

Voces del seringal: Discursos, lógicas, desgarramientos amazónicos

Ana Pizarro Romero
Universidad de Santiago de Chile, Chile
apizarro@usach.cl

Resumen

En este artículo se analizan tres discursos originados en torno al auge extractivista de la seringa y el caucho amazónicos (c. 1900): el primero engrandece épicamente a los llamados "barones del caucho" como figuras "individuantes"; el segundo, elaborado por intelectuales del período, denuncia la opresión de los trabajadores del seringal y las poblaciones indígenas; el tercero, corresponde al testimonio directo de estos últimos, así como a la rememoración mítica de sus comunidades.

Un discurso a tres voces

La Amazonía ha sido desde los inicios una construcción discursiva y es sobre esta construcción que se han implementado las políticas que conducen hasta su condición actual. De allí la importancia de hacerse cargo de los discursos que la conforman; la necesidad de ponerlos en evidencia, de situarlos en sus elementos y en su lugar de enunciación. Se trata en primer lugar del discurso fantasioso del primer ocupante europeo, que viene buscando El Dorado, el País de la Canela o la Fuente de la Juventud Eterna y que, desde allí, mira tanto al medio geográfico con que se encuentra como al habitante originario de la Amazonía. Es un discurso que habla desde un imaginario que se trae y que pertenece a la Antigüedad y la Edad Media europeas. De allí surge el perfil de seres fantásticos como las "amazonas" o el "iwaipanoma". A éste sucede el discurso del viajero científico, que adelanta el positivismo y que, con mirada experimental y obsesivamente instauradora de un orden del conocimiento –el que había descubierto Linneo–, proyecta en la región la mirada dicotómica de la modernidad: observando, clasificando, anotando, difundiendo, informando a las academias de ciencias de las metrópolis.

Un tercer tipo de discurso nos interesa abordar aquí: el de la explotación del caucho. Es un discurso complejo, en que los imaginarios naufragan y los prejuicios de la modernidad se vuelven porosos, se tensionan y a veces explotan. Es el discurso de quienes ponen en evidencia el horror que está en uno de los pilares del salto tecnológico de fines del siglo XIX y comienzos del XX: la extracción del caucho, la jeringa, el látex, que posibilitará las telas y los zapatos impermeables diseñados para la reciente vida urbana de los grandes centros metropolitanos. El discurso del caucho, definitorio de la historia amazónica, tiene en realidad varias voces. Es un discurso que se construye en movimiento, en oposiciones, en el marco de situaciones aleatorias que lo complejizan y lo oscurecen, como es el de las diferencias geopolíticas y de delimitación de fronteras entre los países del área del seringal: Brasil, Colombia, Perú, Bolivia. La relación con el mundo económico europeo adquiere nueva carta de ciudadanía con la incorporación de los capitales ingleses.

Para quienes disfrutaban del París de los Trópicos, como las mujeres que jugaban con el abanico en la explanada del Teatro de Manaus, esta realidad era tal vez desconocida, o tal vez era mirada con despreocupación, sentida como el precio a pagar por traer la civilización a un lugar tan salvaje. Para los gobiernos se trataba de colonizar bajo el argumento del Estado-nación. Pero los discursos del caucho, de las caucheras, del trato a los trabajadores del caucho y a los indígenas, es un discurso construido en una dinámica muy tensa principalmente por tres voces. Se trata por una parte de las voces del poder: la de los "coroneles da borracha" o "barones del caucho", para quienes se trataba de actuar y darle socialmente un sentido a su acción. La situación era diferente para quienes percibieron el trabajo de las caucheras como intelectuales, en el lugar mismo de los hechos históricos, y elaboraron de esta experiencia textos de diferente registro: documentalismo, ensayo, ficción novelesca. Por último, están las voces reconstruidas de quienes fueron las víctimas: los "seringueiros".

Los barones del caucho

Observemos, en primer lugar, la constitución del sujeto del llamado "barón del caucho". Jesús San Román describe de esta manera el origen de esta función social para el caso de Loreto, en el Perú:

Llegado ordinariamente de San Martín, de alguna otra de las regiones del Perú, o también del extranjero, el aspirante a cauchero se presentaba a alguna de las casas comerciales que, en el caso de la selva peruana, tenían generalmente su central en Iquitos y pedían habilitación. Era suficiente tener una buena reputación para obtener dinero o mercadería por bastantes miles de soles. El nuevo "habilitado" comenzaba a "enganchar trabajadores". Una vez conseguido el número necesario se internaba en la selva, buscando los lugares inexplorados. Abría senderos, señalaba los árboles productores y se instalaba. El patrón cauchero distribuía el trabajo entre los peones, dando a cada uno su labor y repartía la mercadería, también en forma de habilitación. Abría sus libros de cuentas que le han dejado tan triste fama y tomaba el papel de inspector, y también de verdugo (San Román, 1994: 151-152).

Los "barones del caucho" instalaban un nuevo escenario: el de una pretendida modernidad. Ellos representaban los valores de la "civilización" y el "progreso". Es interesante que, incluso cuando nos aproximamos a los textos que hablan de ellos, observamos que se los define con epítetos grandilocuentes como "Caballero de la Selva" o "valiente y caballeroso cauchero", como lo hacen los anónimos editores de *El verdadero Fitzcarraldo ante la Historia*, obra del peruano Zacarías Valdez Lozano (1944: SP).

Valdez Lozano los caracteriza como "desbravadores", hombres que establecían su orden por medio de las carabinas Winchester, que "constituían el único código para imponer la ley del más fuerte, como andando el tiempo se hizo ley del cauchero" (Valdez Lozano: 22). Una concepción absolutamente fáctica de la historia preside la construcción de este sujeto, como preside a este último texto, que pretende establecer una historia "basada en hechos concretos y verídicos", según anota el autor (Valdez Lozano, 1994: 2). La historia, entonces, es una secuencia de hechos que encierran su propia objetividad: no hay interpretación de ellos, no existen los subtextos, otra posible lectura que la de los propios valores que proyecta en su ordenamiento el sujeto que la enuncia. Es por ello que los editores hablan de "narraciones basadas en la tradición exacta y justa", es decir la justeza y la interpretación que constituyen su propia interpretación (Valdez Lozano, 1944: SP).

En este marco, los desbravadores fueron "hombres de empresa y de visión para el futuro (que) abrieron a la civilización" el espacio salvaje (Valdez Lozano, 1944: SP). Es importante en ello la función de la noción de "civilización": la bandera de Occidente que será la justificación de la propia barbarie, asentada en los principios de la razón. El hombre moderno es el que se sustenta por sí mismo a partir de su propio raciocinio, ya alejado de cualquier dependencia teológica. El cauchero expresa su modernidad con su gesto "individuante", con su épica personal "para que la posteridad admire sus hazañas llevadas a cabo como uno de los más grandes pioneros de la Selva" (Valdez Lozano, 1944: 13).

De este modo, la descripción de la vida de los desbravadores es vista por quienes participan de este discurso como una épica colectiva. Esta perspectiva es compartida por el cearense Diogo de Melo:

Pela manha, todos os homens competentes da caravana, desembarcaram da terra onde iam aquele dia iniciar suas actividades aventureiras, naquelas plagas desertas, onde tudo era tao diferente para eles, porém a natureza exuberante onde a opulencia da flora porfiava com a grandeza da fauna, convidando-os para com ela se unirem num esforço comum, para naquele dia, comencarem os

alierces do edificio de uma nova civilização que iria aos poucos, denominando as agruras da selva, aparentemente indomable (Melo, 1994: 93).

La dualidad civilización-barbarie preside pues el discurso, justificándolo. Se trata aquí de una "nueva civilización", no por ser diferente de la del Occidente cristiano; sino por haber sido instalada en un lugar diferente, en principio "vacío". Los estandartes de la civilización son suficientes para actuar frente al que está fuera de su círculo. "El código de la selva aconsejaba obrar de esta forma", afirma Zacarías Valdez (1944: 6). Por eso se justifica la superioridad de Fitzcarraldo, que proyecta el enunciado de Valdez frente a la defensa indígena de su territorio: "Notando la indignación que había causado a los caucheros esta nueva alevosía de los salvajes, Fitzcarrald *resolvió castigarlos* y dispuso atacarlos en su población que se hallaba poco aguas abajo del Sutilija" (Valdez Lozano: 18; las cursivas son mías). Debe observarse además que este castigo es ejemplarizante: quiere responder al efecto de la acción de los indígenas en la mirada de los caucheros.

El mismo raciocinio preside la declaración que el cauchero Julio César Arana presta ante el Comité de Investigación de la Cámara de los Comunes frente a las acusaciones de que es objeto por maltrato a los indígenas que desarrollaremos más adelante. Como un modo de enmarcar en una situación justificatoria sus acciones, afirma la condición de salvajismo de los indígenas y su situación de atacantes:

Fue entonces que por primera vez la oí decir que los indios en el Igaraparaná y en el Caraparaná habían resistido al establecimiento de la civilización en sus regiones. Efectivamente, habían estado resistiendo por muchos años, practicaban el canibalismo, y, de vez en cuando, asesinaban colonizadores blancos, pero desde el año 1900 los indios se hicieron más tratables, y un sistema de intercambio de las gomas extraídas por los indios y mercaderías europeas, se desarrolló entre ellos y los referidos establecimientos. Desde entonces mis negocios en el Putumayo aumentaron gradualmente, pero con lentitud (Arana, 1913: 8).

No queda duda, entonces, sobre la función comercial que tiene el llevar la "civilización" a los indígenas. La repetida historia de Próspero y Calibán, tan presente en la cultura y la literatura latinoamericanas: los indígenas no son los atacados en sus propios territorios; sino que son los atacantes de los extranjeros. La condición de caníbales no ha sido documentada. Del mismo modo, en el texto del cearense Mario Diogo de Melo, la deslegitimación del trabajador cauchero está dada a partir de elementos de su vida personal. Durante el viaje, dice, la embarcación

la atracando nos mesmos portos que atracara na subida para embarcar a produção dos "aviados", bem como os trabalhadores da selva, que, na sua maioria, ia passar um ou dois meses na cidade, gastando com orgias, tudo que ganharam durante o ano, com tanto sacrificio (Melo, 1994: 39).

La condición civilizatoria va unida en la construcción del sujeto cauchero a la noción de Patria, cuya valoración está unida a un momento de construcción y afirmación de las naciones, más aún dentro de un espacio en donde las fronteras están siendo demarcadas y en un momento de tensiones políticas con los países limítrofes. En este marco, la afirmación patriótica adquiere también una función justificatoria. Estos individuos de la modernidad, llevan a los lugares recónditos la civilización occidental y al mismo tiempo amplían las fronteras de la Patria.

Los capitanes del caucho, como Fitzcarrald, por donde iban, formaban verdaderos ejércitos de caucheros aguerridos, valientes, impulsados por esa agitación q' (sic) arrastró masas humanas que recorrieron los bosques amazónicos de un extremo a otro sin dejar un solo punto inexplorado (Valdez Lozano, 1944: 13).

La gesta cauchera incorpora los símbolos de la Patria, con P mayúscula: "En este lugar se plantó también la bandera nacional" (Valdez Lozano, 1944: 24). Todo esto coincide entonces en su sentido y justificación: eran los "primeros tiempos que se comenzó a elaborar un nuevo concepto de *civilización* y de *progreso a la peruanidad* en esas inmensas y ricas regiones" (Valdez Lozano, 1944: 11; cursivas mías). Por esta misma condición de apertura de nuevos espacios para la nación es que se les llama "aqueles valorosos bandeirantes amazônidas", ellos han llevado a cabo la "obra de un brasileiro útil a Pátria" (Melo, 1994: 135). "Bandeirantes", como los primeros que abrieron, en el siglo XVI, esclavizando y asesinando, los territorios del Brasil.

El sentido de la Patria es también utilizado: frente a cualquier ataque o crítica a los peruanos, se acusa a quien lo esgrime el carácter de agente del gobierno de Colombia.

Civilización, Patria, Progreso. La tríada es representativa de la corriente de pensamiento positivista que preside gran parte del siglo XIX, buena parte del XX y da también sustento a la forma que adopta la modernidad latinoamericana en su versión amazónica.

Sin embargo, el espíritu del dinero, el gran motor de la gesta civilizatoria, pareciera no estar presente en esta versión de la historia. Aparece de soslayo, como en la declaración de Arana que vimos más arriba. En el relato de Valdez Lozano aparece como valor, al final del relato. Se trata del bautizo de los hijos de Fitzcarrald que lleva a cabo su amigo y barón del caucho boliviano Nicolás Suárez, luego de la muerte de aquél. Dice el texto:

Con este motivo se llevó a cabo una fiesta que dejó gratos recuerdos en todos los que asistieron por la suntuosidad de la que se hizo gala y el derroche que como nunca se puso de manifiesto (Valdez Lozano, 1944: 44).

Esta dimensión, que da al momento de placer valor por el derroche puesto en evidencia, es en el texto lo que el Teatro Amazonas de Manaus es a la historia del caucho: el fausto, el derroche, el despliegue insolente del dinero producto del trabajo esclavo de los seringales.

Sin embargo, esta modernidad aparente que construye al sujeto "barón del caucho", al "coronel de barranco", se articula con los elementos propios de rémoras precapitalistas o coloniales, como es el sistema de aviamiento y el trabajo esclavo. El "barón del caucho" se aprovecha de los elementos que produce la modernidad, sostiene este discurso y asienta al mismo tiempo su quehacer sobre estructuras económicas y sociales precapitalistas. Se trata, pues, de una modernidad contrahecha, de una modernidad bastarda. En el "barón del caucho" la construcción de sí mismo es la de un sujeto bastardo.

Los intelectuales

El segundo discurso sobre el que nos detendremos es el de los intelectuales. Vamos a aproximarnos a los textos de estos últimos, ya que ello nos permite situar históricamente el problema. Leerlos es observar la mirada crítica y percibir la emergencia de la voz que denuncia.

En primer lugar está el ensayo del brasileño Euclides da Cunha con *A margem da história*¹, texto póstumo de 1909 que anuncia lo que al parecer quería ser un relato épico, de título *Paraíso perdido*, un relato como *Os Sertões*; pero relativo a la Amazonía. Éste es el resultado de su participación como miembro de la expedición de la Comisión de Reconocimiento del Alto Purus del Gobierno del Brasil. Luego está el informe del peruano Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, publicado en Lima en 1915. El escritor intervino como juez en el proceso del Putumayo, que realiza un fuerte cuestionamiento a las relaciones de trabajo y el papel de los capitales ingleses en el río Putumayo. En tercer lugar, el colombiano José Eustasio Rivera –el más conocido de ellos a nivel internacional–, con la novela *La vorágine*, de 1924, que, luego de un par de viajes a Casanare y a través del Orinoco a Fernando de Atabapo, incursiona en el Guaviare e Inírida como miembro de la Comisión de Límites del Gobierno de Colombia. Allí conoce la situación de los caucheros en la zona venezolana, colombiana y peruana, tema que va a dar lugar a la construcción de su ya clásica ficción.

A margem da história, de Euclides da Cunha, tiene una forma de expresión ensayística. A través de este género emerge la tonalidad de la denuncia. En su mirada, la diferencia entre cauchero y seringueiro no alude a su condición de trabajo como a su relación con el medio físico, lo que lo hace admirar al primero en desmedro del segundo: el uno, en su condición nómada, libertario que no vuelve atrás sobre sus pasos; el segundo, atado a su “estrada” y a una condición de la que no logra evadirse. Para Euclides, el problema es del individuo y de las capacidades que logra desarrollar, más allá del medio, el sistema o la historia. Lo que toca su sensibilidad es la capacidad épica de la individualidad, no su situación, la belleza de su gesto más allá de su eficacia.

En Euclides, el medio, la naturaleza, entran también como sujeto, con la densidad instauradora de un universo de fuerzas tectónicas. Él los observa con ojo científico, los analiza con emoción y envuelve al lector en el ritmo épico de las savias y los crecimientos. La Amazonía para él es presente, “Terra sem História”, inmensidad en donde la mirada “se abrevia nos sem fins daqueles horizontes vazios e indefinidos como o dos mares” y en donde el hombre “é ainda um intruso impertinente” (Da Cunha, 2003: 34). La lente científicista de Euclides, hijo del positivismo, como sabemos y como queda en evidencia en la épica deslumbrante de *Os Sertões*, interviene el lenguaje, que no pierde por ello la fuerza lírica:

(A Amazonía) *Nasceu da última convulsão geogênica que sublevou os Andes, e mal ultimou o seu processo evolutivo com as várzes quaternárias que se estão formando e lhe preponderam na topografia instável* (Da Cunha, 2003: 35-36).

Asombrado por el río y su sistema hidrográfico, su movimiento interno, al que dedica largos párrafos, Euclides concluye: “Tal é o río, tal, a sua história: revôlta, desordenada, incompleta” (Da Cunha, 2003: 45).

Tal es el río. Pero aquella naturaleza soberana y brutal, en plena expansión de sus energías, es una adversaria del hombre. Así, este hombre, en la mirada del brasileño, evidencia una carencia pecaminosa de atributos superiores, una falta sistemática de escrúpulos, un corazón débil para los errores. A lo cual la naturaleza incide con su influencia climática –está hablando Euclides, el positivista– en su falta de voluntad y egoísmo, en la súper excitación de las funciones psíquicas y sensuales, la debilidad de las facultades, comenzando por las más nobles. Esta imagen que preexiste en su ideario positivista al encuentro con el “seringueiro”, traspasa la imagen de éste, evidentemente, y así le ve aceptar con su cuasi armoniosa “gagueira terrível de Calibã” (Da Cunha, 2003: 53) la imposibilidad de salir del sistema de “enganche”, del “aviamiento” que lo

esclaviza para la vida entera. Da Cunha denuncia sin embargo del seringalista brasileño, del cauchero peruano, las condiciones de sobrevivencia y de vida: es un hombre que trabaja para esclavizarse.

En esta situación deslinda responsabilidades: cabe por una parte al hombre, por su incapacidad propia y por otra parte por la limitación que le proyecta la naturaleza, el peso de su infortunio. Pero también denuncia al sistema que lo esclaviza. Euclides describe el trabajo del seringal: la construcción de “estradas” que separan los grupos de árboles, la recolección y entrega a un capataz –el “muchacho de confianza”–, el castigo por no traer suficiente goma, la imposibilidad de cambiar de lugar sin pagar la deuda que se contrae. Es una deuda que comienza desde Ceará, en el caso de los nordestinos migrantes y no se detiene en la entrega de las herramientas y de lo mínimo necesario para subsistir –una cacerola, una carabina Winchester, porotos, sal, arroz– por tres meses. El escritor informa, hace las cuentas que el “seringueiro” no puede hacer por su ignorancia y por la malicia de los jefes, y concluye: aun cuando su gasto sea mínimo, no podrá pagarlo, “raro é –dice– o seringueiro capaz de emancipar-se pela fortuna” (Da Cunha, 2003: 52).

Aproximándonos un poco al texto, más allá del marco enunciativo de principios positivistas con que se visualiza al trabajador del látex, un perfil humano, doloroso; pero admirable en ese enfrentamiento con la naturaleza y las condiciones que le impone, tensiona el discurso euclidiano.

E vê-se completamente só na faina dolorosa. A exploração da seringa, neste ponto pior que a do caucho, impõe o isolamento. Há um laivo siberiano naquele trabalho. Dostoiewski sombrearia as suas páginas mais lúgubres com esta tortura: a do homem constrangido a calçar durante a vida inteira a mesma “estrada”, de que ele é o único transeunte, trilha obscurecida, estreitíssima e circulante, que o leva, intermitentemente e desesperadamente, ao mesmo ponto de partida.

Y culmina su observación:

O seringueiro é, obrigatoriamente, profissionalmente, um solitário (da Cunha, 2003: 89).

Hay una fuerza en este destino trágico que Euclides no tematiza; pero que está patente en la tensión enunciativa y que se expresa cabalmente en ese magnífico ensayo de “a margem da história” que se llama *Judas Asverus*. Su predilección va a los caucheros, los del lado peruano, trabajadores por cuenta propia que extraen cortando los árboles, a diferencia de los “seringueiros”, que los exprimen sin arrancar:

Dêste modo o nomadismo impõe-se-lhes. É-lhes condição inviolável de êxito. Afundam temerariamente no deserto; insulam-se em sucessivos sítios e não revêem nunca os caminhos percorridos. Condenados ao desconhecido, afeiçoam-se às paragens ínvias e inteiramente novas. Alcançam-nas: abandonam-nas. Prosseguem e não se retribam nas posições às vêzes arduamente conquistadas (Da Cunha, 2003: 101).

Entre estos hombres fuertes, que admira el escritor brasileño, y los expoliados de las estradas, de quienes no perdona la sumisión, hay una jerarquía. Civilización, barbarie: la dualidad preside los principios, pero tensiona los lenguajes al aproximarse a la realidad. El cauchero no sólo es un tipo inédito en la historia, dice, es sobre todo antinómico y paradójico, es un civilizado que se barbariza, de una brutalidad elegante, de galantería sanguinolenta; es, en la mirada de Euclides, el héroe de una tierra sin ley.

El discurso del escritor brasileño no tiene imaginaria previa: tiene principios con los que quiere medir la realidad y el resultado es un lenguaje que, siendo aparentemente denostador, humaniza la supuesta barbarie del trabajador del látex, tanto en su intento descriptivo del universo real y simbólico de ellos como en su denuncia. El "seringueiro" rudo, dice, no se rebela, no blasfema, no abusa de la bondad de su dios con peticiones. "É mais forte, é mais digno. Resigno-se á desdita. Nao murmura. Nao reza" (Da Cunha, 2003: 118-119). Tiene la convicción de que Dios no puede bajar, ensuciándose, en medio de aquellas matas. La celebración que muestra en *Judas Asverus* es una pieza maestra. El Judas construido de paja, ramas y restos de vestimenta es lanzado al río de pie, en una embarcación. Desde los bordes, la muchedumbre lo apedrea, proyectando en él su suerte, hasta destruirlo. Pero la lectura de Euclides es conforme a sus principios. La sensación de triunfo que él ve en la muchedumbre tiene también otras lecturas simbólicas y el castigo tiene sin duda en su vida como destinatario a otros culpables.

La lectura –euclidiana– de la vida en los seringales del Alto Purus tiene pues un tono de denuncia y una propuesta que pide la urgencia de medidas que salven a esta sociedad, una ley del trabajo, una justicia austera, y una forma cualquiera de "homestead", dice, que lo vincule a la tierra.

Su denuncia se consolida en la descripción de las condiciones de trabajo en un medio majestuoso que también es hostil. Como la de Valcárcel, está lejos del panfleto. Si en éste, como veremos, el tono se logra con la descripción, la explicación, la historia y las pruebas concretas, en Euclides da Cunha la construcción es diferente. Más allá de la información precisa y los datos concretos, lo que hace es interpelar al lector a partir de la pulsión estética en la construcción del lenguaje. La Amazonía, el río, la selva invaden a su interlocutor, como lo invade la ternura en el episodio de *Judas Asverus*. Aquí no hay imaginario previo, hay principios, pero la realidad se encarga de proyectarles porosidad en la escritura.

El segundo texto, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, fue escrito por un joven abogado de 32 años, Carlos A. Valcárcel, y publicado en 1915, algún tiempo después de su escritura, por el acoso a que fue sometido su autor: imputaciones, persecuciones, juicios.

Se trata de un relato que narra, denuncia y muestra los documentos de los juicios del Putumayo para dar instrumentos probatorios a su testimonio. Éste juicio se abre con motivo de las denuncias de un periodista peruano, Saldaña Roca, en Iquitos y en Lima. Ellas se refieren al trato y los crímenes cometidos por la empresa del peruano Julio Arana, en propiedades de los afluentes del río Putumayo llamadas "La Chorrera" y "El Encanto", en contra de los "pobres y desvalidos indios" (Valcárcel, 1915: 3). Allí denuncia el autor los delitos de estafa, robo, incendio, violación, estupro, envenenamiento y homicidio, agravados éstos con los más crueles tormentos, como el fuego, el agua, el látigo y las mutilaciones.

Las denuncias del periodista peruano no tuvieron demasiado efecto en un sistema dominado por el poder de Arana. Poco después, un estudiante norteamericano, Walt Hardenburg, luego de un viaje aventurero por la zona –"paraíso del demonio", como la llamó–, publicó en Londres, sede

de la compañía de Arana y por lo tanto con implicaciones en el asunto, su denuncia. El escándalo tomó entonces en 1909 un cariz internacional y el gobierno inglés se vio obligado a hacer una investigación, impulsado también por la Sociedad Antiesclavista y de Protección de los Aborígenes.

Este discurso es poco conocido en el continente y también fuera de él. Normalmente, la historia escrita, la memoria oficial, recoge la tendencia hegemónica, es decir, la voz que en el juicio concreto de la época y de la consideración general de los hechos, resultó como la voz de la verdad. Sin embargo, en este caso, la voz hegemónica, la voz oficial de los tribunales de justicia a nivel internacional resultó siendo invisibilizada. Entonces, una de las situaciones más dramáticas de la historia de América Latina y en concreto un episodio fundamental en la destrucción del mundo indígena en la Amazonía ha sido eludido, silenciado, acallado, de modo que no se recuerda; sino, levemente, el problema suscitado. Es una situación no discutida ni actualizada por la investigación histórica si no es por escasos estudiosos de la Amazonía. Recién, con el esfuerzo del grupo de investigadores de Monumenta Amazónica, se comienzan a reeditar los textos, que eran inhallables. Ahora bien, si en la historia de América Latina esta área prácticamente es inexistente, tanto más lo es un episodio que quiere ser invisibilizado en la memoria de la región.

El 5 de noviembre de 1912, la Cámara de los Comunes dio el golpe final a los negocios de Arana y abrió la investigación que tuvo repercusiones evidentemente en el gobierno peruano. La implicación del poder judicial y el político con el poder de Arana no era poca, y en su deslinde entran en conflicto otros problemas internos a la zona, como las disputas de límites con Colombia y con Brasil. El escándalo era internacional, pero:

É importante assenalar, para comparação com outros casos semelhantes, que todas essas medidas serviram para dar celebridade ao duque de Norfolk, a Roger Casement, ao próprio Hardenburg, mas influiu muito pouco na vida dos índios do Putumaio (Souza, 1994: 133).

El joven Valcárcel conoce los documentos del proceso a Arana como juez. Ha sido acusado en su labor de favorecer las aspiraciones de Colombia y de apoyar al gobierno inglés. Su texto es, entonces, una defensa triple: de los indígenas que trabajan en la empresa de Arana; del gobierno de Billinghurst, el gobierno peruano; de sí mismo como juez. Es por esto que su texto asume el tono declarado de la veracidad, a partir de las pruebas documentadas, las pruebas actuadas por el proceso. Escribe Valcárcel: "Voy, pues, a decir toda la verdad, en este desgraciado asunto, la verdad desnuda, sin eufemismos ni reticencias". Está en la convicción "que haré un servicio a mi país", anota, porque en la internacionalización de esta historia "se confunde al Perú con unos cuantos funcionarios delincuentes, y con algunos criminales" (Valcárcel, 1915: 2).

Valcárcel habla, pues, desde una situación de enunciación de ciudadano acusado de traición, de patriota peruano y de humanista en defensa de la justicia, en concreto de los indígenas. Lo que el sujeto de la enunciación reivindica no es solamente el establecimiento ético de su lugar en la conformación del relato de los hechos, no sólo su condición patriótica y no sólo su defensa de los indígenas. Su discurso adquiere la angustiosa tensión de quien pone en evidencia una realidad que no quiere aceptarse como lugar de la verdad, ni de la memoria. La tensión de mostrar hechos a una estructura de poder que quiere invisibilizarlos. Es por eso que finalmente el relato de la historia se cierra con tono de reafirmación:

La matanza de los treinta indios antedichos pertenecientes a las naciones (subtribus) de los 'Puineneses' y 'Renucenses', está pues acreditada: 1º por la confesión de uno de los asesinos; 2º por declaraciones de testigos presenciales; y 3º por el reconocimiento del cuerpo del delito; y según la legislación del Perú como la de todos los países cultos, no se necesita más para dar probado un crimen (Valcárcel, 1915: 34).

En esta afirmación es evidente la voluntad de construcción nacional y su formulación sintetiza las tres funciones del sujeto que enuncia. En su detallada exposición de los crímenes, el tono de Valcárcel no es menor, pero su discurso procede por acumulación de los hechos criminales y de las astucias para soslayarlos. La exposición quiere responder, en su pormenorización, a poner en evidencia no sólo el horror, sino las inagotables patrañas de que se vale el poder criminal para evadir la justicia, lo que es un mecanismo que conocemos en América Latina.

El tercer texto, el último que referiremos aquí, es conocido por todos nosotros desde la infancia: se trata de la novela *La vorágine*, del colombiano José Eustasio Rivera, de 1924. La narrativa de Rivera, también en Comisión de Límites, surge del conocimiento de las zonas fundamentalmente colombiana y venezolana. *La vorágine* ficcionaliza su experiencia con un curioso dejo de modernismo tardío que salpica el lenguaje narrativo de invocaciones con diálogos de corte regionalista, con un protagonista que tiene una mezcla de malestar finisecular –el que enfrenta a la urbanización naciente– y más que decidir su vida es conducido por un destino que sólo le depara desgracias. Es así como se llega a encontrar en medio de los caucheros y el narrador da cuenta ficcionalmente de sus formas de vida en medio de la selva.

Esta novela ha sido tradicionalmente leída como un ícono de la novela de la selva. Al volver a ella, después de muchos años, tuve una lectura diferente. Me parece que el centro constructor de lenguaje ficcional tiene que ver con la vida de violencia, injusticia y horror de los caucheros. La selva, en una magnífica construcción discursiva, tiene aquí un papel funcional a este centro. El héroe es un personaje romántico-modernista cuya actitud de vida es la insatisfacción. La estrategia narrativa entrega su narración como un diario de vida, un relato de su existencia en medio de la violencia del mundo del caucho, los caciques regionales y los capataces. La selva aquí tiene poca autonomía –mucho menos que en el texto de Euclides–, aunque enorme magnificencia.

Ella se construye en un discurso de consonancia con el universo social complejo y enmarañado del caucho –el poder, el robo, el crimen, el estupro– que le proyecta su tono. El tránsito por caños y tributarios, el Vaupés, el Yurupari el Caroní, no producen con su presencia el efecto de belleza, sí el de grandiosidad, poder sin límites. La selva es un mundo que atrapa y ahoga luego de la seducción. También los caucheros son seducidos por la ilusión de una vida mejor y la maquinaria del aviamiento los envuelve hasta ahogarlos. La resolución del conflicto se encuentra en el gesto final de envío de la carta denunciatoria del protagonista, Arturo Cova, al cónsul de Colombia en Manaos, en la muerte impía para el narrador del “enganchador” Barrera. En ese episodio final se cierra el conflicto personal al mismo tiempo que la muerte ejerce la función de una justicia social. Dice así el texto de Rivera, entre exclamativas:

¡Entonces, descoyuntado por la fatiga, presencié el espectáculo más terrible, más pavoroso, más detestable!: millones de caribes acudieron sobre el herido, entre un temblor de aletas y centelleos, y aunque él manoteaba y se defendía, lo descarnaron en un segundo, arrancando la pulpa a cada mordisco (...). Burbujeaba la onda en hervor dantesco, sanguinosa, turbida, trágica (Rivera, 1985: 200).

La fuerza monstruosa de la selva, entregada en un marco expresionista -modulación que asume a menudo el relato-, es como la de los caucheros que persiguen al protagonista. Y, en el marco de esta narración de evocación magnífica y monstruosa, la selva tiene una vida simbólica que funciona al compás de horror social. Con su lente también tocado por el positivismo, José Eustasio Rivera construye un discurso de la reivindicación que se articula con el de la selva en la paridad simbólica del peligro y el poder: "¡Los devoró la selva!", ese final de efecto estremecedor que se cita a menudo, tiene en este marco, pues, otras lecturas.

En este segundo discurso configurador de la Amazonía en el período del caucho, el de los intelectuales, el imaginario no está preestablecido como sucede con el discurso de los primeros colonizadores. Es un relato productor de nuevas imágenes que desconciertan y sacuden por su violencia. El área amazónica se construye ahora en función de una experiencia vivida y en ésta ella aparece en la retórica paradisíaca que alimentó los relatos de los primeros cronistas, en la ilusión de un nuevo El Dorado, el lugar del enriquecimiento o bien del Paraíso para quienes buscan una vida mejor. El problema reside en que, para lograrlo, los primeros esclavizan a los segundos, en general indígenas e inmigrantes nordestinos. Entonces, el Paraíso se vuelve infierno, cárcel de rejas verdes, entre mosquitos, humedad, malaria, insectos, víboras, fauna animal y humana.

Este discurso se enuncia desde sujetos comprometidos en la construcción de sus naciones, de allí el tono y la función que éste quiere asumir: el de la denuncia eficiente, construida para convencer por la razón e interpelar por las emociones, desde la ética humanista de los constructores de nación. Para hacerlo, el sujeto que enuncia se desplaza por puntos álgidos de una nación de aguas y despliega en su temario y su enunciación la dualidad de infierno y paraíso que vieron los cronistas, los misioneros, la Inquisición, los viajeros científicos allí. Sólo que aquí el infierno es fundamentalmente el universo de los hombres en sus relaciones y su perfil. El medio no hace sino defenderse de su acometida. El "curupira", invisible en los textos, tiene aquí una presencia permanente.

Los tres textos están hechos en función productora de comunidad, son discursos, como decíamos, de construcción nacional y cada uno de los tres aboga por lo suyo: Colombia, Perú, Brasil. Sin embargo, al construir individualmente un relato de la nación, ellos están operando al mismo tiempo sobre un relato colectivo que construye un ámbito supra-nacional, el de la Amazonía, en un momento de su historia.

Aviados e indígenas

¿Cómo lograr escuchar la voz de los trabajadores del caucho? ¿Existen esos textos? ¿Bajo qué formas? El incendio de los Archivos de los Tribunales en Iquitos hace algunos años terminó con documentos que seguramente podrían haber entregado mucha información bajo la forma de denuncias, testimonios, juicios. Hemos encontrado, sin embargo, de otro modo, la voz de los aviados: a través de algunos pocos testimonios escritos, a través de la memoria, a través del mito.

La memoria de la época del caucho en Venezuela está muy presente y ha sido recogida en una investigación para optar al título de antropólogo, cuyos materiales, de gran valor, han sido reorganizados por su autor bajo la forma de un libro (Iribertegui, 1987). A través de estos documentos accedemos a la voz de los trabajadores del caucho o a la memoria de testigos de la época. En ellos, la situación es clara: se trata de un período de excesos, sobre todo el de la

primera explotación de esa materia prima, entre 1870 y 1914, que es la que hemos tratado en lo fundamental. Les significó duro a algunos grupos, los maquiritare, por ejemplo. Había grupos más occidentalizados que otros, más "racionales". Los maquiritare y los piaroa eran "más indios". Apuntan algunos testimonios:

Los únicos más indígenas que habían eran los maquiritares, era la única raza que salía... vivían como esclavos... si los maquiritares se picureaban (se arrancaban del área de explotación), tendrían que ir adonde no los encontrarán más nunca, porque los iban a buscar donde estuvieran. A los maquiritares los traían presos y hasta los guindaban (los colgaban). Aquí conocí a dos hombres guindaos cabeza abajo, porque se habían picureado, los agarraron y de una mata de aguacate que estaba ahí los guindaron por los pies. No sé cuánto tiempo los tuvieron así (Iribertegui, 1987: 309).

Entre los trabajadores, los peor tratados eran los indígenas, dicen los testimonios venezolanos:

Si a los indígenas no les daban plata, sólo mercancía y cara y nunca terminaban de pagarla. Ahí estaban los íquez (sic) y los Patiño que seguían con el sistema antiguo robándoles a los pobres ahí; pagaban pero le decían al indígena: "Ud. está debiendo tanto" y tenía que volver el indígena a trabajar.

Ese sistema de avance continuó. Debíamos, teníamos que agarrar nuestra magalla y arrancar pal monte a trabajar hasta terminar de cancelar y ellos entonces ya no trabajaban más. Ahora ya tienen dinero, tienen carros, ya están ricos (Iribertegui, 1987: 307).

En relación a los sistemas de reclutamiento para el trabajo en los seringales, los textos que investigan el período abundan en detalles, y apuntan también al particular trato que les correspondió a las mujeres:

Poblados ye'kuana de sus seis cuencas fluviales ardieron con sus habitantes atados espalda a espalda con fuertes alambres. Estas escenas de incendios de poblados ye'kuana fueron más graves en el Padamo, Cuntinamo y Alto Ventuari. Más de veinte pueblos ye'kuana fueron enteramente arrasados.

Las mujeres ye'kuana fueron violadas y amputados sus pechos, las encintas desventradas. A los hombres se les cortaban los dedos de las manos o las muñecas a fin de que no pudieran navegar con sus canaletes, se les desjarretaba, cortándose el nódulo sinovial, se les abría anchas heridas con el machete en todo el cuerpo y luego se las salaban; se les hundía la bóveda craneana con clavos o púas de estacas; se les ataba a guisa de un cepo chino y se convertían en blanco de los tiros de revólver, etc., junto con otras escenas del más absurdo sadismo que nos es imposible citar (Barandiaran: 296).

Un segundo orden de materiales es posible de obtener a través de entrevistas personales a sobrevivientes, hijos de antiguos trabajadores, la memoria de terceros. Este es un trabajo a realizar y en forma urgente porque los sobrevivientes están desapareciendo. Entregamos como ejemplo un testimonio oral que nos entregó Virginia, de 60 años, una mujer huitoto que entrevistamos en la comunidad de Puca Urquillo, cerca del río Ampillacu, Perú. La comunidad

fue bajando desde el período del caucho y hoy se sitúa en el Amazonas Occidental a algunas horas de Loreto, Colombia.

Le comento que los huitoto fueron, de los indígenas de la zona, junto con los boras, los más afectados por el tiempo del caucho. Al ver que asiente con emotividad le pregunto si sabe algo de eso. Responde:

De los patrones, pues. Mi mamá, Jacinta Ordóñez, me contó que mucho les paleaban a ellos. Los blancos les hacen trabajar como animales y les dejaban. Todos trabajaban. No traían mucho quilaje. Él estaba en caballo ahí. Dime Pedro ¿Cuánto quilaje has traído? Y era poco. Paleaban. Estaban en calabozo. Chorrera que le dicen. Mucho han sufrido ellos, dice, mucho han sufrido. Estaban en Porcotué, por Chorrera (zona del Putumayo). Eran Luis Arana, eran dos hermanos, Zumaeta, Carlos Loayza, Saravía. Miguel Loayza era bueno. Los Arana mandaban a su peón para que mate. Sufrida era la gente. Las mujeres trabajaban con su muchacho en las espaldas. Mi mamá con su dedo quebrado ha muerto porque no quería al hombre ella. Las daban a cualquier hombre. Y los blancos agarraban a cualquier chica que les gustaba. Mi mamá vino aquí en tiempo de conflicto y le han traído para acá con Loayza².

En el imaginario de los indígenas, en el caso venezolano, señala Iribertegui, ellos hacen diferencias entre patrones "buenos" y "malos". Ellos interiorizaron, en el proceso de occidentalización, la ideología del dominador. Es por eso que hacen distinciones entre el "indio-indio" y el "racional", que es el más transculturado. De allí el refrán que se repite hasta hoy: "Ni el indio es gente, ni el casabe es pan". Transmiten también que son los caporales los malos, los patrones ignoraban lo que sucedía, lo que ha sido la permanente defensa de los barones, como en el caso de Arana, que declaraba ignorar todo lo que sucedía en sus propiedades a pesar de haber estado allí en el terreno en varias ocasiones.

Un tercer tipo de registro, en donde es posible encontrar la voz de los aviados, los trabajadores del caucho, está en el universo mítico. El mito, en la medida en que es "memoria, reflexión, es simbolización y ciframiento" (Niño, 1996).

El funcionamiento del mito, contrariamente a lo que podría pensarse como significación de estructuras suspendidas en el tiempo, tiene una dinámica que alberga tanto a la memoria, como el presente proyectándose al futuro. Él alberga, dice Hugo Niño, "propiedades de coherencia memórica, de cohesión comunitaria, de información y de interpretación". Se trata de un relato que se sostiene en diversos niveles, poniendo en evidencia y al mismo tiempo encubriendo. En el caso de la imaginaria en torno al período que nos interesa el mito tiene una función de "código secreto". Así, es posible encontrar en algunos relatos de la comunidad huitoto relatos míticos encriptados que, bajo la función del relato en tanto universo imaginario, en tanto crónica de acontecimientos, encubre acontecimientos. La narrativa huitoto tendría dos ciclos principales para escuchar y narrar:

La historia de Gitoma corresponde al primer ciclo. Pero, aun perteneciendo a él la narración está dotada de una alta elaboración narrativa y de estrategias de constitución de significantes que albergan significados encubiertos. De hecho, se trata de textos cifrados, para usar otra vez un término de contacto. Así, algunos episodios constituyen la crónica secreta de las guerras del caucho en el siglo XIX, así como del Apocalipsis de la Casa Arana y de las posteriores

nuevas guerras de frontera (...). Aquí se trata de un texto de doble simbolización, semejante a lo que los criptógrafos denominan sobre cerrado, en el diccionario de espionaje (Niño, 1996: 214).

Auge y caída del oro elástico

El auge del caucho siguió el ritmo del crecimiento industrial europeo y norteamericano. La industria de bicicletas y la de automóviles eran uno de sus motores más pujantes. Pero la extracción de la materia prima en la Amazonía ya había tenido sus problemas. El primero había sido el robo de una gran cantidad de plantas que salieron por las fronteras brasileñas con engaño, a pesar del férreo proteccionismo aduanero que hacía que hasta 1864 el Brasil mantenía cerrado el río Amazonas al tráfico internacional. Pero la importancia del caucho hacía que Inglaterra ya estuviese buscando la posibilidad de crear fuentes alternativas de suministro. Inglaterra comenzó a desarrollar plantaciones de caucho en Asia, del tipo Hevea, gracias al contrabando de uno de sus súbditos, llamado Wickham, que constituyó el núcleo de las caucheras que se desarrollarían más tarde, luego de una serie de dificultades en sus colonias inglesas. Ellas fueron la gran competencia de la extracción del caucho en la Amazonía.

El segundo y definitivo fue la gran caída de los precios a causa de la producción del caucho sintético. Hubo un segundo período de alza del extractivismo, ahora liderado por los Estados Unidos, en torno a la Segunda Guerra Mundial. A la circulación de la libra esterlina sucedió la del dólar, llamado en la zona "bacamarte". En algunas zonas esto significó un cambio de las condiciones de extracción, tal como expresan testimonios de la zona de Venezuela. Sin embargo la mayoría de los historiadores considera que la variación no fue decisiva.

Los discursos posteriores no dejan de situarse en la misma dualidad, que se pone en evidencia también hoy a través de voces de nuevos sujetos sociales que se hacen cargo de sí mismos – "remanescentes" ("descendientes") de quilombos, grupos Sin Tierra– frente a otros que intentan definir el futuro de las poblaciones amazónicas y la región desde el gran capital y desde el exterior. Así aparece el nuevo y complejo discurso actual, el que se despliega desde la modernización a ultranza de los años sesenta y setenta y la explotación del petróleo, la energía hidráulica, la industria de las madereras. En su complejidad, está patente la brecha de violencia que ostenta la Amazonía de hoy, la superposición de intereses que acechan con avidez su riqueza en el presente y que diseñan el perfil de los problemas del futuro.

De este modo, el Oriente olvidado de los países andinos, la fabulosa área de "várzeas", ríos e "igarapés" nos remite hoy, con los nuevos discursos que surgen de allí, al desgarrado universo que mostraron y denunciaron a comienzos del siglo XX las voces que articularon el complejo discurso de la época del caucho. Los discursos que conforman el espesor de la historia del caucho en la Amazonía tienen diferentes estéticas, diferentes propósitos, construyen textualidades de distinto tenor. Todos construyen al mismo tiempo la complejidad de un universo de lógicas malignas, de desgarramientos en un universo que emparenta a la cultura amazónica con otros momentos de las relaciones del gran capital con la explotación de los recursos en América Latina.

Notas

* Este artículo se basa en la ponencia "Paraíso e infierno: los discursos del caucho", presentada en el coloquio internacional "Culturas de la Amazonía" (Casa de las Américas / UNESCO-

OREALC, La Habana, Cuba, 20-24 de septiembre de 2004), que solamente incluyó la parte relativa a los discursos de los intelectuales. Es resultado del proyecto Fondecyt N°1030011 – año 2003, "Diseño cultural del área amazónica" (investigadora responsable: Ana Pizarro).

¹ Nos basamos en la edición de Arthur César Ferreira Reis, quien intitula este texto "Amazônia: Terra sem história", reagrupándolo con otros de Euclides da Cunha sobre la Amazonía para ofrecer una versión de *Um paraíso perdido*. Ver Bibliografía (Da Cunha, 2003).

² Entrevista del 31 de enero de 2005.

Bibliografía

ARANA, Julio César (1913). *Las Cuestiones del Putumayo*. Barcelona.

DA CUNHA, Euclides (2003) [1909]. "Amazônia: Terra sem história". *Amazônia: Um paraíso perdido*. Sao Paulo: Valer. 29-184.

IRIBERTEGUI, Ramón (1987). *El hombre y el caucho*. Puerto Ayacucho (Venezuela): Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Monografía N° 4.

MELO, Mario Diogo (1994). *Do sertao cearense às barracas do Acre*. Manaus: Amazonas.

NIÑO, Hugo (1996). "Otra vez: la doble historia de las epopeyas míticas amazónicas". *Casa de las Américas* N° 204, julio-septiembre.

RIVERA, José Eustasio (1985) [1924]. *La vorágine*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

SAN ROMÁN, Jesús o.s.a. (1994). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. 2ª ed. Iquitos: CEETA / CAAAP / IIAP.

SOUZA, Márcio (1994). *Breve história da Amazônia*. Sao Paulo: Marco Zero.

VALCÁRCEL, Carlos (1915). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Lima: Imprenta "Comercial" de Horacio La Rosa & Co.

VALDEZ LOZANO, Zacarías (1944). *El verdadero Fitzcarraldo ante la Historia*. Iquitos.