirios, perdida la razón y diciendo cosas arrogantes y terribles poco conformes a la fe. Pero su jefe los sigue empujando, pues siente que puede conquistar el mundo entero. Desde la selva hacen su desesperado ascenso arrastrando a los caballos en armazones de bejucos, y tras la enormidad de estos sufrimientos son bendecidos como dioses con un paraíso, un reino y una victoria fácil.

De especial importancia para esta versión en el Nuevo Mundo del tema del descenso, ascenso y salvación es la manera como el infierno tropical de la jungla y sus indios se opone tan claramente al paraíso terrenal de las montañas arriba. La imaginería propia de cada ámbito, así como el ciclo de muerte y renacer que las conecta, reaparecen consistentemente a través de las épocas –como lo veremos en las visiones curativas de colonos blancos pobres, indios y misioneros capuchinos en el Putumayo del siglo xx.

La belleza deslumbrante de la muerte que era América

El relato de Parry puede completarse con el de un historiador colombiano, Joaquín Tamayo, quien escribía en 1938 en el órgano oficial de la Academia de Historia. La primera frase de la narración de Tamayo

lleva a Quesada y a sus hombres a través de las ciénagas de la orilla izquierda del Magdalena donde se habían detenido semanas enteras, "en los límites del universo conocido", abrumados por una creciente desesperación y hechizados por la jungla, a la que Tamayo describe como

> una sinfonía de colores vespertinos, y de acordes disonantes, murmullo del río, canto de las aves, zumbido de los insectos, chillido de los micos, clamor sordo y monótono de la selva, soledad en la tierra, silencio en la atmósfera, angustia en los hombres, olor repugnante de los caños de agua estancada, bosque impenetrable, troncos carcomidos, residuos de vida orgánica en putrefacción, calor de incendio, belleza deslumbradora de la muerte, dolor de la piel reseca por el sol. Ésa era la América, tan ponderada por navegantes y conquistadores embusteros. La fiebre apareció...[10]

Siete meses después, a orillas del río Opón, encontraron tortas de sal manufacturadas las que, escribe Tamayo

> a semejanza de las uvas de la tierra bíblica, abrieron sus ojos al horizontes nuevos, pronto a ser conquistados (...) Este día de febrero de 1537 dio término a la más trascendental correría por las selvas. En pos de su ambición de oro los soldados de Quesada, parecidos a demonios, enfermos y desollados, treparon inaccesibles montes, llevando consigo por entre los claros de la espesura la ilusión de su próxima victoria. Sólo otra ascensión gloriosa recuerda en la historia de Colombia ésa del Opón: aquélla del páramo de Pisba (...) Caballeros e infantes salvaron los últimos metros de aquella tierra sin nombre, que separaba el mundo antiguo del Nuevo Mundo: habían vencido por fin. ¡Tierra buena! ¡Tierra buena! Tierra de bendición, clara y serena, tierra que pone fin a nuestra pena...[11]

A su regreso a España Quesada padeció humillaciones y una avalancha de pleitos. Todo cuanto consiguió de Carlos I, dice Tamayo, "fue el derecho a usar un escudo de armas –leones, montañas y esmeraldas en campo de oro–, insignias heráldicas sin utilidad económica.

Tras años de lucha recuperó el favor real y volvió a la colonia donde, siendo ya un viejo en 1569, organizó la más grande de las expediciones, esta vez por los llanos del oriente de Colombia. Emergió al cabo de tres años sin oro, tras haber perdido a la mayor parte de sus hombres y sus caballos, y planeando otra expedición en busca de El Dorado. Pero estaba demasiado viejo y enfermo. Se retiró a una ciudad de provincia, a solas, salvo por las expediciones que imaginaba en su cerebro: "El lujo

y los placeres de la ciudad fantástica de Manaos, empedrada y entejada en oro, con palacios de piedras preciosas, trajes de púrpura, doncellas fascinantes, la montaña sagrada en cuyos siete picos gigantes guardaban el tesoro de El Dorado"[12].

Tamayo concluye así su homenaje:

> Eterno desengañado, don Gonzalo Jiménez de Quesada apreció la fatalidad de su suerte. Conoció de antemano el destino de la grandeza humana –abismo sin fondo, en el cual, con los siglos, perecen hombres e ilusiones– y en su despego de vanaglorias, en su desafecto de la propia existencia, adolorido de su destino hizo grabar sobre la losa de su sepulcro estas palabras:
>
> "¡Espero la resurrección de los muertos!"

Caballos y cargadores

No fueron indios los que llevaron a los conquistadores a través de los Andes, sino caballos. En efecto, los caballos eran tan importantes que al menos en una ocasión, durante la expedición de Diego de Almagro a los Andes del sur, en lugar de cargar a los españoles los indios eran obligados a cargar los caballos en literas. Fue sólo después, cuando la conquista estaba consolidada, cuando el caballo dio paso a la mula de pisada más segura y cuando en Colombia la mula dio paso como cargador de hombres al indio, de pisada más segura todavía.

Los españoles se sirvieron mucho del terror inspirado por el caballo, al atribuirle la facilidad con que obtenían sus victorias. Pero los propios españoles estaban subyugados por el caballo, tan bien reflejado en el arte de los tiempos, por el romance medieval del caballero y por el empleo predominante aún del término para señalar a un hombre de rango. El cuidado con que los artistas sentaban a sus reyes y a sus nobles en la silla del poder no era superior al que los capitanes españoles le consagraban a sus corceles. Además, la ley colonial por lo general le prohibía a indios y negros el uso del caballo.

En la gran extensión de los Andes bajo el dominio del Inca, los españoles hallaron caminos y puentes maravillosos para sus caballos, que de otra forma hubieran sido casi inútiles. Pero seguían requiriendo masas de mujeres y de hombres indios para servir de cargueros. Sebastián de Belalcázar llevó miles consigo hacia Quito en el norte y más allá, por ejemplo, y las grandes expediciones en busca de El Dorado en 1541 emplearon muchos más.

Se suponía que esta ciudad fabulosa estaba en algún lugar de la jungla al oriente de las ciudades andinas de Quito y Pasto, en un área bordeada por los ríos Napo, Putumayo y Caquetá. La desastrosa incursión de Gonzalo Pizarro incluyó la conducción de 4.000 indios desde las vertientes orientales de los Andes a morir en las selvas tórridas. Al mismo tiempo, el hermano de Gonzalo Jiménez de Quesada, Hernán Pérez, salió de Bogotá en busca de El Dorado con 6.000 cargueros indios (todos los cuales, se dice, murieron), 260 españoles y casi 200 caballos. Como Pizarro, torturaba a los indios de la selva a los que hallaba en el camino de la confluencia del Caquetá y del Putumayo, preguntándoles por El Dorado y su ciudad de oro. Los indios de la selva alrededor de Mocoa, en la base de los Andes, de quienes se decía eran caníbales ferozmente adversos a los españoles, le dijeron que la tierra de oro estaba cerca, montaña arriba hacia occidente en una tierra llamada Achibichi. Cuando los hombres fatigados y enfermos de Quesada ascendieron los Andes desde Mocoa se hallaron en el hermoso valle del Sibundoy, con sus campos cuidadosamente cultivados pero sin oro, y un poco más hacia el oeste, para su pesar, yacía la ciudad de Pasto, fundada recientemente por Belalcázar, el archirrival de Quesada en la busca de El Dorado[13]. Se había cerrado el círculo de fantasía y destrucción, pero la leyenda de El Dorado sobrevivió en un espacio curioso de incursiones a la selva y de ascensos a la montaña que habría de pesar onerosamente en las espaldas de futuras generaciones de indios, hasta llegar a nuestros días.

Cargadores indios

Mientras luchaba con sus mulas en el alto paso del páramo de Asuay en el Perú en 1801, Alexander von Humboldt observó con desconsuelo restos del camino inca que tenía más de veinte pies de anchura y estaba pavimentado con lajas bien talladas de pórfido, y el que superaba a cualquiera de los caminos romanos que había visto en Italia, el sur de Francia o España. Notó irritado que los españoles no sólo habían descuidado el mantenimiento de estas vías sino que también las habían destruido caprichosamente en busca de piedra para otros propósitos, lo que lo obligaba a chapalear a través de pantanos y a poner en peligro sus manuscritos y sus plantas disecadas al cruzar las cascadas ya sin puentes[14].

En Colombia no había habido caminos como los de los incas. Pero el rugoso terreno estaba cruzado por senderos indios que alimentaban un denso tráfico de sal, esclavos, oro y algodón, antes de la conquista española[15]. El mercantilismo español desmembró la unidad económica

que había prevalecido hasta entonces, y sus caminos allí, considerados los peores de las Indias, daban testimonio de esto. "Se cree que en el mundo entero no hay caminos peores que los de esta provincia", escribía un funcionario del siglo XVI que viajaba a Popayán, e incluso la ruta más frecuentada, de Honda a Bogotá, era descrita a fines del siglo XVIII como "un camino que de sólo verlo le causaría horror a su excelencia"[16]. Además, el mantenimiento de los caminos requería mucha mano de obra pero la población india se hallaba en abrupto descenso y los dueños de esclavos negros se mostraban remisos a prestar sus preciosas "piezas" para obras públicas. Los caminos indios no estaban hechos para caballos y mulas, los que pronto los convirtieron en lodazales impasables, de tal modo que a fines del siglo XVIII el cargador indio reapareció en ciertas regiones como modo de transporte terrestre[17]. Con el cambio a las políticas de *laissez-faire* y con nuevos tipos de exportaciones como tabaco y corteza de chinchona, las que reemplazaron al oro después de la guerra de la independencia y de la abolición de la esclavitud, los caminos decayeron todavía más salvo un pequeño número de enclaves privilegiados conectados por el transporte fluvial a los puertos europeos, con lo que el resto del país quedaba convertido en un mosaico de unidades autárquicas. "Si avanzamos más lejos por las cordilleras de oriente y occidente", escribía un ilustre y amargado ex propietario de esclavos desde su sede en Popayán en 1857, "nos hallaremos en medio de nuestras selvas, cubiertos de su espesura y habitados por reptiles, caminos abandonados, testigos mudos pero elocuentes de la decadencia de nuestro comercio interior"[18].

Las montañas se alzaban poderosamente tanto en la economía política como en la imaginación de esta dilatada república. Un residente británico de comienzos del siglo XIX, Charles Empson, una especie de poeta romántico y dado a citar a Byron, nos ha dejado un relato vivaz de los duelos cantados entre cargadores de la selva y de las montañas en el lugar donde se reunían y se separaban, donde las llanuras del Magdalena se encuentran con las empinadas faldas de los Andes[19]. "Nada puede igualar la vasta, la estupenda sublimidad de la escena presentada en esta estación", escribía, "donde la tierra de los loros, sinsontes, lagartijas, monos y papagayos" da lugar a la cima de los Andes gigantescos, "estas costillas del mundo" cuyos colores cambiantes "descubren emociones que el lenguaje no puede revelar". Los cargadores de la montaña empezaban a cantar (en la versión de Empson),

> Adios, adios, novillos de las llanuras.
> Nunca seréis caballeros

> Como nosotros los robustos montañeros.
> Adiós, adiós, adiós.
> La indolente sangre os corre por las venas
> Como el agua turbia se escurre en las arenas
> Hasta formar un charco apenas.
> Adiós, adiós, adiós.
> Pensamos libres como el viento
> De esclavos tenéis aliento
> Y de impureza el acento.

A lo que respondían los cargadores de la selva,

> Vagabundos, id a los huecos de vuestros montes
> Y a micos y a serpientes enterradles los dientes;
> Os ensucian las casas y contaminan las fuentes
> De donde bebéis, mientras se comen vuestros queridos parientes

Y cuando el capitán Charles Cochrane de la Armada Británica visitó la recién creada Cámara de Representantes de la incipiente república, halló que consistía de dos partidos –¡el partido *de la montaña* y el partido *del valle*!–. Los miembros del primero eran sacerdotes en su mayoría, mientras que los del valle eran de inclinación liberal. Un sacerdote del partido de la montaña acababa de causar gran regocijo entre el partido del valle cuando declaró solemnemente que la ciudad sabanera y capital de Bogotá debería reasumir su antiguo nombre colonial de Santa Fe, pues éste "servía para demostrarle gratitud al cielo por las mercedes concedidas, y por la liberación divina"[20].

A Cochrane le parecieron muy malos los caminos de Colombia en sus viajes de 1823. No había un solo camino para coches y ningún vehículo podía ir más de una milla o dos fuera de Bogotá. Antiguamente el virrey había tenido un coche, pero en 1823 la capital sólo contaba con dos calesas. En su informe sobre Colombia para el gobierno británico en 1824, el coronel J. P. Hamilton quedó también consternado con el estado de los caminos, prueba adicional, si fuese necesaria, de la corrupción y la decadencia del régimen español. Al observar que muchos caminos se debían a antiguos esfuerzos de los indios, observaba:

> Toda mejora en los medios de transporte era obstruida por los antiguos españoles, ya que evidentemente la política y el objetivo principal de la corte de Madrid era el de que las diferentes provincias de esas extensas colonias en el Nuevo Mundo tuvieran la menor comu-

> nicación posible entre sí, a fin de mantenerlas en la ignorancia sobre su poder y sus recursos... Confío en que esa era de barbarie haya concluido al fin, y que antes de que hayan pasado muchos años el viajero y el comerciante podrán atravesar este continente del Atlántico al Pacífico con facilidad[21].

Pero la barbarie no había terminado aún, sin embargo, y el recordatorio más desagradable a ojos del coronel eran los indios silleros que llevaban gente a sus espaldas a través del paso del Quindío, el principal eje este-oeste del país. Había entre trescientos y cuatrocientos hombres de éstos estacionados en Ibagué, de quienes se decía que ganaban mucho dinero, dilapidaban sus ganancias en borracheras y rara vez pasaban de los cuarenta años, pues morían por la ruptura de los vasos sanguíneos o por enfermedades pulmonares. "Me han dicho", escribía el coronel, "que los españoles y los nativos montan en estos silleros con tanta sangre fría como si fueran a lomo de mula, y algunos bárbaros no han vacilado en espolear los flancos de estos pobres infortunados cuando les parecía que no iban lo bastante de prisa"[22]. Efectivamente, una historia relatada a menudo se refiere a un funcionario ocioso que espoleaba a su sillero, el cual se encolerizó tanto que se inclinó y arrojó a su carga por el precipicio.

El peso normal para un cargador era alrededor de 100 libras, mientras que se sabe de algunos que llevaban 200. Incluso con estos pesos se decía que trepaban las montañas con gran facilidad y que rara vez se detenían a descansar. El capitán Cochrane decía de los silleros que "jamás tropezaban y rara vez se detenían cuando trepaban montaña arriba, corriendo incluso cuando el terreno lo permitía. Andan enteramente desnudos, salvo un pañuelo en el medio"[23]. Por supuesto, había comentarios sobre su buena apariencia, su magnífico físico y su aspecto inteligente. El yankee de Connecticut, Isaac Holton, quien atravesó el paso del Quindío en mula y sobre su propias piernas en 1852, notaba que el jinete debía mantenerse completamente quieto para que el sillero no fuera a caer[24]. Era mejor viajar dormido, o leyendo un libro.

El coronel Hamilton se negó a montar en indios. Sin embargo, al principio lo pesaron y se divirtió mucho cuando sus presuntos silleros se quedaban mirándolo. Cuando el funcionario local les preguntó que pensaban de su carga, dijeron que habían cargado a hombres mucho más pesados, y por lo que les había dicho el funcionario habían esperado que el "cónsul general" inglés fuera un personaje mucho más voluminoso. Este caminó tercamente los nueve días a través del paso. El capitán

Cochrane, quien había hecho la misma jornada un año antes, descubrió que cuando el gobierno necesitaba cargueros acostumbra a encarcelar los que fueran necesarios hasta el día de la salida, cuando se les ponía a cargo de soldados y se les separaba de sus familias durante cinco o seis semanas seguidas, con pocas provisiones y sin paga. Esto era un reflejo del que Holton consideraba como el problema de economía política más curioso que jamás hubiera tratado de resolver: "Cómo impulsar a un vagabundo desnudo a esfuerzos casi sobrehumanos, día tras día, en una tierra donde es imposible morirse de hambre"[25].

A medida que se esforzaban entre el barro esos viajeros extranjeros del siglo XIX pronto hallaron una buena razón por la cual los colombianos acomodados preferían montar en indios. Los caminos eran tan malos, incluso en verano, que incluso las mulas de buen paso peligraban y eran aventajadas por los cargadores humanos. Hamilton tuvo que abandonar pronto su mula y vadear el fango en que se había hundido y del cual lo sacaban sus peones. Resbaló varias veces mientras su compañero, aferrado a su mula, fue derribado cinco o seis veces por las ramas de los árboles mientras iba por los angostos senderos. Debido al uso excesivo el camino se había hundido treinta pies por debajo de su nivel original, para formar oscuros túneles de hasta dos millas de largo y de sólo tres o cuatro pies de anchura, con una vegetación implacable a ambos lados. El capitán Cochrane tenía que poner los pies sobre las orejas de la mula por miedo de quedar aplastado y los peones tenían que despejar el camino para que pudieran pasar las mulas. Con remordimiento observaba como su compañero viajaba seguro y seco a lomos de un indio, y eventualmente él tuvo que desmontarse de su mula.

Cuando fue a ascender la cordillera occidental de los Andes para inspeccionar las minas de oro del Chocó, superó lo que le quedaba de sus prejuicios burgueses y montó en un sillero. Incluso así, la incomodidad era considerable. "¡Cuán a menudo, mientras escasamente era capaz de sostenerme sobre la silla por el dolor en las piernas, y con la lluvia cayendo a torrentes, y empapándome hasta la piel, quisiera no haber venido a estas montañas! ¡Cuán a menudo juré no volverlas a cruzar jamás!"[26] Era extremadamente mortificante la dependencia del sillero y de los cargueros, quienes tenían a sus amos a su merced. Eran famosos por desertar y siempre holgazaneaban, quejándose de extrañas fiebres y reumatismo en el cuello. Desde esas alturas de sufrimiento el final del viaje de Cochrane fue dramático. Hacia mediodía su sillero se dio vuelta de súbito para descender de espaldas un precipicio casi perpendicu-

lar. Mientras Cochrane se enfrentaba a una caída de 2.000 pies su carguero bajaba aferrándose a las raíces de los árboles y calmando a su aterrorizado pasajero.

Al llegar a las llanuras nuestro viajero veía a la naturaleza de un modo nuevo, confirmando, como suele hacerlo la naturaleza, opiniones arraigadas sobre filosofía social. La hermosa jungla de lianas siemprevivas se enredaba en el follaje de los árboles y subía hasta la copa de donde colgaba fantásticamente en racimos elegantes y en festones agitados por todas las brisas –a veces, podemos insinuarlo, como el mismo jinete del sillero–. "Es tal la exuberancia de la naturaleza", escribía Cochrane,

> que cada arbusto o cada árbol menoscaba o destruye a su vecino, por su exceso de producción, mayor que el espacio de que dispone. Una planta brota para destruir a su predecesora, y está condenada a la misma suerte por el crecimiento de su sucesora. Parece que hubiera una guerra entre las plantas, similar a la que devasta al mundo humano, y que predomina incluso entre las bestias y los insectos. Todas aspiran al dominio, y la débil se inclina ante la fuerte, la que a su vez es domeñada por otra más fuerte. Es un hecho curioso que toda la naturaleza parezca guerreando consigo misma; bien sea que contemplemos el mar, la tierra o el aire –seres racionales o irracionales, todos en guerra con su propia especie–. Por qué ha de ser así –qué bien o qué gran objetivo se consiguen, no lo sabemos; sólo percibimos que todos se hallan bajo una influencia irresistible, e impulsados por algún poder invisible[27].

¿Qué otra cosa podría ser más natural? Al final de su peligroso descenso a lomo de un indio, nuestro capitán de la Armada Británica se encuentra sobre sus propios pies en medio de una jungla animada por el poder invisible y la influencia irresistible nada menos que de Thomas Hobbes –con el aditamento de una belleza tropical pero malévola, desconocida para Mr. Hobbes pero que un poco después habría de inspirar a otro famoso inglés llamado Charles Darwin.

Y para Isaac Holton al descender por el valle del Magdalena se hallaba otro tipo de belleza, no en las llanuras sino en los montes. "Una vez alcancé a ver, a través de una arboleda, una vista de la montaña más allá, y de la distante llanura. Yo estaba en un sombrío espeso de árboles y nubes; la escena distante estaba envuelta en un sol brillante, pero cubierta con un manto de ese azul que rara vez se ve salvo en las montañas. Ningún pintor se hubiera atrevido a colorearlo como yo lo veía. Parecía el cielo"[28].

El Putumayo: el paraíso del diablo

En el verano de 1913 un eminente escocés llamado A.C. Veatch cruzó el paso del Quindío en la mitad del tiempo que había necesitado Hamilton en 1824, pero en invierno el sendero era todavía una pesadilla y "nada más que un cementerio de animales y de hombres". Ya no se usaban los silleros, salvo para algunas mujeres y niños, pero, como lo anotó Veacht, los cargueros indios se seguían usando en regiones menos desarrolladas, y algunos cargaban pesos increíbles de hasta 350 libras[29].

Ahora nos vamos a una de esas regiones, donde los indios afirman que sus abuelos cargaban por los Andes, desde la cuenca amazónica hasta Pasto, pesos de hasta 200 libras de caucho, para no mencionar al ocasional sacerdote capuchino. Éste era el Putumayo en tiempo de la bonanza del caucho y de las atrocidades registradas por Walter Hardenburg y Sir Roger Casement. Las selvas ricas en caucho de las tierras bajas habían sido siempre motivo de disputa entre los gobiernos de Perú y de Colombia. No era, por supuesto, tan sólo una rivalidad por el caucho sino un asunto apasionado de orgullo patriótico, el que desembocó en 1932 en una guerra.

A finales del siglo y después de unos cinco decenios en la oposición, y debilitado por las guerras civiles, el partido conservador colombiano (descendiente del partido de la montaña que llamó la atención del capitán Cochrane en 1823) estaba ahora en el poder, tras su decisiva victoria sobre los liberales en la Guerra de los Mil Días. La paz se instaló pesadamente en el país. Aumentó la inversión extranjera. Se rompieron las cadenas que ataban a la Iglesia Católica, y la Iglesia y el Estado, se levantaron triunfantes de las cenizas del siglo XIX, mientras las tierras lejanas del interior, repletas de paganos, se le entregaban a los pescadores de hombres para que las gobernaran, y para que las gobernaran absolutistamente. En parte alguna fue tan feliz esta alianza como en el Putumayo, donde la riqueza potencial del caucho exigía una presencia cristiana vigorosa y visible, a fin de mantener a la brutal compañía cauchera de Arana reducida al territorio peruano al sur del río Napo. Se le confió esta tarea a los frailes capuchinos de Barcelona, invitados a la región por el obispo de Pasto en 1893. El paisaje que los aguardaba distaba de ser una *tabula rasa* en espera de su inscripción. Pero requería de su enérgica presencia para que esas inscripciones cobraran vida.

Ya en 1855 un aura de misteriosa incógnita envolvía al Putumayo. Ya se le conocía como lugar de medicinas y de tribus salvajes. El sacerdote Manuel María Alvis en 1855 había hecho publicar las impresiones

de sus exploraciones en el Putumayo, en Popayán (y en la revista de la Sociedad Etnológica Americana en 1860):

> En una época [1854] en que la nación estaba tratando de revivir en el campo de batalla su casi extinguida libertad, un sacerdote desconocido, fiel a la misión civilizadora confiada sólo al apóstol cristiano, cruzó montañas desiertas, desafió a la muerte disfrazada en mil formas, y sorprendió al indio en su choza, investigó sus hábitos, estudió sus costumbres, aprendió su lenguaje y, no contento con esto, transfirió al papel los conocimientos obtenidos[30].

Pero antes de sorprender al indio en su choza y de investigarlo tenía que prepararse la escena, en un rito de activa travesía:

> Al pasar la abrupta y extensa cordillera que divide a la provincia de Neiva de las vastos desiertos de Andaquí, el viajero se conmueve al verse separado del mundo civilizado, y en la contemplación de un país inmenso y desconocido, habitado por tribus bárbaras, de las cuales sólo una pequeña proporción ha tenido relaciones con los habitantes del otro lado de las montañas.

Debemos hacer una pausa. Hay silencio en esas altas colinas que separan a la civilización de las tribus bárbaras. Es también el comienzo de la antropología, y Alvis suministra un apéndice titulado "Remedios empleados por los indios".

> *Aguayusa* da calor, y es buena para los envenenados. Las hojas quemadas se les dan con agua de cebada y miel a las mujeres que sufren de amenorrea. Hervida y mezclada con la corteza molida de un bejuco llamado *yoco* es buena para la disentería.
>
> *Aceite de María* mezclado con bálsamo se aplica a las úlceras.
>
> *Cobalongo* bueno para la epilepsia[31].

Pero el buen padre dejaba en claro que no lo engañaba la charlatanería de estos indios de la selva:

> Todas las mañanas al amanecer los indios están en las orillas del río tomando *yoco* y contándose sus sueños durante la noche –referentes todos a su suerte durante la cacería del día siguiente–. Después de desayunar se arman para ir a cazar el tapir, o las aves que han visto en sus sueños, a los cuales les tienen gran confianza. Esta creencia es heredada de sus antepasados, y la albergan en sus pechos como un tesoro; pero sus sueños no se dirigen nunca a ningún objetivo distinto al de conseguir comida. Sus médicos están acostumbrados a tomar una infusión de un bejuco llamado *yoge* [¿yagé?] que produce la misma ilusión que la tonga o borrachero, y en la ilusión producida por esta intoxicación creen ver cosas desconocidas y adivinar el futuro. La mayor parte de estos charlatanes pretenden tener un tigre en la selva el que les cuenta todo, y se consagran a su profesión con la misma atención y minuciosidad que a una ciencia real. Creen que el tigre es el diablo, y pretenden que les habla; y están tan absortos en sus quimeras que se convierten en los primeros creyentes de sus propias ficciones[32].

Pero sus venenos son infalibles, se apresuraba a añadir, y mataban sin escrúpulo a cualquier persona que odiasen.

Veinte años después el botánico francés Edouard André presentó de manera distinta la articulación de lo maravilloso con lo real. Se le dijo que era tan malo el camino de la ciudad de Pasto, a través de los Andes, hasta la laguna de La Cocha y de allí a las estribaciones orientales de los Andes y a las selvas del Putumayo que los propios indios lo llamaban "El camino de los micos". Sólo los indios tenían destreza para usarlo, particularmente los de Mocoa, en las laderas orientales al otro lado de la abrupta cordillera, y eran importantes, le dijeron, para la economía de la ciudad de Pasto, ya que desde las selvas del Amazonas cargaban tintes esenciales para la confección de ruanas de algodón y de lana, la industria principal de Pasto, y una resina especial para el barniz que se usaba en Pasto en la segunda industria en importancia, la ebanistería.

Así, estos soñadores con sus remedios y sus venenos exóticos eran proveedores cruciales para la industria de la ciudad. Acaso fue en esa intersección del trabajo y de la fantasía donde se establecieron nuevas rutas de asociación, las que vinculaban las remotas selvas al otro lado de la montaña con los talleres y los telares de la ciudad, cada vez con mayor firmeza, cada vez con mayor trascendencia, en un lazo de fantasía y de fabulación que reunía en un solo paisaje a la ciudad y al campo, a la civilización y al salvajismo.

"Finalmente llegamos al Camino de los Micos", recuerda André, por el cual sólo era posible avanzar siempre que no se apartaran ni por un instante de las huellas de los indios de Mocoa. Subieron y subieron, a veces en cuatro patas, forcejeando entre el fango, resbalándose en las raíces, hundiéndose en los pantanos. Al ascender a los 3.200 metros el sendero se convertía en un cañón de varios metros de alto cubierto por una trama de ramas y raíces. Era una verdadera catacumba, decía André, a la que los indios llaman el *perro caruncho* y a la cual ingresan impávidamente.

A la entrada de esta "caprichosa subterraneidad" había un pequeño

nicho con crucifijos. "De vez en cuando un rayo verdoso de luz se deslizaba por el oscuro sendero cuyos muros, cubiertos de líquenes hepáticos, musgos e himenófilas, producían uno de esos efectos fantásticos imposibles de describir".

Imposibles de describir. Es ahí donde chocan el trabajo y donde el mito filtra sus rayos verdosos a senderos oscuros practicables gracias a la pisada impávida de los indios.

Una vez dentro de la catacumba llegaron al Alto de la Cruz, "el punto culminante desde donde se divisa el magnífico panorama de la laguna de la Cocha. Algo próximo al éxtasis religioso, a un orgasmo desmesurado, con la naturaleza erecta y las gotas de rocío deslizándose por sus flancos cálidos para formar el río Putumayo.

> ¡Qué espectáculo maravilloso! A nuestro alrededor, el vapor se condensa contínuamente en un páramo, decondensándose en una lluvia fina que se hacía iridescente con los rayos del sol, dando a la vegetación un tinte y una incomparable frescura. A la izquierda el volcán de Bordoncillo o Patascoy con su cono erecto extiende sus flancos cubiertos de material ígneo, todavía amenazante, de donde se originan los arroyos que llegan a formar el Putumayo o Isá, uno de los afluentes más importantes del río Amazonas.

Los indios le tenían un terror supersticioso al sordo rugido del volcán, anota André, y su pequeño grupo encontró en el camino, en ese mismo lugar resplandeciente, a dos indios de Mocoa que estaban inmóviles –asombrados quizás, como André lo expresaba, de que algunos blancos se hubieran atrevido a penetrar su dominio. Eran dos mujeres, madre e hija, que llevaban a Pasto medicinas, resina, tinturas, hamacas y otras cosas de la tierra caliente.

> Durante la conversación dibujé el tipo de esta horrible criatura y capté sus características: color, carbonoso brillante; nariz plana, curva y fina en su extremidad; boca grande, bien hecha y con bonitos dientes; ojos oblicuos; cabello de longitud regular, grasoso, lacio, negro y brillante que caía en grandes tiras hasta los hombros; brazos y piernas gruesos y carnosos, manos y pies finos y nerviosos y hombros muy anchos.

Obviamente los *naturales* no eran un motivo de inspiración comparable al paisaje. ¿Pero de seguro habría algo humano en ellas? Estaban, al fin de cuentas, aterrorizadas por el rugido del volcán y al responder a las preguntas que les formulaba el sacerdote que iba con la partida de

André sus voces eran dulces y llenas de respeto. Al irse, le besaron su mano[33].

Tras la expulsión de los franciscanos por real decreto en 1767 no había habido actividad misionera en el Putumayo, salvo en un breve intervalo de siete años entre 1842 y 1850. Sin embargo, quedaban algunos párrocos, como el que iba en el grupo de André y que era párroco de Mocoa, en las laderas orientales al otro lado de la cordillera. ¡Pero qué multitud de buenas obras quedaba por hacer! Cuando llegaron los frailes capuchinos, a fines del siglo XIX, "sin obligación distinta a su deseo de ayudar espiritualmente a los indios y blancos dispersos en las junglas inmensas y seculares", como expresaba el asunto el padre Canet de Mar en 1924, calcularon que había unos 9.000 católicos, de los cuales 3.000 eran blancos y el resto indios, y unos 40.000 infieles diseminados por los ríos Caquetá, Putumayo, Aguarico, Napo y sus afluentes[34].

En 1899 había sólo cinco capuchinos. En dos años y medio celebraron 1.010 bautizos y 263 matrimonios. En 1927 había 62 misioneros, 29 iglesias, 61 escuelas, dos hospitales, cinco dispensarios y 29 cementerios[35]. Los misioneros se esforzaban por eliminar las lenguas locales con celo no menor al que le dedicaban a convencer a los indios de que ocultaran su desnudez con vestidos europeos. Una fotografía en una publicación capuchina de 1912 muestra, como en una vitrina, 1.300 prendas de vestir obsequiadas por la Junta Auxiliadora de Madrid, España, a los pueblos indígenas del Caquetá y del Putumayo. Sin embargo, otra fotografía muestra a los indios en su atavío "tradicional" en el valle del Sibundoy, durante las fiestas del carnaval[36]. La condición india mostrada públicamente se convirtió en algo que no podía exhibirse sino en circunstancias reglamentadas. En lo tocante a la administración local tanto de los indios como de los colonos blancos pobres que entraban a la región, la autoridad de la misión capuchina era casi absoluta –incluido el poder de asignar trabajos forzados y de hacer que los indios usaran el cepo y el látigo para imponer los mandatos de la misión.

Evocativo del dilatado imperio jesuita en el Paraguay durante los siglos XVII y XVIII, la presencia capuchina en el Putumayo en el siglo XX constituía una teocracia colonial administrada desde las espléndidas alturas del valle del Sibundoy –el mismo valle al que había ascendido en 1541 el desesperado Hernán Pérez de Quesada desde las selvas orientales, gracias a las informaciones extraídas a los indios del río Mocoa para quienes ese valle, su fabuloso Achibichi, era el fabuloso territorio soñado de *El Dorado*.

Allí en 1900, en el borde oriental de los Andes, inclinada sobre la

inmensidad de la cuenca amazónica, los capuchinos establecieron su base y anhelaban ganarse a los paganos de las selvas de abajo, a los que sólo podía llegarse tras un arduo descenso a lomo de indio, en un sillero. En su oración en la catedral de Bogotá el padre Carrasquilla describía lo que era eso:

> Recorrer el camino entre la capital de Nariño (ciudad de Pasto) y la residencia de los misioneros del Putumayo [en Mocoa] me tomó toda una semana, cargado por un indio que se aferraba de pies y manos a las rocas en el filo de abismos vertiginosos, por precipicios como los que describía Dante en su descenso al infierno[37].

El camino a la redención

Para ampliar su red de control, los capuchinos necesitaban ante todo un camino que uniera a las ciudades del altiplano con las selvas bajas. El padre Monclar, superior de la misión, recalcaba insistentemente la importancia económica de su cruzada, y citaba a expertos como el que proclamaba que el valor del caucho extraído de la región del Amazonas era aproximadamente de cuarenta millones de dólares. La misma autoridad declaraba que esa suma indicaba que debía haber miles de buscadores y de recolectores de caucho, los que generalmente ganaban buenos salarios que gastaban en costosas provisiones importadas de Europa y de los Estados Unidos. Pero una vez que estuviera concluido el camino desde Pasto, por el Putumayo, hasta Puerto Asís, Colombia podría capturar la mayor parte de ese comercio de los ríos amazónicos[38].

A fin de conseguir el fervor del público (para no hablar del dinero), el superior de la misión publicó en 1906 un folleto en Pasto titulado "Los salvajes del Caquetá y del Putumayo y el camino a Mocoa", centrado en la pregunta de "¿Por qué los misioneros han mostrado tanto interés en que se abra el camino al Putumayo?"

> A pocas leguas de Pasto, al otro lado de la cordillera oriental, se hallan miles de indígenas que durante cuatro siglos han resistido los esfuerzos que la Iglesia y el Estado han hecho para introducir la civilización en sus selvas vírgenes. Elevadísimas montañas coronadas de helados páramos, valles profundos cubiertos de fangosas ciénagas, escarpadas rocas, hondos precipicios y peligros sin cuento deben salvarse para llegar a las vastas soledades donde moran esos nuestros hermanos. En varias ocasiones abnegados misioneros, venciendo todo género de obstáculos, han logrado con heroicos sacrificios arrancar de los bosques y reunir en pueblos a muchos de esos salvajes, imbuyéndoles con los rudimentos de nuestra santa religión, hábitos de trabajo y de sociabilidad. Pero cuando las más halagüeñas esperanzas sonreían al ministro del Altísimo, presagiando que la luz del evangelio iba a difundirse rápida por aquellos antros del salvajismo, sucesos inesperados, guerras civiles o cambios en la política, obligaban a los misioneros a retirarse, destruyéndose en pocos días la labor de muchos años, y quedando aquellos desgraciados otra vez envueltos en la sombra de la infidelidad (...) Pobres indios, eternamente salvajes[39].

¿Cómo remover esa oscuridad? "Quitando la insuperable barrera que los ha mantenido tantos siglos alejados de sus hermanos, en una palabra, abriendo un camino para penetrar a las selvas del Caquetá y Putumayo"[40].

Los sentimientos materializados en el camino como obra de redención se ven ilustrados en una publicación de 1952 del padre Damián de Odena, quien evoca el más grande logro de los misioneros:

> Para conquistar la inquebrantable cadena de los Andes con atrevimiento tenaz y arduo para consolidar la evangelización de esas tierras exuberantes y abrirlas así a la civilización se requería una doble tarea: de una parte la estabilización de las tribus nómadas, de la otra la penetración de colonos a esas selvas milenarias de la cuenca del Amazonas.
>
> Sólo Dios sabe a qué costo tantos sacrificios se efectuaran tan sólo en menos de medio siglo, concluyendo en esta obra de redención para el sudoeste colombiano cuyos asombrosos resultados podemos admirar hoy[41].

Entre los documentos que publicó en 1912, el padre Monclar, superior de la misión, incluía el siguiente relato de un periodista que describía a los trabajadores, quienes

> desplegados en numerosas unidades de guerrilla y ocupando una extensión de diez kilómetros, asemejan un aguerrido ejército que se esfuerza en vencer los obstáculos que opone el enemigo a su avance (...) "Es la civilización", dijo uno de mis compañeros, "que capitaneada por la iglesia y al mando de sus denodados campeones los misioneros, penetra a paso de vencedores en estas selvas, para plantar en lo más espeso de sus bosques populosas ciudades, y repetir por vez milésima los ejemplos que diera en los eriales de la vieja Europa y en las pampas de la joven América"[42].

Monclar incluía también un párrafo de un periódico, *El Semanario Comercial de Pasto* (24 de junio de 1911):

> Si el Caquetá no es ya asilo de fieras y de hombres semianimales; (...) si la luz de la inteligencia ha penetrado en esos cerebros incultos, y si la flecha y arcos mortíferos han desaparecido de sus manos, no es obra de ellos, que todo esto se debe a la fecunda labor de los misioneros, llevada a cabo con asidua y constante abnegación[43].

Recalcaba la simbiosis de Iglesia y Estado, como con su publicación de una carta escrita por el general Benjamín Guerrero al Presidente de la República:

> Allí, donde antes huían cual bravíos animales, a esconderse en la montaña los hijos del desierto al distinguir a un hombre civilizado, hoy hay elementos de ciencia. Oír a estos indiecitos de los bosques entonar cánticos al Creador y el himno nacional, es conmovedor. Los religiosos les levantan el espíritu hacia la inmortalidad, les enseñan a conocer y adorar a Dios, como amar a la patria[44].

En la publicación de los misioneros de 1913 hay una magnífica fotografía de un bote fabricado en su nuevo taller de carpintería en el valle de Sibundoy. Hay banderas a proa y a popa. Un vigoroso hombre de barba va de pie en el bote con un remo. Detrás de él, sentado, hay un niño pequeño, presumiblemente un indio. Y el nombre del bote, en mayúsculas en la proa, La patriota[45]. Más dramático todavía era el periódico *La Sociedad* de la capital de la nación, Bogotá:

> Puerto Asís será con el tiempo un emporio de riquezas y un baluarte de la integridad colombiana, y cuando en la nueva ciudad se oiga el abejeo rumoroso del trabajo, flote al viento el glorioso estandarte tricolor, entonces, orgullosas del nombre y condición de colombianas, las tribus reducidas y civilizadas velarán, con el arma al brazo, por el honor de la gran madre que es la patria...[46]

Los misioneros trabajaron esforzadamente por construir este camino desde Pasto, a través del frío páramo, hasta los precipicios antes de Mocoa, y de allí a través de la selva hasta Puerto Asís, en la orilla izquierda del Putumayo –entrada al Amazonas, a Europa occidental y a la costa este de los Estados Unidos. Hay que imaginarse a los 1.600 obreros trabajando igual de duro. Los misioneros describían el camino con una imaginería que implicaba pasiones no menos fabulosas que la de la salvación. En sus propias obras publicadas veían a la carretera como el lazo

entre la Colombia civilizada y la salvaje, como el descenso de Dante al mundo misterioso –al infierno de junglas que envolvían a los indios en lo oscuro de la infidelidad (y en esos cuarenta millones de dólares citados por el padre Monclar)–. El camino y el paisaje que atravesaba configuraban una portentosa confluencia de significación organizada catárticamente, simultáneamente económica, religiosa y nacionalista. Al evaluar esta visión creada por los capuchinos y materializada en la carretera no podemos menos que preguntarnos hasta qué punto pudo haberse mezclado con imágenes preexistentes de fuga y salvación chamánicas adoptadas por los indios locales las que formaban, por así decirlo, a través de la mediación de los colonos blancos pobres, un pacto no reconocido en torno a las realidades maravillosas e incluso terapéuticas en las que tanto el colonizador como el colonizado desempeñaban un papel como creadores y creados.

Al descender a esos abismos dantescos y al echar luz sobre las junglas oscuras, ¿no se estaba perfeccionando allí, en la carretera, un concepto mágico en el que se fundían poderosos elementos de fervor religioso con los del capitalismo de frontera, y del cual cada raza y cada clase podían extraer su cuociente de redención? La intensidad de la fusión entre misterio y razón, salvajismo y civilización, capitalismo de frontera e iglesia, garantizaba que las fuerzas de la modernidad perpetuarían, e incluso aumentarían allí la "segunda naturaleza" del Putumayo como fetiche terapéutico cuya fuerza impulsora a principios del siglo era el caucho, y la ferocidad de su explotación. Personificada en la figura ambigua del chamán semicristianizado, esta fetichización le debía tanto a la poética de la clase dominante como a la magia de los indios salvajes, envueltos por la colonización en lo oscuro de la infidelidad.

La construcción del camino fue por sí sola una lección de civilización para los indios, aseguraba el obispo de Pasto, Leonidas Medina, en un sermón apasionado pronunciado en 1914 en la capital de la nación. Pues los indios no entendían que una trocha que iba en línea recta montaña arriba y montaña abajo era insatisfactoria, y obligaba a los sacerdotes a montarlos mientras estos saltaban como cabras y atravesaban el terreno con la libertad y con el abandono de las aves que sobrevuelan despeñaderos y pantanos. Ser cargado por un indio, señalaba, es estar expuesto crudamente a la muerte y a la naturaleza. El sol nos da en la cara. Llega a nuestros ojos esa intensa luz viva que ilumina aquellas tierras extrañas y remotas. La muerte acecha al sacerdote sobre el lomo del indio a cada minuto de camino. Y se necesitaban cinco días

para viajar así de Sibundoy a Mocoa. Ahora, gracias a la carretera, han quedado domesticados tanto la naturaleza como los indios. El nuevo barco de vapor llevado a Puerto Asís con "su sirena y su ruido de maquinaria anuncia a los cuatro vientos que se han ido las bestias selváticas y que el salvaje ha ingresado a la civilización. Los crueles habitantes han cambiado ahora su escenario sangriento por la adhesión a los apóstoles de Cristo". Ya no queda un solo idólatra en todo el territorio y las escuelas han resultado particularmente exitosas, aunque por supuesto esto no fue fácil de conseguir. Los padres se oponían tenazmente a las escuelas, temerosos de que sus hijos perdieran sus costumbres o, como decían ellos, de que "se volvieran blancos".

Participar en una misa con los indios recién convertidos, con quienes el obispo celebraba el santo sacrificio de los padres misioneros y el éxito de sus labores apostólicas, era ser capturado por emociones indescriptibles, escribía. La propia alma –proclive siempre a la sequedad espiritual– se "reanima por obra de la gracia divina de tal modo que se puede adorar la oculta presencia de Dios con una fe más viva y una caridad más creciente. Es, en efecto, la metarritualización de los primeros pasos de los indios hacia el ritual de la misa, junto con la manera como este ritual hace trascendentes las "lecciones del camino", lo que llama la atención. Es la ritualización del salvajismo que sucumbe ante el Señor lo que emocionaba tanto al obispo. El rasgo crucial de la poética, no menos que de la política implicada, es la enormidad de la carga emocional concentrada en la interacción y el constante ir y venir del salvajismo al cristianismo y del cristianismo al salvajismo. E igual a como sucumbe el obispo ante las indescriptibles emociones suscitadas, ¿qué podría acontecerle al colono pobre que sigue su ruta por los caminos de redención del Putumayo para incorporarse a ritos indios cristianizados, no a la misa sino a las noches de yagé?

No fue ni en una catedral ni en una basílica, entonaba el obispo, donde lo abrumaron estos sentimientos, sino en una pequeña capilla de barro y paja. El sencillo altar estaba adornado con flores del campo. Contra las oscuras profundidades del muro se erguía una estatua de tamaño natural de Cristo, corroída por el tiempo y por el implacable clima, pero sin embargo testimonio fiel del heroísmo de los primeros misioneros que penetraron en el Putumayo y el Caquetá.

Al pie de esta imagen venerable el sacerdote empezó el tremendo sacrificio. Al pie del sacerdote se arrodillaban 300 o más indios. Sus ropas eran andrajosas pero sus almas eran blancas, revestidas con la brillantez de la gracia divina. No había un incensario de plata. No había órgano.

Pero una voz de plata rompió el silencio. Era como una flauta. Era la voz de la virgen, la esposa de Cristo que abandonando hogar, familia y los encantos de Europa se enterraba en estas selvas para redimir almas. Al principio débil y tímida, esta dulce voz se iba haciendo más sonora hasta que, apoyada por dos o tres misioneros, se levantaba hasta el cielo, voces de indios con voces de misioneros, y su eco retumbaba en las montañas hasta que, perdida en el espacio, llegaba al trono de Dios, cuya bendición retornará como una benéfica lluvia de la gracia[47].

La carretera se convirtió también en un objeto de creación imaginativa para los indios. Víctor Manuel Bonilla ha publicado esta historia relatada por indios de Sibundoy acerca del sacristán encargado de la estatua de Cristo conocida como Nuestro Señor de Sibundoy:

> El sacristán, al darse cuenta de que los ropajes de Cristo amanecían húmedos todas las mañanas, sospechó que se marchaba de noche, y decidió averiguar a donde. Con el pretexto de cambiar los cirios fue a la iglesia por la noche (...).
>
> El Señor había desaparecido. El sacristán se lo dijo al gobernador quien, de acuerdo con los demás principales, ordenó que el culpable [Nuestro Señor de Sibundoy] fuera fustigado con doce azotes. Después de este castigo, los indios esperaban que el Señor pidiera perdón y prometiera no volver a hacerlo; en cambio, les dio la espalda y tomó por el camino a Pasto (...) Trataron de alcanzarlo pero se hizo invisible, y lo único que pudieron fue volver al pueblo tristes y arrepentidos de haberlo azotado. Su remordimiento aumentó cuando descubrieron [por las lágrimas de cera que había al borde del camino] que la razón por la que el Señor se iba todas las noches era la de ocupar su puesto con los que trabajaban en el camino de Pasto a Mocoa[48].

Iniciada en 1909, la carretera quedó concluida unos años después. Con la migración de colonos blancos pobres del altiplano a las tierras bajas se formó una sociedad a la que más tarde un misionero describiría como

> dos razas antagónicas que se perseguían con un odio de muerte. Los blancos trataban a los indios como esclavos, y algunas veces como a bestias; se servían de ellos para todo y del modo que mejor les parecía (...) El indio, por su parte, al ver el tiránico proceder de los blancos, devolvía con creces y con toda la fuerza de su salvaje condición los malos tratos; de lo que resultaba una lucha constante y encarnizada, bastando una ligera chispa para encender una espantosa llamarada, que sólo se apagaba con la sangre de alguno de los contendientes[49].

Con el estallido de la guerra entre Perú y Colombia en 1932, las selvas del Putumayo se volvieron mucho más accesibles. En 1902 había 2.200 colonizadores. En 1938 se calculaban en 31.775[50]. En los años 1950 la Texaco Oil Company comenzó a bombear petróleo a través de un oleoducto que atravesaba la anchura de los Andes, y la carretera mejoró. La población de la ciudad porteña al final del camino, Puerto Asís, se duplicó entre 1957 y 1964. Los campesinos expulsados de sus tierras en el interior y huyéndole a la que virtualmente era una guerra civil, la Violencia, llegaban ahora en bandadas y sembraban cosechas de pan coger, arrasando la selva y con ella a los indios.

Eran gente pobre y a menudo desesperada. Empujados a la frontera, era como si encontraran en el indio la huella de su propia desmedrada condición. Pero así como el indio se volvió contra aquello a lo cual uno se define como superior y civilizado, así el chamán indio podía ser una fuente de poder esotérico, un faro de alivio en un mundo acorralado.

Manuel Gómez lo expresaba así cuando pasé la noche en 1976 en su pequeña finca, arrebatada a la selva en las orillas del río Guamuez. Había llegado de muchacho a la frontera hacía veinticinco años. "Los colonos aquí dicen que toman yagé con los indios por distracción, o cuando están enfermos", me dijo.

> Dicen que están dañados, embrujados. Yo estoy enfermo. Voy a la selva a cazar. Le disparo a un animal. Pero no se muere. La escopeta no funciona, o cualquier otra cosa. Así que no lo mato. Luego digo: "¡Estoy dañado! ¡No puedo matar nada!" Y después de eso, ¿qué?... Voy a donde el curaca a que me cure... a los indios porque con el yagé pueden curarlo a uno, de tal modo que pueda matar cuando está cazando. Ésa es a veces la costumbre de la gente; van y beben yagé con los indios. Toman yagé con los indios para curar el maleficio... Muchos toman yagé por eso. Muchos vienen de muy lejos, de distintos sitios. Vienen a tomar yagé con Salvador.

Más tarde me contó lo que le había pasado cuando tomó yagé con el taita Martín, un chamán indio cofán de Santa Rosa, río arriba. Pero antes de que recuente lo que me contó quiero mostrar lo que Jean Langdon ha presentado como una visión de yagé típico-ideal de novicios de chamán, relatada por algunos sionas con los que permaneció a comienzos de 1970 a orillas del Putumayo, abajo de Puerto Asís. Durante algún tiempo no había habido allí noches de yagé, pues el chamán tenía miedo de beberlo. Se decía que Salvador, el chamán cofán que vivía

río arriba en el Guamuez, lo había embrujado. Salvador, el que había salvado la vida de Santiago.

Visión siona

Después de semanas o de meses incluso de preparación y aislamiento, los novicios están listos para tomar yagé con el chamán. Cae la noche y se retiran a la selva. Mientras toman yagé con el chamán, escuchando su cántico, los novicios se sienten ebrios, mareados, desorientados y miedosos. Al vomitar y defecar, el cuerpo queda limpio para el viaje. Comienzan las visiones y el chamán canta sobre las visiones que van a ver ellos y sobre las que él ve. Uno tiene miedo y cree que va a morir. Aparece la gente del yagé. Son como el chamán, sólo que pequeñitos y están llorando. Dicen que uno se va a morir. Llega el fuego, seguido de serpientes que se enroscan alrededor de uno. Si uno tiene el coraje de persistir, entonces encuentra al jaguar madre. Es enorme, de grandes tetas, y hermosa, vestida de blanco. Es la madre de los chamanes y también del yagé. Atrae al novicio a su seno y lo envuelve en la manta en que los sionas envuelven a sus bebés. Luego lo rechaza a uno, gritándole: "¿Por qué tomaste yagé? ¡Ahora vas a morir!" Aparecen centenares de serpientes (de las que le dijeron a Langdon que eran las hojas del yagé) y forman entonces una enorme boa, que es la dueña del yagé. Es posible que se envuelva en torno a uno. La muerte es inminente. Entonces la boa se estira y lo lleva a uno a los cielos, donde la gente del yagé llega a contarle a uno acerca de los cielos y le presenta a los espíritus que viven allí. Uno ha dejado su cuerpo. Está muerto.

Después de muchos viajes de ésos, finalmente el novicio podrá llegar al penúltimo cielo y encontrarse con Dios (Diusu), quien vive con "la gente viva de Dios", los ángeles, y con sus libros –el libro de "remedios" (¿la Biblia?) Encima de Dios, en las más altas esferas hay palomas que escriben sobre papel, la solitaria rama de un árbol de donde cuelga un espíritu (¿Cristo crucificado?), y una puerta que se abre a la nada. Dios le dice al novicio: "Ya llegaste. ¿En qué estás pensando?" El novicio contesta: "Sólo en Dios", y recibe un hermoso bastón de mando (como los que les daban los españoles a los caciques indios en tiempos de la colonia y como lo seguían haciendo en este siglo los capuchinos). Dios le dice al novicio que beba siempre yagé y cuide a su pueblo, lo corrija de sus errores y lo cure cuando esté enfermo.[51]

Y el padre capuchino Francisco de Igualada cita las notas de otro ca-

puchinò, antes de 1948, donde registra una descripción del cielo que le hizo un chamán siona: Diosu en su silla de oro, muchos espíritus buenos, muchos grupos de gentes que cantan y bailan delante de Dios, el cielo es una gran ciudad cuyas calles están tapizadas de lana y cuyas paredes son de oro, pero también transparentes[52].

La ciudad celeste y el poder curativo mágico del ejército colombiano: la visión de un indio ingano viejo

Una vez le pregunté a mi amigo Florencio cuál era su visión de yagé más memorable. Esto fue lo que me dijo, en español, mientras estábamos sentados mirando salir las estrellas una hora después del atardecer. Hasta donde puedo saberlo, esta visión ocurrió hace veinte años cuando acompañaba por el río Caquetá a un chamán de Puerto Limón, el que estaba curando una enferma. Quizás sea pertinente saber que en su juventud Florencio le sirvió de guía al hoy legendario padre Bartolomé en sus excursiones apostólicas río abajo a tierras de los temidos indios huitotos, y que por muchos años después Florencio fue sacristán de la iglesita de Puerto Limón.

> Primero vi ángeles que venían, digamos, de las nubes. Venían a poner en mi frente los cristales que ellos llevan. Bueno. Eso era lo que traían. Cada ángel. Los ponen en mi frente para saber que mal tienen los enfermos; para capturar la experiencia y así poder curar, ¿no? Y después me los colocan en el pecho para que uno tenga buen espíritu con la gente, umm, para que no piense siquiera en hacer el mal. Y también los ponen en las manos de uno, los cristales que llevan. Y para tener una conciencia clara del futuro nos los colocan en la boca... para que uno pueda hablar con cualquiera, para que uno pueda hablar bien, ¿umm? Y eso es lo que lo hace ver a uno el yagé.
>
> Y más tarde, cuando el yagé lo pone a uno más borracho todavía vienen esos tentes, formando una cola, y siguen llegando. También vienen paujiles. Parece como si el cuarto estuviera repleto de pájaros, nada más que pájaros... Parece real, ¿no es cierto? Pero por medio de la borrachera es la pintura [del yagé] y nada más la que hace eso.
>
> Y después de eso, cuando ya ha pasado, viene otra clase de pintura. Y esta forma una calle, como una ciudad, ¿no? Aclara y en esta ciudad cada cuarto tiene su propia visión, mientras que de otros sale música. El primero que viene es una persona del valle del Sibundoy; así. Otros vienen con el plumaje de los chamanes que toman yagé...

así todos ellos forman calle. Siguen formándose, algunos bailan con su música, otros con otra música. Allá usan plumas distintas, se visten con espejos –la gente, la gente del yagé– con collares de dientes de tigre y con escobas para curar y vestidos de oro. Es algo muy bello. Y siguen llegando y llegando, y cantan todo el tiempo.

Entonces, finalmente, aparece un batallón del ejército. ¡Qué maravilla! ¡Cómo me encanta ver eso! No estoy muy seguro de cómo se visten los ricos, ¿no? ¡Pero los soldados del batallón son *muy* superiores a cualquiera en su vestido! Usan pantalones, y botas hasta la rodilla de puro oro, todo de oro, todo. Están armados, y se forman. Y yo también trato de levantarme... para poder cantar con ellos, y cantar con ellos, yo también. Luego, el chamán... con la pintura sabe ya que estoy tratando de irme para allá, a cantar y a bailar con ellos igual a como lo estamos viendo. Entonces, el que da el yagé [es decir, el chamán] lo sabe ya, y está tranquilo, sabiendo, ¿no? Así, a los que saben curar se les da cuenta. Al ver *esto*, son capaces de curar, ¿no? Y le pasan esa pintura a la persona enferma. ¡Y se mejora! Y le digo al chamán que me estaba curando, le digo, "Al ver esto, ¿sabes cómo curar?" "Sí", me dijo, "al ver así, uno puede curar, ¿no?"

Y después de que pasó el último del batallón del ejército seguí adelante, pero sin bailar. Fui a una calle de inmensa belleza sin basura –sin ninguna basura, nada, nada. Era como el firmamento, digamos. En medio de toda la gente alineada yo caminaba y caminaba hasta que llegué al mismo fin al del ejército, viéndolo todo, ¿no? Los sentía respirar, ¿no? Y luego entré a una casa que estaba al otro lado, así, con su piso color del firmamento. Y la visión eran puras cruces, ¿no? Había dos puertas cerradas, pero la de la mitad estaba abierta y entré, umm. Entre allí. Había tres hombres. Y había una especie de depósito de libros, nada más que libros, que derramaban oro, ¿no? Una cascada de oro. Y esos libros estaban cubiertos de cruces. Y hay tres hombres sentados en la mesa, como estamos nosotros, todos del mismo color y todos idénticos uno al otro. Son el mismo. Y tienen una vara. ¡Bueno! Y entonces voy hacia ellos, con la borrachera del yagé... con la pinta del yagé que me empujaba a ir allá para comprender. "¡Bueno!", me dicen, "has venido a comprender. Pero no tienes por qué. ¡Tú ya sabes!" El hombre en la mitad me dice, cara a cara: "Todo lo que has visto es lo que Dios le permite a la vida; todo para ti. Pero tienes que atender a la gente y querer a todo el mundo, y ser respetuoso con todos. ¡Toma esta vara!" Parecía como un bastón de oro,

¿no? Lo recibí, me arrodillé y me dieron su bendición. Salí del cuarto y llegué al balcón de abajo donde había visto a toda la gente formada, y eso fue todo. Nada más. Se había pasado la borrachera.

Visión del colono blanco del chamán indio y del diablo

Tanto la visión siona ideal-típica como la de Florencio deben compararse ahora con la de Manuel, el colono blanco que hacia 1950 llegó del altiplano cuando todavía era un niño. Su actitud hacia los indios del río puede definirse como desprecio sarcástico. Habla de ellos como borrachos maliciosos y perezosos, en los que nunca puede confiarse, y aunque le gusta repetir, con la gravedad del sabio, "El que anda con indios, anda solo", es un hecho que sus dos hijos adolescentes van de vez en cuando a las noches de yagé de un chamán indio vecino. El propio Manuel tuvo que ser persuadido por su tío, según dice, a tomar yagé, y eso cuando tenía quince años. No ha vuelto a tomarlo nunca.

Pese a su desdén por todo lo indio, emplea técnicas indias para curar malos espíritus, el mal aire. Lo aprendió de su tío, quien lo aprendió de los indios. Una vez estaba yo con Manuel cuando sopló sobre su hija adolescente para alejar el mal aire, en una copia del chamanismo indio. Le pregunté cómo era que el yagé curaba, y me contestó:

> Bueno, el yagé mismo no lo sabe. Es con el espíritu del yagé. Uno toma yagé cuando necesita una explicación. Tomamos yagé [con un chamán] cuando estamos enfermos, como cuando alguien ha hecho una magia y cuando... los malos espíritus se vuelven contra uno. ¿Comprende? Así ocurre lo mismo con el yagé. Así con la borrachera que viene con el yagé, ven la enfermedad. El yagé les muestra qué es la enfermedad –es decir, para los indios. Llegan y hablan uno con otro, igual a como estamos hablando usted y yo. Así se dice si se puede curar o no. ¡El yagé no cura por sí mismo! El yagé es el medio que le permite al médico entender la enfermedad, y que remedios usar... Tomar yagé es lo que llamamos aquí... la transformación, la electricidad, ¿no? Es como una inyección de electricidad. El enfermo lo bebe y el chamán lo bebe, juntos, y cuando la borrachera entra en nosotros, entonces el yagé conversa.

En lo que se refiere a su propia conversación con el yagé cuando tenía quince años,

> tomé mi taza y no pasó mayor cosa. El chamán me dio otra y todavía no pasaba nada. Poco después una tercera. Entonces llegó la borrachera; ¡fuerte!
>
> De un momento a otro llegaron unos indios en *guahucos* [taparrabos] silbando, haciendo ruido con sus escobas de curar, juch, juch, juch,– lo que significa "venga venga fuerte la borrachera". Y entonces soplaron "uf, uf, algo así, de manera que la borrachera se hizo más fuerte. Entonces me dormí con los ojos cerrados. Entonces súbitamente llegó una manada de sainos [cerdos salvajes]. Después un huracán, luces y sombras oscuras, como en una película. Oscuridad. Entonces, de un momento a otro vi al diablo, ¡Oh!
>
> Olvidé decir que después de que vi los cerdos, vi tigres. Se fueron, gruñendo y rechinando los dientes. No volvieron. Pero eso fue horrible, espantoso. Súbitamente vinieron unas culebras, usted sabe, me salían de la boca, salían de mi propia boca... pero eran mentiras, solamente la borrachera.
>
> Bueno, como iba diciendo, estaba sentado, medio dormido, cuando oí que alguien me hablaba, más bien cantado, y vi allí algo que era aterrador, era el mismo demonio. ¿Pero cómo podía ser? Allí sentado; detrás de mí. Pero entonces no era el diablo; era el chamán. Él era el que había sido el diablo.
>
> Entonces abrí los ojos y vi a todos los indios sentados allí con el chamán. El se había puesto sus plumas, también su corona, sentado junto al fuego masticando tabaco. Taita Martín... el tigre, el diablo, era taita Martín. El diablo, tenía cuernos y ... colorada –usted debería haberlo visto– con una cola larga hasta las rodillas... como lo pintan –con espuelas y todo... ¡pero horrible!
>
> Bueno, ¡era la borrachera! Volví a mirar y allí estaba el chamán adornado con su corona de plumas, hermosa, con su collar de dientes de tigre y con todas las cosas con que se visten. Usted sabe. De manera que yo estaba allí sentado y allí me quedé. Entonces el taita ("padre", chamán) dijo: "¿Qué piensa usted, amigo?" "Nada", dije. "¿Está muy fuerte la borrachera?" preguntó. "No", contesté, "un poquito, apenas un poquito". "¿No está usted asustado?" "No. Apenas un poco asustado".
>
> Así las cosas fueron y vinieron, y entonces vinieron esos indios [la gente del *yagé*] soplando y chupando. Usted sabe. Fuertemente. Cantando sus canciones, su "je, je, je..." y chupando y soplando, y entonces me lo hicieron... y supe que me iba a morir.
>
> Para mí estaba claro que me iba a morir. Ya estaba muerto. Y des-

pués de muerto, ¿quién me iba a ver? ¿Mi tío? El ya se había muerto. ¿Quién le iba a contar a la gente que yo me había muerto? Muriendo, me fui. Mi alma subió por una escalera, más y más arriba. Oh. Era hermoso. La escalera era como si fuera de un palacio de los muy ricos, con oro. Y debajo y alrededor había un paisaje precioso. Estaba viendo bellezas, como cuando la noche está llena de estrellas. Era tan hermoso. Arriba, arriba, arriba, siempre moviéndome hacia arriba, rápido. Y pensando que estaba muerto. Pero era solamente la borrachera.

Seguí subiendo. Llegué a la cima. Había un salón, una especie de balcón, con una parte levantada. Fui a la parte más elevada. Entonces estaba en el aire. No había más a donde ir. Había terminado y al final vi a Dios. Estaba en ese lado, en el aire, en su palacio, solo, con barba y una corona –como lo pintan.

De manera que había llegado. Había terminado. Y entonces me dio su bendición. Entonces pensé: ¿Qué es esto? ¿No estoy muerto? Y mi Dios me dijo: "¡No! Nadie te ha llamado. Debes ir abajo". Bueno, me di vuelta y fui bajando de espaldas, paso tras paso, bajando de espaldas hasta que estuve abajo y cuando llegué al final de la escalera, me di vuelta y seguí bajando.

Llegué abajo y abajo y todo era hermoso. Era como cuando está amaneciendo y la noche se va aclarando. Había una hermosa llanura de pasto, todavía lejos, pero sabía que era la tierra. No estaba oscuro. Había rayos de luz con la llegada de la aurora. La niebla subía. Más abajo vi el verde de la selva. Y así llegué a la tierra y la borrachera había pasado. Entonces estaba feliz. Todo estaba claro. Ahora había llegado. Había pasado la noche... borracho.

Cuando conté al chamán lo que había pasado, me dijo: "Ahora puedes llegar a ser un chamán".

"¿Dios se parecía en alguna forma al taita Martín?" pregunté.

"¡No! ¡Dios es Dios! ¡Cómo se le ocurre! ¡El no es un chamán sino mi Dios bendito! ¡Allá no había chamán! Cuando el diablo apareció, entonces él era el chamán. Pero sólo vi más tarde que era el chamán. Cuando me volví en esa vuelta en la escalera, bajando y me di vuelta y todo cambió –entonces todo quedó claro. Llegué. Entonces vi que era el chamán".

La curación mediante la creación alucinógena del antiyo: El ejército de Dios y el indio como demonio– Un diálogo de sueños coloniales

Según la visión del indio de las tierras bajas, la imagen del esplendor del ejército colombiano en las tierras altas es la que proporciona primariamente al chamán fuerzas para curar –para exorcizar espíritus destructivos, para deshacer la brujería, y últimamente para obtener para Florencio la bendición de la iglesia. La imagen del ejército es definitiva. Su belleza, su oro, sus armas, su música y danza constituyen un cuadro que transforma el mal. Trata de penetrar en este cuadro con el objeto de cantar y bailar con los soldados. El chamán es el que dictamina sobre esta imagen.

Viendo esto, son capaces de curar, ¿no? Y pasan este cuadro a la persona enferma. ¡Y ella se mejora! Y dije al chamán que me estaba curando, le dije: "Viendo esto, ¿usted sabe cómo curar?" "Sí," me dijo, "mirando esto, uno puede curar, ¿no?"

En contraste, el colono blanco sufre su experiencia transformadora por medio de la imagen del chamán como demonio. El muere en ese punto, sube a la divinidad de la redención. Este proceso de muerte y renacimiento se mece en el eje de lo salvaje, como si se hubiera cubierto en el huracán tempestuoso, luz y sombra, cerdos salvajes, culebras que entran y salen de uno, y, finalmente, la trinidad de la metamorfosis del tigre-chamán-demonio.

Aquí la colonización se convierte en una plenitud de gracia mediante la inmersión en el mal salvaje adjudicado a la gente de la selva. Este mal mágico conferido a la gente colonizada y tan útil para crear la hegemonía, está aquí dibujado en el mundo que sirve para que el colonizador se libere de la civilización que así lo acomete.

Por otra parte, en la visión de Florencio, la espléndida imagen del ejército es la que crea el poder mágico.

Las dos visiones son pavorosamente complementarias, y cada una gira en la gloria del antiyo, inventado colonialmente, cada una de ellas sacando su fondo de potencia mágica. Es tan perfecta esta complementación, que podríamos pensar en ella como un diálogo de sueño, que refuerza la realidad colonial.

Con cuanta frecuencia se nos ha dicho que los ritos imponen la solidaridad, juntando a la gente, afirmando su unidad, su interdependencia, el bienestar común de sus sentimientos y disposiciones. Pero ¿qué vamos a hacer con ritos como éste en el cual el indio cura las almas del colono? ¿Seguramente aquí la curación dependen mucho más de la exis-

tencia, de la reproducción, y de la habilidad artística de la diferencia como existencia diferente y como opresión, que de la solidaridad? ¡Y cómo está de inclinada la suerte! La magnitud de la diferencia aquí involucrada –la magnitud necesaria para que el poder curativo brote y fluya, el colonizado volviendo al colonizador el lado oculto de su odio y de su temor congelado en la fantasía del salvajismo.

Con cuanta frecuencia se nos ha dicho que las funciones rituales aportan espíritu y materia a una unidad divina, como en la comprensión romántica del símbolo (el entendimiento implícito en el discurso antropológico). Con cuanta frecuencia se nos ha dicho que los ritos, especialmente los ritos de curación, abastecen las pasiones para consolidar el pastel de la costumbre, para soportar la normalidad de la norma, la internalización de la convención (etcétera). Pero aquí con el chamán curando el dolor en las almas de los civilizados, ¿en dónde está esa unidad divina? ¿Está seguramente en la creación divina del mal? Tanto la visión de Manuel como los textos publicados de los capuchinos del Putumayo están comprometidos con una poética de explotación racista en la que el racismo y la redención van de la mano.

No hay duda de que este intento de unir el salvajismo con la tarea divina de la redención existía mucho antes de que los capuchinos evangelizaran el Putumayo. Pero no hay duda de que agregaran algo importante –la magia de la autoridad de la clase dirigente y de los rituales dirigentes que apoyaban explícitamente, en la prensa y en los sermones, la fantasía del salvaje que se redime–. No menos importante fue el significado trascendental de toda la aventura del Amazonas que estos pocos modestos capuchinos emprendieron por Colombia, por los mercados mundiales y por Dios.

No hay duda de que era automática la naturalidad con que los capuchinos exploraron y elaboraron aquella imagen tan importante para esta misión imperialista, la imagen del infierno y del indio como su residente. Deconstruir el misterio de la gracia en maldad fue para ellos una segunda naturaleza, su arte ritual, su poética de la catarsis. En el límite de la selva, Manuel, el pobre colono blanco, reproduce esto hermosamente. En su mierda y en su vómito su alma fluye para todos nosotros.

Pero con el indio viejo, Florencio, las cosas no ocurren tan suavemente. Con él, el proceso de pintar una alfombra de las imágenes que crean el poder curativo procede a sacudidas, como cartas sacadas de un naipe barajado, un cuadro puesto encima del otro o a su lado. *Otra pinta*. Otra pintura. Y aquí y allí no hay una catarsis evidente de renacimiento a través del encuentro colonial con el diablo y el mal. La pintura de

Florencio parece épica mientras la del colono es dramática, como Bertold Brecht definió y experimentó con las diferencias en la construcción formal, diferencias que para él, uno de los más avanzados innovadores del teatro en el siglo veinte, estaban íntimamente conectadas con el derrumbamiento del capitalismo. La dramática vinculaba

> una fuerte centralización de la historia, un impulso que colocaba la parte separada de la historia en una relación común. Una pasión particular de expresión, cierto énfasis en el choque de las fuerzas son las características de lo dramático [pensemos en el teatro de Manuel: el relámpago del huracán, el tigre, el chamán, el diablo, la muerte...] El escritor épico Döblin presentó un criterio excelente cuando dijo en relación con el trabajo épico, en oposición al dramático, que uno puede cortarlo en trozos individuales como con un par de tijeras, y estos trozos permanecen completamente capaces de vivir[53].

Un teatro épico dirigido no a superar sino a alienar la alienación a torcer la relación entre lo ordinario y lo extraordinario de manera que ésto último arda con una intensidad generadora de problemas, en un mundo que ya no puede ser visto como inconsútil y completo. El universo fracturado está elaborando en un formato fracturado que lanza en forma defectuosa, y por lo tanto susceptibles de ser puestas en tela de juicio, juxtaposiciones de cuadros en un estudiado arte de la diferencia. Una naturaleza muerta sigue a otra en un cotejo revuelto de imágenes que se estrellan la una contra la otra como en la representación de sus visiones de *yagé* por Florencio y por otros indios, el arte alucinatorio de lo real.

Esta manera modernista de representación proviene de lo que a menudo se nos ha dicho que es no solamente la forma más antigua del arte, es decir la sesión chamánica, sino algo más, no solamente antiguo sino originario. "Y en la vasta selva llena de terrores de la noche", escribe Alejo Carpentier, tratando de describir la canción del chamán en el bosque venezolano en su novela *Los pasos perdidos*,

> surgió la palabra. Una palabra que es más que palabra... esto era algo más allá del lenguaje y todavía lejos de la canción... Algo que todavía no había descubierto la vocalización, pero que era más que la palabra... que me cegaba al darme cuenta que había presenciado el Nacimiento de la Música[54].

"No mires los buenos viejos tiempos, sino los malos nuevos," decía Brecht, y esta misma falta de palabras de las palabras que es más que

palabras, ese croar de ranas en el lado milenario de la selva de la garganta de la humanidad que cura en el Putumayo, esto también fue tomado como arma en la confrontación con los malos nuevos tiempos –como lo escribió en su diario el 5 de marzo de 1917 el poeta dadaísta alemán Hugo Ball, planeando un evento para el cabaret Voltaire en Zurich–:

> La figura humana esta desapareciendo progresivamente del arte pictórico, y ningún objeto está presente, excepto en forma fragmentaria. Ésta es una prueba más de que el aspecto humano se ha vuelto feo y gastado, y que las cosas que nos rodean se han convertido en objetos repulsivos. El paso siguiente para la poesía es el de descartar el lenguaje, así como la pintura ha descartado el objeto, y por las mismas razones. Nada como esto ha existido antes[55].

¿Nada como esto ha existido antes? Ciertamente no es la poética inflamada en la visión del colono, esa armonía clásica de la estética moral como en la aventura remontante del Dante, el viaje del alma a través del espacio y del tiempo sagrados que sostienen la Iglesia cristiana –que, huyendo del caos de Dadá, sin hablar del caos de Europa arrasada por la guerra, lo que abrazó Ball en 1920.

La visión de Florencio se compromete con este viaje espiritual y se desliga de su andamio hermosamente construido de tiempo ordenado y de espacio ordenado ligado a las grandes autoridades, la Iglesia y el Estado. Lo hace con respeto. Es un desprendimiento sagrado. Pero no puede encontrar beneficio al morir ni provecho en el mal que pertenece al colono. Lo que encuentra en cambio, es la pinta que el chamán pasa al enfermo, un paso en el que Florencio se convierte en la voz para las imágenes sin palabras y las canciones sin palabras del chamán, la palabra que es más que palabras, la poesía que ha prescindido del lenguaje.

Y Florencio ha puesto esto en palabras, para nosotros, al paso que la relación del colono con el chamán no es para dar voz a la pinta que pasa el chamán sino para utilizar al chamán mismo como imagen, y uniendo lo literal con lo metafórico, subir sobre sus espaldas al cielo.

Y si el pobre colono encuentra que no ha muerto realmente, el viejo indio encuentra que ya ha comprendido. Sus diferentes sueños presuponen una historia colonial que a su vez presupone de tantas maneras la magia de la otredad de uno, en lo que es, en efecto, una construcción conjunta a través de la divisoria colonial. La misma unión de estas visiones nos lleva a lo que podría ser denominado las regiones más bajas de la guerra de clases raciales, donde la lucha con la brujería se enfrenta con la búsqueda de la redención en formas virulentas y fantásticas. Estas visiones nos hunden en un submundo onírico de colonialismo cuya fantasía apasionada reclama tanto al colonizado como al colonizador, y no menos a la clase señorial que al pobre colono.

El ciego y el cojo

Con la arrolladora autoridad de un hombre del renacimiento, Miguel Triana describe a comienzos del siglo veinte en su libro *Por el sur de Colombia* su exploración de las vertientes andinas que se despeñan a la región de Mocoa[56]. A la gracia del estilista agrega el rudo espíritu práctico del científico en una combinación no menos romántica que positivista –él también subió por esos macizos flancos a horcajadas del musculoso dorso de un indio.

Su corazón era íntegro y su visión penetrante, escribió el anciano estadista Santiago Pérez Triana en el prólogo, en Londres en 1907. Era de la mayor importancia para Colombia, continuaba el estadista, que se estableciera un camino fácil entre la Colombia de las montañas, donde vivía la mayor parte de la población, y la Colombia de las inmensas llanuras que se extendían hacia oriente a partir de esas monañas. Para este propósito fue que Miguel Triana había sido enviado como explorador por aquel veterano del auge de la quinina en las tierras bajas del Putumayo, aquel hombre que le había dado a Alfred Simson el cargo de patrón del primer vapor lanzado al Putumayo, aquel capitalista emprendedor estereotípico, infatigablemente enérgico que fue Rafael Reyes –a quien Miguel Triana dedicó respetuosamente su libro–.

Para ejercer una verdadera posesión, anotaba Santiago Pérez, las tierras bajas deberían ser conectadas a la nación mediante los vivos lazos de la industria y del comercio que harían circular la sangre de la nación a través de aquellas remotas regiones. A Miguel Triana le correspondía localizar el flujo de aquella sangre de la nación, y Santiago Pérez prologó esta iniciativa en términos no menos sanguíneos, concentrándose en el descenso

> por los rugosos flancos de los Andes bajo lluvia incesante y el estrépito de los innumerables torrentes que comenzaban su recorrido hacia los lejanos valles. El peligro del camino exigía un cuidado extremo. Un paso en falso era la muerte... Los peligros alrededor estaban señalados por signos siniestros –vestigios de viajeros desgraciados que sucumbieron a la fatiga y al abandono. Y sin embargo, nada lo

> detuvo. ¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante! Hasta que al final pudo librarse de esta árida región en donde todo era peligroso y amenazante[57].

¿Acaso no tenía Santiago Pérez un conocimiento íntimo de todo esto? ¿El mismo no se había escapado de una de aquellas innumerables guerras civiles que sacudieron a la república, huido de Bogotá por las vertientes de los Andes a los llanos orientales –y pudo contar la historia en su libro *De Bogotá al Atlántico* que fue traducido y publicado en inglés con el título *Down the Orinoco in a Canoe* con un prefacio generoso por el gran amigo de Joseph Conrad, don Roberto– conocido también como Cunninghame Graham? Por cierto, don Santiago Pérez había servido a la historia y al arte en otras formas, por ejemplo, como modelo parcial de don José Avellanos en la novela de Conrad *Nostromo*. En la nota del autor de ese libro, Conrad decía que, para la historia de aquella ficticia república centroamericana de Costaguana, se había basado en la *Historia de cincuenta años de desgobierno* escrito por el difunto ¡don José Avellanos! –un personaje ficticio modelado sobre uno real, don Santiago Pérez, para proveer una imagen real de un país ficticio y de su historia real escrita en un libro inexistente. También fue Don Santiago quien ofreció ayuda a un desalentado Conrad para hacer reales sus sueños de viajar al sur, a España, y su nombre por lo tanto fue invocado en aquella carta de 1903 que Conrad escribió a Cunninghame Graham sobre un hombre llamado Casement que pedía ayuda para la Sociedad de Reforma del Congo.

Llovía aquella noche de alrededor de 1905 cuando Miguel Triana llegó a Mocoa. Se estaba celebrando una festividad religiosa, pero sólo los indios estaban tomando parte de ella, apartando bien a los blancos cuando se burlaban del toro de mentiras con cuernos de llamas, el toro encandelillado, que embestía a los circunstantes agrupados alrededor del convento. Entonces los tambores retumbaron y lanzaron cohetes y los indios se fueron a bailar toda la noche a alguna casa escondida entre los árboles, hasta la hora de misa que sería oficiada al día siguiente en la iglesia de Mocoa.

La nave estaba ocupada por los blancos, de los cuales había mucho más hombres que mujeres. En ese entonces sólo había unas veinte casas en el asentamiento de Mocoa y alrededores de 200 blancos, muchos de los cuales eran presos políticos capturados durante la última guerra civil. En el espacio que quedaba desocupado en el centro de la iglesia estaban los indios. A la izquierda, mirando hacia el altar, se aplastaban las indias con las piernas estiradas y sus cabezas descubiertas, alimentando

a sus niños y en general desgreñadas. La única que se persinó fue una mujer vieja que se hizo una cruz en su mejilla izquierda y luego en la derecha, besando ruidosamente sus dedos. En el otro lado se sentaban los indios, más circunspectos que sus consortes, pero dando muestras inequívocas de la borrachera de la noche anterior.

Cuando la misa terminó, los *naturales* se quedaron atrás. Entonces un capuchino los instruyó en la doctrina cristiana, que ellos repetían en español, palabra por palabra, como en coro. Estos *naturales* se atravesaban como un grupo servil, aunque no carente de encanto. Triana registró un instante de diálogo con un joven despierto que le llamó la atención:

"¿Cómo te llamas, amiguito?"

"Bautista Descanse, mi amo, su servidor".

"Bautista Descanse, señor, un servidor suyo". "Saliendo el camino del valle de Mocoa", escribía Triana,

> comienza en Pueblo Viejo el ascenso penoso de la montaña, donde la cabalgadura en indio se impone como el único medio posible de transporte. Allí, donde el peatón tendría necesidad de andar a gatas clavando las uñas en la arcilla resbalosa, posa la pata firme el indio sin trepidar en lo más mínimo; donde el equilibrio sobre una raíz, tortuosa, inclinada y resbaladiza, es perfectamente imposible para un acróbata vulgar, anda el indio con donosura envidiable; en el cangilón estrecho, donde no cabe la suela de una bota, ni un par de rodillas de frente, la planta elástica y las rodillas férreas del indio se abren senda sin lesionarse y con asombrosa habilidad; cuando la nariz granítica de Rumipiña o Carnicerías se interpone en la senda para olfatear las ondas frenéticas del profundo río, no hay viajero capaz de imaginarse que por esa roca húmeda e inclinada haya pisado pie humano. Sin embargo, a pasos cortos, de frente a veces, a veces de costado y también de para atrás, dando giros en todas direcciones, según lo exija la fórmula maravillosa conjuradora del peligro, el indio va pasando por aquel desfiladero de la muerte. Cuando un río se precipita a través del camino, tumultuoso o profundo, lo salva el indio con el agua a las axilas o por la palma chonta, que le sirve de puente. En este caso, desde las eminentes espaldas del carguero, ve correr a sus pies el torrente encajonado entre dos rocas altísimas, espumoso y embravecido, como si fuera un condenado que maldijera y blasfemara. En la Naturaleza siempre suena un cántico de gloria para la infinita bondad que reina sobre el mundo; pero el río de la cordillera, ennegrecido por la cólera, que choca y rebrama contra los paredes de su cárcel, rompe esta

armonía de agradecidos ecos, para remedar la lúgubre voz de los réprobos. El vapor causado por el paso de estos ríos a lo largo de un puente resbaladizo de chonta, se experimenta con verdadera crispadura sostenido por el indio carguero, quien alcanza entonces las proporciones de una divinidad benéfica de las montañas, a cuya providencia y custodia va encomendada la vida de los viajeros[58].

¡Así se convierte en un dios de la montaña este indio humilde que carga al blanco desde Mocoa hasta la montaña! Es el chamán indio que carga al colono del infierno hasta el cielo con el yagé, también, y al preguntarse cómo y por qué y qué tipo de conexiones están implicadas por consiguiente en permitir que un texto hable en nombre de una realidad sociohistórica no debemos perder de vista el carácter del movimiento en que se funda este rito de pasaje de carguero a dios –una dislocación fragmentada, asimétrica, de pasos al lado y pasos hacia atrás sobre las sustancias resbalosas que marcan el desfilar de la muerte–. Al mismo tiempo está el bombeo de sustancia ética a los barrancos aullantes y a los filos de las montañas, rompiéndose e hinchándose, maldiciendo y gimiendo como un preludio ritualizado a la metamorfosis de un carguero indio en chamán que recorre el desfiladero de la muerte en medio de la naturaleza que se lanza al asalto de su posición moral, como en los malos aires o la brujería, por ejemplo. No podemos quedarnos aquí tranquilos con la noción de que se han reconciliado los opuestos, de que se han suavizado las contradicciones; nuestro Dante no ha encontrado a su Beatrice, ni lo sagrado ha sido redimido por lo profano. Por el contrario, esta poética del frenesí trémulo habla del poder que oculta la dependencia en qué está el explotador del explotado, el mismo poder que surge en las fantasías alucinogénicas que tan vívidamente experimenta Miguel Triana mientras se bambolea sobre la espalda sudorosa del indio.

El desplazamiento del centro de gravedad propio, junto con el sometimiento incondicional a una voluntad ajena, causa una emoción extraña, que transforma la novedad inicial e inusitada. El que cabalga sobre el indio ahora comienza a sentir la humillación de sentirse el hombre sano, transformado en tullido por decisión propia (...) los codos se entumecen sobre la espalda sudorosa del indio, las rodillas se envaran bajo una sola y permanente doblez; los pies, ceñidos fuertemente sienten comezón y pierden sensibilidad, las tripas son comprimidas por las tablas contra la espalda encorvada, con la fatiga consiguiente. ¡Qué cansancio! Es el cansancio del perezoso que ahora busca ocupaciones frívolas para matar el tiempo.

El aliento del indio se hace familiar como el resoplido de las mulas en el camino de Honda. Para entretener con algo la holganza del viaje, se nos ocurrió intentar una fantasía; entre el carguero indio y cargado hay un pacto semejante al acordado por el ciego y el tullido. "Tú miras por mí", le dijo el ciego al tullido. "Con la condición", le contestó éste, "de que tú camines por mí".

Y el pacto se cumplió tan fielmente que ciego y tullido formaron un solo hombre, al principio con dos almas, las cuales necesitaban un lenguaje para armonizar sus voluntades y para disfrutar de sus órganos complementarios, de manera que se ayudaran mutuamente. Después de algún tiempo, las corrientes nerviosas, establecidas de los pies a la espalda y de los ojos al estómago, vencieron la resistencia de las ropas y anduvieron de punta a punta, como rápidos telegramas; de modo que el ciego caminaba sin tanteos y el tullido sentía como en sus propios pies, como un castigo por sus descuidos, los tropezones sentidos por su compañero.

Entre el jinete y el caballo también se establecen corrientes nerviosas, en virtud de las cuales la bestia se entristece o se alegra, cuando el jinete se deja dominar por la fatiga, o se entusiasma en el combate, o sonríe al ver el término del camino. Para confirmar estas intimidades de nuestra propia fantasía, recordemos que los chalanes educan a los jóvenes potros, más por la sujestión ejercida sobre la bestia que por los movimientos mudos de las riendas.

Entonces, con estos pensamientos comenzamos a realizar nuestra fantasía. Pero entonces comenzamos inmediatamente a pensar cómo era necesario desarrollar enérgicamente una estrategia para el dominio de nuestra voluntad que habíamos abdicado en favor del bárbaro. Porque así como nos habíamos vuelto incapaces de caminar a través de nuestra cobardía, en la misma forma nos habíamos vuelto ciegamente torpes.

Entre nosotros dos, ¿quién debe mandar? Definitivamente nosotros. Porque si la relación entre este indio con su carga humana es la misma de un caballo con su jinete, es evidente que, además de sostener su peso, el indio también tiene que renunciar a su libertad y caminar no como quisiera dentro de los términos del contrato, sino bajo nuestra soberanía. Resuelto así dentro de nuestra jurisdicción, que no permite participación por parte de él, dedujimos racionalmente nuestro derecho moral a gobernar sin decir cosa alguna, excepto mediante nuestro pensamiento y nuestros poderes psíquicos[59].

La colonización del espacio

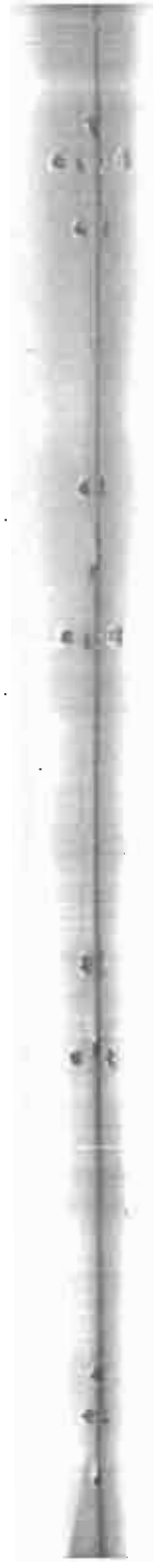
Lo que hemos atisbado en estos textos (¿o deberíamos decir pintas?) producidos por Parry, Oviedo, Tamayo, Hamilton, Cochrane, los capuchinos, Florencio, Manuel y Triana son imágenes eminentemente políticas en las que el mito y la historia chocan para hacerse accesibles al arte mágico. Cargada a través de milenios de tradición occidental, la gran epopeya moral del descenso y la salvación han servido obviamente como una fuerza organizadora decisiva para esa tradición. Apoyada en el demonio, el mal y el sufrimiento como punto de desenlace, esta epopeya vino a descansar en el Nuevo Mundo a lomo de indio. En ninguna parte, hasta donde yo sé, se fabuló esto con mayor certidumbre que donde los Andes se yerguen sobre la selva pluvial, donde la topografía moral del imperialismo indio de la altiplanicie era paralela a la de sus colonizadores españoles.

Laminada por esta confluencia de corrientes históricas, esa obstinada estructura de imaginería ha permanecido grabada en la imaginación y en la magia de las montañas hasta el día de hoy. Tanto en sus acciones como en la transmisión de esas acciones por los cronistas, los conquistadores de los Andes como Gonzalo Jiménez de Quesada fueron conquistados a su vez por esa fuerza y se perdieron en su magnífico llamado, las manos lavadas en la sangre de sus víctimas. Con el paso de los siglos, la historiografía de la conquista ha estado sometida a la misma narrativa, y la mitología de la conquista todavía aguarda su conquista.

Imbuir a un paisaje con una significación moral e incluso redentora para nosotros no es nada más que fantasía romántica. Pero hay ocasiones en que viajar a través de un paisaje es conseguir el poder de evocar su significado. Transportado a través de una línea en el espacio, el viajero viaja por una historia, la línea congrega el ímpetu del poder de ficción como la flecha del tiempo se mueve a través de un mosaico inmóvil de espacio fuera del tiempo, aquí primigenio y divino. Es por eso que hoy los curanderos indios del Putumayo, los que se quedan en su tierra no menos que los que recorren los caminos, reaniman la soñolienta significación del espacio colonizado largo tiempo atrás por el hombre blanco y lo cargan a través de él para descubrir la presencia oculta no sólo de Dios sino del hechicero.

19

Hasta los perros lloraban



Me hago muchas preguntas sobre el significado del ejército en la visión de Florencio, esa tropa maravillosamente dorada, cantando, bailando, ocupando el lugar de los chamanes que bailan vestidos de plumas y de espejos como espíritus del yagé, ese ejército que en cierto sentido reemplaza a estos espíritus –"¿Al verlos usted cura?"–, Sí, contestaba el chamán. Y Florencio trató de levantarse y de cantar y bailar con ellos.

Tan sólo una vez me habló del ejército. Veía a los hombres más que a la institución, pero el discurso resplandeciente del nacionalismo estaba en buenas manos. Era en esa breve erupción bélica entre Perú y Colombia cuando se empleaba a los indios para llevar gasolina en canoa de Umbría a Puerto Asís. Florencio era uno de esos indios. Todo lo que me dijo fue que "cuando el ejército llegó a Puerto Asís no durmió. Tocaban las trompetas, diciéndole adiós a Colombia y a sus familias... Pero ¡qué tristeza! Hasta los perros lloraban. Los que estábamos más enfermos nos levantamos a mirar y a escuchar. Nunca habíamos oído un sonido tan triste, arrancaba lágrimas, el sonido de esa música".

20

El viejo soldado recuerda

Conocí a un viejo, todavía ágil y capaz de trabajo duro, en el interior del país, en Puerto Tejada para ser exacto, el cual había combatido como soldado en el Putumayo en la guerra con el Perú, en 1932. Había pasado allí dieciocho meses. Estuvo enfermo mucho tiempo y tuvieron que curarlo de la malaria en Bogotá. Pero, bien visto, había hecho algo bueno, al defender así a la patria. Pero añadió, frunciendo una ceja, hoy el ejército es distinto.

Creí darme cuenta de para donde iba. En la misma silla donde estaba sentado había estado, hacía un año, un joven robusto que acababa de terminar su servicio militar y que contaba como, durante la presidencia de Turbay Ayala, parte de sus tareas regulares había sido la de torturar civiles en Bogotá. Al oírlo parecía casi excitante. Aplicar electrodos a los pezones de mujeres embarazadas. Su esposa estaba sentada, sin expresión, al lado suyo. Estaba embarazada. Sí. Tenía una idea de para donde iba el viejo.

Lo había recogido en su casa donde estaba mirando en la TV una película americana, un hombre formal y encantador, afable y cortés. Dos mujeres enanas miraban con él la TV y fumaban cigarros.

Los camiones sólo llegaban hasta la gran laguna de La Cocha, situada en las montañas al oriente de Pasto, me contaba. De ahí los soldados tenían que marchar por el camino de los capuchinos y con el barro hasta los muslos, a través del páramo azotado por la lluvia. ¡Qué camino! Los indios les dejaban montones de papas al borde del camino. Eran muy considerados. Los que andan por ahí vendiendo hierbas y curando son unos estafadores. ¡Pero ahí! ¡Ahí existe la ciencia!

De joven en los años 1920, en Puerto Tejada, había visto a los indios vendiendo hierbas, así como pulseras, coralitos para niños contra el mal de ojo. El verdadero nombre es *susto*, me dijo.

En ese tiempo, en 1933, Mocoa no era más que un caserío con unas cincuenta casas y una iglesia construida por los indios. Había unas tribus. Eran los más religiosos de indios y de terratenientes. Más allá, al final del camino por las orillas del Putumayo, Puerto Asís no era casi nada más que la escuela construida por los capuchinos. Había un horno de ladrillos, manejado por los capuchinos. Casi todo lo hacían ellos mismos. Claro que les robaban la tierra a los indios, pero los protegían y les daban educación. ¡Si ya hasta abogados había en el Putumayo! ¡Por toneladas!

A los soldados se les entregaba una manta gris, una cantimplora de aluminio, una canana, y un rifle Mauser M-1 muy pesado. (¿De dónde venía la visión de Florencio, bailando con sus uniformes y con sus botas

doradas?) En cuanto a los indios, ¡ajá! Eran nuestra vida. ¿Qué quería decir con eso?

Porque eran los barqueros. Eran nuestros amigos queridos. Nos traían alimentos de sus plantaciones. Yuca. Plátano. Cacería. ¡No! No creo que el ejército les pagara un centavo. Y sus chamanes ayudaban enormemente. Cuidaban a los heridos. Tenían cosas para el mareo. Patricio Patimocho, el chamán siona, tenía entonces 149 años. Tenía la cabeza cubierta de llagas. Era el coronel de los indios, el hombre fuerte. Se lanzaba al frente de batalla para curar a los heridos. Tenía una canoa enorme.

Yo quise aprender a curar pero no me enseñaron.

Después tomó yagé y vio todo lo que estaba pasando allá en Puerto Tejada. Alguien se estaba muriendo en su casa. Era cierto. El yagé es *positivo*.

A una milla o algo así del pueblo encontré a otro veterano. Se parecía asombrosamente al primero, como si esa guerra, o algo relacionado con ella, hubiera moldeado un tipo de hombre especial: alerta, pulcro, confiado, infinitamente amable y experimentado. Había sido uno de los famosos *macheteros* del Valle del Cauca, campesinos reclutados para acabar con los peruanos gracias a los aceros largos y a la bien ganada fama, negros en su mayoría.

Los soldados se dejaban crecer la barba y usaban guantes para protegerse de los mosquitos. Era duro. Perú quería robarse la ciudad colombiana de Leticia. Tal fue la causa de la guerra. Una noche acamparon con unos huitotos en Piñuna Blanca. El jefe de la tribu tomó un trozo de liana, la cortó en ambos extremos, abrió su cuerpo y con la liana insertó un ungüento. Era magia. Podía curar los dolores internos en cualquier parte del cuerpo. Al otro día se fueron los soldados. Decían: "El indio es bruto!" ¡No! ¡Bruto es uno!

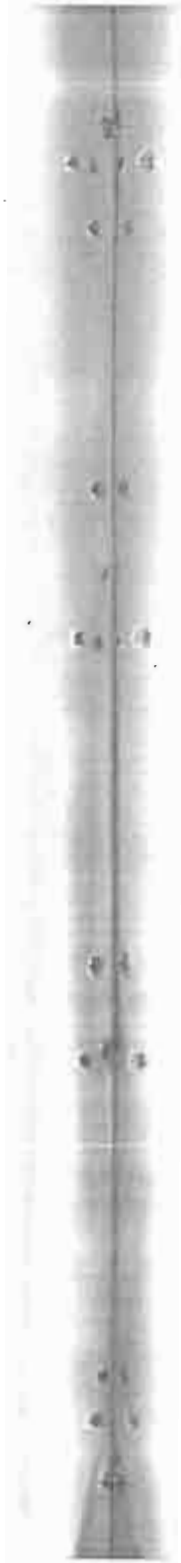
¿Quiere oír algo increíble?

El río Putumayo nace en un lago, en la laguna de La Cocha. En el centro de la laguna hay una isla donde los antiguos indios descubrieron una Virgen no recuerdo su nombre. Se la llevaron a Pasto pero ella regresó en secreto a la isla. Entonces los indios tuvieron que hacerle una capilla. Pero siempre que un sacerdote iba a celebrar misa, pasaba algo muy curioso. ¡Desaparecía! La gente nos cuenta que iba a visitar a la Niña María de Caloto –que como recordará usted, querido lector, no sólo tiene su residencia a unas cuantas millas de donde provenía el viejo soldado, es decir, de Puerto Tejada, sino que también tenía su propia historia de sorpresivas desapariciones para ir a visitar, dicen algunos, al Señor de los Milagros en Buga.

¿Y los otros recuerdos de este *machetero* del Cauca? Bueno, había sido en las selvas del Putumayo donde tuvo la buena suerte de encontrar un machete Collins. Los peruanos lo habían abandonado en su fuga. Jamás había visto uno antes.

Hoy, cincuenta años después de la guerra los veteranos colombianos siguen luchando por una pensión en reconocimiento de los servicios prestados a la patria. Ganaron la guerra pero hasta el momento no han recibido nada, mientras que los peruanos, que perdieron la guerra, consiguieron su pensión. Que no me hablen de la patria. Que no me hablen del Putumayo. Y Florencio en lo profundo de la tierra caliente tomando yagé, viendo soldados de oro bailando y cantando. Con ellos cura, preguntaba al chamán. Uno cura con ellos, decía el chamán. Sí. Al verlos uno cura.

Pero, de otro lado, ¿no dijo el viejo soldado que los indios eran "nuestra vida"? ¿No era Patricio Patimocho, el famoso brujo siona con su cabeza cubierta de llagas, el que curaba a los soldados?



21

Dureza y ternura en la cueva del salvaje: lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano

¿Hasta qué punto la perspectiva del carguero indio suministra un punto de emancipación frente al poder de la mitología de la conquista? El carguero, claro está, tiene poca opción de actuar de manera distinta al papel que le ha impuesto la colonización. Es cierto que ahí está la historia del sillero exasperado que se agacha bruscamente y arroja al abismo a su tiránico jinete, y que Cochrane y otros se quejaban amargamente de que los silleros se aprovechaban de la dependencia de su montura, igual a como se acusaba a los curanderos indios ambulantes del Sibundoy de aprovecharse de sus pacientes. Como lo expresaba un padre capuchino hace más de cuatro decenios,

> Los santiagueños [indios inganos del pueblo de Santiago en el valle del Sibundoy] son adictos al sistema de deambular por las ciudades de Colombia y de otros países para vender hojas, raíces, lianas, hierbas y amuletos, explotando la ignorancia de quienes deberían saber más que estos indios (...)
>
> Muchos de los civilizados han perdido su sentido de la moral. Buscan hierbas y hechizos con fines indecentes (...) *Esto es prueba de la perfecta explotación de los civilizados por parte de los indios* en esta región, quienes les venden hierbas sin valor a altos precios, y recogen hierbas en cualquier parte y luego las venden como si hubieran sido recogidas *en las selvas más remotas* o en *los más altos picos de los Andes*. (Subrayado del autor.)

Pero si esto le permite al indio, o al menos a su imagen más saliente y representativa, la del curandero, la explotación del civilizado, ¿no es el precio de reforzar la explotación racista de la que en primer término sufren los indios? Mientras más chamánico, místico y salvaje se vuelve el indio como manera de explotar a los explotadores, más se cierra el nudo de la magia étnica y del racismo.

Pero hay que evaluar un rasgo que quizás rompa esta estructura interconectada, y es el de los dos sentidos de lo *cómico* representado en las visiones de viaje de los blancos de un lado, y de los indios del otro.

Para Dante, como en su carta a Can Grande, lo cómico avanza de un inicio impuro y horrible a un final deseable y dichoso, y como con la misma Pasión de Cristo, éste es el modo de salvación que actúa en las visiones de José García y de Manuel. José García parece hacerlo fácilmente, y no puedo menos de pensar que esto está relacionado estrechamente a la calidad maligna con la que él, como casi todos los colonos que conozco, blancos o negros, pintan al mundo inferior –en tonos melodramáticos y deliberadamente misteriosos–. Es este arte de lo sobre-

natural y del lado misterioso de lo misterioso lo que distingue sus evocaciones, en la trama y en los gestos, de las de los indios a quienes conozco, donde una mofa indecisa sitúa al mundo en su trayectoria oscilante. Este sentido tan diferente de lo cómico indudablemente está ligado también a la poética de la colonización. Recuerde, si así lo desea, la queja que hace del modo de transporte del obispo, a lomo de indio, un sacrificio: los indios no sólo van en línea demasiado recta sino que brincan como cabras y vuelan con el abandono y la libertad de un ave. Es a esta percepción colonial de una poética rígida pero que brinca y vuela a la que debemos volvernos, sugiero, en busca de una alternativa a las catarsis celestiales de la narrativa colonizadora.

Cuando regresé a casa de Santiago y Ambrosia el 20 de diciembre de 1977, encontré que él no sólo se había recuperado de su enfermedad, la que yo presumía fatal, sino que se había ido con su hijo a curar un salón de baile al otro extremo de la república, en la lejana Cúcuta, cerca de la frontera con Venezuela. Entre quienes esperaban su regreso había una pareja blanca joven de las montañas vecinas a Pasto, Ángela y su marido Juan, quien me contó que sufría de reumatismo y de problemas en los ojos que no podían curar ninguno de los hospitales, teguas o farmacéuticos del lugar donde vivía. Hacía quince años su padre y su madre lo habían llevado por primera vez donde Santiago. Acababa de escribir una carta:

> Señor don Santiago:
>
> Le ruego que cure a mi persona de todos esos dolores que no me dejan caminar y del daño a mi visión que no me deja ver. También me está yendo mal en la venta de mi cosecha. También quiero que cure unas tierras donde tengo mis sembrados. Son cuatro parcelas, dos mías y dos de mi madre. También quisiera que curara a mi mujer.

La vida diaria asumió una rutina monótona de pequeños oficios que les correspondían casi a todos, pacientes y curanderos por igual. Muchos eran los espacios que ese ritmo irregular de trabajo dejaba para la charla y la especulación, un ritmo tan importante para el poder curativo del chamán como los espectaculares vuelos a lo desconocido con alucinógenos. A los pacientes les suministra cierta distancia frente a sus problemas, así como también condensa el discurso de la magia y la hechicería al juntar un grupo de seres afligidos y permitirles que gradualmente se informen entre ellos, con medias palabras y con balbuceos, acerca de sus respectivos infortunios. Cada día o cada tercer día llegaba un paciente

nuevo, de las cercanías o de muy lejos, y al discutir sus problemas con los demás, así fuera muy oblicuamente, el mundo de la hechicería cobraba poder, y la casa del chamán se convertía en una fuente discursiva por la que circulaba este conocimiento social.

La coexistencia diaria de los pacientes y de la familia del chamán en la casa del chamán también desmistifica y humaniza, por decirlo así, la autoridad de éste. A diferencia de la situación del sacerdote o del médico moderno preparado en la universidad, por ejemplo, cuya mística se facilita por su papel funcionalmente específico, el que define su ser mismo, así como también por la separación entre su lugar de trabajo y el sitio en donde vive, en la situación de la casa del chamán donde pacientes y curandero adquieren un conocimiento y una comprensión bastante íntimos de las flaquezas de los demás, de sus hábitos sanitarios, sus relaciones maritales, y muchas cosas más. En general, me parece justo decir que la eficacia terapéutica del chamanismo con el que estoy familiarizado se debe tanto a la agitación azarosa de esta pública intimidad cotidiana como a los ritos alucinógenos que le permiten al chamán entretejer lo mundano y lo extraordinario.

Una lámpara parpadea en la ladera del río. Ladran los perros. ¿Quién podrá ser? "Es el amigo Santiago", grita el joven Gabriel, un peón adoptado por la familia desde que su padre, un indio del valle del Sibundoy, lo dejó allí, diciendo que regresaría pronto. Esto sucedió años atrás. Alguien dijo que se había ahogado. No se veía nada por la oscuridad. Luego, por supuesto, se sintieron los pasos de Santiago, quien apoyaba su corpulencia en un bastón. La gente despertó de su siesta. Dos enfermos que se habían tendido a dormir en el suelo salieron de la habitación. Rodaba el aguardiente. Los más jóvenes pusieron un disco en un viejo tocadiscos de pilas y comenzaron a bailar mientras Ambrosia estaba al lado del exhausto Santiago en el corredor, recibiéndole vueltas y vueltas de su chaquira, kilos de cuentas de colores en torno a su cuello. Habló de sus viajes y la gente estaba pendiente de cada una de sus palabras chistosas y maravillosas. Luego se fueron separando. Nada permanece igual por mucho tiempo.

Había ido a curar una discoteca –¡una manzana de anchura!– ¡Con veintidós salones, a los que había que curar uno por uno! ¡Qué cansancio! ¡Y sin chicha, solo con botellas de cerveza! La discoteca era de un hombre llamado Alejandro quien sufría un hechizo en el que estaban involucrados huesos humanos y tierra del cementerio. No llegaban clientes a beber y a bailar. El parqueadero era especialmente malo: mientras cantaba y echaba incienso allí, bajo la influencia del yagé, Santiago se

sintió sobresaltado al encontrar un murciélago que había caído en la lata donde guardaba el incienso. La gente llegaba hasta al parqueadero y volvía a irse, sin ninguna razón visible. Se acercaba la Navidad, una fecha pico para las salas de baile, y Alejandro estaba perdiendo dinero a manos llenas. Le había oído hablar de Santiago muy lejos, al otro lado de la nación, a un hombre que vivía en Cúcuta pero que tenía un bar en Puerto Asís, al que Santiago había curado por los mismos motivos unos años antes.

Pasó una semana trabajando en Cúcuta. ¡Y lo curó! Todas las veintidós habitaciones. Empezaron a llegar los clientes y Alejandro, su familia y sus amigos le rogaban que se quedase. La mujer de Alejandro le preguntó si era bautizado: "¡Le dije que había sido bautizado antes que todos esos curas en las ciudades!" Y reía y reía, mientras repetía esto una y otra vez.

Acudían a él para que les curara talismanes. Acudían a él para que les curara joyas. Y acudían a él para ver si podía encontrarles oro. Le rogaron que se quedara, pero eran gente rica, decía Santiago, con empleados. Ya no lo necesitaban, mientras a él lo aguardaban su finca y su casa. ¿Y si su esposa enfermara? ¿Entonces qué? ¿Quién iría a curarla? "No puede ir al hospital porque [hizo con la mano un signo a través del cogote] la matarían".

Entonces, a eso de la medianoche, tarde como era, cansado como estaba, empezó a curar, el curandero que necesita curar tanto como el paciente necesita la cura, llevó a Juan al cuarto principal de los dos que tenía la casa, y le dijo: "Ahora voy a hacer un examen. Mañana curaremos". Juan se desnudó hasta la cintura. Santiago le agarró el brazo derecho. Juan se quejó, diciendo que lo que le dolía no era el brazo sino la pierna. Santiago lo miró con ojos de acero: "¡Oiga! Cuando hago un examen es de la cabeza y el pulso. ¡Necesito tomar el pulso!" Cantaba durante unos segundos, ese canto maravilloso de los curanderos del Putumayo, y a menudo chasqueaba la lengua como un balazo. Acarició lentamente el brazo de Juan. Hablaron de la vida de Juan.

"Es por envidia por lo que le han mandado... el mal", dijo Santiago.

"Sí, señor. Nosotros trabajamos duro. Pero, don Santiago, le pagamos bien a los trabajadores. Y ahora el mundo entero se ha puesto en contra nuestra, comenzando con la muerte de mi padre... con todo... todo el mundo enfermo, mi padre, mi madre, yo: todo eso. Antes de que mi padre muriera yo estaba en el hospital. Pero los médicos no podían curarme. Después, mis pies... Todo está podrido".

Un radio derramaba música de las costas, y también de las montañas, vallenatos, cumbias y flautas gemebundas, mientras la gente estaba sentada conversando y bebiendo licor, mirando de reojo la curación. Otros se acomodaron para dormir, algunos indios jóvenes soltaban risitas y jugaban en los rincones más oscuros de la habitación. Nos llegaban trozos de conversación entre la luz trémula de las velas.

"Ustedes tienen muchos enemigos", aseveró Santiago.

"¡Sí! Muchos".

Santiago lo reprendía. "¡No han tenido cuidado! ¡Usted sabe que no se puede confiar en nadie!"

Hablan con una pasión poderosa, su diálogo dinamita pasajes a través de la ciénaga esponjosa de la envidia. Santiago le está tomando el pulso a Juan, lo absorbe con sus tocamientos, mientras va haciendo preguntas y sermonea en breves erupciones de canto.

Casi llorando, dice Juan: "Cuando llegué aquí escasamente podía tenerme en pie. ¡Estaba al borde de la muerte!" Santiago le asió la cabeza y chupó sobre la coronilla. Juan se volvió hacia mí y rió dichoso.

"Vea esto, don Miguel. ¡El indio sabe! ¡El indio sabe curar!" Y reía estrepitosamente.

Le preguntó a Juan qué drogas había tomado y volvió a contar otro incidente de Cúcuta mientras soplaba sobre Juan –"Só, fuego, só"– el aliento mágico del curandero, expeliendo.

"¿Se me quitará? ¿Voy a mejorarme? ¿Averiguaremos quiénes eran?"

"Mañana tomaremos yagé. Si no lo puede soportar iremos a su casa".

"Eso exactamente es lo que estamos esperando. Mi madre y yo estamos pasando malos tiempos. Las cosas están horriblemente mal. Se nos fueron de las manos".

Al fondo la gente reía. El radio seguía con sus bailes. Santiago siguió con su canto, breves gorgoreos, y se interrumpía para dar instrucciones: "el abanico de curar... el cascabel, todo..." Es Cúcuta otra vez. Está de muy buen ánimo y bastante borracho. Alguien preguntó: "¿En Cúcuta tenía de todo?"

"¡Sí", contestó, "¡las mujeres!" Le hicieron bromas sobre las muchachas de Cúcuta.

"¡Muchachas!", contestó. "¡Nada de muchachas! ¡Era la vieja! ¡En Cúcuta me preguntó si yo era católico bautizado! ¡Le dije que los indios éramos más católicos que ellos!" '¿Cómo lo bautizaron', me preguntaban. Le rodaban las lágrimas de risa: "Les estoy diciendo la verdad".

Juan interrumpió: "Ésa es la verdad".

"De parte del brujo indio, que dice sólo la verdad en Cúcuta, sólo los hechos", entonó Santiago.

"Sólo los hechos", repitió Juan.

"¿Para qué discutir?", prosiguió Santiago, "cuando llegue la hora todos vamos a morirnos". Y Ambrosia se lo llevó aparte.

Una mañana, recién bañado y peinado, Santiago se sentó a curar las bolsitas de tierra que Juan había traído de las pequeñas parcelas de su madre en las montañas. Con un chasquido de la lengua empezó a salmodiar suavemente en el cuello de cada bolsa, cerca de su boca, a la tierra, sonidos de yagé que escasamente tenían palabra alguna. De vez en cuando una frase en español sobresalía de los ásperos sonidos de la selva nocturna, frases como "No los dejen molestar a nadie..." Siguió así durante lo que pareció un largo tiempo, quizás media hora. Luego escupió en el suelo y le dio vuelta una y otra vez a las bolsas, mientras apretaba y amasaba la tierra.

"¡Ahora!", exclamó. "¡Ya tienen la canción del indio del Putumayo!" Y le dijo a Juan que volviera a llevar las tierras a la montaña y las regara sobre los campos malditos. No le dijo si las fincas estaban o no "dañadas" –el gran eufemismo para la brujería–, al menos no de inmediato, y Juan me dijo que comprendía esta salmodia a los suelos como algo que adivina si la brujería actúa o no en las fincas y, si tal es el caso, las cura. Si no hay brujería el canto actúa como una contra, una medida preventiva durante algunos meses en el futuro.

Santiago habló de su cántico. Los chasquidos de la lengua eran para que el canto del yagé penetrara mejor. Eso no se lo había aprendido a nadie –se lo había aprendido al yagé mismo. Cuando la ***chuma*** está bien, cuando uno está realmente "alto", entonces vuela al cielo y los espíritus del yagé le enseñan todas estas cosas. Tienen pintados los rostros y los miembros. Tienen instrumentos musicales y bailan. Al ver y oír esto, se puede aprenderlo. Ellos lo enseñan todo. Esta "gente del yagé" o espíritus del yagé tienen túnicas hermosamente pintadas, cusmas, como la de Santiago, sólo que mejores, plumas en sus gorros, y zapatos de puro azul. Pero ni siquiera Santiago los ve a menudo.

Para adivinar estos suelos con el máximo de precisión debe esperar hasta la madrugada después de una noche de yagé. Luego con su cántico suena el yagé y al agitar su abanico de curar, ***waira sacha***, puede ver dentro del suelo y darse cuenta de si hay cosas malas como culebras o escorpiones, signos de brujería.

No sólo los suelos y el ganado, y no sólo las fincas se ven afligidos por la brujería que sigue a la estela de la envidia. Los negocios pequeños son igualmente susceptibles, y en este aspecto vale la pena relatar que Santiago, durante un año por lo menos, tuvo a un hombre esperando pacientemente sus servicios en un pueblo cercano. Era un negro de la costa del Pacífico que ganó algo de dinero y compró un bar. Ahora quería que lo curaran.

Yo deseaba vivamente ver la curación de yagé de un bar y le recordaba a Santiago la promesa que le había hecho al dueño del bar. Pero siempre se mostraba letárgico. "¡Mañana!", decía.

Finalmente llegó el día pero hacia la hora del almuerzo llegó un hombrecito desde el bosque, con un niño a su espalda. Eran colonos de las tierras altas del Cauca. El hospital no había servido. El niño estaba muy enfermo y no podía caminar. Tenía algo de fiebre, y las rodillas, los codos y los tobillos hinchados. Estaba inerte y era flaco y amarilliento.

No había sino media botella de yagé y sin vacilación Santiago canceló el viaje a curar el bar. Quería pasar la noche con el niño enfermo y beberse lo que quedaba de yagé para ver si podía ser curado, qué le pasaba y qué hierbas debía usar. El yagé puede enseñarnos todo esto si las cosas salen bien.

Esa noche bebimos yagé Santiago y yo, al lado de la cama del niño enfermo. El niño sorbió un poco, apenas para probarlo, y su padre no quería nada, dijo, en caso de que tuviera que llevar afuera al niño. Fue una noche sin incidentes, con canturreos suaves y charlas sobre la caza en el Putumayo, sobre cómo era la selva para Santiago cuando era un niño al lado de su padre, cómo había matado un oso hormiguero con una lanza, pero jamás un tigre, sobre si había o no envidia en los países donde yo había vivido, y otras cosas así. No podía concebir la noción de que la envidia, como una fuerza hostil y dañina capaz incluso de darle muerte a la gente, no existiera en los sitios de donde yo venía. Años después entendí cuánta razón tenía, especialmente en lo que respecta a los profesores de universidad.

Por la mañana dijo que el niño sufría de mal aire y le pidió a Ambrosia que le ayudara a preparar remedios para que el niño los bebiera. Al día siguiente el niño caminaba un poco y le había cedido el dolor. Al terminar la semana pudo caminar hasta su casa.

"¿Qué significa lo de 'Só fuego, só', que pone usted en la canción del yagé cuando está curando?", le pregunté.

"Que todos los malos aires salgan y abandonen a ese niño", respondió.

Hablamos de diferentes tipos de mal aire: ***sacha cuca waira*** de la selva; ***yaco cuca waira*** del río; ***ánima waira*** de las ánimas (que en otras partes de Colombia pueden significar los espíritus de los muertos); y ***yaco ánima waira*** de los espíritus de los ahogados.

Waira es la palabra inga para espíritu, dijo Santiago. *Yaco cuca waira*, el espíritu malo del río, aparece como un duende, continuó, y yo sabía por mis amigos de los pueblos en las plantaciones del interior que un duende era un pequeño espíritu perverso con un enorme sombrero y los pies al revés, el que importunaba a la gente de manera odiosa y robaba niños. Supuse que era una importación colonial española.

"Sí, el *yaco cuca waira* se parece al duende", decía como si nada Santiago. "Parece un cristiano" (un civilizado) vestido sólo de hielo, de puro hielo y agua y espuma, zapatos de espuma, y pelo de la cabeza a los pies. Son pequeños, como de un metro de altura. Son muy dañinos si uno no tiene cuidado".

"¿Atacan a la gente?"

"Claro que sí".

"¿Por qué?"

"Por envidia".

Hizo una pausa y continuó con una historia. Había un hombre en Bolívar (al otro lado de los Andes) afligido por un duende.

> Era estudiante, de familia acomodada, y un día se fue a pescar y desapareció. Todo el mundo buscó y buscó pero nadie lo encontró. Pasaron unos cinco meses y un pescador dio con él por accidente, en lo hondo de una cueva del río. No había comido nada durante cinco meses y era sólo flacura, pura flacura y pelo por todas partes –enduendado–. Lo sacaron de allí pero volvió a desaparecer. Lo hallaron en la misma cueva. Dejaba que los hombres le dieran de comer, pero no las mujeres. La gente le arrojaba piedras. El quería quedarse en la cueva.

Santiago oyó hablar de él cuando fue llevado hasta Bolívar a curar brujería, un pueblo más invadido por la envidia que los demás, debido a la bonanza de la coca.

"Era como un animal", continuó Santiago.

> Hay mucha gente como él en la selva. Mucha. Algunos se vuelven espíritus malos. Antes eran gentes como usted o como yo. Es como una tribu. También tienen un capitán. Aprenden a hacer el mal. Son hombres únicamente. También se los encuentra en el Putumayo.
>
> La gente en Bolívar me dijo que podía curarlo con yagé. ¡Pero se

> habría necesitado mucho yagé! Oí hablar de él cuando estaba curando a un loco que se vestía de mujer y andaba toda la noche hablando tonterías. Se mandó hacer un vestido rojo y se lo ponía para andar por el pueblo y por los campos.
>
> Lo curé. Por eso todos decían que podía curar al hombre de la cueva víctima del duende. El loco era también una víctima del duende.

"¿Y el *ánima waira?*", le pregunté en referencia a otro tipo de mal aire.

"¡Ah! Ése es en forma de esqueleto", contestó, "podrido, puro hueso". Tienen formas de mujer y de hombre y son muy dañinos. Pueden atacar a cualquier tipo de persona, buena o mala, y consiguen sus efectos nocivos por medio del *susto*.

En cuanto a ***sacha cuca waira***, el espíritu malo de la selva, está desnudo y no es sino hojas, sólo hojas y ramas. Son muy fríos y tienen casi el tamaño de los humanos. Como el ***anima waira*** (el espíritu de los muertos) y el mal viento de los ríos, estos malos vientos de la selva consiguen sus perversos efectos por medio del susto. Al verlos uno se asusta tanto que puede resultarle cualquier enfermedad.

Preguntándome por todo esto y por su curación del niño que tenía mal viento, volví al dueño del bar que quería que lo curaran. ¿De qué podría estar enfermo?

"Bueno", dijo Santiago, "él dice que el bar sufre un maleficio; que el bar está sujeto a alguna brujería y que por eso los demás bares están llenos y el suyo vacío".

Miró la selva que se dilataba hasta las montañas.

"Tenía una tienda pequeña pero quería más de la vida y por eso la vendió y con el dinero compró un montón de trago y unas sillas y unas mesas e hizo un bar. Contrató muchachas bonitas con minifalda para que atendieran las mesas y las cosas iban bien. Entonces comenzó a coquetear con las muchachas. Su mujer se puso furiosa y rezongona y la tomó con las muchachas y también con él. Entonces las muchachas también se pusieron rezongonas y la tomaron con los clientes, de manera que los clientes se fueron y no volvieron más".

En los días siguientes Santiago, con ayuda de Ambrosia, se dedicó a curar a Juan, el agricultor de la montaña agobiado por la envidia de sus vecinos más pobres y de sus trabajadores, más pobres que él. La vista de Juan se aclaró y se alivió el dolor de sus articulaciones, pero seguía quejándose. Tomaron yagé varias veces. La brujería fue chupada. Se le prepararon semillas de cabalongo compradas a curanderos ambulantes de

Sibundoy, quienes las habían conseguido en el lejano Chocó o en las tierras más remotas todavía del Casanare. Se le aplicaron en las coyunturas "parches del león", hechos en Alemania y comprados en la farmacia local. Santiago canturreaba sobre la billetera de Juan. Con el paso de los días salieron a la luz más y más problemas, y había más y más cosas que curar. Cada solución a un problema suscitaba un problema nuevo. La ramificación de los hilos de la magia se enredaba en la ramificación de problemas y de cuestiones que integraban al paciente, un brote exuberante que crecía más todos los días.

El extraño sueño del extranjero

Una mañana, un hombre blanco de unos cuarenta años llegó a la finca y fue llevado a la más grande de las dos habitaciones donde la gente estaba sentada en ese estado ligeramente atontado y eufórico que se da después de una noche de yagé. Santiago estaba cantando en voz baja, curando.

El extranjero anunció de una vez que necesitaba ser curado –curado de un maleficio–. Se sentó y en voz alta le dijo a quien lo escuchara que hasta hacia poco había vivido en Cali, al otro lado de los Andes, y había venido hacía tres meses al Putumayo en busca de trabajo con la compañía petrolera en Orito. Pero no lo consiguió y ahora vivía junto al camino en La Hormiga, trabajando para colonos campesinos cuyas fincas habían experimentado una crisis tras otra. Era en La Hormiga donde había oído hablar de un gran curandero en esta región, e incapaz de soportar más, había venido.

Santiago escuchó durante unos diez minutos y luego se marchó. Corrió el aguardiente y se oía el zumbido de la conversación. Llegó un niño con un cerdo que chillaba. Algunos de los pacientes jóvenes empezaron a limpiar y a pintar un viejo tambor de gasolina. Un niño que gateaba en el suelo de la cocina casi derrama la olla de leche pero ésta cayo en manos de su padre. Se repartía chicha y guarapo. Ambrosia y su nieta Delia estaban echando agua hirviendo sobre un pato muerto, antes de quitarle las plumas y, tendida en una de las dos camas de tablas, una niña enferma se mantenía quieta, flotando en medio del tumulto.

En el centro de todo esto, el extranjero de Cali estaba sentado sin camisa en una butaca, a poca distancia de la hamaca en donde se había tendido Santiago y empezado a cantar, trabajando sobre el extranjero con su canto y el abanico de curar. El canto era hermoso y duró unos veinte minutos. Luego se puso de pie y se acercó al cuerpo semidesnu-

do del extranjero, chupando la materia mala, poniéndola a veces en su puño cerrado y otras veces saliendo para soplarla y arrojarla al viento. Después de unos diez minutos el viejo, quien escasamente había pegado el ojo en toda la noche, empezó a cantar de nuevo, marcando un fuerte ritmo con el abanico de curar, trayendo fuego y tempestades al sopor en que nos hallábamos. De afuera llegaba el ruido de alguien que rastrillaba el tambor de gasolina, y un joven del Putumayo entraba y salía, ofreciéndole guarapo a los diversos cuerpos yacentes en el suelo y a Santiago, con lo que le interrumpía el canto. Alguien se levantaba a veces para espantar a los pollos que habían entrado en el cuarto. Santiago parecía medio dormido mientras canturreaba. Se detuvo de súbito.

"Usted está muy mal. Va a necesitar tres curaciones", le dijo al extranjero.

"¿Cuántos días?"

"Tiene que volver el viernes. Luego le daremos el purgante –yagé–".

"¿Puedo tomarlo ahora?"

¡No! Porque está muy débil". Santiago se ofreció entretanto a prepararle unas medicinas, y le explicó que estaba enfermo porque alguien le había echado algo en la comida.

"Como mucha panela, porque es más económica", respondió el extranjero.

"Sin tomar yagé no llegará a ninguna parte", dijo Santiago con resignación.

"¡Y quiero saber donde voy a encontrar trabajo! ¡Quiero saber si me irá bien en Puerto Asís!"

"¡Más tarde! Después de curado. Tengo contras para los enemigos y también para conseguir amigos. Tenemos secretos".

"Sí, don Santiago, necesito su consejo. Quiero salir adelante... Estaba con mi hermano en Cali, y el fue el que me dijo que viniera a Orito. ¡Pero no he tenido suerte! Fue en La Hormiga donde me hablaron de grandes médicos como usted".

"¿En su tierra no hay buenos curanderos?", interrumpió Santiago.

"¿En el Tolima?"

"Sí".

No. No creo. Me fui muy joven. Mi vida era horrible. Anduve de pueblo en pueblo, como un aventurero, conociendo gentes y lugares. Siempre con dificultades. Finalmente vine a La Hormiga. La gente no me ayuda. Necesito la curación –la liberación, como dicen–.

Tuve unos sueños. Tenía que irme de la casa de mi hermano en Cali. La casa estaba llena de gente vestida de negro. Pero no había nin-

gún muerto. Mi primo llegó y me detuvo. Pero pasé por encima y vi un ancho camino que se alargaba delante de mí.

Para mí esto significaba que tenía que irme de la casa. Un brujo de mi pueblo, en el Tolima, que también vivía en Cali, me dijo que me habían dañado.

El primo que se interpuso siempre me estaba atormentando. Me atacaba y yo no podía hacer nada más sino confiar en Dios. Eso me asustaba realmente. En el año 78 trató de matar a todo el mundo.

Salí ese día y en la iglesia, durante la misa, me di cuenta de que podría haber una matanza y de que teníamos que hacer algo. Gracias a la Sagrada Comunión vi que iba a matar a todo el mundo. Esta visión me quedó, pero mi hermano no estuvo de acuerdo conmigo. Fui a una iglesia en busca de socorro, a la de San Nicolás, en Cali. Ahí hay mujeres que le ayudan a la gente y me consiguieron trabajo en un depósito de granos en Pasto, pero a último momento se le acabó el dinero al municipio de Cali y la mujer que me ayudaba tuvo que viajar.

Entre tanto yo andaba muy enfermo. Entonces tuve un sueño importante. Un sacerdote, tal vez de San Nicolás, decía: "Ve a tal y cual parte para buscar la flor del cáliz". Y en ese instante llegó otro sueño. Había dos figuras de negro, un hombre decapitado y una mujer. "Te condenamos a morir en casa de tu hermano", me dijeron, y yo también estaba vestido de negro. ¡Qué figuras tan feas tenían! Yo era una persona doble. Una era un niño. La otra era un monosabio en una corrida.

En el primer sueño, el sacerdote –creo que era un sacerdote– me dijo que buscara la flor en tal y cual parte. Pero no podía saber dónde estaba ese lugar. Necesité dos años para saberlo, hasta abril de este año. Me encontré con un tipo joven en Cali, donde yo estaba trabajando de albañil y me dijo que había mucho trabajo en el petróleo. ¡Entonces recordé! ¡El nombre del lugar que el cura me había señalado era Puerto Asís! ¡Entonces me fui! El brujo de Cali me dijo que mi destino era caminar por un río cubierto de troncos, del que era difícil salir. Dijo que era posible. Tal vez.

Escuchamos en silencio la historia del pobre hombre. Le preguntó a Santiago cuánto le cobraría y Santiago dijo que 10.000 pesos (en la época el salario en los campos eran 50 pesos diarios). El pobre hombre dijo que más bien se iría. Probaría su suerte en el valle del Sibundoy. Santiago dijo que allí no lo tratarían tan bien y que el precio sería el mismo. Y si iba adonde un médico –es decir, un graduado universitario con tarjeta profesional– le cobrarían mucho más y casi con seguridad fracasarían. "Más aún", añadió, "¡yo cobro según la gravedad del caso!"

No me llame taita, llámeme indio

Santiago estaba esperando a Berenisa, una curandera blanca de Pasto que diez años antes había venido a tomar yagé y había comprado varios litros. Usaba yagé en su consulta –un poquito–, decía Santiago, sólo para purgar a los pacientes y ver algo. Envió una carta diciendo que quería comprar más. Pero cuesta más de lo que piensa, dijo Santiago. Un saco grande de yagé junto con su compañero hembra, chagropanga, sin el que no ocurrían visiones, costaba 450 pesos (unos doce dólares). Limpiado, molido y cocinado durante unas seis horas en una cuba, en un rincón oculto del río que era tabú para las mujeres, daba cerca de tres litros de infusión de yagé. Si había que pagarle al cocinero por su trabajo del día, entonces había que sumar otros 50 pesos, el salario acostumbrado. Si Santiago le cobraba a una persona por tomar parte en una sesión de yagé, en esa época pedía unos 100 pesos por taza, suma que a veces incluía adivinación y tratamiento. Todavía no lo había visto pedirle dinero a otro indio de tierra caliente, y era sumamente raro que se lo pidiera a los que obviamente eran necesitados –y eran muchos los colonos dentro de esa categoría–. Pero a menudo cobraba por capricho, a veces sumas extravagantes y otras veces nada.

Había conocido a Berenisa cuando ella le pidió que fuera a Pasto y le ayudara a curar un restaurante. Se vio obligado a irse antes de medianoche, y el recuerdo todavía lo encolerizaba. "¿Por qué tuvo que irse?", le pregunté. "Porque andaba en mi cusma y los vecinos ven que un indio ha estado en ese lugar y empiezan a decir cosas". Juan, quien conocía a Berenisa de reputación, añadió que si los vecinos hubieran visto a Santiago habrían dicho que el dueño del establecimiento practicaba la magia negra. Alguien más en la discusión aventuró la opinión de que la persona que había embrujado el restaurante podía enterarse de eso y contraatacar con una magia más fuerte.

Vino a conocer a Berenisa cuando ella le pidió que fuera a Pasto para curar un restaurante. Se vio obligado a salir antes de la media noche y este recuerdo lo enfurecía. "¿Por qué tuvo que irse?" le pregunté. "Porque tenía puesta mi cusma (traje indio) y los vecinos veían que un indio había estado en el sitio y decían malas cosas". Juan, que conocía a Berenisa por su fama, dijo que si los vecinos habían visto a Santiago, podrían decir que el dueño del sitio estaba involucrado en mala magia. Algún

otro en el curso de la discusión expresó las opinión de que si la persona que había embrujado el restaurante oía esto, podría retaliar con una magia más fuerte.

Al mediar la tarde cuatro blancos surgieron de entre la selva y empezaron a subir la colina: Berenisa, su pequeña nieta, su marido Luis y el hombre que los había traído de Pasto. Luis, un hombre fornido que fumaba cigarrillo tras cigarrillo, sacó de un costal varias botellas de brandy. Pronto todos estuvieron bastante tronados y Berenisa le proclamaba al mundo entero que los indios del Putumayo sí sabían curar.

"Usted es mi taita, mi chamán, mi señor, estimado don Santiago. Usted es mi taita. El que sabe, sabe".

"¡No me llames taita!", berreó Santiago, "¡Llámame indio!"

"Para mí usted es Santiago –negro, indio o blanco, no importa", respondió Berenisa.

Santiago se enojaba más y más. Berenisa seguía gritando, clamándole a Dios y a la Virgen santísima que esa casa era sagrada. Estaba furiosa con Santiago por haberle dicho que no tenía yagé. Sospechaba (correctamente) que estaba mintiendo. Para provocarlo le dijo que bajaría por el Caquetá y conseguiría yagé con su hermano Jacinto. "Jacinto no se come a las pastusas", rió Santiago. (O sea, no les hace el amor.) Estaba colérico por la humillación que había experimentado años atrás a manos de ellas, al obligarlo a irse antes de tiempo, al decir que era un indio que sólo venía a *comer*.

La situación se alivió un poco y Santiago se ofreció a limpiar a Berenisa por medio de la purificación ritual. Ésta se encontraba postrada en el suelo, murmurando amargamente, con la nieta a su lado. Ante la insistencia de su marido se puso como pudo de pie y cargaba a la niña mientras Santiago comenzaba desganadamente la limpieza. Diez minutos después volvió a desplomarse en el suelo.

Eran casi las once de la noche. Santiago y el marido de Berenisa, Luis, trataban de imponerse uno al otro por medio de frases maliciosas, interrumpidos por Juan, el reumatoide, que se quejaba de dolor en una muñeca y le pedía a Santiago que lo curara. Santiago lo masajeó perentoriamente, sopló sobre el brazo y lo declaró curado, mientras Luis divagaba en medio de una historia complicada acerca de cómo la última vez que habían estado allí Santiago se había mostrado mezquino, y ahora que Santiago era rico, con tal abundancia de plátanos que se pudrían, y vacas que daban leche todos los días, era más mezquino todavía, mientras que él, Luis, que no era sino un pobre policía del municipio de Pasto,

y que en los últimos cinco meses no había recibido sino un mes de sueldo... y así sucesivamente.

Los cuerpos dormidos y a medio dormir de peones, niños y pacientes atestaban la habitación. El viento soplaba desde el río retumbante y la última vela chisporroteaba y se extinguía. Don Luis se aclaró la garganta irritada y empezó con solemnidad un relato morboso sobre la época en que casi muere de terrores en el altiplano donde vivía.

Tan sólo seis meses después de haberse casado con Berenisa hace unos cuarenta años trabajaba con contrato para los jesuitas de Pasto, arreando bueyes que cargaban piedra. Al atardecer, cuando iba por un lugar solitario de la región, oyó el grito más horrible: "Ay, ay..." Helado hasta la médula miraba la oscuridad que tendía su manto por esas montañas azotadas por el viento. Pero no había nadie. Nada sino viento y oscuridad. Se sintió enfermo. Empezó a vomitar. Luego a cagar. Sentía frío y calor y empezó a sudar. Se estaba muriendo.

Llamaron al cura quien se apresuró a ir a la casa. El sacerdote se puso en contacto con un curandero vecino, quien le dijo que para su llegada tuviera preparado tabaco y aguardiente. Esa noche el curandero, un blanco, llegó y diagnosticó que su enfermedad era causada por la Vieja del Pantano, llamada también Turu Mama, una bruja odiosa con largos senos que le colgaban sobre los hombros. ¡Sí! Era ella la que había lanzado esos gritos terribles que seguían resonando implacablemente en la memoria de don Luis cuando los repetía con toda su escalofriante intensidad a la luz vacilante de nuestra morada mortal: "Ay, ayy..."

Santiago fumaba tranquilamente un cigarro, junto a Juan, y lo sacudía de vez en cuando para ver la forma que tomaba la ceniza –algo que hacen muchos curanderos como ayuda a la adivinación.

En cuanto a la Turu Mama, cuando el cuento llegó al final Santiago se mostró incrédulo, sacudido de risa. "¿A quién le gustaba comerse?" (comer y joder), le preguntó a don Luis, quién estaba pálido de disgusto y de cólera. Pero Santiago seguía haciéndole la misma pregunta, con el empecinamiento maniático de un etnógrafo empeñado en llegar hasta el fondo de las supersticiones campesinas. Mucho después de medianoche se secó las lágrimas causadas por la risa y se dirigió a la cama. Descendió el silencio, interrumpido mientras le contaba a Ambrosia, ya despierta, acerca de la Turu Mama.

Poco a poco las risitas y los murmullos se fueron extinguiendo en medio del frío en que estaba envuelta la noche. Luego un alarido desgarró la oscuridad.

¡Ayyy!
"¡Cuidado con la Turu Mama!"
Y las risotadas rivalizaban con el viento para arrullar a la casa dormida.

22

Casemiro y el tigre

Ésta es una historia contada a un grupo de personas, yo incluido, por Santiago, durante una tarde en el corredor de su casa, con motivo de una discusión sobre el que calificaría como uno de sus principales intereses y que era, en efecto, una preocupación obsesiva: a saber, los maestros chamanes que envidian a un alumno promisorio, y la manera como la envidia entre chamanes puede canalizarse por uno de ellos para matar o lesionar seriamente al pupilo del otro (situación de la que deben tener alguna experiencia personal los consagrados a la actividad académica). Santiago reiteraba infatigablemente el consejo de su padre de que la única manera de llegar a ser chamán era el aprendizaje directo al tomar yagé, y no la adquisición de la pinta de un maestro chamán. Su padre casi pierde la vida y se vio obligado a olvidar sus conocimientos sobre el yagé cuando quedó envuelto en la rivalidad de dos maestros chamanes, uno de los cuales era su propio abuelo, Casemiro, el hombre que se volvió tigre en la historia siguiente. (Los antropólogos y los zoólogos usan el término jaguar más que el de tigre. Los habitantes locales dicen tigre, y así lo haré yo.)

¿Y eso de volverse tigre? El chamán cura pero también puede matar. El poder mágico consiste justamente en esa dualidad. Incluso cuando enseña, el chamán puede matar al alumno. Y pensar en los días precedentes. Se trataba de un hombre, un gran curandero, que instruía a sus pacientes, como Juan, proveniente de la meseta, a no confiar *en nadie*. Mucho de su arte de curar residía en la evocación de una guerra hobbesiana de todos contra todos. Pero al mismo tiempo tanto el hombre como su curación dependían de un delicado sentido del ridículo y de exudar una amistad cordial y cálida. Era esa conjunción de lo pavoroso de la guerra humana con la risa del carnaval la que sustentaba la transformabilidad del chamán en tigre.

La primera noche en que tomé yagé con Santiago en 1975 él se convirtió en tigre, suspendido de sus collares de cascabel y de dientes de tigre, sentado en su hamaca. Entre los indios sionas con quienes vivió Jean Langdon se decía que la madre jaguar era también la madre de los chamanes y del yagé. Como lo registraron algunos frailes capuchinos, los chamanes, tanto vivos como muertos, son proclives a convertirse en tigres. Los muertos vienen de sus casas en el cielo, adquieren la forma de un tigre, y hieren o matan a la gente. Un fraile mencionaba que un informante siona le había dicho que esa casa en el cielo de los chamanes muertos era la casa del diablo y que todos los chamanes muertos eran diablos. Cuando Manuel, el colono blanco, tomó yagé, llegaron tigres

amenazadores que se transformaron en el diablo y luego en el chamán, y oscilaban dentro de una imagen compuesta chamán-diablo.

Es bien sabido en el Putumayo que los chamanes pueden convertirse en tigres. El hermano de Rosario, por ejemplo, me explicó que el nombre de esos tigres es tigre mojano y que uno de sus distintivos es que tiene los testículos de un hombre. La hija de Rosario, de catorce años, estableció la transformación del tigre dentro de un contexto más amplio de imaginería interregional y de propensión por parte de los indios a practicar magia mala.

Al hablar de esta última tendencia dijo:

> Los indios son malos porque en otros tiempos esto era pura selva y ellos trabajaban con hierbas. Es por eso que se dice que el Putumayo es tierra de brujos –brujos que son los indios. En el Valle del Cauca eso es lo que le decían a mi padre. Le decían que los indios se transformaban en tigres, en serpientes y en... cómo los llaman ustedes... ¡Ah, sí!, en cocodrilos que pasan por los ríos. Raspan y beben esa liana [yagé] llamada tigre huasca y se convierten en tigres. La gente del Valle del Cauca le preguntaba si era cierto –si había mucha podredumbre en el Putumayo–.

Santiago me dijo que el chamán se convierte en tigre cuando quiere estar solo. Ese tigre es "puro espíritu" y no se le puede atacar o matar. En otra ocasión, cuando le pregunté por qué en tigre y no en otro animal, contestó que porque el tigre es el más salvaje de todos los animales. "¿Por qué los chamanes quieren ser los más salvajes?", le pregunté. "Para embrujar", fue su respuesta. Después me dijo que en este estado el chamán piensa como un tigre. Al discutir los adornos rituales del chamán, expresó una idea ligeramente distinta. La corona de plumas, dijo, es para promover la sabiduría y una buena noche de yagé –siempre que las plumas estén curadas y por consiguiente "consagradas"– entonces "uno sabe que esas plumas le ayudarán a ver a todos esos pájaros que cantan y trinan y así le ayudan a uno". En contraste, el collar consagrado de dientes de tigre le ayuda al chamán a ver a los animales salvajes, y a mezclarse con ellos y con nuestros enemigos.

Ésta es la historia de Santiago, la única historia inventada que escuché en el Putumayo.

Don Apolinar quería comprar yagé para aprender así a ser un hechicero y un curandero y poder soplar la cerbatana en las cacerías. Para matar

chorucos [micos], ¿no? Magia para matar y para embrujar, para hacerle daño a la gente, para clavar dardos y todo eso. Fue a donde el taita Casemiro, quien le dijo: "Bueno, prepararé yagé. Vamos a preparar yagé". Cocinaron para beber todo un mes. En cuanto estuvo listo Casemiro dijo: " Vamos a cazar todos los días, donde está lleno de micos y de sainos y de dantas", y cazaron durante tres días, y todos los días regresaban con sus morrales llenos de carne. Empezaron a tomar yagé para que Apolinar pudiera aprender. Bebían por la noche, y por la mañana bebían chicha. Era un yagé muy puro: buá, buá... vomitaban.

Bueno, la cosa siguió así hasta el fin del mes y tomaron todo el yagé por el que había pagado Apolinar. Bebían por la noche y a las cinco o seis, cuando llegaban los rayos del sol, Casemiro servía una olla más grande todavía, llena de yagé. Ésta era para enseñar a chontear [embrujar por medio de dardos mágicos]. "Tiene que tomarse *todo* esto", ordenaba Casemiro, "¡de una vez!" Y como estaba pagado, Apolinar lo bebía y luego se derrumbaba. Sólo podía andar en cuatro pies, y luego caía de espaldas como muerto, con las manos y los pies en el aire, cagando y vomitando donde estuviera.

Entonces, así contaba mi padre, Casemiro empezó a cantar y cantar, y su canto se convirtió en el rugido de un tigre. Se trepó a las vigas del techo. Sus manos todavía eran de cristiano, y quedó colgado allí. ¡Ah! Mi pobre padre, que entonces sólo tenía diez años, empezó a gritar: "¡Miren! ¡Ahora se convirtió en tigre y me va a comer!" Rugió y rugió y luego trepó a las orillas del río donde un árbol caído de yaracuma servía de puente. Saltó a él y se aferró al tronco. Ahora sus manos eran las de un tigre, igual que sus piernas. Su cara y su ropa no habían cambiado aún.

Rugiendo, se fue de la orilla y el pobre Apolinar quedó como un muerto, inmóvil. Sólo movía los ojos, de un lado a otro. No podía mover la cabeza. Le salía espuma de la boca y de la nariz mientras yacía sobre su mierda y sus vómitos –el hombre que había comprado chonta y pagado por aprender a ser hechicero y a curar–. Ahí estaba, muerto. Y todo estaba pagado.

"¡Oh!", exclamó mi padre, "mi primo va a morir". Y trabajó en el fuego para que el humo alejara a las moscas. Pero Apolinar seguía muerto y el niño estaba asustado. Eran las seis de la tarde, y Casemiro no había vuelto todavía. Mi padre corrió a la casa donde estaba la esposa de Casemiro: "Mamá señora, el primo Apolinar está muerto. ¡El papá señor le dio yagé y ahora se va a morir!" "¿Y adónde se fue ese viejo?",

preguntó. "¡Oh! Se fue a volverse tigre", dijo el niño. "Ay", gritó ella, "irse y volverse un estorbo y molestar a los vecinos. ¡Espera a que lo coja!"

Mientras la vieja señora rezongaba y amenazaba, desde los bosques, como un gato cansado, caminando muy despacio y con mucho cuidado, despacio, despacio, regresó Casemiro, ya no en forma de tigre sino de cristiano. El yagé le había pasado.

"¿Qué crees que estás haciendo", gritó su mujer, "al darle yagé a este hombre y dejarlo luego solo encima de su mierda? ¡Sinvergüenza!" Casemiro protestó: "¡Qué! ¡Qué! No está muerto. Está mirando la pinta para ver si aprende a ser hechicero. Pagó para eso". Y se volvió hacia el niño y le dijo" "¡Rápido, y traéme la planta de la frescura, la planta que resucita!"

El niño corrió derecho a buscar la planta. La arrancó de la tierra y volvió de carrera a encontrar al muerto, el que ahora le llevaba una cerbatana a Casemiro para que la curara, con el trasero lleno de mierda. ¡Y cómo estaba de pálido! ¡Un mes sin comida, débil y extenuado, aguantando todo ese yagé y todavía pidiendo más! Y ahora estaba comprando otros dardos –dardos para *cazar*, dardos para *matar gente* y dardos para *curar gente*. Eran los tres que había comprado. Y así aprendió a ser hechicero Apolinar Arida, de Umbría.

Entonces mi padre aprovechó su oportunidad y, olvidando sus temores, se acercó a Casemiro. "Papá señor, ¿por qué te volviste tigre? ¿Adónde fuiste?" Y Casemiro contestó: "Ten cuidado y te lo cuento todo –pero a nadie más. No se lo digas a la mamá señora, ¿O.K? No le hice daño a nadie. No fue una tontería. ¡No! Fui a sitios lejanos. Allí tengo un amigo. Vive mucho más allá, en el Caquetá. El también sabe cómo volverse tigre, y sabemos cómo nos podemos encontrar. Me invitó a ir y a comer esos indios *aucas*–dijo que había cazado *aucas* y me dijo: "Ven y cacemos alguno, son deliciosos". [En un aparte Santiago añadió: ¡Carne de indios! ¡De indios salvajes!", y se rió.] Pero Casemiro dijo: "No quiero. Nos van a matar". "No", le dijo el otro tigre. "No nos harán nada. Nada. ¡Vamos!"

Y así se le quitó el miedo. Llegaron a un camino y el otro tigre dijo: "Yo me quedo aquí y tú vas al otro lado, cantando como un pájaro, como un tente o un pajuil". Así se fueron juntos los dos tigres. El otro era un indio coreguaje, descendiente de Miguel Paranga [un famoso chamán coreguaje]. Empezaron a cazar. Casemiro sabía como matar, como embestir derecho en ese lugar detrás de la nuca –ahí mismo, ¡tas!–. "Así es como mueren", dijo, "hagamos dos ataques. Tú a uno y yo a otro". Pero

como el otro tigre no era cazador no sabía donde morder. ¡Oh! Empezó a cantar como un pájaro cuando, en ese momento, se vieron rodeados de *aucas*. Rodeados. Todo salía mal. Los *aucas* llegaban de todos lados y como un relámpago los dos tigres treparon a un árbol, arriba y arriba hasta la última ramita, a la cual se agarraron. Entonces empezaron a llegar los dardos de los *aucas*, como lluvia. Luego arpones de palma chonta, arpones tan gruesos como la muñeca. Los dardos de chonta caían como lluvia. "¿Me ves la oreja? ¡Mira! ¿Te fijas que está torcida? Fui por ahí por donde pasaron los dardos de los *aucas*. Aquí también, en el tobillo, este orificio lo hicieron sus dardos. ¡Casi nos matan!"

Entonces el otro tigre dijo: "¡Si tuviéramos chondur de tormenta!"

Casemiro no andaba con esas cosas, pero el tigre del Caquetá sí. ¡Claro que sí! Era muy recursivo. Y siguió diciendo: "Tengo algo. ¡Sí!". Y de la oreja se sacó un poco de chondur de tormenta. "¡Ayúdame a cantar! ¡Hagamos tempestades ¡Hagamos truenos! ¡Cantemos los dos!" Sopló –fiú, fiú...– y cantaron y en un momento el mundo se puso oscuro con nubes y con negrura por todas partes y la lluvia que caía a torrentes–. La tormenta resonaba, los relámpagos fulguraban –y esos aucas estaban tendidos de espaldas–. ¡Tran! ¡Tran! Lluvia por doquier. Los tigres bajaron y pasaron corriendo sobre los *aucas*. Escaparon. Luego aclaró el día, como está ahora, claro y con sol.

Entonces el coreguaje dijo: "¡Volvamos!" Pero taita Casemiro dijo: "¡No! Ahora cuando nos escapamos y los dejamos furiosos con seguridad van a tratar de matarnos. ¡Yo no vuelvo!"

El otro dijo: "¡No! No pueden hacer nada. No harán nada. Volvamos".

Casemiro dio la vuelta solo y encolerizado. Se dirigió a su casa a través de los espesos bosques. Subía una loma cuando oyó cua, cua, cua...", como un niño llorando. Se dijo "¡Caramba! ¿Quién podrá ser en esta selva?"

De súbito aparecieron unas personas desnudas con largo pelo verde hasta los tobillos y largos senos echados sobre los hombros. El llanto "cua, cua..." venía de esos senos. Eran los senos mismos los que lloraban.

Esas gentes eran gigantes llamados *chupias*. Vivían en la selva, en cuevas y en troncos de árboles enormes, como el sumbó. Una de las cosas que hacen es confundir a los cazadores de tal manera que no saben dónde están o qué están haciendo. Siguen la huella de los cazadores en la selva y poco a poco el cazador empieza a sentir sueño. Sin embargo, hay una cura para esto. El cazador tiene que coger algo de su veneno (curare para las cerbatanas), aspirarlo y luego frotárselo en la cara. Los *chupias*

matan a la gente y luego le chupan la sangre al cadáver, al que punzan con los dientes bien afilados de un cerdillo o de un puerco saino.

Casemiro se subió a un árbol. ¡Psst! Listo para atacar. Pero, ¿qué sucedió? Era como un viento. Tan liviano y tan veloz. Lo levantó y se lo llevó allá y luego cayó, ¡pum! Detrás de la orilla del río Mocoa.

Luego tuvo miedo. "Si son muchos, me agarrarán con toda la fuerza que poseen". Y en ese instante corrió a lo largo del río y lo cruzó, porque le tenía miedo a la otra orilla.

Casemiro rió al concluir su cuento. Pero el niño estaba atemorizado y le preguntó: "¿Fuiste allí para hacerte amigo de los animales?"

"Sí", dijo Casemiro, "fui primero a escapar de los *aucas*, por culpa de mi amigo, y luego me enredé con esos *chupias* que son pelo, puro pelo, y que gritan como micos o niños... Ésta es mi historia –pero no se la vayas a contar a nadie. ¡A nadie!"

Después de casarse mi padre nos contó esto a sus hijos. Así que nos contó lo que le había contado taita Casemiro; taita Casemiro que sabía como curar y cómo hacer embrujos y todas esas cosas.

23

Sacerdotes y chamanes



Don Apolinar aprendió a ser un poderoso hechicero. Se fue a vivir a Umbría, en un afluente del Putumayo. Mató a mucha gente: indios, gente de Pasto, gente de Antioquia. Mató a gentes de todas las razas. Reclutó en su ayuda a los mejores brujos indios que logró encontrar: sionas, huitotos, inganos, coreguajes, macaguajes y también del valle del Sibundoy. Impregnaba a las moscas de veneno, de tal manera que cuando picaban a una persona esta caía con fiebre, vomitaba sangre y moría. Y hacía lo mismo con hormigas y con todos los pequeños insectos mordedores. También hechizó al río para que la gente tuviera accidentes en sus canoas, se volcaran y se ahogaran. Los que no enfermaban huían. Algunos fueron a Yunguillo, algunos a Condagua, otros cruzaron al Caquetá. Umbría se convirtió en un pueblo desierto.

Taita Hilberio era un famoso chamán de Umbría. Subió la montaña a Sibundoy para rogarle a los capuchinos que vinieran y exorcisaran el pueblo. No le habló de las acciones de Apolinar. El padre Plácido vino e hizo un conjuro. Eso salvó a Umbría. Más tarde el padre Plácido escribió;

> Estoy convencido de que los indios nos llaman con frecuencia a su lado y reciben el sacramento, no porque tengan miedo a la muerte sino porque creen que el poder de Dios es mayor que el de sus brujos, o tal vez porque ven en nosotros un poder superior al de sus chamanes o, finalmente, porque conciben los sacramentos como un tipo de exorcismo o de conjuro contra los espíritus.

Pero no todos creen que el poder de Dios sea superior al de los brujos, o que en los sacerdotes haya un poder superior al de los chamanes. Hay casos de blancos como Juan, el campesino reumatoide de las montañas, por ejemplo, ahora a salvo en la guarida de El Salvaje. Recuerdo cuando me decía: "Algunas personas tienen el don de curar. Pero sólo unas pocas. ¿Qué pasaría si todos lo tuviéramos? Uno nace con ese don. Cualquiera puede hacer brujería. ¡Pero con un chamán! ¡Sí! Entonces es cuando uno puede ver".

24

Historia como hechicería

No es una ideología consciente sino lo que llamo conocimiento social implícito lo que me ocupa aquí, las actitudes que asume la gente sin saber bien por qué ni cómo, lo que hace real lo real y normal lo normal, y sobre todo lo que hace políticamente poderosas a las distinciones éticas. Y al recalcar lo implícito de este conocimiento, lo que es también parte de su poder en la vida social, creo que nos alejamos del significado *obvio* al que Roland Barthes llamaba significado *obtuso* en su análisis de las imágenes y de su diferencia con los signos. Mientras que el significado obvio en una imagen se toma de un fondo común de símbolos y se nos impone como un código "dentro de un sistema completo de destinación", el significado obtuso le parece a Barthes (mientras contempla una fotofija de *Iván el terrible* de Eisenstein)

> más grande que la pura, enhiesta, secante, legal perpendicular de la narrativa, parece abrir totalmente, es decir infinitamente, el campo del significado. Incluso acepto para el significado obtuso la connotación peyorativa de la palabra: el significado obtuso parece extenderse fuera de la cultura, del conocimiento, de la información; analíticamente tiene algo de irrisorio: al abrirse a la infinitud del lenguaje, puede aparecer como limitado a los ojos de la razón analítica; pertenece a la familia del retruécano, la bufonada, el gasto inútil. Indiferente a categorías morales o estéticas (lo trivial, lo fútil, lo falso, el pastiche), está del lado del carnaval[1].

Es la imaginería en la constitución del conocimiento/poder lo que ocupa grandemente el mundo del Putumayo que estoy contemplando. Y es en gran parte este significado obtuso y no el obvio de la imaginería el que salta a los ojos del entendimiento –tanto en los resbalosos inicios y tropezones de la fantasmagoría en las noches de yagé, como en las relaciones sociales empotradas en brujería y en los trances que recorren la mente de los dominadores cuando los están cargando a través de las montañas–.

Doy por supuesto que el conocimiento social implícito es un conocimiento esencialmente inarticulable, imagérico y no discursivo, de la relacionalidad social, y al tratar de comprender la manera como historia y memoria interactúan en la constitución de este conocimiento, quiero plantear algunas cuestiones sobre el modo como ciertos acontecimientos históricos, en especial acontecimientos políticos de conquista y colonización, quedan objetivados en el repertorio chamánico contemporáneo como imaginería con poderes mágicos capaz de producir tanto como de aliviar el infortunio.

La conexión entre historia y memoria aquí invocada parecería tener poco en común con la visión historicista de los sucesos que se van desarrollando progresivamente con el paso del tiempo. Por el contrario, nos sorprende una imagen del pasado, una imagen con poder mágico que relumbra en momentos de peligro –y que trae a la mente esas palabras de Walter Benjamin escritas en su momento de peligro encarnando la yuxtaposición del fascismo y Stalin: "La visión verdadera del pasado pasa de largo. El pasado puede captarse sólo como una imagen que titila en el instante en que puede ser reconocida, y que jamás vuelve a ser vista... El materialismo histórico procura retener esa imagen del pasado que se le aparece inesperadamente al hombre, elegida por la historia en un momento de peligro"[2]–. Caso en el cual, entonces, el materialismo histórico presenta un inesperado parentesco no sólo con el chamanismo, en su forma colonizada, sino con la historia como brujería.

Historia, memoria e imaginería dialéctica

En su análisis de la reaparición de la mitología de las brujas en el feminismo europeo contemporáneo, Silvia Bovenschen sostiene que el resurgimiento de esta imagen ilustra no tanto el conocimiento del historiador sobre las brujas y su persecución, sino más bien una relación más directa "preconceptual" entre la imagen de la bruja y las experiencias personales de la mujer de hoy[3]. Señala que este modo de apropiación experiencial del pasado difiere del supuesto *modus operandi* del historiador profesional en su incorporación de una fantasía histórica y social sensible a la existencia subterránea de imágenes prohibidas. Al volver a esas imágenes, la gente está reflejando su potencial simbólico de colmar esperanzas centradas en la liberación del sufrimiento. Relacionado con esto está la proposición de que el bloqueo de la experiencia por medio de la opresión política y de la represión psíquica puede acarrear un proceso subsiguiente mediante el cual esa experiencia se torna animada y consciente por medio de mitos. Quiero insinuar que este proceso está involucrado también en la conquista europea de sociedades "primitivas" y en la descomposición colonial de sus religiones. Sin embargo, los "fragmentos inconexos" que subsisten de esas religiones *no* son testimonio de la tenacidad de la tradición, como podría sostener el historicista. Son en cambio imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente. Al observar que este tipo de apropiación del pasado es anárquico y rebelde en su rechazo de la cronología y de la exactitud histórica, Bovenschen subraya su función redentora, al citar a Walter Benjamin: "El pasado lleva consigo un índice temporal por medio del cual queda referido a la redención. Hay un acuerdo secreto entre las pasadas generaciones y la actual"[4].

Pero de seguro este acuerdo secreto, pese a su promesa mesiánica, está también sujeto a conflicto. En efecto, Benjamin encuentra en ese conflicto un terreno favorable para la praxis revolucionaria porque (como en su, *Tesis sobre la filosofía de la historia*) cree que cuando la historia figura en la memoria, en una imagen que brilla inesperadamente en un momento de crisis, las fuerzas políticas enfrentadas se lanzan al combate.

> Articular históricamente el pasado no significa reconocerlo "como realmente era" (Ranke). Significa aferrarse a una memoria que chispea en el momento de peligro. El materialismo histórico quiere retener esa imagen del pasado que inesperadamente se le aparece a un hombre elegido por la historia en un momento de peligro. El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus recipiendarios. Sobre ambos pende el mismo riesgo: el de convertirse en instrumento de las clases dominantes. En todas las épocas debe hacerse de nuevo el intento de arrebatarle la tradición a un conformismo a punto de aplastarla. El Mesías viene no sólo como el redentor sino como el vencedor del Anticristo. Es sólo el historiador que tenga el don de reanimar la chispa de esperanza en el pasado el que está convencido de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo si gana el enemigo. Y este enemigo no ha cesado de salir victorioso[5].

En una indagación provocadora a zonas hasta entonces poco exploradas del control político, Benjamin estaba también urgiendo a sus compañeros de marxismo a evaluar con mayor hondura su propia fe implícita en una visión mesiánica de la historia, a enfrentarse a esa fe de manera consciente, y a considerar para su activismo el poder de la experiencia social, de la imaginería y del talante en la construcción y la deconstrucción de la conciencia política y en la voluntad de actuar políticamente. Otra manera de decir esto es señalar que no le tenía mucha fe a los hechos y a las informaciones para ganar discusiones, mucho menos a la lucha de clases, y que era en el ámbito menos consciente de la imagen y en el mundo soñado de la imaginación popular donde veía la necesidad de actuar. "Convencer es conquistar sin una concepción", escribió en *Calle de una vía*[6]. F. Gary Smith dice que en lugar de conceptos Benjamin se nos presenta con imágenes, "cuyas dimensiones conceptuales, sin em-

bargo, están tan claramente legibles en el esbozo de las 'velas' con las que el dialéctico conquista 'el viento de la historia mundial' por medio de su manipulación"[7]. Pensaba en esta nota de Benjamin: "Lo que le importa al dialéctico es tener en sus velas los vientos de la historia. Para él pensar significa: poner vela. Lo que importa es cómo están dispuestas. Las palabras son sus velas. La manera como las dispone las convierte en conceptos"[8].

Lo que Benjamin llegó a propugnar era una especie de técnica surrealista con el empleo de lo que él llamaba "imágenes dialécticas" –una noción oscura pero cautivante y que se presta mejor para el ejemplo que para la exégesis: a lo que se refería su amigo Theodore Adorno cuando hablaba de "rompecabezas pictóricos que impactan por medio de su forma enigmática y que por eso ponen en movimiento al pensar"[9]. Rompecabezas es, por supuesto, el término con que Freud se refería al contenido manifiesto de la imaginería de los sueños, y si era hacia el nivel manifiesto y no hacia el latente al que Benjamin se sentía atraído, eso sucedía debido a la manera como esas imágenes desfamiliarizaban lo familiar y redimían el pasado en el presente dentro de un batiburrillo de insinuaciones anárquicas. Sin embargo, a diferencia de los actuales modos de deconstrucción, el propósito allí era el de facilitar la construcción del paraíso a través de los atisbos obtenidos de futuros alternativos, cuando conexiones por lo demás ocultas u olvidadas con el pasado se revelaban mediante la yuxtaposición de las imágenes, como en la técnica del montaje –una técnica de gran importancia para Benjamin–. En efecto, Stanley Mitchell nos dice que "Benjamin llegó a mirar el montaje, es decir la capacidad de capturar las infinitas, súbitas o subterráneas conexiones de lo disímil, como el principio constitutivo más importante de la imaginación artística en la época de la tecnología"[10]. La comprensión hacia la que se nos dirige es la de que la "imagen dialéctica" es *un montaje en sí misma*, tanto al capturar las conexiones mencionadas entre lo disímil como entre lo que ha sido así capturado.

Lo que estaba en juego entonces era la cuestión de la *graficidad* en el método marxista, y con esto no sólo el método íntegro de representar la historia sino también de cambiarla. Como escribió Benjamin en otra nota:

> Un problema central del materialismo histórico al que debe dársele finalmente la cara: ¿la comprensión marxista de la historia debe producirse necesariamente a costa de su graficidad? O: ¿por qué camino es posible lograr una graficidad intensificada combinada con una comprensión del método marxista? La primera etapa en este viaje sería la de llevar a la historia el principio del montaje. Es decir, construir las grandes estructuras a partir de los elementos más pequeños, más precisamente estructurados. En efecto, detectar el cristal del evento total en el análisis del momento simple, individual. Romper, así, con el naturalismo histórico vulgar. Captar el designio de la historia como tal. En la estructura del comentario[11].

De los ejemplos que ofrece Benjamin de su graficidad en acción dentro de la "imagen dialéctica", como en su *Calle de una vía*, podemos ver que tales imágenes son creadas por el autor pero también que estaban ya formadas, o a medio formar, por así decirlo, latentes en el mundo de la imaginación popular, en espera del fino toque de la varita de la imaginación dialéctica –no muy distinta a la descripción que hace Víctor Turner del yerbatero y curandero de África central cuya azuela, al cortar la corteza del árbol elegido, despierta el poder adormecido de un material que estaba ya allí, esperando la cópula del toque del mago.

La noción del activista que actúa sobre algo dispuesto a ser activado se expresa bien cuando Benjamin escribe que "las opiniones son al gran engranaje de la existencia social lo que el aceite es a las máquinas: uno no va a una turbina y le derrama aceite encima; se lo aplica a ejes y a engranajes ocultos que uno tiene que conocer"[12].

Pero, ¿cómo los conoce uno?

Es con esta pregunta como regreso a considerar el poder soñoliento de la imaginería de los muertos en su relación redentora con los vivos dentro del ritual chamánico.

La magia de los paganos precoloniales

"Es sólo el historiador el que tiene el don de reanimar la chispa de esperanza en el pasado", escribió Benjamin, "el convencido firmemente de que ni siquiera los muertos están a salvo"[13], y de seguro esto viene a la mente cuando uno ve su destino en la ciudad principal del valle del Sibundoy, ese valle que durante siglos enteros ha servido probablemente de pasaje para artículos de comercio y para el poder mágico entre el pueblo de las selvas del Amazonas y el de los valles y altiplanos del suroeste de Colombia. Aquí los blancos son la casta superior: entierran a sus muertos en la parte del cementerio más cercana a la iglesia y los conmemoran con ladrillo y mezcla, mientras que los indios se las arreglan con la parte del cementerio más lejos de la iglesia, y marcan sus tumbas con pequeñas cruces de madera que el tiempo no tarda en convertir en polvo.

Más lejos aún de la iglesia, en los campos y el monte que rodean al

pueblo, y especialmente en las montañas que lo encierran salvo por el estrecho camino que une a los páramos con las tierras bajas, yacen, se dice, los huesos de "los antiguos", de los "infieles" que vivieron aquí en algún "otro" tiempo, vagamente detallado pero definitivamente anterior a la conquista europea y a la época cristiana, y a quienes hoy se les teme porque causan enfermedades e incluso la muerte por medio del mal aire.

De todas las distinciones etnomédicas que tienen vigencia aquí, ninguna tan básica y tan de largo alcance como la que separa a la hechicería del mal aire, pues en efecto son principios morales y metafísicos los que dividen las causas del infortunio en dos grandes campos. La hechicería (en las formas de capacho, sal, maleficio y otras) es eminentemente el ámbito de una intervención humana activa, el resultado de la intención consciente del envidioso. Pero no es así, sin embargo, con el mal aire. De éste "puede decirse que es un agente impersonal", como escribe Haydée Seijas en su tratado sobre el sistema médico de los indios de Sibundoy[14].

Mientras que la hechicería es personal y moral y es inherente a la desigualdad, generada constantemente, y a la envidia entre las clases sociales, el mal aire por contraste es amoral y asocial, y afecta predominantemente, por medio del susto y de la sorpresa, a los muy jóvenes, es decir a aquellos a quienes no se tiene por responsables moralmente. Como lo sugiere su nombre, el mal aire aparece como una fuerza de la naturaleza, que emana más allá de los torturados límites de las relaciones sociales envidiosas entre los vivos.

Si inquirimos más por sus orígenes, podemos recibir un enigmático encogimiento de hombros, imitación de la incertidumbre propia de su naturaleza, o podemos oír hablar de sus vínculos con los muertos, especialmente si el infortunio parece golpear en el momento de la "mala hora" –el momento o momentos del día en que nadie está seguro de nadie, ni de acuerdo con nadie, cuando los muertos vagan por las calles y los espacios públicos para acosar a los vivos. Depende de con quién habla uno. Una persona le dijo a Haydée Seijas que la mala hora es como la fortuna, porque algunas veces no es nuestro destino y entonces no sucede nada, pero si es nuestro destino entonces recibimos el mal aire. Otra persona le dijo que la mala hora es cuando pasa el viento malo. "Cuando el viento pasa muy fuerte, en ese momento se acerca la mala hora. El viento que pasa muy fuerte es como el rayo; dicen que es una mujer maldita, y cuando se mueve y pasa, el viento suena así. Esa mujer es muy vieja; está vestida como nosotros pero sus ropas son jirones. Se le pueden ver los senos"[15].

Algunos muertos parecen más peligrosos que otros, y el mal viento relacionado con ellos puede matar. Por ejemplo, los que de acuerdo con la doctrina católica están condenados –una sentencia que reclama a aquellos cuya muerte ofende la pureza de la doctrina, como los muertos en accidentes sin confesión ni absolución, los suicidas y otros, así como aquellos cuyas vidas, y no las circunstancias de su muerte, ofenden la doctrina cristiana y los condenan al ámbito del demonio mismo–. Una mujer de mediana edad le dijo a Haydée Seijas que el mal viento se le apareció una noche cuando caminaba por entre los campos. "Era un hombre alto y delgado que llegaba hasta el cielo, envuelto entre nubes"[16].

La sociedad misma muere un poco con la muerte de cada individuo, sugería Robert Hertz en su ya clásico ensayo "La representación colectiva de la muerte", publicado en 1907: "Así, cuando muere un hombre la sociedad pierde con él mucho más que una unidad", escribió, "pues queda herida en la fe que se tenía a sí misma"[17]. Veía los ritos funerales y el luto como la manera de la sociedad para restaurar la vida y la integridad al propio vínculo social, a lo que podríamos llamar el principio mismo de ser social y de estar constituido por la colectividad.

Sin embargo, anotaba Hertz, había ciertas muertes que la sociedad no podía abarcar: "Sus almas inquietas y vengativas rondan la tierra para siempre", decía en referencia a quienes mueren de muerte violenta o a causa de un accidente, a las mujeres que mueren de parto, y a las muertes por ahogamiento, por rayo o por suicidio. Los ritos funerarios normales se supenden en esas muertes, observaba, y al recorrer las costumbres relacionadas con la muerte en muchas sociedades diferentes le pareció que lo que él llamaba "período intermedio" entre la muerte y la morada final del alma (similar a lo que yo llamo el "espacio de muerte") es un período que "se extiende indefinidamente para estas víctimas de una maldición especial, y cuya muerte no tiene fin".

Era como si, especulaba, esas muertes estuvieran dotadas de un carácter sagrado de tal vigor que ningún rito era capaz de borrarlas. En cuanto a la naturaleza de ese carácter sagrado, estaba tan oscuro como incierto. Le parecía a él que su fortaleza residía en "la manera siniestra" como esas personas eran arrancadas de la sociedad, y que quedaba grabada en una imagen indeleble de la muerte misma, "tal como estaba cuando la muerte lo golpeó, lo que más profunda impresión deja en la memoria de los vivos. Esta imagen, debido a su carácter único y a su contenido emocional, jamás puede ser borrada completamente"[18].

¿Es posible que, así como con la imagen tan firmemente impresa en la memoria del individuo abatido por la violencia, el accidente, el ahogamiento, el parto o el suicidio, así el fantasma o los malos aires de toda una sociedad, abatida por la conquista española, pueda existir en forma de almas inquietas y rencorosas que rondan la tierra para siempre? En efecto, es posible que en el valle del Sibundoy nos digan que el mal aire sopla no sólo de los muertos, condenados o no, sino muy específicamente de los paganos muertos en tiempos de la preconquista –como si esos "otros" tiempos, anteriores a la llegada y a la colonización violentas de los españoles, constituyeran toda una época entera de condenación en un infierno no tanto espacial como temporal situado en el subterráneo fermentado, podrido, orgánico del tiempo. "¿De dónde viene el mal aire?", se hacía eco un chamán indio amigo mío que vive y trabaja en el pueblo de Sibundoy,

> de las corrientes que fluyen con los movimientos del aire, nubes amontonadas como hebras de una madeja de lana, de los espíritus de los infieles, ese pueblo antiguo que acecha en la tierra en ciertos sitios especiales de por aquí, adonde los cristianos no pueden o no deben entrar.

O, en otra ocasión:

> El mal aire es causado por los huesos de esos infieles enterrados alrededor nuestro en los campos. En aquellos tiempos no había iglesias con cementerios. A medida que los cadáveres y los huesos se pulverizan en la tierra, así ascienden el calor y el vapor, en forma de mal aire, para hacerle daño a la gente, a la gente de sangre débil.

Cuando escuchamos esto seguramente se nos revelan las graves dificultades que hay en pensar en el mal del mal viento como impersonal y asocial en su origen. Ese viento tampoco es estrictamente físico. Por el contrario, esos muertos paganos de la preconquista parecen actuar como "imágenes dialécticas", deconstruyendo las categorías conscientes de los vivos. Escuchemos otra vez los cuadros evocados por esos malos aires: como las corrientes que se mueven con el aire y las nubes que juegan en el cielo, como los cuerpos que se pulverizan en la tierra, produciendo calor y vapores ascendentes, esos huesos pulverizan y calientan las divisiones de la existencia viva. Sobre todo, estamos invitados a darle acogida, como en un carnaval y en un proceso primario de pensamiento a una red metamorfoseadora de asociaciones entrelazadas con una variedad de posibilidades coexistentes, por ejemplo:

- Que esos muertos paganos median las relaciones sociales de los vivos con los elementos de la naturaleza, con la tierra, el viento, el aire y más allá.
- Que esos muertos median las relaciones sociales de los vivos con relaciones percibidas en la naturaleza, con una naturaleza vista relacionalmente como un sistema o estructura de relaciones, primordialmente de contrastes –no tan sólo tierra, viento y agua, sino de contrastes dialécticamente opuestos entre montaña y selva, altiplano y llanura, hasta que agotamos el sistema de categorías mismo en que se basa esta mediación, a saber, el que divide a la sociedad de la naturaleza, con los muertos paganos de la preconquista como intermediarios suyos, y darle acogida al subsiguiente horizonte semántico–.
- Que estos muertos paganos de la preconquista regresan a burlarse de la distinción entre hechicería y mal aire; que *estas mismas categorías cambian* una vez que el tufo de la muerte y de la herejía pasa a través de ellas y que la naturaleza no es sólo una entidad biológica sino también algo cuyas distinciones son empleadas por la imaginación mítica para pensar con ellas –de tal modo que esta naturaleza es también un paisaje encantando *y* encantador donde *la historia de la conquista misma asume el papel del hechicero*–.

El mal aire puede parecer así como un tipo de hechicería empleado por la historia para embrujar a los vivos y creado por esa especie de pacto que también encantaba obsesivamente a Benjamin: ese "pacto secreto" (de redención) que vincula a las generaciones pasadas con la actual.

El espacio de muerte

Al pesar las implicaciones de este concepto –el de que la historia de la conquista puede adquirir el carácter del hechicero– no debemos perder de vista el hecho de que el espacio de muerte es por necesidad una zona de colonización y también una zona colonizadora. Tan sólo un ejemplo de esto, el que invita a la inquisición y a la especulación en una de las grandes historias no escritas del imperialismo, es la manera como los "antiguos", los infieles o paganos de ese otro tiempo (de la preconquista, pre-europeo) han sido envueltos e iconizados en las entrañas del cosmos cristiano como figuras del Anticristo –de tal modo que viven para siempre haciendo crujir las hojas de la memoria en el espacio de muerte construido colonialmente–. Es aquí donde los grandes significantes de

la muerte y del submundo, extraídos de fuentes españolas, indígenas del Nuevo Mundo, y del oeste africano, se mezclan en armonía y en conflicto en el proceso de conquista y de formación de la cultura de la conquista.

El espacio colonizado de la muerte tiene una función colonizadora, al mantener la hegemonía o la estabilidad cultural de normas y deseos que facilitan la manera como los gobernantes gobiernan a los gobernados en la tierra de los vivos. Pero el espacio de muerte, como es notorio, es contradictorio y está plagado de conflictos; un dominio privilegiado de la metamorfosis, el espacio por excelencia para que la incertidumbre y el terror atonten permanentemente, pero también para que revivan y confieran poder con una nueva vida. En la tradición occidental nos damos muy bien cuenta de cómo muerte y vida, y mal y salvación, coinciden allí. Así en la tradición indígena del noroeste amazónico el espacio de muerte es una zona privilegiada de transformación y de metamorfosis. Sólo que aquí, por supuesto, son distintos los términos del orden.

¡Y con qué tenacidad los muertos llaman a los vivos para que se reúnan con ellos en el espacio de muerte! Haydée Seijas nos presenta la siguiente canción mágica como la que suele usarse para curar a una persona afligida por el mal aire. Imaginemos que el nombre del paciente es Miguel:

> Viento, viento, vete, vete.
> Miguel, Miguel,
> vuelve, vuelve.

E invariablemente le decían a ella que era ***debido a que el paciente se estaba yendo para el otro mundo*** (el de los muertos) por lo que había que decirle a ella o a él que regresara[19].

Así como los vientos de los muertos (y, se siente uno tentado a decir, por consiguiente los del pasado) tienen que ser echados atrás por el curandero en un movimiento elegantemente contrapuntístico que atrae de nuevo al paciente a la sociedad de los vivos, así parecería también que el poder magnéticamente atractivo del pagano tiene que contrarrestarse –como en el uso de signos quintaesencialmente cristianos que acompañan al canto, la quema de palmas benditas por el sacerdote católico el Domingo de Ramos y la rociadura con agua bendita, traída preferentemente del remoto santuario de la Virgen de las Lajas. (¡Descubierto por un indio!)

Pues no es la historia comprendida como paso del tiempo la que

adquiere aquí el carácter del hechicero, sino la historia como una oposición al significado que marca el paso del tiempo y en torno al cual los vencedores y los vencidos de la historia integran sus cosmos. Aquí reside la atracción mágica del mal aire de la historia, en la tensión entre la prehistoria del Nuevo Mundo pagano y la subsiguiente historia de lucha de clase y de raza entre los conquistadores cristianos y aquellos a quienes, debido al éxito de su conquista, pudieron darles el nombre de "indios" en recuerdo de una fantasía geográfica.

Es de este dualismo, incrustado en figuras de salvajismo y en *memorias de figuras de salvajismo*, de donde se extrae el poder mágico; de los antiguos, de los paganos del tiempo de la preconquista que se fermentan en la tierra, hasta los *aucas*, los huitotos y otros paganos fantásticos semejantes a *chunchos* que presuntamente viven hoy en las selvas.

Memorias salvajes

Digo *memorias* de figuras de salvajismo en forma deliberada, puesto que no es sólo como memoria como los antiguos, los paganos de la preconquista, evocan los malos aires, sino porque esta suerte de memoria desempeñó un papel importante en la política y en la teoría de la conquista misma –en el entretejido de las memorias de los vencedores con las de los vencidos.

Oviedo –el famoso y muy temprano cronista de la conquista española del Nuevo Mundo, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés asentado en la isla Española– plantea bien el tema, al recordarnos el interés aparentemente muy vivo, que esos españoles de fines de la Edad Media tenían en la memoria y las maneras como una sociedad se transmitía su historia. En un capítulo titulado "Imágenes del diablo poseído por los indios... y la forma en la cual retienen en la memoria las cosas que desean ser recordadas por sus descedientes y su gente", exhibe muy a propósito esa curiosidad respecto a la memoria:

> En todas las formas posibles, desde que he estado en estas Indias, me he propuesto, en estas islas (de las Antillas) lo mismo que en tierra firme, descubrir cómo los indios recuerdan cosas desde sus comienzos y desde sus antepasados, y si tienen libros o por qué vestigios o señales no olvidan el pasado. En esta isla, hasta donde puedo saberlo, su canto es su libro o recuerdo, que perdura de persona a persona, de padres a hijos, y de aquellos en el presente a aquellos por venir, como aquí lo referiré.
>
> Y no he encontrado nada en esta generación, más antiguamente

> pintado y esculpido, o más reverenciado, que la figura abominable y malvada del demonio, pintada y esculpida en varias formas, con muchas cabezas y colas, deformada y monstruosa, con dientes feroces...[20]

Y en el continente, en tierra firme, se representa también al diablo como tatuado en el cuerpo del indio –de tal manera que como con un sello, sugiere Oviedo, queda estampado en su carne de modo que nunca haya de ser olvidado–.

Éstas son las figuras del *cemí*, "que es el mismo lo que llamamos diablo", anota Oviedo, y de quienes cuidan hombres especiales que son adivinos, grandes yerbateros y curanderos. Estos hombres reciben de los *cemis* la facultad de adivinación, insiste Oviedo, y este arte se mezcla necesariamente con la medicina y con la magia porque la medicina es cosa muy santa y excelente. Con las promesas y esperanzas que suscita queda vinculada a la fuerza de la religión. Es por eso que en nuestras partes de las Indias, declara (lo que podría aplicarse con igual fuerza a la región montañosa de los Andes) los principales curanderos son también sacerdotes y adivinos y son ellos quienes conducen las ceremonias idólatras y diabólicas.

En estas ceremonias, la forma del canto, junto con el baile y los tambores, es "la imagen del concierto de cosas pasadas (que) los indios quieren comunicar a los niños y a los adultos de modo que sean bien conocidas y queden grabadas en la memoria".

Es esta misma función moral y política de memorizar la que tanto preocupaba al obispo Peña Montenegro en su altiva residencia de Quito, a cargo de las misiones franciscanas durante a mediados del XVII. En su manual de instrucciones para los misioneros, publicado por primera vez en 1668, el obispo anota que los hechiceros y magos indios son el principal obstáculo a la difusión del Evangelio, "que con furor diabólico le resisten, para que a la luz de la verdad no desacredite sus fabulosas artes. La experiencia nos enseña que quererlos reducir es como intentar ablandar el bronce, dominar tigres, o domesticar leones"[21]. Son ellos quienes amenazan a los indios cristianos con la sequía, la pérdida de las cosechas y con enviar tigres y serpientes para que se los coman. Además, son estos hechiceros los que fomentan los alzamientos contra los españoles –acusación reiterada una y otra vez por los misioneros que redactaban sus informes desde las laderas al oriente de Quito, y los que también a veces relacionaban estas rebeliones inspiradas por los chamanes con la celebración de ritos fúnebres y con la bebida de las cenizas del muerto–.

Teniendo en cuenta esta asociación (por parte de los misioneros) de alzamientos contra los españoles dirigidos por los chamanes y la bebida de las cenizas de los muertos, resulta iluminador escuchar al obispo cuando insiste en el entrelazamiento de memoria y de carne en la constitución moral del alma india. "Comúnmente", escribía,

> fueron los indios idólatras y supersticiosos, y entre ellos entabló el demonio su imperio tiránico, aprovechando su maligna astucia en sujetar a una gente fácil de engañar, por ser incipiente y bruta, y no saber resistir. Y así que, cuando vinieron a esta tierra los primeros españoles, hallaron que entre estos bárbaros estaba en posesión de tiempo inmemorial el uso de adorar los indios al demonio y a diversas criaturas, con varios ritos supersticiosos y abominables, solicitados con la diligencia del demonio y sus ministros, haciéndoles creer infinitos errores.
>
> Esta mala semilla echó tan profundas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos, y así los descendientes adquirieron el mismo ser de sus padres, heredado en la propia sangre, y estampado en el alma. Aunque ya hace 135 años que tienen predicadores, maestros y curas, que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlos de sus corazones[22].

Lo que parece crucial en este antiguo pacto con el demonio no es que se haya transmitido a la sangre de los indios (y con la leche de sus madres), sino que la memoria del pacto sea también necesaria para su transmisión como una realidad en el futuro. De ahí que la mnemónica del pacto –todo cuanto lo mantenga vivo en la memoria– haya de ser extirpado.

A sus antepasados "los aman en lo oculto de sus corazones", escribía el obispo en relación con la forma como los indios atesoran a sus antepasados, "venerando siempre su memoria con gran amor"; por eso insiste en que deben prohibirse las danzas y los cantos indios, "porque en ellos tienen la memoria de la idolatría y brujería". También es necesario destruir los tambores, cabezas de venados, antares y plumería; porque o son instrumentos de sus males o les traen a la memoria el paganismo"[23].

Pero si este obispo del siglo XVII tiene algo que enseñarnos hoy acerca de la función de la memoria en la política y en la historia, ¡ese mismo medio ambiente ideológico que lo sensibilizó lo cegó también al hecho de que las memorias preocupantes no eran las de los indios sino las suyas! No quiso o no pudo darse cuenta de que ya que la Iglesia era la

que le había enseñado a los indios acerca del demonio y de todo lo importante en la demonología cristiana, esas "memorias" eran ficciones hegemónicas leídas en el pasado como salida a las luchas ideológicas del presente –una tradición inventada, ficciones mantenidas tanto por los indios cristianizados, como por los del valle del Sibundoy, y por la iglesia, así como por los colonizadores en cuanto grupo–. La portentosa ironía de esto es que al luchar por extirpar todos los restos de estas "memorias", la iglesia y su cultura de conquista las estaban reforzando de hecho como una fuerza social nueva, al garantizar la transmisión del mito a la realidad y de la memoria al futuro. Pero mientras se construía así sobre el pasado una mística que habría de obsesionar como el mal aire a los vivos, ese mismo pasado inventado podría servir de poder mágico no sólo para contrarrestar el mal aire sino también el amplio repertorio de circunstancias penosas achacables a la hechicería.

Primer tribu

Cuando le canta al yagé antes de beberlo, mi amigo chamán del valle del Sibundoy, don Pedro, con frecuencia se dirige a la *primer tribu*. Con eso invoca dos corrientes de tradición, el pueblo antiguo y la *sacha gente*, la gente de las selvas. Las dos corrientes se funden en una; lo antiguo con lo salvaje, las selvas con el comienzo del tiempo. De esta corriente viene el poder de adivinar y curar.

Pero no son tanto antiguas como venerables esas primeras gentes a las que conjura en su canto, arriba en la fría noche de la montaña, cantando profundo al brebaje de yagé. Está Miguel Piranga, uno de los chamanes más poderosos, un coreguaje, muerto hace treinta o cuarenta años. Está el famoso chamán siona, Patricio, a quien acudían en ocasiones tanto Santiago como Salvador para beber yagé. No son tan antiguos ni son los "primeros". Pero ciertamente son de la selva. El yagé crece sólo en las selvas y para don Pedro, a su manera, también está conectado con los antiguos paganos de épocas remotas. "Vivían en el monte y lo recorrían", me dijo, "plantando remedios, incluido el yagé. Uno va hoy allá y a veces oye cantos. Allá hay cantos. Allá están todas las visiones, cantando. Cantando su canción, la canción del yagé, ¿no? Y entonces uno se dice: '¡Por allí va un chamán!'"

Huitotos

Tres años después recurrimos a una canción adivinatoria y curativa

para una india llamada Andrea, quien quería saber qué le había pasado a su marido, Domingo, el que meses atrás había viajado como curandero a Venezuela. El chamán dijo que la canción era para atraer al marido que quizás no volvería, y que normalmente la canción era mucho más larga, con muchos adornos. He aquí su exégesis verso por verso; los números corresponden a cada verso.

1. Ésta es la sensibilidad que declama delicadeza; poner todo el mundo y toda la vida en claridad como una función del tiempo que se ilumina a sí mismo.
2. Buen camino, camino hermoso.
3. Gente huitoto, gente huitoto: haciendo un pacto con la gente de abajo.
4. Darle descanso a la enfermedad.
5. Deseo que el Otro o los Otros piensen bien de mí; que haya amistad.
6. Con mi ciencia todo saldrá bien.
7. ¡Ven, Domingo! ¡Ven!
8. Yo soy el que curará a Andrea.
9. Andando por Venezuela; andando por Venezuela.
10. Tengo que concentrarme, tengo que pensar intensamente si se van a separar o no.

Comentamos el verso "Gente huitoto, gente huitoto: haciendo un pacto con la gente abajo". Yo nunca había oído antes la palabra "huitoto". Mi amigo chamán trató de explicarme:

> Lo que quiere decir esta palabra "huitoto" es que yo tengo que llamar a la gente de abajo, porque son fuertes y porque tienen el fuerte remedio del yagé. Pero también tengo que llamar a los maestros de aquí arriba, para defenderme. Los de abajo son calientes, muy calientes, y no sienten nada, mientras que los de aquí, los de arriba, también son fuertes y han padecido frío, frío en las mesetas. Entonces uno tiene que hacer un pacto con los de arriba y con los de abajo.
>
> Nosotros somos civilizados. Tenemos vestidos y casa. Comemos sal y sabemos de Dios y del diablo. Pero los huitotos no saben, y están con el diablo, porque no son cristianos. Son como perros. No tienen alma. ¡Pero *sensibilidad*! ¡*Eso* sí tienen! Como animales. Y como animales pueden ver lo invisible. Por ejemplo, llega aquí un espíritu malo. Nosotros no lo vemos, pero el diablo [y se corrige rápidamente], es decir, el perro, el perro sí lo ve.

Continuó:

> Hay una historia sobre una mujer que tenía un perro blanco, ¿no? Y el perro aullaba y aullaba a medianoche. Era una molestia terrible. "¡Lárgate! ¡Vete!" Pero el perro seguía aullando, aullando y aullando. Por último la mujer cogió al perro y le limpió las lagañas y le dijo: "¿Por qué aúllas tanto? ¿Estás tratando de ver algo?" Entonces el perro corrió como un cristiano, como si fuera a morder algo. Cuando el perro se retiró, ella dijo: "Qué pasa aquí?" Y entonces vio un esqueleto que ocupaba todo el espacio, que estaba en todas partes.

"Así", concluyó él, "el perro ve y conoce al fantasma, así como otros animales ven espíritus malos y fantasmas malos. Y los huitotos también, están aliados con el diablo, se ven y se hablan entre ellos. Porque los huitotos no tienen alma sino sólo un espíritu de aire. No comen. Lo que comen es viento, o flores, nada más que la fragancia de las flores" (como esos espíritus, monstruos, engendros en los bestiarios medievales representando a "las maravillas de oriente", a los salvajes de India y Etiopía). Esos huitotos son como serpientes que incluso a metros de distancia pueden chupar la sangre, me dijo. Tienen largas uñas que entierran en la carne para extraer sangre. Pueden saltar y volar sobre grandes distancias. En un instante pueden alzarse de las selvas hasta las cimas de los Andes en Sibundoy, e incluso hasta la ciudad de Pasto.

Ligados como están al diablo, los huitotos no tienen sensibilidad moral. Como los animales, desconocen la diferencia entre el bien y el mal. Pero como los animales son poderosos y tienen una sensibilidad y un conocimiento que no posee ningún ser humano.

La relación entre el chamán del altiplano y los huitotos, y marcada en la canción de curación, es como la del dueño con un perro bien amaestrado. Como en la historia de la mujer con el perro blanco que aullaba a medianoche, es función del chamán limpiarles los ojos a esos habitantes de la selva y, al hacerlo, apropiarse su visión y su sensibilidad, fusionándola, con ayuda del yagé de las selvas, al poder y a la razón de la civilización cristiana, la que no sólo los define sino que les imputa esos poderes aterradores a los salvajes por otros conceptos inferiores.

¿Pero por qué los huitotos? Historia de una excursión apostólica

Cuando Manuel Gómez, un colono blanco de las montañas, llegó

por primera vez a las selvas del Putumayo y tomó yagé hace unos cuarenta años con un chamán cofán, sintió como si hubiera muerto. Estaba convencido, me dijo años después, de que había muerto aquella noche al beber su tercera taza de yagé. Y en el preludio a ese espacio de muerte, a las puertas de la muerte, por decirlo así, en el embate de un huracán y de una oscuridad rota por luces parpadeantes, lo envolvieron las serpientes y empezaron a brotar de su boca cuando vomitaba. Luego vino un tigre y el chamán indio le preguntó si estaba asustado. "No, sólo un poco", contestó. El tigre desapareció y junto al fuego, y para su horror, Manuel vio al diablo, tal como lo pintan, con cuernos y todo, encendido y rojo. Y luego el diablo se cambió en el chamán, sentado junto al fuego, bien relajado, fumando tabaco. Pero luego volvió a cambiarse en diablo y Manuel murió –tan sólo para ascender al cielo y recibir la bendición de Dios, y junto con ésta sentir el rocío fresco que se levantaba del verde de la selva a medida que descendía, un hombre nuevo–. Era esa imagen compuesta y alternativa del tigre-indio chaman-diablo la que lo meció en el espacio de muerte, así como fue un hombre blanco el que meció a un niño siona de las selvas del Putumayo en el espacio de muerte cuando tomó yagé con su padre chamán, supongo que hace unos setenta años, aproximadamente, en tiempo de las atrocidades de la bonanza cauchera, en lo más hondo del Putumayo.

> Cuando me dieron la tercera dosis de yagé vi culebras que salían de sus casas, en cantidad incalculable. Luego vi a un hombre blanco armado con un machete y una bayoneta. Esa era otra pinta. Comenzaba con un blanco que quería matarme con su bayoneta y, más aún, arrojarme al fuego. Di un alarido de horror. Esa era otra pinta. Pero entonces llegó una mujer de edad avanzada para envolverme en trapo y ponerme a mamarle el seno, y luego volé lejos, muy lejos. De pronto me encontré en un lugar repleto de luz. Todo estaba muy claro, muy plácido y sereno. Es ahí donde vive la gente del yagé. Son parecidos a nosotros, sólo que mucho mejores. Era allí adonde había llegado. Entré a una casa muy linda. Llegó toda la gente adornada con plumas y cascabeles. Me rogaron que me vistiera como ellos. Sus túnicas tenían pinturas de tigres y otras cosas. Ésa era otra pinta. Después vi a Dios, quien tenía una gran cruz. Me bendijo. Ésa es otra pinta.
>
> Después de eso vi una iglesia, grande y bella. Fui a ver la ceremonia y cómo se comportaba la gente. Me dieron una especie de vino de agua azucarada que representa las medicinas refrescantes que el chamán le da a los enfermos. Ésta es otra pinta.

> Me llevaron a donde nace el sol, donde hay dos compartimentos, uno trasparente y otro oscuro. Para llegar allí uno ve la noche y el día. Ésta es otra pinta... [24]

En 1926, un decenio o algo así (supongo) después de que el muchacho siona tuvo esa visión (como la registró en los años 1940 el antropólogo colombiano Milciades Chaves), dos capuchinos españoles, Gaspar de Pinell y Bartolomé de Igualada, comenzaron su famosa y heroica "excursión apostólica" para descubrir y cristianizar las que llamaban "tribus nuevas y salvajes" en las selvas del Putumayo, río abajo de los siona. A consecuencia de la conmoción internacional producida por el informe de sir Roger Casement en 1912, donde ratificaba con muchos detalles las acusaciones de atrocidades odiosas en el cinturón cauchero del Putumayo, se produjo un llamado para mitigar la violencia con la influencia de la Iglesia. Se calculaba que en 1909 había entre 30.000 y 40.000 indios, principalmente de los llamados huitotos, en torno al centro de extracción cauchera a lo largo del Igaraparaná y del Caraparaná, afluentes del Putumayo; según cálculos de los misioneros, se habían reducido lastimosamente a unos 8.500 a comienzos de los años 1920. Muchos habían muerto de la viruela traída por los blancos. Muchos se habían escapado. Otros habían sido vendidos en las redes de peonaje por deuda y habían terminado en Bolivia o Brasil. Pero la causa principal del descenso masivo de la población, opinaba el padre Gaspar, eran las horribles torturas y matanzas cometidas por la compañía cauchera peruano-británica de Julio César Arana.

Los preparativos para la excursión apostólica se acometieron con gran celo en la altiplanicie. Se celebraron misas en las escuelas y en las iglesias de Pasto y del valle del Sibundoy para celebrar esta cruzada encaminada a salvar a los salvajes de las junglas de abajo. Se efectuaron ejercicios espirituales con una gran participación de la orden de los capuchinos, en los cuales el padre Gaspar y el padre Bartolomé fueron declarados patronos de esta excursión de la Divina Pastora, la amada madre y patrona de los capuchinos. Se acumularon mercancías, regalos y medicinas suficientes para un viaje de entre seis meses y un año, pero con mucho lo más importante, en cuanto tocaba al padre Gaspar, era el cuadro de la Divina Pastora, de aproximadamente cuatro pies de alto por tres de ancho, el que había sido encargado especialmente en Pasto "a fin de que nuestra Divina Madre no sólo nos acompañara con su protección invisible" sino también para que "el amor hacia ella penetrara en las almas de los salvajes y civilizados de aquellas regiones, *no sólo por conducto de nuestra palabra evangélica, sino también por los ojos de todos*" (subrayado del autor)[25].

El efecto de esa imaginería colonial que penetraba en las almas era no menos intensa cuando la producía no el artificio sino la naturaleza. Mientras aguardaban a que los huitotos prepararan un gran baile en la unión de los ríos Caquetá y Caguán, el padre Gaspar observaba que "rara vez se presenta un cuadro tan salvaje". El sitio estaba virtualmente oculto desde los ríos pero al entrar en él se veía que era grande, en su imaginación como una cripta celestial. "Sus aguas son oscuras", escribía, "viejos leños se pudren en el cauce, sus orillas son lúgubres y los altos árboles cubiertos de ramas y de musgos funerales crean una cripta tan entristecedora que al viajero le parece estar caminando por un túnel que lleva a brujas y fantasmas". Las cuatro o cinco chozas construidas por los indios (de acuerdo a un tipo de vivienda favorecido por los blancos) en cierta manera disminuían "la nota de terror, para aumentar la de salvajismo". Estaban "rodeados por un círculo de selva secular en donde bramaban las fieras y en donde dejaban oír sus estridentes sonidos pájaros e insectos que, lejos de alegrar, llenaban de melancolía aquel sitio". La "cripta celestial" encogía de tal manera el horizonte que de día el sol concentraba allí sus rayos ardientes y de noche la luz espectral de la luna y las estrellas iluminaba románticas fantasías. El toque final era la plaga de insectos que picaban día y noche.

> Allí, lejos de la civilización y rodeados de indios que, según sus costumbres, de un momento para otro podían acabar con nosotros y servirnos de bocado en alguna de sus macabras fiestas, pasábamos los días espiritualmente felices, como lo veremos al dar cuenta de los resultados obtenidos con nuestra apostólica labor[26].

Los colonos blancos sumergidos en esta jungla reclamaban también la atención de los capuchinos. Un día el padre Gaspar encontró una familia de colonos sumamente afligida. Un niño de seis años había desaparecido "de manera sumamente extraña y misteriosa". Los padres habían ido a Puerto Asís a celebrar la Pascua de Resurrección, y dejaron a sus siete hijos al cuidado del mayor. El de seis años se fue a pescar con dos de sus hermanos y desapareció sin que ninguno se diera cuenta. Dijeron que se lo había llevado un duende, y cuando el padre Gaspar pidió más detalles le dijeron que había pasado por allí una pequeña sombra y que se había llevado a rastras a su hermano. Lo llamaron y lo buscaron, pero el niño no apareció nunca.

Algo semejante le ocurrió a una familia campesina en Florencia cuan-

do el padre y su hijo de siete u ocho años caminaban por la selva. El hijo desapareció y nunca lo hallaron. Otro caso fue el de una familia india que recolectaba caucho para su patrón. Los padres salieron a trabajar un día y dejaron a los hijos. El patrón (un blanco) oyó una voz en la selva que llamaba a los niños. Parecía la de la madre, y los niños corrieron hacia allá. Cuando los padres regresaron no encontraron en parte alguna a los niños y acusaron al patrón de haberlos asesinado. Tres días después hallaron al niño al pie de un árbol, tranquilo y dichoso como si nada hubiera pasado. Dos semanas más tarde hallaron a la hija en el centro de un sembrado de bambú, una vez más como si nada hubiera sucedido. Cuando le preguntaron que había comido durante ese tiempo, contestó que un *señor* pequeño había cuidado de ella.

En cercanías de Los Ángeles, en el subdistrito de Belén de Andaquí, cuatro o cinco años antes de la excursión apostólica del padre Gaspar, una niña de dos años se había perdido en la selva. La encontraron eventualmente en la cima de una loma tan empinada que escasamente podían subirla los adultos. Había llovido mucho, pero la niñita estaba seca y feliz. Cuando le preguntaron cómo había llegado hasta ahí y quién le había dado de comer, dijo que su padre lo había hecho. "¿Qué significará eso?", se pregunta el padre Gaspar.

Cosas todavía más milagrosas todavía acontecen en estas selvas, proseguía. Un día lo llamaron a una casa de la que se decía estaba habitada por un duende que mordía e importunaba a una mujer. Incrédulo al comienzo, el padre Gaspar tuvo ocasión de reconsiderar su escepticismo cuando, frente a sus propios ojos, mordiscos de diverso tamaño, mojados con saliva, empezaron a aparecer en los brazos de la mujer. "Bendije la casa, exorcisé el lugar, exhorté a la mujer a que saliera de allá, y parece que la cosa terminó sin más consecuencias"[27].

Con incidentes así se fortifica la fe y la Iglesia asegura su sitio en la sociedad. Pero no hay que subestimar las ironías e incluso las subversiones. No fue a un sacerdote sino a un *indio*, si bien chamán, al que los blancos de Bolívar, Cauca, al otro lado de la cordillera, llamaron hace unos años para que se ocupara de un duende. Eso es lo que decía Santiago Mutumbajoy. El padre Gaspar viajó de sotana y rosario de la ciudad a la jungla, excitando la atención de los indios y esparciendo la luz en la selva abigarrada; el indio fue con plumas y dientes de tigre de la jungla a la civilización, repartiendo alucinógenos en las vidas colmadas de envidia de cultivadores y traficantes de coca.

Para movilizar a los indios a su conversión al cristianismo, al padre Gaspar le pareció conveniente alistar en su ayuda a comerciantes de cau-

cho colombianos. En efecto, por la época de su apostólica excursión, en 1926, el padre Gaspar indica que había una especie de concordato que regía en el Putumayo colombiano mediante el cual los comerciantes les pedían permiso a los capuchinos para conquistar (tal era la expresión) indios y emplearlos como recolectores de caucho. Los comerciantes instruían a los misioneros en la forma de hallarle la pista a indios ocultos, mientras que los comerciantes (tan distintos a Arana) encontraban beneficioso que sus peones por deuda indios estuvieran influidos por los misioneros.

Aunque inicialmente escéptico en lo relativo al duende, el padre Gaspar jamás tuvo dudas de que el innominado terror de esas selvas exigía una guerra religiosa. "Gran fe tengo en los exorcismos de León XII contra Satanás y sus ángeles", afirmaba, y

> por esto, en todos los lugares adonde llegamos durante la excursión, para ejercer el ministerio, el primer acto que hacía era ese exorcismo, a fin de ahuyentar de aquellas selvas las influencias del demonio, en donde por tantos años habrá campado a sus anchas por falta de ministros de Dios que le disputaran su reinado[28].

Y cuando finalmente encontró huitotos, raquíticos fugitivos de las caucheras de Arana, el primer acto del padre Gaspar fue efectivamente exorcisar al demonio con los ritos del papa León.

Muchas cosas de los misioneros suscitaban la curiosidad de los indios –sus barbas, sus anteojos, sus largos hábitos y sus rosarios. "Comentaban animadamente", anota el padre Gaspar, "y hacían chistes que provocaban grandes carcajadas". Dos veces al día, con un intérprete, los padres explicaban los misterios de la fe con ayuda de sus grandes oleografías. El padre Gaspar observaba con satisfacción el cuidado con que los indios preguntaban por los detalles más pequeños de esos iconos, y como "intercalaban en nuestras explicaciones largos comentarios referentes a sus propias tradiciones"[29]. Durante esas tres semanas de preparación, los huitotos, por su propia voluntad, pasaban largos períodos en la contemplación de los cuadros, después de las explicaciones de los sacerdotes, y nunca se cansaban de hacer preguntas, dice el padre Gaspar, sobre los detalles más insignificantes. A medida que el suceso se acercaba a su culminación, la noche antes del bautismo, los indios varones permanecían en vela, orando en un gran círculo, chupándose de vez en cuando los dedos tras haberlos sumergido en la olla de tabaco –el famoso chupe de tabaco, efectuado, nos informa el padre Gaspar, siempre que los indios tienen asuntos importantes que discutir, como cuando

el jefe le da instrucciones a su gente de que recoja caucho para los blancos, efectúe labores agrícolas, vaya de caza, ataque a otra tribu o ataque a los blancos. Tres o cuatro hombres pueden perorar al mismo tiempo, y repiten mil veces la misma idea pero con palabras distintas. Cuando se logra una pausa, todos los hombres repiten las últimas palabras con un "mmm" prolongado, con lo cual, observaba el buen padre, preservan "sus tradiciones respecto a creencias y costumbres, conservándolas así intactas, de generación en generación, sin necesidad de libros o periódicos". De generación en generación, de Oviedo al padre Gaspar, la misma fascinación con la memorización, con vincularse a la tradición y con crear tradición, con cantos, mmms y ritos colectivos, todo esto sin libros (ni periódicos). Todo esto sucede, observaba el padre Gaspar, en la lúgubre oscuridad de la noche y en forma sumamente monótona[30].

La mortificación causada a los misioneros por esta interrupción de su sueño se veía más que mitigada al averiguar que los indios "estaban recapitulando todo lo aprendido en estos días sobre los misterios de nuestra santa religión, y recalcaban especialmente la impresión que les había causado los cuadros de la muerte del pecador, del juicio, del cielo y del infierno"[31].

Era propósito explícito del padre Gaspar el empleo de los cuadros para cerciorarse de que en las almas de los salvajes penetraran no sólo las palabras evangélicas sino también la imaginería visual. Pero para que esa imaginería se apoderara de las almas de los salvajes y se convirtiera en parte de su propia imaginación, los salvajes tenían que ponerla en palabras, en sus propias palabras, por medio del rito comunal y del estímulo de los narcóticos. Y si debajo de sus palabras, y permeándolas y transformándolas, yacía ahora el poder de esta imaginería colonizante, se trataba también de su "propia" historia, de la historia de terror y de diáspora de la bonanza cauchera, lista para ser moldeada en el espacio de muerte –la muerte del pecador, el juicio final, cielo e infierno–.

Las ventajas que los ritos salvajes presentaban para los misioneros no le pasaron desapercibidas al padre Gaspar. Tras su primera experiencia de la ceremonia del tabaco anotó: "¡Bendito sea el Señor que permitió que un medio empleado tantas veces por los indios para hacer daño a sus prójimos, sirviera aquella vez para bien de sus almas y de su gloria divina!"[32] Vio que cuando los indios hacían esto añadían al caudal de sus tradiciones las enseñanzas de los misioneros. Más que una mera ventaja, los ritos (masculinos) de discurso y de toma de tabaco "podían ser el mejor medio de inculcarle a las tribus, hasta las más ignorantes, las

ideas verdaderas de la religión y las costumbres cristianas, siempre que haya sido instruido un jefe con prestigio y elocuencia". Quizás hubiera tenido la misma opinión sobre los rituales del yagé, efectuados no por los huitotos sino por los cofanes, sionas, coreguajes e inganos, muy río arriba. A este respecto vale la pena mencionar la historia que me han contado indios río arriba, acerca de que el padre Bartolomé, el compañero del padre Gaspar, propugnaba la toma de yagé y le aconsejaba a la iglesia que no los molestara por eso.

Pero la ironía es obvia. ¡Pobre viejo Gaspar! ¿Podría haber previsto que hoy, muchos decenios después, serían los colonos blancos, no los indios, quienes estuvieran insertando dentro de sus tradiciones lo que tenían como magia y la religión indias?

De todas maneras, ¿no exageró su argumento? Inculcarle la religión a los indios por medio de sus ritos podía crear formas nuevas y extrañas. Por ejemplo, el padre Jacinto de Quito, quien viajó por esas selvas prohibidas de los huitotos en 1906, quince años antes que el padre Gaspar, encontró a los indios absortos en un juego de pelota. Con habilidad asombrosa podían pasar una pelota de caucho –de la misma sustancia con la cual los estaban matando los hombres de Arana– de uno a otro, de rodilla a rodilla. Llamaban a la pelota "el corazón de Jesús" y la miraban con reverencia. El padre Jacinto decía que no sería exagerado decir que la veneraban en la misma forma en que veneramos las reliquias de nuestros santos. Al preguntarle "a uno de los indios más inteligentes" porque tenían en tal estima a un objeto tan insignificante, le dijo que en épocas remotas algunos blancos habían estado allí. Eran gente buena y llevaban imágenes de la Virgen. El niño que ella llevaba en sus brazos cargaba algo redondo, el corazón de Jesús, "y por eso nuestra pelota es como jugar con el corazón de Dios"[33].

Florencio, mi amigo ingano, fue escogido a los quince años para acompañar al padre Bartolomé en una excursión apostólica por el río Caquetá, a la tierra de los *aucas* huitotos, como los llama Florencio. No sé si ésta es la misma excursión de la que habla el padre Gaspar, pero bien pudo haber sido, y me parece importante hacer un contraste entre su recuerdo del acontecimiento y la crónica del padre Gaspar.

Como los buenos padres, Florencio tomó parte en una ceremonia de despedida, pero ésta probablemente fue mucho menos espléndida. Un chamán siona lo invitó a tomar yagé antes de partir, para protegerlo de los huitotos. Cuando Florencio eventualmente los conoció quedó

muy impresionado. Los llama no simplemente huitotos sino *aucas* huitotos, algo así como "salvajes" huitotos. "No puede imaginarse cómo cura esa gente", me contaba. "¡Qué remedios tendrán!"

En su primer encuentro con huitotos,

> el padre Bartolomé dijo que nos matarían. Tuvimos que acampar en otro sitio. Entonces pasó una canoa grande llena de *aucas,* llena de ollas, arcos y flechas. Encontramos una casa enorme, pero sin gente. ¡Nadie! ¡Se habían ido! Alguien estaba allí atado, hasta por los pies. Había sangre sobre la tierra, y montones de calaveras, arcos rotos, cadáveres, crimen. Lo habían hecho para robar, y después se habían ido. Era el día de san Francisco, y el padre Bartolomé dijo misa para pedir fe y patria para poder localizar a esos aucas. El intérprete sabía donde estaban. "Padre, ¡nos estamos acercando!" El padre Bartolomé dijo. "Vaya usted adelante. Yo espero". El intérprete dijo: "Iré y hablaré con el capitán". Estaba mascando coca. Pum... pum... y escupía. Lo miramos desde lejos. El intérprete dijo: "Si pueden ir, les haré señas". Tenían una enorme casa redonda con mucha gente y llena de hamacas. El sacerdote le hablaba al intérprete y el intérprete hablaba con los aucas. Los sacerdotes llevaban espejos, perfumes, telas, velas... pequeños regalos. Fue bueno. Pasamos meses allí, ¡cinco meses! El sacerdote... vivía en una de las casas. Y fue un buen tiempo. La gente aprendió el Padrenuestro, el Ave María... todas las oraciones. Si querían que los bautizaran, los bautizaban. El significado de la cruz, de una imagen, de un santo, todo lo que eso quería decir –todo lo aprendieron–. Y cuando el sacerdote se fue, ¡cómo lloraba la gente! Él me dijo: "Lo siento y lamento tener que irme".

Cuando llegó el día para que el padre Gaspar y el padre Bartolomé celebraran los sagrados ritos del bautizo y del matrimonio los indios se adornaron con los vestidos nuevos que les habían dado los misioneros, junto con sus collares de dientes de animales, sus plumas y sus cuentas. Los misioneros tuvieron problemas para controlar la hilaridad de los indios, pero quedaron complacidos con la ceremonia de los sacramentos, después de la cual repartieron más regalos para conmemorar el día: cuadros de Cristo y medallas religiosas "que los indios recibieron manifestando gratitud y devoción, poniéndoselos inmediatamente contra sus pechos, como trofeos de la victoria que acababan de obtener contra Satanás y sus ángeles"[34].

La conversión más dramática fue la de Rigache, el temible asesino que había sido uno de los guardas más brutales al servicio de la compañía cauchera, y que estaba manteniendo precariamente su cacicazgo sobre esta banda heterogénea de huitotos refugiados y oriundos de la región. Como asesino al servicio de la cauchera, usaba collares hechos con los dientes de sus víctimas. Como neófito de los misioneros le colgaban en cambio del cuello medallas de Cristo y de la Virgen de las Lajas y pidió que le hispanizaran su nombre con el de Antonio. Le regalaron un cuadro grande de la Trinidad destinado para la casa principal del grupo.

Los huesos del fiel compañero del padre Gaspar, el padre Bartolomé, yacen hoy, según me lo cuentan mis amigos indios de Sibundoy, en la catedral de Sibundoy, profundamente reverenciados pero también celosamente escondidos. Después de más de un decenio de descubrir y cristianizar almas nuevas y salvajes en las selvas abajo, regresó a vivir en estas montañas donde su fama de curandero familiarizado con los sistemas médicos tanto occidentales como indios, tanto con Dios como con la brujería, le garantizó su póstuma canonización popular. Se dice que los huitotos le enseñaron a tomar yagé, y que lo tenía en alta estima.

En cuanto a los huitotos, tenemos al menos un signo de cómo su historia ha sido transmitida hasta el presente, y es el de ser llamados por el chamán de Sibundoy para conseguir el poder mágico de discernir el futuro y de contrarrestar el mal. Mientras se guarda con afecto la memoria del padre Bartolomé, la de los huitotos es utilizada –¿y quién podría decir por qué?

Del signo a la imagen: lo obvio y lo obtuso y el tropezón del desorden del poder en su propia confusión

La excursión apostólica para descubrir y cristianizar a los paganos en las selvas abajo ha sido ocasión de mucho esplendor y de muchas ceremonias en la casa principal de los misioneros en Sibundoy, en las montañas que dominan esas selvas. Siguieron otras cruzadas y los indios y los blancos de Sibundoy parecen haber estado constantemente informados, si no entusiasmados, sobre su transcurso y sus éxitos, especialmente en lo que toca a los salvajes huitotos. Esas cruzadas eran también comerciales y nacionalistas en sus propósitos declarados, y los textos de los misioneros muestran un orgullo cercano al éxtasis religioso por haberle abierto al Estado colombiano esta región enorme de la cuenca amazónica para la extracción de mercancías y para la colonización.

¿Sería a través de estas cruzadas que la imagen revestida de poderes mágicos de los huitotos se incorporó al repertorio de mi amigo el chamán

de la altiplanicie? Quizás la magia reside en buena parte en una identificación con la suerte de los huitotos, con la tristeza y con la leyenda de su historia. ¿Podría ser que, como con el infortunio que el paciente le lleva al chamán para su remisión los huitotos representen no sólo el infortunio sino su curación? En el uso de la imagen de los huitotos con el fin de establecer un pacto con ellos, ¿no podrá subyacer una profunda empatía no meramente con las víctimas de la historia sino con su subsiguiente "salvación" a manos de los sacerdotes de la iglesia (no obstante, y debido justamente a eso, que la salvación era más que todo ceremonial)?

Podemos así sugerir una analogía de esta especie que confiera poder mágicamente: un conjunto de isomorfismos organizados y estructurados que conectan una historia de huitotos salvajes, terror colonial y salvación cristiana, de un lado, y la suerte del infortunado llevado cincuenta años después en busca de alivio al chamán del altiplano, en las montañas lejanas que dominan la selva de los huitotos.

Un análisis así disemina sus corrientes curativas de magia más lejos todavía, hasta verterse en las vidas y el trabajo de muchos de quienes estamos involucrados hoy en el análisis histórico y en el comentario textual, pues suscita no sólo un entrañable amor a crear orden a partir del desorden, sino que también evoca una de los textos básicos más apreciados del estructuralismo, el ensayo de Claude Lévi-Strauss "La efectividad de los símbolos", en donde explica el empleo y la eficacia de una canción curativa de un chamán cuna para una mujer en un parto difícil (en la región del noroccidente de Colombia y el sur de Panamá)[35]. En una visión cerrada sobre sí misma de la canción como un texto separado de cualquier mundo salvo de su propia referencialidad interna (y que ignora o desafía la gran probabilidad de que la paciente no entendiera el texto), el análisis prosigue precisamente en estos términos de analogía y de ordenamiento narrativo, los que llegan a su clímax en una catarsis establecida isomórficamente la que puede imputársele, quizás, también al papel terapéutico de la imagen del huitoto en la canción del chamán de Sibundoy.

Para muchos lectores es un cuadro agradable: la preñada tendida en su hamaca con el humo de las semillas de cacao girando a su alrededor mientras ella absorbe pasivamente el significado y el orden –el orden, sobre todo– que el hombre le cantó como un requisito para el asentamiento del caos y el nacimiento de una nueva vida.

Pero ahora, cuando se deshace el humo, ¿no descubrimos que precisamente este análisis es también un rito mágico –así esté revestido con

el ropaje de la ciencia? ¿No se trata de que el análisis mismo de la magia del chamán es no menos mágico que su tema? La figura decisiva aquí es la del antropólogo o crítico que ordena el significado dentro del vehículo desordenado, pasivo y para siempre femenino del texto –de tal modo que "permita" la liberación del nuevo significado rescatado de la obstrucción del desorden.

Pero ¿qué pasaría si en lugar de todo esto permitimos que el viejo significado permanezca en el desorden, primero del ritual, y después de la historia de la sociedad más vasta de la que hace parte? Mi experiencia con los chamanes del Putumayo sugiere que eso es lo que hacen y que el poder mágico de una imagen como la del huitoto reside en su insistente cuestionamiento y en su erosión de la busca del orden. En la medida en que la imagen del huitoto en la canción del chamán del altiplano puede encarnar un relato de redención del terror colonial, funciona como una alegoría que hace tropezar el desorden del infortunio en su desorden mismo –trayendo a la mente las técnicas implicadas en las "imágenes dialécticas" de Benjamin así como los rituales del arte chamánico con el montaje, y con la risa. Con mucha risa. "Pertenece a la familia del retruécano", escribió Benjamin con referencia al significado obtuso de las imágenes. "Está del lado del carnaval"[36].

Hay una manera curiosa por medio de la cual la técnica chamánica de hacer que el desorden tropiece con su propio desordenamiento se ve reafirmada por los términos del orden inherente al proceso civilizador y al diario ejercicio de la autoridad colonial. La cuestión puede resumirse brevemente al comprender la imagen del huitoto en la canción del chamán como una imagen de *salvajismo domesticable* –la cual sugiere la paradoja, la contradicción y la magnitud de la veta deconstructiva en la historia de la civilización del Putumayo y los términos con los cuales primero la compañía cauchera (con su terrible violencia) y después la Iglesia (con su empleo extraordinario de la magia) representan a la historia civilizadora y al salvajismo–. No es sólo que un fangal de contradicciones y de paradojas se produzca así por la necesaria interdependencia semántica de civilización y salvajismo, tal como esa dependencia se vuelve concreta y particular en la materialidad de la historia del Putumayo, sino que para la creación del poder mágico en los rituales de curación lo importante es que la imagen huitoto haga virtualmente imposible ignorar la dependencia del significado respecto a la política –en este caso a la opresión colonial, racista y clasista–. La erupción de la imagen dialéctica de los huitotos en la canción del chamán del altiplano está encaminada, con precisión surreal, al engreimiento de la historia mo-

derna del mundo como domadora del salvajismo. Es una imagen que interrumpe el flujo del pensamiento no con el orden sino con una pregunta: ¿El orden de quién, el salvajismo de quién? Al hacer su pacto con los huitotos, como con un perro de caza, el chamán domestica el salvajismo –pero no para eliminarlo sino para adquirirlo.

Al fin de cuentas, fue así como la compañía cauchera en las selvas de abajo había considerado y había utilizado a los *muchachos*, a los huitotos adiestrados desde la juventud para servir de guardas de la compañía, torturadores y asesinos. Al utilizarlos así, la compañía objetivaba sus fantasías acerca de las gentes de la selva, al crear salvajes muy reales a partir de su mitología del salvajismo para obligar a la gente de la selva a recolectar caucho.

Tras esta resonancia aparente establecida entre la invocación del chamán de las montañas y el uso por parte de la compañía cauchera de los huitotos en las lejanas selvas de abajo, yacen siglos de imputación semejante de poderes mágicos a los indios de la selva por parte de los indios de la montaña. Además de la determinación por parte de la memoria de la imagen del huitoto como condensación de la estructura de sentimiento de la historia en el siglo xx de lo que Walter Hardenburg llamaba "el paraíso del diablo" en la bonanza cauchera del Putumayo, con su sufrimiento y su salvación y su domesticación del salvajismo, está también este arco supradeterminante de la memorización que abarca una fracción de tiempo anterior incluso a la conquista española de los Andes.

A medida que estos dos arcos de memorización se funden en la imaginería del huitoto mágicamente salvaje invocado en la canción que el chamán del altiplano arroja a las fauces de la incertidumbre agravada por el infortunio, hay también una coalescencia de las dos maneras opuestas mediante las cuales la memoria, presuntamente la memoria de los indios, fue utilizada para asegurar su conquista. En el siglo xvii el obispo Peña Montenegro proclamaba que los ritos indios debían ser arrancados de raíz porque tales ritos traían a la conciencia lo que él llamaba la "memoria del paganismo". Pero, trabajando dentro de la misma premisa, la de que el ritual encarnaba y reanimaba la memoria, los capuchinos del siglo xx, como el padre Gaspar cuando trabajaba con los huitotos, desarrollaron como por accidente la conclusión y la estrategia opuestas: es decir, que para borrar la función de la memoria que estimulaba el paganismo, deberían preservarse los rituales de tal modo que las memorias que encarnaban pudieran entrelazarse con las imágenes –las

oleografías– del sufrimiento y la redención cristianos: la muerte del pecador, el juicio final, y el cielo y el infierno.

¿Es posible que estos modos opuestos, mediante los cuales la historia ha puesto la memoria al servicio de la colonización, estén inscritos en la magia de curación contemporánea y sean necesarios para su poder? ¿Es posible que los malos aires que golpean a los vivos con las memorias de los paganos de la preconquista correspondan a la del obispo y a la temprana política colonial de la memoria, mientras que la resurrección de los huitotos corresponde a un modo moderno de tratar de utilizar la memoria para cambiar y dominar a la gente? ¿Es posible que estos vientos y que estos salvajes actúen como imágenes mnemónicas de distintos modos históricos de producción y de reproducción de la memoria, cuya expresión más delicadamente elaborada se halla en la imaginería chamánica, cuya tarea es precisamente rehacer, y si fuera posible deshacer, la historia de la hechicería junto con su memoria?

25

Envidia y conocimiento social implícito

Muy a menudo en el Putumayo, al escuchar a la gente en casa de un curandero mientras habla de la vida y sus problemas, tengo la impresión de que la sensibilidad a la envidia es tan omnipresente y tan necesaria como el aire que respiramos. Esa sensibilidad no es tan sólo un fundamento de lo que pudiéramos llamar discurso chamánico, el que organiza un sentido de lo real y de la persona; puede tenérsele también por una especie de sexto sentido o antena de lo que llamo "conocimiento social implícito", que entra y sale de la conciencia como una especie de escáner cargado constantemente y que se ocupa tanto de los rasgos obtusos como de los obvios dentro de la relación social. Adquirido con la práctica más que con el aprendizaje consciente, como la lengua nativa, el conocimiento social implícito puede considerarse como una de las facultades dominantes entre las que se requieren para existir como ser social.

Podemos considerar este conocimiento como un conjunto de técnicas para interpretar no tanto las situaciones sociales aparentemente directas cuando sus varios matices de significación –la"situación", como describe Henry James la multiplicidad entrelazante de la posibilidad en los asuntos del grupo, la disociación y las sucesivas disociaciones de significados y sugerencias en tal profusión de conjunciones y de precisiones que no es sólo la sociedad sino la vida misma la que se ofrece como objeto para la reflexión.

Y la interpretación penetra dentro de la situación interpretada. El conocimiento social implícito no es simplemente una facultad pasiva, reflexiva, absorbente del ser social; debe tenérsele también por una actividad experimental que ensaya ésta u otra posibilidad, que imagina ésta u otra situación, ésta u otra motivación, que postula otra dimensión para una personalidad –en suma, que pone a prueba en la imagen visual y verbal el espectro de posibilidades y de cuasi-imposibilidades de la relación social, el yo y el otro–.

Ante todo es la envidia –la discusión de sus manifestaciones y ramificaciones– la que suministra, por así decirlo, un teatro de posibilidades en la vida social. Es en este estadio cuando el conocimiento social implícito ronda y escarba, agudizando su sensibilidad, su capacidad de iluminar, su capacidad de herir.

No es el menos extraordinario de los logros de las noches de yagé el hacer explícito este conocimiento social implícito, tanto en sus dimensiones discursivas como en las no discursivas o imaginistas. Puede pensarse en las noches de yagé como en un teatro épico que dirije y corrige el discurso de la envidia, y cuyos rasgos sobresalientes son la incapaci-

dad de corresponder y la traición a la amistad. La cuestión más vasta a la que responde este teatro épico es nuestro repudio al propio nexo social, en una representación violenta de la mitología del individuo asocial que se basta a sí mismo y que por consiguiente suscita el contragolpe de la sociedad por medio de la hechicería.

Después de compartir muchas noches de yagé uno puede ver la acción de este teatro épico en la cara de una persona o en un fragmento de una situación. Es difícil olvidar a Rosario y a José García cuando desprevenidamente cuentan su cuento de envidia con sus rostros tensos, o el haber estado con su hijo al atardecer dejando atrás a sus vecinos más pobres en medio de las crecientes sombras del miedo a la envidia que les profesaran y de su disposición a recurrir a la hechicería.

La envidia no es tanto la causa de la hechicería y del infortunio cuanto la fuerza discursiva inmanente para rastrillar los carbones de los sucesos en busca del sentido (y sinsentido) de su sociabilidad.

Como "principio" organizativo para delinear el infortunio, como "teoría" socio-psicológica del mal que fluye inevitablemente de la (percibida) desigualdad, y como significante dominante de perturbación en el nexo social, la presencia de la envidia no tanto es analizada cuanto discutida en sus particularidades concretas y ratificada como inmanencia –con una seña o con un gesto a ese hecho de la naturaleza ominoso, aburrido y desagradable, marco y mancha de la condición humana. Tal vez aquí la noción de un "discurso" resulte vigorosamente apropiada, ya que la envidia es una teoría de las relaciones sociales que funciona no al establecer una hierofanía de causas, sino como presencia inmanente en la coloración del diálogo, dándole sus tonos, sus sentimientos, su repertorio de imágenes.

En tal caso resultaría erróneo pensar en la envidia como en una teoría que puede excavarse debajo de la confusión de sus manifestaciones superficiales, fragmentos en una borrachera de bárbaro retozo empírico que envuelve como un nimbo la doncellez tras la cual yace el placer de la Verdad ordenada de la que debe "apoderarse" el científico social. Pero, ¿si no hubiera más verdad que la que está a la vista de la mente sobre la superficie de los fragmentos, y en ninguna otra parte? Entonces la indagación le deja el paso a la descripción –precisamente en la misma forma como cualquiera en el Putumayo, preso en los anillos de la envidia, golpea el cauce burbujeante del conocimiento social implícito a fin de interpretar aquellos fragmentos y esos sentimientos, los que no tienen comienzo ni fin sino una plétora de efectos.

Vomitando la envidia del otro

A veces la envidia se representa de manera icónica, desmesurada, monumental, como cuando Borbonzay, un indio joven de las montañas que vivió y trabajó en la finca de Santiago durante varios años, sin más bienes que la muda de ropa que llevaba puesta, no podía dejar de vomitar esa noche de octubre de 1976 cuando un grupo de nosotros estaba tomando yagé. Le pidió a Santiago un trago del "agua fresca" calmante hecha con plantas especiales y le pidió que lo purificara bien –que cantara sobre su cuerpo, que respirara dentro de él, que le limpiara las piernas, el pecho y la espalda, los brazos hasta la punta de los dedos, la cara, y que en torno a su cabeza chupara el mal de su coronilla, y que luego golpeara su cuerpo casi desnudo con lacerantes ramas de ortiga las que, verde limón y rojo carne, cuelgan flácidas y olvidadas tras haber golpeado y abierto el cuerpo para permitir que salga el mal de la envidia de los otros. Pero Borbonzay seguía vomitando. Después de medianoche volvió a sentarse en una butaca en el fogón frente a Santiago y mientras el resto de nosotros estaba atento, él le hablaba en voz baja, confiando en él, confesando, así me pareció al principio, como con un sacerdote católico. Pero lo que hablaba no era una confesión ni eran sus pecados; hablaba, al contrario, de lo que le causaba miedo y de lo que significaba su vómito, es decir la envidia que alguno o algunos sentían por él. Era su envidia la que estaba en él y la que le hacía evacuar la baba de sus entrañas a la noche en que croaban las ranas.

La voz del curandero era también trémula. No sé si estaba asustado pero, al menos en ese instante, estaba muy serio, absorbiendo las palabras de Borbonzay. Pues en cierto modo tenía en juego más de lo que tenía Borbonzay. La suya era una batalla más constante con la envidia dirigida contra él, en ocasiones por parte de personas no menos poderosas que él en las artes mágicas. Quizás ese envolvimiento en los anillos de la envidia era no sólo un subproducto peligroso de su oficio de curar sino que también le era necesario. De todas maneras estaba claro y era importante que el enfermo y el curandero sufrieran juntamente ese temor a la envidia, entrelazados, tal como los recuerdo, en las sombras de aquella noche.

Siempre se dice de la envidia que produce sus malos efectos al alojarse dentro de los cuerpos de las personas envidiadas, en el estómago, la cabeza, el pecho y el lomo. La curación la exorcisa de esas zonas corporales cuando el chamán chupa y acaricia, y por medio de los efectos purgativos del yagé. La purga es tenida por los colonos campesinos del Putumayo como una de las grandes virtudes del yagé, y aquí lo físico y

lo metafísico están inextricablemente entrelazados en la poética de vomitar y cagar, de evacuar la envidia de los recovecos de nuestro ser.

La envidia hablada: lo que vio la ciega

Así esta poderosa imaginería del *muy lejos* y del *adentro* del cuerpo, trastrocamientos explosivos al cagar y al vomitar la materia mala, la purgación –no confesar sino hacer físico un sentido relativo a una relación social, considerándola como la sustancia pútrida de la envidia implantada en la solidez del propio cuerpo– y luego la magia de la curación, plantas extrañas, gente extraña (indios, negros, magos, hechiceros, posesos), alucinación, "purgación".

Y luego, como contrapunto a esta manera gráfica y demasiado directa de imaginar el entrelazamiento de los nexos sociales, hay otro plano de discurso en el que la envidia brilla durante un instante como una señal en una grieta de la conversación, invitando a la especulación no menos que ratificando lo que es el mundo, –como una nota que hice una tarde, en un viaje de un día al río Putumayo en diciembre de 1982: "Mujer santiagueña de vestido verde llorando en su puesto de la tranquila plaza de mercado en Villa Garzón; contándole a otra mujer del mercado sobre la muerte de su marido, hacía un mes. 'Mal hecho, envidia', gime entre lágrimas; 'ya nadie con quien echar chistes'".

Esa noche tomamos yagé con la hermana de Santiago y con su familia, en su casa a orillas del Putumayo. Su hermana había tomado parte en la fuga de indios inganos de la región de Mocoa, quienes abandonaban esas tierras fértiles a los nuevos colonos blancos. Ya vieja, vivía con su anciano marido y algunos de sus hijos adultos en las orillas todavía selváticas del Putumayo, una choza aquí, otra allá, constituyendo una especie de pequeña comunidad ingana, acosada por la ola de campesinos que llegaban a colonizar. Uno de éstos, un hombre con reputación de recurrir a la hechicería, estaba diciendo que el marido de ella era un brujo, un brujo indio, y que la manera de arreglárselas con él era ponerle fuego a su casa.

Mientras nos tumbábamos en nuestras hamacas en espera de que cayera la noche, Santiago me recordó cómo yo le había dejado de regalo la hamaca que estaba usando. Tras años de uso las cuerdas estaban gastadas y estaba a punto de tirarla cuando una muchacha que estaba en su casa dijo: "¡No haga eso! Mi madre se gana la vida haciendo hamacas. Ella la arreglará". Habían venido desde Venezuela. La madre había quedado ciega unos años antes y cogió la hamaca, desenredó las

cuerdas, midió la longitud sobre sus muslos, y en efecto la arregló muy bien; ¡una maravilla! En Venezuela le habían dicho que su ceguera se debía a hechicería, a maleficio, y ella tenía gran deseo de saber si tal cosa era cierta.

Un yerbatero indio ambulante del valle de Sibundoy había estado vendiendo su mercancía en Venezuela y se había enamorado de su hija. "En mi tierra", dijo, "no hay nadie que realmente pueda ayudarla, pero *abajo*, recalcó, en tierra caliente, hay alguien que sabe. Su nombre es don Santiago".

Entonces los tres, la venezolana ciega, su hija y el yerbatero del Sibundoy caminaron por todas las subidas y las bajadas de Colombia hasta el mismo límite con Ecuador, donde descansaron en casa del yerbatero. Pero era la época de la fiesta de Todos los Santos cuando los indios van de casa en casa bebiendo chicha. Las venezolanas perdieron a su guía. Quedaron solas y aburridas. "Qué otra cosa podía esperarse, con todo ese frío en Sibundoy y sin mandioca que comer. ¡Sólo maíz!" Pero luego encontraron una mujer que les prometió ayudarles a encontrar en la tierra caliente de abajo al hombre llamado Santiago.

Llegaron a este lugar y él tenía algo de yagé sin cocinar, bueno y espeso, "como el que vamos a tomar esta noche", y le regaló un calabazo.

Ella vio quien había hecho el maleficio. Era su hermana. Durante horas enteras dio alaridos ante su invisible presencia.

"¿Por qué lo hiciste? ¿Por qué lo hiciste? ¿Por qué te volviste envidiosa? ¡Después de toda la comida y toda la ropa que te di! ¿Por qué lo hiciste?"

Se interrumpió y dijo: "¡Dénme un cuchillo! ¡Ya!"

La hija lloraba y lloraba al oír eso. "¡Mamá! ¡Mamá!"

"Al día siguiente", continuó Santiago, "le hice una curación y le pregunté si estaba segura".

"Claro que estoy segura", contestó. "Lo veo tan claro como el día. La vi hacérmelo, vi todo".

"Me dijo que debería irme a Venezuela", dijo Santiago. "Allí ganaría mucho dinero".

Uno no puede estar seguro de nada

La gente, parece, puede sentir envidia por cualquier cosa. Y la persona envidiosa es un peligro, pues la excita tanto la envidia que tratará de matar por medios mágicos –chonta (dardos de cerbatana en el caso

de los indios de la selva); magia y capacho (en el caso de los indios sibundoyes del altiplano); magia y sal y maleficio (en el caso de las castas y clases civilizadas, los negros y los blancos).

Ciertamente no son sólo los ricos el objetivo de los envidiosos. Recuerdo que estaba con un blanco enjuto de sesenta años, víctima de la fiebre, llamado Alquímedes. Era un obrero a jornal que había emigrado de las montañas. Su flacura tipificaba la extrema pobreza de esa clase que apenas comía pero que cortaba la caña, cuidaba los trapiches, limpiaba los potreros y sembraba el maíz y la mandioca de sus vecinos más acomodados.

"¡Es envidia!", me dijo, refiriéndose a la fiebre que estremecía su cuerpo demacrado.

Años antes había muerto su mujer, embarazada de cinco meses, en las montañas donde habían vivido toda la vida. "Se sufre mucho allá en Las Mesas", me decía. "Los jornales son muy escasos y las mercancías son muy caras". Por eso se vino a vivir aquí. Con su hijo y dos hijas arrendaron un cuarto y construyeron una choza al borde del camino. La única tierra que podía ahora comprar para siembra estaba muy lejos río abajo y en la selva –"bien adentro", suspiró– en la tierra caliente a cuyo clima y a cuyas enfermedades les temía. Ese día hacía nueve años que había dejado su hogar en las montañas de Las Mesas para buscar trabajo con su hija Miriam en el norte, en las plantaciones de caña cerca de Palmira, en el complejo agroindustrial del valle del río Cauca.

"Y el día en que nos fuimos Miriam y yo, esa noche mi mujer tuvo un ataque. Y el ataque siguió hasta que se murió. Antes de llegar a Palmira recibí un telegrama diciendo que debería regresar porque estaba agonizando. Volví y cuando llegué ya la casa estaba iluminada con velas. Había muerto". Sólo diez u once meses más tarde oyó decir que la habían matado por envidia. Era un maleficio, me dijo.

Su hijo nos ofreció una copa de brandy pero el viejo no la aceptó y bromeamos sobre Miriam, la que trabajaba ahora en la fábrica departamental de licores, y las oportunidades que esto ofrecía. Alquímedes volvió a su historia.

"Fue en una reunión de trabajadores de carretera, aquí al lado, cuando un hombre me contó que le habían pagado para darle una medicina a mi señora... para matarla".

"¿Qué?"

"Una señora le pagó para darle una medicina. Esa medicina la llevó a la tumba. Tenía cinco meses de preñada, y veinte minutos antes de

morirse expulsó al niño, y veinte minutos después murió. Fueron dos muertes en una... ¡Fue algo tremendo, *don*, déjeme decirle!"

"Enterramos los dos cadáveres en el mismo ataúd. Luego mi suegro me pidió que pusiera una denuncia a la policía para tratar de descubrir quién había hecho eso. Pero la pena de desenterrar los cadáveres, y los problemas con el Registro... así que el castigo quedó en manos de Dios".

En las montañas no hay curanderos poderosos como los indios de aquí. ¿Pero gente que sepa hacer el mal? Sí. De ésos hay.

"Dicen que le habían dado tierra de los muertos, sacada del cementerio, y que se la echaban al café. Eran cosas contra las cuales nadie podía pelear. Los médicos decían que había sido un ataque al corazón y una hemorragia cerebral. Pero como sea, nos dejó. Y nunca le hizo daño a nadie. Siempre fuimos correctos".

Una noche, años después de la muerte de su mujer, Alquímedes fue a la casa de Santiago. Era una ocasión especial. Era la segunda de esas tres noches de las que yo tan sólo había oído hablar, las que necesitó Salvador, el chamán cofán, para curar a Santiago de la enfermedad mortal infligida, se decía, por Esteban, el chamán indio de la montaña que estaba usando magia.

"Sólo fui una noche", reía Alquimedes. "¿Cómo podía tomar yagé más de una noche? Don Salvador estaba demasiado borracho de yagé como para curar a nadie, pero tenía con seguridad una curiosa y rara comprensión de las cosas. Raro era el entendimiento de ese hombre".

"¿Como qué?"

"Podía decir qué mal tenía uno".

"¿Con sólo mirarlo?"

"¡Sí! La enfermedad. Lo que a uno le había pasado en la vida. Estaba muy borracho y me dijo, '¿Usted es la persona que recomendó don Santiago?' 'A sus órdenes', contesté. Y él dijo: 'Hace mucho tiempo a usted le pasó algo muy raro'. Y entonces yo dije: '¿Qué sería?' 'Ay...', exclamó. '¡Su señora no murió porque la llamó Dios sino porque la mataron! Oiga...' Entonces comenzamos a hablar y don Santiago vino y me dijo: 'Éste es un hombre al que le tengo gran confianza. Hable con él. Voy a reservar un calabazo de yagé para que usted pueda ver como mataron a su señora'".

"Vi algo, dice Alquímedes. "Pero... ¿quién sabe? Uno no puede estar seguro de nada".

Los más pobres de los pobres, como Alquimedes, pueden sentir que son víctimas de la envidia. Porque lo que tiene un pobre puede no ser

mensurable en moneda legal, puede no ser visible. Recuerdo que una vez me tomaron de sorpresa mientras cocinaba yagé una tarde, en la arboleda junto al río. Le estaba ayudando a un joven ingano y las horas pasaban entre la excitación y la monotonía mientras hablábamos de esto y lo otro. Me dijo que toda su familia había venido para ser curada porque alguien los había dañado para que pelearan todo el tiempo. Todo lo que tocaban, por así decirlo, se convertía en una riña de vecinos, sangrienta a veces. A su madre le habían cortado el brazo en una pelea a machete. La gente los atacaba todo el tiempo, me dijo, envidiosa de que los hijos se quedaran en casa con sus padres y les ayudaran.

La envidia por el ganado

De vez en cuando le gente lleva sus animales, especialmente su ganado, a que lo curen de hechicería. Estimulados por un programa de cría de ganado del Banco Mundial, el que introdujo el cebú y después e. ganado lechero, algunos campesinos habían comprado hatos. Antes de 1980, cuando el cultivo ilegal de la coca se volvió El Dorado de muchos campesinos pobres, era el ganado y sólo el ganado lo que producía dinero. Al mismo tiempo había el sentimiento de que el ganado creaba más desigualdad y un campo más visible para la envidia, como en la sórdida historia de Rosario y José García.

Se oía hablar mucho del robo de ganado, pero por inquietante que fuera era el menor de los problemas con el ganado, me aseguraba José García, pues eso podía prevenirse, como en su finca y en la de Santiago, mediante pociones mágicas preparadas con grasa de tigre. Pero podía costar 4.000 pesos (en ese momento el salario rural era de unos 100 pesos diarios).

¿Cómo aparecían en las visiones de yagé la hermosura y el silencioso meneo de la cola del ganado? ¿En lo rechoncho de su solidez cuadrúpeda, desparramada hasta la rodilla en el barro o en las altas hierbas, inocente de las intensas pasiones que tan riesgosamente evocaban en el corazón humano, cómo figuraban en los potreros alucinatorios recorridos en la imaginación de la mente? Yo solía preguntarme sobre las visiones de Santiago de un ganado suave como terciopelo, húmedo, mugiente, que lo acometió durante toda la noche la primera vez que tomamos yagé juntos en 1975. Fue su imaginación la que encendió la mía: el hombre grueso pero infinitamente gracioso en el claroscuro de la vela, flotando con su diadema de dientes de tigre entre los montones de gente que yacía en medio de la desdicha o de la exaltación, abriéndose paso y dando calma en medio de lágrimas y de risas, tal como lo estaba haciendo exactamente al mismo tiempo con esas vacas tan hermosas.

Más tarde, mientras yo trataba de situarme por fuera del autorretrato de la situación y de explicarlo, había otras imágenes para luchar contra ellas, como la utopía del Banco Mundial de un cielo vacuno en la selva tropical. ¿Estaba la imagen de Santiago dándole una respuesta a sus nuevas y abrumadoras ansiedades por el ganado, ya fuesen las suyas propias o las de sus pacientes? ¿Estaba este peludo mundo bovino desplazando al de los ángeles? Ciertamente, en lo que con muchas vacilaciones podría llamarse una "cosmología" india eran observables los cambios. Las llanuras de un rancho ganadero de Texas están muy lejos para el chamán cofán don Salvador y sus hijos cuando andan dos días enteros en la selva pluvial del Putumayo en busca de su única vaca. La encontraron hundida en el barro hasta los cuadriles, y necesitaron otro día para sacarla con la ayuda de troncos.

"Cada clase de animal tiene su dueño", me decía Salvador, "y el chamán tiene que negociar con ese dueño cuando quiere cazar al animal. El chamán le paga al dueño con cerveza o con yagé. Habla con el dueño cuando toman yagé: 'Quiero una danta', dice. Y ahí llega. Fácil y mansa llega; y gorda, también".

Me preguntaba, sin embargo, sobre estos bovinos recién llegados a la selva y a sus fangosos alrededores, especialmente porque, a diferencia de otros animales, parece que ningún espíritu es su dueño.

"Sí, todos los animales tienen su dueño", reafirmaba Salvador. "Nuestro dueño es Dios. Somos los dueños del ganado porque lo matamos igual a como decide Dios que hemos de morir".

Pero no parece que este concepto de derechos de propiedad investido en los derechos a matar haga mucho para dignificar el concepto bastante diferente de propiedad y de capital (*cattle* [ganado] en inglés antiguo) promocionado por los banqueros mundiales. Por el contrario, la envidia encaminada a que el ganado enferme para que no medre o para que incluso se muera está muy extendida, y después del cuerpo humano el cuerpo de la vaca o del toro es el signo más sensitivo de envidia. Son muchas las veces que le han pedido a Santiago que consagre durante una noche de yagé una mezcla de harina de maíz, sal y ganado chondur para que la coman los animales para curarlos o para protegerlos de la hechicería motivada por la envidia.

Incluso así, fue sólo al final cuando le pidieron que interviniera pues el hermoso toro de su hijo (que valía, se ufanaba él, unos 18.000 pesos)

estaba terriblemente enfermo. Estaba inmóvil debajo de un árbol, sin comer, y un espumarajo blanco le salía de las azules membranas en la jeta. "Es un maleficio", me había dicho el hijo de Santiago, "es muy común. ¡Envidia!" Y estaba bastante seguro de dónde venía la envidia. Curar al ganado enfermo, añadió, es mucho más difícil que curar seres humanos porque el ganado no puede tomar yagé y purgarse.

Intentó todo lo posible pero el toro se iba hundiendo lentamente en la tierra a medida que pasaban los días. La víspera de Navidad Santiago organizó una pequeña fiesta en su casa porque (me dijo) temía que cuando los jóvenes fueran al pueblo en esa noche festiva bebieran demasiado y buscaran pelea. Pidió prestado un tocadiscos de pilas y bailamos y tomamos aguardiente juntos.

Su hija Natividad había llegado del río Caquetá con sus hijos. A algunos pobres campesinos los había matado a tiros el ejército, pues, contaba, un vecino envidioso había hecho la falsa denuncia de que estaban ayudando a los guerrilleros. En otro incidente, bastante cerca, los soldados habían matado a una niña india, compañera de sus propios hijos; las balas de ametralladora le habían volado la mitad de la cabeza.

"La gente del monte llegó a nuestra casa y pidió baterías para su megáfono", dijo uno de los niños sobre los guerrilleros mientras estábamos sentados entre un baile y otro. "Querían dinero, y se lo dimos. Dijeron que necesitaban una carretera para llegar más fácilmente al mercado. Pero ya tenemos carretera. Los blancos vienen y nos roban las gallinas".

"Los soldados están matando gente inocente. ¿Qué podemos hacer?", preguntó su madre.

Los muchachos estaban fumando cigarrillos. Las muchachas tenían vestidos con volantes. Los jóvenes invitaban a bailar a las mujeres. No había sino tres discos pequeños y habían sido tocados una y otra vez mientras arrastrábamos los pies y dábamos salticos durante toda la noche en esa casa de delicias de vigas anchas, abanicada por el viento fresco que venía del río y de la selva.

Poco después de media noche estaba preparando una olla de café en el fogón de afuera cuando oí un terrible alarido. El hijo de Santiago, Luciano, se había vuelto loco de repente. En medio del baile había tomado un machete y atacado a Pablo, un joven a quien habían contratado hacía dos semanas para limpiar los potreros. El rostro de Pablo arrojaba sangre de una cortada que le cruzaba desde el ojo hasta la boca. Todo el mundo estaba inmóvil, llorando, y el propio Antonio parecía muerto, tendido de espaldas en el suelo. Taponamos la herida y la mujer de

Santiago, Ambrosia, en medio de un río de lágrimas insistía en que Santiago curara a Luciano y la curara también a ella. Santiago afinó su gemido y empezó a cantar y a barrer sobre uciano con ramas de ortiga –para barrer, como decía Ambrosia, la furia y la cólera–.

"Pero", protestaba Santiago, "¿cómo puedo curar a borrachos?

Se me acercó como si el mundo se hubiera abierto en un estallido. Pues era un instante congelado de posibilidad pura; podía suceder cualquier cosa.

"El yagé hace las visiones", dijo en medio de su dolor, con una intensidad insondable, "de lo que es bueno y de lo que es malo. A nosotros los indios nos da la pinta y nos fue dado por Dios. Es nuestro estudio, nuestro estudio" repetía mientras permanecíamos sentados en medio de la noche helada, en espera del amanecer, en una quietud puntuada por los gruñidos de los dos muchachos, tumbados sobre el piso y escasamente conscientes.

Esa tarde murió el toro.

Cuando volví al atardecer había cuatro personas en el campo, congregadas en torno a Luciano, quien atravesaba la masa del toro. Eran gentes hambrientas de las chozas de colonos sin tierra al otro lado del río, esperando tajar filetes de carne que nadie más comería porque el animal había muerto de una enfermedad.

Luciano llegó media hora después diciendo que había buscado señales de brujería por todas partes dentro del estómago del toro, pero que no había encontrado nada.

Hay cosas que deben curarse cuando llegue el momento... o más bien: el carnicero denuncia la hechicería y bebe yagé, sus hijos amarran a un joven del otro extremo de la república que había enloquecido con el yagé, y José García regresa a tomar yagé con el indio

Tener demasiado ganado propio: tal era la causa de la terrible enfermedad de Rosario, según José García, y a medida que empeoraba, y porque despreciaba, o más bien temía, a los curanderos indios, es que José García había estado notoriamente ausente de las noches de yagé en los dos últimos años. Le insinué que viniera y se reuniera con nosotros para tomar yagé un domingo en diciembre de 1980, casi exactamente un año después, de que hubiera muerto el toro de Antonio.

Estaba con nosotros esa noche un plácido campesino llamado Eliseo, de veintiocho años, nacido en las estribaciones de los Andes en Boyacá,

al otro lado de la República de Colombia. Era un blanco, tan deseoso de convertirse en hombre de magia que había viajado hasta allí para aprender. Nunca entendí como se suponía que iba a efectuarse ese aprendizaje. Se decía a veces que era posible pagar por ese conocimiento, mientras otras se afirmaba que era una vocación al genio imposible de comprar. Creo que Eliseo también estaba tratando de averiguar eso.

Era la segunda vez que venía. El solo pasaje de bus le costaba 1.600 pesos. Había venido con su primo, Luciano, unos años menor que él. Había oído hablar de Santiago por primera vez, nos contaba, a un indio del remoto Casanare, que eventualmente desemboca en el Orinoco y desde donde puede obtenerse fácilmente la poderosa medicina de semilla de cabalongo.

"¡La bajan de los árboles en costales!", me aseguraba Santiago, y me decía que en los llanos del Casanare era donde "los archimillonarios" tenían sus estupendas haciendas ganaderas. "Allí no compran el ganado por cabezas", se reía, "¡suben a los helicópteros y señalan con el dedo manadas enteras!"

Había también un pomposo –¡oh! ¡cuán pomposo!– blanco de edad madura, gárrulo, fatuo, agresivo, un carnicero de uno de los pueblecitos de frontera en el Putumayo. Con él estaban dos hijos adolescentes y canijos, que llevaban un radio enorme. Tenía un gran sombrero Stetson y un bastón con una fusta trenzada de cuero, del tipo que los carniceros ostentan con gran efecto. Había tomado yagé sólo una vez, hacía siete años, cuando nadie le compraba carne en su puesto de la plaza de mercado. Otro carnicero le había puesto un maleficio, nos dijo con un torrente de palabras mientras nos congregábamos en el corredor a la caída de la noche, preparándonos para beber yagé. Esos maleficios entre carniceros no acaban nunca, debido a la envidia, decía.

"¡Así es! ¡Seguro!', recalcaba una mujer preñada, dueña de una tienda pequeña en un pueblo vecino, "entre tenderos es eterno". Estaba allí con su marido porque no podían vender lo suficiente para ganar dinero. Sufrían de un terrible aburrimiento, decía, y un espiritista que les estaba ayudando les dio algo con huesos del cementerio. Pero las cosas habían empeorado aún más, y Santiago parecía creer que lejos de haberse curado con eso habían sido afectados con más hechicería en forma de sal. Entonces volvieron a ponerlo en el cementerio.

Los perros ladraron cuando José García subió la loma agitando su linterna. El carnicero volvió a iniciar la conversación, hablando de la corrupción en el gobierno local.

"¡Todos los intendentes vienen aquí a robar!"

"¡A robar!", le hizo eco José García. "En este territorio hay mucho dinero".

"Con esas minas que acaban de descubrir", anotó Santiago, "de cobre y de platino".

"¡Ah! ¡Hay tanto!", dijo José García y todos nos quedamos quietos mientras la oscuridad nos congregaba. Una mujer empezó a hablar en voz baja con Santiago, pero con desesperación, hablando de llorar. La gente iba y venía.

"¡Eso no es lo que hace falta aquí!", rezongó José García, refiriéndose a la hechicería. El carnicero tosió y escupió para expresar su aprobación. Luego carraspeó y recitó en voz alta para todos y cada uno:

"Les digo que hay una persona en la casa donde yo vivo en Villa Garzón, una señora Inés, la viuda del difunto Gómez. ¿No la conocen? He estado ahí cinco meses. Esa señora hace ladrillos, hace tejas... ¡les estoy contando! Tiene una montaña de ladrillos y de tejas... para vender. ¡Y *nadie* le compra ni un ladrillo! Nadie le compra nada. ¡Nada! ¡Nada!"

"¡Nada!", le hizo eco José García.

"Y esta señora ha tenido que dejar de trabajar. Hay veces en que llora y llora". El carnicero hizo una pausa. Nosotros aguardábamos.

"Y, les pregunto, ¿qué pasa en esa casa? ¡Les pregunto! En nombre de Cristo bendito que está en las cumbres de las montañas, precisamente hoy me pasó algo raro, muy raro. La muchacha que estaba allí se fue ayer a Umbría a casarse. Claro que yo no podía acompañarla porque tenía que trabajar en mi puesto de Villa Garzón. 'Vaya con su madre', le dije, 'y mañana cuando cierren el matadero me reúno con ustedes'. ¡Pero lo que pasó fue que no hubo matrimonio! ¡Nada! ¡Tuvo que devolverse! Y de madrugada desayuné y después entré y me sentí raro. Una intranquilidad se endurecía dentro de mí, como una cosa. ¿Pero qué podía haber dentro de mí? Salí y volví a entrar. Nada. Le dije a mi hija, 'Hijita...'" Los perros ladraban furiosamente y se nos perdieron sus palabras.

"... Seguridad... Entrar y salir. ¡Aquí! ¡Aquí!" Golpeó el piso con su fuete. "Y cuando cerré la puerta, sentí como un rayo ese escalofrío. Pensé que me moría. ¡Socorro! ¡Por Dios que está en la cumbre de las montañas sáquenme de aquí! Recé mientras trastabillaba contra la pared. Estaba ahogándome hasta morir. ¿Por qué?"

"¿Cuándo fue eso?", preguntó Santiago. "¿Ayer?"

"¡Hoy, esta mañana!". El carnicero casi gritaba. ¡Y con qué fuerza me pusieron contra la pared! Mi hija gritaba: 'Papacito, ¿qué pasa? ¡Acuéstate en la cama! ¿Qué te pasó? ¿Qué te dio?' ¡No! ¡Déjame llorar!

¡Déjame llorar! Y lloraba por esa cosa extraña que no me dejaba parar. No podía parar. 'Siento un aburrimiento terrible en esta casa, pero ¿qué podemos hacer?' ¡Y esa *cosa*! Se lo digo a usted. Y esa señora: ¿cuánto hace que no vende un ladrillo? ¡Cómo habrá llorado!"

Santiago le gritó a uno de los jóvenes que verificara si había carbón en la estufa para quemar incienso de copal.

"Algo tiene que pasar", continuó el carnicero con acento más tranquilo, fi0. losófico y algo siniestro. "Mi señora vive en Puerto Asís y me dijo: '¿Por qué no te vas? ¡Aquí no puedes acomodarte!' Hace visitas todo el tiempo. No tengo más compañía que mi hija, y se va a casar pronto".

José García y Santiago interrumpieron el silencio consecuente para seguir organizando la toma de yagé. José García volvió a la historia del carnicero con un cuento suyo sobre un ladrillero infortunado que resultó ser víctima de la hechicería. La mujer sentada a su lado, la que vendía plátanos en la plaza de mercado, empezó a hablar de su desesperación y de su aburrimiento. No podía vender los plátanos. El dinero se iba más rápido de lo que llegaba. Estaba enferma. Su familia estaba enferma...

Santiago se rió. Con temible seriedad el carnicero asió su fusta y declaró: "Hay cosas que tienen que curarse cuando llega la hora, o si no..." Lo repitió lentamente.

Jadeante, la vendedora de plátanos le dio más detalles a José García, quien le había estado haciendo preguntas muy pertinentes y anotó con un suspiro.

"¡Dos años en la plaza sin ganar nada!"

"¡Qué cosa!", empezó el carnicero, pero no pudo continuar.

"¡Sí! ¡Está salada!", exclamó con excitación José García.

Hablamos algo más sobre la corrupción, sobre el serrucho del gobierno. Hice un gracejo: "Así que hay dos problemas en el Putumayo: serrucho arriba y sal abajo". Todos rieron. De lo oscuro surgió una voz: "¡Sal en el fondo y envidia en la mitad!" La risa era general.

La mujer del mercado estaba excitada. Siguió con la lista de sus males y terminó con el lamento de que no podía encontrar trabajo.

"¡Así es!", resonó José García con autoridad. "No se puede conseguir nada. Uno vende, pero la plata desaparece... ¡Ah! ¡La sal está tremenda!" La brujería es tremenda.

Sentado al borde de su silla y riendo todavía del serrucho, la sal y la envidia en el medio, Santiago vertió el yagé de su envase de plástico a

una paila de metal colocada sobre un trípode de madera, junto a sus rodillas.

El olor del yagé se difundió en medio de la oscuridad, y los que ya lo habían bebido se estremecieron al recordar su sabor acre –el olor fecundo de lianas, raíces, troncos, hojas, espinas y musgos de la selva comprimidos y aplastados en fango milenario. Todo el mundo estaba callado. El viejo llamó a alguien para que trajera en un brasero una vieja lata de sardinas. Se rociaron sobre los carbones gránulos amarillos de resina de copal y sobre todos nosotros flotaba el humo como de miel cuando oscilaba en arcos el brazo del asistente. En su hamaca en el rincón, el viejo nos daba la espalda a medias. Hubo una pausa de uno o dos minutos. Todo seguía estando muy quieto. Dobló la cintura y sopló sobre el yagé, sólo una vez, hizo otra pausa, se sentó silencioso y se echó alcohol al cuello, los brazos y la cara. Lo fue frotando lentamente.

"Hace mucho no viene Esaís", dijo de pronto. Luego asió un abanico de plumas de unos cuarenta centímetros de anchura, *waira sacha,* viento de la selva, espíritu de la selva, *sacha* como selva, como salvaje, como en *sacha gente*, gente de la selva, aucas, dijo. Vertió un poco de alcohol sobre las hojas, las frotó por ambos lados con ademán acariciante, dejó escapar uno de esos chasquidos de la lengua como el disparo de un rifle que abren al mundo de par en par, como abrir un melón secado al sol, y rompió a cantar, cantos de yagé, no palabras, al ritmo susurrante del abanico de curar durante unos diez minutos.

"¡Apaguen esa vela!", pidió, y dejó sólo una luz que quitaba y ponía sombras en nuestros rostros y en la lucha, cubierta de telarañas, de san Miguel con Satanás, enmarcada en la pared por encima de nuestras cabezas. El ojo le lagrimeaba y se lo limpió –el otro ojo era ciego, el ojo presuntamente destruido hacía dos años por Esteban con la magia de la altiplanicie–. Reanudó por un momento el canto y luego sirvió una pequeña totuma de yagé, la bendijo con la señal de la cruz, se persignó y bebió.

Me dijo que soplaba y cantaba el yagé para consagrarlo, para purificarlo "porque el yagé puede venir con mal, con espíritus de la selva, culebras, ranas, vampiros mezclados con el yagé. Si uno bebe ese yagé ve esos espíritus y puede pasar un rato terrible y hasta peligroso". Pero mucho dependía de cuándo y cómo se formulaba una pregunta. Años después dijo que uno consagra (santifica) el yagé para tratar de que su poder no se emplee con fines malignos, "para que Satanás salga de allí"; de tal modo que quienes lo beben no se sientan tentados a lesionar a los otros con su poder. "Como el yagé es poderoso, entra la tentación".

Y estaba también la cuestión del origen: ¿de dónde venía el poder? ¿*Del chamán*, que imparte el espíritu al soplar y al cantarle sonidos (no palabras) al yagé, o *del yagé*, que le permite al chamán ver y cantar? No, aquí no se podía hablar de orígenes.

A cada una de las catorce personas o algo así, que estábamos en la habitación se nos ofreció a su vez una totuma de yagé del tamaño de una taza de té, y durante unos segundos o minutos Santiago cantaba sobre cada dosis. El amargo sabor nos produce escalofríos y náuseas antes incluso de que el remedio descienda al estómago. Hicimos algunas bromas y volvimos a quedarnos quietos mientras las sombras de la solitaria llama trepaban por las paredes de planchas de madera y subían hasta los huecos negros del techo. Había de vez en cuando lejanos relámpagos seguidos por el estallido de los truenos, y el yagé nos tenía fríos, temblorosos y asustados.

No puedo fácilmente hablar en nombre de los otros, pero tras muchos años y muchas ocasiones en que bebí yagé y hablé con los demás mientras lo tomábamos, y después, no creo que mi experiencia sea inusitada o singular, especialmente en lo tocante a lo que denominaría su *forma* –y es la forma, o más bien el rompimiento de la forma, lo que más me interesa al evocar lo que tenían de importante esas noches de yagé–. Pero las cosas no son tan sencillas, y está la paradoja de que al tratar de describir lo general uno tiene que aferrarse a lo singular, porque el yagé provoca, e incluso depende de eso, un extremismo vital y una exploración de lo incipiente. No hay una experiencia "promedio" del yagé; en eso consiste todo. De alguna manera hay que asumir eso y pintar las noches de yagé en términos de la propia experiencia.

Los pensamientos se convierten en sentimientos y los sentimientos en pensamientos, no necesariamente en el instante epifánico concebido por la concepción romántica de la imagen o del símbolo, sino en el frote, repleto de fricciones, de planos pertenecientes a tipos de experiencia diferentes que se trituran en una especie de tierra de nadie en la que el concepto y el sentimiento combaten por la prioridad y dejan un espacio nuevo donde la sensación vive en su yo deslumbrante. Se da también el caso, relacionado con esto, de que el mundo "de afuera" tiemble con la misma vida y al unísono con el mundo "de adentro".

He leído que los chamanes waraos del delta del Orinoco se preparan para ciertos tipos de magia, especialmente de hechicería grave, al inhalar un espeso humo de cigarro dentro de los precipicios habitados de espíritus que tienen en el pecho, a fin de alimentar y de liberar a esos espíritus, mientras que los chamanes yanomamos en el sur de Venezue-

la, cuando toman su rapé alucinógeno, se desplazan a un paisaje interior de valles y de montañas que forman mundos fantásticos, anidados dentro de las relucientes y resbalosas láminas de músculo y las columnas de hueso que se convierten en un exoesqueleto alucinatorio –al proyectar lo exterior a lo interior y lo interior a lo exterior a través del portal del aliento y de la voz.

Pero más importante quizás es el hecho cabal de que tomar yagé es espantoso: el temblor, el vómito, la náusea, la cagada, la tensión. Pero es una cosa maravillosa, espantosa e imparable. Tras su permanencia con el pueblo de las selvas del Vaupés en Colombia en 1939, Irving Goldman concluía (sin aseverar si había o no tomado yagé) que "los cubeos no toman *mihi* [yagé] por el placer de sus alucinaciones sino por la intensidad de la experiencia total, por el amplio rango de sensaciones. No hablé con nadie que pretendiera disfrutar con él"[1].

Después de una hora más o menos Santiago descendió de su hamaca y empezó a vomitar. El sonido lento y gorjeante de las bascas llenaba la habitación, la cascada de un hombre que se vierte. Se limpió bien los labios y se golpeó el pecho y las piernas con ortigas. La gente se agitaba en la habitación. Empezó a cantar, después a eructar de nuevo, después a cantar de nuevo. Quizás estaba cantando lo que oía –lo que los espíritus del yagé, la gente del yagé, estaban cantando–. Para mí los sonidos eran como los de la selva en la noche: millones de ranas que chirrían y que croan en arroyos gorjeantes y en la tierra cenagosa, pantanosa. Mientras más rápido corrían las aguas y el viento otro tanto le pasaba al ritmo de la canción. El abanico de curar, "viento de la selva", era una ráfaga de movimiento susurrante. El chasquido de balazo de la lengua fragmentaba el aire trémulo con la voz estridente vertida sobre la cascada de las sombras. Santiago estaba curando a la pequeña hija de don Arcesio de susto, del que la invadió cuando se clavó una espina de palma chonta en el talón. Sus padres la extrajeron toda, salvo la punta negra, que se iba hundiendo cada vez más. Dos días después empezó a dolerle toda la pierna. Enloqueció, decían, y aullaba que los espíritus de los muertos se estaban metiendo en su cuerpo y se la iban a llevar. "Mal aire –espíritus de los muertos...", murmuraba Santiago, al explicarme que cuando en la selva se nos entierra una espina en el pie, también pueden entrar los malos aires. Por eso es que la selva del Putumayo es peligrosa, dijo.

La niña estaba sentada en una butaca frente a él. El estaba sentado en su hamaca. Arrojó un soplo sobre ella –así como había soplado sobre el yagé para comenzar la noche de yagé– y a medida que su canto iba más y más de prisa, y zumbaba en oleadas sucesivas, agitaba el abanico

de curar sobre su pecho, sus piernas y sus brazos, y finalmente sobre el rostro y sobre la coronilla. Hizo una pausa para vomitar, exhalando, raspando sibilando, y escupiendo. Alguien se dirigió a tropezones a la puerta entrecerrada y salió a la noche. Los sonidos del vómito nos llegaban claramente. Alguien respiró. Alguien soltó una risita. Santiago se limpió la cara, emitió un cloqueo desde lo más profundo del vientre y rompió a cantar. Cantó largo tiempo, quizás durante diez minutos, luego se inclinó para chupar los malos aires, los espíritus de los muertos de su pecho, sus miembros y su cabeza, y los escupió luego a la oscuridad, a la noche, escupiendo, chupando y cantando. "Cho fuego, cho fuego... cho, chhh...", sonaba, más y más débil hasta convertirse en el crujido más mínimo de las hojas en otro tiempo y lugar, muy lejos en el sueño de otro persona –tan sólo para ser barrido poderosamente por nuestra presencia colectiva, dentro de la cual, por medio de un galvánico restallido de la lengua, la canción nos envolvía como una llamarada que restallaba y purificaba.

Nuestra primera totuma era yagé sin cocinar preparado por don Arcesio y sin mucha fuerza. "Le falta chagropanga", dijo alguien –las hojas de la hembra compañera del yagé, de las que se dice es esencial para las visiones. El carnicero pisaba nerviosamente con sus ruidosas botas mientras la fusta le golpeaba el costado. Alguien empezó maliciosamente a contar chistes sobre carniceros que siempre defraudan a sus clientes al venderles demasiado hueso y grasa y poca carne, y se produjo una onda de regocijo. Santiago y José García empezaron a lanzarse pullas: "El indio es chiquito y grueso; el blanco es largo y delgado". Entonces José García empezó a hablarle a la mujer del mercado sobre la hechicería que le habían hecho a su finca en Santa Marta. Las palabras eran enfáticas, repetidas, urgentes, superlativas: "todo, todo... nada, nada... peor, peor..."

Hacia medianoche tomamos una cocción más madura de yagé. Estaba terriblemente fuerte y no puedo recordar mayor cosa de lo que sucedió durante un rato. Después dijo José García, con una risita: "Serrucho arriba, sal abajo". Todos soltamos una risita.

"Al uno lo sufrimos y a la otra la curamos", bromeé.

"Si podemos", otra vez con una risita.

Santiago había hecho que el carnicero se quitara la camisa y lo estaba curando. Pasó más o menos una hora cantando sobre él, barriéndolo y golpeándolo con ortigas, actividad que interrumpió varias veces: para hablar quedamente con el carnicero, pero con excitación "... ésa es la envidia que usted sufre..."; para vomitar y para contarnos un cuento

acerca de por qué no podía beber alcohol debido a una borrachera terrible con ron y chancuco que tuvo que meterse en el valle del Sibundoy adonde había ido recientemente con un par de amigos a beber "borrachero" –datura– para endurecerse. El yagé da visiones mucho más fuertes y no lo vuelve a uno loco como inevitablemente lo hace el borrachero. Pero el borrachero tiene ese papel de endurecer –al reafirmar la resistencia contra un ataque de brujería o, como también dicen por aquí, en que uno quede "cerrado".

Uno podía sentir cada punzada y cada puñalada cuando describía los dolores que había padecido esa noche en el valle. Luego le dijo al carnicero que andaba por mal camino y que necesitaba otra purificación por la mañana. Con más yagé, con visiones, durmiendo, soñando, podría obtener una imagen más clara del problema del carnicero y de su curación.

El abanico de curar silbaba, restallaba y abría grietas en el espacio en medio de una tempestad de hojas arremolinadas, mientras el canto hacía que ardieran de nuevo nuestros estómagos y nuestros intestinos adoloridos. El ritmo del canto cambiaba todo el tiempo y en él estaban la furia y el viaje, en la canción que sonaba. Y luego Santiago se detenía abruptamente, en pleno vuelo, para contar un chiste, para pedirle a Luis Antonio que hiciera callar los perros, para traer chondur y masticarlo mientras curaba, o lo que fuera, y luego empezaba un zumbido pequeñito, la puntada de una aguja en la tempestad de cuentos y de ruido de vómito y de gente que se levantaba para ir a cagar, y la canción volvía a levantarse.

Los dos hombres jóvenes del otro lado de la república, de Boyacá, estaban tendidos en una cama de tablas. El más joven, Luciano, enloqueció, y sollozaba y gritaba: "hijueputa, hijueputa..." También cantaba un poco. No era difícil imaginarse que cosas le estaban pasando por la cabeza porque uno también se sentía bastante loco. Luego empezó a golpearse brutalmente la cabeza contra la pared, y a arrastrarse bajo las tablas de la cama y, solo en su "cueva", como la llamaba Santiago, aullaba y se golpeaba con más fuerza todavía.

Santiago cantó sobre el muchacho a quien no se le podía ver, tiritando en su "cueva". El canto era fuerte y confiado: rogaba, seducía y exigía. El muchacho sollozante seguía golpeándose la cabeza contra el muro y alguien sugirió que lo amarraran. Los entecos hijos del carnicero en medio de su susto se habían quedado fuera toda la noche, en el corredor, aferrados a su radio gigante. Eran expertos en atar carne que

se contorsiona y que se retuerce, especialmente de cerdos; porque esto es parte importante del oficio de carnicero. Con el canto de Santiago aleteando a su alrededor y con su padre golpeando la fusta contra el suelo, como si fuera un bastón de mando, meciéndose precariamente sobre los talones bajo la ancha ala de su sombrero y tras de su linterna, supervisando y dando instrucciones, los mozos flacuchentos, con toda la facilidad estilizada de los expertos, desenroscaron unos lazos y ataron al muchacho que había venido desde Boyacá con su primo Eliseo para aprender magia de los indios del Putumayo.

"¡Canta yagé! ¡Canta yagé! ¡Pinta yagé! ¡Pinta yagé!", reanudó la canción, y nos envolvió, y nos cargó mientras hablábamos, tendidos, durmiendo, vomitando, cagando, sacudiéndonos, parecía, durante horas enteras.

Luego oí otra canción. Era José García. Estaba cantando algo como lo de Santiago pero con palabras de español y parecido más bien a una oración católica cantada, con repeticiones interminables: Dios... la Virgen... Dios... la Virgen... (¡aquí no hay ranas!) Había tomado un abanico de curar y estaba curando a la mujer del mercado y a su marido, barriéndoles el mal que tenían encima, chupando, escupiendo, cantando su canto: "Canta yagé, yagé canta, pinta yagé, yagé pinta, buena suerte, buena suerte, suerte, suerte, ji, ji, ji, bendito sea Dios, bendito el Espíritu Santo, ya, ji, ji, ayúdame con los enfermos, gloria al Espíritu Santo..." Estaba moviendo de prisa el abanico de curar. Las palabras se le amontonaban. Alguien estaba vomitando afuera. Santiago estaba charlando con alguien.

La voz aguda de José García subía y bajaba. Era un gemido furioso que ascendía y luego continuaba a rastras. "Cante. Cante. Cure. Cure. Cante yagé. Pinte yagé. Buena suerte. Yagé cure. Ji ji..."

Luego llegó otro sonido, el barítono áspero del viento que frotaba unos contra otros los arbustos en la selva, el sonido del río que se precipita por los peñascos, caída y remolino, el sonido de las sonrientes ranas estoicas acurrucadas en el cieno bañado por la luna, temblorosas en su croar –Santiago también había empezado a cantar.

Los dos hombres cantaban uno con otro y uno al otro, y yo estaba en el medio. José García había cruzado la habitación para venir a curarme. El estaba profundamente afectado por el yagé. Cuando lo miré erguido frente a mí y vi entre las sombras movedizas agitadas por la vela su cara tallada, las orejas destacadas y los hondos surcos en torno a la boca, vi en cambio otra forma –una máscara, como las cabezas de piedra esculpidas por los indios con grandes bocas y dientes de perro, que

creo haber visto en las montañas, encima de las tumbas, a una semana de camino de aquí, en San Agustín–.

Sentado inmediatamente detrás de mí estaba Santiago y me sentí como en un fuego cruzado. El canto de Santiago era hermoso. Poco a poco aceleraba hasta una cima, luego cesaba de súbito, chasqueaba la lengua, comenzaba otra vez. En la persecución, José García ajustaba su ritmo a los sonidos del yagé de Santiago y su plegaria en español se acomodaba a la otra, a través de mí sentado a sus pies en medio del caudal de sus cantos de curación y de sus abanicos en un diálogo restallante. Sentí que José García estaba cerca de abusar de su posición, pero lo que había hecho era casi inevitable –curar en la sesión de curación; el consagrado consagrando; el aliento y el yagé; el propio enfermo curando al enfermo –y me había tomado como médium para intervenir una y otra vez. El personaje de indio pétreo enmascarado, como yo lo veía, combinado con el canto en dueto, me parecían hacer de él un eco activo de Santiago –"el verdadero indio"– detrás de mí, un eco que luchaba por aproximarse al indio pero también por seguir siendo él mismo.

Santiago se mantenía imperturbable, y los dos siguieron durante lo que pareció un largo tiempo.

José García no había tomado yagé quién sabe durante cuántos meses, o hasta años, y ahora de golpe era un curaca, un chamán indio del Putumayo, haciéndolo todo, convertido en todo.

Después me preguntó si en mis visiones había visto a su esposa enferma, Rosario. "¿Cómo se veía?", quería saber. Pero yo no la había visto y él continuó diciendo que sólo ahora aceptaba que ella pudiera morir. Ella era "la reina de mi vida", y "no podía morir".

A través de la puerta abierta se veía la luz de los relámpagos. Caía una lluvia mansa. Ahora, mientras el canto de Santiago iba más y más rápido en la madrugada de gallos que le cantaban a los ecos de las memorias cálidas aún de llanto y de risa en esa noche pasajera, la habitación tomó un aire nuevo, tan sagrado como el más sagrado de los templos, pero que había obtenido su serenidad tras un pandemonio de los sentidos en la larga noche dadaísta.

Hay visiones en las excreciones. La corriente de vómito, me habían dicho, puede convertirse en una culebra o incluso en un torrente de culebras que entra y sale de nosotros. En la corriente del moco nasal, en la mierda, en el vómito, en la risa como en las lágrimas, yace una mitología religiosa centrada en la hechicería como experiencia vivida, algo muy opuesto a la abrumadora autoridad del cristianismo en su modo dominante como una religión estatal de sumisión.

En este mundo infinitamente mas cálido y más divertido del Putumayo en las noches de yagé, no hay manera de separar la mierda de lo sagrado, así como no hay manera de separar la remolineante confusión de la náusea prolongada de los chistes procaces y de los bromas provocadoras que tratan de abrirse paso en medio de la corriente irresistible del yagé, sin fin ni principio y sin catarsis climáticas sino tan sólo con fragmentos y trocitos dentro de un mosaico de interrupciones.

Santiago estaba curando ahora a Luciano, el joven de Boyacá que había tenido que ser amarrado por los hijos del carnicero. Le cantaba, le acariciaba su cuerpo, agitaba el abanico de curar, le chupaba el mal de su cuerpo. Aquí la gente *externaliza* sus problemas como creación del Otro envidioso (cuyo nombre vale más no mencionar, o dejarlo envuelto en una película de oscuridad), mientras que el sentido de la curación es penetrar *dentro* del cuerpo, dentro de la cabeza y dentro del pecho, dentro del estómago y de la carne, y romper la conjunción de envidia establecida allí mediante la sacudida de la risa y el choque de sensaciones vueltas añicos.

Pese a su materialidad como fuerza compactada dentro de los intersticios del cuerpo, la causa siempre seguirá siendo incierta. ¿La envidia de quién? ¿Es hechicería? ¿Por qué? En este mundo de lobreguez epistémica cuyo efecto se siente tan brutalmente en el cuerpo, la cura aparece también como algo lóbrego y fragmentado, astillado, desequilibrado y siniestro. Las manos del curandero son poderosas y amables, extraen el mal del cuerpo, mientras que el canto, en su tumulto de finales y de comienzos y de cambios de ritmo carece de destino o de origen, y da vueltas en torno a ese cuerpo, rozando e hiriendo, haciendo que el desorden tropiece dentro de su propio desordenamiento.

26

El remolino

Tres días después de aquella noche con el carnicero, cuando el muchacho se volvió loco, y cuando José García se volvió un curaca, Santiago y yo íbamos en un bus que daba tumbos por la única carretera en el territorio vecino al río Putumayo, con un galón de yagé. Los colonos con finquitas en la selva río arriba de Puerto Asís, en un lugar llamado El Remolino, le habían pedido que fuera allí para curar.

En respuesta a mis preguntas me estaba contando de los capuchinos, del padre Bartolomé quien andaba por la selva bautizando *nuca,* indios salvajes con los que tomaba yagé. Santiago había sido sirviente del padre Fidel Monclar, superior de la misión capuchina desde que había sido establecida a comienzos de siglo, y le había tocado limpiar por las mañanas su bacinilla.

Ahora, sesenta años después, mientras esa historia emergía a tirones y el bus daba tumbos en su camino hacia la frontera, estábamos conscientes, muy levemente conscientes, de la ironía histórica de nuestro progreso, recorriendo pero contradiciendo también, rechazando pero también afirmando el legado colonial: el legendario hombre blanco, el colonizador original, el santo, el padre Bartolomé por los húmedos bosques del Putumayo dedicado a bautizar indios salvajes y a beber, presuntamente, alucinógenos con ellos, mientras que el joven indio "salvaje" recién bautizado, Santiago, destinado a ser un chamán de yagé, era reclutado al servicio de los sacerdotes en el convento y les vaciaba sus bacinillas. A lo cual se añadía que era ahora el indio, no el sacerdote, el que viajaba a la frontera para beber alucinógenos con los colonos pobres de allí y, si no exactamente para bautizarlos, al menos para curarlos y por consiguiente consagrarlos.

"El padre Monclar era un buen hombre", continuó Santiago, "muy humilde". Los capuchinos se habían marchado hacía unos doce años, y aunque su dominio administrativo y espiritual del territorio desapareció con ellos, indudablemente dejaron su marca en la sociedad, una presencia de la iglesia particularmente sensitiva y que se hacía más aguda por la larga sombra que proyectaban los paganos a lo largo de la frontera. La bonanza del caucho se había desinflado a comienzos de los años veinte y, fuera de la misión, no había una cosecha o un producto o una clase terrateniente que dominara la economía. Desde fines de los años cincuenta los camiones jadean por curvas cerradas cargados de madera y de plátanos y, más recientemente, de ganado. Cuando llegué por vez primera a comienzos de los años setenta no había indicios de una economía de la cocaína. De todas maneras, ésta no viajaba en camiones.

"¿Sabe cómo pasa por la policía?", me preguntó un negro viejo

mientras aguardábamos a un amigo común, un yerbatero indio, para que preparara algunos remedios. "Consiguen un niño muerto, le abren la barriga, le sacan las tripas, se la llenan de cocaína, la cosen, y luego el niño, junto al pecho de una mujer, pasa como si estuviera vivo". Tan sólo una mujer que le da el pecho a un niño.

No dejó en claro si al niño lo habían matado o había muerto de muerte natural –si "natural" es el término aplicable donde la principal causa de mortalidad, la gastroenteritis, es algo fácil de disminuir con una economía política diferente–.

Su historia me hizo recordar otras bonanzas de las que había oído hablar, como la del petróleo en México en los años setenta, la que, según me contaban los pobres de allí, exigió las cabezas de cien niños. Desde el hueco en la tierra donde estaba perforando el taladro salió una voz que lo requería, y eventualmente el presidente de la nación accedió a suministrarlos –un sacrificio a la bonanza–. Entonces, durante meses, en Guerrero y en Morelos los padres no les permitían salir de las casas a sus hijos, mientras corrían las historias sobre el hallazgo de cuerpos de niños decapitados. De seguro se trataba de una historia no tan sólo de un sacrificio a la riqueza sino del sacrificio de los pobres y de los débiles. Me hizo pensar no sólo en el niño muerto y el pecho vivo para evadir a los inspectores en busca de cocaína, sino en los colonos del Putumayo en general, como lo ilustraba la historia de la vida de Rosario y José García.

Fue la Texaco Oil Company la que reemplazó a los misioneros capuchinos en el Putumayo. Gracias a la construcción de carreteras y a los empleos provisionales, Texaco atrajo un torrente de colonos pobres en busca de un trocito de selva para hacer una finca y plantar plátanos, maíz o arroz, criar algunos cerdos y, con suerte, venderla al cabo de unos años. La mayoría llegaban sin dinero y pasaban sus primeros años como aparceros o como peones de otros colonos pobres, como jornaleros independientes, o como una mezcla de los anteriores dos sistemas. Muchos eran hombres jóvenes solitarios. Algunos se perdían, como el soñador de Cali que llegó una mañana a casa de Santiago en busca de una cura contra la magia. Otros estaban no tanto perdidos cuanto solos, como don Juan, un negro de Tumaco, en la costa del Pacífico. Fue contratado como jornalero pero se pasaba casi todo el tiempo cuidándose un pie maltratado. Un día Santiago le dijo: "Triste, ¿no? Primero pensando en la novia. Segundo, pensando en que uno es huérfano. Tercero, preocupado por conseguir trabajo y, cuarto, ¡por la pobreza!"

"Preciso", exultó don Juan.

Pero a veces se busca la soledad. Es bueno mantenerse lejos de los otros colonos, deslizarse en la selva como un fantasma solitario. De esa manera se evitan problemas con la gente, me explicaba un hombre, y recuerdo lo que Manuel Gómez, firme defensor de esa soledad estratégica, me había contado sobre esos problemas.

> Hace unos dos años había aquí un tipo con una hacienda pequeña, pero las cosechas eran malas y casi no producía nada. Su ganado había muerto. En la parte alta había unos pantanos extraños y unos huecos repletos de gusanos raros. Por eso creyeron que la finca estaba embrujada. La curó un chamán, Salvador, me parece. El tipo también estaba enfermo. No tenía ganas de trabajar. Cada día iba más para atrás. Y estaba perdiendo todo el dinero que le había prestado el Fondo Ganadero [con préstamos del Banco Mundial]. Cada día estaba más endeudado. Su enemigo lo había jodido. Tal vez fue Pacho Quintero el que lo curó. Arriba, en el pueblo de La Hormiga, hay mala gente. Hasta el momento no ha pasado nada. Aquí hay menos colonos y menos envidia, por eso. Pero como dicen: "Pueblo chiquito, infierno grande".

Estaba encolerizado con el gobierno y con los gringos por llevarse la riqueza del Putumayo sin devolver nada.

> Ordeñan y ordeñan la vaca. Pero la vaca se está muriendo de hambre. Si no fuera por nosotros los pobres, los ricos se morirían porque necesitan que trabajemos para ellos. Nosotros sostenemos la ciudad. Pero los pobres no podemos seguir así. Angustiados todo el tiempo. Pensando todo el tiempo qué vamos a hacer, cómo salimos adelante, qué hacer mañana. Todas esa preocupaciones y todas esas cuentas. Sin parar. Todo el tiempo. El miedo al hambre. El miedo a no tener de qué vivir...

Y había muchos colonos mucho más pobres que él.

Curando en el puerto de los colonos

El bus se detuvo al final de la carretera y Santiago y yo desembarcamos al calor del gran puerto de colonos del Putumayo, Puerto Asís, que ambos conocíamos ya: dos calles principales, una protegida por la guarnición del ejercito y que se alargaba hasta las montañas y ciudades del interior; la otra a lo largo del puerto y protegida por la enormidad de la iglesia y de la escuela, construidas por los capuchinos, quienes funda-

ron el puerto a comienzos del siglo; el puerto mismo, un vasto mar de barro y de agua salina, una confusión de canoas que descargaban montañas de plátanos y sacos de arroz y de maíz hasta de 150 libras que eran cargados al hombro hasta los carros de tiro con caballos tratados a látigo y a juramentos, muslos trémulos, ejes que gruñen, cargados otra vez en enormes camiones encaminados a las ciudades del interior, cascos de vapores de río como castillos de papier-maché tendidos sobre el costado u oscilando en el agua, en permanente deterioro; tiendas llenas de radiograbadoras y televisores, farmacias colmadas de cuanto ungüento, cápsula y sustancia inyectable concebidas por el ingenio maligno de la ciencia aliado con las compañías farmacéuticas transnacionales para el cuerpo neocolonial, siempre quejoso, desnutrido, invadido de parásitos, sin servicios médicos decentes pero siempre con unos centavos para gastar en alguna medicina pretenciosa; agentes viajeros limpiándose el sudor de los ojos, *machos* obesos que cargan delgados maletines con calculadoras electrónicas y muestras de jabón o tiquetes para rifas; un pequeño hospital al que los indios río arriba, conocidos míos llaman (de seguro como lo hacen los habitantes del pueblo) "el matadero" –y sin agua para beber o para el aseo distinta a la lavaza contaminada que mata a los niños e infecta los intestinos y que se vende en el río cenagoso en viejos tambores de petróleo comprados a Texaco.

Esa noche estuvimos en una casa de madera con dos cuartos, construida sobre pilotes en el lodo del gran río. Era la casa de una familia de migrantes indios del valle del Sibundoy, los que vendían hierbas y *cacharros* –espejos, cuadros de santos, tijeras, azufre, cuerda y cosas así.

"Estamos muy enfermos, amigo", le dijo José Chasoy a Santiago, y nos rogó que aplazáramos nuestro viaje a El Remolino a fin de poder ir a su pequeña tienda en el río para tomar yagé y curarla.

Años después Santiago me dijo que estaban preocupados por la competencia de un blanco del Tolima que había instalado un puesto en la carretera, frente a su tienda. Lo querían *ido*.

Esperamos que cayera la noche. Al dar vueltas por el pueblo nos encontramos con don Chepe, uno de los colonos río arriba en El Remolino y quien estaba esperando a Santiago. Era muy tímido, se manoseaba y se rascaba la nuca y todo el tiempo miraba al suelo. Nos invitó a una cerveza. El tumulto de las motocicletas hacía imposible la conversación. Encontramos otros colonos, amigos suyos que habían venido de Nariño hacía once años. Se oyó un grito. Un negro flaco me llamaba y se precipitaba a saludarme. Era Gerardo, a quien había conocido tres años antes río arriba, cuando trabajaba de aparcero para don Salvador, el famoso chamán cofán, y le cocinaba su yagé.

Estaba agitado y continuamente miraba de reojo a Santiago. Después de la muerte de Salvador, hacía dos años, dijo que había ido a vivir con otro chamán indio en Umbría, subiendo más por el río; ¡Gerardo, un negro que había llegado hacía dieciocho años al Putumayo procedente de la costa del Pacífico, convertido en curaca! Hablaba cada vez más alto y más de prisa, consciente de que estaba atrayendo miradas curiosas. "Los jóvenes de hoy no sirven", declaró –con lo que quería decir que los indios jóvenes no se hacían chamanes porque sentían miedo y porque no podían acatar los tabús dietarios, menstruales y de la preñez–. Pero, ¿Gerardo?

Recuerdo que lo conocí en 1977 cuando vivía con Gratulina y Salvador. Había venido al Putumayo porque la paga era alta para los jornaleros. Luego él y su mujer abrieron unos baldíos junto al río. Ella murió y el peleó con su familia, según me contó, y les dejó la finca "porque ellos eran muchos y mi familia era muy pequeña". Desde entonces se había convertido prácticamente en un aprendiz de Salvador y, según sus palabras, era un cumplido chamán. Un cuento insólito.

Siempre parecía solo, sin amigos ni familia, retraído, y fue cuando tomamos yagé río arriba en 1977, en la selva, a un kilómetro o algo así de la casa de Salvador y Gratulina junto al río, cuando me tomó de sorpresa.

El bosque allí era espeso y alto. En un pequeño claro había un gran techo de palmas que cubría a unas hamacas y un pequeño fuego. La noche cae temprano cuando los árboles son tan altos y se podía oír a los animales –micos, dijo alguien– corriendo por la selva durante casi toda la noche, y gritos apagados, y el canto de las ranas que vibraba en la oscuridad. Gerardo había estado cociendo yagé desde el día anterior. Atendía a Salvador, servía el yagé, echaba incienso y estaba donde lo necesitaban.

Me acompañaba un amigo, un negro joven proveniente de uno de los pueblos con plantaciones de azúcar del Valle del Cauca, donde sus padres trabajaban como jornaleros. Su nombre era José Domingo Murillo y fue el que dibujó aquellos demonios vigorosos que aparecen en la cubierta y en la sobrecubierta de un libro que escribí, llamado *El diablo y el fetichismo de la mercancía en América del Sur*. Era su primera venida al Putumayo y nunca había bebido yagé antes, ni participado en una noche de yagé. Tenía entonces diecisiete años.

"Con la segunda taza", me dijo después,

vi unas figuras de semillas de colores extraños. Luego vi plumas, de un color que jamás había visto. Luego algo como una capa pasó frente a mí, con toda clase de dibujos y de pinturas. El manto pasaba despacio delante de mí. Después vinieron más figuras, pero distintas y más grandes y había cosas como culebras de todos los colores posibles, marrón, amarillo claro, verde y negro, y luego semillas de todos colores. Siguió así largo tiempo hasta que tuve que cagar.

Después me acosté y otra vez empecé a ver cosas... animales. Primero un animal grande que no conocía. Poco a poco se cambió en un caimán. Desapareció. Luego llegó una forma negra que agarraba los colores, los amarillos y los verdes, y estos se volvían barras y después... un tigre inmenso.

Estaba aterrado. Me sentía sumamente enfermo. Me puse los dedos en la garganta para vomitar, y vomité. No tomé más yagé cuando Salvador lo ofreció porque estaba demasiado asustado. Quedé despierto horas enteras, pensando en ese maldito tigre.

Con la primera taza quedé borracho y tuve calambres intestinales y prácticamente no veía nada –sólo unas figuras, figuras que nunca había visto, parecidas a los adornos con que se visten los indios, y de muchos colores–.

Cuando Salvador me limpió la cabeza con el abanico de curar, sentí que el interior de la cabeza, debajo de la piel, se movía cuando él movía el abanico, y fue lo mismo cuando me limpió el brazo izquierdo, como si por el brazo bajaran hasta llegar a los dedos agujas y alfileres.

Después de que me curó quedé tranquilo. Cómodo. Luego pude dormir hasta al día siguiente, cuando Mateo me despertó.

El canto de Salvador era muy suave. A veces escasamente se le podía oír, perdido en la cháchara de la selva nocturna. A la madrugada me despertó un extraño canto en voz alta. Era el negro, Gerardo, cantando a todo pulmón algo como un canto gregoriano, yendo y viniendo frente a la enramada durante lo que me parecieron horas enteras, yendo de la enramada con su gente dormida al inmenso muro del bosque, tan alto que no se podían ver las copas de los árboles, yendo y viniendo, yendo y viniendo.

"¿Qué estabas cantando?", le pregunté al otro día.

"Le estaba pidiendo a Dios que me diera una idea de cómo son las cosas", dijo, "para así poderle ayudar a mis compañeros".

La suegra de Salvador, que se había pasado la mayor parte de su larga vida con chamanes (se había casado con uno y cuando éste murió se fue a vivir con su hija Gratulina, casada también con uno, el propio don Salvador) asintió y estuvo de acuerdo más tarde, cuando estábamos discutiendo el asunto, en que efectivamente Gerardo estaba tratando de convertirse en chamán. Tenía una gran reputación como curandero de enfermedades de mujer cuando vivía río abajo, anotó gravemente, con una risa en los ojos.

Pero Gratulina, sentada en el suelo con las piernas estiradas y retorciendo fibras sobre los muslos para volverlas cuerda, dijo que Gerardo no tenía ni esperanza de convertirse en curaca porque no sería capaz de aguantar la cantidad de yagé necesaria.

"Hay que beber ollas enteras para volverse curaca", afirmó. "Es lo que hizo don Salvador. Sólo cuando uno ha bebido ollas de yagé puede hablar con los animales". Señaló una olla de cuatro litros. "Hay que beber por los menos dos de éstas. El chamán nos da una. Uno la bebe y se cae. Bebe la segunda, y cae. Le dan más, hasta que se levanta. ¡Por eso es que hay tan pocos curacas! La mayor parte de la gente es demasiado débil. Y además", añadió con indiferencia, "Gerardo no puede cantar".

Es así como había conocido a Gerardo tres años antes, y nos acosamos con preguntas sobre lo que había acontecido desde entonces. Estaba buscando una canoa que lo llevara para un viaje de todo un día, río arriba. Don Flavio, un blanco viejo, también una especie de chamán, muy tranquilo y modesto, y uno de los mejores amigos del difunto Salvador, estaba enfermo. Gerardo dijo que iba a tratar de ir y de curarlo. Le dije que esa noche íbamos a tomar yagé. De nuevo volvió a mirar a Santiago de manera a la vez arrogante y suplicante.

Cuando volvimos a la pequeña tienda sobre pilotes en el fango de José Chasoy, en el bar de al lado, que compartía la misma pared de tablas de madera mal ajustadas, un traganíqueles rayado arrojaba una música ruidosa. Era la víspera de Navidad. Dos prostitutas con aire de aburrimiento fumaban sentadas en mesas cojas con colonos tan borrachos que ni las veían. A Santiago le repelía la idea de tomar yagé y de curar la tienda con todo ese ruido, pero José Chasoy y su mujer le insistían mucho. Había corrido la voz de la llegada de un gran curandero, y habían sido invitadas otras personas como un compadre de José Chasoy y de María, o se habían invitado, como lo habían hecho tres colonos de El Remolino y los tenderos vecinos doña Teófila y su anciano marido Ángel, con las repugnantes llagas de sus piernas varicosas. Las fronteras, y especialmente los pueblos de frontera, atraen una mescolanza de gentes de to-

das partes, y don Ángel era un buen ejemplo. Se había criado en los llanos, las inmensas planicies que van desde el límite de la cordillera oriental hasta Venezuela. Había pasado diez años en Bogotá, capital de la república, y cuatro en la pequeña ciudad de Ibagué en el valle del Magdalena antes de volverse colono en la región del Caquetá. Ahora, tras una larga vida, sufría de sus desgraciadas úlceras, de insuficiencia cardíaca y de un notorio edema pulmonar. Él y su mujer se sentían muy atraídos por Santiago, quien le dio una larga mirada a las úlceras, hizo las mismas preguntas rápidas que hubiera hecho cualquier médico "occidental" bien preparado, y le recetó unas hierbas para aplicación tópica.

Empezamos a tomar yagé bastante tarde en la noche, como a las once, cuando en el bar de al lado se hizo el silencio. Pero había otros bares y otros burdeles a todo volumen en la misma calle. Era un bullicio y una algarabía muy lejanas del chirrido de las ranas en medio del rumor del río al que estábamos acostumbrados. El yagé era fuerte, de la misma cocción del que habíamos bebido tres noches antes, y los sanitarios eran lamentables –un montón de gente para un solo hueco en una tabla, en un corredor oscilante, resbaloso, de un metro de anchura, que se mecía sobre el fango y con la compañía de los gruñidos de un cerdo.

El compadre dio el tono para la noche cuando después de sólo veinte minutos empezó a basquear tan horrenda y aterradoramente que ahogaba el canto del yagé y nos llenaba el oído de truenos y el corazón de penas. ¡Así siguió durante cuatro horas! Estaba sentado, paralizado frente a un cuenco en el rincón, incapaz de vomitar, susurrando patéticamente en medio de los espasmos durante esas horas de sufrimiento: "Mi Dios es grande. No hay nadie más grande que mi Dios. Mi Dios es harto. Dios me ayude".

Santiago se pasó toda la noche curando. Ángel estaba sufriendo de hechicería. Todos en el cuarto, salvo los cinco niños, parecían estar sufriendo de hechicería. Con las bascas secas que apuñalaban el fondo del alma y los gemidos y las bromas y el poder y la hermosura del canto del yagé esta precaria casa sobre pilotes apoyados en el lodo se convirtió en un templo; infierno y cielo confundidos por la canción del chamán y la proliferación de la hechicería.

El hombre viejo y cansado curó la tienda y las habitaciones –el mismo espacio de dos cuartos y una cocina. Roció hasta el último rincón con medicinas especiales y bailaba mientras rociaba y cantaba mientras bailaba, entrando y saliendo de los cuartos, bailando en un pie y luego en otro, hermosos saltos airosos, pequeños brincos en precario equilibrio por el aire, este hombre de setenta años, fornido, ebrio de yagé.

Luego, como a las tres de la mañana, cuando el canto del yagé estaba en su apogeo, llamaron fuertemente a la puerta. Era Gerardo. Quería entrar y tomar yagé. Estaba colérico. Santiago lo rechazó. Yo dije que lo dejaran entrar. Santiago expresó enfáticamente su desacuerdo. Gerardo siguió golpeando tal vez durante media hora, y Santiago continuó cantando.

A las siete de la mañana reapareció Gerardo. La puerta estaba abierta. El bar de al lado comenzaba con una alegre melodía de carnaval. Sobre una tabla en la calle, el hijo mayor de la casa estaba extendiendo las mercancías por las que son famosos los yerbateros ambulantes de Sibundoy. Había un olor de estofado de pollo que se estaba cocinando en una estufa de kerosene. El niño pequeño lloraba –y Gerardo gritaba y agitaba los brazos al entrar a tumbos en la habitación.

"Yo soy taita de verdad", gritaba, "no un chamán de mierda".

Santiago yacía en su hamaca, sin haber cerrado los ojos la noche anterior debido a las curas. Gerardo aceptó el vaso de brandy que le ofrecía José Chasoy pero seguía amenazador. La música de carnaval de al lado se había interrumpido y una melodía jovial retumbaba al otro lado de la pared. Gerardo estaba desafiando a Santiago, pues quería que lo reconociera como chamán, como su igual o como su superior. Asió uno de los abanicos de curar y comenzó su versión de un canto de yagé mientras agitaba el abanico y le daba vueltas y vueltas a la habitación. Me pasó el abanico como si estuviera curando y prosiguió con un grotesco eructo de las cosas malas que presuntamente había extraído de mi cuerpo. Gritó una y otra vez, que él, Gerardo, era el verdadero chamán. "¿Sí o no?", le preguntaba a todos los presentes. Era un hombre fuerte que actuaba de manera extraña. Agitando con ritmo furioso el abanico, cantaba y luego profería ofensas, sin permitir una voz distinta a la suya y a la de los alegres acordeones en el bar de al lado.

Santiago murmuró algo sobre los borrachos que quieren ser el centro de atención, y en un momento de silencio empezó un cuento sobre un borracho latoso en el pueblo cerca de donde vivía. Pero Gerardo no suspendía su cantinela. Se callaba un poco para adoptar un tono contrito, como si rezara, y se volvía incoherente. Luego volvía a estallar de cólera.

"Soy chamán, soy taita..."

Cesó la música de acordeón en el bar. Por un momento el bar quedó silencioso. En una jaula trinaban los pájaros. Gerardo estaba de pie frente a Santiago, quien yacía en su hamaca, tendida sobre el piso a la altura de la cintura. Gerardo esgrimía el puño listo para golpear.

"¡Deje de joderme!", estalló Santiago.

"¡Usted es tonto! ¡Peleemos!", gritaba Gerado. "Usted es tonto!" En el bar de al lado empezó un alegre vals.

Santiago le estaba gritando a Gerardo que no sabía como comportarse, que estaba borracho y que no sabía nada. "¡Pégueme! ¡Adelante! Yo no puedo pelear", dijo.

Gerardo se dio vuelta, pisando fuerte. Una canción de amor sentimental se deslizaba a través de las grietas en la pared, cada vez más triste.

"¡Soy el chamán! ¡Soy jefe! ¡Soy capitán!", gritaba Gerardo. Nos contó cuán cerca había estado de Salvador antes de morir –Salvador, el respetado chamán cofán, Salvador, el que le había salvado la vida a Santiago unos pocos años atrás, Salvador, de quién Gerardo aprendió el yagé y el chamanismo.

Gerardo quiere el poder de Santiago pero al mismo tiempo quiere que Santiago lo corone. "Es una envidia terrible", me dijo Santiago después de salir de la casa, meneando la cabeza y meditando sobre la brusca caída de un promisorio aprendiz del yagé, como Gerardo, convertido en un bufón comido por la envidia.

Años después Santiago me dijo que Gerardo decía que él no podía curar bien y que no había hecho un buen trabajo en la casa de los Chasoys, sobre el fango de Puerto Asís. "Hace unos meses vino a verme José Chasoy", prosiguió, "dichoso por lo que hice. Ahora está libre del tipo que le hacía la competencia, el que vendía cacharros al otro lado, y con sus ganancias le hizo otro piso al almacén. ¡Está bien contento!"

"Soy el chamán, el jefe, el capitán...", había estado gritando Gerardo. Pero es obvio que un chamán, aunque se haga a sí mismo, no se designa a sí mismo. Mis pensamientos divagaron a la tarde que precedió a la noche en la casa de los Chasoys cuando, mientras caminábamos por la calle junto al río un blanco viejo, próspero y establecido hacía largo tiempo en el Putumayo, nos saludó.

"¿Cómo está, taita?", preguntó, sin necesidad de una presentación ni de los aderezos de la condición de chamán para servirle de guía. Dijo que podía hablar inga y empezó a hablar vacilantemente en ese idioma, y Santiago le respondió, también en inga.

"¿Qué le dijo?", le pregunté más tarde.

"Me preguntó si hay oro donde yo vivo", dijo Santiago, "y yo le pregunté si tenía brandy".

Río arriba: El Remolino

Conseguimos que nos llevaran en un carro de caballos hasta el río, fuera de la ciudad, donde esperábamos encontrar una canoa que nos condujera río arriba a El Remolino. Empezaba la tarde del día de Navidad. Llovía. Había barro. Estábamos muy cansados. Había en la orilla un refugio tosco, bajo el cual aguardaban algunas personas. Había cajas de Coca-Cola hundidas en el fango. Al otro lado del refugio estaba un bote grande de la marina –tal vez de diez metros de largo– con la bandera colombiana y sábanas de plástico sucias colgando tristemente a sus costados bajo la lluvia, indiferentes a la salsa que brotaba de un radio.

Una mujer joven se separó del grupo en el refugio, se acercó a Santiago y le preguntó si era un curandero. Él le dijo que no tenía tiempo, pero le tomó el pulso y le dijo que tenía mal aire e irritación de los riñones. Debería ir a verlo a su casa. Ella le presentó una niña.

"¡Esta niña también!", le pidió ella.

"Es lo mismo", dijo Santiago, "sólo que nuevo. Lo suyo es viejo". Y corrimos bajo la lluvia para subir a nuestra canoa. Había llegado la gente de El Remolino. El motor fuera de borda volvió a la vida con un eructo y poco después nos deslizábamos sobre el río.

Chapoteamos a través de más barro en la orilla opuesta donde había un claro de cascajo, cuatro chozas, un bulldozer, un volquete con la parte trasera levantada, y un sendero que se perdía entre la selva. No había ruido, salvo el de unas gallinas y una radionovela. Nuestro guía estaba preocupado porque contaba con esta cuadrilla de construcción para que nos llevara en camión parte del camino. Pero era Navidad, el camión se había ido, y tuvimos que caminar, Santiago cojeando debido a un pie muy inflamado. Estábamos atontados por no haber dormido la noche anterior, y todo estaba envuelto en una pelusa alucinógena. Pasamos bajo ceibas gigantes, bajo grandes abanicos de palmas y borrosas explosiones de verdes.

"Sólo faltan diez minutos", nos alentaba nuestro guía.

Casi una hora después salimos del bosque para llegar a la casa de Ana, donde Santiago quería quedarse. Era el sitio más encantador que yo hubiera visto en todo el territorio del Putumayo, trepado sobre promontorios de arena semejantes a acantilados, en torno a un lago en un recodo formado por el Putumayo, el que arrastraba sus propios sedimentos y luego giraba sobre sí mismo, silencioso, aguas muertas animadas por peces y por aves. Sobre pilotes de cuatro pies de altura, la casa de techo de paja de Ana no era sino un gran cuarto en forma de L,

sin pared en el lado que daba al patio y al lago, allá abajo. Abundaban unos mosquitos negros que picaban muy duro.

Era una mujer ingana de lenguaje suave, vieja amiga de Santiago y encantada de que estuviéramos allí. Su pequeño nieto me preguntó si yo era el hermano de Ana. Ella vivía con su hija adolescente y con su hijo, y tenía a un blanco tímido llamado Chu Chu, del lejano departamento del Cauca, que se alojaba en la casa y trabajaba para ella, limpiando la tierra a cien pesos diarios más alimentación.

Cuando Santiago se dejó caer exhausto en la hamaca, le imploró que hiciera lo posible por curar a su hijo descarriado. También le inquietaba su hija, que peleaba con los vecinos y éstos le pegaban y la robaban.

Santiago me contó después que Ana era "familia" de su esposa. Había nacido cerca al pueblo de Mocoa pero la habían criado aquí, en El Remolino. Tenía sesenta y dos años, nacida en 1918. El padre Estanislao, capuchino, había escrito su fe de bautismo.

Gente, montones y montones de gente, venían de la selva a ver a Santiago. Un colono cadavérico que venía desde El Chinche vino y le preguntó a Santiago si podía curar "riñones". Un carro tirado por un caballo rodó hasta el claro, repleto de mujeres colonos estridentes que habían venido por nosotros. En el carro había dos mujeres muy enfermas. Una, llamada doña Pola, grotescamente contrahecha, con brazos y piernas como palos de fósforos que brotaban no tanto de un cuerpo humano como de un estómago enormemente hinchado que se había convertido en todo su ser. Tenía ascitis avanzada, con litros, si no galones de líquido en la cavidad abdominal, resultado, quizá, de una falla hepática.

Las mujeres colonas, incluida Pola, bromeaban y reían con Santiago y jugaban a seducirlo. Llegaron más enfermos. Santiago era como un imán. No era sólo que la gente fuera curiosa; querían ayuda, y la esperaban. Las mujeres de la carreta le insistieron muchísimo para que dejara a Ana y pasara la noche con ellos. Pero su fatiga hacía innecesarias las excusas. Mañana por la noche, no hoy, tomaríamos yagé, y la gente se marchaba.

El sol se disolvió en el lago. Se fueron los pescadores. El agua reflejaba las estrellas que abrían surcos de luz en la oscuridad debajo de nosotros, a medida que los pescadores recogían sus redes. Usaban linternas y las redes centelleaban en la luz anaranjada. Cuando íbamos a dormir Chu Chu, el inquilino-obrero del Cauca, me preguntó si tenía uno de esos libros sobre la revolución.

"¿Qué revolución?", le pregunté.

"No sé", reflexionó Chu Chu, "la revolución y la oligarquía..." Hizo una pausa. "De donde yo vengo hay montones de revolucionarios. Montones, y se reúnen todo el tiempo".

"¿Qué quieren decir con revolución?", le pregunté.

"Que las cosas deben ser para todos, bien hechas y en común. Quieren cambiarlo todo de una vez, porque los precios están por las nubes".

Nos despertamos fríos y húmedos, mirando la niebla que flotaba sobre el lago. Estaba en todas partes y no se podía distinguir el agua del aire. Unos cuantos troncos de árboles y unas formas extrañas se asomaban por entre la niebla. Todo estaba en reposo, salvo el canto de los pájaros por doquier; centenares y centenares de pájaros.

Ana volvió a rogarle a Santiago que curara a su hija y a su hijo. Los mosquitos negros picaban. Chu Chu le pidió a Santiago que curara a su pequeño hijo Hugo, la única familia que tenía en el Putumayo. Nadie sabía su edad: tal vez siete años. "Seguro que tiene espanto", dijo Santiago –se refería a una forma de susto, y llamó al niño a su hamaca y le dijo que se quitara la camisa y se sentara.

"¿Por qué?"

"¡Para curar!"

"¿Qué es eso?"

Inseguro de todo, salvo del humor bondadoso del viejo y de la seguridad que lo acompañaba, el niño se sometió a la cura india de una enfermedad acerca de la cual no sabían nada ni él ni su padre.

Esa noche se presentaron veintisiete personas. Once, casi todas mujeres, vinieron a beber yagé. Había unos diez niños que subían y bajaban por el poste con muescas que servía de escalera para llegar a la casa, jugando y orinándose en el borde. Los hombres que no tomaban yagé estaban sentados afuera, sobre una canoa rota bocabajo. Era como una fiesta –un encuentro carnavalesco de contrastes que deshacían la vida para engendrarla de nuevo; donde el lago se encontraba con las altas orillas de la selva, donde el indio se encontraba con los colonos blancos, donde la enfermedad y la hechicería se encontraban con la descomposición del mundo a través de la extrañeza del yagé, donde lo ordinario mediaba lo extraordinario por medio de purgas, de risas y de cuentos. De vez en cuando el relámpago destellaba y se extinguía, mucho más allá del techo de la selva, en las montañas iluminadas momentáneamente. Los preparativos eran lentos. La gente le ayudaba a Santiago a moler las hierbas necesarias para el "agua fresca", el único líquido que se

puede beber cuando se está tomando yagé. Santiago molía alguna *chondur gente*, a la que masticaba cuando estaba curando, y consiguió un buen montón de limones en caso de que alguien lo estuviera pasando realmente mal, porque el limón y el azúcar pueden ser calmantes. Nos acordamos del muchacho de Boyacá que se volvió loco y se golpeaba la cabeza en su "cueva".

Me saludaron dos mujeres, madre e hija, colonizadoras de por aquí a las que había conocido un año antes cuando llevaban un niño pequeño enfermo a casa de Santiago, allá lejos en las colinas. Estaba terriblemente hinchado y apenas podía respirar: tenía los pulmones llenos de agua. Era poco lo que Santiago (o yo) podíamos hacer, y él recomendó que ensayaran con el hospital. El niño murió, me dijo la madre, como habían muerto la mayor parte de sus hijos. Ella vivía con su madre a unos kilómetros del sendero hacia el lago, cultivando un poco de maíz y unos racimos de plátano. Cuando la visité en su casa desvencijada, de piso de tierra, tenía tubos brillantes y paquetes de medicinas de las farmacias de Puerto Asís, cosas bastante inútiles, que le habían costado 1.500 pesos para lo que los médicos habían diagnosticado como una úlcera estomacal. Hasta donde yo sabía Santiago nunca le había cobrado un centavo –ni por yagé, ni por curar, ni por hierbas, ni por techo y comida– aunque esa noche dijo que les iba a cobrar a todos 200 pesos por cada totuma de yagé que bebieran y otros 200 por cada cura o limpieza.

Esperamos a que los niños se sosegaran un poco y luego tomamos nuestra primera totuma. Empecé a sentirme atroz. Santiago llamó a Luz, la carnosa, amable mujer que conducía la carreta y el caballo, para que le llevara a su niño, y empezó a cantar. Pliegues oscuros y puntas brillantes de colores fieros iban y venían en el susurro que entretejía la canción. La náusea adquiría formas.

Una voz perforó la oscuridad. "¿Qué diablos está pasando?"

Un hombre grande metió la cabeza sobre el borde de la puerta para mirarnos. Parecía borracho. Supongo que nosotros también. Al trepar por la viga con muescas que servían de escalera, con el machete enredado en las piernas, encontró un asiento junto a Santiago, quien trató de explicarle algo sobre el yagé, diciéndole que era medicina que le permitía a uno ver lo que le estaba haciendo daño y cómo curar esas causas por medio de la amistad mejor que de la guerra. Pero el hombre quería matar. El hombre quería tomar yagé inmediatamente para saber quién había asesinado a su padre.

"Vuelva cuando no esté borracho", le sugirió Santiago, desesperado. "Si toma yagé cuando está borracho puede volverse loco".

"Mañana por la mañana estaré aquí", vociferó el borracho.

"Venga temprano, hacia las cinco", dijo Santiago.

"¿No puede darme algo para llevarme a casa? Quiero saber lo que pasa", rogaba el borracho.

"Claro que sí. Pero no ahora".

"Pero quiero saber algunas cosas –cómo sucedió... Quiero saber la verdad".

"Claro que sí", se sumó una voz de mujer.

"¿Con esto uno puede averiguarlo todo? ¿Y quién lo hizo y...?" continuó el hombre grande.

"¡Ah, sí!", le aseguró Santiago.

"Sí, sí", le hizo eco, apaciguadora, la mujer.

"Quiero saber quién mató a mi padre. ¡Ninguno en nuestra casa sabe quién lo hizo!"

"Mañana por la mañana. Pero no debe beber más ahora", le aconsejó Santiago, y el hombre grande volvió a descender para regresar a la noche.

Una por una las mujeres llevaron a sus hijos para que los curaran de espanto. Los niños lloraban. El chamán gritaba más fuerte todavía, la canción arremetía contra el ancho cielo nocturno y el oscuro lago allá abajo.

"No *yagé* sino *ya sé*", cloqueba Santiago mientras curaba a un niño y hablaba con su madre.

"Así es como llaman al yagé en Pasto", continuó, volviendo a contar sus primeras experiencias en la ciudad de la montaña. Tenía unos catorce años y el padre Estanislao (el que firmó la partida de bautizo de Ana) lo necesitaba, junto con otro muchacho, como cargueros para que cruzaran los Andes hasta Pasto. Debió de ser hacia 1926.

> El otro muchacho cargaba monos y yo cargaba pájaros, cuatro tentes, en jaulas. En esos tiempos teníamos la costumbre de atarnos hierbas y cuerdas aquí y aquí [señalaba la parte superior de los brazos y de las piernas con rápidos gestos vagos de un movimiento blanco en medio de la oscuridad del corredor]. También teníamos muchas chaquiras. Cuando íbamos a Pasto la gente vieja que sabía no nos molestaba, pero los jóvenes empezaron a burlarse y a insultarnos.
>
> Me acosté en el piso más alto del convento, pero estaba lleno de pulgas y por eso salí a la calle por la puerta principal. No había acabado de bajar cuando una pandilla de niños se me vino encima. Y cada vez llegaba más gente.
>
> "¡Ooh! Ése es indio comegente. ¡Ooh! Esos indios de Tierraden-

tro. ¡Ooh!". Otros decían: "¡Qué feo!", mientras otros exclamaban: "¡Qué cuentas tan bonitas!"

Como eran tantos me devolví hacia la puerta del convento, pero a cada paso se arremolinaba más gente. "De verdad, tengo que tener cuidado", me decía.

. . .

Una mujer colona rió en voz alta en la oscuridad. Santiago hizo una pausa y luego prosiguió.

"¡Ooh!", dijo una de ellas, acercándose a mi lado, "éstos son los indios comegente".

Otra mujer soltó una risita, y luego vino una carcajada general.

"Entonces me dije, voy a agarrar a uno de estos tipos para comérmelo". Reía y reía. Todos reíamos.

De modo que agarré a uno de ellos, abrí bien los ojos, le mostré las encías y gruñí –¡y todos salieron corriendo! Corrían tan rápido que caían uno encima de otro y pasaban por encima de los caídos dando alaridos. Entré de un brinco al convento y corrí hasta lo alto de la torre, desde donde podía verlos corriendo como locos en busca de sus madres. Le dijeron a todo el mundo que habían logrado escaparse de un indio que se los iba a comer. Las madres les dieron un buen regaño.

Pero ahora en Pasto hasta gente que escasamente me conoce me llama compadre, mientras que los que han tomado yagé lo llaman ya sé y me dicen papa Santiago.

Rió, presumido. "Ahora casi todos en Pasto me llaman papá Santiago...", y otra vez rompió a cantar, curando el pequeño envoltorio de un niño, quieto delante de él, sobre el regazo de su madre, bajo el áspero canto del "indio comegente" y el meneo salvaje del abanico de curar, *waira sacha*, viento de la selva.

Se oyó un suspiro. Cayó un cuerpo. Nos estremecimos. Doña Pola se había desplomado. Había estado de pie, soportando la inmensa tienda de su barriga con sus piernas y sus brazos como palillos, y yendo de aquí allá con chistes y con risas. Pero después de la segunda taza de yagé cayó como muerta. Sólo se le podía ver el blanco de los ojos en la cara cenicienta de tirante piel gris. "No está muerta", dijo Santiago, "sólo inconsciente".

Por unos minutos se recuperaba y gemía. Luego volvía a flotar a su otro mundo. Tratábamos de revivirla mientras los demás reían como locos, convencidos de que estaba muerta o muriéndose. No había otra

luz aparte de la de afuera, en la canoa volcada, un chisporroteo anaranjado entre nosotros, amontonados sobre esa masa hinchada de semivida, y la negrura vacía del lago abajo.

Empezaba a hacer frío y niebla. La mayoría de las mujeres tenían pañolones en la cabeza. De vez en cuando, de entre la confusión de cuerpos amontonados sobre la plataforma, emergía una figura encapuchada que atravesaba la luz de la vela para descender al piso bajo, y luego otra, igual de insegura, asomaba entre la niebla para volver a subir a la plataforma –como las ánimas perdidas del Purgatorio, fantasmas errantes y gemebundos en busca de descanso, en busca de un sitio donde puedan dejar de pensar y, sobre todo, de ver y de sentir, deseosas de morir, de anonadar la complejidad y el temor, de dejar dormir al cerebro. Pero no: bajaban por la escalera del poste con muescas, con la niebla que cae de sus cabezas y de sus hombros encapuchados, perdidas, perdidas para siempre, entrando y saliendo del espacio de muerte mientras doña Pola yacía sobre el piso. Todos estábamos muriendo. Sólo nuestras caras emergían de la niebla mientras hablábamos de la muerte a nuestro alrededor. Vimos la muerte y la queríamos.

Doña Pola gemía. Su hermana la cuidaba de cerca y su aspecto era extraño; inquieto, afectuoso, desdichado y malévolo, todo al mismo tiempo, la mirada de la hechicera o de alguien preocupado porque otros piensan que ella es la hechicera, el aspecto que al reflejar se convierte en la causa de lo reflejado.

La canción del yagé estaba en todas partes, trayendo otra vez las almas al país de la vida –al mundo carnoso, sensual tal como se le siente, se le huele, se le ve; un mundo de percepción pura, de emoción sentida. Luego surgió la oleada de cuadros de la memoria, arremolinados en el humo que salía de la cocina, a través de las cuerdas tensas de la hamaca abanicada contra los móviles cuadriláteros de techo de palma.

Era temprano en la mañana. Los niños estaban bien arropados. Pola estaba bien, pero apenas. Los caballos tascaban y ahuyentaban moscas con la cola. Cabalgaban mujeres salpicadas de barro, aferradas a sus caballos, con gallinas y gallos cuyas cabezas de plumas carmesí colgaban de la silla, junto a oscilantes envases de plástico que más tarde se llenarían de kerosene y de aceite de cocina. Un borracho gárrulo iba de una persona a otra, de florido mostacho y pantalones cuya bota se arrastraba por el barro. Era domingo, y los colonos habían empezado temprano a buscar una canoa que los llevara río abajo al mercado en Puerto Asís. Se detenían para reflexionar sobre la curiosa escena de cuerpos amontonados que se iban levantando lentamente, como en la Resurrec-

ción –un indio viejo curaba a un bebé con cantos y con cloqueos– y seguían bajando hasta el borde del agua.

Le pagaron a Santiago, éste insistió en que más tarde llevaran a doña Pola a su casa y nos despedimos en medio de una tempestad de protestas por nuestra partida. La carreta echó a andar. Una familia de cerdos se dispersó a nuestro paso. Los lisos cuartos traseros del caballo se ladeaban junto a nuestras rodillas mientras avanzábamos, nuestra visión plena de la interioridad de montañas móviles de carne con venas finas; parecía que el carro no se moviera sino que estuviera suspendido en el poder ondulante del culo del caballo. El camino se movía debajo de nosotros a medida que se nos iba la noche, en una sensación traqueteante de un sentido perdido irremediablemente para la palabra.

Secretos de la curación

Emergimos cautelosamente de la aurora yagé de El Remolino y de su casa envuelta entre la niebla de mujeres colonos que cuidaban a sus niños afligidos por espíritus y a su compañera agonizante. Cuando se nos venía la noche Santiago seguía preguntándose por doña Pola: "¿Habrá muerto? La muerte la sacaría de penas".

Cuando llegamos a casa un día después había una carta para él. Don Eliseo, el amable joven mofletudo de Boyacá cuyo primo se había vuelto loco debajo de la cama, había ocupado el tiempo de su espera con la redacción de una lista de lo que quería que don Santiago le enseñara. La hija de Santiago nos leyó la carta en voz alta, porque Santiago escasamente sabía leer.

Secretos que no se mencionan la vez anterior y que quiero que usted me enseñe. Cuando se pierde algo que uno se dé cuenta inmediatamente.

Y que aparezca lo que se haya perdido. Curar una hacienda y una casa que tengan maleficio y también prevenir el robo, y agarrar al ladrón en el acto de robar. Y curar las enfermedades si pueden curarse y si no, cómo saber si una persona tiene adentro un animal y si podrá vomitarlo o no. Curar daños en la garganta cuando uno se sienta mal, y hacer que un mal vecino se vaya, si fuera posible vendiéndonos su finca. Hacer que una persona que está lejos aparezca. Curar úlceras de las piernas. Cuando una persona nos debe algo qué secreto puede usarse para hacer que nos pague. Qué secreto hay que tener cuando lo molestan a uno el alcalde o el juez y lo quieren arrestar. Secreto para que el ganado se quede en el corral o en el potrero. Otro secreto para que el ganado no se quede en un solo sitio. Y para que el ganado sea manso y cuando lo

enlacen se detenga y venga sin luchar. También necesito un secreto para curar a los locos y otro para los ataques de epilepsia. Secreto para tener suerte en la caza y en la pesca y para cuando una escopeta falla o no da en el blanco. Cómo curar un perro para que se vuelva bueno. Secreto para que abunde el ganado y nadie le haga encantamientos.

Secreto para tener buena suerte en el comercio. Secreto para preparar filtros de amor. Secreto para aprender a caminar sobre el agua. También para que cuando un hombre y una mujer no se puedan casar entonces puedan separarse. Qué remedio se puede usar cuando una persona lo olvida a uno. Cuando haya materia de hechicería en la finca o en la casa, cómo encontrarla. Cuando un enemigo amenaza con matarnos o nos ha puesto encantamientos. Poder para librarse de cualquier cosa. Y para cuando una mujer lo humilla a uno o trata de burlarse con hechicerías. Secreto para volverse invisible. Secreto para que una mujer no siga teniendo hijos. Secreto para curar várices. Secreto para conocer las plantas. Remedio para enfermedades. Secreto para cuando las brujas chupadoras le muerden a uno los brazos y las piernas. Cuál es el secreto para usar el pez raya como un arma.

"Me dobló el trabajo", dijo Santiago, y me pasó la carta con una sonrisa irónica.

27

Montaje

Dos años después Eliseo había vuelto; había cruzado el país en bus para sumergirse una vez en lo que veía como el pozo indio de poder mágico. Vino con dos compañeros y se quedaron un mes, trabajando duro en la finca, acuciosos y alegres, dispuestos siempre a ayudar, tranquilos y discretos. Me dijo que había encontrado yagé que crecía en las selvas de los Andes orientales camino al norte, en su tierra natal de Boyacá. Deduje que tenía allí mucha reputación como curandero. Había engordado mucho desde la última vez que estuvimos juntos, y tengo un vívido recuerdo suyo día tras día, descalzo, mofletudo y ágil, saltando detrás y delante de los caballos cargados de caña de azúcar y que se abrían paso, resbalando y trepando, desde la fértil planicie junto al río hasta el pequeño trapiche para moler la caña al lado de la casa. Solía verlo a veces en el corredor, al final de la tarde, absorto en transcribir las virtudes medicinales de las plantas de la copia que había hecho Delia, la hija apenas adolescente de Santiago, de un texto escolar sobre botánica.

Halló una especie de instructor bien intencionado en el yerno de Santiago, Ángel, hijo también de un chamán, don Apolinar, cuyo primer idioma era el inga y que había muerto hacía apenas dos años. Habían vivido muy lejos, en las selvas de la región del Caquetá, y Ángel parecía un chamán novicio de la misma índole. Pero también era un borracho insoportable, para desespero de su pobre padre y de su mujer, y era dado a la fanfarronería.

Sucesos abrumadores habían hecho que Ángel se instalara en medio de nosotros. Durante algo así como un año, me contó, el ejército colombiano había instalado una base de contraguerrilla cerca de su casa. El curaba a muchos de los soldados, y se entendía bien con ellos. Me dijo que llegaban a él con salpullidos, artritis y solicitudes de magia que lograra que el capitán y el coronel no fueran tan duros con ellos. Por su parte, el capitán y el coronel llegaron a entender que con yagé se podía adivinar lo que estaba ocurriendo en otras partes y en el futuro. Con yagé, Ángel pudo ver a la mujer del capitán, la que vivía en Pereira y que, para sorpresa del capitán, tenía cinco meses de embarazo. Pero el capitán no lograba aguantar el yagé. Era demasiado fuerte, y tanto él como el coronel le pidieron a Ángel que lo bebiera para saber si iban a sobrevivir la campaña de contraguerrilla y dónde se ocultaban sus enemigos. Pero Ángel no podía contestar a estas últimas preguntas.

Dos tipos de soldados iban y venían por esa parte del Caquetá: los unos tenían hombreras con los colores de Colombia, amarillo, azul y rojo, y los otros con los de la contraguerrilla, verde y blanco. Luego llegó el tercer tipo de soldado, los de hombreras negras –negras como la

muerte, decía Ángel–. Éstos pusieron un helicóptero junto a su casa y volaron el techo y las paredes. Dijeron que él estaba ayudando a los guerrilleros y le ataron las manos a la espalda y lo colgaron de las muñecas durante unas tres horas.

"Por suerte todavía puedo usar los brazos y trabajar", me dijo, mientras se frotaba los hombros. "A la gente se le parten así los brazos y los hombros".

Luego lo soltaron y le metieron en la boca el cañón de un rifle. Se lo llevaron a la selva con las manos atadas a la espalda y empujado por un rifle, y le ordenaron que los llevara hasta el enemigo. Pero él no sabía nada. "Es peor si uno cede y hace la falsa confesión de que es aliado de los guerrilleros", me explicó. Les pidió que lo mataran de una vez y dejaran de humillarlo. Pero todos los días penetraban más profundamente en la selva, una columna de cincuenta soldados con él al frente. Después de dieciocho días le desataron las manos, las que tenía hinchadas como globos, y lo dejaron libre, aparentemente convencidos de que no sabía nada importante.

"Pero es mejor que no vuelva a vivir en el Caquetá", le dijo el capitán, "porque los guerrilleros van a suponer que usted cantó y nos ayudó".

"Y tiene razón", dijo Ángel. "Van a tratar de matarme".

No había más que hacer sino irse a vivir a otra parte, al menos durante un tiempo, aunque profería a voces: "¡No voy a dejarme humillar así! ¡Voy a quedarme en mi casa! ¡No he hecho nada malo!" Como tantas otras personas, había sido cogido en ese combate donde los azares de la chismosería, la envidia y la sospecha creaban realidades tan confusas como crueles y letales. Así es como esa gente del campo entendía su situación: debido a la envidia alguien acudía al ejército o a la guerrilla para decir que fulano le estaba ayudando al enemigo –algo no muy diferente al circuito social de la hechicería–.

Ángel llevaba libre sólo dos semanas y se adhirió con entusiasmo a nuestra despedida a los tres hombres de Boyacá. Regresaban a su tierra al amanecer y esa noche los iban a curar.

Borbonzay, el joven ayudante indio de Santiago, había ido al río Putumayo, uno o dos días de viaje, para conseguir algunas hojas de chagropanga –la compañera del yagé, sin la cual, se decía, no se producen visiones. En su ausencia ayudaba Ángel, y a medida que las doce personas, hombres todos, se congregaban esa noche para tomar yagé, él le explicaba con autoridad a un novicio vacilante lo que podía acarrear el yagé. "Uno lo toma como una cura, como algo para mejorar la vida", disertaba, "y para la inteligencia –de tal modo que pueda ver el peligro

ser más astuto–: Uno ve cosas hermosas o cosas terribles según en qué tado tenga el corazón. Si está limpio, ve hermosura. Uno puede ver que está pasando en Barranquilla, Bogotá, Cartagena y Cali... en todas rtes".

Santiago sirvió el yagé y lo limpió con el abanico de curar, pero no ntó. Todos bebimos y quedamos en un sueño adormecido. Unos tres artos de hora después comenzó un leve tarareo. Fue creciendo hasta nfrentársele al viento de la selva y a la corriente del río. Totalmente abrta y perdida en sí misma, la canción prosiguió largo tiempo. El cante estaba viejo y cansado. Su voz era ronca y baja. Parecía perdido en mismo, cantando por cantar, un rito que se cantaba a sí mismo ignondo completamente nuestra presencia o nuestra opinión. La habitaón estaba sosegada. La gente parecía dormida. Alguien tropezó y se yó el ruido desgarrador de las bascas y del vómito, el que se nos enosca en el estómago como las culebras de que habla la gente, las cuales olen en el vómito y regresan al mismo tiempo –una empatización colectiva de la náusea, la que se estaba congregando como una tempesad–. Se siente como hormigas que nos muerden la piel y la cabeza, y que van llegando en sucesivas oleadas trémulas.

"Cuando la gente nos tiene envidia lo pasamos muy mal con el yagé", decía Santiago. "Luego llegan las culebras encima de todo el cuerpo y el vómito se nos devuelve a la boca en forma de culebras. Ranas, lagartos, caimanes, animales salvajes, cucarachas –las de cuernos grandes– eso es lo que uno siente cuando está enfermo. Y también huele a mierda".

Tomamos otra totuma y el canto comenzó otra vez. Ahora Santiago tenía en sus manos un anillo que le había regalado Rafael, uno de los tres boyacenses. Estaba curando el anillo de Rafael. El compás era muy lento y deliberado, con una palabra ocasional en español suerte... pinta yagé... suerte... luego el pistoletazo de la lengua, luego de nuevo el canto. Estaba usando el collar del padre de Ángel, el collar chamánico de dientes de tigre con su brillo de amarillo opaco y blanco, y atado a él un gran crucifijo de metal. A Santiago le habían robado el collar, o simplemente había caído del techo del bus que lo llevaba dando tumbos por las carreteras de la montaña a curar a los cultivadores de coca en Bolívar, Cauca, al otro lado de los Andes, donde también le pidieron que curara al hombre enloquecido por el duende, con la ropa hecha harapos y el pelo largo, en una cueva junto al río.

Santiago estaba curando unas raíces de chondur; tenía en sus manos las pequeñas formas nudosas del tamaño de bolas de cristal junto con el anillo de Rafael, y se inclinaba para cantarles. Me pidió que le cortara

una bolsa de plástico, donde colocó las raíces y el anillo, y luego le pidió a Rafael que fuera y que soplara sobre ellas. En la confusión de eventos y de objetos el canto se abre su camino irregular. Rafael estaba ahora sentado en una butaca pequeña delante de él. El abanico de curar se agitaba de prisa, un pulso galopante en el tímpano del mundo que súbitamente se había dado cuenta de su propia vida y de su propio corazón. Estaba cantándole a la bolsa, no más distante de su boca que la anchura de una mano. Le cantaba a la bolsa plástica con las pequeñas raíces nudosas y mágicas de chondur con sabor a menta y con el anillo. Luego barrió sobre la cabeza de Rafael, cantando más y más rápido, un ritmo que nos levantaba a todos, por decirlo así, hasta la bolsa con las raíces y el anillo. Luego se detuvo abruptamente, sopló –"sopla ya, sopla ya" en la bolsa, la que le entregó a Rafael para que se la llevara como talismán en su largo viaje a través de la república al día siguiente.

"Aquí están las cosas curadas", dijo, e hizo una pausa para emitir una risita, "con el quereme, para que conquistes el corazón de las mujeres", y la risita se convirtió en una tormenta de risa que nos arrastró a todos en su estela. La intensa auto-absorción del hombre en la canción en medio de la quietud del cuarto oscuro se había roto como una cáscara de nuez, y todos nos precipitamos, quisiéramoslo o no, por la apertura.

Cerca de medianoche estaba cantado de nuevo, curando yagé para otra ronda. Después de unos minutos el canto cesó súbitamente. Se oía el tenue sonido de una música que venía a través de la noche desde el pueblo en lo hondo del valle.

"Es Borbonzay, bailando con la chagropanga", rió Santiago.

Llamó a Eliseo, el jefe de los tres boyacenses, para que también llevara su anillo. La noche entera, parecía, iba a generar poder mágico para esos tres blancos, antes de su salida al día siguiente. ¿Cuántos desconocidos, ansiosos de esa magia, se ganan así a chamanes indios, los que les devuelven en la forma tangible de anillos y talismanes el poder que los desconocidos le han dado a ellos?

El curandero se destacaba como una roca oscura en la noche, su solidez compactada en torno a la pequeña diana del amuleto que había que curar, cantándole a su centro de poder y reposo.

Afuera caía una lluvia tenue y una lámpara de gasolina en el corredor arrojaba un círculo de luz en la niebla que venía de las montañas. El canto también empezó a cubrirlo todo suavemente. Mis pensamientos saltaban atrás y adelante. Vi flores, un panel en un kimono rosa, la lluvia en sólo una hoja de hierba brillante doblada bajo el peso de una

gota, una gota en un filo tembloroso, sólo se destacaba ese fragmento, entonces –como dicen los indios, otra pinta, con lo que se refieren a un cambio abrupto– un cuadro curioso del recuerdo de un pequeño rincón, un fragmento otra vez, del mercado en el pueblo donde viví unos meses en Australia, una imagen que transmitía concentradamente, hasta casi reventar en la autodestrucción, los sentimientos que había para mí en el enorme mercado desparramado como una totalidad, y luego más allá y por encima el amor y las discusiones en que estaba embrollado en ese momento de mi vida con mi acompañante de mercado en ese pequeño rincón –ese fragmento del total de una vida–. Luego, otra pinta, de nuevo a las gotas de lluvia en el filo vibrante de la hoja de hierba con el canto que nos congregaba a todos, a la gente aquí, a la gente del pasado inquietante, brillante hoja de hierba doblándose bajo la lluvia... la canción que se quebraba en una interrupción como una rama seca que se rompe en trozos.

"¿Qué es esto, un paquete de brujería?", interrumpió Santiago, mientras se limpiaba el ojo bueno en fingida incredulidad porque Eliseo seguía llevándole pequeñas bolsas de plástico para que Santiago las curara. "Ésta es para mi mujer", declaró Eliseo gravemente, mostrando sus bolsitas.

Desde lo hondo de la hamaca el yerno de Santiago, Ángel, empezó también a cantar, uniéndose a Santiago para hacer, en ese instante de conexión, un cuadro nuevo con los cantos más hermosos que yo haya oído, subiendo y bajando los dos en medio de los sonidos de la noche, estimulando y aplacando la agitación al mismo tiempo.

Ángel estaba sentado en la silla de Santiago, agitando el abanico de curar, mientras Santiago estaba sentado, doblado en su hamaca, mirándose las manos en copa que guardaban algo precioso. Alguien vomitaba afuera. Durante unos instantes un estribillo serpenteaba por la canción: "gente envidiosa, gente envidiosa..." El vómito se hacía más fuerte. Santiago dejó de cantar para preguntar quién era el que estaba sufriendo así, y rió suavemente, como lo hicimos todos.

"¡Ah! ¡Así es el yagé!", rió Santiago y después de una pausa prosiguió: "¿Cuándo será? Uno va de aquí para allá, dando vueltas y vueltas, intentando esto y lo otro hasta que llega la hora, la pelea con la muerte. ¿Cuándo vendrá?", le preguntó a Ángel, quien acababa de ser liberado de ver cara a cara a la muerte durante dieciocho días y quien, a modo de respuesta, empezó a canturrear –una pequeña semilla de vida arrojada a la boca abierta de la conversación de muerte que ahora, canturrean-

do también, llegaba hasta las grandes hojas del abanico de curar, *waira sacha*, marcando el tiempo de ese aullido galopante de la canción que es el yagé.

Ahora el cuarto, tan silencioso a comienzos de la noche, hervía de vida. El canto cesaba y comenzaba, cesaba y comenzaba, como si Ángel o Santiago se hubieran unido para contar cuentos en este carnaval de humanidad que se limpiaba las lágrimas mientras buscaba refugio en las palabras de los otros, tanto más sanas cuanto más graciosas.

Fundamental para el poder de este carnaval que se prolongaba casi toda la noche era el montaje –inmanente y activo desde el momento en que se levantaba el telón, por decirlo así, una hora después del crepúsculo cuando el viejo sopló "sopla fuego" al yagé, chasqueó la lengua como un balazo, y empezó a cantar, a curar el yagé que había de curarnos a todos, incluido el viejo–. El poder de esa noche de yagé venía sólo en parte de lo que podría llamarse "misticismo", y ese misterio afectaba a la manera casi inconsciente como blancos semejantes a Eliseo y a sus dos compañeros de Boyacá le atribuían un poder mágico al "indio". Dada esta atribución del poder mágico al salvajismo domado, el poder del ritual mismo procede entonces a efectuar su trabajo y a actuar a través de estructuras astilladas y en descomposición y de la ruptura de significados abiertos. En este sentido sumamente crucial, el salvajismo no ha sido domado –y ahí yace la magia de la curación colonial a través de la figura del "indio"–. Los "atisbos místicos" proporcionados por visiones y por fragmentos desmoronados de cuadros de memoria que oscilan en una habitación polifónicamente discursiva repleta de sombras saltarinas y de un pandemonio sensorial no son atisbos suministrados por honduras misteriosas, ni por otras honduras. Más bien se hacen, no se otorgan, en la capacidad del montaje para provocar súbitas e infinitas conexiones entre lo disímil, dentro de un proceso interminable o casi interminable de establecimiento de conexiones y de ruptura de conexiones.

Montaje: alteraciones, rajaduras, desplazamientos y desviaciones durante toda la noche –las interrupciones súbitas, siempre interrupciones de lo que al comienzo parecía el orden del ritual y después era más que todo una excusa del orden y por último se disolvía en un golpeteo de ola tras ola de interrupción en un orden, ilusorio, orden de burlas, orden colonial en el espejo–. Interrupciones para cagar, para vomitar, para un trapo para limpiarse la cara, para ir a la cocina por carbones para quemar el incienso de copal, para conseguir raíces del mágico chondur

en donde nadie recordaba dónde las había puesto, para susurrar un temor, para contar y volver a contar un chiste (especialmente para eso), para detener la canción por la mitad para gritarles a los perros que dejaran de ladrar... y las rajaduras y las desviaciones, un universo se abre.

Montaje: el modo de la interrupción; la escena súbita cambiante que rompe cualquier intento de orden narrativo y que hace tropezar al sensacionalismo. Entre la turbulenta incertidumbre de las náuseas y la abrupta certeza del chiste, escasamente queda algún lugar para lo sensacionalista o para lo misterioso.

Montaje: situaciones del grupo que se alteran bruscamente dentro de la habitación y cambios del humor asociados a esas situaciones cambiantes, escenas, como si dijéramos del arte de *trompe-l'oeil* que pasan en un relámpago de la noche al día a través de épocas, de la desesperanza a la alegría y vuelta de nuevo sin ninguna garantía de un final feliz.

Montaje: centelleo hacia delante y hacia atrás del individuo al grupo; no simplemente auto-absorción rota y revuelta por la participación en el grupo o con uno o dos miembros de él, sino también a través de ese centelleo hacia adelante y hacia atrás del individuo al grupo y del grupo al individuo se establece una especie de campo de juego y de pruebas para comparar las alucinaciones con el campo social del que brotan. De ahí que los mismos fundamentos de la representación desaparecen.

Otro punto: los movimientos y las conexiones involucradas aquí entre el individuo y el grupo no son susceptibles del modelo de *communitas* que Victor Turner postuló como característica universal o cuasi universal del ritual. Su idea fundamental relacionada con esto, puede ser citada así:

> En el flujo y en las comunidades lo que se busca es la unidad, no la unidad que representa una suma de fracciones y que es susceptible de división y de resta, sino una unidad indivisible, 'blanca', 'pura' 'inconsútil'. Esta unidad se expresa en símbolos tales como los generativos y nutritivos básicos, el semen y la leche; y como el agua corriente, el alba, la luz y la blancura. Se busca la homogeneidad en lugar de la heterogeneidad [y los participantes] son impregnados por la unidad, como si dijéramos, y son purificados por la división y la pluralidad. Lo impuro y lo pecaminoso es lo separado, lo dividido. Lo puro es lo íntegro, lo indivisible[1].

Impregnar a la gente con unidad puede ajustarse bien a ciertas fantasías de hombría y de fascismo. Ciertamente las características de *communitas* de las noches de *yagé* son la antítesis de esta blacura, de esta

homogeneidad, de este húmedo primitivismo del semen y de la leche y de lo unificado como puro. Contra esto, las noches de *yagé* plantean una torpeza de paroxismo, de fragmentación, de rebatiña, el modo alegórico más que el simbólico, el predominio de la mano izquierda de la anarquía –como en la noción de Artaud del teatro de la crueldad con su lenguaje poético de los sentidos, lenguaje que rompe las convenciones del lenguaje y la función significativa de los signos mediante su caótica mezcla de peligro y humor, "signos liberadores", dijo Artaud, en un desorden que nos acerca aún más al caos[2]. A lo que llamaba "una perspectiva infinita de conflictos" iba dirigido este teatro de crueldad, y con todas las trampas y las ventajas que asegura este camino, se inspiró en un teatro no occidental, en un camino estimulado por el abrumador desprecio que tenía por el mundo burgués que tantos de sus antropólogos han analizado como servidor de la estructura y solidificador de la sociedad. Para ellos no es la "infinita perspectiva de los conflictos".

"El ritual colectivo puede ser visto como un intento especialmente dramático de llevar firme y definitivamente cierta parte particular de la vida a un control ordenado. Pertenece al lado estructural del proceso cultural/histórico". Así presentan Sally Falk Moore y Barbara Myerhoff un libro reciente sobre ritual, y cortésmente descartan cualquier noción de que lo que va entre los segmentos del ritual pueda ser tan importante como el "lado estructural" de algo tan potentoso como "el proceso cultural/histórico"[3]. En general, la antropología ha ligado el concepto del ritual a la fantasía del orden a tal punto que el orden es identificado con lo sagrado mismo, lanzando así el desorden al pozo del mal –como lo es en el cuestionamiento que trae la cita de Paul Ricoeur con la que Bruce Kapferer ensalza al primer capítulo de su libro sobre los demonios exorcizantes en Sri Lanka: "Si el mal es coextensivo con el origen de las cosas, como el caos primigenio y la contienda teogónica, entonces la eliminación del mal y de los malvados debe pertenecer al acto creativo como tal"[4].

Las noches de *yagé* desafían este ritual de las explicaciones del ritual. Hacen que nos sorprendamos ante los ritos no declarados de la elaboración de textos académicos, ante los medios de crear autoridad intelectual y, sobre todo, ante las convenciones de sentido común inscritas en convenciones de "ordenar" el caos de aquello que debe ser explicado.

Y es precisamente en la santa alianza de lo que está en orden con lo que es sagrado, donde la noción marxista de la imagen dialéctica de Benjamin, desarrollada por el surrealismo y más especialmente en su trabajo temprano sobre la alegoría en el drama barroco, donde entra en

juego, remplazando el ámbito totalizante en el concepto romántico del símbolo (sobre el cual se fundamentan las teorías del ritual ya mencionadas) por la fragmentación de montaje no blanco, inhomogéneo, que a cuenta de su torpeza de paroxismo, de las rajaduras y de la yuxtaposición violenta puede incorporar activamente tanto una presentación como una contra-representación del tiempo histórico que a través de la conquista y del colonialismo apareja los signos con sus significados.

Montaje: las escenas "interiores" de puntos y rayas de color y de fantasmas, que vienen y se van, escenas de muerte, sobre todo fragmentos de cosas –hojas brillantes de pasto que tiemblan bajo la lluvia, un pequeño trozo emplumado intrincado (¿tal vez el borde del ala de un pájaro?, el vibrante canto del *yagé* que penetra al torrente del río, todo metamofoseándose en imágenes de recuerdos mientras el pasado cobre fuerza en su ímpetu hacia el presente "tiempo ahora" del *Jetztzeiten* donde el tiempo queda quieto como una imagen en la que el pasado y el futuro convergen en forma explosiva.

Montaje: oscilando dentro y fuera de uno mismo; teniendo sensaciones tan intensamente que uno llega a ser la cosa sentida. Pero entonces uno se coloca fuera de la experiencia y la analiza fríamente como lo quiso Bertold Brecht con sus "efectos de alienación" en su teatro épico. Solamente allí, en el teatro de las noches de *yagé* de las colinas del Putumayo, el efecto A, colocado fuera de la propia experiencia desfamiliarizada y analizada esa experiencia, es constante e inconstante, alternando con la observación de los hechos y con su magia. Tal vez ésta es la fórmula para el efecto A más profundo posible, colocado por dentro y por fuera en rápida oscilación. No es el orden del ritual ni el igualmente celebrado "viaje" místico a través de las zonas más o menos moduladas armoniosamente y de las estaciones de la cosmología lo que tiene aquí importancia. Conocemos bien esta cosmogonía, y sabemos que también es una fascinación fascista, con el líder ritual, con las armonías del heroísmo, con orden, con vuelo místico, con la absorción orgánica del individuo por la "tribu" y así sucesivamente.

Con todo, aún el desorden implica la presencia del orden, y frente a las cosas, las noches de *yagé* tiene características que proporcionan la continuidad y en tal sentido también el orden. Prominente dentro de estas características estarían el canto y el chamán. Pero el canto resiste la caracterización en estos términos ordenados. Lo mejor que podemos hacer es verlo algo así como el "desorden ordenado" y la "continua discontinuidad". Sus cualidades sobresalientes son su irregularidad al

detenerse y arrancar, sus frecuentes interrupciones, sus súbitas desviaciones y cambios de paso y la forma peculiar por la cual no solamente es una fuerza masivamente dominante, sino que está abierto a la interrupción por parte de cualquiera y de cualquier cosa –inclusive esta observación de Artaud en el *Primer manifiesto para el teatro de la crueldad* relacionada con el lado singularmente material del lenguaje del teatro, su humor, el desbarajuste, su poesía para hacerla de nuevo:

> Extiende la voz. Utiliza las vibraciones y las cualidades de la voz. Pisotea salvajemente los ritmos en el piso [especialmente esto]. Amontona sonidos. Busca exaltar, entorpecer, encantar, detener la sensibilidad. Libera una nueva lírica de gestos que por su precipitación o amplitud en el aire, termina superando la lírica de las palabras. En últimas, rompe con la subyugación individual del lenguaje, transmitiendo el sentido de una intelectualidad nueva y más profunda que se esconde bajo los gestos y los signos, elevada a la dignidad de los exorcismos particulares[5].

En cuanto al chamán, a pesar de su solidez y de su solicitud, también es una zona estratégica de vacuidad, una paleta de posibilidad fantástica. Sin embargo, donde entra especialmente en foco, por lo menos a los ojos de los civilizados, es como la imagen alternante compuesta y creada colonialmente del salvaje, bestial y superhumano, demonio y dios–reforzando así el montaje técnico y en ciertas formas su misma fuente. Así como la historia crea esta imagen fabulosa del chamán, así la naturaleza de montaje de esa imagen permite a la historia respirar en los espacios abiertos entre los signos y los significados.

Además, el carácter descentrado del chamán como una zona estratégica de vacuidad hace estragos con la noción del héroe y de lo heroico tan fundamental para la forma trágica del drama. Las figuras centrales de Brecht se convierten, lo anota Benjamin, en un escenario vacío en el que actúan las contradicciones de la sociedad. El sabio es el perfecto escenario vacío[6].

Los chamanes del Putumayo se resisten al molde heroico en el que los coloca la visión occidental. En cambio, su lugar es esperar que pase el tiempo y exudar una vitalidad obscena y un sentido agudo, lanzándose en un zigzag caótico entre la risa y la muerte, construyendo y destrozando un espacio dramático entre estos dos polos. Es cierto que además está el escenario cósmico cristiano de la redención. Pero este cosmos está aquí y no está constreñido. Está desplazado radicalmente.

El *axis mundi* (que les gusta tanto a nuestros cosmólogos) se extiende

aquí, no del infierno al cielo, sino que oscila para adelante y para atrás entre la risa y la muerte en un montaje de creación y destrucción –figurado para el chamán en los signos de pétalos de suave aroma contra el olor de la mierda, flores contra sapos y lagartos, pájaros contra culebras y caimanes, la claridad mental contra la náusea y la embriaguez.

En su forma de teatro épico, estas noches de *yagé* no tienen éxito difundiendo a los participantes fantasías que no se mitigan. En cambio, su efecto estriba en yuxtaponer hacia un elevado sentido de la realidad, un sentido de fantasía –que así estimula entre los participantes la especulación en los por qué y los dóndes de la representación misma. Con un sentimiento similar, Stanley Mitchell describe la preocupación de Benjamín con el montaje:

> Buscando antecedentes útiles, observó más atrás del barroco alemán aquellas formas de drama donde hizo por primera vez su aparición el principio del montaje. Las encontró donde quiera que una inteligencia crítica interviene para comentar la representación, en otras palabras, donde la representación nunca está completa en sí misma, sino que está abierta y continuamente comparada con la vida que representa; donde los actores pueden a cualquier momento colocarse fuera de sí mismos y demostrarse a sí mismos que son actores[7].

La técnica de la crítica y del descubrimiento aludida aquí no está ligada a una imagen de la verdad como algo profundo y en general oculto bajo capas de circunstancias superficiales y tal vez ilusorias. Más bien, lo que funciona aquí es una imagen de la verdad como experimento cargado de particularidad, ahora en esta apariencia, ahora en esta otra, acechando el escenario cuya luz opaca conjura sólo para desconjurar. Ésta es la imagen de la verdad que revolotea a través de las noches de *yagé* que describo, donde es patente que (en las palabras de Mitchell) "la representación nunca está completa en sí misma, sino que está abierta y continuamente comparada con la vida que representa; donde los actores pueden en cualquier momento colocarse fuera de sí mismos y demostrarse a sí mismos que son actores". La reunión nocturna de *yagé* presenta esto tanto en el escenario externo como en lo que se podría llamar el escenario interno establecido por la imaginación. Para las noches que he descrito como un tamborileo continuo con su golpeteo alternante creado por la continua interpelación de lo cotidiano hacia lo fabuloso y de lo fabuloso hacia lo cotidiano, piense también en el paralelo "interno", por ejemplo en José García relatando una de sus visiones de *yagé* en la que ve a su familia y a su finca víctimas de la brujería.

En esa visión es claro que la representación de sí mismo en lucha con el brujo es una representación nunca completa en sí misma, sino abierta y continuamente comparada con la vida que representa, de manera que por este medio tanto la vida, como la representación, se sensibilizan y se cambian la una por medio de la otra.

En esta forma el destino queda en un equilibrio abierto y es tal vez posible superar el infortunio. Por un lado, están la envidia y la brujería, y estamos condenados a vivir nuestras vidas en un mundo donde la desigualdad produce más desigualdad. Pero por otro lado, hay armas con las que se puede luchar contra el destino. "Puede suceder en esta forma, pero también puede suceder de diferente manera' –esa es la actitud fundamental del que escribe para el teatro épico", comenta Benjamin[8].

La magia del indio –una creación colonial inconsciente– puede proporcionar al blanco, como José García o Eliseo precisamente esta arma contra un destino de desigualdad y de envidia. Ahora, habiendo venido de lo que podría parecer aquí tan lejano como Australia, habiendo pasado noche tras noche tomando *yagé*, y dotado de sus encantos y talismanes recién otorgados, puede regresar a su casa. Puede que no haya logrado del indio todos los secretos que le pidió en su carta. En realidad, puede que no tenga ninguno de ellos. Tampoco el indio le ha dado magia –magia en el sentido de hacer dinero mágicamente, de ganar mágicamente la lotería, de hacer mágicamente algo de la nada, de encontrar otro mágicamente. Y hay una lección en no haberle dado nada de esto, porque en esa dirección está el dominio de la magia, magia profundamente comercializada que baila con la magia del dinero. En esto es en lo que son buenos los charlatanes que vagan por el valle de Sibundoy. ¡Pregúnteles!

Lo que Eliseo había adquirido (y pagado por ello), dice el curandero indio, que a todo lo largo de la noche ha curado laboriosamente su cuerpo gordo y carnoso y su bolsa plástica de anillos, es la curación de su ganado y de sus gallinas de manera que no les pudiera penetrar la envidia de los vecinos. Ahora Eliseo puede ir a su casa y trabajar duro para ser un curandero y un granjero y soportar la envidia que su éxito despertará inevitablemente –como le sucedió a José García años atrás–.

Es una función social que suena sencilla. La magia conferida al indio por el civilizado mitiga la envidia que proviene de la desigualdad entre los blancos. La hija del chamán lo pone de manera un poco diferente, que su padre trata de convertir en amigos a sus enemigos. Pero cómo lo hace, y cómo la figura que representa la inferioridad, el salvajismo y el mal, llega a tener este poder –eso no es tan sencillo–.

Para el blanco como Eliseo, el teatro épico de la noche de *yagé* no es simplemente indio. Es real. A pesar de su aparato deslumbrador de efectos alienantes, este teatro falla tristemente donde Brecht habría logrado éxito. Es profundamente ilusorio y en ninguna parte tanto como en el poder mágico atribuido por la historia colonial al chamán indio.

Pero en referencia a esta historia y a estas prácticas, es decir a los indios que son llamados para proporcionar poder mágico para neutralizar los males de la desigualdad en el resto de la sociedad, *hay* duda acerca de la realidad. Esta incertidumbre sobre lo que podríamos llamar la fuente del sistema de la curación mágica tiene efectos curiosamente curativos para nosotros porque advierte contra la búsqueda del poder mágico en un ser unitario como el chamán indio, y en cambio nos enseña dónde se crea a sí mismo este poder; es decir, en la relación entre el chamán y el paciente –entre la figura que ve pero no habla sobre lo que ve, y el que habla, a veces hermosamente, pero no puede ver. Esto es lo que se debe penetrar a fuerza de trabajo para llegar a ser un curandero.

28

Volverse curandero

... el hombre de la canción, consentido
de la musa; de ella le vino el don de
conocer lo bueno de la vida y el mal
–pues con la dulzura le dio también la
ceguera.
Homero, *La Odisea*

Es una noción encantadora y fortificante la de que, en contraste violento con el que podríamos llamar modelo científico de la curación y de la enfermedad sobre el cual se basa hoy la formación universitaria de los médicos, curanderos populares y chamanes se embarcan en sus carreras como modo de curarse a sí mismos. La salida a su enfermedad es hacerse curandero, y el seguimiento de esta vocación es una batalla más o menos persistente con las fuerzas de la enfermedad que residen en ellos no menos que en sus pacientes. Es como si una enfermedad grave fuera un signo del despertar de los poderes y de la apertura de caminos nuevos que seguir. En su ensayo sobre un curandero mazateca en el sur de México, Henry Munn ve que el enfermo, desconsolado, inseguro de sí, decaído en la tristeza y deseoso casi de ingresar al reino de la muerte sólo tiene una opción con tal de tener el coraje de aferrarse a ella: la de convertirse en curandero[1].

La cura es volverse curandero. Al ser sanado se volverá sanador. Al convertirse en uno de ellos, la opción consiste en sucumbir al asedio de la muerte subsiguiente a la pérdida del alma, o en permitirle al trauma causante de la enfermedad y a la ayuda del que cura tejer otra vez las fuerzas creativas en su personalidad y en su experiencia vital dentro de una fuerza que le conceda a él la vida y a otros también, mediante esa concesión. En el viaje emprendido por el curandero y el enfermo al mundo inferior y luego arriba, a las montañas, a través del paisaje sagrado de espacio y de tiempo, es esta opción la que se atraviesa.

El curandero vuelve a vivir ese viaje al borde de la muerte. Al entrar en la muerte la cuestión consiste en si habrá un regreso, y cómo.

Podemos pensar en ese espacio de muerte como en un umbral. Es aquí donde camina el curandero. Pero puede ser un espacio ancho, más ancho de lo que la noción de una línea de sombra puede sugerir, y su amplitud ofrece muchas posiciones diferentes para el avance o la retirada. Puede llenarse con palabras, así como puede vaciarse de ellas. Puede asustarnos a todos, la zona donde, quiérase o no, todos los estereotipos del "vuelo del alma" y del "chamanismo", esa proyección occidental de

un término siberiano, encuentra vida en un lenguaje de heroica restricción, por lo general horrendamente masculino, poético, originario, y cuántas cosas más. Pero este espacio de muerte puede ser al mismo tiempo más rudo y más trivial, más turbador y más turbado de lo que había permitido el discurso de la restricción heroica. Puede haber en él también algo de liviandad:

En los tiempos oscuros
¿habrá canto también?
Sí, también habrá canto
por los tiempos oscuros.
[Bertolt Brecht]

Ciertamente no es por fuerza solitario, este espacio de muerte, incluso si hasta hoy ha sido persistentemente masculino. Más aún, es de un entrelazamiento especial de necedad y de agudeza, de lo lento y lo veloz unidos para pluralizar el espacio de muerte, de lo que ahora debo dar cuenta.

Ahí está ese indio enfermo, Florencio, que parecía estar diciendo que quería volverse curandero y extraer el mal de los cuerpos de los enfermos. Él también enfermó e ingresó en lo que llamaba el espacio de muerte. Se acercó a un límite. Estaba cerca de convertirse en algo distinto dentro de lo cual estaba inscrito ese límite. Pero vaciló y cayó.

Sin embargo, a diferencia de su amigo que no vaciló y en cambio viajó para convertirse en curandero, la persona que tropezó regresó también, aunque con paso incierto, para contarnos cómo era eso. En ese sentido su viaje fue un fracaso. Pero debido a eso estaba aquí para contarnos el cuento mientras no estaba el curandero.

Se decía que este curandero daba la visión. Eso es lo que Florencio decía. Y que era el chamán quién de verdad mas veía. Pero parece que al ver de verdad no puede o no quiere hablar de lo que ve. No mucho, como fuera.

Es por eso que el chamán necesita al paciente, así como el paciente, por razones quizá más obvias, necesita al chamán. El paciente que pasa por el borde del espacio de muerte tan sólo para regresar entre nosotros se convierte en la voz del chamán.

Son estos dos polos los que marcan el terreno dialogizado del espacio de muerte. Entre el paciente que entra a este espacio y resbala luego en el instante final de decisión, y el curandero que ha ido para entramar con la más alta intensidad a los vivos con los muertos, nos encontramos

con un momento especial (aunque masculino) en la elaboración de lo que llamo conocimiento social implícito.

Caminando por el espacio de muerte

En 1976 Florencio trabajaba con un grupo de gente a orillas del río Caquetá, limpiando el terreno para construir una escuela. Se enfermó, y esto fue lo que me contó tres años después.

Me atacaron las lluvias. Sudaba y me daba un poco de fiebre. Pensé que pasaría, ¿no? ¿Quién iba a adivinar que la fiebre me iba a dar tan duro? Y después de volver a la casa me cambiaba la ropa y la fiebre seguía y seguía. Duró ocho días, no más, y con la fiebre me daba cuenta de todo. Pero a los ocho días quedé inconsciente. No sabía donde estaba. Caminaba como loco, consumido por la fiebre. Tenían que cubrirme donde caía, boca abajo. Así, después de ocho días no me daba cuenta de nada. No recordaba nada. Entonces, estaba inconsciente. Nada recuerdo de lo que decía la gente, del dolor de la fiebre; sólo el espacio de muerte –caminando en el espacio de muerte–.

Así; después de los ruidos que hablaban, quedaba inconsciente. No me daba cuenta de nada. El mundo se había quedado atrás. El mundo se había ido.

Bueno, entonces comprendí. Ahora los dolores hablaban. Supe que no iba a vivir mucho más. Ahora estaba muerto. Se me había ido la vista. Del mundo nada sabía, ni siquiera los ruidos en mis oídos. De hablar, nada. Silencio.

Y uno conoce el espacio de muerte. Ahí.

Y eso es la muerte –el espacio que yo veía–. Estaba en su centro, de pie. Luego fui a las alturas. Desde las alturas la punta de una estrella parecía mía. Estaba de pie. Luego bajé. Estaba allí buscando los cinco continentes del mundo, para quedarme, para encontrarme un lugar en los cinco continentes del mundo –en el espacio por donde vagaba–. Pero no era capaz.

Y luego me ofrecieron los anillos de oro y los zapatos de oro del niño de oro para que pusiera en ellos mis dedos y mis pies, ¿no? Para poder asistir al banquete y comer con el Señor.

¿Con Dios?

Claro, pues. Muerte... Pero en la confusión me perdí. Y después vi a un hombre como un rey; como el papá. Unos ángeles chiquitos bajaban y pasaban a mi lado, así, pequeños que me pedían perfumar-

me. Y esos ángeles me pasaron a otros los que recibieron mis dedos que no me servían, igual que cuando uno le dice a una persona: "Pasa, por favor". ¡Y la velocidad con que querían perfumarme! Eran pequeños, ¿no? Ángeles por todas partes. Y pasaban, con esa velocidad, y decían: "Con esto, el tiempo pasa". Uhm...

Bueno, esto siguió así y entonces el rey me regaló... como cartuchos de escopeta calibre dieciséis, usted sabe, de cobre, que en una época había aquí. Esto era lo que tenía en sus manos, echando chispas por ambos extremos a todos los lados. Me llamó por mi nombre: "Florencio, ¡Mira! Éste es el mundo; al que Dios le ha dado enfermedades."

Echando chispas por cada punta, de aquí a allí, como fuego, pudiéramos decir. Chispas blancas. Esto es en el mundo. Dios envió enfermedades –para los blancos, para los negros, para los indios– para todos hay allí. Dios lo envió. ¿Pero Dios mismo lo envió sin remedio? ¡No! Con remedio... Um... Dios envió enfermedades al mundo. Dios mismo creó la humanidad y con la misma acción envió enfermedades –a todo el mundo.

Usted habla de los brujos que hacen el mal ¿no? Como los capacheros (indios chamanes brujos de las tierras altas), aquellos bandidos que causan el mal. ¡No! ¡Ellos no! El rey me contó que no era brujería sino enfermedad de la selva o del río.

Y entonces me dijo: "¡No! Hay remedios como tomar mejoral (aspirina) que los yerbateros conocen. Primero está la persona que conoce plantas para toda clase de enfermedades, para calmarlo a uno. El segundo tipo de persona tiene el conocimiento de la primera y también el conocimiento de la enfermedad que le toca a uno. Sabe más que la primera. La tercera es la que sabe más que la primera y la segunda. Um... Conoce toda clase de enfermedades: Las plantas que lo hacen vomitar a uno y las plantas que lo purgan, como quiera que sea. Sabe más. ¡Sí! ¡Él! Con él es posible... posible consultar. ¡Él! ¡Sí! Él lo curará a usted. Será bueno. Todo tipo de enfermedades, porque él sabe. Es competente –el hombre del yagé.

Y esto también pasó. Todo esto vi. Todo eso se habló. Pasó. Y fui al espacio del mundo. En historia, digamos, en la escuela los maestros le hacen aprender a uno que el mundo es como una naranja –pongámoslo en esa forma. ¡Pero uno sabe que no es redondo como una naranja! ¡No! No puede ser. Es más bien como una montaña pero un poco más plano ¿no? Sin embargo... muy, muy hermoso. Tiene el color del firmamento, pero más claro.

Así, en el espacio del mundo, subía a las alturas, derecho arriba, y subí a la misma cima del mundo.

En el mundo que está allí, en la misma cima, hay una enorme cruz. Allá fui –*compañeros*–. Y allí permanecí con mi pie izquierdo en una pequeña escalera, muy finamente elaborada, mirando el continente del mundo... como... digamos... una taza de agua jabonosa. Uno sopla en ella, ¿no? Y esta burbuja flota, ¿no? A las alturas. Es en el firmamento, ¿no? Y no toca en ninguna parte la tierra; llevada por los aires. ¿Me cree esto? ¿Me cree?

Y allí conocí el mundo –lo vi girando, digamos, como una naranja–. Y desde el espacio en donde yo estaba, hacia abajo, había otro mundo. Y las alturas –¡Infinitas!– ¿Cuando terminaría? ¡Nunca! ¿Me cree?

Y desde allí me deslicé hacia abajo, como por el borde fino de una hoja de palma. y mi cuerpo se desorientó. Y vi todo dando vueltas. Ahora había regresado. No podía hablar. Estaba mudo. (Se ríe lentamente.)

No podía hablar bien. Um. Ya había venido –el chamán–. Habían ido a buscar a Don Santiago. Lo podía oír ligeramente. Pero no podía hablar bien. ¡Mire! Eso fue lo que vi del espacio de la muerte, cuando la fiebre me atacó.

Creo que estuve inconsciente durante dos días. Sin conciencia; así es como uno anda –hasta que llega la muerte, cuando no hay remedio–. O bien hay alguien con la capacidad de curar. Pero no es fácil de encontrar; encontrar un buen curandero. Gracias a Dios, yo no creí que alguien me estuviera atacando con maleficio, ¿no? Esto, la vida de uno, sirve para algo, ¿no? y si no, la enfermedad que Dios envía. Con esta idea estaba viviendo.

¿Y si usted hubiera pensado que era brujería?

No. No era brujería.

¿Dios?

Sí. ¡Sí! La humanidad... Esto es algo que valía la pena, así me pareció. Para mí, ¿no?

Y si usted hubiera pensado que era brujería, ¿hubiera tenido menos resistencia?

¡Sí! No hubiera ganado. No hubiera triunfado. Todo habría estado perdido desde el principio. Esto es lo que Dios me ha dado. Nada más, por el momento. (Florencio me extiende las manos.) Don Miguel: deme su mano, por favor. Esto; la muerte que me ha atacado. La fiebre. *Compañeros:*

¡Qué bueno que hubiera regresado!

Sí. Muchas gracias. Ésta es la historia del espacio de la muerte que me atacó; nada más.

Habían llamado a Santiago. Hizo tres intentos de examinar a Florencio, pero fracasó en todos ellos. Santiago explicó:

En el cuarto examen ya fui capaz. ¡Sí! ¡Iba a vivir! Mandé por remedios. Estábamos andando bastante lejos, cuando fue tiempo de venir aquí, a donde Florencio. Había estado tomando licor y le pedí a mi mujer que pusiera los remedios en una bolsa. Pero se perdió. Cuando llegamos al puerto de Guzmán, ¡nada! "Quién sabe si lo encontremos vivo o muerto". Llegamos. Todavía estaba vivo, pero no me conoció. Estaba inconsciente. Entonces me puse a hacer el examen, ¿no? pero no pude. Fui incapaz. La segunda vez, tampoco Y la tercera, tampoco. Pero en la cuarta, conquisté. Sí, estaba allí. Iba a vivir. Preparamos yagé sin cocinarlo.

Florencio añadió:

Sí. Todos los que vinieron a verme ahí; yo estaba muerto...

Yo no sabía nada. ¿Pero cómo era que ese hombre que estuvo muerto por días no se murió? Volver de nuevo a este mundo.

¿Qué era eso?

¿Nunca hemos visto eso? Un hombre acabado –completamente acabado– ¡y que regresa! ¿Qué es eso? Todos fuimos testigos el amigo de allá que es padre de todos nosotros. ¿Cómo podía ser? O podría ser algo a favor nuestro –¡para que nosotros viéramos a Dios, el hombre que regresó!... Y me acordé del difunto taita Salvador.

Hacía un año, o algo así, que Florencio había caminado por el espacio de muerte, para volver, mareado y mudo, escasamente capaz de oír a Santiago que había acudido a su lado. El propio Santiago estaba a punto de morir debido, como se decía en ese momento, a la hechicería de Esteban, el chamán ingano de las tierras altas. El respetado chamán cofán, Salvador, había sido llamado y llegó finalmente con su familia. Florencio también estaba allí y tomaron yagé juntos. Era eso lo que súbitamente recordaba Florencio, un año después, cuando estaba regresando del espacio de muerte.

Estaba en la casa del amigo [Santiago]. Salvador estaba allí. Primero el yagé que tenía el amigo no hacía efecto. Luego Salvador dijo: "Comencemos con este yagé a ver si está más fuerte, ¿no?". Don

Apolinar [otro chamán, el suegro de la hija de Santiago], de Yuriaco, estaba también; y también estaba enfermo. Los cuatro tomamos el yagé que trajo el taita Salvador –el remedio de yagé–. ¡Bueno! ¡Qué chuma! Volamos como pájaros. ¡Ah! ¡Santo Dios!... Era inútil. La gente entraba y salía, entraba y salía. Yo estaba recostado contra la pared. Parecía como si estuvieran tirando piedras. ¡Plum! ¡Plum! Las piedras caían. Y mi compañero don Apolinar preguntaba: "¿Qué pasa?". ¡Ja! ¿Quién nos da pedradas? ¿Podrá ser la chuma y nada más? ¿Quién sabe? Pero lo que pasaba es que la gente estaba amontonada ahí, en ese banquete, caminando para atrás y para adelante, vomitando, purgándose y todo lo demás. ¿Y yo? Yo tenía una borrachera linda. Ésa era la esperanza que tenía.

¿Qué quiere decir: "Ésa era la esperanza que tenía?

Porque después de mi enfermedad fui adonde Santiago, quien nos llevó a tomar yagé. Yo estaba convaleciendo de la enfermedad que había tenido. No había vuelto a tomar yagé desde que me enfermé... Recordaba al ya difunto Salvador. Recordaba las visiones que había tenido entonces, ¿no? Cuando tomamos yagé en casa de Santiago.

¡Bueno! Entonces comenzó la chuma. Dije, "Santo Dios", le dije a mi esposa, "Quién sabe si podré aguantarlo. Estoy muy débil". Bueno, empezó la chuma. Hmm.

Y la misma que había visto antes –la que Salvador nos había dado a los cuatro– ¡la pinta de yagé era la misma pinta que el difunto Salvador me había dado! Era la pinta de curar gente. Era la pinta de la gente del yagé [los espíritus del yagé tienen la misma apariencia que los chamanes y en un sentido son su prototipo]; todos tenían sus abanicos de curar, así. Todos tenían sus collares de dientes de tigre. Todos, idénticos.

Y eso era lo que había visto la primera vez que tomé yagé con taita Salvador... Era eso lo que me hacía sentir tan feliz. Yo permanecía con mi herencia. Vi cosas muy hermosas. Eso es lo que vi. Belleza que veía en la chuma. Y eso es seguro.

Estábamos tomando yagé en la casa de Santiago con Salvador. Salí. Tuve que defenderme para no chocar con otro borracho [afectado por el yagé] que conocía. Sentía que me iba, y entonces rugió ese viento. Me agarró. Casi caigo bocabajo. La chuma me atacó. Y entonces me cogieron por la cintura.

Compañeros, ¿cómo puede ser? Ni caí ni me hice daño. Estaba muy asustado. Y el amigo Salvador dijo: "¡Cuidado! ¡Cuidado! Van

a dejarlo irse. Va a caer al suelo". Adivinando –¿cómo lo logra el yagé? ¿Cómo le sucede esto a uno? Hmm. Y taita Salvador me preguntó: "¿Qué es eso?"

Bueno, entonces *vi* –como dicen los curanderos de yagé. Así es como se debe conocer, ¿no? Cuentos extraños.

Entonces, el yagé. Vi.

¿Recuerda esa vez cuando tomó yagé y vio a los ángeles con cristales?

Ah, sí. Eso fue en Puerto Limón [unos veinte años antes]. Allá había un chamán que también era muy bueno. Me dijo: "Quiero invitarlo porque hay una mujer enferma que realmente está muy enferma y no puede venir a mi casa para que la cure. Entonces tengo que ir allá. Vamos juntos".

"Okay", le dije. "Vamos. Lo voy a acompañar".

Bueno, fui. Con la primera taza de yagé quedé borracho. Sumamente bien. Borracho. Quedé inconsciente. Y luego la segunda taza. El chamán dijo: "Tomemos otra pequeña para curar a la enferma". Contesté: "Sí. Así sea. Tomemos otra".

El curaba y curaba, y bebía, y curaba y curaba, con nosotros. Lo vi todo. En dos o tres minutos llegó la chuma. Con la primera no quedamos borrachos, como es lo correcto. Y comienzan las visiones.

Tres hombres estaban sentados en un banco, así. Eran todos del mismo color y de la misma altura –todos lo mismo. No se podía distinguir uno del otro; iguales hasta en el más pequeño detalle, en el vestido, en la ropa con que se exhiben los chamanes –competentes para tomar yagé. Estaban sentados así, los tres. La chuma comenzó a afectarme; a hacerme ver. Se acabó. Eso fue lo que vi.

Y luego a los tres minutos regresó la chuma, con más fuerza. Entró un ángel de la guarda con un incensario. ¡Qué fragancia! Como los que le arrojan incienso durante la santa misa a los sacerdotes y a los altares. El incienso daba vueltas por los cuartos de las casas, ¿no? ¡Y cómo! ¡Qué incienso tan fragante! ¡Qué rico! Hmm. Y luego pareció que el ángel se daba vuelta y se iba. El ángel de la guarda, entonces, se fue. Entonces pareció que la chuma me dejaba, un poquito.

Y en dos o tres minutos la chuma volvió pero con más poder. Entonces entró el ángel de la guarda, el mismo de la primera vez. Pero ahora tenía un cáliz muy bello de puro oro; muy pequeño y muy bello. Yo estaba acostado en mi hamaca, bocarriba. Y se acercó y me colocó el corazón, así, sobre el pecho.

¡Pero Santo Dios, compañero! Casi me caigo de la hamaca en ese

mismo instante cuando el ángel colocó el corazón sobre mi pecho. Casi caigo al suelo. Estaba doblado, de la cintura para abajo.

Y tal vez eso es todo lo que hay en la historia –todo desde el principio, de modo que a uno no le queda nada. ¡Nada! Compañeros.

Luego me acordé y llamé a la gente del yagé: "Por favor, ¡sálvenme!" Y entonces pude volver a acostarme bien en la hamaca. Entonces el curandero se levantó a curar a la enferma. "¡Mire!", me dijo. "Compadre, compadre, es por eso que le dije que aprender a curar los enfermos es realmente mucho trabajo para los que hemos pasado por esta carrera a fin de poder curar a la gente".

Tomó su abanico y empezó a curar. Luego me pasó la chuma, y cambió. Cambió y tomó otra forma. Sentí el cuerpo de la mujer enferma. Estaba viendo. Estaba en otro cuarto –el yagé me hacía ver. Ahí estaba yo. La enferma está ahí y yo estoy viendo la enfermedad y el dolor que tenía en la cabeza como mordeduras de colmillos de escorpiones, digamos, y no podía soportarlo. Todo sobre su cabeza. Así: yo viendo, y pulsándole la mano. ¡El yagé me estaba dejando ver lo que ven los curanderos!

"¡Caramba!", pensé. "¡Caramba! Así, borracho. ¡Como estoy! Yo también podría extraer el mal".

Ver al enfermo y tocando al enfermo; yo mismo. El chamán estaba curando –viéndolo todo. Luego con el abanico de curar, soplando y chupando, dando vueltas, reuniendo la enfermedad en un solo sitio, extrayéndola con la boca y soplándola después, para que no quedara nada. Después, al tocar otra vez, ya no se siente el dolor ni las picaduras de las avispas ni ninguna otra cosa en la cabeza. No se siente nada. El pulso es normal. Todo está bien. Luego uno se lava la cabeza con la medicina de agua fresca. Y con eso la curación está hecha; todo está listo.

La chuma también; hasta ahí y nada más.

[Florencio ríe levemente.] Bueno, muchas gracias.

El yagé es un gran mentiroso

Florencio nació en 1914 cerca a la ciudad de Mocoa, y su padre murió cuando él estaba pequeño. Su madre se volvió a casar con un individuo que era aficionado a curar. Era inamistoso con Florencio, que pasó gran parte del comienzo de su vida como huérfano, según decía. Estuvo interno durante tres años en una escuela de la misión y a la edad de quince años fue designado para acompañar al Padre Bartolomé en su

excursión apostólica por el río Caquetá abajo, a la tierra de los huitotos –los huitotos *aucas*, como los llamaba Florencio–.

Lo nombraron sacristán de la pequeña iglesia de Puerto Limón a la orilla del Caquetá. Cuando estalló la guerra entre Colombia y el Perú sobre la frontera disputada en el Putumayo en 1932, él, junto con otros indios de la región, fue obligado al servicio como remero de canoa a *boga* para transportar tambores de gasolina. El ejército pronto vino y se fue, pero su imagen permaneció en la visión de curación de yagé de Florencio, del batallón cantando y bailando en uniformes dorados.

Una y otra vez su padrastro le dio a beber *yagé*, comenzando cuando todavía era un muchacho joven. Después de la guerra, cuando Florencio tenía veinte años, su padrastro se volvió contra él malignamente, diciéndole que utilizaba el *yagé* para la brujería. "Era como una tortura", me dijo Florencio, "y me puse cada vez más enfermo".

En su angustia buscó consejo de un chamán que vivía en Umbría a la orilla del límpido río Guineo. Hilberio lo invitó a permanecer y a ser su cocinero de *yagé*. Habló con Florencio: "¡Mire! Mi primo me contó lo que se supone que usted está haciendo. ¡Pero usted no está haciendo brujería! Venga y tome *yagé* conmigo. Tengo tierra que usted puede trabajar a la orilla del Putumayo. ¡Venga acá! Tomemos *yagé*".

"Me quería mucho," dijo Florencio, "y me contó sobre el *yagé*".

"El *yagé* es un gran impostor", dijo Hilberio.

> El *yagé* no es positivo. Usted ve una cantidad de cosas falsas. Usted ve que aquel fulano está haciendo brujería, haciendo *capachos* u otra cosa para atacarlo. Pero muy a menudo eso es falso. Los espíritus del *yagé* pueden engañar. Usted ve a alguien que lo ataca. Pero aún así, hay una parte de usted que no cree lo que está viendo. Usted no sabe qué creer.

"El *yagé* miente," me dijo Florencio.

> "El *yagé* hace las cosas visibles. Usted ve a alguien que le está haciendo mal, ¿no? El *yagé* lo hace ver eso. Se hace más y más fuerte. Entonces usted comienza a odiar a esa persona, a ese amigo, y puede ser su propio hijo, su madre, su padre... Pero es falso. Tiene que seguir tomando *yagé*, y entonces sucede en otra forma. Ve cosas buenas, y estas continúan. Eso fue lo que me explicó. "¡No! Usted no tiene la culpa," dijo. "Si quiere tomar *yagé*, venga conmigo. 'Venga! 'Vamos a tomarlo juntos!"

Un chamán de la tierra alta, un ingano del pueblo de Santiago en el

valle de Sibundoy, bajó de la montaña a Puerto Limón. Florencio estaba acostado, enfermo llorando.

> No pude tolerar el *yagé*. Podía tomar apenas para comenzar a tener visiones, pero no podía seguir. El curandero de Santiago dijo que estaba triste por mí, que me quería mucho, y que mi padrastro no me haría bien. Debería ir a su casa para ser curado. "No tengo dinero," le dije. "eso no importa," dijo. "No es por la plata. ¡Venga! Y cuando esté mejor, me puede pagar trabajando para mí," '¿Cuánto me costará? pregunté, "Diez pesos", dijo [en esa época el día de trabajo valía alrededor de veinte centavos]. Entonces fui.
>
> Permanecí allí cuatro meses luchando contra el frío. El *borrachero* [la planta de datura, principal alucinógeno de los chamanes del valle de Sibundoy], si comienza a florecer esta semana, entonces es un signo de que usted se mejorará. Pero si le salen hojas amarillas que se caen del árbol, entonces es un signo de usted se morirá así como se está muriendo el *borrachero*.
>
> Me dijo que cuando lo tomara podría levantarme, salir corriendo y gritando, rasgando mi ropa, orinándome por todas partes, robando cosas –y sin darme cuenta de lo que estaba haciendo... como en un sueño.
>
> Conmigo éramos dos pacientes, yo y un cargador de Mocoa, un ingano.
>
> Casi en un cuarto de hora comenzó la *chuma*.
>
> ...Es realmente horrible, no como el *yagé*. Es como si se le cayera a uno la ropa. Se le seca la garganta, seca... entonces esto pasa y se olvida. Alrededor de las cuatro de la mañana, con el otro hombre caminando por ahí, me levanté y el chamán me bendijo. Al día siguiente tomamos *yagé*. Dos días más tarde tomamos otra vez *borrachero*. Primero tomé cuatro pares de hojas. La segunda vez tomé cinco. Tomé hasta diez pares– y al final la flor misma, que es dulce como la miel... ¡pero *fuerte*! ¡Así! ¡Pum! Al suelo. No recuerdo nada. Nada. Hasta el día siguiente. Así fue como sucedió. Y por la tarde tomábamos *yagé*.
>
> Con eso quedé curado.
>
> Mi familia me dijo que yo estaba haciendo maleficios. Cuando regresé a casa tomé *yagé* con mi padrastro, mi cuñado, Hilberio y otros tres. Esa noche mi cuñado se levantó frente a todo el mundo y trató de matarme cuando todos estábamos tomando *yagé*. Mi padrastro dejó de acusarme de ser un brujo. Hilberio me explicó que mi padrastro había estado creyendo visiones falsas porque durante todo el tiempo

había estado embrujado por algún otro y porque el *yagé* es un gran mentiroso.

El *yagé* es un gran mentiroso; sin embargo, el *yagé* es necesario para tener una visión clara. "El mismo *yagé* lo hace a uno ver," dice Florencio. "Hace conocer la enfermedad. Sin esta visión... ¡nada! Queremos curar nuestra familia, la gente más querida para nosotros. Pero si no podemos ver, si la visión del *yagé* no viene, ¿cómo podemos curarlos? ¡No podemos!

Pero qué puede hacer uno con lo que es la más profunda comprensión del *yagé* ¿que sus visiones pueden ser falsas?

Cómo se hizo chamán Santiago

Hace treinta y tres años, la esposa de Santiago, con quien se acababa de casar, estaba muy enferma y no podía caminar. Tenía casi dieciocho años. Esto fue después de haber dado a luz una niña. Santiago explicaba:

Entonces empezó a agarrar este maleficio –la enfermedad por la que no podía comer, y lo poco que comía le hacía daño, ocasionándole diarrea. Era una joven recién casada y nunca había sufrido así. Era malo lo que tenía.

Un curandero nos dijo que la habían *capachado* [embrujado mediante un pequeño atado de pelo, uñas etc.; la marca de los chamanes inganos de las tierras altas del valle de Sibundoy), y que teníamos que ir donde un chamán de la altiplanicie que supiera curar esto. De manera que allí fuimos. ¡Pero la enfermedad seguía igual! Finalmente se me acabó el dinero. ¿qué podía hacer? Entonces fui a donde mi hermano Alvaro: "No sé qué hacer con mi mujer; cada día que pasa está más y más enferma".

Hemos tratado de exorcizar el *capacho* , pero la enfermedad sigue lo mismo. He dejado de seguir ensayando porque no se ve ninguna mejoría.

Entonces mi hermano me dijo: "Acaba de llegar al pueblo un doctor Pardo de Bogotá que es muy atento y está curando a gente muy enferma. Ha sido enviado por el gobierno para curar a los *indios*. ¡Vamos a ver qué está pasando!"

¡Pero qué cantidad de gente había allí! ¡Ay! Era imposible entrar. La entrada estaba llena de gente, gente rica, blancos, con chaquetas y corbatas. El doctor Pardo estaba arriba, trabajando en el segundo piso, terriblemente ocupado. Nos preguntamos con ansiedad: "¿Cómo

vamos a entrar allá?" Cuando en un momento alguien allá comenzó a hacer señas. Pero no sabíamos que era con nosotros. Entonces vinieron los ayudantes y abrieron camino, diciendo "¡Abran paso; abran paso a estos *indios*!" Abrieron paso en forma lenta pero segura. Hoy el doctor no atiende a los *indios*; sólo atiende a las muchachas bonitas. [Se ríe.] "¡Muévanse! ¡Aquí hay más gente para el doctor! ¡Los está llamando! ¡Entren por aquí!" Entramos y llevaron a mi mujer a una cama pequeña y la hicieron acostarse, desnuda desde los hombros hasta la cintura. Entonces el doctor le puso la mano así, y con el dedo de la otra mano golpeaba. Golpeaba y sonaba como un tambor. ¡Tan! ¡Tan! ¡Tan! Y cuando hizo lo mismo más abajo del pecho, el mismo sonido pero más profundo. Cada parte del pecho sonaba diferente cuando golpeaba. Algunos sitios sonaban más duro, otros más profundo, pero no nos dijo lo que tenía. Nos dio un remedio y nos dijo "¡Miren! Esto es para que pueda resistir. Debe tomarse este purgante. Pero no debe defecar en sitios secos sino en el agua. Y si no es en el agua, ¡entiérrenlo en el suelo de manera que nadie lo pise!"

Esto era anemia. Un muchacho del pueblo nos contó lo que era la anemia. Hay tres clases de anemia.

Entonces lo que sucedió fue que salieron una cantidad enorme de lombrices. Ella, para ver lo que pasaba, defecó en la zanja donde iba a coger pasto para hacer una escoba. Me llamó: "¡Mire! Venga. ¡Venga y mire!"

Me dije: "¿Qué podrá ser? ¡Puede que se haya muerto!" [Se ríe fuertemente] ¡Vaya! ¡Que porquería la que esta pobre tenía adentro! Había una enorme bola de lombrices; ¡lombrices por todas partes! ¿Cómo es que no se había muerto con ese animalerío?

Entonces quedó curada. Pero como éramos pobres, no teníamos nada... si hubiéramos tenido una gallina la hubiéramos llevado. Pero no teníamos nada para llevar de regalo. Y mi mujer estaba ahora muy bien y robusta. Ahora puede caminar. No siente dolor y no tiene ataques, nada.

Ahora, ¡mire! De eso me entró una gran rabia –¡esos *chamanes eran unos ladrones! ¡Ahora tengo que aprender a tomar yagé!* Desde ese momento quise saber cómo tomar *yagé*. Ellos no nos curan; ¡nos roban y no nos curan! Me dije, "¡*Carajo!* soy capaz de tomar *yagé* de manera que pueda ver si es cierto que los chamanes saben cuando uno los conjura. "Por eso fue que comencé a tomar *yagé* para que pudiera aprender que... y ahora puedo hacer algunas cosas, ¿no? Ahora puedo hasta curar *gringos*, ¿no? ¿No está usted de acuerdo? [Ríe y ríe]

De rabia. Me chocó que los chamanes de las tierras altas [del valle de Sibundoy] hayan puesto esta trampa. Comencé a tomar *yagé* para poder aprender. Así fue como... Tomé solo con mi hermano que en ese tiempo todavía estaba vivo. Con él. Lo mataron después y me quedé solo. Completamente solo. Así fue. Era un chamán mejor de lo que soy yo hoy. Fue acusado falsamente de haber matado con brujería a un vecino. El vecino murió serruchando un tronco para construir una casa. Quedó debajo. El tronco le cayó encima. Su suegro dijo que era cosa de mi hermano. Lo asecharon en una quebrada y se le fueron por detrás y por delante con machetes. Lo acuchillaron muchas veces en el estómago y en el lado izquierdo del pecho. Mi otro hermano se asustó y se fue para siempre a vivir por el río Caquetá abajo. Pero yo me quedé. "Si a uno lo van a matar, lo matan," dije. Y me quedé.

La gente me pregunta: "¿Cómo aprendió? ¿Con qué chamán?"

¡Pero no! ¡Con un chamán, *no* ¡Lo hice *solo*. Yo mismo preparé *yagé* y me lo tomé. Entonces sucede una u otra cosa: o uno vive o se muere. Otros aprenden de los chamanes. ¡Sí! Pero eso acarrea peligros también. El que aprende bien de un chamán, entonces el chamán ¡trata de matarlo!... Eso fue lo que le sucedió a mi padre. Por eso es mejor... como el *yagé* mismo le enseña a uno, es mejor tomarlo solo. Entonces no hay allí ningún maestro que se ponga envidioso; nadie que sepa que uno lo está tomando. Ahora he aprendido algo.

Mi mujer se curó con drogas de la farmacia. ¡No había *capacho*! Eso era un engaño. Entonces comencé a tomar *yagé*. No había *capacho*, ¡eran microbios! ¡Un *capacho* de microbios! [Se ríe] De Sibundoy –puras mentiras–. Por eso es que están tan ricos. Exorcizan el dinero y la enfermedad sigue lo mismo.

Sin embargo, cuando comenzó a tomar *yagé* para aprender (escasamente tenía veinte años en ese entonces), no veía sino culebras y dragones y mujeres horribles y aterradoras con colas de mono. Juró no volver a tomar más porque eso lo conduciría a la muerte y al infierno. Pero entonces lo asaltaría nuevamente la tentación, y bebería más, solo para tener las mismas visiones horribles. "Quería saber qué era lo que pasaba. Pero al comienzo, el *yagé* me castigó brutalmente. Creí que me iba a morir. Quise detenerme porque eso era horrible. Pero entonces volvía y tomaba un poquito más". Esto ocurrió durante dos años. Con esas visiones sintió que la muerte se acercaba.

Creí que no iba a seguir viviendo. Que no iba a poder volver a ver

a mi esposa, a mi familia. Estaba a las puertas de la muerte, muriéndome, y quería la mano de mi mujer para poder calmarme. ¡Nada! ¡Nada! Entonces me di cuenta de que si quería seguir, tenía que ser tenaz, tenía que tomarlo como viniera. Y llegué a aceptarlo y me di cuenta, "¡Sí! Te salvarás. ¡Sí! Te salvarás. ¡No morirás!" Y entonces otra voz dijo: "Si no tienes cuidado, si no eres generoso en la amistad y con tu familia, entonces ahí está ese mundo de puras llamas y de plomo derretido..." Y me caía de la hamaca ¡Pum! Golpe contra el suelo... ¡castigado!

La articulación del conocimiento social implícito

Creo que el contraste entre los relatos de Florencio y de Santiago es notable y típico, por la siguiente razón: porque el poder del chamanismo estriba no en el chamán, sino en las diferencias creadas por la reunión del chamán con el paciente, diferencias que constituyen una imaginería esencial para la articulación de lo que llamo conocimiento social implícito. Fundado en la interacción de otredades ese conocimiento junta al ser y a la imaginería en una mezcla de discursos arremolinados –la canción del chamán, los relatos del paciente, la obscenidad, los silencios cargados, la purgación. Florencio dice que la imaginería curativa proviene del chamán, y hacemos bien en recordar la visión de curación del batallón dorado del ejército colombiano, y el chamán dirá que proviene del mismo *yagé*. Yo digo que proviene de la construcción conjunta del curandero y el enfermo en el espacio semánticamente generativo de la anulación que es el espacio de la muerte colonial. Éste es un momento privilegiado en la fundición de la realidad del mundo, en su hacer y deshacer. Aquí estriba el poder. Pienso también en el colono blanco Manuel Gómez con su imaginería de *yagé* del chamán como demonio, preludio para obtener su gracia.

En sus ensayos sobre el chamanismo del Nuevo Mundo, Claude Lévi-Strauss presenta la noción de que al juntarse, paciente y chamán conducen en nombre de la sociedad una interrogación conjunta de su ambiente ideológico.[2] Declara que la experiencia de la persona enferma es el aspecto *menos* importante de esto y en un análisis de un canto de curación de Mu-Igala de un chamán cuna para una mujer con dificultad en el parto, hace hincapié en la sugerencia de que el chamanismo invierte la técnica psicoanalítica de lograr abreacción, por cuanto en el chamanismo no es el lenguaje del paciente sino el del chamán el que llena el espacio terapéutico. La mujer yace silenciosa mientras el canto del chamán la

llena con imaginería, ordenando el caos de su ser –y lo que es por una mujer, lo es para la sociedad en su totalidad, con el chamanismo orquestando la sinfonía del caos hacia el orden.

Sin embargo, resulta claro de la fuente de donde Lévi-Staruus extrae esta canción, que la mujer y el resto de la sociedad probablemente no la entienden por cuanto es cantada en un lenguaje especial chamánico, una característica común al chamanismo en muchas sociedades. El problema entonces es ver cómo la noción de una interrogación conjunta del ambiente ideológico puede ser sostenida si los participantes en este discurso están ligados a un lenguaje ininteligible. La curación en el Putumayo, hasta donde he sabido, indica que esta interpretación de la canción de curación es apenas algo más que una proyección hacia el ritual mágico del ritual no establecido de la explicación académica, tornando el caos en orden, y que esta magia de la academia se levanta opuesta, en su ordenamiento vertical, al tipo de simpatía necesario para comprender que la canción de curación, mágica o no, no es sino parte de un mosaico barroco de discursos entretejidos con historias, chistes, interjecciones y susurros que tiene lugar no solamente a través y encima uno de otro durante la sesión misma, sino también antes y después de ella. Además, este juego no puede ser comprendido sin tener en cuenta la participación del paciente en la mezcla de actividades creadoras de imágenes en la que se asienta la canción.

Lo que me fascina es esta conjunción en un enrejado activo, de intenciones y de funciones complementarias de sentido y de creación de imágenes. Al paso que Florencio me representa sus visiones con el asombro, la piedad y la delicadeza de una mente suavemente inquisitiva –"aquel hombre de canción, a quien la musa apreció... porque al darle dulzura lo volvió ciego"– la forma de Santiago es la de una persona atrevida, recta, concisa y práctica. Su motivo declarado de aprender el modo de obrar de un chamán no es la búsqueda sublime de la verdad, sino la rabia de haber sido engañado por los chamanes. Mientras Florencio sufre en una duda epistemológica si las visiones del *yagé* son verdaderas o falsas y constantemente ronda por el borde hermenéutico, Santiago salta a la lid con toda su fuerza y aprende por su cuenta el *yagé* para enfrentarse al engaño. Florencio, el paciente, el afligido, el constante aspirante a chamán que nunca lo logra, es el que me parece el encantador místico y el sabio, al paso que Santiago, el verdadero chamán, se ocupa como un artesano que enfrenta un problema concreto que debe ser trabajado con la diligencia de un oficio (en contraste con un "arte", como sería la distinción relativamente moderna en Occidente). La noción común (por

lo menos en Occidente) que ve en la sabiduría de los poetas como Homero los fundamentos de la sociedad humana y en la misma forma imagina a los chamanes como los depositarios de esta sabiduría divina y originaria, está, en el caso del Putumayo, curiosamente confundida. Porque aquí es el paciente y no el chamán el que pulsa las cuerdas de la sabiduría poética.

Si volvemos a los discursos de la sesión chamánica, vemos que los de Santiago son dobles: los sonidos del *yagé* que provienen no de él sino a través de él, de los espíritus del *yagé* con los que canta y a veces baila en su canto de toda la noche, y contrapuesto a este lenguaje "divino" en sus revueltas y remolinos está su suave burla, insinuación sexual, y vulgaridades degradantes. Entre estos polos de canción divina y de risa no hay rastros de la flor de conciencia delicada que se expande y se contrae y que las incertidumbres del espacio de la muerte cultivan para Florencio.

Santiago aprendió solo el *yagé*, sin maestro-chamán alguno. A su padre casi lo matan cuando aprendía el *yagé*, por la envidia de los maestros chamanes, y Santiago repetía incansablemente su historia, así como otros cuentan cómo es de peligroso tomar *yagé* sin un chamán. Habiendo salido de la sociedad, por así decirlo, evitando las trampas de la envidia llevadas a su máxima intensidad en la relación chamán-pupilo, Santiago ha vuelto a entrar en el mundo social como un embaucador divino de su inevitable envidia y en formas, tanto claras como oscuras, guía a los afligidos a través de sus campos minados. Su navegación del espacio de la muerte y su navegación de la envidia están aparejadas existencialmente, y su papel como visionario mudo y creador de visiones para los pacientes que atiende es firme y seguro.

Por otro lado, Florencio navega más por este espacio que su navegante. Su suavidad así como su incapacidad para andar por el espacio de la muerte se expresan tanto con certeza como con duda con respecto a la verdad de sus visiones y esto corre paralelo a su posición frente a la relación social en general y a la envidia en particular. La belleza y la admiración con que presenta su visión, le deben mucho a esto.

Pero la credibilidad y la imposibilidad que hacen las visiones lo que son, este material propiamente dicho (como sería para Vico) de la poética de la imaginación, es inevitablemente una construcción conjunta realizada por la conjunción del chamán y el paciente. El primero trae certeza muda, el último incertidumbre pero voz, y la imposibilidad creíble es sintetizada en esta forma dialógica.

Sin embargo, ambas figuras, la del chamán como certeza y la del paciente como duda, solamente adquieren esta configuración al estar

juntos, porque ambos contienen dentro de sí mismos, tomados como individuos, el mismo maltrato en relación con las imposibilidades creíbles que cursan tanto a través de las contingencias de la vida, como a través de las ambigüedades de las relaciones sociales. La delicadeza creativa de su conjunción, como paciente y como chamán, estriba en las formas diferentes aunque complementarias como esta relación les permite facilitar o resolver este maltrato. Santiago golpea con audacia, capta las visiones y se mueve hacia ellas, cantando y bailando, absorto en activar espíritus. Al absorberse así, busca más. Sus plumas promueven los colores de los pájaros que son visiones que elevan. Su collar de dientes de jaguar promueve la transformación de manera que uno pueda caminar con los enemigos y volverse contra ellos. Florencio yace quieto. Una y otra vez trata de levantarse, para cantar y bailar con la visión, pero se cae. Cada persona aquí proporciona a la otra un punto de vista especial y una función en la realización y en la interpretación siempre provisional de la infraestructura imaginativa de la sociedad, que es el gran don del *yagé* a la fragmentada conciencia colonial.

En la filosofía occidental moderna hay una noción eminente de la mente y del conocimiento que puede ser invocada aquí. En la noción de Kant de lo que hace posible el conocimiento, el cual comienza con la observación de que aunque todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no se sigue que todo surja de la experiencia; las impresiones sensoriales están articuladas con los *aprioris* de conocer a través de un mecanismo al que se refiere como "esquematismo." Pero al paso que las impresiones sensoriales son demasiado concretas, los *aprioris* son demasiado abstractos para el proceso que crea el conocimiento. Con el objeto de cofuncionar, se requiere un dispositivo articulante –el esquematismo– y este articulador, dice Kant, es en gran medida dependiente de las imágenes.

Kant dice que "este esquematismo de nuestro entendimiento, en su aplicación a las apariencias y en su mera forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos reales modos de actividad la naturaleza difícilmente nos permitirá descubrir, y tener abiertos a nuestra mirada"[3].

Me parece que la relación dialógica entre el curandero y el paciente en la noche del *yagé* es algo como el esquematismo, en el que la polifonía en él es la esquematización *in vivo* –que no existe ni en la inferioridad de la mente ni en las ocultas profundidades del alma. En su conjunción, trayendo infortunio a su culminación, el curandero y el paciente articulan diferentes "momentos" de conocimiento como el noúmeno con el

fenoménico y lo hacen en un proceso socialmente activo y reactivo que también conecta muy diferentes fuerzas de flujo y estabilidad, humor y desesperación, incertidumbre y certeza.

A este rompimiento fundamental con modelos de conocimiento y de hacer conocimiento que asume al pensador solo con sus pensamientos, o al pensamiento solo consigo, el modelo relacional del curandero-paciente también difiere en que los "datos de sentidos" de la experiencia cruda están incluidas no solamente las impresiones sensoriales de luz y sonido y demás, sino también las impresiones sensoriales de relaciones sociales en toda su ambigüedad caprichosa de confianza y duda y en toda la multiplicidad de su llegar a ser y su declinación. Al excluir la percepción sensorial de la interrelación humana, el "conocimiento" de que se ocupa la filosofía occidental tradicional desde Platón hasta Kant se separa del tipo de experiencia sensorial y del conocimiento resuelto por el poder –conocimiento social implícito– sobre el que se asientan en gran medida los asuntos humanos y la intelección. La brujería y el (llamado) chamanismo, por otro lado, presentan modos de experiencia edificada siempre localmente y de formación de imágenes que constituye tal conocimiento social. En el Putumayo del que hablo, este conocimiento social implícito resuelto por el poder está marcado por dos formas de otredad en espejismo, el otro envidioso y el otro colonial.

El famoso libro de E. E. Evans-Pritchard sobre las creencias de brujería y encantamiento entre los azande de África Central sirve para desarrollar aún más el punto que deseo señalar de que el conocimiento social implícito es sensible a las incertidumbres del yo en la otredad, aunque tuvo tal dificultad para hacer inteligible a un auditorio occidental (clases medias y altas) las prácticas zande, que tendió a asimilar el pensamiento zande a la comprensión de racionalidad de sus lectores en lugar de desarrollar las formas por las que las creencias de la brujería pueden servir para criticar y enriquecer esta comprensión[4]. También es el caso de que el tono calmado y seguro de sí mismo del libro ha asegurado lecturas totalizantes que dejan de registrar sus contradicciones problemáticas, la fragmentación en parches y la lucidez dúplice. Así es el camino del hechicero, especialmente del hechicero jefe.

Comúnmente se ha interpretado que el libro representa cierto número de fórmulas que explican (o tratan de explicar) la hechicería y la brujería, la más conocida de las cuales es la fórmula de que "la brujería explica la coincidencia". Sin embargo, estos pequeños botones de seguridad, estos asideros en las razones del otro, no son sino pequeñas protuberancias de intelección racionalizada flotando en el mar cenago-

so de un texto en el que entre más lee menos entiende. Aquellos que siguen el texto con mucho temor reverencial hacia el autor, harían bien en sopesar la historia relatada casi al comienzo del libro.

En respuesta a la pregunta ¿Qué es un brujo? Evans-Pritchard recibió muchas respuestas, entre ellas la de que es el jefe que bate su tambor para convocar otros brujos. Se trasladan invisiblemente a la choza de su víctima y evisceran a esa persona. Cada uno coloca su pedazo de carne al borde de la olla para cocinar, y cada uno empuja su pedazo dentro de la olla. La víctima se enferma o muere. Los parientes vienen armados con evidencia del oráculo sobre la identidad de los brujos y les piden que retiren su maleficio. Pero ellos no pueden: se han ido muy lejos y la venganza mágica vendrá y los matará, con la excepción del brujo jefe. El puede arrojar tranquilamente agua sobre el ala del pollo y evadir la venganza mágica porque, sin que lo sepan los otros brujos, ¡él no arrojó su trozo de carne a la olla![5] Piense en eso; ¿qué *es* un brujo? Evans-Pritchard afirmó que el (llamado por él) misticismo en la brujería zande era una respuesta por parte de los afligidos para tener una explicación relacional social, en términos de envidia, de las coincidencias que se manifestaban en forma de infortunio. Insistió en la forma en que la creencia y la acusación de brujería eran intentos de intentos de entender no lo que podríamos denominar causa y efecto mecánicos, cuyos principios, insistió en decirlo, eran tan de sentido común para Zande como para él mismo, sino más bien las razones de que tal causa y tal efecto llegaran juntos en la forma que lo hicieron en cuanto a tiempo y lugar. Los ejemplos que presentaba eran de todos los días. Un niño se maltrata su dedo gordo cuando va a sacar agua. El dedo no sana. La brujería puede explicar esta rara (?) ocurrencia no porque Zande deje de entender las causas mecánicas, sino porque la causación mecanicista no puede explicar –para Zande o para nosotros– la serie de coincidencias en que el infortunio nos hace pensar. ¿Por qué se maltrató el dedo en esa ocasión cuando no le había sucedido antes? ¿Por qué la lesión se enconó? ¿Por qué no respondió al tratamiento? Etcétera. Invocando la malevolencia del brujo, que tiene una relación social particular con el niño o la casa del niño y la red de relaciones sociales como otra relación envidiosa, aduce Evans-Pritchard, la brujería explica la coincidencia (¡pero no olvide al brujo jefe!). He aquí un modelo de conocimiento que es sensitivo, en realidad desmedido, a las impresiones sensoriales de las relaciones sociales en toda su ambigüedad caprichosa de confianza y de duda.

Es esta clase de conocimiento sensitivo-coincidente rastreando y devolviéndose entre el sino y el azar el que pacientes y chamanes trabajan

en el Putumayo, también, y no es sólo su lectura de las relaciones sociales en infortunio la que debe llamar nuestra atención, sino también el hecho de que la coincidencia es la que proporciona la chispa y la materia prima, por así decirlo, con los cuales el conocimiento social implícito dibuja y problematiza al mundo.

Tomemos el caso de Rosario y José García. Es cierto afirmar, siguiendo a Evans-Pritchard, que la brujería es invocada por ellos para explicar la coincidencia. Pero lo que este ejemplo también muestra, es en qué forma tan estupenda esta formulación aplana nuestra comprensión de lo que son sus vidas y lo que su invocación de la brujería hace a sus vidas. La claridad de la fórmula es engañosa, fuertemente engañosa. Como con la historia del jefe brujo, la brujería invoca un modo de explicación que socava su punto de partida, al paso de que el punto de partida ineluctablemente conduce a su socavamiento. Al proponer esta doble ligadura como su propia naturaleza, la brujería también elimina de la realidad su propia realidad.

La fórmula "la brujería explica la coincidencia" nos previene de apreciar la extensión hasta donde la coincidencia y la brujería plantean cuestiones relativas al ambiente de la vida de uno, tanto abriendo el mundo como cerrándolo. Llamar esto, como lo han hecho tantos occidentales, un "sistema cerrado" parece lamentablemente equivocado. Ni está cerrado ni es un sistema. Volvamos a pensar en Rosario y en José García. ¿de todas maneras, hay allá en algún sentido un "ello"? ¿No estamos en la situación de los indios que se rascan las cabezas pensando en el significado del poder –sobre todo el poder– de la magia que la colonización lanzó en su medio? Indudablemente ese "ello" que llamamos magia, llamando como quien llama en un abismo de ecos, existió en los países del tercer mundo antes de la colonización europea. Pero es igualmente seguro que este "ello" desde ese punto en adelante contenía como fuerza constitutiva el poder de la diferenciación colonial en tal forma que la magia llegó a ser un punto de reunión para lo otro en una serie de diferenciaciones raciales y de clase enclavadas en las distinciones que se hacen entre la iglesia y la magia, y la ciencia y la magia. Aquí la magia existe, no tanto como una entidad de "ello" verdadera a sí misma, sino como un otro imaginario para lo absoluto imaginado de Dios y de la ciencia.

Me parece que los chamanes en la parte del tercer mundo de que hablo están profundamente involucrados y constituidos por esta construcción colonial de la otredad del determinismo en la que el salvajismo y el racismo están fuertemente enlazados. Esta otredad es movilizada

en despliegues creativos de construcción y reconstrucción improvisadas de un ritual creativo neocolonial donde el sino es arrancado de las manos de Dios y transcrito al dominio de la suerte y de la posibilidad. En lugar del orden de Dios y de la inmutabilidad de sus significadores/formas donde se funden lo divino y lo natural, el dominio del azar pone en primer término la oscuridad epistémica de la brujería donde las contradicciones y la ambigüedad en las relaciones sociales socavan su inmutabilidad en una agitación de signos que rompen lo divino y lo natural separando lo uno de lo otro y en imágenes de donde surge en escena lo que Barthes denominó el significado tercero u obtuso. "Incluso acepto para el significado obtuso la connotación peyorativa de la palabra," escribió,

> el significado obtuso aparece para extenderse fuera de la cultura, del conocimiento, de la información; analíticamente tiene algo irrisorio sobre él: abriéndose a lo infinito del lenguaje, puede salir bien limitado a los ojos de la razón analítica; pertenece a la familia del equívoco, de la bufonería, del gasto inútil. Indiferente a las categorías morales o estéticas (lo trivial, lo fútil, lo falso, el pastiche), está al lado del carnaval[6].

Es esto, me parece, lo que el chamán y el paciente crean conjuntamente en el espacio de la muerte.

Sin embargo, este mismo espacio puede ser una fuente de parálisis que lo encierra a uno frente a frente con los monstruos y el cuerpo de uno eviscerado en un misterio aún más tenebroso. Tanto la brujería como la iglesia medran en este potencial que ofrece la muerte y esto es lo que es elaborado con una habilidad tan consumada en la cultura del terror que sostiene dictaduras militares y el terror de la violencia colonial, como en el auge del caucho en el Putumayo. En estas situaciones la ternura inflamada por el espacio de la muerte llega a ser el medio de dualizar el mundo en una máscara cuyas distorsiones ocultan tanto como señalan un submundo misterioso y aterrador. Aquí el espacio de la muerte funciona *no* para romper la continuidad del tiempo con lo que Benjamin habría llamado una cesación mesiánica del acontecer, sino en cambio petrifica la vida en búsqueda de un punto arquimediano fuera de la historia del mundo donde su poder catastrófico pueda ser narrado (como con la visión del colono Manuel).

Por otro lado, como ocurre con Florencio, por ejemplo, el espacio de la muerte creado por las noches de *yagé* puede disolver la narrativa con montaje. Aquí la muerte se combina con aquella tradición de los

oprimidos que, como lo anotó Benjamin en sus "Theses on the Philosophy of History", "nos enseña que el 'estado de emergencia' en que vivimos no es la excepción sino la regla"[7]. En este estado, en donde rige el desorden del orden, la muerte llega a ser no un submundo sino coterminal con las superficies inestables de la vida y el "materialismo histórico" (tal y como le gusta a Benjamin referirse a su tipo de crítica marxista) deja de narrar la secuencia de eventos como las cuentas de un rosario. Esto puede ser lanzado como un llamado, como con Brecht en el coro inicial de su tragedia de montaje, *La excepción y la regla:*

> Particularmente te pedimos–
> Cuando algo ocurre continuamente–
> De ninguna manera encontrarlo natural
> Para que nada sea llamado natural
> En una edad de confusión sangrienta
> De desorden ordenado, de capricho planeado,
> Y de humanidad deshumanizada, no sea que todas las cosas
> ¡Sean inalterables![8]

O puede ser que el espacio de la muerte incorpore la risa del carnaval como práctica de oposición. El episodio que involucra a aquel salvaje colonizado, Santiago, y al policía de la ciudad de montaña de Pasto con su cuento de horror relativo a la mujer salvaje de los pantanos, la Turu Mama, ilustra la forma en que el salvajismo echa a pique sonriendo al melodrama colonial. Esta risa nos muestra como la combinación del salvajismo y del escrito de ley-y-orden en la sesión chamánica colonizada invierte el terror del misterio del espacio de la muerte con su acento fanático sobre el lado misterioso de lo misterioso.

Con su *yagé*, el salvaje creado colonialmente nutre su posibilidad contra las objetivaciones mortales y en combinación con ellas, y con los misterios que inspiran temor en la imaginación popular por el discurso oficial del sufrimiento, del orden y de la redención, institucionalizados por la iglesia, el estado y la cultura del terror. Trabajando con la imaginería proporcionada por la iglesia y la conquista, y contra ella, las noches de *yagé* ofrecen la posibilidad, no de escapar a la pena mediante ilusiones utópicas, sino más bien la posibilidad de combinar la anarquía de la muerte con la del carnaval, en un proceso que toma en consideración el atractivo seductor de la lástima por uno mismo y la redención a través del sufrimiento, aunque se resiste a él. Es cierto que en la historia cofán del origen del *yagé* Dios saca la moraleja de que la sabiduría del

yagé depende del sufrimiento. Pero también es cierto que aquí Dios mismo es profanado en un proceso histórico siniestro que sirve para negar este orden.

Llega a ser un personaje en una epopeya, no el amo del destino.

> Con su mano izquierda Dios arrancó un cabello de la corona de su cabeza. Con su mano izquierda plantó ese cabello en el bosque lluvioso solamente para los indios. Con su mano izquierda lo bendijo. Entonces los indios –no Dios– descubrieron y se dieron cuenta de sus propiedades milagrosas y desarrollaron los ritos del *yagé*. Viendo esto, Dios estuvo incrédulo, diciendo que los indios estaban mintiendo. Pidió una preparación de *yagé* y al tomarla comenzó a temblar, a vomitar, a llorar y a cagar. Por la mañana declaró que "es cierto lo que dicen los indios. La persona que toma esto sufre. Pero esa persona es distinguida. Así es como uno aprende, a través del sufrimiento".

Lo mismo que con las visiones del chamán, no sabemos lo que Dios vio en esa noche revolucionaria en medio de su sufrimiento, llorando y cagando. Pero es claro que sin los indios hubiera sido menos hombre y no se habría dado cuenta de los poderes creados por su mano izquierda –la mano de los trucos, de la vulgaridad y del mal, que en la imagen surrealista evocada por Benjamin contra la conmovedora poética del fascismo, está la mano que da los golpes decisivos en la historia con la fuerza de la improvisación.

A diferencia de este otro árbol de la conciencia que Dios plantó en el Jardín del Edén, cuyo fruto robó Eva por invitación de la serpiente con el objeto de abrir sus ojos, la enredadera del *yagé* aporta sentido a Dios mismo. Este sentido, que abre tanto los ojos como el intestino, lleva no a la caída y a la expulsión del paraíso donde la humanidad está condenada por su pecado original a vivir en un terreno maldito por el resto de los tiempos, sino a una iluminación profana que trae los dioses a la tierra. Sujetándolos a los poderes de su creación, esta profanidad sujeta el destino al azar y el determinismo a una agencia humana activa –como tan notablemente lo mediaron el chamán y el paciente en la unión de su fabricación de imágenes.

Así ha sido a lo largo de la historia colonial en gran parte de la América Latina y en el Putumayo de nuestros días, donde los colonizadores proporcionaron a los colonos el regalo zurdo de la imagen del salvaje –un regalo a cuyos poderes los colonizadores estaban ciegos, si no hubiera sido por la acción recíproca de los colonizados, reuniendo en la

imaginación dialógica de la colonización una imagen que le arranca a la civilización su poder demoníaco.



29

Marlene

Mi primera experiencia con la curación mágica se produjo cuando mi casera en Puerto Tejada, Marlene Jiménez, llamó a una serie de curanderos negros de la costa del Pacífico para que curaran la casa en que vivíamos. Ella había nacido en Puerto Tejada, por allá en los años 1930, y la pequeña propiedad heredada de su tía se duplicó cuando su hermano fue asesinado durante la Violencia, cuando policías y asesinos importados mataban a los defensores del partido liberal, el partido que tenía un respaldo abrumador entre el pueblo de Puerto Tejada. ¿No eran los liberales los que habían liberado a los esclavos? No era rica pero para las circunstancias locales era acomodada y había pasado un año como estudiante en la Universidad Nacional en Bogotá, algo inaudito en una mujer y sumamente raro en aquella época entre los hombres de la ciudad. La gente se maravillaba de su serenidad y de su lúcida inteligencia. Era un faro para muchos y derrochaba buena voluntad con todos a quienes trataba. Tenía un lugar prominente en la única organización política efectiva de oposición que había en la ciudad en los años sesenta, un movimiento de inspiración local con orientación populista, y por ese motivo había estado en la cárcel. Cuando la conocí se la pasaba sentada día tras día con la mente en blanco. Gastó una buena suma de dinero tratando de curar la casa. Los curanderos iban y venían sigilosamente con sus hechizos y con sus líquidos perfumados. Yo no les ponía mayor atención. Estaba absorto en el estudio de archivos sobre tenencia de la tierra.

Circulaban historias de que Guillermo andaba detrás de su dinero. Había en esas historias mucha malignidad y mucha envidia, pero indudablemente aquél estaba tratando de reafirmar las prerrogativas masculinas al influir sobre sus decisiones. Manejaba un camión destartalado que había comprado unos años antes con la ayuda de un tío. En ese tiempo no tenía mayor cosa que hacer, un hombre blanco amargado en un pueblo predominantemente negro, comiéndose las uñas y fumando montones de cigarrillos por falta de ocupación. Tenía una presencia pesada, sombría y tensa, y su amor por Marlene era también pesado.

Se rumoraba también, con gestos y con entonaciones más que con palabras, que su mujer, quien vivía al otro lado del pueblo, estaba quizás tratando de vengarse de Marlene, a la que le tocaba vivir con esos rumores imprecisos mientras abanicaba el aire bochornoso del patio, hora tras hora, un día sí y otro también, cuando ella y Guillermo miraban al vacío a través de la celosía de buganvilias rojas y anaranjadas. Guillermo se mostraba impaciente y escéptico con esos curanderos de la costa con-

tratados para curar la casa. Pero les permitía que le lavaran el camión con sus líquidos mágicos.

Un día llegó de un pueblo vecino don Chu Chu, el padre de Marlene. A diferencia de Marlene, que era una mulata más bien oscura, él tenía piel clara y era sin duda un extraño personaje. Había perdido a machetazos la mitad de un antebrazo y caminaba de una manera cómica, convulsiva, una masa de gruñona asimetría que se remolcaba a sí misma por las calles calurosas como una oruga desnivelada, abriéndose paso en medio de las innumerables bolsas de plantas y de medicinas y de llaves que segregaba su persona. No era tanto que se enorgulleciera de ser un curandero, sino que le gustaba serlo. Aunque tenía poca fama y menos pacientes, se pasaba horas todos los días haciendo pociones con las que llenaba botella tras botella en el galpón cerrado bajo llave detrás de la casa. La noche anterior, decía, había bebido algo de medicina con un indio. Había visto ángeles y había ido al cielo.

Era la primera vez que yo oía hablar de alguien que hubiera tomado yagé. Naturalmente, en eso momento no tenía idea de lo que estaba diciendo. Nadie lo tomaba en serio, excepto Marlene. Lo acosaba a preguntas mientras Guillermo me llevaba aparte para decirme la clase de charlatán y de soñador que era el padre de Marlene.

Fui conociendo mejor a don Chu Chu en los meses siguientes, y me contó como había llegado a tomar yagé. Vivía con una mujer en su finca de un acre en el pueblo de Padilla, cerca de Puerto Tejada, y ella le había hecho un maleficio. Solía ayudarle en la cosecha de sus pocos árboles de cacao y con las gallinas, pero no con las botellas de remedios. Él le había prestado 8.000 pesos, y en lugar de pagárselos trató, decía, de matarlo con hechicerías. El que lo curó fue Pedro Tisoy, un indio del pueblo de Santiago, en las tierras altas del Putumayo.

Había hecho que un brujo del valle del Patía le preparara el maleficio. Éste ya había muerto. Era un negro que vivía en aquel entonces en el pueblo de Chu Chu y ejercía de yerbatero. Lo que hicieron fue una cosa con espuma del mar y una criatura de barbas que vive en la arena del mar, me dijo Chu Chu, un gusano que podía tenerse en la propia casa y se alimentaba de cáscaras de plátano.

"Sé exactamente lo que utilizó contra mí", decía Chu Chu, "porque me lo contó otro brujo de Cartago [al norte del Valle del Cauca]. Es un mentalista y trabaja con plantas. "Ese hombre es un fenómeno", continuó. "Es un mochito como yo; le falta una pierna. Lo vi en la plaza de mercado, haciéndose su propaganda, y me llamó. 'Usted sufre un

maleficio', me dijo. 'Debe ir a curarse a Cartago', dijo. Pero era demasiado lejos".

Fue Pedro Tisoy, de las montañas del Putumayo, el que lo curó. Se necesitaron dos meses y tres sesiones, de toda la noche, con yagé. Lo tomaron en la finca de Chu Chu en Padilla. Pedro Tisoy plantó yagé allí y luego se fue para Panamá, diciendo que volvería dentro de veinte años.

"Me curó la hinchazón del estómago", decía Chu Chu, "pero no el asma", y procedió a decirme que otras personas "tiraron" contra él, es decir que lo atacaron con hechicería. "Pero uno puede darse cuenta", me tranquilizó, "y defenderse rezando los salmos de los evangelistas, especialmente de San Juan. Cuando se sienta desesperado, cuando no pueda dormir y las cosas lo están volviendo loco, encienda un pedazo de vela del largo de un dedo y récele tres veces el Padrenuestro a San Antonio para que pueda librarse de la acción de esos hechiceros. Ponga la vela en un cuenco, con un poco de agua. Los espíritus que nos guardan siempre necesitan agua".

Pasaba mucho tiempo preparando botellas de remedios, con plantas que decía provenían del Putumayo. Cuando lo acompañé a curar una casa embrujada cantó como un chamán indio del Putumayo, salvo que usaba palabras en lugar de sonidos e invocaba a los caciques del Putumayo para que vinieran y le ayudaran.

Me recordó a Sexto, allá en el lago de las montañas del Putumayo, apropiándose de lo que le parecía era el poder de los chamanes de las tierras bajas: no sólo imitándolos sino tratando también de absorber su poder. A través de la representación llegaba el poder. Y en el caso de Chu Chu, al curar la casa, dudo de que sus habitantes tuvieran idea alguna o pudieran siquiera oír las palabras que empleaba en su canto a los chamanes en esa tierra imaginaria de curanderos y de brujos y de plantas mágicas del Putumayo.

Chu Chu, salvo en sueños, nunca ha estado allí. No creo que se hubiera alejado más de unos cuantos kilómetros de Puerto Tejada y Padilla, y cuando se enteró de que yo estaba interesado en visitar el Putumayo me dijo que tratara de conseguir un lente, el cristal de cuarzo que emplean para sus adivinaciones algunos chamanes de las tierras altas. "Va a necesitar un lente, una piedra de luz", me dijo. "Es un cristal que viene del cielo. Lo cocinan con yagé una o dos veces al año. Con el lente", prosiguió Chu Chu, "el espíritu le habla al oído para decirle si es una enfermedad fría o caliente, quién la causó, y qué plantas se necesitan para curarla".

En la plaza de mercado Antonio Benavides me había urgido para que consiguiera un lente. "Hay que tener uno", insistía, "con 1.700 bombillas de color y siete bolas de cristal, para poder diagnosticar. Hay que pedirle a alguien que lo haga, alguien en... el Putumayo, en Tapaje, o en la Guajira [la península desértica de sal, minas de carbón, mujeres poderosas y contrabando que se proyecta como un dedo torcido en el Caribe].

"¿Dónde queda Tapaje?", le pregunté.

"Oh", contestó con un gesto vago, "es al otro lado del mar. Es una isla perteneciente a Colombia en el Pacífico, una isla con una raza india".

"Y cuando vaya el Putumayo", dijo Chu Chu, "no se le olvide conseguir algo de la corteza que llaman canilón del páramo". Él la usaba en las botellas de medicina que preparaba. "Con el hechizo apropiado produce dinero. Sería especialmente buena para usted", me dijo, "porque anda por todas partes sin fijarse, como un bobo".

"Hay que rezar oraciones al preparar esos remedios", insistía.

"¿Cuáles?", le pregunté.

"Tengo que mirar en mi libro". Alzó una trajinada Biblia, se puso unos anteojos, la estudió durante unos minutos no encontró lo que buscaba y empezó a explorar debajo del colchón. Había un montón de páginas sueltas, hojas arrancadas de cuadernos y libros desencuadernados. Palabras sueltas y páginas más sueltas todavía se desparramaban de aquí allá en una erupción de textos sagrados y de conjuros mágicos para asentarse como hojas en la selva a medida que Chu Chu buscaba más frenéticamente en la masa de magia y santidad sedimentada bajo su colchón.

"Debe conseguir un ejemplar de esto", dijo al mostrarme una copia de *La Santa Cruz de Caravaca*. "La segunda epístola universal de san Pedro Apóstol es excelente para hacer remedios y también para que uno se pueda trasladar a otras partes y para ver a larga distancia", continuó. Consejos, recomendaciones, hermeneusis, comentarios textuales iban brotando con erupciones en staccato como el agua de una llave vieja que se abre tras meses de no haber sido usada, formando hilillos entre el aguacero de textos desordenados y de pedazos de página. "Para librarse de maleficios le servirán las oraciones en este Enchiridiones de Leones Papis". Era un folleto titulado *Grimorio del Papa Honorario con un Compendio de los Más Ocultos Secretos*. Roma, 1960. "Tiene que aprenderse de memoria al apóstol Juan. Su primera epístola. Es muy buena para curar, para trasladarse y para ver a larga distancia. Debería aprender también la segunda y la tercera". *Botánica oculta, Plantas que matan, El poder del deseo* por W. W. Atkinson y E. E. Beals, *Magnetismo, Memoria, Diccionario infernal, Medicina para el hogar* –libro tras libro ascendía de la caverna de la cama a la luz mortecina del cuarto sin ventanas.

"¿Salomón?", contestó a mi pregunta. "Salomón fue un gran mago que nació al comienzo del mundo".

Chu Chu murió cuando yo estaba lejos. Me detuve donde había vivido y le pregunté a la mujer que cuidaba el lugar qué había pasado con sus libros y sus papeles. "¡Oh!", exclamó como si la hubieran mordido. "Tuve que salir de ellos. Los tiré al río".

Un año después de que Chu Chu me mostrara sus libros fue asesinada su hija Marlene. Desesperada, había acudido a la policía para que le impidiera a Guillermo que se le acercara. Sollozante, Guillermo estuvo bebiendo días enteros, fue a su casa y la mató. Luego se mató él, de un tiro en el oído. Murieron juntos. Ella acababa de llegar de la iglesia, pues era el aniversario de la muerte de su madre.

Don Chu Chu me lo contó como si tal cosa muchos meses después. Dijo que Guillermo fumaba mucha marihuana. Me ofreció una chupada de un pito que le había comprado a la policía en Santander de Quilichao. Allanaban los cultivos y luego la vendían ilegalmente. Era un buen remedio para el asma, me dijo Chu Chu, en medio de un ataque de tos incontenible.

Había mucho que decirse pero ninguno lo dijo. La enormidad. La futilidad. Y ahí estaba yo en un cuartico oscuro en un día esplendoroso, mientras Chu Chu se preguntaba en qué habrían pensado Marlene y Guillermo durante aquellas últimas semanas.

Sus espíritus sin reposo vuelven, especialmente el de Marlene, agregando con amable humor sus comentarios a las historias sobre el bien y el mal que he venido coleccionando. Por eso realmente este libro es de ella, y de Guillermo –un libro de magia, podríamos decir, con una risita, si esto se estuviera contando en esas lejanas selvas del Putumayo que le servían al padre de Marlene, Chu Chu, para soñar y para curar.



*

Notas

1. Walter Benjamin, notas en "Konvolut N", traducido como "Theoretics of Knowledge; Theory of Progress", *The Phillisophical Forum* 15, nos. 1-2 (Otoño-Invierno 1983-84):8-9

CAPÍTULO 1: CULTURA DE TERROR, ESPACIO DE MUERTE

1. Jacobo Timerman, *Prisoner whitout a Name, Cell without a Number* (New York: Vintage Books, 1982), 164.
2. *New York Times,* 18 Febrero 1985, p. 17. Respecto al invuche en el autoritarismo místico de la Argentina, véase Bruce Chatwin, *In Patagonia* (New York: Summit, 1977), 107-10
3. Timerman, *Prisoner,* 111.
4. Gerardo Reichel-Domatoff, *Amazonia Cosmos: Ths Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).
5. Antonin Artaud, *The Theater and its Double*, trad. M.C. Richards (New York: Grove Press, 1958).
6. Miguel Ángel Asturias, *El señor presidente*, trad. F. Partridge (New York: Atheneum, 1982), 39.
7. *Ibid.*, 19.
8. Walter Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia", en la colección *Reflections*, trad. Edmund Jephcott, ed. e introducción, Peter Demetz (New York y London: Harcourt, Brace Jovanovitch, 1978), 189-90.
9. Timerman, *Prisoner,* 52.
10. Michel Foucault, "Truth and Power," en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980), 118.
11. Frederick Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* (New York: Farrar, Strauss and Giroux), 1979), 286
12. Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979), 161.
13. C. T. Watts, *Joseph Conrad's Letters to Cunninghame Graham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 148-52.
14. Brian Inglis, *Roger Casament* (London: Hodder Paperbacks, 1974), 32.
15. Karl, *Joseph Conrad*, 289n.
16. Zdzistaw Najder, *Joseph Conrad: A Chronicle* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983), 414-15.
17. Peter Singleton-Gates and Maurice Girodias, *The Black Diaries:*

An Account of Roger Casement's Life and Times with a Collection of His Diaries and Public Writings (New York: Grove Press, 1959), 29.

18. Inglis, *Roger Casement*, 375-76

19. Roger Sawyer, *Casement: The Flawed Hero* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 161-63.

20. Joseph Conrad, "Geography and Some Explorers", en *Last Essays*, Freeport. N.Y.: Books for Libraries Press, 1970), 19.

21. G. Jean-Aubry, *Joseph Conrad: Life and Letters* (Garden City, N.Y., 1927), 1:142.

22. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (Hardmonsworth: Penguin, 973), 10.

23. G. Jean-Aubry, *Joseph Conrad*, 1:143.

24. Karl, *Joseph Conrad*, 289n.

25. Inglis, Roger Casement, 46.

26. *Ibid.*, 131.

27. *Ibid.*, 234.

28. Singleton-Gates and Girodias, *The Black Diaries*, 241, 243.

29. Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Papers*, 4 de febrero de 1912 a marzo de 1913, 68:1-165. Citado en adelante como Casement, *Putumayo Report*.

30. Joaquín Rocha, *Memorándum de un viaje* (Bogotá: Editorial El Mercurio, 1905), 125.

31. *House of Commons Sessional Papers*, "Report and Special Report from the Select Committee on Putumayo", 1913, 14:xxxvii. Citado en adelante como *Select Committee*.

32. *Ibid.*

33. John Hemming, *The Search for El Dorado* (London: Michael Joseph, 1978), 130.

34. Rocha, *Memorandum*, 102.

35. *Ibid.*, 104-5

36. *Ibid.*, 106-7

37. *Ibid.*, 108.

38. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and Account of the Atrocities Commited upon the Indians Therein* (London: T. Fishe Unwin, 1912), 153-54.

39. Rocha, *Memorandum*, 73.

40. *Select Committee*, no. 11888, 474.

41. *Ibid.*, n°. 11890, 474.

42. *Ibid.*, n°. 11147, 447

43. *Ibid.*, n°. 11150, 448 —

44. *Ibid.*, n°. 5921, no. 5923, 226.

45. Hardenburg, *The Putumayo*, 176, 187.

46. *Ibid.*, 175.

47. *Select Committee*, n°. 457.20.

48. Casement, *Putumayo Report*, 10.

49. Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (Lima: Imprenta "Comercial" de Horacio La Rosa, 1915), 31.

50. *Ibid.*, 26.

51. William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru* (Philadelphia: David McKay, 1892), 1:448.

52. Hardenburg, *The Putumayo*, 180.

53. *Ibid.*, 182.

54. Singleton-Gates and Girodias, *The Black Diaries*, 206.

55. Hardenburg, *The Putumayo*, 184-85, 213-14.

56. *Ibid.*, 213-14.

57. *Ibid.*, 258.

58. *Ibid.*, 259, 260.

59. Casement, *Putumayo Report*, 35.

60. Hardenburg, *The Putumayo*, 235-36.

61. *Select Committee*, no. 4080, n°. 4082, 159.

CAPÍTULO 2: DE CASEMENT A GREY

1. Brian Inglis, *Roger Casement* (London: Hodder Paperbacks, 1974), 190.

2. *Ibid.*, 167.

3. *Ibid.*, 179.

4. Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Papers*, 14 de febrero de 1912 a marzo de 1913, 68: 64-66. Citados en adelante como Casement *Putumayo Report*.

5. *Ibid.*, 39.

6. *Ibid.*, 37.

7. *Ibid.*, 99.

8. *Ibid.*, 39

9. *Ibid.*, 41.

10. *Ibid.*

11. Edouard André, "América Equinoccial", en *América Pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente* (Barcelona: Montaner y Simón), 1884), 579.

12. Miguel Triana, *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950), 351.

13. Casement, *Putumayo Report*, 127-29.

14. Ibid., 14-15.

15. Thomas Whiffen, *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes* (London: Constable, 1915), 60.

16. Irving Goldman, *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon* (Urbana: University of Illinois Press, 1963), 106-7.

17. Casement, *Putumayo Report*, 56.

18. *Ibid.*, 137-39.

19. *Ibid.*, 138.

20. *Ibid.*, 128.

21. *Ibid.*, 89.

22. *Ibid.*, 90.

23. *Ibid.*, 44.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 99.

26. *Ibid.*, 58.

27. Whiffen, *The North-West Amazons*, 3.

28. Véanse Howard Wolf y Raph Wolf, *Rubber, a Story of Glory and Greed* (New York: Covici, Friede, 1936), 88; Consul Charles C. Eberhardt, *Slavery in Peru*, 7 February 1913, report prepared for the U.S. House of Representatives, 62nd. Cong., 3d Sess., H Doc. 1366, p. 112; Roger Casement, *Select Committee*, xi; Casement, *Putumayo Report*, 33.

29. Casement, *Putumayo Report*, 77.

30. *Ibid.*, 85.

31. *Ibid.*, 120.

32. *Ibid.*, 33.

33. *Ibid.*, 44-45.

34. *Ibid.*, 48.

35. Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá y Caguán* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1929 [también fechado 1928]), 230.

CAPÍTULO 3: LA ECONOMÍA DEL TERROR

1. Enock en Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise* (London: T. Fisher Unwin, 1912), 38.

2. *Ibid.*, 236.

3. Roger Casement, "Correspondence respecting the Trearment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Papers*, 14 de febrero a marzo de 1913, 68:66. Citado en adelante como Casement, *Putumayo Report*.

4. *Ibid.*, 92.

5. *Ibid.*, 77.

6. Brian Inglis, *Roger Casement* (London: Hodder Paperbacks, 1974), 131.

7. Brice en Joseph Froude Woodroffe, *The Rubber Industry of the Amazon* (London: John Bale, 1915), vi.

8. *Ibid.*, vi.

9. *Ibid.*, xii-xiii.

10. Casement, *Putumayo Report*, 62.

11. Ibid., 91.

12. Jules Crévaux, "Exploración del Inzá y del Yapura", pp. 231-64 en *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente* (Barcelona: Montaner y Simón, 1884), 633.

13. Walter Edmund Roth, "An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians", pp. 25-745 en *The Thirty-eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology: 1916-1917* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1924), 633.

14. *Ibid.*, 632-33.

15. *Ibid.*, 632.

16. Joaquín Rocha, *Memorándum de un viaje* (Bogotá: Editorial El Mercurio, 1905), 123.

17. *Ibid.*, 60.

18. Charles C. Eberhardt en U.S. Departmant of State, *Slavery in Peru, Message from the President of the United States, Transmitting Report of the Secretary of State, with Accompanying Papers concerning the Alleged Existence of Slavery in Peru...* (Wastington, D.C.: Government Printing Office, 1913), 112; véase tambien Charles C. Eberhardt, "Indians of Peru", *Smithsonian Miscellaneous Collections* 52, no. 1921 (1910): 194.

19. Casement, *Putumayo Report*, 138.

20. *Ibid.*, 119.

21. Joseph Froude Woodroffe, *The Upper Reaches of the Amazon* London: Methuen, 1914), 127.
22. *Ibid.*, 140.
23. Roger Casement, "The Putumayo Indians", *The Contemporary eview 102* (1912): 236.
24. Cristóbal de Acuña, *A New Discovery of the Great River of mazons* (Madrid: The Royal Press, 1641) trad. y ed. Clements Makham ı *Expeditions into the Valley of the Amazons: 1539, 1540, 1639* (London: lakluyt Society, 1859), 96-98.
25. Samuel Fritz, *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel ritz in the River of the Amazons between 1686 and 1732*, trad. del Evora IS por el Reverendo Dr. George Edmunson (London: Hakluyt Society,)22), 2d. sr., no. 51.
26. Crévaux, "Exploración del Inzá", 262.
27. Thomas Whiffen, *The North-West Amazons: Notes of Some Months pent Among Cannibal Tribes* (London: Constable, 1915), 69.
28. *Ibid.*, 63.
29. Alfred Simson, *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration the Putumayo River* (London: Samson Low, 1886), 209.
30. *Ibid.*, 243-44.
31. Peter Singleton-Gates and Maurice Girodias, *The Black Diaries: n Account of Roger Casement's Life and Times with a Collection of His)iaries and Public Writings* (New York: Grove Press, 1959), 271.
32. *House of Commons Sessinal Papers*, "Report and Sepecial Report om the Select Committee on Putumayo", 1913, vol. 14, no. 11148, 447. itado en adelante como *Select Committee.*
33. *Ibid.*, no. 11150, 447.
34. Casement, *Putumayo Report*, 96.
35. *Ibid.*, 11.
36. Woodroffe, *Upper Reaches*, 90.
37. *Ibid.*, 111-12
38. *Ibid.*, 141.
39. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. Alan Sheridan (New ork: Vintage, 1979), 27-28.
40. Rocha, *Memorándum*, 101.
41. *Ibid.*, 102
42. Casement, *Putumayo Report*, 49
43. *Select committee*, nos. 2809-2805, 112-13.
44. Singleton-Gates and Girodias, *The Black Diaries*, 261.
45. *Select Committee*, nos. 2809-2805, 112-13.

46. Alberto Gridilla, *Un año en el Putumayo* (Lima: Colección Descalzos, 1943), 29.
47. Casement, *Putumayo Report*, 50.
48. Hardenburg, *The Putumayo*, 218.
49. Whiffen, *The North-West amazons*, 257.
50. *Select Committee*, no. 12222, 488.

CAPÍTULO 4: SELVA Y SALVAJISMO

1. *House of Commons Sessional Papers*, "Report and Special Report from the Select Committee on Putumayo", 1913, vol. 14, no. 12848, 510. Citado en adelante como *Select Committee.*
2. *Ibid.*, nos. 12881, 511.
3. José Eustacio Rivera, *La vorágine* (Bogotá: Editorial Pax, 1974), 277, 279; Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana* (México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1969), 10-11.
4. Joaquín Rocha, *Memorándum de un viaje* (Bogotá: Editorial El Mercurio, 1905), 20.
5. *Ibid.*, 29.
6. *Ibid.*, 75-76
7. *Ibid.*, 127.
8. Thomas Whiffen, *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes* (London: Constable, 1915), 34-37.
9. *Ibid.*, 14
10. *Ibid.*, 15.
11. "The Screenplay," en *Burden of Dreams*, ed. Les Blank and James Bogan (Berkeley: North Atlantic Books, 1984), 57.
12. *Ibid.*, 56.
13. Whiffen, *The North-West Amazons*, 37.
14. Roger Casement, "The Putumayo Indians", *The Contemporary Review* 102 (September 1912): 326
15. *Ibid.*
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (Hardmonsworth: Penguin, 1973), 9.
17. Whiffen, *The North-West Amazons*, 188.
18. Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabueno, Caquetá y Caguán* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1929 [también fechado 1928]), 156.
19. *Ibid.*, 249.
20. *Ibid.*, 97.

21. Rocha, *Memorándum,* 118.
22. Francisco Vilanova, "Introducción", en *Indios amazónicos,* Fran-isco de Igualada, Colección Misiones Capuchinas, vol. 6 (Barcelona: mprenta Myria, 1948).
23. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise* (Lon-on: T. Fisher Unwin, 1912), 163.
24. Pinell, *Excursión apostólica,* 196.
25. Roger Casement, "Correpondence respecting the Treatment of ritish Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection f Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Pa-ers,* 14 de febrero a marzo 1913, 68:40. Citado en adelante como Case-ient, *Putumayo Report.*
26. *Select Committee,* nos. 12941-12959, 513-14.
27. Hardenburg, *The Putumayo,* 38.
28. Casement, *Putumayo Report,* 27-28.
29. Peter Singleton-Gates and Maurice Girodias, *The Black Diaries* New York: Grove Press, 1959), 249-251.
30. Casement, "The Putumayo Indians", 324-25.
31. *Ibid.,* 325.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.,* 327
34. Whiffen, *The North-West Amazons,* 257.
35. *Ibid.,* 118.
36. *Ibid.,* 257.
37. Alfred Simson, *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration f the Putumayo River* (London: Samson Low, 1886), 233-34.
38. H. Guillaume, *The Amazon Provinces of Peru as a Field for Euro-ean Emigration* (London: Wyman, 1888), 45-46.
39. Simson, *Travels,* 170.
40. Ibid., 170-71.
41. Ibid., 58-59.

CAPÍTULO 5: LA IMAGEN DEL AUCA. MITOLOGÍA UR Y MODERNISMO COLONIAL

1. Jonah Raskin, *My Search for B. Traven* (New York: Methuen, 1980), 53.
2. Simson, *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River* (London: Samson Low, 1886), 3-4.

3. Jules Crévaux, "Exploración del Inzá y del Yapura", pp. 231-64 en *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente* (Barcelona: Montaner y Simón, 1884), 255-56.
4. Joaquín Rocha, *Memorándum de un viaje* (Bogotá: Editorial El Mercurio, 1905), 164-65.
5. Simson, *Travels in the Wilds,* 166, 168.
6. B. Traven, *March to the Montería* (London; Allison and Busby, 1982), 197.
7. Simson, *Travels in the Wilds,* 166, 168.
8. Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Papers.* 14 de febrero de 1912 a marzo de 1913, 68:45. Citado en adelante como Casement, *Putumayo Report.*
9. *Amazonia* (también titulado *Amazonia Colombiana Americanista*), publicado por CILEAC, Sibundoy, Putumayo, Colombia, 1944, nos. 4-8, p. 35.
10. Casement, *Putumayo Report,* 56.
11. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise* (London: T. Fisher Unwin, 1912), 226, 246.
12. Brian Inglis, *Roger Casement,* (London: Hodder Paperbacks, 1974), 409.
13. Gaspar de Pinell, *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas: ensayo de navegación* (Bogotá, Imprenta Nacional, 1924), 39-40.
14. Casement, *Putumayo Report.,* 32.
15. Rocha, *Memorándum,* 124-25.
16. Casement, *Putumayo Report,* 45.
17. Rocha , *Memorándum,* 25.
18. B. Traben, *March to the Montería* (London: Allison and Busby, 1982), 118.
19. Rocha, *Memorándum,* 126.
20. Casement, *Putumayo Report,* 30.
21. Konrad Theodor Preuss, *Religion und Mythologie del Uitoto* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921), 2 vols.; 1: 143-48; 2: 672-78.
22. Benjamín Yepes y Roberto Pineda Camacho, "La rabia de Yarocamena: etnología histórica de una rebelión indigena en el Amazonas", (Bogotá: mimeógrafo, octubre 1984), 3-4; véase también B. Ypes *La estatuaria Murui-Muiname: simbolismo de la gente "Huitoto" de la amazonia colombiana* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 1982), 10-22; Jon Landaburu y

iberto Pineda C., *Tradiciones de la gente del hacha: mitilogía de los dios andoques del Amazonas* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo y iesco, 1984).

23. Rocha, *Memorándum*, 110.

24. Gonzalo París Lozano, *Guerrilleros del Tolima* (Bogotá: El Ánra, 1984).

25. Rocha, *Memorándum*, 91-93.

26. Hardenburg, *The Putumayo*, 155.

27. Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San iguel de Sucumbios, Cuyabueno, Caquetá y Caguéan* (Bogotá: Imprenta acional, 1929 [también fechado 1928]), 93-95, 120.

28. Casement, *Putumayo Report*, 48; Eugenio Robuchon, *En el Putuayo y sus afluentes*, ed. Carlos Rey de Castro (Lima: Edición oficial, 07), 59.

29. Susan Sontag, *On Photography* (New York: Delta, 1973); Michael oucault, *Madness and Civilization* (New York: Mentor, 1967), 202.

30. Robuchon, *En el Putumayo*, 83.

31. *Ibid.*, 82.

32. *Ibid.*, 67-69.

33. *Ibid.*, xvii.

34. *House of Commons Sessional Papers*, "Report and Special Report om the Select Committee on Putumayo", 1913, 14 n°. 13045, 517. Cido en adelante como *Select Committee*.

35. *Ibid.* nos. 13085-13102, 519-20.

36. *Ibid.*, nos. 13107, 13117, 520-21.

37. *Ibid.*, *Ibid.*, n°. 5300, 202.

38. Rocha, *Memorándum*, 111.

39. Traven, *March to the Montería*, 43.

40. Rocha, *Memorándum*, 116-17.

41. Rómulo Paredes, "Confidential Report to the Ministry of Foreign elations, Peru", septiembre de 1911, traducido en el Departamento de stado de E.E.U.U., *Slavery in Peru, Message from the President of the nited States, Transmitting Report of the Secretary of State, with Accomanying Papers concerning the Alleged Existence of Slavery in Peru*... Washington, D.C.: Government Printing Office, 1913), 146. El trabajo le Paredes es magnificado en detalle en las 400 páginas de evidencia en Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (Lima: mprenta "Comercial" de Horacio La Rosa, 1915).

42. Paredes, "Confidential Report", 158.

43. *Ibid.*, 147.

44. *Ibid.*

45. Preuss, *Religion und Mytholigie*, 1: 143-48; Tomas Whiffen, *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes* (London: Constable, 1915).

46. Whiffen, 204.

47. *Ibid.*, p. 123.

48. *Ibid.*, 204-5.

49. Casement, *Putumayo Report*, 115.

50. *Ibid.*, 118.

51. *Ibid.*, 121-22.

52. *Ibid.*, 103.

53. *Ibid.*, 104.

54. *Ibid.*, 103, 104.

55. Rómulo Paredes in Valcárcel, *El proceso del Putumayo*, 143n.

56. Conversación con William Torres, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia; véase también Benjamín Yepes, *La estatuaria Múrui-Muiname: simbolismo de la gente "Huitoto" de la amazonia colombiana* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Antropológicas Nacionales, Banco de la República, 1982), 18-22. Ypes y Pineda Camacho, "La rabia de Yarocamena".

CAPÍTULO 6: EL ESPEJO COLONIAL DE LA PRODUCCIÓN

1. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, (Hardmonsworth, Middlesex: Penguin, 1973), 8.

2. Bertolt Brecht, "Die Ängste des Regimes," en *Bertolt Brecht: Plays, Poems, and Prose*, ed. JohnWillet y Ralph Manheim (New York: Methuen, 1976), 269-298. Compárese con la revista de Aryeh Neier en el *New York Review of Books* (10 de abril de 1986, p.3) del libro de Christopher Dickey *With the Contras: a Reporter in the Wilds of Nicaragua* (New York: Simon and Schuster, 1986): "En los primeros días de la guerra [entre los *contras* apoyados por Reagan y los Sandinistas], la mayor parte de la acción giró alrededor de un osado comandante *contra* conocido como Suicida... un dirigente efectivo responsable de gran parte de la actividad *contra* durante 1982 y 1983. Junto con algunos de sus asociados *ex-guardias*, Suicida también ayudó a construir la reputación de salvajismo de los *contras*. Inicialmente dirigido contra los sandinistas, y después contra ellos mismos, el salvajismo acabó con el mismo Suicida. Fue ejecutado por la comandancia de los *contras* en el otoño de 1983. Para regular

salvajismo, aunque no para detenerlo, la CIA produjo su infame manual, "Operaciones psicológicas en la guerra de guerrillas". Una de las ntes *contras* de Dickey dice en relación con este salvajismo, "hay gente e aprende a matar y le gusta... Aquí la ficción y la realidad son la misma sa". (p. 16).

3. Bertolt Brecht, "*Die Ängste des Regimes*," 298.

4. Guillaume Apollinaire, "Zone", en *Selected Writings of Guillaume ollinaire*, traducido y con un introducción crítica por Roger Shattuck lew York: New Directions, 1971), 117-27.

5. Roberto Pineda Camacho, "El sendero del arco iris: notas sobre simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica", *Revista olombiana de Antropología* 22 (1979): 29-58.

6. Véase cap. 5, n. 56

CAPÍTULO 7: UN CASO DE FORTUNA Y DESGRACIA

1. Alonso de la Peña Montenegro (Obispo del Obispado de San ancisco de Quito), *Itinerario para párrocos de indios* (Madrid: Oficina de Padre Marín, 1771: primera publ. 1668), 223

2. *Ibid.*, 185.

3. *Ibid.*, 191.

4. Frank Salomon, "Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador", *American Ethnologist* 10, no. 3 (1983): 413-28.

5. Hermilio Valdizán y Ángel Maldonado, *La medicina popular eruana*, 3 vols. (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922), 1:18.

CAPÍTULO 8: REALIDAD MÁGICA

1. Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* (Argentina: Editorial América Nueva, 1974), 12-14..

2. Ernst Bloch, "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics", *New German Critique* 11 (Primavera 1977): 22-38. Véase también en este mismo número el comentario por Anson Rabinbach, "Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's *Heritage of Our Times* and the Theory of Fascism", 5-21; Susan Buck-Morss, "Benjamin *Passagenwerk*", *New German Critique* 29 (Primavera-Verano 1983): 211-40.

3. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, trad. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken 1969), 253.

4. Walter Benjamin, "Paris - Capital of the Nineteenth Century," in *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, 155-76 (London: New Lert Books, 1973), 159.

5. Susan Buck-Morss, "Walter Benjamin - Revolutionary Writer, Part 1," *New Left Review* 129 (Julio-Agosto, 1981): 50-75.

CAPÍTULO 9: LAS TRES POTENCIAS: LA MAGIA DE LAS RAZAS

1. Walter Benjamin, "The Storyteller: Reflection on the Work of Nikolai Leskov", en *Illuminations*, trad. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), 83-110.

2. Chris Gerry y Chris Birkbeck, "The Petty Commodity Producer in Third World Cities: Petit Bourgeois or 'Disguised Proletarian?'" en *The Petite Bourgeoisie: Comparative Studies of the Uneasy Stratum*, ed. Frank Bechhofer y Brian Elliott (London: Macmillan, 1981), 149-50.

CAPÍTULO 10: LA MUJER SALVAJE DE LA SELVA SE CONVIERTE EN NUESTRA SEÑORA DE LOS REMEDIOS

1. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York: Columbia University Press, 1982), 49.

2. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, trad. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), 261.

3. *Ibid.*, 262-63.

4. Donald Attwater, *A Dictionary of the Saints* (London: Burns, Oates, 1948).

CAPÍTULO 11: SELVATIQUEZ

1. Hugh Honour, *The New Golden Land: Images of America from the Discoveries to the Present Time* (New York: Pantheon, 1975), 53.

2. Richard Comstock, "On Seeing with the Eye of the Native European", *Seeing with a Native Eye*, ed. Walter H. Capps (New York, Harper & Row, 1967), 62.

3. Lewis O. Saum, *The Fur Trader and the Indian* (Seattle and London: University of Washington Press, 1965), xi.

4. John Block Friedman, *The Monstruous Races in Medieval Thought*

d Art (Cambridge, Mass., and London: Harverd University Press, 31), 197.

5. Samuel Morison, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher lumbus* (Boston: Brown, 1942, 1:123.

6. Rudolf Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History Monsters", *Journal of the Warburg and Cortauld Institute*, 5 (1942), 7.

7. Richard Bernheimer, *Wild Men of the Middle Ages* (Cambridge, ass.: Harvard University Press, 1952), 21-26.

8. Timothy Husband (con la colaboración de Gloria Gilmore-House), *he Wild Man: Medieval Myth and Symbolism* (New York: The Metroolitan Museum of Art, 1980), 51-58.

9. Bronislaw MalinKowski, *The Sexual Life of Savages in North Vestern Melanesia* (New York: Harcourt Brace), 1929), 199.

10. Mary Cathleen Flannery, *Yeats and Magic: The Earlier Works*, ish Literary Studies 2 (New York: Barnes and Noble, 1977), 129-30.

11. Margare T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and eventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 64), 133, 279, 412-13.

12. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (Harmondsworth, Middlesex: enguin Books, 1973), 51.

13. Edmund Burnett Tylor, *Primitive Culture* (New York: Harper, 958), 1:113.

14. *Ibid.*

15. Kenneth M. Bilby, "Partisan Spirits: Ritual Interaction and Maroon Identity in Eastern Jamaica", M.A. thesis (inédita), Wesleyan Jniversity, 1979.

16. Fernando Ortiz Fernández, *Hampa afro-cubana: los negros brutos; apuntes para un estudio de etnología criminal, con una carta prólogo le Lombroso* (Madrid: Editorial América, 1917), 286-88.

17. Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, trad. Hugo Charteris (New York: Oxford University Press, 1959), 15.

18. Henry Charles Lea, *The Inquisition of the Spanish Dependencies* New York: Macmillan, 1908), 456.

19. Lea, *The Inquisition*; Manuel Tejado Fernández, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, no. 87 (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954); Alonso de Sandoval, *De Instaurando Aethiopium Salute: El mundo de la esclavitud negra en América* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956 [primera publ. 1627]); María del Carmen Borrego Pla, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines de siglo XVII*, nº. 216. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1973); José Toribio Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias* (Bogotá, Carlos Valencia, 1978).

20. José de Acosta, *The Natural and Moral History of the Indies*, trad. E. Grimston (London: Hakluyt Society, 1880), 1:259.

21. Lea, *The Inquisition*, 463-65.

22. Bernheimer, *The Wild Man*, 19-20.

23. Bruce Kapferer, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Skri Lanka* (Bloomington: Indiana University Press), 1.

24. Bernheimer, *The Wild Man*, 44.

CAPÍTULO 12: GRASA INDIA

1. Adolph F. Bandelier, *The Islands of Titicaca and Koati* (New York: Hispanic Society of America, 1910), 104.

2. *Ibid.*, 104-6.

3. *Ibid.*, 105.

4. G. M. Wrigley, "The Travelling Doctors of the Andes: The Callahuayas of Bolivia", *The Geographical Review* 4 (Julio-Diciembre 1917): 183.

5. *Ibid.*, 195.

6. *Ibid.*, 192.

7. Clements R. Markham, *Peruvian Bark: A Popular Account of the Introduction of chinchona Cultivation into British India* (London: J. Murray, 1880), 163.

8. *Ibid.*, 163-64.

9. Johann Jakob von Tschudi, *Travels in Peru during the years 1838-1842*, trad. T. Ross (New York: Putnam, 1852), 281.

10. *Ibid.*, 327.

11. Garcilaso de la Vega, El Inca, *Royal Commentaries of the Incas*, trad. Harold Livermore (Austin and London: University of Texas Press, 1966 [vol 1 publicado por primera vez en 1609]), 1:438.

12. *Ibid.*, 444.

13. José de Acosta, *The Natural and Moral History of the Indies*, trad. Clements Markham (London: The Hakluyt Society, 1880), 2:530.

14. Wrigley, "The Travelling Doctors of the Andes", 195.

15. *Ibid.*

16. Robert Hertz, "The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study

1 Religious Polarity", pp. 89-113, en *Death and the Right Hand*, trad. Rodney y Claudia Needham (Aberdeen: Cohen and West, 1960), 96.

17. Georges Bataille, *Visions of Escess: Selected Writings*, 1927-1939, editado y con una intraducción de Alan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 32-44.

18. Robert Randall, "Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World," *Bulletin de l'Institut Français des Etudes Andines* 11, nos. 1-2 (1982): 37-38.

19. *Ibid.*, 46.

20. *Ibid.*, 52.

21. *Ibid.*, 54.

22. José María Arguedas, *Deep Rivers*, trad. Frances Barraclough Austin: University of Texas Press, 1978), 159.

23. Frank L. Salomon, "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito", en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. Norman E. Whitten Jr. (Urbana: University of Illinois Press, 1981), 162-208.

24. *Ibid.*, 171.

25. *Ibid.*, 188.

26. *Ibid.*, 163

27. Walter Benjamin, "Some Motivs in Baudelaire", in *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: New Left Books, 1973), 131.

28. S. Henry Wassén, "a Medicine-Man's Implements and Plants in A Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia", *Etnologiska Studier* 32 (1972): 1-196.

29. Frank L. Salomon, "Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms", disertación para Ph.D. no publicada, Cornell University, 1978, pp. 163-64.

30. *Ibid.*, 195.

31. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México, D.F.: Editorial Pórrua, 1969), 51, 100.

32. R. B. Cunnighame Graham, *Hernando de Soto* (London: Heineman, 1912), 42. Cunninghame Graham se refiere a Antonio de Herrera y a Tordecillas, como lo hace Morote Best (véase más adelante), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, publicada por primera vez en los años 1601-1615 en cuatro volúmenes.

33. Cristóbal de Molina (de Cuzco), *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1947), 144.

34. Efrain Morote Best, "El degollador (nakaq)", *Tradición: revista peruana de cultura* 11, nº. 2, año 2 (septiembre 1951 - enero 1952): 67-91.

35. Anthony Oliver-Smith, "The *Pishtaco:* Institutionalized Fear in Highland Peru", *Journal of American Folklore* 82, nº. 3226 (octubre-diciembre 1969): 363-68.

336. José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local", en *Formación de una cultura nacional indoamericana* (México D.F.: Siglo Veintiuno, 1975), 34-79.

CAPÍTULO 15: EL LIBRO DE MAGIA

1. B. Traven, *The Rebellion of the Hanged* (New York: Hill and Wang, 1952), 203-4. Este extracto proviene de Jonah Raskin, *My Search for B. Traven* (New York: Methuen, 1980), 167.

2. Jean Langdon, "The Siona Medical System: Beliefs and Behaviour", disertación para Ph.D. no publicada, Tulane University, 148.

3. Marcelino de Castellví, citado en Francisco de Igualada, *Indios amazónicos*, (Barcelona: Imprenta Myria, 1948), 206-8.

4. Damián de Odena, "Presentación", en Jacinto María de Quito, *Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el valle de Sibundoy* (Sibundoy, Putumayo: CILEAC), v.

CAPÍTULO 16: LA SUCIEDAD Y LA MAGIA DE LO MODERNO

1. Walter Benjamin, "Paris - Capital of the Nineteenth Century", pp. 155-76 en su libro *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: New Left Books, 1973), 159. Para un comentario extraordinariamente estimulante sobre este texto, utilizando notas inéditas de Benjamin que aparecieron en su *Passagen-Werk* (publicada ahora en alemán en 1982), véase Susan Buck-Morss, "Benjamin's Passagen-Werk: Redeeming Mass Culture for the Revolution", *New German Critique* 29 (primavera-verano 1983), 211-40.

CAPÍTULO 18: A ESPALDAS DEL INDIO

1. La ilustración aquí se titula "La subida de agonía" proviene de *Le Tour du Monde: Nouveau Journal des Voyages* ("Illustré par nos plus célebres artistes") 38 (1879: 363, atribuida al artista Maillard (que fue tan

ficionado a ilustrar escenas de África ("el continente misterioso"), Oceanía, Rusia o Siam como las de Colombia. En realidad, no fue siempre fácil distinguir entre las sociedades y los sitios descritos debido al modo más bien uniforme de representar lo exótico del tercer mundo. Este grabado específico, "La subida de la agonía" (denominada por el nombre local de aquella senda), fue elaborada sobre un esbozo dibujado en 1876 por el explorador francés Edouard André, en el que representaba su subida desde Barbacoas, Colombia, más o menos en la misma latitud de Mocoa pero en el otro lado (Océano Pacífico) de la *cordillera*.

2. Gwynn Willams, "The Concept of 'Egemonia' in the thought of Antonio Gramsci: Some Notes of Interpretacion", *Journal of the History of Ideas* 21 (1960): 586-99; Michael Foucault, "Truth and Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheron, 1980), 118.

3. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 121-35; véase también su *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: New Left Books, 1979), 156-61.

4. Ernest J. Becker, *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell with Special Reference to the Middle English Versions* (Baltimore: John Murphy, 1899), 4.

5. J. H. Parry, *The Discovery of South America* (London: Paul Elek, 1979), 223.

6. *Ibid.*, 231-32.

7. *Ibid.*, 232.

8. *Ibid.*, 232-33.

9. *Ibid.*, 233.

10. Joaquín Tamayo, "Don Gonzalo Ximénez de Quesada", *Boletín de historia y antigüedades* [Bogotá] 25, nos. 285-86 (1938): 468-69.

11. *Ibid.*, 470-71.

12. Tamayo, 475.

13. John Hemming, *The Search for El Dorado* (London: Michael Joseph, 1978), 128-32.

14. Alexander von Humboldt, *Views of Nature; or Contemplations ont he Sublime Phenomena of Creation; with Scientific Illustrations* (Londos: Henry G. Bohn, 1850), 398.

15. Hermann Trimborn, *Señorío y barbarie en el valle del Cauca* (Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1949).

16. Robert Cooper West, *Colonial Placer Mining in Western Colombia* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1952), 126.

17. *Ibid.*, 127.

18. Sergio Arboleda, *La república en América Española* (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1972), 328.

19. Charles Empson, *Narratives of South America; Illustrating Manners Customs, and Scenery; Containing Also Numerous Facts in Natural History Collected During a Four Years Residence in Tropical Regions* (London: Colburn, 1825), 45-52.

20. Charles Stuart Cochrane, *Journal of a Residence and Travels in Colombia During the Years of 1823 and 1824* (London: J. Murray, 1827), 2:81-84.

21. John Potter Hamilton, *Travels through the Interior Provinces of Colombia* (London: J. Murray, 1827), 1:73-74.

22. *Ibid.*, 2:210.

23. Cochrane, *Journal* 2:356.

24. Isaac Holton, *New Granada: Twenty Months in the Andes* (New York: Harper, 1857), 365.

25. *Ibid.*, 84-85.

26. Cochrane, *Journal* 2:402.

27. *Ibid.*, 2:414-15

28. Holton, *New Granada*, 292.

29. Arthur Clifford Veatch, *Quito to Bogotá* (New York: George H. Doran, 1917) 202, 204.

30. Manuel Alvis, "The Indians of Andaqui, New Granada: Notes of a Traveller", publicado por José María Vergara y Vergara y Evaristo Delgado, Popayán, 1855, *American Ethnological Society* 1 (1860-61): 53.

31. *Ibid.*, 63.

32. *Ibid.*, 61.

33. Edouard André, "América Equinoccial", pp. 477-859 en *América pintoresca; descripción de viajes al nuevo continente* (Barcelona: Montaner y Simón, 1884), 754-62.

34. Benigno de Canet de Mar, *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 276.

35. *Ibid.*, 118-19; también Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá y Caguán* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1928 [también fechado 1929]), 304-9.

36. *Misiones católicas de Putumayo: documentos oficiales relativos a esta comisaría*, Edición Oficial Ilustrada (Bogotá: Imprenta Nacional, 1913), con cuadros al final.

37. Las misiones en Colombia, *Obra de los misioneros capuchinos de la delegación apostólica del gobierno y de la junta arquidiocesana nacio-*

nal en el Caquetá y Putumayo (Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1912), 23.

38. *Ibid.*, 111.

39. *Ibid.*, 116-17.

40. *Ibid.*, 117.

41. Damián de Odena, (Director de CILEAC y Párroco de San Francisco), "Presentación", en Jacinto María de Quito *Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el valle de Sibundoy* (Sibundoy, Putumayo, Colombia: CILEAC, 1952), VI.

42. *Las misiones en Colombia*, 119.

43. *Ibid.*, 120

44. *Ibid.*, 121.

45. *Misiones católicas*, cuadros al final.

46. Las misiones en Colombia, 121.

47. Leonidas Medina (Obispo de Pasto), *Conferencia sobre las misiones en Caquetá y Putumayo dictada en la Basílica de Bogotá el 12 de Octubre de 1914* (Bogotá: Imprenta de San Bernardo –atrio de la catedral, 1914).

48. Víctor Daniel Bonilla, *Servants of God or Masters of Men? The Story of a Capuchin Mission in Amazonia* (Harmondsworth: Penguin, 1972), 92.

49. Benigno de Canet de Mar, *Relaciones interesantes*, 52.

50. CILEAC (Centro de Investigación Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana), *Amazonia colombiana americanista* 1, nos. 2 y 3 (1940): 29.

51. Jean Langdon, "The Siona Medical System: Beliefs and Behavior", (disertación de Ph.D. inédita, Tulane University, 1974), 169-87.

52. Francisco de Igualada, *Indios amazónicos* (Barcelona: Imprenta Myria: 1948), 202.

53. Bertolt Brecht, "Theatre for Pleausre or Theatre for Instruction", *Brecht on Theatre: The Development of an Aestthetic*, John Willett ed. y trad. (New York: Hill and Wang, 1964), 70.

54. Alejo Carpentier, *Te Lost Steps* (pubicado inicialmente en español en 1953), Harriet de Onis (New York: Knopf, 1974), 184.

55. Hans Richter, *Dada: Art and Anti-Art* (London: Thames and Hudson, 1965), 41.

56. Miguel Triana, *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo* (Prólogo de Santiago Pérez Triana (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950).

57. *Ibid.*, Prólogo, 22.

58. *Ibid.*, 355-56.

59. *Ibid.*, 337-39.

CAPÍTULO 24: LA HISTORIA COMO BRUJERÍA

1. Roland Barthes, "The Third Meaning", en *Image, Music, Text*, trad. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), 54-55.

2. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, trad. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), 253-64.

3. Silvia Bovenschen, "The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature", *New German Critique* (otoño 1978): 83-119.

4. Benjamin, "Theses", 245.

5. *Ibid.*, 255.

6. Walter Benjamin, "One Way Street", en *Reflections*, ed. e introd. Peter Demetz, trad. E. Jephcott (New York and London: Harcourt Brace Hovanovich, 1978), 63.

7. F. Gary Smith, "The Images of Philosophy: Editor's Introduction," *The Philosophical Forum* 15 (otoño-invierno 1983-84): 21.

8. De "Konvolut N" del *Passagen-Werk*, titulado aquí "Theoretics of Knowledge, Theory of Progress", *The Philosophical Forum* 15 (otoño-invierno 1983-84): 21.

9. T. W. Adorno, "Benjamins Einbahnstrasse", en *Über Walter Benjamin* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 53, citado en Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York: Columbia University Press, 1982), 125.

10. Stanley Mitchell, introducción en Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, trad. Anna Bostock (London: New Lert Books, 1973), XII.

11. Benjamin, "Theoretics of Knowledge, Theory of Progress", 6.

12. Benjamin, "One Way Street", 61.

13. Benjamin, "Theses," 255.

14. Haydée Seijas, "The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia", disertación de Ph.D. inédita, Tulane University, 1969, p. 124.

15. *Ibid.*, 178.

16. *Ibid.*, 179.

17. Robert Hertz, "The Collective Representations of Death", en

Death and the Right Hand, trad. Rodney Needham y Claudia Needham (Aberdeen: Cohen and West, 1960), 78.

18. *Ibid.*, 86.

19. Seijas, "The Medical System", 122.

20. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias,* Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols. (Madrid: Ediciones Atlas, 1959), vol 1, libro 5, cap. 1, pp. 112-13.

21. Alonso de la Penna Montenegro (Obispo del Obispado de San Francisco de Quito), *Itinerario para párrocos de indios* (Madrid: Oficina de Padre Marín, 1771 [primera publ. 1668]), 185. Sobre los levantamientos dirigidos por chamanes en la región de la montaña durante el siglo dieciséis, véase José Rumazo González, *La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1946).

22. Peña Montenegro, *Itinerario,* 171.

23. *Ibid.*, 191.

24. Milciades Chaves, "Mítica de los Siona del Alto putumayo," en *Miscellanea Paul Rivet,* ed. Santiago Genovés (México, D.F., 1958), 131-32.

25. Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá y Caguán* (Bogotá: Imprenta Nacional 1928 [también fechado en 1929]), 7.

26. *Ibid.*, 101-2.

27. *Ibid.*, 291.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, 93-95, 104, 120.

30. *Ibid.*, 94.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, 95.

33. Benigno de Canet de Mar, *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 32-33.

34. Gaspar de Pinell, *Excursión apostólica,* 95.

35. Claude Lévi-Strauss, "The Effectiveness of Symbols", en *Structural Anthropology,* trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, (Garden City, N.Y., Doubleday, 1967), 181-201,

36. Roland Barhes, "The Third Mening", 54-55.

CAPÍTULO 25: LA ENVIDIA Y EL CONOCIMIENTO SOCIAL IMPLÍCITO

1. Irving Goldman, *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon* (Urbana: University of Illinois Press, 1963), 211.

CAPÍTULO 26: MONTAJE

1. Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Chistian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978), 245-55.

2. Antonio Artaud, *The Theater and Its Double,* trad. Mary C. Richards (New York: Grove Press, 1959), 61.

3. Sally Falk Moore y Barbara Myerhoff, eds., *Secular Ritual* (Amsterdam: Van Gorcum, Assen, 1977), 3-24.

4. Bruce Kapferer, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 1.

5. Artaud, *The Theater and its Double,* 91.

6. Walter Benjamin, *Understanding Brecth,* (London: New Left Books, 1973), 8.

7. Stanley Mitchell, "Introduction", en Walter Benjamin, *Understanding Brecht,* xiii.

8. Benjamin, *Understanding Brecht,* 8. Comparar con Raymond Williams que contrasta el modo indicativo con el subjuntivo de la presentación dramática; siendo el subjuntivo el modo experimental "como si" y "tal vez pueda ser" que percibe en la intención de Brecht; Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: New Left Books, 1979), 218; también su *Modern Tragedy* (Stanford University Press, 1966), 190-204.

CAPÍTULO 28: PARA LLEGAR A SER CURANDERO

1. Henry Munn, "The Mushrooms of Language", en Michael Harmer, ed., *Hallucinogens and Shamanismo* (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973), 86-122.

2. Claude Lévi-Strauss, "The Sorcered and His Magic", y "The Effectiveness of Symbols", en *Structural Anthropology* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1967), 161-201.

3. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin Press, 1965), 183.

4. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: The Clarendon Press, 1937), véase esp. 63-117.

5. *Ibid.*, 35-36. Clifford Geertz ha publicado recientemente un artículo brillante y ameno en que continúa un aspecto relacionado con esto. Geertz propone la idea de que la claridad del realismo de Evans-Pritchard es tan dependiente de la construcción de un tono o de un talento, como de su argumentación conceptual; y que es igual si no más importante el que la claridad de esta especie de realismo sea altamente engañosa en su intento de esconder el hecho de que la etnografía no puede existir fuera de la escritura, fuera de la representación. El estilo no es simple adorno; el estilo es la sustancia. Geertz formula la observación política necesaria de que un efecto de esta claridad de estilo no es solamente el de simplificar las realidades contradictorias, sino "demostrar que los marcos de referencia establecidos de la percepción social, aquellos en los cuales confiamos instintivamente, son completamente adecuados a cualesquiera rarezas que las transparencias lleguen a dibujar". El profesor Geertz me parece menos sólido, sin embargo, cuando escribe que la "mentalidad colonial" de Evans-Pritchard no nos es de importancia en la actualidad: "Dejemos al que escribe libre de las imágenes de su tiempo que tire la primera piedra". Este sociologismo no solamente realiza aquello de que es acusado Evans-Pritchard –es decir de simplificar a través de una claridad engañosa– sino que ignora completamente que Inglaterra había, desde la niñez de Evans-Pritchard, y ciertamente en la época en que escribió el libro Azande sobre magia, un vigoroso movimiento anti-imperialista, especialmente entre los escritores e intelectuales. Piénsese en Leonard Wolf y en George Orwell, por ejemplo, o en "africanistas" como Edmundo Morel y el mismo Conrad. ¿Estaban estas personas libres de las imágenes de su tiempo? Véase Clifford Geertz, "Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies", *Raritan* 3, n°. 2 (otoño 1983): 62-80.

6. Roland Barthes, "The Third Meaning", en *Image, Music, Tex*, trad. Stephen Heart (New York: Hall and Wang, 1977), 54-55.

7. Walter Benjamin "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, trad. Harry Zohn, editado por Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), 257.

8. Bertolt Brecht, *The Exception and the Rule*, trad. Eric Bentley en *The Jewish Wife and Other Short Plays* (New York, Grove Press, 1965), 111.

*

Bibliografía

Acosta, José de. *The Natural and Moral History of the Indies.* [Primera edición, 1588.] Reimpreso para la edición inglesa, 1604. Traducido por Edward Grimston. Editado por C.R. Markham. 2 vols. Londres: Hakluyt Society, 1880.

Acuña, Cristóval de. *A New Discovery of the Great River of the Amazonas.* [Publicada por primera vez en Madrid, 1641.] Traducida y editada por Clements Markham en *Expeditions into the Valley of the Amazons: 1539, 1540, 1639.* Londres: Hakluyt Society, 1859.

Alvis, Manuel. "The Indias of Andaqui, New Granada". [Notas de un viajero; publicado por José María Vergara y Evaristo Delgado, Popayán, 1855.] *Journal of the American Ethonolgical Society* 1 (1860-61): 53-72.

André, Edouard. "América Equinoccial". En *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente,* pp. 477-859. Barcelona: Montaner y Simon, 1884.

Arboleda, Sergio. La república en América española. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1972.

Arguedas, José María. "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local". En *Formación de una cultura nacional indoamericana,* pp. 34-79. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1975.

_____. *Deep Rivers.* Traducido por Frances Barraclough. Austin: University of Texas Press, 1978.

Artaud, Antonin. *The Theater and Its Double.* Traducido por M. C. Richards. Nueva York: Grove Press, 1958.

Asturias. Miguel Ángel. *El señor presidente.* Traducido por F. Partridge. Nueva York: Atheneum, 1982.

Attwater, Donald. *A Dictionary of the Saints.* 2da edición, Londres: Burns, Oates, etc., 1948.

Ball, Hugo. *Flight out of Time.* Editado y con una introducción de John Elderfield. Traducido por Ann Raimes. Nueva York: Viking Press, 1974.

Bandelier, Adolph F. *The Islands of Titicaca and Koati.* Nueva York: Hispanic Society of America, 1910.

Barthes, Roland. "The Third Meaning: Research Notes on Some Eisentein Stills". En *Image, Music, Text,* traducido por Stephen Heath, pp. 52-68. Nueva York: Hill and Wang, 1977.

Bataille, Georges. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939.* Editado y con la introducción de Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

Becker, Ernest J. *A Contribution to the Comparative Study of the Me-*

dieval Visions of Heaven and Hell with Special Reference to the Middle English Versions. Baltimore: John Murphy, 1899.

Benjamin, Walter. "The Storyteller: Reflections on the Work of Nikolai Leskov" y "Thesis on the Philosophy of History." En *Illuminations*, editado por Hannah Ardent. Traducido por Harry Zohn, pp. 83-100 y 253-64. Nueva York: Schocken, 1969.

_____. "One Way Street". En *One Way Street and Other Writings*, traducido por Edward Jephcott and K. Shorter, pp. 45-106. Londres: New Left Books, 1979.

_____. *Understanding Brecht*. Traducido por Anna Bostock. Londres: New Left Books, 1973.

_____. "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia". *En Reflections*, editado por Peter Dementz. Traducido por Edmund Jephcott, pp.177-92. Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovitch, 1979.

Bernheimer, Richard. *Wild Men of the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

Bilby, Kenneth M. "Partisan Spirits: Ritual Interaction and Maroon Identity in Eastern Jamaica", M.A. thesis (inédito), Wealeyan University, 1979.

Brecht, Bertolt. "Theatre for Pleasure or Theatre for Instruction". En *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, editado y traducido por John Willett, pp. 69-76. Nueva York: Hill and Wang, 1964.

Bonilla, Víctor Daniel. *Servants of God or Masters of Men? The Story of a Capuchin Mission in Amazonia*. Harmondsworth: Penguin, 1972.

Borrego Pla, María del Carmen. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. No. 126. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1973.

Bovenschen, Silvia. "The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature". *New German Critique* 15 (1978):83-119.

Buck-Morss, Susan. "Benjamin's Passagenwerk". *New German Critique* 29 (Primavera-Verano 1983): 211-40.

_____. "Walter Benjamin-Revolutionary Writer. Parte 1". *New Left Review* 128 (julio-agosto 1981): 50-75.

Burroughs, William, and Allen Ginsberg. *The Yage Letters*. San Francisco: City Lights Books, 1963.

Camacho, Roberto Pineda. "El sendero del arco iris: notas sobre el

simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica". *Revista Colombiana de Antropología* 22 (1979):29-58.

Canet de Mar, Benigno de. *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.

Carpentier, Alejo. The Lost Steps. Translated by Harriet de Onis. Nueva York: Knopf, 1974.

Casement, Roger. "The Putumayo Indians". *The Contemporary Review* 102 (1912):317-28.

_____. "Correspondence Respecting the Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo Districts". *House of Commons Sessional Papers 68* (febrero 14 de 1912 - marzo de 1913): 1-65.

Chatwin, Bruce. *In Patagonia*. Nueva York: Summit, 1977.

Chaves, Milciades. "Mitica de los Siona del Alto Putumayo". En *Miscellanea Paul Rivet*, editada por Santiago Genoves. Universidad Nacional Autónoma de México, 2:121-51.

CILEAC [Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Bogotá y Sibundoy, Putumayo, Colombia]. *Amazonía Colombiana Americanista* 1, nos. 2, 3 (1940).

_____. *Amazonía Colombiana Americanista*, nos 4-8 (1944).

Cochrane, Charles Stuart. *Journal of a Residence and Travels in Colombia during the Years of 1823 and 1824*. 2 vols. Londres: Colburn, 1925.

Colombia, República de. *Misiones católicas de Putumayo: documentos oficiales relativos a este comisaria*. Edición Oficial Ilustrada. Bogotá: Imprenta Nacional, 1913.

Comstock, Richard. "On Seeing with the Eye of the Native European". En *Seeing with a Native Eye*, editado por Walter H. Capps. Nueva York: Harper and Row, 1976.

Conrad, Joseph. "Geography and Some Explorers". En *Last Essays*. Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1970.

_____. *Heart of Darkness*, Harmondsworth: Penguin, 1973.

Crévaux, Jules. "Exploración de Inza y del Yapura". *En América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente*, pp. 231-64. Barcelona: Montaner y Simon, 1884.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, D.F.: Editorial Porrua, 1960.

Eberhardt, Charles C. "Indians of Peru". *Smithsonian Miscellaneous Collections* 52 (1910): 181-94.

Empson, Charles. *Narratives of South America: Illustrating Manners,*

Customs, and Scenery; Containing also Numerous Facts in Natural History Collected during a Four Years Residence in Tropical Regions. Londres: W. Edwards, 1836.

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

Fernández, Fernando Ortiz. *Hampa afro-cubana: los negros brujos; apuntes para un estudio de etnología criminal, con una carta prólogo de Lombrioso.* Madrid: Editorial América, 1971(?).

Flannery, Mary Cathleen. *Yeats and Magic: The Earlier Works.* Irish Literary Studies 2. Nueva York: Barnes and Noble, 1977.

Foucault, Michel. *Madness and Civilization.* New York: Mentor, 1967.

_____. *Discipline ans Punish.* Traducido por Alan Sheridan. Nueva York: Vintage, 1979.

_____. "Truth and Power". En *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* editado por Colin Gordon. Nueva York: Pantheon, 1980.

Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Thought and Art.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Fritz, Samuel. *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazonas between 1686 and 1723.* Traducción de la Evora MS por el Reverendo Dr. George Edumundson, 2d ser., no. 51 Londres: Hakluyt Society, 1922.

Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana.* México, D.F.: Editorial Joaquin Mortiz, 1969.

Geertz, Clifford, "Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies", *Raritan* 3, no. 2 (otoño 1983):62-80.

Gerry. Chris, and Chris Birkbeck. "The Petty Commodity Producer in Third World Cities: Petit Bourgeois or 'Disguised' Proletarian?" En *The Petit Bourgeoisie: Comparative Studies of the Uneasy Stratum,* editado por Frank Bechhofer and Brian Elliot, pp. 121-54, Londres: Macmillan, 1981.

Goldman, Irving. *The Cubeo: Indians of the Nortwest Amazon.* Urbana: University of Illinois Press, 1963.

Graham, Robert Bontine Cunninghame. *Hernando de Soto.* Londres: Heineman, 1912.

Gridilla, Alberto. *Un año en el Putumayo.* Lima: Colección Descalzos, 1943.

Guillaume, H. *The Amazon Provinces of Peru as a Field for European Emigration.* Londres: Wyman, 1888.

Hamilton, John Potter. *Travels through the Interior Provinces of Colombia.* 2 vols. Londres: J. Murray, 1827.

Hardenburg, Walter E. *The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and a Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein.* Londres: T. Fisher Unwin, 1912.

Hemming, John. *The Search for El Dorado.* London: Michael Joseph, 1978.

Hertz, Robert. "The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity". En *Death and the Right Hand.* Traducido por Rodney y Claudia Needham. Aberdeen: Cohen and West, 1960.

Herzog, Werner. "The Screenplay". En Burden of Dreams, editado por Les Blank y James Bogan, Berkeley: North Atlantic Books, 1984, pp. 19-66.

Hodgen, Margaret T. Early *Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.

Holton, Isaac. *New Granada: Twenty Months in the Andes.* Nueva York: Harper, 1857.

Honour, Hugh. *The Golden Land: Images of America from the Discoveries to the Present Time.* Nueva York: Pantheon, 1975.

House of Commons Sessional Papers, vol. 14. "Report ans Special Report from the Select Committee on Putumayo, together with the Proceedings of the Committee, Minutes of Evidence, and Appendices. Session 10 March 1913-15 August 1913". Londres: His Majesty's Stationery Office, 1913.

Humboldt, Alexander von. *Views of Nature: or Contemplations on the Sublime Phenomena of Creation; with Scientific Illustrations.* Traducido por E. C. Otte and H. G. Bohn. Londres: Henry G. Bohn, 1850.

Husband, Timothy (with the assistance of Gloria Gilmore-House). *The Wild Man: Medieval Myth and Sybolism.* Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, 1980.

Igualada, Francisco de. *Indios amazónicos.* Barcelona: Imprenta Myria, 1948.

Inglis, Brian. *Roger Casement.* Londres: Hodder Paperbacks, 1974.

Jean-Aubrey, G. *Joseph Conrad: Life and Letters.* 2 vols. Garden City, N.Y.: 1927.

Kapferer, Bruce. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka.* Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Karl, Frederick R. *Joseph Conrad: The Three Lives.* Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 1979.

Landaburu, Jon, y Roberto Pineda Camacho. *Tradiciones de la gente*

del hacha: mitología de los indios andoques del Amazonas. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, y Unesco, 1984.

Langdon, Jean. "The Siona Medical System: Belief and Behavior". Ph. D. dissertation (inédito). Tulane University, 1974.

_____. "Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions". En *Shamans, Spirits, and Stars*, ed. David Bowman and Ronald Schwarz, The Hague: Mouton, 1979, pp. 63-80.

Langdon, Jean and Robert Maclennan. "Conceptos etiológicos de los Sibundoy y de la medicina occidental". Mimeo. ICMR. Cali., 1973.

Lea, Henry Charles. *The Inquisition in the Spanish Dependencies.* New York: Macmillan, 1908.

Lévi-Strauss, Claude. "The Sorcerer and His Magic" y "The Effectiveness of Symbols". En *Structural Anthropology*, Ciudad Jardín, N.Y.: Doubleday, 1967, pp. 161-80 y 181-201.

Llanos Vargas, Hector, y Roberto Pineda Camacho. *Etnohistoria del Gran Caquetá.* Bogotá: Banco de la República, 1982.

López, Narvaez, Carlos. *Putumayo 1933: diario de guerra.* Bogotá: Ediciones Espiral, 1951.

Malinowski, Bronislaw. *The Sexual Life of Savages in North Eastern Melanesia.* Nueva York: Harcourt Brace, 1929.

Markham, Clements R. *Peruvian Bark: A Popular Account of the Introduction of Chinchona Cultivation into British India.* Londres: J. Murray, 1880.

Medina, José Toribio. *La inquisición en Cartagena de Indias.* Bogotá: Carlos Valencia, 1978.

Medina, Leonidas (obispo of Pasto). *Conferencia sobre las misiones del Caquetá y Putumayo dictada en la Basilica de Bogotá el 12 de octubre de 1914.* Bogotá: Imprenta de San Bernardo-atrio de la catedral, 1914.

Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti.* Traducido por Hugo Charteris. Nueva York: Oxford University Press, 1959.

Misiones en Colombia, Las. *Obra de los misioneros Capuchinos de la delegación apostólica del gobierno y de la junta arquideocesana nacional en el Caquetá y Putumayo.* Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1912.

Mitchell, Stanley. Introducción a Walter Benjamin, *Understanding Brecht.* Traducido por Anna Bostock, Londres: New Left Books, 1973, VII-XIX.

Molina (de Cuzco), Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de las incas.* Buenos Aires: Editorial Futuro, 1947.

Moore, Sally Falk, and Barbara Myerhoff, eds. *Secular Ritual.* Amsterdam: Van Gorcum, Assen, 1977.

Morison, Samuel. *Admiral of the Ocean Sea: A life of Cristopher Columbus.* 2 vols. Boston: Little, Brown, 1942.

Morote, Best, Efraín. "El degollador (nakaq)". *Tradición: Revista Peruana de Cultura*, año 2, 4 (1952):67-91.

Najder, Zdzistaw. Joseph Conrad: A Chronicle. New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.

Odena, Damien de. "Presentación". En *Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el valle del Sibundoy*, editado por Jacinto María de Quito. Sibundoy, Putumayo, Colombia: CILEAC, 1952.

Oliver-Smith, Anthony. "The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru". *Journal of America Folklore*, 82:363-68.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias.* 5 vols. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1959.

Paredes, Rómulo. "Confidential Report to the Ministry of Foreign Relations, Peru". Páginas 144-72 en *Slavery in Peru...*, 62d Congreso, U. S. Casa de Representantes, documento no. 1366, febrero 7 de 1913. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1913.

Paris, Lozano, Gonzalo. *Guerrilleros del Tolima.* Bogotá: El Áncora, 1984.

Parry, J. H. *The Discovery of South America.* Londres: Paul Elek, 1979.

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios.* [Publicada por primera vez en 1668] Madrid: Oficina de Padre Marín, 1771.

Pinell, Gaspar de. *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá, y Caguán.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1929 (fechado también en 1928].

_____. *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas: ensayo de navegación.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.

Prescott, William Hickling. *History of the Conquest of Peru, with a Preliminary View of the Civilization of the Incas.* 2 vols. Philadelphia: David McKay, 1892.

Preuss, Konrad Theodor. *Religion und Mythologie der Uitoto.* 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921.

Quito, Jacinto María de. *Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el Valle de Sibundoy.* Sibundoy: CILEAC, 1952.

Randall, Robert. "Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflec-

tions on Time and Space in the Andean World". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 11 (1928):37-81.
Raskin, Jonah. *My Search for B. Traven.* Nueva York: Methuen, 1980.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.
Rey de Castro, Carlos. *Los pobladores del Putumayo.* Barcelona: Imp. Vda de Luis Tasso, 1914.
Richter, Hans. *Dada: Art and Anti-Art.* Londres. Thames and Hudson, 1965.
Rivera, José Eustasio. *La vorágine.* Bogotá: Editorial Pax, 1974.
Robinson, Scott. "Towards an Understanding of Kofan Shamanism". Latin American Studies Program Dissertation Series, Cornell University, 1979.
Rocha, Joaquín. *Memorándum de un viaje.* Bogotá: Editorial El Mercurio, 1905.
Roth, Walter Edmund. "An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians". En *The Thirty-Eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology: 1916-1917,* Washington, D.C.: Government Printing Office, pp. 25-745.
Rumazo González, José. *La región amazónica en el siglo XVI.* No. 19. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1946.
Salomon, Frank L. "Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms". Inédito Ph. D. dissertation, Cornell University, 1978.
_____. "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador,* editado por Norman E. Whitten, Jr. Urbana: University of Illinois Press, 1981.
Sandoval, Alonso de. *De Instauranda Aethiopium Salute: El mundo de la esclavitud negra en América.* 1627. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
Saum, Lewis O. *The Fur Trader and the Indian.* Seattle and London: University of Washington Press, 1965.
Sawyer, Roger. *Casement: The Flawed Hero.* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Seijas, Haydée. "The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia". Inédito Ph.D. dissertation, Tulane University, 1969.
Select Committee on Putumayo. Ver House of Commons Sessional Papers, vol. 14.

Simson, Alfred. *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River.* Londres: Samson Low, 1886.
Singleton-Gates, Peter, and Maurice Girodias. *The Black Diaries: An Account of Roger Casement's Life and Times with a Collection of his Diaries and Public Writings.* New York: Grove Press, 1959.
Tamayo, Joaquín. "Don Gonzalo Ximénez de Quesada". *Boletín de historia y antigüedades* 25, , nos. 285-86 (1938):458-76.
Tejado, Fernández, Manuel. *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos.* No. 87. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954.
Timerman, Jacobo. *Prisoner without a Name, Cell without a Number.* Nueva York: Vintage Books, 1982.
Le Tour du Monde: Nouveau Journal des Voyages 38. Paris: Librairie Hachete, 1879.
Traven, B. *March to the Monteria.* Londres: Allison and Busby, 1982.
Triana, Miguel. *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo.* Prólogo de Santiago Pérez Triana. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950.
Trimborn, Hermann. *Señorío y barbarie en el valle del Cauca.* Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1949.
Tschudi, Johann Jakob von. *Travels in Peru During the Years 1838-1842.* Traducido por T. Ross. Nueva York: Putman, 1852.
Turner, Victor, and Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Pespectives.* Nueva York: Columbia University Press, 1978.
Tylor, Edmund Burnett. *Primitive Culture.* 2 vols. Nueva York: Harper, 1958.
Valcárcel, Carlos A. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos.* Lima: Imprenta "Comercial" de Horacia La Rosa, 1915.
Veatch, Arthur Clifford. *Quito to Bogotá.* Nueva York: George H. Doran, 1917.
Vega, Garcilaso de la. *Royal Commentaries of the Incas.* 2 vols. Traducido por Harold Livermore. Austin and London: University of Texas Press, 1966.
Vilanova, Francisco. "Introducción". En *Indios amazónicos,* Francisco de Igualada, Colección Misiones Capuchinas, vol. 6. Barcelona: Imprenta Myria, 1948.
Wassén, S. Henry. "A Medicine-Man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia". *Etnologiska Studier* 32 (1972).

Watt, Ian. *Conrad in the Nineteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.
Watts, C. T. *Joseph Conrad's Letters to Cunninghame Graham*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1969.
West, Robert Cooper. *Colonial Placer Minig in Westner Colombia*. Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1952.
Whiffen, Thomas (Captain, 14th Hussars). *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes*. Londres: Constable, 1915.
Whitten, Norman, Jr. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuatorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
_____. *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1985.
Williams, Gwynn. "The Concept of 'Egemonis' in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes of Interpretation". *Journal of the History of Ideas* 1 (1961):586-99.
Williams, Raymond, *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
_____. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. Londres: New Left Books, 1979.
Wittkower, Rudolf. "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters". Journal of the Warburg and Cortauld Institute 5 (1942): 159-97.
Wolf, Howard, and Ralph Wolf. *Rubber, a Story of Glory and Greed*. Nueva York: Covici, Friede, 1936.
Wolin, Richard. *Walter Benjamin: An Aesthethic of Redemption*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.
Woodroffe, Joseph Froude. *The Rubber Industry of the Amazon*. Londres: John Bale, 1915.
_____. *The Upper Reaches of the Amazon*. Londres: Methuen, 1914.
Ypes, Benjamin. *La estatuaria Murui-Muiname: simbolismo de la gente "Huitoto" de la amazonia colombiana*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 1982.
Ypes, Benjamin, y Roberto Pineda Camacho. "La rabia de Yarocamena: etnología histórica de una rebelión indígena en el Amazonas". Bogotá: mimeografo, 1984.
Wrigley, G. M. "The Travelling Doctors os the Andes: The Callahuayas of Bolivia". *The Geographical Review* 4 (1917):183-99.

*

Índice

Las entradas del índice han sido traducidas y puestas en orden alfabético. Se ha conservado la paginación del original en inglés para facilitar su versión a la traducción en español

Acosta, Padre José de Balsamo del Tolú, 275, Chirihuanos, 286
Acuña., Padre Cristóbal de, 90
Adoración de los Magos, 265
Adorno, T. W., 169, 443
Agroindustria, Véase Capitalismo
Aguado, Padre Pedro de, 362
Alegórico, modo, 526
Véase también Montaje
Alejandro el Grande, 269
Alvis, Padre Manuel María, sobre el misterio del Putumayo y la medicina, 372-73
Andes: animosmo de los, 360; como topografía mágica, 281; como topografía moral, 357-58; como figura poética en los textos de la conquista, 397-98; como dantesco sexualizado, 100; comercio en los, y fantasía, 373-74; "archipiélagos verticales,"; Véase también Collahuayas; Tierras altas y bajas; Caminos; Valle de Sibundoy
Andoke, indios, XVII, 69-70; y teoría de la narrativa, 145
André, Edouard (Botánico y viajero por Colombia en el siglo XIX), 66, 373-74
Anima sola, 326. Véase también Muertos, regreso de los
Anti-yo: complementación colonial del, 389; como curativo en las visiones de yagé, 389, 393; como curativo con la imagen del hombre y de la mujer salvajes en el contexto colonial, 302; como indio, 266; en W. B. Yeats, 270
Antropología: sus puntuales románticos coloniales, 38; derrotada por su propios hallazgos, 135; un ojo lascivo, 151; y modernismo, 169
Apollinaire, Guillaume, 170

Apostólicas, excursiones (Capuchinos, siglo XX), 392-465
Arana, Julio César (administrador de la Compañía Peruana del Amazonas [Caucho]): canibalismo como resistencia a los negocios, 103; origen y carrera, 45-46; y Robuchon, 153-54; Véase también Conquistar, Caucho
Arboleda, Sergio (dueño de esclavos en el Valle del Cauca en el siglo XIX), 488
Arguedas, José María, 253; magia del pongo, 301-302; mujerres y chunchos en Los ríos profundos, 292-93
Artaud, Antonin: ritos de curación como teatro anárquico, 526; y espacio de la muerte, 27
Asturias, Miguel Angel: fantasía y humor, 253; El señor presidente, 27-28
Atahualpa, Juan Santos (líder rebelde, Perú, 1780), 285, 292
Attwater, Donald, 259
Aucas: atacados por chamán-tigres, 432-34; y fetichismo del comercio, 131; e imagen dual del indio, 243; como enemigo, como chuncho, 291; y la magia del mimetismo, 175; y fabricación de medicina mágica, 134; y los muchachos (policía india de la compañía cauchera), 158

Bakhtin, Mikail, 253
Ball, Hugo (poeta dadaísta): dadá y antropología, 170; poesía dadá y canto del chamán, 392
Banco Mundial, 185, 193, 217, 481, 499. Véase también Ganado
Bancroft, Edward, 85
Barbados, negros de (supervisores de la compañía cauchera): y los informes de Casement, 63-64; condiciones de trabajo, 68-72; contratados por Arana, 45.
Barniz laca de las selvas del Putumayo, 187
Barroco, drama (Trauerspiel), 527
Barstow, Jean, 240
Barthes, Roland: "significación obtusa" de la fantasía, 441-42, 556
Bartolomé, Padre (Capuchino): abogado del yagé, 463; huesos de, 465; venerado como milagroso, 309-10, 465, 497-98
Bataille, Georges (proto postestructuralista): degradación, surrealismo y realismo mágico, 253; tierras altas y bajas, 288
Becker, E. J., 358
Benalcázar, Sebastián de, 255, 364
Benavides, Antonio (yerbatero ingano, Puerto Tejada), 351-53, 566
Benito (curandero ingano, cabecera del Río Cauca), 330-33
Benjamín, Walter: y la "imagen dialéctica, 214, 442-43, 526; estado de emergencia como regla, 557, sobre la historia, 250-51; sobre la historia y la memoria, 441; sobre el "había una vez" de la historia, XII; historia como brujería, 441; captando los vientos de la historia, 445; sobre la necesidad de gráficas en el método marxista, 444; y la melancolía, 253; y el milagro, 251-52; montaje, 444, 527, 529; misterio, 30, 177; sobre el primitivismo y el fetichismo del comercio, 132, 169, 215, 296, 298, 345; fantasía redentora del pasado, 443; narradores de cuentos y sirvientes, 230; vulcanización, 131. Véanse también Bloch; Brecht; Fantasía, Montaje
Bernheimer, Richard (historiador del arte): características del salvaje, 268-69; y beneficios de lo macabro, 276
Biblia: como magia, 327, 329, 566; como "Libro de los Remedios" siona, 328
Bilby, Kenneth (antropólogo), 485
Birkbeck, Christopher (sociólogo), 232-33
Blackwell, Sir Ernley (asesor legal del Home Office), 37
Blanco, Hugo (del Perú), 292
Boller, Henry (Negociante con los indios en el Alto Missouri en el siglo XIX), 266
Bonilla Víctor Daniel (periodista e historiador colombiano), 381
Bora, indios, 69-70
Borges, Jorge Luis, 34
Bovenschen, Silvia (crítica feminista alemana), 442-43
Boyacá (Colombia): campesinos viajando desde, hasta el Putumayo, 483, 514, 520
Brecht, Bertolt: "efecto de alieniación," 168-69, 174; comentario de Benjamin, 528; tiempos oscuros, 536; teatro épico versus dramático en relación con las visiones de yagé, 391-401; los que mandan temen las reglas, 169; y vírgenes milagrosas, 250; montaje, 527; y la sagacidad del chamán comparada con la naturaleza no heroica de los personajes centrales de Brecht, 528; noches de yagé como teatro épico, 526-31. Obras: En los tiempos oscuros, 536; Los que mandan temen las reglas, 168-69
Brueghel el Viejo, 268
Brujas (mujeres): en Cartagena, 275-303; europeas, 442
Brujería: practicada por los colonos negros de la costa del Pacífico, 228, 229; y los migrantes negros a las plantaciones de caña de azúcar, 346-47; entre las mujeres negras de Cartagena en el siglo XVII, 273-77; y el desarrollo capitalista, 341-48; el cuento del carnicero sobre, 484-86; del ganado, 308, 314; curación por el pongo de la montaña del Perú (Arguedas), 302; la brujería explica la coincidencia, 555; del dueño de hacienda del Cauca, 308; como historia, 290, 449; la mujer de las tierras altas de Nariño, 479; aprendiendo la, 430-34; y la magia de lo moderno, 339-48; produciendo pestes en Putumayo en 1920, 423-37; y la medicina moderna, 341-42; en el mercado de Popayán, 330; y la reciprocidad, 347-48; conjurada por sacerdote capuchino, 437; del suelo, 307, 313; en los campos de caña de azúcar, 333; y el tigre (jaguar), 431-32; representada en las visiones de yagé, 195-96; representada en la visión de yagé del hijo de José García, 208-9; en e; cuento del jefe brujo Zande (Evans-Pritchard), 554-55. Véase también Envidia; Magia; Mágico; Maleficio
Bryce, Visconde, 82-83
Buck-Morss, Susan: sobre Passagenwerk de Benjamin, 487
Buga (Colombia). Véase Señor de los Milagros de Buga

Caballos, en el transporte transandino colonial, 364-65
Cabalongo, 419-484
Cacería, magia de la, 320-21
Cacharro, 320
Cajamarca (Perú), 293
Cali (Colombia): connotaciones de las imágenes de las tres potencias, 1983-84; secreto del sueño de los indios, habitante de tugurio, 232-33; y el yerbatero ingano Antonio Benavides, 353; y el curandero ingano Benito, 330; y el chamán ingano con el soñador de Cali, 420-22; La Montañerita Cimarrona, santa patrona de, 239-40; semiótica de las estatuas de los padres de la ciudad, 255; sirvientes y magia, 346
Caloto (Colombia). Véase Niña María de Caloto
Camacho, Gabriel (Bogotano perdido en el Putumayo), 269
Caminos: Colombianos, siglos XVIII y XIX, 364-71; incas, 364; Pasto-Mocoa, 376-82; de redención, 376-80; y caucho, 376; historia de los indios de Sibundoy, 381; Véanse también Caballos, Silleros.
Caña de azúcar, plantaciones, 230. Véase también Puerto Tejada
Canibalismo: y la compañía cauchera de Arana, 103, 118-19, 175; como tropo y estratagema colonialista, 141-42, 161-63, Crévaux, 117; negación del canibalismo por Casement, 121; y fotografía etnográfica, 150-51; Hardenburg sobre, 118-19; danza caníbal huitoto, 159-60; en los alrededores de Mocoa en el siglo XVI, 365; versión de Preuss, 143-44; punto de vista de Robuchon (¿o de Arana?), 141; y estado de terror, 159; y salvajismo de los negociantes de

caucho, 48-49, 160-63; blancos participando en, 116; punto de vista del cónsul de los E.E. U.U. Eberhardt, 118. Véanse también Conquistar, Rocha; Historias
Capacho (atado de brujería, Valle de Sibundoy): cinismo acerca del, 222; como ilusión, 546-49; especialidad de los chamanes de las tierras altas, 199, 320, 477, 538; en la visión de yagé, 209. Véanse también Magia; Maleficio
Capitalismo: y el anticapitalismo cristiano, 203, 205, 217; envidia opuesta a la acumulación de capital, 205-16; y fantasías curativas de redención, 379; y magia, 347; cacería mágica versus hacer dinero mágicamente, 320; y mitos de sacrificio en relación con el petróleo y la cocaína, 498-99; y la brujería, 341-48; papel de la magia del yagé en la explotación del trabajo a sueldo, 307, 314. Véanse también Comercialización, Fetichismo del comercio, escasez de mano de obra
Capuchinos: llegada al Putumayo, 187, 371, 375-76; como teocracia colonial, 375; destrucción del mal con la gracia, 390; erradicando los lenguajes indios, 375; misa con los indios como un metaritual, 380-82; cabalgando a espaldas de los indios, 377; construcción de camino a la selva como salvación, 376-82; escuelas, 376-82, 380; estadísticas sobre crecimiento, 375; tomando el lugar de los indios chamanes, 437; curando la brujería hecha por los indios, 437. Véanse también Monclar; Caminos
Carnaval: al lado de la "significación obtusa" de la fantasía, 446; en el Valle de Sibundoy, 210, 321; regresaron al, por curanderos itinerantes del Valle de Sibundoy, 321; en las noches de yagé, 523, 555
Carpentier, Alejo: y Los pasos perdidos, 215; y el chamanismo en, 391; y lo real maravilloso, 213-15; sobre el surrealismo y la realidad mágica en la América Latina, 253
Cartagena (Colombia), 273-74
Cartago (Colombia), 564-65
Casanare (Colombia), 484
Casement, Roger: y la racionalidad del capitalismo, 81-87; sobre el rito del chupe del tabaco, 148-49; sobre la facilidad de la conquista de los indios del Putumayo, 120-23; evaluación de, por Joseph Conrad en 1916, 40; con Conrad en el Congo, 34; contradicciones en el análisis de las atrocidades del Putumayo, 54; sobre el peonaje por deudas, 94; descripción de las atrocidades del Putumayo, 53-54; diarios, 36-37; y el levantamiento del Domingo de Pascua, Dublín, 34; homosexualidad, 36; canibalismo indio negado por, 120; indios como niños perdidos, 121-23; improbabilidad de una rebelión india, 136-38; los indios como socialistas, 42; y la autonomía irlandesa, 41; y la cruel persecución de, 36-37; estadísticas de las atrocidades del Putumayo, 43
Castellanos, Juan de, 361-62
Castellví, Padre Marcelino de (Capuchino), 328
Catarsis, 391; en la poética colonizante, 390; el teatro épico versus el dramático, 466; en el recuerdo estructuralista de la curación de Lévi-Strauss, 466; secundaria al montaje en la curación con yagé, 493. Véanse también Brecht; Divina Comedia de Dante; Montaje
Caucho: frontera, 44; Ibi Red Niggers, 100; matanza de recolectores, 49; precio de los de Putumayo, 100; ritualización de la producción, 101-102, 148-50, comerciantes, 48, 146, 201; comerciantes y misioneros, 460; vulcanización, 131; y la expedición de Woodroofe, 95-96; Véanse también Arana; Casement; Estaciones caucheras.
Cazes, David (Vice-Cónsul británico en Iquitos), 58
Cemis, 452
Cepos (aparatos de tortura), 65-67, 72, 74, 172
Chagropanga (compañera femenina del yagé), 490, 520, 522
Chamán, 127, 135; banalidad del, 413; como demonio, 388-89; discursos del, 551; obsequio requerido para ser uno (de acuerdo con los blancos), 314; como dios, 396; como guía a través del campo minado de la envidia, 551; muerto o retirado por la compañía cauchera, 137; visto como originario, 391; el poder estriba en la relación dialógica con el paciente, 549-51; consejo rebelde en el siglo XX; canto, 314, 391-92; como proyección occidental, 535. Véanse también Benito; Chu Chu; Envidia; Moreno; Mutumbajoy; Brujería, Salvaje; Yagé
Collahuayas (yerbateros y curanderos de Bolivia), 281-86, curandoblancos, 282. Véanse también Chunchos; tierras altas y bajas
Collur-riti (rito andino de la estrella de la nieve), 289-93
Colonos, del Putumayo: puerto fluvial de los colonos, 498-500, contraste de visiones del yagé con las de los indios, 390-92; submundo onírico, 393; estadísticas para 1906-57, 381-82. Véanse también Capuchinos; Texaco.
Colorados, indios (Ecuador), 225
Comercialización: de la agricultura, 347; del trabajo, 81; de la magia en los libros, 326-27. Véanse también fetichismo de la comercialización; lógica del mercado, escasez de la mano de obra
Comercialización, fetichismo de la, 26-27, 99, 100; y agroindustria, 347; y animismo, 168; y trabajo no libre, 168; y primitivismo, 132, 169, 214, 297, 298, 345-46; en la explicación del terror, 27-28, 168, 170. Véanse también Capitalismo; fetichismo de deudas
Comstock, Richard, 266
Comunismo, 310
Concubinato, en las estaciones caucheras, 72, 89
Congo, río (Africa) 34-36, 39-41, 42, 131, 160, 169. Véase también Conrad
Conquistar: definición de Arana, 50-51; perplejidad del Comité de la Cámara de los Comunes británica, 93-94; explicación de Casement, 94, 120-23; definición de Enock, 50, 93; definición de Cónsul Mitchell, 93-94; Poder/conocimiento en, 52; concepto de Rocha, 47; e historia ejemplar, 48. Véase también peonaje por deudas
Conrad, Joseph: y Casement, 34, 35-36, 38; evaluación de Casement, 40; enfermedad del Congo, 40; desilusión con los sueños coloniales, 39-40; militante de geografía, 38-39; relación de Nostromo con los indios portadores en Colombia, 394; manera de representar el terror, 33; impresiones de la selva y teorías del arte, 108; y el salvaje en Corazón de las tinieblas, 271-72

Contradiscurso, 31, 174
Charasani (Bolivia), 282
Charcas (Bolivia), 286
Chaves, Milciades, descripción de la visión del yagé, 458
Chirihuanos (indios míticos de las tierras bajas orientales del Perú o Bolivia): como yerbateros, 284; como arquetipo del salvajismo, 286
Chocó (Colombia), 224, 226, 230
Cholos (indios de la Costa del Pacífico en Colombia), 225, 229, 346
Chondur (raíz curativa), 336, 351, 353, 521; gente, 510; relámpago, 509
Chu Chu (curandero de Puerto Tejada), 269, 564
Chunchos (indios salvajes arquetípicos de las tierras bajas orientales del Perú), 289-93, 297, 451; y collahuayas, 281-86; Véanse también Aucas; tierras altas, tierras bajas
Chupe del tabaco, rito huitito del: en textos del auge cauchero, 147-55; nueva función en la conversión al cristianismo, 352
Clase dirigente: poética, 380, 391, 392, 394-97; contribución al poder de las noches de yagé, 390
Coca Cola, 227
Cocaína, economía de la, 497-99
Cocha, laguna de la, 254, 373-74, 405, 406
Cochrane, Charles (viajero británico a Colombia, 1823), 367, 369, 370. Véase también silleros
Cofán, indios: y ganado, 481; y mal de ojo, 221; chamán, 201; sobre la brujería de los negros de la Costa del Pacífico, 302. Véanse también Pacho Quintero; Salvador Moreno
Colage, 173, 247, 265. Véase también Montaje
Coralito, 221, 234, 265
Corazón de la oscuridad, 33; y las estaciones caucheras del Putumayo, 55. Véase también Conrad
Corinto (Cauca, Colombia), 335
Correrías (Cacería de indios salvajes): y conquista, 50; y peonaje por deudas, 93-94; Véase también Conquistador
Crévaux, Jules (explorador de Sur América de fines del siglo XIX): sobre el canibalismo en el Putumayo, 117; sobre el intercambio indio, 85; su guía en el Putumayo, Santa Cruz, 133; imágenes de las razas, 133; sobre los bienes de comerciales, 90
Cubeos, indios, Vaupés (Colombia), 489
Cúcuta (Colombia): curación del yagé en, 414-15
Cunas, indios (Panamá): canción del nacimiento del chamán, 466
Cunninghame Graham, R. B.: y Conrad y Casement, 34, 38; relación con los indios portadores en Colombia, 394
Curación por medio del anti-yo, 390; despertando un significado colonizado del espacio, 398; como explicación, 389; en el hospital del Hermano Walter en Puerto Tejada, 344; la interrupción, como básica para la, 332-33, 413, 494; por el espíritu de José Gregorio Hernández, 345; moderna "occidental", 341-43 mediante la poética de la clase dirigente, 379, 390; mediante fantasías racistas, 393. Véanse también Curación india; Curanderos itinerantes; Curación con el yagé
Curanderos itinerantes, 197-99, 234, 334-37, 351-52, 406, 476-77; queja de los capuchinos sobre los, 411; despertando el significado colonizado del paisaje, 398; obtienen poder de los curanderos de las tierras bajas del Putumayo, 321. Véanse también Curación; Tres potencias; Brujería; Yagé
Cuzco (Perú), 289, 299

Dadá, 392. Véanse también Hugo Ball; Montaje, Orden y desorden
Dante, Divina Comedia, 29, 40; ascenso a los Andes a espaldas de los indios, 333; y misioneros capuchinos, 376; como armonía de las visiones de yagé de los colonos, 392; y la cosmología de Colón, 358-59; dependencia del bien y el mal, 206; descenso de los Andes, 393; y Northrop Frye, 358-59; y otro sentido de lo "cómico", 412; oriente como infierno (Simson), 132, camino (Pasto-Mocoa), 379-80; topografía andina sexualizada, 109; textos de la conquista, 362. Véanse también Andes; Curación; Yagé
Darwin, Charles, 131, 370
Datura (Borrachero), 312, 319, 491, 545
Demonio, 187, 190, 205, 206, 208, 228; como indio, 265-66; como chamán, 388-89; exorcisado de las selvas del Putumayo, 461
Derechos de conquistar, 44. Véase también Conquistar
Derrida, Jacques, 145
Deconstrucción, 145, 444, 467
Deudas, fetichismo de las, 99, 168. Véanse también Fetichismo de la comercialización; peonaje por deudas
Día de las Animas, 233
Dialéctica, imagen (Benjamin), 214, 442-43, 527. Véanse también Benjamin; Imagen
Díaz del Castillo, Bernal (cronista de la conquista de Méjico), 300
Dickey, Christopher, sobre los contras anti-sandinistas, 483
Dinero, magia para hacer, 320-21; Véase también Tierras altas-tierras bajas
Divina Pastora, cuadro de la, 458
Döblin, Alfred (novelista modernista alemán), 391
Duende, 418; curación capuchina del, 461
Durkheim, Emile, 287

Eberhardt, Charles C. (Cónsul de los E.E. U.U. en Iquitos), 86, 118
Ecológico, determinismo, 287
Economía política como sentido común oficial, 80
El Dorado, 186, 363, 364, 375
Empson, Charles (poeta británico del siglo XIX), 366
Enock, Charles Reginald (ingeniero de minas británico en el Perú, autor): explicación de las atrocidades del Putumayo, 79; sobre la conquista y las correrías, 50; el indio como niño, 120
Ensor, James (pintor belga), 297
Envidia: entre carniceros y entre tenderos, 485; en el cuerpo, 494; y la relación capital-trabajo, 313-14; del ganado, 480-83; en la oscuridad ipistemológica, 494; y la explicación de la brujería por Evans-Pritchard, 555; y el mal de ojo, 221; y la guerra de guerrillas, 521; y la hechicería, 474; y el "conocimiento social implícito", 473-74; en contraste con el mal de la magia, 327; hasta de la persona más pobre, 478; purificación de la, 475-76; y la Niña María, 244-46; entre chamanes, 429; de la brujería, 475, 76; distinguiendo la brujería de los vientos malignos, 446; hablando de envidia, 414, 476-77; la verdad como una superficie

fragmentada, 474; curanderos itinerantes curándola, 320, 352; crea malas visiones de yagé, 520; en las noches de yagé, 473-74;. Véanse también Curación; conocimiento social implícito; Maleficio; Brujería; Yagé
Epico, teatro, 390-91, Véanse también Brecht; Curación; Montaje
Epistemológica, oscuridad: y el "significado obtuso" de Barthe, 556; en la explicación, 170-71; en la narrativa, 157; en el terror, 127, 173; en la brujería, 556
Esclavitud: relación con el peonaje por deudas, 93; diferentes tipos en el Putumayo, 89-92
Espacio de la muerte: y fetichismo de la deuda, 168; como terreno de diálogo, 536; en la oscuridad epistemológica y el terror, 157, 174; en relación con las épocas de la historia, 447; donde el curandero camina, 535; y conocimiento social implícito, 537, 549; y la risa del chamán y la muerte, 528, 530, donde los vivos se encuentran con los muertos, 449; su sentido de parálisis, 556; su potencial para la brujería y para la Iglesia, 556; fuente de forma narrativa, 556; y la transformación, 29, 448; y el terror y la tortura, 21, 25, 27, 64, 157, 174, 557; en relación con las muertes violentas, 449; como zona de colonización, 449-50. Véanse también Curación; Yagé
Espiritistas, 207, 217-18; con José Gregorio Hernández, 192-94; con el yagé, 194
Espíritu poseedor de los animales, 481
Evans-Pritchard, E. E., 553-55
Farmacias, 341-42, 500, 510

Fascismo, 32, 214
Felpa, La (Periódico de Iquitos), 55, 56
Fernández Oviedo y Valdés, Gonzalo, 361, 451
Flaubert, Gustave, 170
Fliess, Wilhelm (colega de Freud), 254
Florencio, tomador de yagé ingano de las tierras bajas del Putumayo: libros en la visión de yagé, 328; y el chondur blanco, 325; como guía para las excursiones apostólicas del Padre Bartolomé en las selvas de las tierras bajas, 463-65; y la magia de la Iglesia, 329; y el espacio de la muerte, 535-43; y la visión de yagé, 384-86; contraste de la visión de yagé con la de los colonos, 389-92
Fondo Ganadero, 499. Véase también Banco Mundial
Foucault, Michel: y el ojo clínico, 150; y el contradiscurso, 31 sobre los efectos de la verdad sobre los discursos que no son ciertos ni falsos, 358; poder/conocimiento y peonaje por deudas, 99; no cometer "exceso" en la tortura, 49
Franciscanos, misioneros, 186, 187, 375; manual de instrucción de los (año 1668), 186; Véase también Peña Montenegro
Freud, Sigmund: análisis de los sueños comparado con el de Benjamin, 444; chistes y trabajo soñado, 254
Friedman, John B., 267
Fritz, Padre Samuel, 90
Frye, Northrop, 358
Fundación Rockefeller, 343

Ganado: fuente de envidia, 34, 483; brujería del, 307; en las visiones de yagé, 185, 195-196, 202-3. Véanse también Envidia; Banco Mundial
García Márquez, Gabriel, 253
Goertz, Clifford, 492
Goldman, Irving, 69, 489

Goodyear, y la vulcanización del caucho, 131
Gourmet, revista, 297
Gramsci, Antonio, 32, 357
Grasa del cuerpo humano (unto), 299
Grey, Sir Edward (Secretario británico de Asuntos Exteriores, 1905-16), 41, 63
Gridilla, Padre, y los rituales para el "pago" del peonaje por deudas, 102
Guajira (Colombia), 221, 566.
Guamuez, río (Putumayo), 225, 226, 382. Véase también Moreno
Guerra, Colombia-Perú (1932-33), 371, 382, 405-7, 544
Guerra de los Mil Días, 371
Guerrileros: en el Caquetá, 202; y envidia, 519-21; y la percepción de los indios de los, 482, oratoria y violencia, 146; en el Tolima en la Guerra de los Mil días, 146

Haití, 213, 273
Hamel Smith, Harold, 83-84
Hamilton, John Potter (coronel británico, y viajero por Colombia a comienzos del siglo XIX), 367-69
Hardenbunrg Walter: como prisionero de Arana, 52; sobre el paternalismo benigno de los comerciantes de caucho en Colombia, 49; rito del chupe del tabaco, 148; "avances" involuntarios del peonaje por deudas, 102; su evidencia está en las historias, 107-8; el indio como niño, 120-21; la realidad un monocromo, 120; sus revelaciones en Verdad, 43; tortura en las estaciones caucheras, 56-58
Harner, Michael (antropólogo), 224
Hegemonía, 357
Hemming, John (historiador colonial), 47
Hertz, Robert (antropólogo de comienzos del siglo XX), 288, 447
Herzog, Werner (director de la película Aguirre, el azote de Dios y Fitzcarraldo), 112
Historia: enterrada, 290; y paisaje, 357; como bruja, 290
Historiador meticuloso, 107
Historias: de canibalismo, 154-57; y melodrama colonial, 557; que constituyen un espejo colonial de la producción, 176; y la oratoria colonial, 145; y la oscuridad epistemiológica, 157; y las historias de castigo, 163; y la oratoria india, 146; teorías indias de la narrativa y de la interpretación, 145; la interpretación fortalece la brujería, 163; de perderse en la selva, 155; fabricadas por los muchachos (policía india de la compañía cauchera), 158-59; y producción de la incertidumbre, 140; y el espacio de la muerte como fuente y solvente de la narrativa, 556; de rebelión, 138-39. Véanse también Oscuridad epistemiológica, Montaje, Traven.
Hobbes, Thomas, 370
Hodgen, Margaret (historiadora antropológica), 270
Holton, Isaac (viajero norteamericano por Colombia a mediados del siglo XIX), 368, 370
Honour, Hugh (historiador del arte), 265-66
Hudson, W. H., 34
Huelsenbeck, Richard (dadaista), 170
Huitoto, indios: como auca y chuncho, 451; como imagen curativa en la canción del chamán de las tierras altas, 455, 464-65; como lo veía el guía indio de los capuchinos en 1920, 463-64; y su rito de la cristianización, 464-66; sujeto a la evangelización

capuchina, 456-57. Véase también Caucho
Humboldt, Alexander von: sobre los caminos incas, 365; y la magia de las montañas, 371
Hurtado, Orfir, 230
Husband, Timothy, 270

Ibi Red Niggers (caucho), 100
Iglesia: su autoridad en contraste con las noches de yagé, 494; doctrinas de la, en la curación folclórica, 204-7; indios en la misa a comienzos del siglo XX, 379-81; reunión de sacerdote y monja con el chamán y vecinos de Sibundoy, 310, 31; indios de Mocoa en la, en 1905, 394; uso de la magia, 329, 467; como la magia del "otro", 555; uso del sufrimiento, 558. Véanse también excursión apostólica; Bartolomé; biblia; capuchinos; inquisición; santos Ilumán (Ecuador), 224-25
Imagen: de los negros y de los indios en los textos escolares, 234-35;
de los negros y de los indios como las tres potencias, 121-35; de la selva por los capuchinos, 58, 461-63; uso político de la, por la iglesia, 214-17; imaginería colonizante, 462; en la épica, en oposición al teatro dramático, 391; epistemología de la, 213; en lugar de los conceptos, 443; de los muertos, 446; de los descendientes, 362, "imagen dialéctica", 214, 442-43, 527; del indio huitoto como mágicamente potente en la canción del chamán de las tierras altas, 454-57; y el cerebro indio; 233; del indio como demonio, 265-66; de los indios en el Museo del oro de Bogotá, 233; del indio como mago, 265; en la magia de las montañas, 423; y la gráfica en el método marxista, 444-45; y el montaje, 444; redentora 442; del camino Pasto-Mocoa como redentor, 375-80, de las visiones de yagé como "modernistas", 391; Véanse también Benjamin, Divina Comedia del Dante; Montaje; Selva; Salvaje; Yagé
Imbunche, 26
Implícito, conocimiento social: definición del, 441-42, 473-75; desrealizando la realidad, 556; en la curación, 441; y el sentido hegemónico de la realidad (Gramsci), 357; en relación con el "significado obtuso" de la fantasía de Barthe, 441; en relación con el poder/conocimiento de Foucault, 441, 553; y el espacio de la muerte, 537. Véanse también Oscuridad epistemológica; Curación
Impresa palabra: y letras de oro, 329; en el cielo, 328; y libros de magia, 334-37; magia de la, 326; Véanse también Magia; Mágica
Incas, 285-86
Incertidumbre: en el dominio de la suerte y la posibilidad, 555; y el conocimiento social implícito, 552-56; y las noches de yagé, 552; Véase también Oscuridad epistemológica
INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), 309
India, curación, fe por los blancos: Obispo Peña Montenegro, 187; Padre Pinell, 115-16; Capitán Whiffen, 14. Véanse también Curación, Salvaje, Yagé
Indio, cerebro, 234
Indio, imagen del, 228-35; como mago, 214; como dios de la montaña, 396; como demonio, 265-67, 387-88. Véanse también Salvaje, Selvatiquez
Indios, portadores. Véase Silleros
Infieles, 446. Véanse también Aucas; Chunchos; Mal aires

Infierno, 132, 266, 362-64. Véase también Divina Comedia del Dante
Inganos, indios, 134, 198, 476, 508, 509, 544
Inglis, Brian (biógrafo de Casement), 35
Inquisición, 273-77
Interpretación, metaproblema de la: en textos sobre el Putumayo, 168, 173; intrínseca al terror, 167. Véanse también Peonaje por deudas; oscuridad epistemológica
Jean-Aubry, Gérard, 40
Jíbaros, indios (Ecuador), 224
Jiménez, Dalila (de Puerto Tejada), 232
Jiménez de Quesada, Gonzalo, 360, 362-64
Jiménez, Marlene (de Puerto Tejada), 562-64, 567
José Gregorio Hernández (santo), 192, 194, 231, 337, 345

Kant, Inmanuel, 289; y la función de las noches de yagé en el "esquematismo" de nuestra comprensión, 552-53
Kapferer, Bruce (antropólogo), 526
Karl, Frederick, sobre el realismo alucinatorio del Corazón de la oscuridad, 33, 81-82

La Laguna (población de la Laguna de la Concha, Colombia), 67
Langdon, Jean (antropóloga), 328, 382, 429
Lea, Henry Charles (historiador de la Inquisición), 273
Leo Africanus, 270
Leopoldo, Rey de Bélgica, 33, 35
Lévi-Strauss, Claude: Ensayo sobre la "Efectividad de los símbolos," 466; la experiencia del paciente es la menos importante, 549; Véase también Orden y desorden
Ley, magia de la, 327
Libros: de Cipriano, 334; Santa Cruz de Caravaca, 334; en visión de yagé, 385-86. Véanse también Magia; Lenguaje impreso
Llanos, Guillermo (Puerto Tejada), 563, 567

Macheteros del Cauca, 406-7
Macú, indios (Vaupés, Colombia), 69
Magia: libros de, 323-37; como bien de comercio, 326-27; como diálogo colonial, 327; muertes debidas a la, 326; como forma incurable de brujería, 189, 191, 197, 199, 202, 207, 325; posiblemente introducida por el cristianismo, 186; y la palabra impresa, 326, 329; utilizada para robar la tierra de los indios, 325; combinada con el yagé, 197, 199, 202, 207. Véanse también Curación; Maleficio; Brujería mágica: como construcción colonial, 545; para cazar, 320; para hacer dinero, 320; "flores" de la dependencia del orden y el desorden, 292; y poder atribuido al indio, 524, 229-31; para asegurar a los sirvientes, 230. Véanse también Curación; Magia; Brujería, Selvatiquez, Yagé
Magnificat, 194, 204, 207
Malos aires, 193, 312; curación por colonos, 386; ritos de curación, 449-50, 489; diferentes variedades de, 418; relación con la imagen de los indios de la preconquista, 445-49; como viento de la historia de la conquista, 449. Véase también Maleficio; Brujería
Mal de ojo, 221, 331
Mala hora, la, 290, 446. Véase también Mal aires; Maleficio

Maleficio: del bar en el Putumayo, 422-23; de Benito el curandero, 330; de la esposa de Benito, 332; de Chu Chu el curandero, 564; del dueño de una hacienda en el Cauca por sus siervos, 308; de la finca de José García y Rosario, 190; de los pacientes en la noche de yagé, 485; de Sexto, 284; en el pérdida de la vista de una mujer venezolana, 477; Véanse también Brujería; Yagé
Malinowski, Bronislaw, 270
Mandeville, Sir John, 267
Mano de obra, escasez como causa de terror, 71, 81-90
Manual de los Indios Suramericanos, 150
Maravillas del oriente, 267, 456
María Lionsa (de las tres potencias), 232
Markham, Clements (explorador en América Latina en el siglo XIX), 283
Marx, Karl: crítica de la economía política, 81; fetichismo de la comercialización, 27, 99, 168; y el lenguaje del mercado, 99-100, Véanse también: Benjamín; Fetichismo de la deuda; Primitivismo
Mauss, Marcel (etnólogo), 288
Medicina "científica", 341-42
Mediums espiritistas, Véase Espiritistas
Melodrama, 174
Memoria: concepción de la iglesia del siglo XVII sobre los indios, 452-54, 462; utilización de la "memoria" de los indios por los colonos, 463; como poder mágico del demonio, 452-54; como tradición inventada, 454; maneras de producción de la memoria, 469; estrategias opuestas en el uso de la memoria de los sujetos coloniales, 468
Mercado, lógica de: función alucinatoria en la figuración de la realidad, 80-87. Véanse también Fetichismo de la comercialización; Peonaje por deudas; Escasez de mano de obra; Verdad
Métraux, Alfred (etnógrafo), 273
Miguel, San, 184, 258-61
Milagro, 250-56. Véase también Juego semiótico
Mimetismo, y el salvajismo colonial, 175
Mistis, 301-2
Mitchell, Stanley, 444, 529
Mnemónica, función de los íconos, 248-51
Mocoa (Colombia), 66, 189; subida desde, a espaldas de un indio, 386-98; y El Dorado, siglo XVI, 186, 365, 375; mujeres indias de, a los ojos de un botánico francés, 1880, 375; San Miguel, santo patrón de, 260, 260-61; descripción de, a comienzos del siglo XX. Véase también Caminos
Modernismo, 229, 296, 344. Véase también Primitivismo
Molina, Cristóbal de (el cuzqueño), 299
Monclar, Padre Fidel (director de la misión de los capuchinos en el Putumayo), 378; describiendo a los indios como niños de escuela, 375; textos dantescos de la redención mediante el salvajismo, 376-78; como lo recordaba Santiago Mutumbajoy, 497-98. Véase también Capuchinos
Montaje, 126, 444, 524-55, 556
Moore, Sally Falk, 526
Moral, topografía, 314, Véanse también Andes, Divina Comedia del Dante; Tierras altas-tierras bajas
Morel, Edmund: sobre los informes de Casement sobre las atrocidades de los colonos, 41; y la Sociedad de Reforma del Congo, 34; sobre el caucho de África Occidental, 100
Moreno Salvador (curandero cofán): curando a los colonos, 383; curando a Santiago Mutumbajoy, 200-1, 479-80; curando el mal de ojo, 221, otorgando poder a los curanderos itinerantes del valle de Sibundoy, 321; de quien se dice que embrujaba a los sionas, 382; sobre los brujos negros de la costa del Pacífico, 226; y la Virgen de las Lajas, 256; visitando por los brujos del Ecuador, 225
Morote Best, Efraín, 300
Morrison, Samuel, 267
Muchachos (policía de indios huitotos de la Compañía Peruana [cauchera] del Amazonas), 73, 158-61
Muertos, regreso de los: y anima waira, 419; Robert Herz sobre la, 447; una historia de, 261; relación con los infieles y los paganos de la preconquista, 448; y muertes violentas, 446-48; en colonos que toman yagé, 513, 523. Véase también Espiritistas
Muisca, reino, 360
Mujer salvaje: mujeres negras en Cartagena acusadas de brujería por la Inquisición, 275, 303; de la selva se convierte en Nuestra Señora de los Remedios, 239-41
Multinacionales, compañías de drogas, 343, 500
Munn, Henry (ensayista etnográfico), 535-36
Murillo, José Domingo (de Puerto Tejada), 501-2
Museo del Oro, Bogotá, 233
Mutumbajoy, Santiago (curandero del Putumayo): convirtiéndose en chamán (curaca), 446-48; sobre los brujos negros de la costa del Pacífico, 226; curando a un negro de la costa del Pacífico, 229; curando a un carnicero local, 420-22; curando al soñador de Cali, 479-83; curando a Florencio, 539-41; curando a muchacha india con mal aires, 489; curando a José García, 183, 188, 486-94; curando a campesinos blancos de Boyacá, 520-23; curando el desempleo, 228; vida diaria, 411-26; enfermedad de la brujería mortal, 197; sobre magia, 325; sobre la historia de San Miguel, patrón de Mocoa, 258-61; historia del chamán que se volvió tigre, 429-34; historia de sí mismo como "salvaje" en Pasto, 51-13; Véase también Yagé
Myerhoff, Barbara (antropóloga), 526

Naipaul, V. S., 33
Cartas, adivinación con, 191
Najder, Zdzisraw, 36
Nakaq, 300-3
Napo, río (Ecuador y Perú), 132, 226
Naupa machu, 290
Nauta (Perú), 95
Naya, río (Colombia), 229
Negro Felipe, el, (de las tres potencias), 232, 255
Negros: curación del bar con yagé, 416; curandero y magia, 227; imagen de los, 216; migrantes a Puerto Tejada, 345-48; y Niña María, 243-46; y pildé (yagé de la Costa), 228-30; y Lo real maravilloso, 213; sirvientes, 230; soldados de la guerra de 1932 con el Perú, 405; como cocinero y aprendiz del yagé, 501, 503, 505-6. Véanse también Chocó, fantasía, sirvientes; Tres potencias
Niña María de Caloto, la: diálogo de la doble visión, 246; y el Señor Mi-

lagroso de Buga, 254; historia oficial, 241-43; historia no oficial, 242-46; y la Virgen de la Laguna de la Cocha, 406
Nuestra Señora de la Ciénaga, tierras altas de Nariño (Turu mama), 424-26
Nuestra Señora de los Remedios (Cali), 239-40, Véase también Mujer salvaje

Obando (Puerto Tejada, Colombia), 353
Regalos, en el negocio del caucho, 50
Obtuso, significado de las imágenes (Barthes), 441, 556
Oliver-Smith, Anthony (antropólogo), 300
Orden y desorden: en la explicación antropológica, 466, 524-27; y el modo de percepción recopilada, 265; orden colonial, 524; en las visiones de yagé del colono, 390-93; en la poética colonización, 412; y dadá, 170, 392; el desorden como mal, 276, 307; La excepción y la regla (Brecht), 531; orden ilusorio, 524; en la figuración de la selva, 292; en el conocimiento sensitivo a la coincidencia, 552-56; del cual "florecen" la magia y la fecundidad, 292; y la risa, 467; y el chamán, 528; y el Estado de Emergencia (Benjamin), 557; en el estructuralismo, 467, 549; en los textos de la conquista española, 357-59, 397; haciendo tropezar la desgracia, 467; y el salvaje, 527; en las noches de yagé, 494, 523-25; en el canto del yagé, 526-29. Véanse también Oscuridad epistemológica; Curación; Conocimiento social implícito; Montaje; historias, selvatiquez.
Orinoco, río, 359, 488
Orito (Putumayo, Colombia), 227, 420
Oro, 232
Ortiz Fernández, Fernando (antropólogo y ensayista cubano), 272
Ortiz, Fernando, 272

Padilla (Cauca, Colombia), 564, 565
Paeces, indios, 307
Paisaje significativo: y plantas mágicas, 351-53; Véanse también Andes; Tierras altas-tierras bajas; Topografía moral; Curanderos itinerantes
Palenques, 274
Paredes, Rómulo (juez peruano), 157, 168
Parry, J. H. (historiador de América Latina), 359-62, 398
Pasto (Colombia), 186, 199, 308, 314, 371, 405; de donde los curanderos van al Putumayo a comprar yagé, 423; y El Dorado, 186, 365; los huitotos huyen a, 457; principales industrias de, en 1880, 373; centro espiritual de San José Gregorio Hernández, 192, 203, 206; Virgen de las Lajas, 256; historia de yagé del indio como salvaje en, 51-13; Véase también Camino Pasto-Mocoa
Pasto-Mocoa, camino, 375-80; historia de los indios de Sibundoy, 380-81; los soldados negros viejos recuerdan, 405-7; Véase también Silleros
Patagonia, 169
Patricio "Patimocho" (curandero siona), 320, 406, 407, 454
Peña Montenegro, Obispo Alonso de la (Director de la misión franciscana en Quito a mediados del siglo XVII), 186, 187, 452
Peonaje por deudas, 89-103; en la versión de Casement, 94, 100-101; y el fetichismo de la comercialización, 100, 168; y la conquista, 93; y la ficción del comercio, 94; y el poder/conocimiento de Foucault, 98; realismo mágico del, 102; y Karl Marx, 99; como pretexto, 102-103; ritualización del, 147-50; y esclavitud, 89, 93; Rocha sobre lo inadecuado de la terminología del, 98; y términos de intercambio, 101, 170; experiencia de Woodroffe del, 95-98; Véase también Conquistar
Pérez de Quesada, Hernán (conquistador del siglo XVI), 47, 186, 365
Peruana del Amazonas, Compañía (cauchera), Véanse Arana; Caucho

Petrolera, compañía, 227, 420. Véanse también Orito; Texaco Oil Company
Pildé, 346, 351
Pinckard, George, 86
Pineda Camacho, Roberto (antropólogo), 145, 483
Pinell, Padre Gaspar de (Capuchino): sobre la película de propaganda de Arana, 118; en chupe del tabaco, 148; sobre el genocidio de huitotos por la compañía cauchera, 74; sobre la curación de los blancos por los indios, 115-16; levantamiento huitoto de 1917, 137
Pinta, 250, 541; compra de, 326; como montaje, 390-91; del chaman "que enseña", 390
Piranga, Miguel (curandero coreguaje), 320, 432, 454
Pizarro, Gonzalo (conquistador del siglo XVI), 365
Plantas medicinales, 313, 351-53, Véanse también Collahuayas; Curación; Aura del Putumayo; Curanderos itinerantes
Popayán, 330, 335
Preuss, Konrad (etnógrafo), 159; y la fiesta caníbal huitoto, 142-44
Primitivismo, 216; y el desarrollo capitalista de la agroindustria, 341-48; y el miedo, 169; y el fetichismo de la comercialización, 169; y el modernismo del tercer mundo, 221
Protestantes, 310
Puerto Asís (Putumayo, Colombia), 378-79, 382, 401, 406
Puerto Limón (Putumayo, Colombia), 384, 544
Puerto Tejada (Cauca, Colombia): salud pública de 341; y Niña María, 244; y la organización del Sindicato Campesino, 307; sirvientes provenientes de, 230; antiguos soldados recuerdan el Putumayo, 405-7; brujería en, 333; y las tres potencias, 231, y los curanderos itinerantes, 335

Puquio (Perú), 301-2
Purgatorio, 234, Véase también Muertos, regreso de los
Putumayo, aura del, 221, 222, 231; imagen como manejada por la magia, 430; y el Padre Manuel María Alvis, 372-73; como fetiche terapéutico, 378-79

Quijos, indios (Ecuador), 295
Quinn, John (corresponsal de Conrad en los E.E.U.U.), 36, 37
Quito (Ecuador), 186, 206, 232, 360, 364; Matando el yumbo y aviso en la revista Gourmet, 293-99

Rabelais, 295
Racial, clasificación, Putumayo: Crévaux, 132-33; Rocha, 133; Simson 134
Randall, Robert (antropólogo), 289-92
Real maravilloso, lo, 213-15. Véase también Carpentier
Realismo mágico: y Brecht, 174; en el

Tama, indios, 50
Tamayo, Joaquín, (historiador colombiano), 362-63
Taqui Onquoy (Levantamiento de la Danza de Enfermedad), 299
Tercer Reich, 169
Terror: y la selvatiquez colonial, 126; y el fetichismo de la comercialización y de las deudas, 168; complicidad de los criticoa con el, 174; y la esquivez, 167; y la oscuridad epistemológica, 157; y el realismo mágico, 174; y el primitivismo, 169; y el problema de la sola interpretación, 167-77; dependiente y destructivo de los sentidos, 168, 173; aspectos no utilitarios, 136, 168; Véanse también Tortura; Espacio de la muerte, Historias
Texaco Oil Company, 188, 227, 382, 498
Tierras altas-tierras bajas: como distinción binaria mágicamente potente, 288-89; en Collur-Riti, 289-92; curanderos de las tierras altas como charlatanes, 206; dependencia de los curanderos de las tierras altas del poder salvaje de las tierras bajas, 291, 313, 319-21, 455-56; matando el yumbo, 294-98; y el inmenso complejo trans-andino, 206; punto de vusta de los de las tierras bajas sobre la medicina de los de las tierras altas, 321; mediación por los chamanes del Valle de Sibundoy, 314-15; Partido de la Montaña y Partido del Valle al comienzo de la república, 367; topografía moral, 313; camino (Pasto-Mocoa) como redentor, 375-80; duelo de canciones de los cargadores, 365-67; y el obsequio del chamán, 314; tensiones sobre abastecimiento de yagé, 314. Véanse también Aucas; Chunchos, Randall; Caminos; Salomon; Valle de Sibundoy; Silleros; Selvatiquez
Tigre, grasa de como talismán mágico, 480
Tigre (jaguar): en la visión de yagé de José Murillo, 501-3; en relación con la curación chamánica, 429-31; chamán convirtiéndose en, 430-34; en una visión de yagé, 185; Véase también Tigre Mojano
Tigre Mojano (jaguar/chamán), 10, 126, 133, 429
Tigre, río (Perú), 96
Timerman, Jacobo, 25, 26, 30, 31, 135, 176
Titicaca, lago, 282
Torres, William (antropólogo), 483
Tortura: Los capuchinos hace que los indios se azoten entre sí, 66-67; por el ejército colombiano en 1970, 482, 519; en control de la sociedad a través del miedo, 30; y la "racionalidad" económica, 79, 80-82; de los indios, 56, 58, 64-66, 69-75; y el problema de la irracionalidad en la práctica (Foucauld), 49, y el realismo mágico, 103; y Jacobo Timerman, 25, 135; y la teoría del poder, 52. Véanse también Cepos; Terror
Tour du Monde, 487
Trabajadores sin tierra, 477-79. Véanse también Capitalismo; Colonos Tejada
Traven, B.: peones indios vistos como salvajes, 134; y el misterioso paisaje latinoamericano, 132; y el papel de las historias en los levantamientos de los indios en los campos madereros, 139; Rebelión de los ahorcados, 328
Tres potencias, las, 117-22
Triana, Miguel (explorador colombiano, comienzos del siglo XX), 67, 393-98
Tschudi, Johann J. von (viajero alemán por el Perú en el siglo XIX), 224-25
Turbay Ayala, Julio César (presidente de Colombia, 1978-82), 405
Turner, Victor, 445, 524-26

Uso, valor, 294

Valcárcel, Carlos (juez peruano), 54
Veatch, A. C. (viajero por Colombia a comienzos del siglo XX), 371
Venezuela, 198, 231, 254, 320, 333, 334, 345, 476
Verdad: como representación de superficie, 475; fragmentada, 474; ilusión necesaria en el terror, 172-76; en representación del terror y la tortura, 172-76; en las noches de yagé, 529. Véanse también Fetichsimo de la comercialización; Oscuridad epistemológica; Interpretación; Lógica de mercado
Verticales, archipiélagos, 287
Vietnam, guerra de, 353
Vilanova, Padre Francisco de (capuchino), 107, 116
Violencia, la, 247-48, 381
Virgen de las Lajas, la 256-60, 450
Vorágine, La, 108-10, 150
Vulcanización: y primitivismo, 132. Véanse también Benjamin; Caucho

Waira (espíritu): causante de enfermedades, 418, 419. Véase también Mal aires
Waira sacha (abanico del curandero), 134, 416, 524
Wamani (espíritu de las montañas del Perú), 301-2
Wasen, Henry (antropólogo), 297
Watt, Ian (crítico literario), 33
Whiffen, Thomas (Capitán, 14° de Húsares, y explorador del Putumayo a comienzos del siglo XX): embrollo con Arana y Rey de Castro, 153-55; danza caníbal de los indios, 159-61; clasificación de los indios por color, 69-70; los indios como innatamente crueles, 123-24; renuencia de los indios a aceptar regalos, 111-14; omite cualquier mención de atrocidades cometidas por la compañía cauchera, 111, 153-55; y la desaparición misteriosa de Robuchon, 149
Williams, Gwynn, sobre la hegemonía de Gramsci, 357
Williams, Raymond: sobre Brecht, 492; y la "estructura del sentimiento", 358-59
Wittkower, Rudolf (historiador del arte), 267
Woodroffe, Joseph F. (negociante de caucho en el Amazonas): como peón adeudado, 95-99; y La industria del caucho en el Amazonas, 82
Wrigley, G. M. (geógrafo), 283, 287

Yagé: curación por el: su uso de un anti-yo, 390; del bar, 417, 418-20; banalidad de la, 413; en Bolívar, Cauca, 413; del soñador de Cali, 420-22; de los colonos de Puerto Asís, 500-4; de las almas de los colonos, 389-90; de los colonos mediante la imagen del chamán como demonio, 389-90; punto de vista de los colonos sobre la, 386-87; de las mujeres de los colonos y de sus hijos en la selva, 510-14, confusión en la, 420; costos de la, 516; de una discoteca, 413-14; de un duende, 419; del espanto en un muchacho blanco, 509; y relación curandero-paciente, 535-37; con la imagen del

chamán como demonio, 388-89; con la imagen de los soldados del ejército colombiano, 385, 389; con la imagen del huitoto, 454-56; de la muchacha india con mal aires, 489; su constante interrupción del montaje, 413, 494; proporcionando poder mágico a los campesinos blancos, 520-23; de mal aires en un muchacho blanco, 416-18; del campesino de las tierras altas de Nariño, 415-416; mediante el racismo, 392; mediante la poética de la clase dirigente, 379, 390; de los sueldos de las granjas, 307, 416-17; y el espacio de la muerte, 535-37; como acto del tigre (jaguar), 429-30 Véase también curanderos itinerantes

Yagé: recomendado por el Padre Bartolomé, 463; horrible, 488-89; y el desarrollo capitalista, 353; consagrado, 486-87; contra, para el, 326; y el teatro épico, 474; y la envidia, 474; aprendiéndolo, 429-34, 528-44, 545-48; imágenes de las tierras bajas asociadas con el, como dador de poder, 454; recordado por viejos soldados, 405-7; origen del (relato Cofán), dueño del, 320; razones dadas para tomarlo, 521; asociado con elementos rituales, 431; inapliacabilidad de la teoría romántica del símbolo, 488; secretos solicitados por campesino blanco de Boyacá, 514-15; canto, 416; espíritus (gente), 383-85; sufriendo, 558; incertidumbre del, 479; noches de yagé, 417, 473, 487-94, 520-23. Véanse también curación por yagé; visión de yagé

Yagé, visiones del: del autor, 184-86, 485-93, 504-506, 510-14, 521-23; no es una experiencia "promedio", 488; de libros de oro, 294-96; catártica y narrativa de los colonos, 385-88, de la ciudad, 384; contraste y complementaridad del colono y del indio, 389-93; de Florencio, 381-85; de José García, 189-91, 196, 200-1, 204; de José García y del hijo de Rosario, 208-9; del cielo, 383, 388; indio siona joven alrededor de 1920 (de la descripción de Chaves), 457; montaje de las visiones del indio, 380-93; de José Domingo Murillo, 501-2; de Santiago Mutumbajoy, 196-97, 546-48; problema para describirlas, 488, "típico" siona (de la descripción de Langdon), 382-83; soldados colombianos como imágenes curativas, 385

Yanomamo, chamanes (Venezuela y Brasil) 488

Yaqui, indios (Sonora, Méjico), 169

Yarocamena, rebelión de, en el auge cauchero del Putumayo, 163

Yeats, W. B. 170, 270

Ypes, Benjamin (antropólogo), 145, 483

Yumbos (Montaña del Ecuador): matanza ritual de, 294-98

Zaparos, indios (Ecuador), 134

Zuidema, Tom, 290



Michael Taussig

es un médico australiano que llegó a Colombia en 1969 y escribió en 1975 con su esposa, Anna Rubbo, *Esclavitud y libertad en el Valle del Cauca*, bajo el seudónimo de Mateo Mina. También es autor del *Gigante en convulsiones* y del libro *El diablo y el fetichismo de la mercancía en América Latina*. Fue profesor en Performance Studies en NewYork University. Actualmente es profesor en Columbia University en Nueva York.

vitral

NORMA: Catalog in Ls 77
32=
AHK0669
(21)
15