

DESCONSTRUCCIÓN Y SOFÍSTICA EN EL PROBLEMA DE LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS: A PROPÓSITO DEL HOLOCAUSTO EN EL AMAZONAS COLOMBIANO (1903-1910)

Juan Sebastián Ballén Rodríguez¹

Resumen: El presente estudio pretende hacer un acercamiento filosófico a uno de los episodios más siniestros ocurridos en el Amazonas colombiano para la primera mitad del siglo XIX: el holocausto étnico cometido por el comercio gomero en el Putumayo, el cual fue liderado principalmente por la Casa Arana. Haciendo uso de la metodología deconstructiva planteada por el filósofo Jacques Derrida, y rememorando algunas de las tesis de la sofística isocrática, proponemos un análisis a las implicaciones históricas y filosóficas que demarcarán los límites y las posibilidades para pensar el problema de la memoria de las víctimas en el etnocidio ocurrido en el Putumayo (1903-1910).

Palabras clave: Deconstrucción. Sofística. Memoria. Víctimas. Casa Arana. Amazonas.

DECONSTRUCTION AND SOPHYSTRY IN MEMORY OF THE CASA ARANA VICTIMS: HISTORY OF ETHNOCIDE IN THE AMAZON (1903-1910)

Abstract: This study intends to make a philosophical approach to one of the most sinister episodes occurred in the Colombian Amazon in the first half of the 19th century; the ethnic holocaust committed by the rubber trade in Putumayo, led mainly by Casa Arana. Using deconstructive methodology raised by Philosopher Jacques Derrida, and recalling some theses of the Isocratic sophistry, we propose an analysis to be made to the historical and philosophical implications that will demarcate the boundaries and the possibilities to compensate the problem of victims' memory.

Keywords: Deconstruction. Sophistry. Memory. Victims. Casa Arana.

1 Docente del departamento de Humanidades y Formación Integral. Universidad Santo Tomás. Investigador Grupo Anagnostes.

No hay documento de la cultura que no lo sea al tiempo de la barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, también lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno a otro.

Walter Benjamin. *Sobre el concepto de la historia*.

1 BREVE REFERENCIA HISTÓRICA AL HOLOCAUSTO ÉTNICO EN EL AMAZONAS

Para la segunda mitad del siglo XIX la región amazónica fue el principal abastecedor de caucho natural en el mercado mundial. El rumbo de los barcos a vapor cargado del ‘oro negro’, que partían de los puertos de la ciudad de Iquitos, en Perú y Manaos y Belem del Pará, en Brasil, tuvieron como destino los grandes centros de la producción fabril automotriz y eléctrica concentrada en Estados Unidos, el Reino Unido, Holanda o Francia. La goma se consumía en estos lugares y era materia prima para la producción de neumáticos, cables, mangueras, etc. (El libro rojo del Putumayo. PRÓLOGO, 1995, p. 9).

La aparición de las casas comerciales que, se extendían hasta el fondo de la selva por la senda de los afluentes fluviales del Putumayo, condujeron a multitudes de familias e indígenas provenientes del nordeste brasileiro, a ganarse la vida en la extracción de la goma del caucho: procedimiento que se hacía desde el amanecer con la rayadura de los troncos de siringa (*Hevea brasiliensis*), recogiendo el látex que luego desecaban. La ubicación de los árboles era dispersa, de tal modo que la extracción implicaba un recorrido diario a grandes distancias. En las barracas, el propietario de la casa comercial recibía el caucho que pagaba en especie: herramientas, medicina y diversas mercancías que habían sido entregadas en pago previo (El libro rojo del Putumayo. PRÓLOGO, 1995, p. 10). El ‘avance’ fue creando un endeudamiento ‘vitalicio’, pues llegó a pasar de generación en generación, de tal suerte que tanto indígenas como campesinos fueron esclavizados en un sistema económico donde el ‘patrón’ “(...) controlaba las pesas y medidas e imponía los precios de la goma y las mercancías.” (El libro rojo del Putumayo. PRÓLOGO, 1995, p. 10). ‘Los barones del caucho’, como se denominó a los caucheros enriquecidos sobre la base de este intercambio comercial, fue tan visible que a principio del siglo XX Manaos fue una ciudad tan prospera que rivalizaba con las metrópolis más robustas de Europa y Estados Unidos.

Julio Cesar Arana (nacido en Rioja) fue un comerciante peruano que abandonaría la escuela a los 14 años, para comerciar junto a su padre por las principales poblaciones del Amazonas, ofreciendo sombreros y otros artículos (PINEDA CAMACHO, 2000). Se hace cauchero en Yurimaguas, donde crearía su propio fondo de caucho, transportando el material en lanchas en las que se desplazaba la mercancía entre los ríos Amazonas, Napo y otros. Con el control fluvial Arana ‘estrangulo’ a sus competidores y amasa fortuna para lo que vendría después (PINEDA CAMACHO, 2000).

El ‘descubrimiento’ de la riqueza natural del Amazonas lo llevaría a fundar en 1903 en un lugar llamado la Chorrera la Casa Arana, siendo su principal socio comercial. Durante diez años, Arana llegó a monopolizar los campamentos

caucheros fundados por colombianos, hasta controlar una extensa zona del Putumayo, siendo el propietario gomal más influyente de Iquitos. La casa en La Chorrera se convirtió en el mayor centro de acopio en el área del río Igaraparaná, embarcando el material que llegaba de otros afluentes menores del Caquetá (Nocaimaní, Aduche, Quinché, etc.) (PINEDA CAMACHO, 2000), en dirección a la frontera peruana en la ciudad de Iquitos.

La principal fuerza de trabajo en las tareas de extracción y transporte fueron realizadas por indígenas de las etnias uitoto, miraña, bora, endoque, nonuya, muinane, entre otros. Conviene decir que la Casa Arana estaba organizada en distritos que alimentaban a dos de los grandes centros matrices para el acopio del caucho: La Chorrera y El Encanto. Mientras que en la primera se organizaba la producción de todas las agencias que bordeaban el río Putumayo, la segunda orquestaba las tareas de extracción por el mismo río (PINEDA CAMACHO, 2000).

Un lenguaje muy particular caracterizó a todo el sistema comercial gomero, fundado sobre las consecuentes prácticas de extracción. Las ‘Secciones’ fue un apelativo usado por los caucheros para referirse a los grupos que en las riveras interfluviales del río organizaban la extracción del caucho con las comunidades indígenas. Estos grupos lo conformaban los ‘caucheros’, hombres provenientes del Perú y Colombia como también negros traídos de Barbados y los ‘muchachos de servicio’, jóvenes aborígenes criados desde pequeños por los patrones y que cumplían con las labores de la vigilancia, la búsqueda, el castigo de indígenas, etc. En la jerarquía de los trabajos, los nativos fueron la principal fuerza de trabajo (hombres, mujeres y niños) y estos, a su vez, eran liderados por el ‘capitán’ de cada grupo, figura política que representó a la comunidad sirviendo como enlace directo con los caucheros.

Como lo muestra Roberto Pineda Camacho en su libro *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana* (2000), en los relatos indígenas de las tribus uitoto y endoque se cuenta que el comercio prospero inicialmente, dado el intercambio de servicios que comenzaba por el conocido ‘avance’, y del que llegaron a gozar por sus beneficios los abuelos. Pero después, las relaciones comerciales cayeron en ‘pelea y venganza’, haciéndose más frecuentes las prácticas ‘compulsivas’ que, al forzar el aumento de la producción a partir del uso de la fuerza, se amedrentaba, por ejemplo, a los indígenas que traían poco caucho, pasando de las golpizas a las muertes sistemáticas de las comunidades. Relata Roberto Pineda Camacho que para el año de 1903 “(...) en la región se vivía un clima de verdadera guerra (...)” (PINEDA CAMACHO, 2000, p. 86), dado la sublevación de los indígenas boras y navajas.

Varias situaciones implicadas en la tarea extractiva del caucho apuntan a la consideración de que este comercio funcionaba como una empresa militar. Por ejemplo, una de las prácticas empleadas fueron ‘las correrías de indios’, que consistía en una incorporación violenta de los indígenas a la fuerza de trabajo. La inasistencia era castigada con la muerte del infractor, o, en su lugar, con el sometimiento a los cepos y la posterior flagelación. El informe preparado por Sir Roger Casement, conocido también como *El libro Rojo del Putumayo* describe que

en una de las ‘secciones’ ubicada en la región de Matanzas, la construcción de una de las ‘estaciones’, tenía por propósito adelantar la respectiva ‘cacería’ de indios. Los caucheros, internándose en la selva, buscaron la fuerza de trabajo en la misma maloca o ‘casa indígena’; algunos, advertidos de la presencia de hombres armados en la zona lograban escapar, otros, eran capturados. En el relato se menciona que un grupo de indígenas armados con rifles y que habían matado a unos caucheros colombianos, fueron capturados: en el proceso, al tiempo que recuperaban parte de las armas, los indígenas fueron asesinados, blancos fáciles para los precisos rifles winchester. La construcción de la ‘estación’ necesitaba del respectivo reclutamiento indígena, a quienes se les pagaba con “(...) ropa, camisas, pantalones, machete, hacha, perdigones y posiblemente pistolas.” (Citado por Pineda del informe Casement, p. 88).

Uno de los testigos presenciales de los hechos ocurridos en La Chorrera, fue el escritor nariñense Ricardo A. Gómez, quien plasmaría la memoria del holocausto ocurrido en el Amazonas en una publicación del año de 1933, conocida bajo el título de *La Guarida de los Asesinos*.

En la entrevista preparada por Neftali Benavides Rivera y que se publica en la Revista Cultural Nariñense (1976), el escritor oriundo de Pasto, hace una viva y extendida descripción de los maltratos que recibieron los indígenas por parte de sus ‘verdugos’, reseñados en este testimonio con nombre propio:

El ‘oro negro’, que era el caucho, servía de pretexto para eliminar en cargamontón a numerosos tercios de infelices esclavos, que sin ninguna sola queja y sin que se escapara de sus labios la más leve súplica que ablandara el endurecido corazón de sus verdugos, doblaban la cabeza humildemente para recibir el golpe tajante de la peinilla que los borrara para siempre de la faz de la tierra. A hombres de carne y hueso despedazados con el látigo con que eran azotados, presto se les agusanaban las piernas, los brazos y las espaldas por la acción devoradora del clima y de las alimañas dañinas propensa a sustentarse con ese género de manjares. Indios achicharrados en las hogueras o sentenciados a ser sepultados vivos en fosas que de antemano les hacían abrir a ellos mismos, eran otros de los espectáculos bárbaros con que se deleitaban en los ratos de holganza los crueles esclavizadores que dependían de la Casa Arana. Sin embargo, esos parias desgraciados que como bestias de carga sufrían con resignación las intemperancias de sus fieros capataces, serenamente se dejaban conducir hacia el matadero destinado a ajusticiarlos. Jóvenes y viejos, hombres y niños de pechos vi caer con harta frecuencia abatidos por el plomo que vomitaban las armas de fuego manejadas por esos bandidos que respondían a los nombres repulsivos de Abelardo Agüero y Augusto Jiménez, Fidel Velarde Francisco Barboline, Armando Normand y Elías Martinegui, Miguel Flores y Andrés O’Donell, Aristides y Aurelio Rodríguez, Miguel de los Santos Loaiza y José Inocente Fonseca, Joaquín Lameiras y Pedro Palomino, inconfundibles ejemplares de piratería habituados a embarrarse de sangre hasta las orejas. (GÓMEZ, 1933, p. 16).

2 HIPÓTESIS DE LECTURA

Pretendemos asumir la desconstrucción como una apuesta metodológica para leer los lugares de la memoria, y, particularmente, la presencia de la ‘fuerza desconstruccionista’ que, a nuestro juicio, ha permeado el lenguaje de los victimarios en contraposición al silencio de las víctimas, en un espacio tiempo de la historia de la violencia en Colombia, que desde los tiempos de la conquista en el Putumayo, hasta el etnocidio cometido por un sistema de muerte como lo fue el comercio cauchero en el Amazonas colombiano para la primera mitad del siglo XIX, no ha dado muestras de claudicar, hecho que se repite una y otra vez. Esto es así, si tenemos en cuenta los acontecimientos ocurridos en el Catatumbo (norte de Santander) que para finales del mes de junio del 2013, hizo noticia con la represión infligida por las fuerzas del orden en contra de las protestas de los campesinos, dado el agresivo plan de fumigación con Glifosato o Roundup que se viene adelantando en la zona por parte de los aviones del convenio FAC-DEA. Curiosamente, mientras esto ocurría, un canal televisivo de gran audiencia en un concurso donde se sondeaba la opinión de los televidentes acerca de cuál personaje de la historia colombiana merecía el título del gran colombiano, la votación unánime decretó que el expresidente Álvaro Uribe Vélez, por encima de los nombres de Jaime Garzón o Gabriel García Márquez, era la figura supernumeraria de tan honrosa y mediática distinción.

Este episodio describe con acierto la tragedia de las víctimas en un presente que se repite, y en el que la historia silente de los infligidos no es escuchada, en contraposición a la apariencia del poder político y a la sofisticada incita en la escritura de la historia y que muestra al victimario como la personalidad histórica que no se olvida.

Hacemos nuestra la tesis derrideana según la cual el poder realizativo del lenguaje de ley (el del derecho), además de encerrar la violencia de un acto normativo fundador, es la materialización histórica del lenguaje de los victimarios (DERRIDA, 2002), en donde se pone al descubierto que el poder místico de la autoridad, decreta la fatalidad trágica de un imposible histórico: la memoria de las víctimas, expuestas a una violencia que legitima la ejecución del lenguaje de ley, a costa del silencio de sus voces, para afirmar, finalmente, el testimonio de los vencedores y, de paso, decretar la fuerza implacable de la fatalidad y la inercia moral, una ley humana recreada en la tragedia griega.

El ideario político del sofista Isócrates es un escenario filosófico a partir del cual se problematizan los asuntos de la memoria, que no se desconectan de la hipótesis derrideana, pues otra fuerza que actúa en pos de la historia de los vencedores, tiene en el lenguaje persuasivo del discurso político, un instrumento retórico que ha relatado la historia de la civilización occidental y la de sus personalidades históricas, una tesis barajada por la sofisticada del siglo IV. Es de interés en esta evocación a Isócrates la teoría de la apariencia del poder político y su relación con la ley de la tragedia, otra forma de pensar el poder místico de la autoridad, no en perspectiva al silencio que produce en las víctimas, sino en la catástrofe política y moral en la que caen los pueblos. Estos planteamientos serán considerados igualmente en la historia siniestra de la Casa Arana.

3 APUNTES METODOLÓGICOS A PROPÓSITO DE LA DESCONSTRUCCIÓN APLICABLES AL DERECHO Y AL CONCEPTO DE JUSTICIA

No es nuestro interés rastrear el uso del concepto de la desconstrucción en toda la obra de Derrida, investigación por lo demás valiosa, sino tomar algunas orientaciones que propone el filósofo en una publicación titulada *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad* (1997). El texto derrideano que se analiza fue una conferencia impartida en el mes de octubre del año de 1989, en un coloquio sobre la *Desconstrucción y la posibilidad de justicia*, organizado por Drucilla Cornell en la Cardozo Law School.

De este opúsculo pondremos en situación, en primer lugar, la relación que propone Derrida entre la fuerza y la significación, y, en segunda instancia, la implicación entre los conceptos de fuerza de ley y el ‘fundamento místico de la autoridad’ (DERRIDA, 2002, p. 19). Trataremos pues la primera relación en este segundo apartado y parte del tercero, y la segunda, de un modo más extendido en el cuarto acápite de este estudio.

Ahora bien, varias cosas quisiéramos esbozar con el concepto de desconstrucción, particularmente, de las bondades metodológicas que la revisten. Al proponernos en las líneas que siguen hacer una descripción de ciertos pasos y procedimientos que configuran el ejercicio desconstrutivo, pretender hallar el camino que nos permita más adelante abordar la problemática de la memoria de las víctimas en el holocausto étnico ocurrido entre 1903 y 1910 en el Amazonas. En esta medida organizaremos los momentos procedimentales de la siguiente forma: 1) Desconstrucción y lenguaje, 2) Desconstrucción y filosofía 3) Desconstrucción en el derecho y la justicia y 4) Desconstrucción y memoria.

1) Desconstrucción y lenguaje

a) *La Desconstrucción y el decir persuasivo*: Es un método filosófico en donde se pone de presente que el uso del lenguaje, no solamente menta a una teoría de la significación, sino también a una teoría de las cosas que se pueden hacer con el habla, es decir, que el lenguaje exterioriza la fuerza retórica que tiene el decir persuasivo (performatividad) y ésta, a su vez, ha caracterizado desde Las Casas hasta Juan del Valle la historia de los discursos sobre la justicia (DERRIDA, 2002, p. 19- 20).

b) *La desconstrucción está más acá de una hermenéutica de los conceptos filosóficos*: Una de las advertencias hechas por el filósofo en la conferencia mencionada, consiste en declarar la participación que tienen las teorías de la desconstrucción en el derecho, sobre todo en el análisis de las problemáticas morales y políticas que se desprenden del cumplimiento de ley, como también de la noción de justicia. Así mismo, el análisis desconstrutivo parte del presupuesto metodológico que todo discurso sobre la justicia está erigido a partir de una intencionalidad persuasiva; en otras palabras, que una analítica de los lenguajes y discursos sobre la justicia, antes de dar por hecho el contenido de lo expresado en

una hermenéutica sobre el sentido de los conceptos, deberá concentrarse tanto en la forma de los enunciados como en sus pretensiones retóricas.

2) Deconstrucción y filosofía

a) *La deconstrucción es otra forma de hacer filosofía*: La deconstrucción es un método filosófico cuya potencia interrogativa, consiste en asumir la tarea epistemológica de mover los fundamentos teóricos de las disciplinas (deconstruir). Teniendo en la mira la intencionalidad cimera de la filosofía, la cual consiste en pensar la realidad como punta de lanza que caracterizará a una disposición filosófica de conocimiento. La pregunta plantea una apertura al descubrimiento de una realidad más allá del prejuicio de la historia o de la misma autoridad de la filosofía. La deconstrucción tiene una intencionalidad interrogativa pues al tratarse de una disposición filosófica fundamental, está llamada:

[...] a poner en cuestión o a exceder la posibilidad o la necesidad última del cuestionamiento (o del preguntar) mismo, de la forma interrogativa del pensamiento, interrogando sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y de sus autoridades filosóficas. Pues hay una autoridad-por tanto, una fuerza legítima- de la forma cuestionante o interrogativa, respecto de lo que podemos preguntarnos de donde extrae una fuerza tan importante en nuestra tradición (DERRIDA, 2002, p. 21-22).

b) *La deconstrucción es un ejercicio metodológico nominalista*: Puesto que se ofrece como un ejercicio analítico sobre la retórica de los discursos filosóficos y no filosóficos, su tratamiento tendrá un comportamiento distinto en la extensa obra derrideana. Cada ejercicio hermenéutico practicado por Derrida a lo largo de su propuesta filosófica deriva en un cierto uso de la deconstrucción, que lo deslinda de otro diferente, haciéndolo en la práctica un método más nominal que universal. Por nominalismo metodológico entendemos la pragmática de un método filosófico, que exponiendo un camino desde unos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos particulares, se sitúa en perspectiva crítica al análisis de un campo de problemas específicos.

3) Deconstrucción en el derecho y la justicia

a) *Así como el derecho es desconstruible, la justicia como ideal es la desconstrucción*: En la analítica de la forma de los enunciados sobre la justicia, la fuerza de ley, se presenta como un elemento fundacional de toda normatividad jurídica, susceptible de pasar por el racero de la deconstrucción. Así las cosas, la justicia tendrá que ser un ideal deconstruible, pues de convertirse ella misma en el objeto de la decodificación caería en una suerte de nihilismo hermenéutico, donde desaparecerían tanto el objeto de estudio como el método para su investigación. Pensar entonces la justicia como el ideal de la deconstrucción, es algo así como un punto cero de observación a partir del cual todo lo demás deviene en el objeto de la deconstrucción: “La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es desconstruible. Como no es la deconstrucción, si algo así existe. *La deconstrucción es la justicia*.” (DERRIDA, 2002, p. 35).

Ahora bien, el derecho es una ciencia desconstruible, porque se erige sobre la base de un cálculo y mensurabilidad acerca del poder realizativo de una norma, en la que ya no solamente se despliega una retórica del convencimiento, sino el cumplimiento de una prescripción, acción estratégica que prescinde de las razones y los estratagemas sofisticados, para ingresar en el reino de la violencia y de la acción por mor al cumplimiento. El derecho aparece entonces como un saber de la estrategia de la acción prescriptiva, donde tienen lugar los juegos del poder ínsitos en la realización eficaz de una ley y de su cumplimiento. Justicia y derecho conviven de una forma aporética dentro este juego de poderes y de fuerzas, porque mientras que una establece el cálculo la otra no lo puede hacer:

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurado por una regla (DERRIDA, 2002, p. 39).

Derrida de la mano del pensador francés Michel de Montaigne interpreta el giro místico o el fundamento de la autoridad, como el advenimiento de un silencio que emplaza el recurso retórico del lenguaje, para incursionar en una estructura punitiva que exterioriza la violencia ínsita al cumplimiento de ley:

Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante. El discurso encuentra ahí su límite, en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo *místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparejado, porque este silencio no es exterior al lenguaje (DERRIDA, 2002, p. 33).

Así las cosas, y en perspectiva hacia la problematización filosófica de la memoria y su incidencia en el relato de las víctimas como en de la de los victimarios, surgen varios interrogantes: ¿Es este silencio que deja tras de sí la autoridad del lenguaje realizativo de ley, una forma religiosa que tendrían las víctimas para expresar el sometimiento a la barbarie?, ¿Si el silencio es la expresión corporal y lingüística ante la exteriorización de una fuerza de ley, cuál es entonces la narración posible para entender el lenguaje de las víctimas frente al de los victimarios?, ¿Es posible hacer la memoria de los desposeídos, desarraigados, agredidos y violentados en el silencio?, ¿Podrá interpretarse la justicia como el silencio de los violentados sobre los violentos, que oculta además el poder que emana del ‘fundamento místico de la autoridad’?, ¿Qué posibilidades reales tiene una concepción de justicia como reparación material, si el silencio de las víctimas aparece como un grito que no se escucha, siendo al mismo tiempo la respuesta lingüística ante la ejecución punitiva del lenguaje de ley?

b) *Una crítica a la fuerza de ley es también una crítica a las bases criteriológicas de una cultura:* La desconstrucción pone al descubierto los alcances persuasivos del lenguaje, sobre todo, al presentarse como una crítica a la ideología jurídica dominante. Una crítica que se extendería a las divisiones establecidas por las ciencias humanas, saberes que han fragmentado el estudio de

lo humano entre lo que es bueno y malo, o en el caso que nos compete, entre lo justo o injusto, apelando a una “(...) exigencia más insaciable de justicia (...)” (DERRIDA, 2002, p. 45), y a partir de la cual se plantea una invitación más audaz: “(...) la reinterpretación de todo el aparato del límite dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confirmar su criteriología” (DERRIDA, 2002, p. 45).

4) Desconstrucción y memoria

a) *La desconstrucción como un compromiso ético ante la memoria, tendrá que revisar la historia de las normas y las prescripciones que han dado lugar a su sedimentación en nuestro presente cultural y educativo:* Al plantear un vuelta a la historia criteriológica de la cultura como el *arche* a partir del cual se han instituido los conceptos de justo e injusto, civilización y barbarie, víctimas y victimarios, etc., hasta sedimentarse en los saberes y las prácticas actuales en el derecho y en la misma noción de justicia, la desconstrucción asume una:

[...] responsabilidad sin límite, y por tanto necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria: de ahí la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho, de los valores, normas, prescripciones que han impuesto y han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos (DERRIDA, 2002, p. 45).

b) *La desconstrucción como un compromiso ético ante lo que nos ‘ha sido legado como justicia’:* Dado que la vocación histórica de una filosofía de la memoria está volcada a mostrar las bases criteriológicas que han sedimentado el sentido de las categorías usadas en el derecho y la justicia, entre otras cosas para significar las condiciones subjetivas que han caracterizado a la víctima y al victimario, o las que lo hacen desde una perspectiva objetiva para deslindar el sentido de los términos filosóficos de lo justo y lo injusto, etc., adviene el compromiso ético o la ‘responsabilidad sin límite’ como una apuesta moral que es asumida por el ejercicio desconstrutivo. Práctica metodológica presta a escuchar otras formas de significar la palabra justicia, más allá de las establecidas por la cultura indoeuropea. Es esta medida, una ‘responsabilidad sin límite’ implica lo siguiente: pensar la justicia es una manera de reconocer al otro en su diferencia (DERRIDA, 2002, p. 45-47).

Tomemos pues las variables metodológicas agrupadas bajo el título de *Desconstrucción y memoria* (sin que ello no merite saltar a las otras categorías, que también están prestas al análisis hermenéutico de la memoria de las víctimas), como una apertura para examinar en la historia de la cultura las bases de la criteriología, sobre las cuales el estudio del sujeto humano se ha instituido en particiones ya sedimentadas por la historia, visible en las disciplinas en las que nos hemos formado en el presente (DERRIDA, 2002, p. 44). Un ejemplo de ello son los conceptos de ‘apariciencia del poder político’ y ‘ley fundamental de la tragedia’ Practicaremos este examen a la historia de los criterios de la cultura, evocando la tradición del pensamiento moral y político isocrático, con miras a pensar reflexivamente los hechos acaecidos en la Chorrera, espacio geográfico donde se asienta la casa

comercial Arana, principal actor fabril de la explotación cauchera en el Putumayo para la primera mitad del siglo XIX.

Pasemos pues a relacionar la fuerza de la persuasión en la significación de las cosas políticas, tomando como punto de inflexión el ideario político del sofista y educador moral Isócrates.

4 LA 'APARIENCIA DEL PODER POLÍTICO' Y LA 'LEY FUNDAMENTAL DE LA TRAGEDIA': EL LENGUAJE DE LA DOMINACIÓN EN LA EXPLOTACIÓN CAUCHERA DE COMIENZOS DEL SIGLO XIX

Pretendemos en este apartado mostrar la conexión entre el *panhelenismo* isocrático con las cosmovisiones civilizatorias que justificaron la explotación cauchera para comienzos del siglo XIX, en la voz de sus propietarios, particularmente la del empresario Julio Cesar Arana. El hilo conductor que guiará esta apuesta hermenéutica tiene que ver con la pauta metodológica de la performatividad, según la cual, el lenguaje es también una forma de acción y praxis donde se significa el campo de dominación del lenguaje civilizado (que aparece en el testimonio del empresario cauchero), intencionado de manera consciente o inconsciente, en la 'ocultación' de la maquinaria de la muerte y de las prácticas de la barbarie cometidas en pos del comercio gomero, empresa que asume también la retórica de la conquista del territorio en procura de la realización de un proyecto de civilización peruano para las etnias aborígenes del Putumayo.

Werner Jaeger (1997) señala a Isócrates (436-338 A. C.) como un sofista del siglo IV clarividente de la situación política de Atenas, luego del fracaso militar y político que trajo consigo la guerra del Peloponeso, que entre otras cosas afectaría incluso su holgado modo vida², al perder la herencia paterna en la guerra contra Esparta, situación que lo obliga a ganarse la vida como sofista y educador.

Dos obras comprenden este pensamiento político tan particular: el *Panetanaico*, un libro dedicado al estudio de la vida interior de Atenas y del compromiso del educador moral dentro del destino de la gran polis griega. La otra obra, que se une a la primera al completarla y ampliarla es el *Panegírico*, libro que estudia la situación política de Atenas respecto de los demás estados griegos, sobre todo de su lenta recuperación luego de la pérdida de la guerra y la bancarrota del poder naval.

En su retórica tan particular, Isócrates muestra que en asuntos de política exterior es usual aventurar dos posiciones. La de los optimistas, quienes argumentan en favor del poder militar y la grandeza cultural del pueblo de Atenas, sentimiento recreado a partir de los encomios y las loas de los poemas políticos de Solón y la obra histórica de Tucídides. El sofista declara que el origen de la cultura no se encuentra en la leyenda local ática según la cual fue el dios Démeter quien puso el fundamento de la cultura con la fundación de la agricultura y los misterios

2 Curiosamente el padre de Isócrates, Teodoro, amasa fortuna con la posesión de esclavos, quienes fabricaban flautas y otros instrumentos musicales. Aristófenes en sus comedias le recordarían a Isocrates que su acomodada situación económica era el resultado de un oficio humillante.

(NESTLE, 1975, p. 227), sino que ha sido el hombre quien “(...) se ha levantado por sus propias fuerzas en el curso de los tiempos desde la vida animal de la primera edad hasta los estadios superiores de la cultura” (NESTLE, 1975, p. 228).

La otra posición es un pronóstico reservado por el educador moral, para quien la confianza en el poderío militar y las alianzas que los pueblos vecinos puedan pactar en caso de que Atenas entre en guerra, lejos de garantizar la paz y un sentimiento general de seguridad, lo que pone en evidencia es el fenómeno de la apariencia del poder político, (que hoy llamaríamos barniz mediático o imagen de campaña). El problema de la seguridad consiste en que los ciudadanos creen en el poder de Atenas para dominar a toda Grecia, sin advertir los peligros y los riesgos que produce esta falsa conciencia de estabilidad y bien estar. La apariencia del poder político es una sensación de que las cosas van por buen camino, sin advertir la inminencia de una catástrofe anunciada por un educador moral que toma en su raíz el *leitiv motiv* de la tragedia griega. Para Jaeger, la postura moral y política de Isócrates tiene su origen en la ‘concepción del mundo de la tragedia griega’ (JAEGER, 1997, p. 896), pues en ella se aprecia que el poder político se encuentra expuesto a las fuerzas ciegas desatas por “(...) la ley trágica fundamental que hermana siempre en la vida el poder y la riqueza a la fascinación y el desenfreno, fuerzas surgidas del interior que amenazan a aquéllas en su existencia.” (JAEGER, 1997, p. 896).

La sensación de seguridad, principal sentimiento colectivo que se muestra en aquellas sociedades que prosperan por una riqueza resguardada, en apariencia, por un ejército fuerte y unos vecinos leales, se desvanece tan pronto se vincula la riqueza con la intemperancia moral, en donde el individuo pierde el control sobre el poder, para exponerse a la caída moral, el desenfreno y el crimen. Contra la apariencia de felicidad que procura el poder político, Isócrates propone una *paideia* de la ‘penuria y la pequeñez’, actitudes morales que engendran ‘el dominio de sí’ y la ‘moderación’. Es una ley moral compensatoria la que alecciona la tragedia, pues mientras que en los momentos malos las situaciones adversas y las tempestades atemperan el alma, la dicha se convierte rápidamente en el detonante para el infortunio y las catástrofes morales y políticas. La prueba histórica está en la invasión Persa, en donde Atenas asume el liderazgo de toda la Hélade en medio del temor y la incertidumbre, para luego derrotar a la fuerza extrajera invasora. El entusiasmo generado por esta primera victoria no revirtió positivamente y el fracaso del Pelopeneso fue una muestra de ello, donde a falta de nada se rinde toda Grecia a la servidumbre del imperio Persa. De estos ejemplos históricos Isócrates concluye que el sentimiento de seguridad, alimentado por una suerte de pregón identitario del poder de nación, es una exageración que acelera el advenimiento de la tragedia.

Una obra de adultez como el *Discurso sobre la paz*, escrito por Isócrates a la edad de ochenta años, defenderá la tesis de que la decadencia del poder naval de Grecia a partir del fracaso del Pelopeneso, no puede ser utilizado como un argumento para henchir el alma de los vencedores, que arguyendo haber perdido la batalla pero no la guerra, se encuentran seducidos por la idea de la reconquista del imperio perdido. Sin embargo, y siguiendo el dictamen de la ley trágica fundamental, la revancha política, la cual prolonga el sentimiento de seguridad y confianza, se convierte en el preámbulo para el comienzo del fin. La relación entre poder e imperio es analizada

por Isócrates desde el concepto de dominación, el cual cae irremediamente en la expansión del poder político, y con ello, en la apertura a la intimidación, la deslealtad y la coacción sin consentimiento. En las pretensiones de dominación bajo el recurso de la violencia no se pactan acuerdos con base al honor y el respeto mutuo, sino por mor al interés y la obligación que ejerce la posesión expansiva del poder. Y sin honor, no es posible hacer aliados leales sino más bien negociantes interesados en los beneficios que trae consigo los acuerdos de paz.

Ahora bien, es nuestra intención poner en situación algunas de las tesis del ideario político de Isócrates, con el objeto de recrearlas dentro del discurso civilizatorio de finales del siglo XIX, y que aflora indistintamente dentro de las razones que esbozaron los caucheros al penetrar en el Amazonas y participar en la conquista y dominación de los pueblos indígenas, exterminio étnico que cifra el espantoso número de por lo menos 40.000 indígenas muertos en la región (PINEDA CAMACHO, 2002, p. 381).

Por ejemplo, la idea de que el cultivo del sentimiento identitario de un pueblo, y particularmente en el encomio a sus hijos ilustres, se irradia la seguridad social y el bien estar colectivo. Este sentimiento, que bien podríamos denominar hoy día como nacionalista, se realiza en el caso de Arana, particularmente, en la peruanización de la empresa cauchera, en donde el terrateniente y millonario no solamente civilizó a los indígenas al entrar en comercio por sus servicios, a cambio de objetos útiles como el hacha de acero, que fue muypreciado entre los indígenas, sino que también nacionalizo un territorio y amplio las fronteras de la patria peruana. En otras palabras, en la retórica nacionalista del Perú de finales del siglo XIX, particularmente en el estratagema de presentar “(...) como plausibles las malas causas (...)” (JAEGER, 1997, p. 930), el concepto de civilización oculta el horror de la violencia sistemática, por cuenta de la expansión territorial de un pueblo que, representado en la empresa económica liderada por sus nuevos conquistadores, es decir, los empresarios caucheros en el Amazonas, hacen y prolongan la existencia de la patria. Es la lectura de la historiadora Pilar García Jordán al considerar que:

Por lo que se refiere a la empresa Arana y todos aquellos vinculados a ella, tanto desde el inicio del escándalo, como durante la fase de liquidación de la compañía encomendada a Arana-cuestión revocada posteriormente-, como en los juicios celebrados en Londres, los debates sostenidos en el parlamento británico y hasta el fin, cuestión reiterada hasta la saciedad fue la contribución fundamental de la empresa Arana a la *peruanización* del Putumayo. Si ya antes del estallido del escándalo, cuando la compañía cambio su razón social y se registró en Londres, el círculo aranista había enfatizado la importancia de la empresa en la expansión de la frontera interna y defensa de la frontera externa en la región, tal cuestión devino elemento fundamental para obtener del gobierno peruano un respaldo diplomático a la empresa (GARCÍA JORDÁN, 2001, p. 611).

En la retórica civilizatoria de la empresa cauchera, particularmente la liderada por la casa Arana en la Chorrera (Putumayo), se pone en evidencia que el nombramiento de la crueldad ínsita en el exterminio étnico infligido por los caucheros, es alterado por cuenta de un lenguaje que explica la violencia del trabajo de los indígenas dentro de la visión pacificadora y de civilización que trajo consigo la

explotación económica del caucho en el Amazonas. Uno de los trucos del discurso de la civilización consiste en ocultar la barbarie a través de palabras y neologismos técnicos.

Así lo plantea Roberto Pineda Camacho al tomar en consideración los informes comerciales de la Casa Arana, en cuyos balances, principalmente los de 1907 a 1908, se asigna un monto de dinero al margen de los “Gastos de Conquistación”, bajo el predicamento de: “representan gastos adicionales que se incurren en la reducción de los indios en diversas secciones sometidas a sujeción” (PINEDA CAMACHO, 2002, p. 386).

Entre los últimos meses de 1912 y el 15 de agosto de 1913 el comité de la Cámara de los Comunes, que abrió en el Parlamento del Reino Unido el caso Arana, una investigación sobre los crímenes cometidos en el Putumayo, se sorprende de que en estas nominaciones y otras que se encuentran en los informes comerciales se:

[...] incluían toda una serie de palabras y categorías que dejaron perplejos a los miembros del Comité, sobre su significación, sentido y alcance. Reiteradamente en los balances y otros documentos se mencionan palabras como CONQUISTA o CONQUISTADO, BUSCAR, GRATIFICACIONES o REGALOS, COMISIÓN; o expresiones como GASTOS DE CONQUISTA, CORRERIAS DE LOS INDIOS, REDUCIR o REDUCIR LOS INDIOS, etc. (PINEDA CAMACHO, 2002, p. 386).

Este mismo fenómeno se pone en evidencia dentro del proceso judicial llevado a cabo en Londres contra los responsables del etnocidio, luego del informe de Sir Roger Casement, donde se describe en más de quinientas páginas los vejámenes y crímenes cometidos contra los indígenas en el Putumayo. En las respuestas de Julio Cesar Arana se pone al descubierto el truco de la sustitución del lenguaje, y son los jueces, en la interpelación, quienes exteriorizan las incorrecciones semánticas del peruano.

El 8 de abril de 1913 el Comité abre sesión a las 11 de la mañana bajo la dirección de Mr. Charles Robert, quien adelantará los primeros interrogatorios contra Julio Cesar Arana. En defensa a las acusaciones, el potentado cauchero acepta la existencia del genocidio cometido por la casa comercial, pero niega su responsabilidad alegando que no conocía los hechos. Ante la acusación sobre las prácticas que se agenciaban con el uso de la palabra BUSCAR indios, Arana afirma que era algo muy distinto a la acción de cazar. Pineda trae a cuento la observación hecha por Mr. Robert de que los indios habían perdido su libertad, a lo que Arana responde esgrimiendo que los indios ya no podían hacer la guerra entre sí: dicho de otro modo, la libertad la vinieron a conocer los indígenas después de abandonar las luchas tribales.

En una nueva apertura al juicio realizada el nueve de abril, el comité le pide a Arana que explique si el sentido de la expresión ‘correría’ no estaba asociada con la captura y flagelación de los nativos, a lo que el cauchero objeta diciendo que ‘tiene un sentido diferente al de cazar o matar...significa simplemente un método de hacer negocios con los indios, visitándolos en sus chácaras, sus plantaciones,

y haciéndoles avances.”(PINEDA CAMACHO, 2002, p. 390). Arana relaciona el concepto de negocio con el de conquista, y define la expresión ÍNDIOS DE CORRERÍA como un mecanismo comercial donde los pobladores que se asientan en un territorio pactan un contrato: negocio, conquista y correría significan lo mismo para el comerciante, pues en sus propias palabras “Los indios son salvajes y no tienen el hábito de negociar, hay que atraerlos con avances.” (PINEDA CAMACHO, 2002, p. 392).

5 CONTINUACIÓN DEL EJERCICIO DESCONSTRUCTIVO: ‘LA FUERZA DEL DERECHO’ Y EL ‘FUNDAMENTO MÍSTICO DE LA AUTORIDAD’

Buscamos desarrollar en este cuarto acápite la segunda relación planteada por Derrida en el texto mencionado, y que pone al descubierto la relación entre el poder realizativo de ley, que explica, entre otras cosas, el concepto de fuerza como una violencia ejercida en pos del cumplimiento de una ley, y el ‘fundamento místico de la autoridad’. Luego revisaremos esta relación de conceptos en un registro histórico sobre los hechos ocurridos en el Putumayo, narrado por el escritor nariñense Ricardo Gómez A. en su libro *La Guarida de los Asesinos*, y que se publicaría en Pasto en el año de 1933. Específicamente tomaremos una conferencia que antecede a la publicación del relato, y en donde el ‘eminente internacionalista payanes doctor Arcesio Aragón’, experto para la época en asuntos Amazónicos, demuestra en la historia sobre los sucesivos actos fundacionales normativos que han tenido al Putumayo en un pleito jurídico por los menos desde el Nuevo Reino de Granada, que el desastre del etnocidio y de su memoria puede ser el juguete de una empresa superior, a saber, la colombianización jurídica del Amazonas o a título de mejor nombre ‘La fuerza del Derecho’.

Si de un lado la retórica civilizatoria pone de presente que la peruanización del Putumayo justificó el juego semántico de los comerciantes caucheros, en Colombia, la historia sobre los actos normativos fundacionales en el Putumayo, pondrá sobre la mesa que el pleito jurídico sobre los límites geográficos de un territorio, hasta las falta cometida con las sucesivas violaciones a los tratados territoriales, cae en una suerte de colombianización jurídica del Putumayo. En este sentido ‘La Fuerza del Derecho’ actúa como un historicismo que oculta la memoria de las víctimas, siendo su silencio el fundamento místico de la autoridad.

La memoria de la violencia en Colombia, tomando por caso la historia del etnocidio de la casa Arana, pondrá de presente que el origen de la ley está asociado a la imposición de una fuerza simbólica y física, como también a su ‘fundamento místico’: en otras palabras, que la significación del concepto de justicia en perspectiva al derecho trae inveterado la imposición de una fuerza por mor a la obediencia al fundamento místico de una ley: es la tesis que identifica Derrida en los pensamiento de Pascal y de Montaigne, al concluir con el primero que: “La necesidad de la fuerza está por ello implicada en lo justo de la justicia.” (DERRIDA, 2002, p. 27), y con el segundo, en la afirmación de que la justicia está asociada al ‘fundamento místico de la autoridad’, sosteniendo que: “La justicia del derecho, la justicia como derecho, no

es justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad” (DERRIDA, 2002, p. 29).

Fuerza y autoridad conviven mutuamente porque la aparición de una justifica la existencia de la otra y viceversa. Ahora bien, si el fundamento místico de la autoridad, hace que la justicia sea la obediencia ciega a la ley, entonces, la desconstrucción de la relación entre justicia y derecho ha puesto de presente la realización de una fuerza violenta (ya sea física o simbólica). Las teorías de la justicia y del derecho comienzan a ser cuestionadas, pues el sentido del término justicia tanto desde la perspectiva formalista como de la convencionalista o contractual pretenden escapar del poder realizativo de la ley: en el caso de la primera, la noción de justicia como un *a priori* moral del derecho pierde su sustento si partimos de la premisa de que su realización efectiva está relacionada con la imposición de una fuerza *a posteriori*. En la segunda, la justicia planteada por la teoría convencionalista, como un concepto análogo a la repartición equitativa originada por un pacto social o acuerdo, también pierde validez real al considerar la premisa de que el cumplimiento de la ley se da en un acto de obediencia a la autoridad y no fruto de una deliberación colectiva.

Este ejercicio desconstruccionista que se inspira tanto en la ‘pensée pascaliana’ como en la afirmación de Montaigne, obedece a lo que Derrida denomina como una ‘crítica a la ideología jurídica’, y que está direccionada a remover las bases de una estructura más profunda, llamada a cumplir a con la tarea de “(...) desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad” (DERRIDA, 2002, p. 32.).

Como se ve, la desconstrucción deja entrever que en el ejercicio interpretativo es posible poner en movimiento las categorías. Están sujetas al cambio y esto afecta el orden epistémico de las disciplinas: las teorías que antes fueron tomadas como paradigmáticas resultan ahora sospechosas. Sin embargo, esta crítica propone otros lugares para pensar que una teoría de la significación se halla atravesada por el espectro pragmático de una intencionalidad persuasiva, permeada a su vez por la fuerza dominadora de los poderes políticos y económicos, interesados sobre todo en su realización histórica.

En perspectiva a los hechos ocurridos en el Putumayo, un discurso que encomia la justicia en el respeto a los pactos firmados con la palabra y resguardados por el derecho internacional, como la expuesta por el doctor Arcesio Aragón en su conferencia ‘La Fuerza del Derecho’, afirmará que “(...) las naciones débiles no tienen más egida protectora, frente a las ambiciones de los poderosos, que las normas tutelares del derecho, una de las cuales-sin duda la más importante en la vida internacional- es el respeto a la palabra empeñada y la inviolabilidad de los tratados públicos” (ARAGÓN, 1933, p. 21). A su juicio, la ley de los vencidos es la de los que quitan la norma y poniendo en práctica las aventuras de la conquista y la dominación, ingresan a un territorio con “(...) golpes de violencia y la lucha de ambiciones y apetitos (...)” (ARAGÓN, 1933, p. 21). Los caucheros fueron unos infractores de la norma jurídica que respetaba los límites territoriales del

Amazonas que compartían tanto Perú como Colombia, y fue su desacato el origen de la barbarie cometida contra los indígenas en el Putumayo: “Al desconocer el gobierno del Perú la fuerza y validez del tratado Salomón-Lozano, por el cual quedaron definidos y marcados los límites entre el Perú y Colombia en la hoya amazónica, y al ocupar violentamente territorios colombianos, ha roto la égida protectora del derecho y ha abierto la válvula de una máquina de destrucción que puede aniquilar al país (...)” (ARAGÓN, 1933, p. 22).

El jurista hará un repaso por la historia de los tratados bilaterales de ambos países, para defender la tesis de que la fuerza del derecho ha amparado a Colombia reguardando la pertenencia de sus territorios en la hoya amazónica, a diferencia de las constantes violaciones a los tratados infligidas por los ciudadanos peruanos. Como se ve, el encomio jurídico está llamado a proteger los intereses territoriales de un país, y exterioriza el derecho como un discurso sobre la defensa de las estructuras políticas y económicas que ha dominado en la sociedad colombiana desde la colonia hasta los inicios del siglo XIX, omitiendo la narración sobre los dramas y las injusticias acaecidas con las víctimas del holocausto.

6 CONCLUSIONES

Como lo plantea la sofística insocrática, el *logos* no es simplemente la expresión lógica y racional del pensamiento filosófico. En esta capacidad del lenguaje habita la fuerza tendenciosa a verbalizar para seducir y así crear un falso sentimiento de seguridad, que es un fenómeno sofístico que se describe en la expresión de ‘la apariencia del poder político’.

De otra parte la historia vendrá a confirmar que la palabra es el signo distintivo de la cultura. Es gracias al discurso como los hombres conquistan la comprensión mutua. Con los discursos, se sustituye la fuerza física por la habilidad del convencimiento, situación que propicia el agrupamiento, la invención de las artes y finalmente la constitución de los estados legales (NESTLE, 1975, p. 227).

Pensamos que la fuerza persuasiva del lenguaje, además de ser una acción pragmática inclinada a la dominación y a la anticipación de una fuerza realizativa como la fuerza de ley y la violencia, se amplía en la sofística griega, al considerar la noción de historia planteada por Isócrates y según la cual el discurso retórico como señal del avance y de la complejidad humana, trae inveterado la idea de la civilización, concepto que se consume en la existencia normativa de una constitución y de su ley. El *panbelenismo*, es un encomio cultural y antropológico en torno al uso retórico del *logos*, que estará pensado para afirmar la aparición jurídicamente constituida de los estados nación (el griego por principio). El discurso persuasivo y la fuerza de ley crearán las instituciones sociales regidas por la vocación normativa de la ley.

Así las cosas, cuatro elementos identifican al historicismo sofístico: a) el poder persuasivo del lenguaje, b) la teleología de la historia en perspectiva al ‘progreso’ que representa para la cultura el uso de un lenguaje convincente y seductor, c) la creación de las instituciones legales (estados) y d) las acciones egregias de las personalidades históricas, que formadas en la ‘cultura de las letras’ como también en las virtudes de la guerra, han sido decisivas en los cambios de la historia.

Uno de los críticos del historicismo fue el filósofo alemán Walter Benjamin, quien consideró que la tarea de la historia material consiste en “cepillar a contra pelo” (BENJAMIN, 2008, p. 308), a diferencia de la tendencia del historicismo, que olvida el detalle por cuenta de las generalizaciones y la retórica de las grandes realizaciones culturales y de sus personalidades. Esta crítica reconoce que la versión de la historia contada por el historicismo pone un acento superior al relato de los vencedores, a costa del silencio de los vencidos: una forma refinada que tiene la civilización para propiciar el olvido y la barbarie. El historicismo da razón del botín que conquistan los vencedores sin advertir de los que “(...) hoy yacen en el piso” (BENJAMIN, 2008, p. 309). Prescindiendo del cepillado a contrapelo, el relato sobre las grandes conquistas culturales inmortaliza las personalidades históricas.

El *Angelus Novus* de Paul Klee (1897-1940) fue una acuarela adquirida por Benjamin en 1921. La relación entre Benjamin y la pintura hizo parte de la fuga que vivió el alemán escapando de la persecución nazi. Al final de la segunda guerra mundial la pintura es trasladada a los Estados Unidos bajo el cuidado de Theodor Adorno, quien finalmente la trae en su regreso a Frankfurt. La esposa de Scholem dona la acuarela al Museo de Israel en Jerusalén.

Benjamín rebautiza esta pintura y la titula como el ángel de la historia. Para el filósofo la mirada perdida del ángel viene del pasado. Se trata de una mirada que ha contemplado la destrucción y las guerras, las cuales han hecho posible la historia. Su expresión perpleja es la respuesta a la fatalidad de la historia, una narración contada a partir de las experiencias del horror de quienes padecieron de la barbarie y la destrucción, sin aparecer nunca en las memorias del archivo. Una de las ideas que se desprenden del cuadro es que el pasado se ha consolidado a partir del sufrimiento de los otros. El ángel -nos dice Benjamin- no está escapando de este pasado de muerte y de sufrimiento, sino que es arrastrado por una tempestad divina que viene del futuro. Un futuro que se reviste bajo el aspecto del progreso. Este futuro indiferente ante los oprimidos y excluidos es la ley implacable del progreso.

Ahora bien, en los discursos civilizatorios de los caucheros de comienzos del siglo XIX, es latente la consideración de que la nacionalización de un territorio va de la mano de un lenguaje que relata los avatares de conquista, con neologismos técnicos empleados para explicar el funcionamiento y la estructura económica del comercio gomero. *Logos* sofista y realización pragmática del progreso se combina en el siglo XIX en la ley civilizatoria del comercio cauchero y se presentan como los elementos históricos y performativos del lenguaje de los vencedores, quienes terminan por afirmar sus narraciones en la historia oficial. Desde la ‘Fuerza del Derecho’, también se pone un énfasis a la colombianización jurídica del Putumayo, siendo la defensa al cumplimiento de las normatividades territoriales pactadas y que paradójicamente siempre fueron violadas, un historicismo que oculta y silencia a las víctimas. Se corrobora entonces la tesis benjaminiana de que la trasmisión de los documentos civilizatorios reproduce la barbarie ínsita en la escritura de su historia. Finalmente, la historia material o el cepillado a ‘contra pelo’ propuesta narratológica que haría la memoria de las víctimas, sigue siendo una tarea inconclusa, por lo menos en perspectiva a la verdad histórica acerca de los dramas y las historias vividas por las víctimas desaparecidas en el holocausto étnico del Amazonas.

Miremos pues si en la piedad a los dioses griegos se filtra una suerte de técnica religiosa, la cual, podría apalabrar el silencio de los que no han tenido su historia. Tal planteamiento tendría que verse a contra pelo de los relatos de las comunidades indígenas en el Putumayo, y que en las investigaciones antropológicas liderados por el investigador Roberto Pineda Camacho, aparecen indicios de esta memoria contada entre el sufrimiento, el olvido de las versiones que ya no son completas sino fragmentadas, y, por su puesto, elementos sacros. Nos quedamos solamente con el relato de Isócrates, para rememorar algunos elementos del moralismo de nuestro sofista estudiado.

El moralismo religioso de Isócrates defiende, además de la disciplina moral, el temor a Dios. No es suficiente el señorío de sí, también se necesita en la *paideia* isocrática, del temor a los dioses y la veneración religiosa que practicaron los antiguos griegos. A su juicio, no basta con la racionalización de las fuerzas oscuras que habitan en el hombre, también es necesario el rito de las ofrendas y los sacrificios: “Isócrates está también convencido de que lo que importa en la veneración de los dioses, y especialmente en las ofrendas y sacrificios, es el ánimo piadoso, y no el valor material de lo ofrecido, como, por lo demás, ha declarado el mismo dios de Delfos” (NESTLE, 1975, p. 228).

Uno de los cuestionamientos que hará Isócrates a la moral de la disciplina del cuerpo y del cuidado de sí, es su excesiva relajación al momento de relacionarse con el poder político. Contra la idea socrática de que solamente en el conocimiento de sí mismos es posible la formación de gobernantes justos, la mirada escéptica de Isócrates afirmará que cuando el poder político se mezcla con el ego individual, se engendran el desenfreno y la pernicia, vicios que alimentan el uso imperial del poder, caracterizado por un instinto de dominación que se pone en práctica tanto en la estrategia bélica de la intimidación como en la destrucción física del enemigo. El distanciamiento crítico que se conquista con el conocimiento de sí mismos, principal premisa de la moral socrática, necesita de la piedad religiosa.

Ante el cuidado de la moral individual, un factor educativo que Isócrates considera como la solución y la vía de acceso a la realización del espíritu de la democracia (entendida esta forma de gobierno como una renuncia ante la fuerza tendenciosa del poder a sembrar el terror), surge y se opone la atracción que produce la fuerza oscura del poder imperial y de la tiranía. La barbarie del tirano pone al descubierto que en un estado “(...) el verdadero forjador de las almas humanas es la ambición de poder, la aspiración a más” (JAEGUER, 1997, p. 920).

La vida privada del individuo erigida sobre la base del cuidado moral, se pierde en medio del fanatismo que procura una fuerza colectiva que consolida un uso del poder político sin honor (JAEGER, 1997, p. 918-921). Esta suerte de ciego fanatismo producido por el poder político, es una de las motivaciones para que Isócrates proponga en la moral de la piedad y de la veneración, una respuesta religiosa ante la ley fundamental de la tragedia. Una ley que, no le es suficiente el silencio o la obediencia al fundamento místico de la autoridad, sino, más bien, el acto de ofrendar y de rendir un tributo para aplacar la furia de un destino, que sobrepasa, incluso, las posibilidades de una conciencia crítica emancipada, la

cual tenga en su haber la comprensión del mal que inflige el victimario sobre su víctima, en las formas psíquicas del duelo (entendido como una suerte de olvido emancipado) o en la melancolía (un recuerdo encarcelado en el pasado).

BIBLIOGRAFÍA

ARAGÓN, Arcesio. La fuerza del Derecho. En: GÓMEZ, Ricardo. **La Guarida de los Asesinos**. Imprenta La Cosmopolita. Pasto, 1933.

BENJAMIN, Walter. **Sobre el concepto de la historia**. Obras. Libro I, Vol. 2. Traducción Alfredo Brontons Muñoz. Abada, España, 2008.

DE QUITO, Fray Jacinto María. **Relación de viaje**. Ríos de Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus guitotas. Imprenta La Luz. Bogotá, 1908.

DERRIDA, Jacques. **Fuerza de ley**. El 'fundamento místico de la autoridad'. Tecnos. Madrid, 2002.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. La misión del Putumayo (1912-1921). Religión, política y diplomacia ante la explotación indígena. En: GARCÍA JORDÁN, Pilar; IZARD, Miguel; LAVIÑA, Javier (coord.). **Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido**. Universitat de Barcelona. España, 1994.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la amazonia. **Revista de Indias**. Dossier: La amazonia andina. Pilar García Jordán (coord.). Septiembre-diciembre. Departamento de Historia de América. Instituto de Historia. Consejo superior de investigaciones científicas. Madrid, 2001.

GÓMEZ A, Ricardo. **La Guarida de los Asesinos**. Imprenta La Cosmopolita. Pasto, 1933.

HEGEL W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Traducción José Gaos. Altay. Barcelona, 1994.

NESTLE, Wilhem. **Historia del espíritu griego**. Desde Homero hasta Luciano. Ariel. Barcelona, 1975.

PINEDA CAMACHO, Roberto. Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana. Espasa. Colombia, 2000.

PINEDA CAMACHO, Roberto. El comercio infame. El parlamento británico y la casa cauchera peruana (Casa Arana). En: **Boletín de historia y antigüedades**. Órgano de la academia colombiana de historia. Vol. LXXXIX. N.º. 817. Junio. Colombia. Boletín de historia y antigüedades, 2002.

PINEDA CAMACHO, Roberto. Novelistas y etnógrafos en el infierno de la casa Arana. En: **Boletín de historia y antigüedades**. Órgano de academia colombiana de historia. N.º 826. Año 2004. Julio-agosto-septiembre. Colombia, 2004.

RIVERA BENAVIDES, Neftali. Los crímenes de la Casa Arana. Reportaje. **Revista de Cultura Nariñense**. Vol. IX N.º 84. Pasto. Colombia, 1975.

THOMSON, Norman; PINEDA CAMACHO, Roberto. **El Libro Rojo Del Putumayo:** Precedido de una Introducción Sobre el Verdadero Escándalo de Las Atrocidades Del Putumayo: Prólogo de Roberto Pineda Camacho. Planeta. Bogotá, 1995.

WERNER, Jaeger. **Paideia:** Los ideales de la cultura griega. F.C.E. Colombia, 1997.