

Filosofía de la economía y teoría mimética. Un estudio al sistema cauchero y la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en Colombia

Philosophy of Economics and Mimetic Theory. A Study of the Rubber System and the Amazon Basin in the Mid-Nineteenth Century in Colombia

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Universidad Santo Tomás

juanballen@usantotomas.edu.co

Resumen

La economía ha sido objeto de estudio de la filosofía. La vida productiva, la riqueza y la pobreza, el valor de uso y el valor de cambio, el trabajo, el salario han sido alguno de los conceptos que más se han estudiado desde Aristóteles hasta Karl Marx. El presente estudio propone una mirada a la economía desde los planteamientos antropológicos y filosóficos derivados de la teoría mimética del pensador francés René Girard (1923-2015). A partir de esta propuesta se plantea una novedosa mirada al sistema económico leído en perspectiva de la teoría del sacrificio y la violencia, hipótesis que emana de la mirada mimética del comportamiento humano. En este sentido, se hará evocación a los planteamientos del economista y teólogo alemán Franz Hinkelammert (1931), quien ha estudiado la economía como una gran maquinaria sacrificial. Dicho planteamiento será contrastado a partir de un fenómeno histórico ocurrido en la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en la frontera de los territorios de Colombia, Perú y Brasil y que tuvo en el sistema económico cauchero su principal fuente de explotación humana y natural.

Palabras clave

Teoría mimética, Violencia, Sacrificio, Economía, Cultura, Amazonas

Abstract

The economy has been the object of study of philosophy. Productive life, wealth and poverty, use value and exchange value, work, wages have been some of the concepts that have been studied the most from Aristotle to Karl Marx. This study proposes a look at the economy from the anthropological and philosophical approaches derived from the mimetic theory and proposed by the French thinker René Girard (1923-2015). From this proposal, a new look at the economic system is proposed, read in perspective to the theory of sacrifice and violence, a hypothesis that emanates from the mimetic look of human behavior. In this sense, we will evoke the proposals of

the German economist and theologian Franz Hinkelammert (1931), who has studied the economy as a great sacrificial machine. This approach will be contrasted based on a historical phenomenon that occurred in the Amazon basin in the mid-nineteenth century on the border of the territories of Colombia, Peru and Brazil and that had in the rubber economic system its main source of human and natural exploitation.

Keywords

Mimetic theory, Violence, Sacrifice, Economy, Culture, Amazon

¿Cómo el sacrificio es un eslabón en el origen de la cultura?

La teoría mimética explora con insistencia el papel del sacrificio en las culturas. Los registros etnográficos alrededor de los ritos y los mitos de origen de las comunidades, los textos religiosos, las tragedias, así como recientes descubrimientos arqueológicos, son las «pruebas» discursivas que dan cuenta del mecanismo sacrificial. Apreciamos que la mimesis tiene curso en los estudios sobre el fenómeno religioso y, en particular, en la identificación del sacrificio, el mito, el rito y la prohibición como procesos culturales que conservan las huellas del origen de la sociedad y de las instituciones. Una cierta fenomenología de textos es el recurso que permite a la teoría mimética mostrar los orígenes sacrificiales de la cultura en las sociedades, antiguas y modernas, particularmente en la perspectiva de la violencia que desatan las trayectorias del deseo mimético en ciertas pasiones como lo son los celos, la envidia, la vanidad o la venganza. El peligro de estos deseos reside en su apertura para perpetuar la guerra generalizada y ser pretexto para el sacrificio de víctimas a contra pelo del relato vencedor de los conquistadores.

Ahora bien, una de las preguntas filosóficas que se han formulado a la teoría evolutiva tiene que ver con el origen de la cultura. El eslabón en el plano de la hominización alude al momento preciso en el que se interrumpe la cadena mimética¹ que confronta a las especies por la lucha de la supervivencia. Este eslabón tiene que ver con el sacrificio como una forma simbólica de encontrar la cultura al margen de la violencia mimética que caracteriza el origen de la vida desde la perspectiva de la lucha a muerte entre las especies. El sacrificio interrumpe la violencia mimética y pone de presente no solo el comportamiento altruista, sino también el lenguaje de la donación, parejo a las

¹ Por cadena mimética entendemos el comportamiento egoísta que caracteriza al deseo de apropiación en los seres humanos. Según este deseo en la fisiología humana pero también en la estructura psíquica (baste recordar la existencia de las neuronas espejo), hay una tendencia hacia la emulación de formas de actuar, de pensar y de sentir, que de manera violenta buscan la apropiación de un ser ajeno y extraño. Las relaciones sociales se encuentran lastradas por este conflicto en las formas deseantes de imitar el ser del otro.

prohibiciones, pretexto para que las instituciones detengan la violencia mimética y así se contrarreste el principio de agresividad que caracteriza al comportamiento evolutivo en los animales. A juicio de Girard:

«La donación, el “dar”, es lo contrario del acaparamiento, la actitud que caracteriza a todo animal dominante. El proceso que permite que no sólo el animal dominante sino la cultura entera abandone esa tendencia a cogerlo todo, a quedarse con todo, y elija dar al otro a fin de recibir de él, esto es también totalmente “contraintuitivo”. No pueden explicarse los tabúes, las prohibiciones y la complejidad de los sistemas de intercambio simbólico aduciendo sólo razones biológicas sobre la conducta altruista. Un gran trastocamiento, una alteración radical, tiene que producirse en algún punto y eso es lo que obliga a cambiar de comportamiento. Ese gran trastocamiento es, en efecto, imprescindible. Y el mismo razonamiento puede aplicarse al lenguaje. La única cosa que puede producir esta estructura relacional es el miedo, el miedo a la muerte. Si la gente se siente amenazada, evita ciertas actuaciones; de no ser así, la apropiación caótica dominaría y la violencia iría siempre en aumento. La prohibición es la primera condición para la existencia de vínculos sociales y asimismo el primer sistema cultural. El miedo es esencialmente miedo a la violencia mimética; la prohibición constituye una protección frente a esa escalada. Y todos estos fenómenos, increíblemente complejos, los desencadena el crimen fundador, el mecanismo del chivo expiatorio»².

A la comprensión del sacrificio la rodea un manto de misterio. El Humanismo clásico no ha sabido definir este fenómeno. Entre otras cosas porque en esta filosofía predomina un espíritu piadoso y de distancia frente a las impurezas emanadas de la violencia sacrificial. De ahí que la filosofía no proponga la vinculación teórica entre lo sagrado y la violencia³. Desde el Humanismo clásico la relación entre la violencia con lo sagrado ha sido velada, ocultada, por concepciones moralistas y místicas que hacen del poder sagrado una instancia experiencial distante al curso evolutivo de las culturas y las comunidades humanas. Sin embargo, el *misterio del sacrificio* que ha sido definido por el humanismo⁴ es superado bajo el esclarecimiento que genera el *deseo de violencia*⁵. El misterio se esclarece una vez se considera que lo sacrificial nace de la naturaleza relacional del deseo violento. Un deseo que no puede ser definido como irracional o instintivo. En la desmitificación de esta comparación que no ha sido comprendida por el Humanismo clásico, a saber, la que relaciona la violencia con lo sagrado, las investigaciones en fisiología (Girard alude al trabajo de Anthony Storr *Human Agression*, 1969), consideran que la violencia entre el animal y el ser humano no son fenómenos distintos. La violencia es una disposición biológica identificable tanto en el comportamiento animal como en el humano. En la perspectiva de

² GIRARD, R. *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-124.

³ GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, pp. 11-12.

⁴ Ibidem, p. 11.

⁵ Ibidem, p. 12.

los estudios sobre el parentesco, entre la fisiología humana y animal como en los relacionados con el comportamiento animal (etología), el deseo de violencia difícilmente se satisface o tiene un límite. La insaciabilidad de la violencia en los animales es semejante a la practicada por los hombres cuando traban relaciones sociales⁶. Como todo deseo, la violencia fisiológica necesita de un tipo de placebo o recompensa que colme la sensación de vacío. El sacrificio puede actuar como un tipo de recompensa y sustitución ante la carencia que pone de manifiesto el deseo violento. Lo anterior se corrobora cuando el autor señala que:

«La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de la mano»⁷.

En este sentido la violencia humana es un deseo reactivo o conflictivo que sustituye la ira y la excitación propia (la del victimario) hacia otro (la víctima), quien usualmente recibe la fuerza de la ira contenida. Depositar toda la fuerza reactiva de la violencia en una víctima, da cuenta de la naturaleza relacional del deseo conflictivo que caracteriza al sacrificio. La violencia ocurrida en el sacrificio es una transacción, es decir, una mediación que entrega la vida humana al recambio y la sustitución.

La violencia sacrificial y su eficacia

Es claro que la violencia sacrificial actúa como una forma de transacción social, donde se cambia una víctima por paz; ello se realiza bajo el entendido de prevenir su efecto reproductor. El origen del sacrificio tiene que ver con la figura del recambio, la sustitución. Girard amplía esta hipótesis con la idea de Joseph de Maistre, en su *Tratado sobre los sacrificios*⁸ (2009) en donde se identifica que las víctimas de recambio son los animales. Esta misma hipótesis se coteja en las prácticas pastoriles de las comunidades del Alto del Nilo, los *nuer*, que fueron estudiados por el etnólogo Evans-Pritchard⁹. En los estudios de los etnólogos se presenta el fenómeno de la sustitución: se hace con tanto detalle que el mundo de los bovinos se convierte en un doble del mundo de los pobladores *nuer*. La hipótesis de la violencia como sustitución, desplaza la concepción del sacrificio como

⁶ GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 11.

⁷ Ídem.

⁸ J. de MAISTRE, *Tratado de los sacrificios*, Sexto piso, 2009.

⁹ GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 13.

expiación y condena moral. El sacrificio usualmente se ha entendido como una práctica que acelera la muerte de alguien. La víctima es depositaria de la violencia bajo el efecto de un juicio de culpabilidad. Para Girard, y de la mano de los registros propuestos por la etnografía de Evans-Pritchard, se entiende, inicialmente que:

«La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que “expiar”. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente. Una víctima “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio»¹⁰.

El fenómeno sacrificial se sitúa más allá de la noción del chivo expiatorio (aunque lo supone), heredero de la tradición bíblica, particularmente del relato que se cuenta en el capítulo 16 del *Levítico*, y donde el sacrificio está relacionado con un rito de inmolación del macho cabrío y cuya función social busca la limpieza de los pecados. Saliendo del campo restringido de la moral del pecado, la forma usual de significar el chivo expiatorio tiene que ver con un mecanismo espontáneo que transfiere la culpabilidad de los males que ocurren a la comunidad sobre una víctima propiciatoria. El sentido psicosocial y popular de la palabra sacrificio y que se encuentra a la orden del día en los periódicos, las conversaciones, las novelas, los documentales como en el cine, suelen evocar la tragedia humana de todas las víctimas provenientes de los despidos masivos, las masacres, las torturas, los pogromos, los etnocidios, los feminicidios, las pandemias, etc. Todas las víctimas de los sistemas sociales sacrificiales comparten una realidad humana fundamental: el desplazamiento de la violencia a modo de un intercambio en donde opera el mecanismo de la mimesis en el que los miembros de un grupo culpabilizan a otros miembros de un mal colectivo. La mimesis es el aceite que pone en funcionamiento el mecanismo sacrificial. Para los etnólogos ante la ausencia de los patrones de dominación, el sacrificio, de un modo biológico y cultural, actúa como un freno de las violencias internas en las comunidades de los primeros homínidos. Como lo sostiene nuestro autor en *Veo a Satán caer como el relámpago*:

«El sacrificio no sólo desempeñó un papel esencial en las primeras edades de la humanidad, sino que incluso podría constituir el motor de todo lo que nos parece específicamente humano (...) de todo lo que permite sustituir el instinto animal por el deseo propiamente humano: el deseo mimético»¹¹.

¹⁰ GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 14.

¹¹ GIRARD, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 176.

La eficacia de lo sacrificial se opone a la verdad religiosa, en el sentido de que esta descansa sobre una verdad antropológica fundamental que consiste en un conjunto de acciones que tienen una influencia real sobre aquello que produce la exacerbación de la violencia en la comunidad, como también de los procesos contrarios que permiten contenerla. Las comunidades presentan sus reglas emanadas de la trascendencia divina con el fin de garantizar su eficacia; estas llegan a la inmanencia social con una connotación religiosa especial. El puente que se produce entre la trascendencia divina y la verdad de la inmanencia social es la eficacia y la autorrealización del orden social en la comunidad.

Antes de que el acto sacrificial sea entendido como un fenómeno de expiación, su modo de aparición da cuenta de la naturaleza violenta que predetermina la condición fisiológica de los seres humanos. Una condición que de manera extensiva (bajo el primado de una ley de supervivencia del grupo), busca proteger a los miembros de un colectivo. En este entendido podemos sostener que la violencia sacrificial es un fenómeno de inmunización social y en ello radica su eficacia. La expiación suele condenar a las sociedades por cuenta de la celebración de una víctima sacrificial. En cambio, su eficacia permite descubrir que entre más intensa sea la violencia que ha dado lugar a la aparición del sacrificio, mejor se consolidan las instituciones y su función de irradiar unidad social:

«Existe, sin embargo, un común denominador de la eficacia sacrificial, tan más visible y preponderante cuanto más viva permanezca la institución. Este denominador es la violencia intestina: son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social»¹².

Sistemas sacrificiales

La deconstrucción que efectúa Girard de esas narrativas busca las huellas de una violencia fundacional que tiene lugar en el sacrificio de una víctima, cuya función será la de resolver los conflictos que amenazan con la destrucción de las comunidades primitivas. Dicho de otra manera, las huellas del crimen originario o sacrificio es la base sobre la cual se constituyen las sociedades organizadas a través del funcionamiento de los sistemas de inmolación colectivas. El sentido de la palabra deconstrucción es una clara referencia a la obra del pensador francés Jacques Derrida. La deconstrucción es un método filosófico en donde se pone 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

¹² GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 18.

decir, que el lenguaje exterioriza la fuerza retórica que tiene el decir persuasivo (performatividad). La deconstrucción es un método filosófico cuya potencia interrogativa consiste en asumir la tarea epistemológica de mover los fundamentos teóricos de las disciplinas (deconstruir). En la filosofía 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 y 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 su autoridad filosófica. 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»¹³.

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 los fenómenos discursivos y culturales. Como tendremos oportunidad de apreciarlo a lo largo de este capítulo, la fenomenología mimética que acaece en la práctica sacrificial se encuentra con el ejercicio deconstructivo en el sentido de que el linchamiento colectivo hacia una víctima es un hecho social que desborda el poder de significación de la filosofía y de la retórica. Ese espacio de lo indecible en el que se sitúa el pensar al apreciar el mecanismo de la violencia sacrificial colinda con el poder místico de la autoridad, sobre todo cuando se siguen mandatos o se cumplen mecanismos de expiación. La deconstrucción permite a la filosofía incursionar en el estudio de lo innombrable que en la perspectiva de la teoría mimética corresponde al hiato descubierto por Girard entre la violencia y lo sagrado. En efecto, para Derrida el campo de lo sagrado o de lo místico tiene que ver con el cumplimiento de una norma o el seguimiento al mandato de una autoridad. 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

¹³ J. DERRIDA. Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 21-22.

recurso retórico del lenguaje para incursionar en una estructura punitiva que expone la vida humana a 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. Un síntoma psicológico emparentado con el efecto que ejerce la práctica sacrificial sobre la comunidad. El silencio que ejerce el poder místico de la autoridad como la violencia sacrificial hacia la víctima no es exterior al lenguaje»¹⁴.

Así las cosas —y en perspectiva de la problematización filosófica de la memoria y su incidencia en el relato de las víctimas como en de la de los victimarios, escenario teórico que corresponde al estudio sobre los sistemas sacrificiales y la religión—, surgen varios interrogantes: ¿cómo relacionar, lo místico, lo sagrado y la violencia a partir del aplazamiento del lenguaje?, ¿de qué manera el silencio que deja tras de sí la autoridad del lenguaje realizativo de ley como también la práctica sacrificial, son formas religiosas 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 a la versión 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 (sacrificio)?

En las sociedades sacrificiales opera el mecanismo de la violencia mimética que se genera en el fundamento místico de la autoridad. Es decir, existe un poder religioso que practica sacrificios y abre un campo de estudios sobre el funcionamiento de los sistemas sociales en perspectiva a conectar abiertamente las relaciones entre la violencia y lo sagrado. Una de estas relaciones es la derivada con los sistemas de organización social que reproduce violencia sacrificial. La violencia sacrificial escoge de un modo arbitrario una víctima para salvar a todas las otras. De esta manera se explica el origen de lo sagrado desde la perspectiva de la violencia.

¹⁴ J. DERRIDA. Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad, Madrid, Tecnos, 2002, p. 33.

La crisis mimética recurre al linchamiento de una víctima como una respuesta para inmunizar a la colectividad de la violencia mimética. Tal es el resorte del «mecanismo victimario». La sociedad se reconstruye bajo una nueva forma de solidaridad donde la divisa es «uno para todos y todos para uno». El linchamiento es fundador ya que la rivalidad mimética supone el paso del deseo de apropiación, la cual confronta a unos contra otros, hacia una forma no violenta donde prima la supervivencia de la vida social y es la que se da en la mimesis antagonista, representada en una víctima inocente que pone fin a todas las violencias sacrificiales anteriores.

De esta manera, se llega al segundo sentido de la víctima sacrificial, que alude al reconocimiento que hace el grupo del carácter benigno e inocente de la víctima¹⁵. La víctima es ahora la portadora de un mensaje de no violencia. Es venerada por ser el principio de la paz social y la calma. La sacralidad de la víctima tiene lugar en el reconocimiento de su sacralidad. Se da en este momento el paso de la violencia a lo sagrado¹⁶. Sin embargo, la instauración provisional de la paz social se ve vulnerada por cuenta del deseo mimético, que explica la continuación de la violencia recíproca y generalizada. Bajo este mecanismo la sociedad entra en crisis y busca nuevas víctimas. El deseo mimético que precede a la crisis sacrificial obedece a la lógica del «eterno retorno» que ha sido un principio cosmológico desde la tradición griega e indoeuropea, siendo Nietzsche su teórico de cabecera, en particular por identificar en el patrón de la repetición de las cosas en la historia de los hombres el eterno retorno de la violencia¹⁷. Ante el advenimiento de la fatalidad de la crisis mimética no queda más que reivindicar el mecanismo victimario en donde se origina la cultura y en general el sistema de las prohibiciones.

La teología profana y los sistemas sacrificiales en Franz Hinkelammert

Toda esta visión filosófica de los sistemas sacrificiales y sus implicaciones sociológicas, en particular por sus facilidades para leer el mecanismo de la violencia social y sus maneras de producir víctimas al interior del sistema del mercado capitalista, se encuentran de manera reveladora con la teoría crítica que ha propuesto el economista Franz Hinkelammert. Esta propuesta ha sido usada para leer los grandes conflictos sociohistóricos que ha atravesado Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX. Esta

¹⁵ Dubouchet, P. *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. L'Harmattan, Paris, 2018, pp. 24-26.

¹⁶ Para Jean Pierre Dupuy cuando la sociedad reconoce que la víctima es sagrada, ha comprendido que el sacrificio contiene la violencia en dos sentidos: la detiene y la retiene (Dubouchet, 2018, p. 28).

¹⁷ DUBOUCHET, P. *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. L'Harmattan, Paris, 2018, p. 26.

teoría parte de una lectura del sistema económico capitalista dentro de una visión teológica del mundo: la economía como una ciencia que estudia el comportamiento de los flujos del capital y las dinámicas del mercado ha tendido hacia la sacralización de la riqueza desde una visión animista y fetichista de las relaciones sociales de producción.

En efecto, para Hinkelammert a través del fetichismo que plantea Marx como vector de análisis del sistema capitalista, las ciencias sociales comienzan a considerar el poder como el significado de lo invisible en el ordenamiento social de lo visible¹⁸. Las instituciones sociales como las prisiones, las escuelas, los hospitales, las fábricas, los estados y en general todas aquellas corporaciones basadas en las relaciones de propiedad están atravesadas por un principio animista que es profundamente fetichista. Detrás de todas estas formas de organización social actúa una fuerza motivacional que es invisible. Según esta fuerza invisible se produce una dinámica de poder basada en la división social del trabajo que instaura a su paso la distinción entre dominados y dominadores, capitalistas y proletariado, señorío y servidumbre, etc. El fetichismo de las relaciones mercantiles se independiza de la división social del trabajo, y actúa a través de una lucha de vida y de muerte que se define en función de la abstracción de los resultados.

Una institución es valorada en función de sus resultados¹⁹. La vitalidad y la fuerza de las instituciones la genera el fetichismo o la creencia de que la visibilidad de una institución o corporación se da en función de sus resultados. Y estos pueden estar sujetos a la relatividad del mercado: pueden ser positivos y en este sentido prosperan todos los miembros que hacen parte de un organismo vivo que es la institución, o pueden ser negativos y entonces las nociones de estabilidad y progreso se derrumban por cuenta del fracaso y el saldo rojo en los resultados.

Junto con la valoración del trabajo de las personas en función de sus resultados, se suman otras dinámicas al fetichismo del mercado como lo son las formas de vida y las relaciones mercantiles. Estas últimas están dadas en las relaciones de producción de los objetos, que luego serán valorados como sujetos que generan la deshumanización de la vida humana, situación que trae como consecuencias fenómenos típicamente sacrificiales: la reificación, la enajenación y la objetivación de toda la existencia social de los hombres. En una ilustrativa comparación, Hinkelammert semeja la teoría del fetichismo formulada por

¹⁸ HINKELAMMERT, F., J. *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*, CLACSO, Buenos Aires, 2017, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

Karl Marx con el mito de la caverna de Platón, y aprecia en el conflicto entre la esclavitud y la trascendencia, la misma dinámica que se desata en las religiones:

«La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas llega a perder su propia libertad y al final su propia vida. A partir del análisis de la mercancía-sujeto como un objeto físico-metafísico, Marx llega a la formulación de su crítica a la religión. (...) La religiosidad, que Marx descubre (...) es aquella de la sacralización del poder de unos hombres sobre otros y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros, y que proyecta tal poder hacia la propia imagen de dios. Marx descubre a la vez otro aspecto de la religión, que es protesta en contra de tal situación. Pero su futuro será desaparecer y ser rebasada por una praxis que supere las mismas relaciones mercantiles y que devuelva al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos»²⁰.

El modelo empresarial cauchero y los testigos de la violencia sacrificial

Como ha sido considerado por la crítica literaria nacional²¹. *La Vorágine* es una novela de denuncia social sobre los desmanes desencadenados por cuenta de la economía del caucho. En la voz del personaje Clemente Silva tenemos noticia de cómo funcionaba este complejo sistema de apropiación de personas y baldíos que actúan bajo un modelo esclavista de producción. Así lo deja entrever nuestro personaje cuando le relata a Cova el *modus operandi* del emprendimiento cauchero:

«—Explique, don Clemente. Poco sabemos de estas costumbres. Cada empresario de caucherías tiene caneyes, que sirven de viviendas y bodegas. Ya conocerán los del Guacurú. Estos depósitos o barracas jamás están solos, porque en ellos se guarda el caucho con las mercancías y las provisiones y moran allí los capataces y sus barraganas. El personal de trabajadores está compuesto, en su mayor parte, de indígenas y enganchados. Quienes, según las leyes de la región, no pueden cambiar de dueño antes de dos años. Cada individuo tiene una cuenta en la que se cargan las baratijas que se avanzan, las herramientas, los alimentos, y se le abona el caucho a un precio irrisorio que el amo señala. Jamás cauchero alguno sabe cuánto le cuesta lo que recibe ni cuánto le abonan por lo que entrega, pues la mira del empresario está en guardar el modo de ser siempre acreedor. Esta nueva especie de esclavitud vence la vida de los hombres y es trasmisible a sus herederos. Por su lado, los capataces inventan diversas formas de expoliación: les roban el caucho a los siringeros, arrebátanles hijas y esposas, los mandan a trabajar a caños pobrísimos, donde no pueden sacar la goma exigida, y esto da motivo a insultos y a latigazos, cuando no a balas de Winchester. Y con decir que fulano se picureó o que murió de fiebres, se arregla el cuento.

²⁰ Ibidem, p. 50.

²¹ ORDÓÑEZ, M. (comp.). *La Vorágine: Textos Críticos*. Bogotá, Alianza, 1987.

—*Más no es justo olvidar la traición y el dolor. No todos los peones son palomas blancas: algunos solicitan enganche sólo para robarse lo que reciben, o salir a la selva para matar algún enemigo o sonsacar a sus compañeros para venderlos en otras barracas.*

Esto dio pie a un convenio riguroso, por el cual se comprometen los empresarios a prender a todo individuo que no justifique su procedencia o que presente el pasaporte sin la constancia de que pagó lo que debía y fue dado libre por su patrón. A su vez, las guarniciones de cada río cuidan de que tal requisito se cumpla inexorablemente.

Mas esta medida es fuente inexhausta de abusos y secuestros. ¿Si el amo se niega a expedir el salvoconducto? ¿Si el capturador despoja de él a quien lo presenta? Réstame aún advertir a ustedes que es frecuentísimo el último caso. El cautivo pasa a poder de quien lo cogió, y éste lo encuentra en sus sirringales a trabajar como preso prófugo, mientras se averigua “lo conveniente”. Y corren años y años, y la esclavitud nunca termina ¡Esto es lo que pasa en el Cayeno!

¡Y he trabajado dieciséis años! ¡Dieciséis años de miseria! ¡Mas poseo un tesoro que vale un mundo, que no pueden robarme, que llevaré a mi tierra si llego a ser libre: un cajoncito lleno de huesos!².

Ahora bien, una de las hipótesis filosóficas que sostenemos en la presente investigación plantea que la mimesis por apropiación es uno de los factores antropológicos y culturales que catalizan el sistema de la explotación cauchera y su escalada a la violencia en la Orinoquía y el Putumayo para la primera mitad del siglo XX en Colombia. Lo anterior lo argumentamos en la perspectiva abierta por los filósofos Paul Dubouchet²³ y Jean-Pierre Dupuy²⁴. El mecanismo de la mimesis por apropiación se materializa en la violencia infligida entre los victimarios caucheros y las víctimas indígenas y campesinas, individuos sometidos a un sistema económico de muerte. Uno de los testigos de los hechos en el Putumayo, Roger Casement nos ofrece pistas para comprender el talante mimético de la violencia cauchera al referirse a esta estructura de muerte como el «sistema». El informe de Casement (*Libro azul del Putumayo*), es claro en afirmar que el responsable directo de los crímenes en el Putumayo es el sistema y no los individuos. Al respecto, Séamas O Síocháin²⁵ enfatiza en la mirada de sistema que propone Casement, a propósito de la violencia cauchera:

«Su informe, en suma, compone una imagen de este sistema, una de implacable opresión. Casement documenta su impacto en la población local: la perniciosa “tributación” de los nativos, que incluía la provisión de alimentos (pan de cassava/kwango, bananos, pescado, carne de animales domésticos y salvajes); provisión de mano de obra (para la construcción de casas, atracaderos, tala de madera para máquinas de vapor, tala y mantenimiento de

²² Rivera, J. E. *La Vorágine*, Bogotá, Editorial A B C, 1946, p. 170.

²³ DUBOUCHET, P. *De George Wilhelm Friedrich Hegel à René Girard. Violence du droit, religion et science*, L'Harmattan, Paris, 2015; *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*, L'Harmattan, Paris, 2018.

²⁴ DUPUY, J-P. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Gedisa, España, 1998.

²⁵ Síocháin, O. S. «Más poder para los indios»: Roger Casement y los derechos indígenas», en SAMPEDRO STEINER, C.; PÁRAMO BONILLA, C. y PINEDA, CAMACHO, R. (comps.), *El Paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*, Universidad de los Andes. Departamento de Antropología: Colombia, 2014.

caminos, canoas de remo, y servidumbre en puestos estatales y comerciales, en el caso de las mujeres); así como la provisión de fuerzas para el ejército local, la Force Publique. Además, el informe evidencia todo el aparato que facilitó el funcionamiento de este sistema: expediciones punitivas armadas, establecimiento generalizado de “vigías del bosque” o centinelas en asentamientos nativos, captura de mujeres y niños como rehenes para asegurar la diligencia en el trabajo por parte de sus esposos, confiscación de canoas y otros objetos de valor (varas de cobre/dinero, por ejemplo), multas a los poblados, flagelación y encarcelamiento, tiroteos y golpizas, mutilación de manos»²⁶.

El conflicto social causado por el sistema de la explotación cauchera puede ser comprendido bajo el apelativo de mecanismo sacrificial o sistema económico de apropiación²⁷. Como lo plantea Dubouchet, entre las derivaciones económicas desencadenadas a partir de la formulación del deseo mimético, se encuentra la descripción del modo de producción capitalista. En efecto, el deseo mimético conduce hacia una comprensión del comportamiento social en un escenario de transacción comercial que privilegia la apropiación y el acaparamiento de personas y objetos. El sistema económico no pretende generar la calma y la paz, sino más bien la violencia de la captura y la apropiación de bienes y seres humanos sin distinción. Toda la vida económica de Occidente puede ser esclarecida a través de la mimesis de apropiación tal y como lo propuso René Girard con su teoría del deseo mimético²⁸.

En este orden de ideas y como lo hemos podido apreciar, las conexiones entre el deseo mimético y las teorías de los sistemas autorreguladores se esclarecen a través del sacrificio de poblaciones humanas, que fueron investigaciones desarrolladas por Jean Pierre Dupuy y otros. Tales vasos comunicantes llamaron la atención de los teólogos de la liberación, en particular en la perspectiva de Franz Hinkelammert, para quien la ambivalencia del pensamiento mimético gravita en la distinción entre los autosacrificios y el *don de sí*. Lo primero está dado en aquellos sistemas sociales donde se produce la aceptación de los sacrificios, no siendo otra cosa más que la resignación de las víctimas ante la fatalidad de la ejecución por parte del verdugo. El sistema capitalista funciona bajo el modelo de los autosacrificios que se implantan en América desde la conquista con el exterminio de los sistemas sacrificiales de los aztecas, mayas e incas, para imponer las formas sacrificiales cristianas, que miméticamente caen en la repetición de la violencia. De otra parte, el *don de sí* obedece a la entrega de la vida por cuenta de una razón justa²⁹. Para

²⁶ Ibidem, p. 31.

²⁷ DUBOUCHET, P. *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. L'Harmattan, Paris, 2018, pp. 32-38.

²⁸ Ibidem, p. 35.

²⁹ ASSMANN, H. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1991, p. 43.

Benedicto Ferraro el *don de sí* en el cristianismo sucede en el sacrificio que se realiza por justicia a los más vulnerables: para la teología de la liberación esta causa justa tiene que ver con una lucha social por la dignificación de la vida de los más pobres. Es así como la inmolación de Cristo obedeció a la causa de la justicia y la lucha por las víctimas, a contrapelo del sistema sacrificial, el cual está representado por el dios-dinero. Se trata de una figura sacra e idolátrica que:

*«exige la sangre de los pobres, de los obreros, como ayer exigía la sangre de los indios y de los negros. Se cuenta que, en algunos lugares, los indios sacrificaban vírgenes a sus dioses. Pero los indios decían que los españoles sacrificaban millares de vidas, en las minas, al dios-oro. Hoy y aquí, en el fondo es la misma cosa la que continúa aconteciendo»*³⁰.

Ahora bien, pensar los usos de la teoría mimética en América Latina es en cierta forma una opción moral y epistemológica por los pobres, tal y como lo declara Leonardo Boff siguiendo las huellas de la práctica sacrificial en el continente durante la época de la conquista:

*«Como decía un profeta maya-Quilambalu cuando llegaron los conquistadores: los conquistadores aplastaron, mataron todas las flores para que solamente quedasen ellos. Esta es la lógica de la dominación: genera víctimas, mata las flores, tritura la cultura, destruye las relaciones sociales... es una inmensa cadena de víctimas»*³¹.

Sin ser ajeno al fenómeno de la violencia sacrificial que se instaura en América Latina desde la llegada de los conquistadores, el episodio de la violencia cauchera se repite en el territorio colombiano de finales del siglo XX hasta el día de hoy con la extracción petrolera. Dicho conflicto histórico se hace patente desde la perspectiva literaria e histórica que la enmarcó, particularmente en la novela *La Vorágine* del escritor José Eustasio Rivera.

La «novela de la selva» es un neologismo que estudia la literatura que, para la primera mitad del siglo XX, propuso el bosque nativo amazónico como un espacio idóneo en la recreación del conflicto americano entre civilización y barbarie. Otros modos que definen dicho conflicto se encuentran en los antagonismos entre el hombre y su afán de conquista frente a la naturaleza de la vegetación selvática³².

En este orden de ideas, el valor de cambio del caucho para la primera mitad del siglo XX estuvo precedido por una dinámica asimétrica donde la peor parte la recibe la mayoría de los actores involucrados en el proceso de la extracción del «oro blanco». Tanto

³⁰ Ibidem, p. 45.

³¹ Ibidem, p. 47.

³² RUEDA, M. H. «La selva en las novelas de la selva», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXIX, 57 (2003), p. 31; pp. 41-43.

siringueros como propietarios de casas comerciales, intermediarios y en la última escala del proceso, los indígenas y los campesinos, terminaban envueltos en relaciones miméticas que pasaban rápidamente de la libre asociación y el vasallaje por protección, a la esclavización y la rivalidad entre blancos y aborígenes. Las relaciones interindividuales caían en la violencia triangular que describe Girard y sus epígonos, particularmente en relaciones económicas y sociales basadas en el deseo violento.

Paradójicamente el nombre del caucho proviene de la lengua de los indígenas maina, de la selva amazónica peruana (su etimología es: caa = madera, árbol, y ochu = chorrear, que llora), por eso se conoció al caucho como «el árbol que llora». Es el látex de diversos árboles que son especies del género *Hevea*, que se extrae rayando o cortando superficialmente sus troncos. El mundo europeo conoce de la existencia del caucho desde el segundo viaje de Colón. Sin embargo, será el naturalista y geógrafo francés Charles Marie de la Condamine (1701-1774), comisionado por la Academia de Ciencias de París para medir el arco del meridiano del Ecuador, quien enviará una comunicación a la corte imperial y ofrecerá muestras de este exudado vegetal.

Como objeto natural el caucho se destaca por su notable elasticidad e impermeabilidad. Aunque a principios del siglo XIX esta materia prima tenía ya algunas aplicaciones industriales de escala reducida (botas, capas, mangueras), su utilización se hallaba restringida por su gran sensibilidad a los cambios de temperatura, los que alteraban notablemente la calidad del producto. Esto cambió gracias a los procesos de la vulcanización que inventó Charles Goodyear (1800-1860) en el año de 1839. Esta innovación científica promovió la producción sostenida del material y abrió el campo para su explotación industrial en gran escala.

La industrialización del caucho desató distintas invenciones técnicas que dispararon su producción en las metrópolis. Su futuro quedó asegurado cuando se consolidó, a principios del siglo XX, la industria automotriz, con la consiguiente demanda de la goma para las llantas y otras piezas para los vehículos. Con estos progresos en la industria automovilística a partir del año de 1825 se dio el crecimiento de la explotación del caucho natural a nivel mundial; en ese año se extrajeron solamente 30 toneladas; en 1860 fueron 2.670; esta cifra ascendería a 50.000 y 94.000 en 1900 y 1910, respectivamente. La mayor parte del caucho se extraía del área amazónica, particularmente del Brasil.

Ahora bien, este escenario de productividad que determinó el paisaje urbanístico de las metrópolis industrializadas en Occidente para la primera mitad del siglo XX, es una cara de la moneda que, en su reverso, muestra un rostro humano teñido de sangre. En efecto,

las labores de identificación, recorrido y extracción fueron arduas y emprendidas mayoritariamente por los indígenas que habitaron el Orinoco y la cuenca amazónica. Estas labores comenzaban en las primeras horas de la mañana, que se aprovechan para hacer diversas incisiones en cada corteza, de tal modo que por horas fluía del árbol el látex. Para la conservación del producto debajo del corte se colocaba un recipiente que recibía la leche al pie del tronco, al tiempo que los peones de la extracción iban rayando los demás árboles de la jornada. Hechas estas labores el cauchero estaba de regreso al mediodía; entonces, solo o acompañado por su mujer u otros familiares, procedía a recoger la «leche» acumulada en los diversos recipientes.

La industrialización del látex iniciaba con una mezcla del material que se realizaba en el campamento con ciertos ácidos (en la actualidad ácido fórmico), a fin de coagularlo; posteriormente se le daba la forma definitiva y se secaba al sol o con humo. Curiosamente este proceso que resultaba simple en su extracción contrasta con el alto nivel tecnológico de la transformación y sus derivados en los países importadores de la materia prima.

Ahora bien, para apreciar la dinámica del intercambio que promovía el negocio y su raíz violenta, basta señalar que el trabajo del productor se basaba en una cadena de créditos que involucraba a diversas casas con funciones diferentes y con una compleja estructura de comercialización. En Belém del Pará, por ejemplo, algunas firmas monopolizaban la comercialización exterior de la goma, mientras que otras se especializaban en la importación de las mercancías y objetos destinados a los *siringales*. En este proceso de crédito, los bancos fueron los protagonistas ya que eran los prestamistas mayoritarios que hacían realidad el enlace entre las empresas exportadoras con las importadoras. De estas dependían, a su vez, las casas aviadoras de un nivel intermedio, que financiaban las operaciones de otros caucheros. En el nivel más bajo de la cadena se encontraba el cauchero extractor (campesino o indígena), quien, solo o con su familia, debía entregar determinadas cantidades de goma a cambio de las provisiones y demás bienes que necesitaba para su subsistencia y para el proceso de trabajo.

Aunque el caucho o los bienes suministrados a los *siringueiros* rasos se valoraban en dinero, este se hallaba ausente de las diversas operaciones económicas. Un testimonio de la época, citado por Barbara Winstein (1983) historiadora especialista en el tema, ha expresado lo anterior en estos términos: «El Amazonas es la tierra del crédito. No hay capital; el siringuero debe al patrón; el patrón debe a la “casa aviadora”, la “casa aviadora”

debe al extranjero, y así sucesivamente»³³. La misma investigadora señala que la bonanza económica del caucho no fue tal, pues la extracción del material recurría a métodos premodernos que no dejaban los mismos dividendos que sí lograban otros sectores de la economía brasilera, como llegó a representar el café, el azúcar o el algodón en otras regiones del país que impulsaron una industrialización tecnificada y sostenida. Para la historiadora la deuda se convirtió en un sistema de servidumbre en la economía amazónica que capturaba a toda la cadena de abastecimiento y comercialización del caucho.

Los productores del caucho fueron hipotecados por las casas comerciales, las cuales permanecían endeudadas por los bancos. Esta situación creó un intercambio de la deuda que no permitió el desarrollo regional ni tampoco la acumulación de capital, dejando al valle amazónico en una situación de dependencia periférica, lo cual incrementó la pobreza a niveles de pauperización generalizada. El endeudamiento tuvo una gran amplitud y permeó toda la existencia social del Amazonas. Dado que no había una retribución salarial muy clara, fue usual que los caucheros patronos se hicieran compadres de sus trabajadores creando un ambiente de reciprocidad entre socios, de tal modo que la promesa del trabajo se reducía a una expectativa de seguridad y protección que esperaba recibir el trabajador de su homónimo. La barbarie se instauraba tan pronto se perdía el protectorado, de tal modo que el régimen disciplinario basado en la esclavitud fue el común denominador. Fue usual el intercambio de especies entre personas y objetos, dado el carácter no monetario de esta economía. La supervivencia se redujo a la puesta en práctica de formas de intercambio tradicional, las cuales hicieron imposible la formación de un cálculo «racional», en términos de la economía formal.

En medio de este sistema desigual los aborígenes se convirtieron en los auténticos chivos expiatorios de este sistema de endeudamiento. Perdidas las relaciones de camaradería y asocio, los *siringueros* que fungían como patronos y propietarios de la expedición los obligaban a trabajar en la extracción del caucho. Joaquín Rocha (1905) testigo de los acontecimientos ocurridos en las casas comerciales, visitó la región a principios de siglo. En la terminología de la época se llamaba «conquistador a aquel individuo que lograra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción de caucho y que le hagan sementera y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos»³⁴. Estos indígenas eran llamados entonces «civilizados», y en algunos

³³ GUEDES, M. citado en WEINSTEIN, B. *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*, Stanford University Press, Stanford, 1983, p. 23.

³⁴ ROCHA, J. *De Viaje*. Bogotá, Ed. El Mercurio, 1905, p.102.

casos el mismo cauchero asumía las funciones de «civilizador». Pero cuando los indígenas se resistían no había la menor vacilación en acudir a la violencia, calificándolos de «antropófagos» o «salvajes», o en inventarse «rebeliones» que legitimaran su exterminio. Cuando un grupo se oponía a «civilizarse» se adoptaban diversas tácticas, entre ellas asaltar la maloca y mantener como rehenes a mujeres y niños hasta que el jefe y los demás entraran «en razón». En algunas ocasiones el cauchero desposaba a una mujer indígena, y así sus parientes (cuñados) nativos se vinculaban al trabajo del blanco.