



A EPOPEIA DA DESCIDA AO SUBMUNDO DA FLORESTA. IMAGENS RECORRENTES NAS NARRATIVAS DOS EXPLORADORES BRANCOS DO PUTUMAYO

Yago Quiñones Triana*

Universidade de Brasília - UnB

yagoqt@gmail.com

RESUMO: O presente artigo percorre várias narrativas de exploradores da região do Putumayo (Amazônia) em diferentes momentos históricos, identificando uma série de elementos que se repetem em todas elas. Especificamente, encontramos a imagem da floresta como um submundo, em contraposição com a civilização, e a figura do explorador como uma espécie de herói que desce nele e cumpre um percurso transformador que o leva, eventualmente, à redenção ao voltar no mundo civilizado. Trata-se da epopeia da descida do homem branco no submundo da floresta. Além da floresta, no submundo o explorador vai encontrar aos índios “selvagens” que fazem parte integral dele, a partir do diálogo com estas figuras podem se entender vários mecanismos sobre a forma como o branco interpreta sua relação com a alteridade neste contexto específico. Mais precisamente, o texto propõe analisar a persistência de certas ideias preconcebidas sobre a floresta e seus habitantes, e como elas dificultam o diálogo entre os sujeitos envolvidos e influenciam a interpretação da realidade encontrada pelo explorador branco.

PALAVRAS-CHAVE: Putumayo - exploradores – narrativas – submundo

THE EPIC OF THE DESCENT TO THE JUNGLE UNDERWORLD. RECURRING IMAGES IN THE NARRATIVES OF THE WHITE EXPLORERS OF PUTUMAYO

ABSTRACT: This article treats several narratives of explorers of the Putumayo region (Amazonia) in different historical moments, identifying a series of elements that are common in all of them. Specifically, we have the image of the jungle as an underworld, in opposition to the civilization, and the figure of the explorer as a kind of hero who descends on it and fulfills a transformative journey that, eventually, leads him to the redemption by returning to the civilized world. It is the epic of the descent of the white man in the underworld of the jungle. In addition to the forest, the explorer will find in the underworld the "wild" Indians who are an integral part of it, from the encounter with these figures can be understood several mechanisms on how the white understands, in this specific context, its relationship with the otherness.

* Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ) (2017). Possui graduação em Sociologia - Università degli Studi di Roma La Sapienza (2004) e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (2008).

More precisely, this text proposes to analyze the persistence of certain preconceived ideas about the forest and its inhabitants, and how those affect the dialogue between the subjects involved and influence the interpretation of the reality found by the white explorer.

KEYWORDS: Putumayo - explorers – narratives - underworld

INTRODUÇÃO

Percorrendo os relatos disponíveis dos exploradores e visitantes da região do Putumayo, é possível perceber um traço comum, uma linha narrativa baseada em alguns traços omnipresentes que criam uma série de imagens e códigos narrativos comuns. Basicamente eles repetem o esquema do explorador branco estar protagonizando uma espécie de descida num submundo, onde tal ação e cenário teriam umas características específicas particulares e que em termos da poética toma os tons de uma epopeia, a narração das façanhas de uma espécie de personagem heroico. Ele deve descer, cair no submundo (infernol), para cumprir um percurso que lhe permita a redenção e assim a comunhão posterior com o resto dos habitantes do mundo iluminado, da civilização. Trata-se da epopeia sobre a descida ao submundo. Este padrão aparece em textos de diferentes tipos e sob autoria de sujeitos com trajetórias muito variadas e em diferentes momentos históricos. Mais do que uma proposta de base teórica com eventuais possíveis desdobramentos, trata-se de um esquema de organização das informações encontradas sobre o assunto, uma espécie de guia de leitura. Especificamente, pode-se notar que a observação e interpretação do desconhecido se fazem, no caso dos europeus ou dos mestiços seus descendentes, em diálogo com a presença preponderante destas narrativas sobre a descida ao submundo.

Esta narrativa, que parece permear as versões do conquistador – anos depois do missioneiro, do colono e, de certa forma, do antropólogo – sobre seu périplo nos espaços baixos do mundo a explorar, configura uma série de figuras e personagens que, na sua essência, ficaram ativos até o século XX. Mas, que podem ser identificados até hoje, manifestando-se em diferentes variantes ao longo das diversas fases de exploração do Putumayo, refletindo as mudanças históricas e de mentalidade derivadas dos processos maiores em curso. Assim, a narrativa do conquistador espanhol do século XVI não terá o mesmo tom que aquela do patriota empresário colombiano do começo do século XX, porém, em algumas das suas premissas básicas elas mantêm uma espécie de identidade clara. Se propõe então explorar esta interessante convergência de olhares

diferentes ao longo da sua manifestação no tempo, tentando identificar suas características diferenciais e como este posicionamento narrativo tem influenciado a própria forma como os atores envolvidos compreendiam e interpretavam seu papel neste processo histórico.

A DESCIDA AO SUBMUNDO

Neste quadro é central a caracterização do espaço onde se desenvolve a odisséia do homem civilizado. Este lugar, muito bem definido, apresenta-se para seus exploradores como um submundo, ele incorpora e traz à tona a imagem da descida mítica num espaço diametralmente oposto ao mundo dos homens. Na narrativa da descida, da ascensão e da salvação é fundamental a oposição entre o inferno das selvas tropicais, com os índios que ali habitam, e as terras altas que estão acima, os imaginários associados com cada um destes espaços e com os ciclos de queda e redenção reaparecem de forma persistente ao longo dos anos (TAUSSIG, 1897), desde o conquistador espanhol até bem avançado no século XX. Nesta viagem ao inframundo, as ideias do viajante estão geralmente subordinadas a um quadro de imagens que se projetam no espaço explorado, fusionando-se e confundindo-se com ele.

No submundo estão suspendidas ou neutralizadas as leis da história e se vivencia um estágio anterior, resistente à intervenção humana. Por definição é um espaço não construído pelo homem, sua mão está ausente ali. Porém, embora ele configure uma oposição ao mundo terrenal ou civilizado, onde mora a luz, não se trata de um espaço que se compreende simplesmente a partir da alteridade. O submundo faz parte integrante, quase fundamental, do mundo. Não é alheio à civilização, não é um espaço outro e desconhecido que precisamos explorar, não se identifica com os espaços brancos no mapa, mas com aqueles obscuros, isto é, não há um vazio, muito pelo contrário, uma densidade de referentes a serem encontrados e confirmados na exploração.

“True, by this time it was not a blank space any more. It had got filled since my boyhood with rivers and lakes and names. It had ceased to be a blank space of delightful mystery— a white patch for a boy to dream gloriously over. It had become a place of darkness.” (CONRAD, 2009)

Joseph Conrad, um dos mais ilustres arquitetos poéticos desta visão do submundo¹, ilustra lucidamente a atitude do explorador diante dos espaços indeterminados dos mapas das antípodas. Neles não impera o vácuo, eles estão densamente preenchidos por uma série de figuras que povoavam a mente do explorador, figuras mais ou menos exóticas e extravagantes que compõem um silabário das trevas, em que as obscuras paixões dos civilizados parecem se envolver de forma dramática; nisto o Putumayo parece consagrar-se como um exemplo paradigmático. Desta forma, o submundo pode se encontrar distante e ser de difícil acesso, mas não está afastado do imaginário dos moradores do mundo superior, ele tem seu caráter amplamente definido e descrito pelos narradores brancos, assim vira o coração das trevas do Conrad (2009), o abismo de Rivera (1946), o paraíso do diabo de Hardenburg (1913), a terra dos canibais de Whiffen (1915), e até o espaço da morte de Taussig (1987).

Neste espaço hostil prevalecem condições que desafiam o homem branco, é um lugar afastado onde reina o silêncio e as forças vitais indomadas, há uma clara sensação de suspensão do tempo e das regras básicas da sobrevivência. O silêncio denota uma eternidade detida, excluída dos fluxos do tempo e que rejeita a intervenção ordenadora do homem branco. “The horror of Amazonian travel is the horror of the unseen. It is not the presence of unfriendly natives that wears one down, it is the absence of all sign of human life” (WHIFFEN, 1915, p.14). A selva é um deserto onde não há nada além de árvores sem nome que criam uma paisagem indiferenciada impossível de nomear e então de classificar e de controlar.

“The Amazonian forest is no glorified botanic garden. Its units are not intelligently isolated and labelled. There is but a monotonous tangle of vegetation through which the traveller cuts his way to daylight and perspective in a river-channel.” (WHIFFEN, 1915, p.36)

A realidade encontrada parece muito diferente quando a concepção que se tem da Amazônia vem da lembrança das estufas tropicais dos Kew Gardens de Londres: é o lamento do explorador inglês Thomas Whiffen em 1908, assustado e desiludido, ele que só queria ver alguma coisa desconhecida num canto não registrado do mundo. Ao se

¹ Ainda que o Conrad localize o “coração das trevas” no Congo, a ponte com o Putumayo é criada sobre as bases das estreitas analogias dos dois processos: extração da borracha num regime de terror onde os próprios códigos da civilização ocidental parecem se suspender. Roger Casement, herói e mártir na denúncia das atrocidades destes dois infernos, desenha com a sua própria existência um paralelo entre a África e América do Sul, no qual ele mesmo se faz protagonista da sua singular epopeia da queda.

perder na selva querendo se afastar da “nauseante” presença dos seus “bárbaros” companheiros de viagem, tentando voltar, ele descobre que uma árvore é idêntica à anterior, um rio duplica o seguinte, não há um signo de individualidade nas espécies encontradas, está faltando a etiqueta científica que indica a classificação da planta. Essas mesmas plantas que são cultivadas com carinho nos jardins da Europa, cuidadas e protegidas, adquirem na selva um poder incontrolado, e ao se reunir em conjunto configuram o mais maligno dos inimigos (WHIFFEN, 1915). Ali elas ficam libertadas no espaço anônimo da floresta, alheias à taxonomia que representa o poder de nomeação da sociedade ocidental; controla-se o que se pode classificar, indicar e encerrar numa categoria científica. Registrar, nomear, classificar então existir, eis o processo de entrada das espécies naturais no universo conhecido determinado pela ciência. Trata-se do mesmo intuito que mobiliza a criação dos bestiários, a redação das enciclopédias e a compilação dos herbários: isolar e posicionar cada ser num esquema finito que resolve a exuberante complexidade da natureza.² Lembremos que o principal objetivo das expedições botânicas no Putumayo e na Amazônia era recolher, classificar e dar nome às espécies vegetais e, claro, determinar seus possíveis usos comerciais.

A incapacidade de domesticar o meio físico ajuda a construir uma imagem indiferenciada de uma dimensão incontrolável dominada por forças que, deixadas em liberdade para agir, têm manifestado seu poder em estruturas desafiadoras, muitas vezes interpretadas como templos que infundem uma sensação de sinistro respeito e reverência. “*The traveller, entering for the first time these gloomy forests, as yet untouched by the hand of man, is bewildered by the splendour and magnificence of a superabundant vegetation*” (HARDENBURG, 1913 p.74). Trata-se de um lugar essencialmente diferente da terra dos homens, afastado dos espaços comuns habitados pela humanidade, como um paraíso, mas um paraíso que não é celestial e sim terrenal, subterrâneo. É o paraíso do diabo segundo a definição do Putumayo no título da obra de W. E. Hardenburg, engenheiro norte-americano à deriva por várias semanas na selva em 1907; ao cair nas mãos dos *caucheros* vivencia na própria pele o tipo de abusos associados com a extração da borracha que transformaram a região literalmente num inferno.

² Esta atitude está longe de ser um fato relativo à arqueologia do conhecimento ou uma curiosidade da era vitoriana, hoje em dia o herbário do *Kew Royal Botanic Gardens* na Inglaterra, com mais de sete milhões de amostras, apresenta seu trabalho de classificação universal como praticamente finalizado, chegando a 95%. Fonte: www.kew.org.

O EXPLORADOR DO SUBMUNDO

Este submundo tem sentido com relação ao homem branco que, primeiro, o descobre e logo o explora. O explorador é, por definição, um ser passageiro pelo submundo, um “habitante temporal”, um transeunte que ali não pertence e não poderá nunca pertencer, pelo menos até que a luz, na forma da mão de Deus ou da civilização, ilumine aqueles cantos esquecidos. Por ser um personagem central, aliás, o protagonista e herói, o explorador do Putumayo também preenche alguns traços que o caracterizam dramaticamente. Ele é principalmente um aventureiro, uma figura destemida, inconformado com a monotonia e com a conhecida simplicidade de seu próprio mundo.

“In the spring of 1908, having been among the Unemployed on the Active List for nearly two years on account of illhealth, and wearying not only of enforced inactivity but also perhaps of civilization, I decided to go somewhere and see something of a comparatively unknown and unrecorded comer of the world”. (WHIFFEN, 1915)

Viajam então procurando sempre seguir os passos, ou pelo menos lembrar, as peripécias dos aventureiros maiores e anteriores. Carregados de referências e de livros, percorrem caminhos ou rotas encantadas por um denso acervo de noções e personagens, sem importar e nem diferenciar muito se pertencem ao mundo da história ou da literatura. As referências usadas nos textos são da alta cultura clássica, consideradas aptas para registrar adequadamente sua odisseia, não são infrequentes nomes de deidades mitológicas ou de heróis de aventuras paradigmáticas. Na sua escrita, expressões em latim ou francês lhe dão o inconfundível tom cosmopolita que cria um espaço de distinção com o ambiente selvático, anterior a toda cultura. De forma coerente, o explorador está imbuído de um poder especial que lhe foi concedido alhures, mas com jurisdição na selva o que aliás justifica o próprio sentido da aventura. Ele deve necessariamente, por razões alheias à realidade local, descobrir uma estrada, demonstrar abusos de uma companhia, achar as pistas de outro explorador, consolidar as fronteiras de um país, encontrar a nascente de um rio, etc.

Esta embaixada transmundana que eles recebem os recobre de uma importância especial, pelo menos aos seus olhos, concedendo-lhes o privilégio de falar em nome de um ideal maior com relação à história. O submundo existe somente enquanto dimensão desvendada e revelada pelas capacidades do homem branco o qual, por sua vez,

somente pode justificar sua presença como entidade transformadora, já que o submundo lhe é intrinsecamente insuportável em todas as suas dimensões, a tal ponto que um escrívão chamado Francisco García teria preferido o suicídio antes de ter que se alimentar com a comida encontrada na região (BONILLA, 2006). A única função possível do branco ali é trazer o selvagem para as causas da civilização, da cristandade, do progresso, da pátria republicana. Porém, para fazê-lo deve descer na versão obscura do paraíso e submeter-se aos perigos do espaço onde as leis de Deus e dos homens estão suspensas.

O prêmio Nobel Mario Vargas Llosa, no *El Sueño del Celta* (LLOSA, 2010), seu romance biográfico sobre Roger Casement – diplomata e explorador irlandês famoso pelas denúncias sobre os horrores cometidos na África e América do Sul durante a febre da borracha – escreve sobre a hipótese de que os excessos cometidos no Congo e no Putumayo pudessem ser explicados pelo fato da selva fazer do homem branco um selvagem a mais; reduzi-lo ao nível dos negros ou dos índios, resolvendo assim o mistério de por que o homem civilizado era capaz de negar sua própria cultura, cedendo a se fazer protagonista de atrocidades inumanas, incoerentes com sua condição. Segundo o escritor peruano, esta seria a tese avançada por Conrad em *Heart of Darkness* e que Casement rejeitaria, achando por sua vez que a explicação deveria se procurar na própria natureza humana, ainda que também para ele o Congo e o Putumayo podiam se considerar como infernos na terra. O risco é então que as forças naturais prevaleçam sobre a sua civilidade e que não se consiga redimir, ascender, voltando assim entre os vivos. Embora que se acredite no poder superior da civilização, percebe-se o perigo constante da força de sedução da selva, comprovado dramaticamente por alguns casos em que o branco mostra sinais de adaptação ao entorno local ou, pior ainda, se desvia aceitando, por exemplo, ser tratado por um “bruxo” indígena (WHIFFEN, 1915). O medo de se contagiar do espírito selvagem é contínuo, a comida, o convívio e a exposição constante ao submundo pode fazer com que até um homem civilizado, vire um “deles”.

Assim também temos no Putumayo relatos de brancos fracos, aparentemente contagiados pelo contato extenso com o selvagem. Alguns chegam a se “casar” com os nativos (WHIFFEN, 1915, p. 3), o verbo entre aspas no texto para demonstrar o caráter “anômalo” desta prática (CASEMENT, 2011), trata-se de uma imitação do que seria um matrimônio autêntico, sua versão semisselvagem. Assim, as palestras proferidas pelo

explorador francês Eugène Robuchon na Europa, parecem chamar a atenção da imprensa mais pela presença exótica de sua esposa índia que pelo conteúdo das suas falas sobre as viagens pela América do Sul (ECHEVERRI, 2010. p. 19-56). Os longos períodos transcorridos na selva teriam levado o aventureiro a tomar esta excêntrica decisão, talvez um sacrifício a mais dentro da série de episódios que levam o homem branco num estado liminar em que vê suspensa a própria civilidade pela necessidade de estabelecer um contato contínuo com o submundo. O matrimônio com a mulher índia é tratado pela imprensa como mais uma anedota dentro da empresa novelesca de Robuchon (2010), narração heroica que, porém, acabará em final trágico com a morte misteriosa do protagonista nas selvas do Putumayo. O Robuchon desceu no submundo sem conseguir efetuar o retorno ascendente na terra dos homens, já que o périplo está completo somente com a fase redentora, quando o homem pode voltar após ter descido no mais profundo do mundo. É na transformação dantesca (literalmente) que implica este caminho, que é também interno, que está a riqueza da passagem pelos vários substratos da realidade.

O HABITANTE DO SUBMUNDO

Há, porém, mais um personagem fundamental que completa o quadro desenhado até aqui: trata-se do habitante do submundo. São os seres que ali se encontram os que vão a confirmar, mais do que qualquer outro elemento, a condição anacrônica deste espaço aos olhos do explorador; são eles o espelho que projeta a imagem de um ser humano anterior e inferior, é a presença desafiadora e inquietante de um quase humano que confirma os anseios civilizadores do explorador. É o selvagem que garante e suporta a superioridade da civilização do branco, ele está ali para demonstrar os benefícios dos avanços do progresso, essas crianças crescidas (CASEMENT, 2011) são a prova concreta do percurso empreendido pelas nações avançadas e que “agora” (a cada momento triunfal da chegada das diferentes ondas de redentores em épocas diferentes) tem a possibilidade de encurtar as distâncias e participar finalmente dos rumos da história. Porém, como outros componentes do submundo, seus habitantes não conformam simplesmente uma alteridade indiferente mas, representam, pelo contrário, o mais obscuro do ser.

Ainda reconhecendo a relevância da tradição de olhares, principalmente de cunho romântico, sobre o “selvagem” que enfatizavam sua superioridade moral e pregavam admiração pelos povos nativos, é importante frisar que no caso específico do Putumayo esta visão não é preponderante, ou pelo menos ela se reduz às observações de alguns exploradores que reclamavam da ausência do Estado e do não cumprimento de suas obrigações com relação aos índios que deviam, “eles também”, usufruir de seus direitos enquanto cidadãos. Também é claro que alguns pesquisadores, o caso mais reconhecido é o do botânico Richard Evans-Schultes, interagiram profundamente com os nativos adquirindo conhecimento e sentindo por eles admiração. Porém, o mais comum é enfatizar a alteridade selvagem do habitante do submundo. Atitude essa que interage com algumas imagens recorrentes no imaginário do explorador, mas que também se justifica a partir do contexto histórico específico. Razões políticas associadas com a necessidade de consolidar a presença do Estado; motivos econômicos encaminhados a garantir o monopólio das empresas da borracha sobre a mão de obra nativa e a primazia legal que as missões ganhavam com a imagem da massa de infiéis a catequizar, podem talvez ajudar a entender a reiteração da descrição do nativo como o habitante originário do submundo.

Assim como o diabo que domina o inframundo é um anjo caído do paraíso, isto é, um elemento extraviado que pertence à própria essência do mundo iluminado; da mesma forma, os índios cumprem a função de evidenciar o elo esquecido da humanidade, a versão pagã do explorador, é ele mesmo antes da redenção da civilização. No deserto silencioso e atemporal da selva o índio é capaz de reconhecer e traçar caminhos. Na massa informe de plantas sem nome nem classificação o nativo enxerga sinais, é capaz de ler as espécies que curam e as espécies que matam.

“Al recorrer un mismo bosque, individuos diferentes no son sensibles a los mismos datos. (...) No existe verdad del bosque, sino una multitud de percepciones sobre el mismo, según los ángulos de enfoque, las expectativas, las pertenencias sociales y culturales” (LE BRETON, 2009).

Desta forma, onde o homem branco é incapaz de ver na selva nada mais além de um deserto verde indiferenciado, no qual devem se identificar as espécies susceptíveis de serem exploradas, o índio identifica e percebe uma série de sinais e

recursos que criam uma cartografia própria, afastada enormemente da imagem de um espaço monótono e mudo.

Neste ponto temos um contraste fundamental, que vai muito além de uma adaptação diferenciada ao entorno físico ou de acervos de habilidades práticas determinadas culturalmente; o que temos são concepções diferentes do espaço, neste caso a selva, determinadas por prioridades também muito diferentes. Se para o homem branco ali reina a solidão e o silêncio, se ele só percebe o vazio na ausência de humanidade, somente eventualmente preenchida pelos seres e os poderes do submundo; o índio enxerga um espaço totalmente alheio ao vazio, preenchido pelo contrário pela sua própria vivência e conhecimento. Para ele a selva não se faz um lugar humano necessariamente com a ocupação física, mas também por meio dos traçados que se percorrem, as linhas conhecidas que a atravessam constituem também uma testemunha da experiência humana na selva (INGOLD, 2011).

Sendo assim, não há e nem pode haver tal ausência de humanidade na floresta, porque a presença humana, a habitação humana da selva, não se concretiza na dominação do entorno natural – como pretende o projeto civilizatório – mas no domínio de determinados códigos para ler o mundo físico e agir em consequência. O índio selvagem guia então o branco no meio do espaço homogêneo do “deserto”, literalmente o carrega lhe mostrando as marcas da sua presença na selva. Miguel Triana (1950), publica em 1907 *Por el sur de Colombia*, registrando os fatos de sua excursão “pitoresca e científica” no Putumayo – a partir de dois enfoques aparentemente complementares, o pitoresco e o científico – obra que devia trazer informações sobre a possibilidade de abrir uma estrada que comunicasse a selva amazônica, rica em recursos naturais exploráveis mas selvagem, com as zonas montanhosas sede das formas civilizadas de vida no país. No livro, o autor titula um dos capítulos “A lomo de índio”, resumindo assim de forma certamente pitoresca o método mais comum em que os viajantes da época se transportavam no Putumayo, embora esse tipo de “uso” dos índios estivesse proibido havia muito tempo (PINZÓN; SUÁREZ; GARAY, 2004). E não se deve pensar que se trata simplesmente de um anacronismo superado rapidamente pelo avanço do pensamento social no século XX; ainda hoje, ao comemorar cem anos da chegada dos padres educadores ao Vale de Sibundoy no Alto Putumayo, o fato deles viajar comodamente carregados nas costas dos nativos é reportado como mais um detalhe exótico encontrado por eles na região, um acontecimento quase engraçado

(INSTITUCIÓN EDUCATIVA CHAMPAGNAT DE SIBUNDOY, 2009). A imagem do homem branco viajando nas costas do índio é praticamente um motivo recorrente e caracterizante da literatura produzida sobre a exploração do Putumayo. Também aparece de forma recorrente nas ilustrações da época, as “vistas” representando cenas de viagem na região trazem comumente a imagem de um índio carregando um relaxado homem branco por uma pequena estrada, descendo ou subindo no meio de uma vegetação tropical e exuberante³. É a metáfora da queda e da ascensão cristalizada nas representações dos “heróis” desta epopeia.

Embora os aventureiros demonstrem alguma surpresa inicial, justificam esta prática como uma a mais no estágio anterior à civilização que vivencia a região e a aproveitam rapidamente enquadrando-a dentro do anedotário exótico da viagem. Falam de si mesmos como “cavalheiros” nas costas dos índios e qualificam esses como veículos de transporte⁴, reconhecendo aliás que sem a intervenção do índio seriam incapazes de concluir sua viagem. Porém, o branco, ao invés de ver nisso a manifestação de uma adaptação humana ao ambiente, vê o operar das forças obscuras do submundo expressadas nos índios. E ainda quando tenta elogiar essa “raça”, o explorador identifica no entorno físico um dos impedimentos para o desenvolvimento efetivo dos nativos (WHIFFEN, 1915). Essa simbiose com a selva os faz parte dela, a capacidade de comunicar com ela os faz cúmplices do poder misterioso do reino inframundano, afastando-os da comunidade dos humanos para confundi-los com os seres inferiores das antípodas.

A selva não é terra de Deus, ali habitam só seus filhos perdidos, nesse reino esquecido os missionários farão exorcismos para tentar conjurar a presença do maligno (TAUSSIG, 1987, BONILLA, 2006) representado por plantas, animais e índios. Esta luta contra o submundo não é imaginária ou simbólica, nasce da convicção real e concreta nos poderes dos elementos que se opõem à civilização. Isto é, os atos e hábitos

³ No seu livro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Michael Taussig traz vários exemplos deste tema de representação nas ilustrações do século XIX sobre a Colômbia e, por sua vez, titula um dos capítulos “On the Indian’s Back” (TAUSSIG, 1987).

⁴ “El desplazamiento del centro de gravedad, el nuevo régimen de equilibrio y el sometimiento incondicional a una voluntad ajena, que preside los movimientos de quien va encima, de un modo inusitado, causan por de pronto una emoción extraña, la cual redundará en buen humor del viajero novel. La humillación de sentirse el hombre sano, transformado en tullido, por declinación propia, es la emoción subsiguiente, experimentada por el cabalgador de indio: los compañeros de a pie, apoyados en el bordón, pasan con semblante festivo, censurando en su pensamiento la debilidad de aquél” (TRIANA, 1950, p.337).

selvagens dos índios não são considerados como fantasiosos ou irrealistas. Em 1855 o padre Manuel María Alvis reporta suas impressões sobre o uso das plantas entre os Andaquí. Para ele os índios pretendem poder se comunicar com o tigre usando a ayahuasca e acreditam que seja o diabo, porém os venenos que eles produzem funcionam e eliminam facilmente seus inimigos (TAUSSIG, 1987). Em outras palavras, eles não são inofensivos, suas práticas são certas e perigosas, o impasse é que elas estão guiadas pelo diabo e não por crenças verdadeiras e positivas como a fé cristã ou a ciência. O xamã índio é um indivíduo que claramente possui um pacto com o diabo, atemorizando desta forma o resto de seu grupo pelo poder que tem de fazer adoecer ou até matar seus companheiros, este poder parece bastante concreto e não se apresenta simplesmente como uma crença dos índios (DE QUITO, 1908). Assim, as práticas dos xamãs, especialmente a habilidade de estabelecer uma ponte entre planos diferentes da realidade, era assimilada ao poder de comunicação com o demônio atribuída a alguns personagens na tradição europeia (PINZÓN, 2004); com isto a figura do xamã índio adquire uma força inesperada e inspirada por quem pretendia combatê-lo.

São comuns os relatos de espanhóis que entram a participar ativamente na economia transcendente ou mágica que se instaura a partir da convivência das crenças católicas com a ritualidade indígena no Putumayo. Nestas circunstâncias, o missionário capuchino do começo do século XX Gaspar de Pinell reclama, visivelmente preocupado, como o homem civilizado parece mais facilmente se transformar em selvagem no contato com o selvagem do que o contrário. Aqui estas tradições não operam um movimento de mútua eliminação, ao conviver elas não enfraquecem mas podem de certa forma se fortalecer, já que a própria mente branca precisa de elementos poderosos do submundo para completar seu próprio quadro do mundo. As antípodas saíram das páginas dos livros e são tão reais que ainda em 1920 a magia dos índios tem seus efeitos comprovados que devem ser combatidos, no mesmo terreno, com a magia branca dos conjuros do exorcismo de Papa Leão XII (TAUSSIG, 1987).

O SUBMUNDO CANIBAL

Este ambiente de desconfiança baseado na visão do índio como habitante característico do submundo, pertencente e adaptado àquelas regiões, configura uma relação particular com o visitante branco civilizado. Embora o explorador registre

explicitamente seus juízos estéticos e racistas sobre os índios, os roube abertamente, monte neles como animais de carga, os tente enganar com bugigangas, minta para eles, os ameace de palavra ou de fato e, além disso, consigne tudo isto nas suas narrativas, é o índio quem deve gerar desconfiança.⁵

A mitificação do canibalismo entre os índios, isto é, a atribuição de um caráter exuberante e de crueldade desnecessária a essa prática nativa, é somente a construção mais conhecida e influente entre os relatos maravilhosos criados ao redor dos habitantes do submundo, mas havia muitas outras ideias e crenças que se engendram numa imagem do indígena que se construía sobre a base do ouvido falar ou a partir do que se esperava deles, segundo as características concedidas aos habitantes das antípodas. O padre Fray Jacinto María de Quito, da missão capuchinha no Putumayo, embora que reconhecendo a amabilidade e hospitalidade dos índios que, aliás, ele mesmo experimentou em primeira pessoa, dá crédito à faceta canibal dos Uitoto com tons de poetismo macabro muito comum nos cronistas da época: “ni el mismo salvaje convocará con su maguaré (tambor) a las demás tribus para festejar sus victorias, bailando alrededor de la victima, y luego sentarse a la luz del fuego para devorar su carne” (DE QUITO, 1908, p.47). A terrível cena com seus detalhes cinematográficos existe exclusivamente na imaginação do padre, já que ele nunca presenciou algum ritual deste tipo e se baseia nas histórias escutadas dos brancos, comerciantes nas zonas de produção da borracha. Em alguns casos é possível inclusive reconstruir como um boato ou a fala de um terceiro pode-se consolidar como uma informação confundida como um dado observado. Thomas Whiffen no seu livro sobre o Putumayo decide colocar como subtítulo *Notes of some months spent among canibal tribes*(WHIFFEN, 1915), porém ele mesmo não assistiu jamais a nenhuma “orgia canibal” que descreve com tantos detalhes, e nem falou com algum observador direto delas. Sua informação vem do Eugène Robuchon, quem também nunca presenciou o horrível ritual que reporta com profusão de detalhes (ROBUCHON, 2010). Ele, por sua vez, foi com toda certeza assassinado pelos empregados da infame companhia extratora de borracha conhecida

⁵ Não é possível reportar aqui a quantidade de trechos em que o explorador tenta abertamente de alguma forma se aproveitar do índio e descreva tudo sem sentir, ou perceber, que está protagonizando uma injustiça e um abuso de poder. Estes expedientes vão desde simplesmente “exigir” objetos para acrescentar “coleções etnográficas”, tentar trocar peças valiosas por troços de vidro colorido sem valor, até fingir poderes mágicos utilizando objetos como óculos para obter informações dos xamãs. Algumas vezes tinham sucesso, em outras não. Nesse último caso os exploradores reclamavam amargamente pelo fato dos índios não serem tão ingênuos e fáceis de enganar como eles pretendiam.

como Casa Arana, atemorizados ao saber que o explorador francês estava registrando com sua Kodak as provas físicas das torturas aos índios. Eles estavam interessados não somente em evitar a publicação destas imagens, mas também eram os principais beneficiados em difundir mais uma história de selvageria, assassinato e canibalismo por parte dos índios. De fato, o livro de Robuchon foi publicado a partir das notas editadas por um dos sócios da Casa Arana, e nele não há alguma referência aos maus tratos sofridos pelos nativos e sim elogios ao valor civilizatório da exploração da borracha.

Desta forma, é possível reconstruir um mito que é funcional ao sistema de dominação simbólico imposto na região e no qual os próprios índios caem facilmente, não só como protagonistas da ficção, mas como eventuais vítimas. Assim, Hardenburg encontra dificuldades para achar indígenas que desçam no baixo Putumayo com ele por causa do terror que eles sentem das tribos canibais que habitam por lá, temor segundo ele criado por histórias macabras que tinham preenchido a mente “débil” de alguns índios (HARDENBURG, 1913). É claro, há indícios sobre a prática da antropofagia ritual entre os Uitoto (ECHEVERRI, 2010), os exploradores não inventaram simplesmente este fato do nada, aliás, ele fazia parte importante da sua cultura como prática cerimonial relevante. Hoje sabemos que se tratava de um canibalismo fortemente ritualizado, e que foi se perdendo com a submissão definitiva dos índios na chamada “paz branca” (PINEDA, 2005). Este canibalismo se dava no âmbito de conflitos bélicos entre etnias ou como uma forma de punição por faltas gravíssimas a membros do próprio grupo e que implicavam o consumo de algumas porções pequenas e simbólicas do corpo do inimigo que, inclusive, eram vomitadas posteriormente. Em linhas gerais, o canibalismo uitoto era similar àquele dos grupos vizinhos das terras baixas e pode se incluir dentro do modelo “clássico” tupinambá, onde o consumo do outro implica num ato de predação e sacrifício dentro de um espaço ritual extraordinário conhecido como “baile de comer gente” ou *bai*, mas que não indica uma festa para se divertir e sim um momento cerimonial tenso e fortemente ritualizado (ECHEVERRI, 2010). O que não podia resultar nas orgias macabras descritas e ouvidas pelos exploradores que pareciam coerentes com determinados interesses alheios ao conhecimento sincero dos hábitos dos índios.

Porém, essas narrações enfatizam esta característica como um traço distintivo e marcante dos índios da selva em geral. O canibalismo cumpre assim a função de explicar duas facetas dos nativos que são reprováveis, se eles são canibais são

assassinos e, além disso, comem suas vítimas em rituais obscuros que os afastam da sociedade cristã e civilizada. Assim, a prática antropofágica em si não explica a fascinação dos brancos pelo canibalismo indígena e sim a sua capacidade para dar uma forma enriquecida ao habitante do submundo. Adjudicando e explorando um tabu ocidental o índio é jogando mais longe ainda na região baixa do mundo, nas antípodas.

AS DIFICULDADES DO DIALOGO NO SUBMUNDO

Outro episódio recorrente em que a imaginação dos autores brancos parece voar, influenciada pelo ambiente exuberante da selva, é a cerimônia em que os índios consomem tabaco preparado em forma líquida, o *ambil* de tabaco. Durante a noite alguns grupos do noroeste amazônico (Uitoto entre outros) costumam se reunir em torno do recipiente contendo a preparação de tabaco e consumi-la praticando a conversação entre eles para resolver ou compreender melhor assuntos importantes para a sua comunidade (ECHEVERRI, 2010). O missioneiro Jacinto María de Quito observa perplexo o ritual numa maloca onde ficara hospedado e, ainda não compreendendo nada do que ali se fala, descreve as vozes dos índios como um “desconcerto infernal” no qual só consegue reconhecer a palavra usada para nomear o branco, insinuando assim obscuros planos contra ele e os demais padres evangelizadores, já que segundo ele nestas cerimônias os índios, possuídos pelo diabo, juram vingança contra seus inimigos (DE QUITO, 1908). Estes planos obviamente nunca saíram da prolixa imaginação do capuchinho. De forma similar, o Robuchon vê da seguinte forma a reunião dos índios para consumir o *ambil*:

“Los indios se habían reunido todos alrededor de la casa, cerca de las hogueras, que lanzaban sobre sus cuerpos reflejos rojizos, haciendo que sus sombras se proyectaran sobre las negruzcas paredes de la casa, a manera de danza macábrica, produciendo un efecto diabólico” (ROBUCHON, 2010, p.112).

O autor faz essas observações enquanto “organiza seu diário”, método que usa para evitar o sono já que não pretende dormir, pois os Uitoto são astutos e extremadamente pacientes e estão sempre dispostos a assassinar os brancos quando estes ousam baixar a guarda. Para ele, todas as precauções são poucas já que os Uitoto são uma tribo antropófaga das “mais perigosas”. É bom lembrar que o explorador francês era hóspede dos índios que o acolheram na sua casa e que, como se deduz

facilmente, não foi vítima de nenhum ataque canibal. Factualmente, ele não tem algum indício concreto da natureza predadora e canibal dos índios, inclusive nota alarmado como seus companheiros de viagem não parecem notar o perigo iminente, a essência dramática da figura do índio selvagem surge então da impressão estetizante da caneta do autor. Ao revisar os vários relatos é difícil reconhecer os “tantos perigos de morte” reportados pelos exploradores com relação aos índios (DE QUITO, 1908). Além das lendas macabras espalhadas pelos colonos, o trato com os nativos parece estranhamente pacífico e cordial, ainda que distante e frio. “Después sonaban la tambora y los cohetes, por allá, abajo, en alguna casa oculta entre los árboles, donde tenía lugar el baile, el cual duró hasta el día siguiente”, nos diz Miguel Triana ao comentar o ritual índio “desde longe”, porque eles estão “lá embaixo”, mas ainda assim o autor fica reconstruindo mentalmente a festança (canibal?), se apoiando na sua rica imaginação que se alimenta menos na paisagem barroca da selva quanto no acervo de mitos próprios do branco. Não é um cenário neutro, não se trata de um dos espaços vazios do mapa do mundo, é um dos densos lugares dominados pelas trevas.

Este enfoque no ato de observação do entorno nativo não é uma relíquia da era moderna das explorações. Na época em que Michael Taussig fazia seu trabalho de campo no Putumayo, já vem avançado o século XX, ele mesmo reporta ter conhecido pessoas que chegaram à região inspiradas no livro *La Voragine* de Jose Eustacio Rivera, um romance trágico que narra o drama fatal dos protagonistas em sua descida até serem engolidos pelo abismo, pela *voragine*. O próprio Taussig trata o tema identificando a particularidade dessa narrativa em termos dramaturgicos a partir, precisamente, da sua essência dramática, na qual o relato principal é um eixo centralizador que dá sentido a todos os elementos narrativos (TAUSSIG, 1987), produzindo uma linha argumentativa onde cada parte da história desenvolve sua função com relação a um quadro maior, neste caso o esquema vertical do universo que organiza o vivente em substratos diferenciados com relação a dois polos opostos, embora que complementares. Dentro deste esquema se enquadram as várias experiências registradas sobre a descida ao submundo, um lugar a ser preenchido com novas explorações certamente saturado já de imagens projetadas pelos aventureiros anteriores.

Não se trata somente dos leitores de *La Voragine* encontrados por Taussig, Whiffen procurava encontrar indícios da morte de Robuchon que por sua vez estava fascinado com a ideia – frustrada – de presenciar rituais canibais. Casement tentava

resolver o mistério da barbárie inexplicável que produziam infernos como o Congo e, depois, o Putumayo, e acabou confirmando os relatos, que pareciam fantásticos, do entusiasta Hardenburg, que somente queria ver lugares da terra não registrados. Os personagens históricos parecem se fundir com os de ficção talvez pelo véu de maravilha que parece cobrir suas aventuras, assim em *La Voragine* aparece a figura de um explorador francês apelidado *mosiú* que faz fotografias que registram as atrocidades dos extratores de borracha. A alusão sem fazer nomes é claramente a Eguène Robuchon. À lista de confeccionadores desta narrativa podemos acrescentar a literatura de William Bourroghs (BURROUGHS; GINSBERG, 1971) e Mario Vargas Llosa, não esquecendo o Conrad, um dos seus mais influentes moldadores.

Como já vimos, a constante ameaça representada pelo convívio com os índios era infalivelmente refutada pelos próprios fatos, pela própria sobrevivência dos temerosos protagonistas. Nos seus textos, inclusive naqueles de ficção, os únicos abusos vivenciados em primeira pessoa são aqueles cometidos por outros brancos ou mestiços. O índio podia aparecer como indiferente com relação ao branco, especialmente no meio dos rituais que o visitante não conseguia compreender completamente; mas podia aparecer também hospitaleiro e amigável, ao final parecia ser o único capaz de garantir a supervivência dos exploradores. Seu conhecimento era o único capaz de colocar uma leitura, uma ordem, no suposto caos do deserto verde, conhecimento que os aventureiros não se cansavam de elogiar, especialmente quando chegavam a participar dele diretamente, quando chegavam a presenciar sua eficácia e relevância, sendo talvez o caso mais conhecido o de Evans-Schultes que define seus colegas botânicos selvagens como muito avançados em seus conhecimentos. Mais recentemente, o padre Fray Bartolomé de Igualada, último prefeito apostólico da Missão no Vale de Sibundoy, é recordado por compartilhar habitualmente a ayahuasca com os índios e por eles ter lhe permitido acompanhá-los em lugares sagrados não reservados aos brancos (RAMÍREZ; PINZÓN, 1987, p.1), demonstrando que o padre aprendeu a compreender parte da cultura dos índios e participar dela de alguma forma. Além do fato dos próprios padres, em alguns casos, não só toleravam quanto reconheciam o trabalho dos xamãs, como o frade médico da Missão que aconselhava visitar os médicos tradicionais quando avaliava que eles seriam mais efetivos que os tratamentos que ele mesmo podia oferecer. (SEIJAS, 1969).

CONCLUSÕES

Talvez, o branco encontrou o que seu projeto preconizava que ele ia encontrar. Também ele era funcional de muitas formas às ideologias bem definidas e que pouco tinham a ver com uma concepção tão poética da selva. Como vimos acima, não há uma coerência total entre a expressão do convívio concreto com os nativos e seu entorno e o discurso oficial dos representantes de algum tipo de interesse historicamente definido. Os cronistas do século XIX precisavam justificar a civilização dos índios para ampliar a fronteira do país, os enviados das grandes empresas deviam mostrar uns nativos selvagens que precisavam ser submetidos, os padres viam almas abandonadas por Deus a serem salvas, e assim por diante. Neste sentido, o índio dentro deste esquema responde à figura da alteridade que faz parte essencial do entorno natural e simbólico do submundo, é a contraparte do branco que é fundamentalmente um estrangeiro, um habitante casual e temporal desse espaço. Então se trata o casamento com eles como um fato anedótico, entre aspas, se questiona a autenticidade da sua hospitalidade e até a confiabilidade da sua comida. Porém, por trás destes esquemas ideológicos preponderantes nos registros oficiais, é possível desvendar um contato mais complexo e rico. Assim os padres capuchinhos não só executam exorcismos porque acreditam no poder da magia dos índios, quanto bebem junto com eles e recomendam que aquilo não lhes seja proibido (TAUSSIG, 1987). Ainda que com receio sejam admirados seus conhecimentos botânicos (SCHULTES ; RAFFAUF, 2004) o que faz com que, em muitos casos, o explorador aprenda mais com o nativo do que o contrário. Ou pelo menos mais do que se esperava no papel, no projeto da descida no submundo no qual o polo a ser mudado era exclusivamente o selvagem e não o portador da civilização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONILLA, Víctor Daniel. **Siervos de Dios y amos de indios**: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2006.
- BURROUGHS, William; GINSBERG, Allen. **Cartas del Yajé**. Buenos Aires: Ediciones Signos, 1971.
- CASEMENT, Roger. **Libro Azul Británico**: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo. [s. L.]: Iwgia-caaap, 2011. (Testimonios).

- CONRAD, Joseph. **Heart of darkness**. [s. L.]: The Project Gutenberg, 2009.
- DE QUITO, Fray Jacinto María. **Relación de viaje en los rios Putumayo, Caraparaná y Caquetá**: y entre las tribus Güitotas. Bogotá: Impr. de "la Luz", 1908.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro. La suerte de Robuchon. In: ROBUCHON, Eugene. **En el Putumayo y sus afluentes**: Segunda edición de En el Putumayo y sus afluentes, Edición oficial, Lima, Imprenta La industria, 1907 Con nuevos materiales y notas. [s. L.]: Universidad del Cauca, 2010. p. 19-56. (Biblioteca del Gran Cauca).
- HARDENBURG, Walter Ernest. **The Putumayo. The Devil's Paradise**: Travels in the Peruvian amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein. London: Adelphi Terrace, 1913.
- INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011.
- INSTITUCIÓN EDUCATIVA CHAMPAGNAT DE SIBUNDOY. **Cien años de Historia Marista en el Putumayo**. [s. L.]: Institución Educativa Champagnat de Sibundoy, 2009.
- LE BRETON, David. **El sabor del mundo**: Una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2009. (Colección Cultura y Sociedad).
- LLOSA, Mario Vargas. **El sueño del celta**. Madrid: Alfaguara, 2010.
- PINEDA, Roberto. Bajo el imperio del antropófago: Bajo las casas caníbales y los sacrificios humanos entre los uitotos de la Amazonía colombiana. In: CHAUMEIL, Jean-pierre; PINEDA, Roberto; BOUCHARD, Jean-françois (Ed.). **Chamanismo y sacrificio**: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La República: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. p. 165-236. (Travaux de l'Institut français d'études andines t. 179.).
- PINZÓN, Carlos Ernesto; SUÁREZ, Rosa; GARAY, Gloria. **Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo xxi**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. 336 p. (Colección).
- RAMÍREZ, María Clemencia; PINZÓN, Carlos Ernesto. Indígenas de Sibundoy. In: INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA (Bogotá). **Introducción a la Colombia Amerindia**. Bogotá: Editorial Presencia, 1987. p. 1. (Nina S. de Friedemann-Colección).
- RIVERA, José Eustacio. **La Vorágine**. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: Editorial A. B. C., 1946.
- ROBUCHON, Eugène. **En el Putumayo y sus afluentes**: Segunda edición de En el Putumayo y sus afluentes, Edición oficial, Lima, Imprenta La industria, 1907 Con nuevos materiales y notas. 2. ed. [s. L.]: Universidad del Cauca, 2010. (Biblioteca del Gran Cauca). Editada por Juan Alvaro Echeverri.
- SEIJAS, Haydée. **The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia**. 1969. 217 f. Tese (Doutorado) - Curso de Anthropology, Cultural, Tulane University, New Orleans, 1969.
- TAUSSIG, Michael. **Shamanism, colonialism and the wild man**: a study in terror and healing. Chicago: The University Of Chicago Press, 1987.

SCHULTES, Richard Evans; RAFFAUF, Robert F.. **El bejuco del alma**: los médicos tradicionales de la Amazonía Colombiana, sus plantas y sus rituales. Bogotá: El Áncora Editores, Fondo de Cultura Económica, 2004.

TRIANA, Miguel. Por el Sur de Colombia: Excursión pintoresca y científica al Putumayo. [s. L.]: Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 1950. (Biblioteca Popular de Cultura Colombiana). Prólogo de S. Pérez Triana.

WHIFFEN, Thomas. **The North-West Amazons**: Notes of some months spent among cannibal tribes. London: Constable And Company Ltd., 1915.

RECEBIDO EM: 12/04/2019

PARECER DADO EM: 21/07/2020



www.revistafenix.pro.br