

IX Encuentro Corredor de las Ideas

23 - 24 - 25 de julio de 2008

Asunción, Paraguay

“Entre Caín y Abel. Acerca de la legitimación del uso de la violencia entre sociedades”

Alicia G. Rubio*

De acuerdo con distintas teorías antropológicas, la violencia estaría vinculada con reacción que provoca la presencia de otro, que a la vez en un igual pero que desafía a desarrollar la propia identidad. Esta situación implica reconocimiento de las diferencias, las que deben ser soslayadas como forma de hacer posible la sociedad. Ante la avalancha de información acerca de las atrocidades cometidas por miembros de ambos bandos durante la guerra del Paraguay, cabe preguntarse si estos hechos eran tenidos como una práctica normal por aquellos años. Tal vez el testimonio más sugestivo sea el proporcionado por Juan Bautista Alberdi en un escrito que realizara en ocasión de la convocatoria realizada por la *Liga Internacional y permanente por la Paz* para premiar al autor de la mejor obra contra la guerra. La fecha y las circunstancias en que este concurso fue convocado resultan altamente significativos ya que fue realizado en 1870, poco antes de que estallara la guerra franco-prusiana. Sin embargo, no sería osado pensar que Alberdi se vio motivado por la experiencia de guerra del Paraguay, pese a la distancia física que lo separa de este conflicto, más que por la inminencia de la guerra en Europa. El propio Alberdi manifiesta que si escribe sobre el tema, no es debido al premio, al que renuncia en el supuesto caso de merecerlo, sino “sólo por llamar la atención sobre ella en una ocasión especial, en el interés de América” (Alberdi: 1997, 11) Qué es lo que motiva su deseo de llamar la atención sobre América es una pregunta que puede dar pie a un sinnúmero de hipótesis pero tal vez las más obvias se refieran al deseo del tucumano de despertar el interés por la producción intelectual de estas latitudes así como también ofrecer / ofrendar las reflexiones a las que lo estimulan las terribles experiencias bélicas que ha sufrido este continente en los últimos diez años, desde la no tan distante guerra civil en los Estados Unidos hasta la lacerante y, por esos años prácticamente inconclusa Guerra de la Triple Alianza o del Paraguay. No en vano declara que no escribe en la mejor de las lenguas sino en aquella que hablan los cuarenta millones de individuos que se encuentran montados en la guerra debido a su temperamento y a su historia. Como si esta afirmación no alcanzara, añade

* Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba aliciarub@gmail.com

“Pertenezco al suelo abusivo de la guerra, que es la América del Sud, donde la necesidad de los hombres es tan grande como la desesperación de ellos por los horrores de la guerra inacabable.” (Alberdi: 1997, 12)

Este texto de Alberdi, que finalmente quedará inconcluso, comienza con unas reflexiones acerca del origen histórico del derecho de la guerra, destacando que sorprende más a la sociedad la utilización de la palabra crimen asociada al vocablo guerra que con la que habitualmente se la asocia, el derecho. El derecho de la guerra implica para Alberdi conceder como legítimo “el derecho del homicidio, del robo, de la devastación en la más grande escala posible”. Sin embargo, recién en el año 1864 la Convención de Ginebra propendía a la protección de la vida de las personas afectadas por la guerra registrando como antecedente al primer tratado de carácter general que proponía una mejora en las condiciones de los militares heridos en el campo de batalla.

El juicio vertido por Alberdi conlleva una crítica virtual al antiguo *ius bellum*. Por tal motivo, se remonta a su origen romano explicando que el así llamado *derecho de gentes* era el establecido por este pueblo para legislar acerca de su relación con el extranjero, por aquel tiempo sinónimo de bárbaro y enemigo. En este sentido Alberdi destaca que

“Era natural que para ellos hubiese dos derechos y dos justicias porque todos los hombres no eran hermanos, ni todos iguales. Más tarde ha venido la moral cristiana, pero han quedado siempre las dos justicias de derecho romano, viviendo a su lado, como rutina más fuerte que la ley.” (Alberdi: 1997, 13)

A continuación aclara que la sociedad cree que lo que ha heredado de la cultura romana es su derecho civil que era la ley que utilizaban para tratarse entre sí “la caridad en la casa”. Sin embargo remarca que ha sido lo peor de esa tradición lo que hemos tomado “la guerra, es decir, el crimen como medio natural de discusión”. Sin embargo, fueron doctrinas elaboradas durante el siglo XVIII a partir de ideas esbozadas por Hobbes y Rosseau, las que divulgaron la noción de que los estados poseían un *ius ad bellum* ilimitado, al reconocerles el derecho soberano de recurrir a la guerra por cualquier razón. Así como el estado moderno había evolucionado hacia el control del uso legítimo de la fuerza dentro de su territorio, también se le reconocía la posibilidad de ejercerla fuera del él. Esta doctrina liberaba a los estados beligerantes de cualquier tipo de responsabilidad por los daños infringidos durante una contienda, ya fuera en su patrimonio material como en los abusos cometidos contra la población enemiga

“El olvido franco y candoroso del derecho, la conquista inconsciente, por decirlo así, el despojo y la anexión violenta, practicados como medios legales de engrandecimiento, la necesidad de ser grande y poderoso por vía de lujo, invocada como razón legítima para apoderarse del débil y comerlo, son simples

máximas del derecho romano, que consideró a la guerra como una industria tan legítima como lo es para nosotros el comercio, la agricultura, el trabajo industrial. No es más que un vestigio de esa política, la que la Europa sorprendida sin razón, admira en el conde de Bismarck.” (Alberdi: 1997, 15)

Resulta interesante destacar que esta primera aproximación al tema realizada por Alberdi, el filósofo critica abiertamente al derecho de gentes ya que consideraba que legitimaba el ejercicio de la crueldad sobre aquel a quien se consideraba ajeno a su civilización, llegando a censurar al epítome de la tradición belicista de esos años, Prusia, representada por su Canciller. Esto le sirve al tucumano para dar un salto cualitativo que lo habilita para tildar de cesaristas a quienes emprenden este tipo de aventuras ya que “la espada de la justicia no es la espada de la guerra” y es por esta razón que “la democracia no se engaña en su aversión instintiva al cesarismo. Es la antipatía del derecho a la fuerza como base de autoridad; de la razón al capricho como regla de gobierno” (Alberdi: 1997, 15) Alberdi remata su razonamiento de una manera terminante que permite volver sobre la cuestión de la legitimidad del ejercicio de la violencia: “La espada de la guerra es la espada de la parte litigante, es decir, parcial y necesariamente injusta.” De allí en adelante construye su argumentación acerca de lo que él denomina, tomando claro partido, el crimen de la guerra. Para ello se remonta a la escuela Salamanquina a través del pensamiento de Grocio quien reivindica a la guerra como un derecho pero que, como lo destaca Alberdi, al ser ejercido por la parte interesada no puede dejar de ser parcial, residiendo en esta circunstancia el crimen de la guerra. A continuación agrega que éste es el crimen practicado por los soberanos, “es decir, de los encargados de ejercer el derecho del estado a juzgar su pleito con otro estado.” Alberdi refuerza su punto de vista apoyándose en planteo de tipo inductivo:

“Para probar que la guerra es un crimen, es decir una violación de la justicia en el exterminio de seres libres y jurídicos, el proceder debe ser el mismo que el derecho penal emplea diariamente para probar la criminalidad de un hecho y de un hombre.” (Alberdi: 1997, 16)

Sin embargo, Alberdi abandona momentáneamente ese argumento y vuelve su mirada a la influencia ejercida por la moral cristiana en la civilización que le es contemporánea. Es así que afirma que, para la ley cristiana, la guerra es evidentemente un crimen y si se niega la posibilidad de su abolición se pone en duda la practicabilidad del cristianismo. “La violencia, es decir la guerra, está en cada hombre, como la libertad vive en cada viviente...” De ello colige que el grande, el magnánimo es el que sabe perdonar. “En la criminalidad internacional sucede lo que en la civil doméstica: el homicidio es crimen

cuando lo comete el asesino, y es justicia cuando lo hace ejecutar el juez. (Alberdi: 1997, 18) Alberdi concluye preguntándose si es racionalmente concebible que lo que es un delito de hombre a hombre pueda ser un derecho de pueblo a pueblo. Esta pregunta resulta nodal en lo que se refiere al problema del ejercicio de la violencia, ya que separa la cuestión en dos. La primera que emerge es la relacionada con el uso de la violencia entre estados, legitimado por distintas escuelas filosóficas que lo justifican en caso de guerras justas. La segunda, que tal vez sea la más difícil de abordar, es la que ha dado origen a este trabajo, a raíz de los múltiples testimonios y memorias de la guerra del Paraguay en las que se hace referencia a la violencia de la que se hace objeto al enemigo, no ya en su calidad de integrante de una fuerza de combate sino en la práctica de actos aberrantes con carácter de venganza o escarnio. Ante esta bifacialidad de la violencia cabe preguntar si las dos responden a un mismo origen, siendo factible que se manifiesten de forma desdoblada en función de otros factores, como por ejemplo, objetivos estratégicos, políticas de amedrentación y sometimiento o, simplemente, cuando se da rienda suelta a la crueldad de la que supuestamente es portador todo ser humano.

La guerra en las sociedades primitivas

De acuerdo con distintas teorías antropológicas, la violencia estaría vinculada con reacción que provoca la presencia de otro que, siendo a la vez en un semejante, con su sola presencia lo desafía a desarrollar la propia identidad. Esta situación implica un doble reto: el reconocimiento de las diferencias, las que por otra parte, deben ser soslayadas como forma de hacer posible la sociedad. A raíz de la gran carga simbólica presente en todos los actos ejecutados por el hombre, entre ellos la violencia, se ha buscado evadirla realizando el estudio acerca del origen de la violencia en las sociedades primitivas. Pierre Clastres dedica uno de sus trabajos al análisis y crítica de las diversas hipótesis vertidas sobre el tema. Esbozando algunos de sus argumentos de manera sumaria puede decirse que Clastres dirige su discurso contra dos posturas que vinculan a la violencia con lo económico. En primer término, descarta la tesis sostenida por economicistas y marxistas quienes afirman que el origen de la guerra se explicaría como una de las formas de apropiarse de los bienes escasos. Clastres opina que se vuelve difícil justificar de dónde sacarían los tribus primitivas tiempo y fuerzas suplementarias para hacer la guerra a sus

vecinos si se trata de sociedades que no producen excedentes.¹ A continuación, Clastres realiza un prolijo desmontaje de la hipótesis desarrollada por Levi-Strauss para quien la guerra se ubica en el ámbito de las relaciones sociales. Afirma que

“En América del Sur, los conflictos bélicos y los intercambios económicos no sólo constituyen dos tipos de relaciones coexistentes, sino antes bien los dos aspectos, opuestos e insolubles, de un solo e idéntico proceso social.”
(Clastres: 2004, 33)

Estas observaciones lo llevan a concluir que los intercambios comerciales representan potenciales guerra tramitadas de un modo pacífico, que en caso de fracasar, desembocará casi inevitablemente en la guerra. Ante este planteo Clastres afirma que de ser así

“la guerra no posee *positividad* alguna, no expresa el ser social de la sociedad primitiva, sino la no-realización de ese ser, que es ser-para-el-intercambio: en sí, la guerra es el negativo y la negación de la sociedad primitiva en tanto ámbito privilegiado de la sociedad de intercambio, puesto que el intercambio es la esencia misma de la sociedad primitiva.” (Clastres: 2004, 38)

Es así que la guerra quedaría relegada a un plano secundario entre las sociedades primitivas. La postura de Levi-Strauss sería a la vez simétrica e inversa a la de Hobbes, ya que para el francés la sociedad primitiva es el intercambio de todos con todos, para el inglés era la guerra de todos contra todos (Clastres: 2004, 40). Por ende, la hipótesis del intercambio soslayaría un dato fundamental, la omnipresencia de la guerra en todas las sociedades. Esto obliga a volver a preguntarse acerca de la razón de ser de la guerra en las sociedades primitivas. Una forma de orientarse hacia una posible respuesta sea la de preguntar qué es lo que convierte a un grupo de individuos en una comunidad, ya que ésta es más que la suma de sus partes. Clastres considera que la unidad política estaría dada por su inscripción espacial inmediata en la unidad del hábitat.

“La exclusividad en el uso del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión estrictamente política de la sociedad primitiva como comunidad que incluye su vínculo esencial con el territorio: la existencia del Otro se plantea, para empezar, en el acto que lo excluye...”
(Clastres: 2004, 45)

De ser así, como la economía de las sociedades primitivas estaría auto contenida en un propio espacio no habría prácticamente motivos para invadir territorios ajenos suscitando guerras.

¹ Clastres añade que las últimas investigaciones realizadas sobre este tema demostrarían que la economía primitiva se caracteriza por su abundancia y no por su escasez, con lo cual la explicación economicista del origen de la guerra quedaría sin sustento.

“Cada comunidad, en tanto indivisa, puede pensarse como un Nosotros. A su vez, ese Nosotros se piensa como totalidad en la relación igualitaria que sostiene con los Nosotros equivalentes que conforman la otras aldeas, tribus, bandas, etc. La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se instaura como unidad: es un todo concluido porque es un Nosotros indiviso.” (Clastres: 2004, 51)

Por supuesto, esta disección de una comunidad primitiva puede asimilarse a los estudios realizados por los anatomistas, en los cuales se puede apreciar todos los organismos que componen al objeto de estudio pero sin verlos en movimiento, bajo la acción del *soplo de vida*. Este modelo puesto en funcionamiento demuestra que los equilibrios descriptos son bastante más precarios de lo que pudiera pensarse. Y es ese el momento en que la guerra aparece como una amenaza latente en la sociedad.² A esta altura del análisis podría afirmarse que la persistencia de las sociedades primitivas se sustentan en dos puntos: la indiferenciación total de sus integrantes fundidos en el nosotros de la comunidad y la autoafirmación de la identidad a través de su confrontación con el otro

“La capacidad de poner en práctica la relación estructural de hostilidad (disuasión) y la capacidad de resistencia efectiva contra las iniciativas de las otras (rechazar un ataque), en suma, *la capacidad propia de cada comunidad de llevar adelante la guerra es la condición de su autonomía*. Dicho de otro modo: el estado de guerra permanente y la guerra plasmada periódicamente se presentan como el principal medio utilizado por la sociedad primitiva como modo de impedir el cambio social.” (Clastres: 2004, 71 Subrayado mío)

Ante este planteo surge una pregunta: ¿Cuál es el cambio social que se busca evitar? La división interna de la sociedad, ya que para poder pensar en un nosotros, la comunidad deber ser indivisa e independiente. La función entonces de la guerra es garantizar la dispersión y el aislamiento de los grupos. Esto lleva a Clastres a afirmar que la lógica de la sociedad primitiva es la de lo centrífugo, de lo múltiple, tornándose en el mayor obstáculo sociológico que pueden erigir contra las fuerzas centrípetas, que son las que tienden a la unificación. Clastres sintetiza en una pregunta

“¿Cuál es ese poderío legal que engloba todas las diferencias con la intención de suprimirlas, que sólo se sostiene si, precisamente, logra abolir la lógica de lo múltiple para sustituirla por la lógica contraria, la propia de la unificación; cuál es el otro nombre de ese Uno que de por sí la sociedad primitiva rechaza? Es el Estado” (Clastres: 2004, 74)

Cabe preguntarse entonces por qué el Estado se torna en una amenaza para la sociedad primitiva, la respuesta se encuentra implícita en su misma esencia: es el epítome de la

² “Un primer punto es evidente: la posibilidad de la guerra está inscrita en el ser de la sociedad primitiva. La voluntad de afirmar su diferencia por parte de cada comunidades lo suficientemente tensa como para que el menor incidente transforme en el acto la diferencia deseada en diferendo real.” (Clastres: 2004, 52)

división interna de la sociedad ya que consagra, cuando menos, la separación y encumbramiento del poder político

“Rechazar el Estado es rechazar la exonomía, la Ley externa, equivale -sin más- al rechazo de la sumisión, inscrito como tal en la misma estructura de la sociedad primitiva.” (Clastres: 2004, 76)

Si bien este análisis fue ejecutado por Clastres basándose en sus observaciones etnológicas sobre sociedades primitivas, sus conclusiones nos retrotraen a uno de los argumentos esgrimidos por quienes veían en la guerra del Paraguay otro de los episodios que enfrentaban a antiguos contra modernos, o como lo supo condesar la famosa disyunción, civilización o barbarie. Puede considerarse entonces, que esa guerra enfrentó dos tipos de organización social en la que Paraguay representaba lo antiguo, primitivo, y la Triple Alianza, lo nuevo, emergente y moderno? Es el propio Sarmiento quien dice que “El Paraguay es un pedazo de mundo antiguo, que pudiera exhibirse en las exposiciones universales.” (Sarmiento: 2001, 82) Miles de argumentos han sido esgrimidos favor y en contra de estas posturas, tomando para ello series de índices que van desde el crecimiento económico de los países en conflicto hasta el respeto de los derechos y libertades individuales. Ante ese fárrago de información, es necesario realizar una selección sobre el tema en torno al que se articula este punto. En función de esto se continua analizando con la dimensión socio-político-cultural de la violencia, ya que este último es el elemento omnipresente durante una guerra. Si, como afirma Pierre Clastres, la tendencia de la sociedad primitiva es dispersarse para evitar la unificación, este bien podría ser el caso de Paraguay, cuyos gobernantes llevaron adelante una política de aislamiento con respecto a sus vecinos que concluyó a raíz del triunfo de la Triple Alianza. Sin embargo, los países integrante de esta coalición también se habían vistos envueltos por guerras intestinas que parecen dar testimonio de la existencias de esas tendencias centrífugas en el resto del cono sur de América. Si nos atenemos al discurso de las élites ilustradas, esa tendencia era la representada por los caudillos provinciales, quienes, al negar su apoyo a un nuevo modelo de Estado sometían al país a levantamientos y rebeliones que retrasaban en su proceso de modernización. Aunque pueda señalarse esto como extrapolación, es válido aquí citar las palabras de Clastres

“Tan sólo los necios pueden creer que para negarse a la alienación hace falta haberla experimentado antes: el rechazo a la alienación (económica o política) pertenece al propio ser de dicha sociedad, expresa su conservadurismo, su *deliberada* voluntad de permanecer como Nosotros indiviso. Deliberada en efecto, y no sólo efecto del funcionamiento de una maquinaria social: los

salvajes sabían que una alteración en su vida social (cualquier innovación social) para ellos no podía traducirse más que en la pérdida de libertad.” (Clastres: 2004, 77)

Dejando de lado la coincidencia en el término salvajes que, en el antropólogo francés, carece de la carga peyorativa que acompaña al uso decimonónico, el problema enfrentado por ambas comunidades parece ser el de la defensa de un status quo que les permita continuar con el sistema social del que forman parte, frente a otro, que más allá de sus potenciales bondades o calamidades, se presenta como amenazante. Sin embargo, esta situación deja aún sin explicación aparente, la participación y el fervor con que la guerra fue abrazada por las élites modernizadoras. Múltiples argumentos han sido esgrimidos al respecto por las distintas corrientes historiográficas, por ejemplo, la necesidad imperiosa que tienen los nuevos estados nacionales de someter a todas las fracciones opositoras a un gobierno que comande la política, la economía, la justicia y, fundamentalmente, el monopolio del ejercicio de la violencia. Esto implica la desaparición de alguno de los dos modelos sociales, como finalmente sucedió en virtud de las políticas de sometimiento de todas los movimientos armados (montoneras) y de las minorías étnicas (como la conquista del Desierto y la ocupación del Chaco). No en vano que el lema elegido por el presidente que llega al gobierno luego de estos procesos fue *Paz y administración*.

Sin embargo, este afán pacificador fue llevado a cabo con políticas hechas a sangre y fuego que van a precisar mediaciones culturales que las justifiquen. Esto abrirá dos procesos culturales paralelos que pretenderán encubrir tanto a la violencia ejercida durante la guerra como su uso permanente para asegurar la pervivencia del estado.

El estado de excepción y el fin del *Homo Sacer*

Abundan los testimonios acerca del rechazo del interior a tomar las armas contra Paraguay pero quizás sea uno más elocuente el de López Jordán, quien en una carta dirigida al general Urquiza escribe

“Usted nos llama para combatir al Paraguay. Nunca general, ese pueblo es nuestro amigo. Llámenos a pelear a porteños y brasileros. Estamos prontos. Oímos todavía los cañones de Paysandú. Estoy seguro del verdadero sentimiento del pueblo entrerriano.” (Cárcano: 1941, 140)

¿Era realmente tan fuerte el sentimiento de hermandad con Paraguay que llevaba a la población a negarse a combatir al vecino país, inclusive llegando a homologar a Buenos Aires con Brasil? De ser así, sería interesante conocer cómo una organización político-jurídica tan nueva como la República Argentina pudo sobrevivir a esta tendencia

centrífuga. No son pocas las explicaciones que se han dado, probablemente todas formen parte de la verdad que subyace en los distintos relatos. Profundizar en este tema tal vez sugiera una interpretación nueva.

En sus Tesis sobre la filosofía de la Historia, Walter Benjamin señala que “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos”. (Benjamin: 1979) El soberano ya no es quien media entre la anomia y espacio jurídico “en virtud de una ley que está vigente en su suspensión: es más bien una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho...” (Agamben: 2005, 111) Cuando las circunstancias vuelven al estado de excepción en regla desaparecen todo tipo de eufemismos y entelequias acerca del auténtico vínculo existente entre violencia y derecho, sólo persiste una zona de anomia en la cual actúa la fuerza despojada del virtuosismo jurídico. En otras palabras

“El intento del poder estatal por anexarse la anomia a través del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y revelado como lo que es: una *fictio iuris* por excelencia, que pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza-de-ley. En su lugar, aparecen entonces guerra civil y violencia revolucionaria, esto es, una acción humana que ha abandonado toda relación con el derecho.” (Agamben: 2005, 113)

Por otra parte, pensamiento de Alberdi, no solamente descubre la barbarie de las guerras llevadas a cabo por naciones que se tienen a sí mismas como civilizadas sino que también en lo que se refiere a la guerra del Paraguay, echa por tierra tres siglo de historia en común que serían desconocidos en función de 50 años de historias nacionales (¿cuasi?) independientes, basándose en nacionalidades concebidas sin tener en cuenta las tradiciones pre-existentes, lo cual implicaría desconocer y violentar las identidades proto-nacionales. En virtud de la nueva alianza estratégica, se revertía el objeto de aplicación del derecho de gentes, del que potencialmente era pasible Brasil, a raíz de los beneficios inherentes a los aliados, más compatibles con ciertos alcances del derecho civil, en tanto que Paraguay se convierte en sujeto pasible del *ius ad bellum*. Esta situación traería dos consecuencias inmediatas: la primera, la rebelión de parte de los habitantes de territorio argentino a tomar las armas en contra de aquellos con quienes lo unían una misma historia. La segunda consecuencia sería la profundización de la antinomia Interior-Buenos Aires lo que conllevaba a una virtual fragmentación del territorio nacional, cosa que contaba ya con el antecedente de la secesión de Buenos Aires en la década de 1850. Esta situación dejaba vía libre para la aplicación del estado de excepción, con lo cual la seguridad jurídica defendida por las élites modernizantes se transformaría simplemente

en una ficción sólo susceptible de ser aplicada después de la finalización del proceso de pacificación interior y de la finalización de la guerra del Paraguay.

Siempre cabe la pregunta acerca de quien desata la violencia originaria. Sin embargo, lo importante aquí es destacar que si bien ambas facciones la usan, pero las montoneras y el gobierno paraguayo, son quienes las reivindican como forma de lucha legítima en tanto que tanto el gobierno argentino, así como también sus aliados en la Triple Alianza, sólo admiten utilizarla como medio de reprimir movimientos facciosos internos y actos ejecutados en contra de las soberanías nacionales.

“En tanto que la violencia es medio para la posición del derecho no abandona nunca su propia relación con éste y asienta así el derecho como poder (*Macht*) que permanece ‘íntimamente y necesariamente ligado a ella’, la violencia pura, por su parte, expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna y ejecuta (*die schaltende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*). Y de este modo, si la aplicación entre violencia pura y violencia jurídica, entre estado de excepción y violencia revolucionaria, se vuelve tan estrecha que los dos jugadores que se enfrentan sobre el tablero de ajedrez de la historia parecen mover el mismo peón, a veces fuerza-de-ley, a veces medio puro, sin embargo resulta decisivo que el criterio de su distinción repose en cada caso en el desligarse de la relación entre violencia y derecho.” (Agamben: 2005, 118-119)

Podría afirmarse que los distintos testimonios acerca de la violencia usada por los paraguayos contra el enemigo, forman parte de un discurso que contribuiría a reforzar la idea de otredad a la que se confinaría a dicho pueblo, en la que éste sería visto como salvaje y cruel en una imagen que se contraponía claramente a la joven república Argentina, que aspiraba a imponer la civilización y el progreso hasta en los puntos más alejados de su territorio. En cambio, el paraguayo, pueblo que resultará vencido en el conflicto, será asociado por ese mismo discurso con lo primitivo, lo pulsional, lo bárbaro. Sin embargo, un período anómico como lo es el de las guerras, es decir, momentos de crisis política en los que tanto las instituciones como las relaciones sociales padecen sus consecuencias, llegando a producirse la alteración total del orden y las conductas. Agamben acude a palabras de Versnel para señalar que todas las sociedades han sido construidas apartir del caos y es el temor a posible retorno a este caos originario el que se actualiza “cada vez que se derrumban o son amenazadas las legitimaciones que recubren la precariedad” (Agamben: 2005, 124) En este sentido, cabe destacar que la violencia como medio es fundadora y conservadora del derecho, de allí la fuerza de éste último. Es por eso que Benjamin afirma que toda institución de derecho “se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia.” (Benjamin: 2001, 33)

Si se traza una analogía entre lo planteado por Benjamin y los argumentos esgrimidos por el gobierno argentino en momentos previos a la guerra, se advierte la total ignorancia mostrada por las instituciones políticas nacionales acerca del peso específico ejercido por la violencia fundante, en su origen y como garantía de su funcionamiento. Esto es aun más llamativo si se toma en cuenta que ese proceso estaba en pleno desarrollo. La nueva Argentina había optado por imponer hacia el interior del país una homogenización de su población para lo cual apelaría a dos tácticas. La primera, el exterminio de los pueblos nativos, la segunda, la implementación de una política educativa que incorporase a la (aún no claramente definida) cultura nacional los distintos grupos de inmigrantes que comenzaban a llegar a su territorio. En lo que se refería al exterior de las fronteras patrias urgía a las élites gobernantes fomentar una imagen de alteridad para poder delinear una nacionalidad que aún se encontraba en ciernes. Este proceso es descrito claramente por Benjamin

“El establecimiento de fronteras no significa la somera liquidación del contrincante. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera diabólicamente ambigua, se trata de una ‘igualdad’ de derechos: para ambas partes firmantes del contrato la línea que no debe franquearse es la misma.”
(Benjamin: 2001, 40)

A esto contribuyó la guerra del Paraguay, la otredad era lo que estaba más allá de la frontera, ya la consigna fue someterla o aislarla. Para alcanzar este objetivo, se le otorgaría al Paraguay la exclusividad en la posesión de aquellos símbolos que, como la cultura y la lengua guaraní, también formaban parte de la compleja trama socio-cultural argentina. Esto tendría un alto costo entre los habitantes del propio suelo nacional, la invisibilización de todas aquellas comunidades originarias que no se ajustaban a la imagen de ciudadano a la que se aspiraba. Inventarse como nación e inventar al otro que habitaba más allá de la frontera significaría ignorar la diversidad y poner los cimientos a ciertas tendencias xenofóbicas que redundarían en una sistemática desvalorización del diferente

Resulta interesante apreciar como el pensamiento de Benjamin se desplaza desde la cuestión primigenia acerca de violencia de medios y de fines hacia los efectos que ésta puede generar como elemento purificador o conjurador de los problemas de una sociedad.

“Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente a todo lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.” (Benjamin: 2001, 42)

La violencia divina no sólo se manifiesta a través de revelaciones, sino que también forma parte de la vida cotidiana en su forma sacralizada. Esta situación no implica que la violencia haya sido consumada por Dios mismo en forma de milagros “sino por los momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y a fin de cuentas por la ausencia de toda fundación de derecho.” (Benjamin: 2001, 42) Es por eso que Benjamin dice que se justifica a esta violencia como exterminadora, aunque su fuerza se dirija sólo a derechos, bienes y vida pero nunca es absoluta con respecto al alma de los seres vivientes.

“Es que solo la violencia mítica, no la divina, deja entreverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito mancillara con el derecho. Podrá manifestarse en la verdadera guerra de la misma manera en que se manifestará a la masa de criminales en el juicio divino. Desechable es, empero, toda violencia mítica, la fundadora del derecho, la arbitraria. Desechable también es la conservadora del derecho, esa violencia administrativa que le sirve.” (Benjamin: 2001, 44-45)

Cuando Benjamin reflexiona acerca del origen del dogma, aparentemente tan extendido, que establece la sacralidad de la vida, señala que tal vez no merezca una investigación averiguar respecto a su origen. Y arriesga que posiblemente se trate de un proceso muy cercano, “una última confusión de la debilitada tradición occidental, por querer recuperar al santo que ha perdido en la inescrutabilidad cosmológica.” (Benjamin: 2001, 43) Si se inclina por esta posición es por considerar que la antigüedad de los mandamientos religiosos no pueden considerarse como un antecedente determinante debido a que no son aquellos que le otorgan sustento a la concepción actual. Resulta interesante destacar que para Agamben es durante el estado de excepción en que la vida resulta a la vez excluida del orden jurídico y retenida dentro de él, constituyéndose de tal modo en el fundamento oculto en el cual reposaba todo el sistema político. (Agamben: 2006, 19) Este proceso se caracteriza por transformar al cuerpo del hombre sagrado a la paradoja de que su vida sea insacrificable pero que se encuentre expuesta a que cualquiera se la quite. De acuerdo a lo establecido por la Ley tribunicia de la antigua Roma, se denomina hombre sagrado a aquél que ha sido juzgado por un delito y, si bien no es lícito sacrificarle, aunque parezca contradictorio, quien lo mate no será condenado por el homicidio

“El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrescencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. *Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte,*

pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.”
(Agamben: 2006, 109)

Dejando de lado el problema acerca de la pertinencia de bucear en los orígenes de la sacralidad de la vida en el pensamiento contemporáneo, lo que si aparece como innegable es la necesidad de reflexionar sobre de la naturaleza de los procesos culturales que permitirían sacrificar vidas a pesar de las múltiples interdicciones existentes. Es en el derecho romano en donde aparece por primera vez consignado un tipo de atribución que concierne a todo ciudadano varón libre, conocida como *vitae necistae potestas* mediante la cual se establece el vínculo de aquel con el poder político: “*No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o la vida sagrada) es el elemento político originario.*” (Agamben: 2006, 114) En esta idea se fusionan la *potestas* del padre, el poder del magistrado y el del soberano. Si se analiza el caso de Bruto, quien al ordenar que mataran a sus hijos, había adoptado en su lugar al pueblo romano, se podría afirmar que

“se trata del mismo poder de muerte el que, por medio de la imagen de la adopción, se transfiere ahora a todo el pueblo, restituyendo su originario y siniestro significado al epíteto hagiográfico ‘padre de la patria’, reservado en todas las épocas a los jefes investidos de poder soberano.” (Agamben: 2006, 115)

Resulta interesante destacar que todo parecería indicar que los ciudadanos romanos debían pagar su participación en la vida política con su sujeción al poder de muerte, es decir que la vida solo podría constituirse en política en tanto se torne pasible de aplicársele el poder incondicionado de muerte.

“La situación de la *patria potestas* está, pues, en el límite tanto de la *domus* como de la ciudad: si la política clásica surge de la separación de estas dos esferas, la bisagra que las articula y el umbral en que se comunican indeterminándose es esa vida expuesta a recibir la muerte pero no sacrificable. Ni *bíos* político ni *zoe* natural, la vida sagrada es la indistinción en que, implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen recíprocamente.” (Agamben: 2006, 117)

Por otra parte, los especialistas en historia antigua destacan la figura del *devotus* con el que trazan un paralelo con el homo sacer. Según se sabe, el *devotus* consagra su vida a los dioses infernales cuando la ciudad se halla en peligro. Livio refiere el rito según el cual el pontífice, invocando a los dioses ante la inminente derrota del ejército romano le hace pronunciar unas palabras por la que les ruega que se les conceda la fuerza, la victoria y llevar la muerte y el terror al enemigo del pueblo romano

“Después, con la toga ceñida a la manera de Gabies salta armado sobre el caballo y se lanza en medio de los enemigos, y se les aparece a ambos bandos con una majestad más que humana, tal una víctima expiatoria enviada del cielo para aplacar la cólera divina.” (Agamben: 2006, 126)

Resulta interesante destacar que es propio Livio quien utiliza la expresión *víctima expiatoria*, ya que más adelante volveremos sobre ella. En lo que respecta al rito que es descrito, puede suceder que termine con la muerte del devotus, lo que implica el cumplimiento de la misión para la que fue elegido dicho ciudadano. De no suceder así, se sepultará una imagen del sobreviviente y se inmolará a una víctima como expiación. Todos estos ritos parecen indicar que el devotus, gracias al hecho de haber sobrevivido quedaría excluido tanto del mundo sagrado como del profano.³

Otro punto importante que destaca Agamben en el recorrido que lleva a cabo para establecer el origen y evolución del *homo sacer* es el bando o exclusión a la que se sometía en el medioevo a los hombres lobos. Más allá de la génesis mítica de los licántropos es dable señalar que la existencia de una legislación que trate el problema lo torna real para la sociedad que crea. Lo importante es pensar cuando es aplicable dicha legislación y qué relación puede guardar con la sociedad decimonónica. Según Agamben

“La vida del *banido* -como la del hombre sagrado- no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es el umbral de la indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nómos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos.” (Agamben: 2006, 137)

Podría hipotetizarse que para la mentalidad decimonónica, y más precisamente para las élites ilustradas que están recibiendo la impronta del pensamiento positivista, todo aquel pueblo o sociedad que no cumpliera con los parámetros culturales europeos podría ser tenida como una transición entre el hombre y la bestia o ser primitiva que carecería de un aparato simbólico conceptual equiparable a aquel. Esto colocaría a determinados grupos bajo la percepción de un salvajismo o primitivismo tenido por extemporáneo.

³ Si bien en ambos casos en la sacralidad de la vida puede rastrearse una función política será necesario pasar por distintas etapas hasta llegar al quiebre conceptual que significó la muerte de Luis XVI ya que abre, como fue señalado por Michael Walzer, una brecha histórica, no por el hecho de la ejecución (ya se habían producido otros regicidios) sino por el juicio al que fue sometido el monarca. En palabras de Agamben “Los jacobinos que en 1792 durante las discusiones en la Convención querían que se diera muerte al rey sin más, sin necesidad de proceso alguno, estaban llevando hasta el límite aunque probablemente sin darse cuenta, la fidelidad al principio insacriticabilidad de la vida sagrada, a quien cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio, pero que no puede ser sometida a formas establecidas de ejecución.” (Agamben: 2006, 133-134)

Esto podría llevar a considerarlos enmarcados en un estado de naturaleza hobbesiano que no sería

“ una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer* [...] Esta lupidificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*.” (Agamben: 2006, 137)

La lupidificación del hombre por cierto que puede ser asociado al estado de salvajismo o barbarie de la que se hablaban los discursos decimonónicos. ¿No se trata acaso de una transición entre la bestia y el hombre? Y, aunque se aluda a dos animales distintos (el lobo y el mono) la teoría darwiniana contribuyó, sin habérselo propuesto, a darle visos de verosimilitud a un planteo que se consolidaría en el imaginario social de que la humanidad pasó por distintos estadios de evolución y, algunas comunidades son resabios vivientes de aquellas sociedades primitivas. ¿No este acaso el retrato que nos brinda del pueblo paraguayo el capitán Constantino?

“No, esos no eran enemigos, eran victimarios. Gente ávida de sangre humana, salvajes para quienes la vida de un hombre no valía más que la de un animal. Chusma degradada y feroz. Fieras sanguinarias que su mayor placer era amontonar cadáveres y divertirse con los visages agónicos de sus víctimas.”(Constantino: 1994, 14)

Cabe preguntarse si la guerra no equivaldría a la *dissolutio civitatis*, es decir ese estado de disolución institucional conocido como estado de excepción en el que la ciudad en su carácter de *analogon* de la sociedad entra en una fase de descomposición que hace que sus habitantes se encuentren en una zona de indistinción entre lo humano y lo animal, lo que implicaría la desaparición (aunque sea solo temporal) de la cultura para dejar paso a una vuelta a los instintos básicos. Esta situación abarcaría a todos los integrantes de la sociedad en cuestión, aún a su gobernantes. En la *República* de Platón se habla también de la proximidad entre el tirano y el lobo en donde la metamorfosis del jefe en tirano se relaciona con el mito arcádico de Zeus Liceo

“el que ha gustado de las entrañas humanas, desmenuzadas junto con las de otras víctimas, fatalmente queda convertido en lobo...Y así cuando el jefe del *demos* contando con una multitud totalmente dócil, no sabe abstenerse de la sangre de los hombres de su tribu... ¿No será necesario que perezca necesariamente a manos de sus enemigos, o bien que se haga tirano y que de hombre se transforme en lobo?” (Agamben: 2006, 140)

Este planteo deja abierta dos cuestiones si es llevado al problema de la guerra del Paraguay. Por una parte, parece inevitable la disyuntiva entre la muerte del jefe sanguinario en manos de sus enemigos, en este caso la Triple Alianza, o su transformación en tirano con todo lo que éste implica para la sociedad que dirige. De allí que el mito hable que el hombre se transformaría en lobo. ¿Qué mayor paradoja que sea un lobo el que cuide de un rebaño de dóciles corderos?

“Este acontecimiento* en nada influye para excusar la gravísima falta que han cometido las dos repúblicas mencionadas, aliándose con una monarquía de intereses opuestos, para destruir una república hermana, tomando como pretexto la tiranía de López.” (Centurión: 1944, 225)

Si el tirano López gobernaba una nación de corderos parece que esa condición no era exclusiva del pueblo paraguayo ya que Thompson alude a los escritos de un diario uruguayo sobre el entusiasmo que había despertado en Argentina la guerra contra el Paraguay

“Todo el mundo daba contribuciones para la guerra. La prensa despreciaba a López y á sus hombres, contando con la victoria apenas se iniciara la campaña. Haciendo alusión a estos artículos, un diario de Montevideo observaba, que sólo una nación de corderos podía entusiasmarse porque se le pintara la impotencia y degradación de sus enemigos” (Thompson: 1910, 71)

En principio, podría afirmarse que la guerra se constituye en estado de excepción, con todas las consecuencias que esto implica, en todas las sociedades que se ven involucradas en ella. Por otra parte, hay que destacar que el problema de la barbarización (o lupidificación como se lo denomina a partir de las tradiciones medievales) de la sociedad parece migrar en la mayoría de los discursos sobre la guerra del Paraguay a los gobernantes, particularmente a Solano López. Esta visión aporta los argumentos necesarios a los aliados para proceder a la eliminación del tirano

“El enemigo no nos despierta odio, ni nos ensañamos con los caídos, por el contrario, nos inspiran compasión y hasta simpatía. Son inconcientes, pelean con serenidad y con cierta indiferencia. El déspota cruel que los obliga al sacrificio, en cambio, se esconde...” (Seeber: 1907, 101)

Pese a este testimonio, otros discursos hacen alusión a la barbarie practicada por los ejércitos contendientes al referirse a sus enemigos. Para los paraguayos ese estado se materializaba en la presencia de los afro americanos integraban las fuerzas brasileras. Publicaciones como *Cabichuí* los representaba como monos y se refería a las tropas

* Centurión se refiere al fracaso de la política de reconstrucción del Imperio brasiler bajo la dinastía borbónica.

imperiales como ejército de macacos. Por su parte, el General Garmendia oscila entre calificar la invasión de las fuerzas paraguayas como “la irrupción de los hunos”, metáfora por lo demás elocuente ya que no respetaba ni el honor de las mujeres de los territorios asaltados, y creer injusta a

“la inculpação que se hace al pueblo paraguayo del sostenimiento de la más opresora tiranía que surge de un pueblo civilizado, a quien ni le hiere la sospecha de tan inmensa abyección, puesto que no habían ensayado a causa de su gobierno autócrata, los preceptos que surgen de un gobierno libre.” (Garmendia:1915, 204)

Como puede apreciarse, el discurso del General Garmendia se refiere al ejército paraguayo como a una horda de salvajes pero acaba exculpándolos de la responsabilidad por sus actos en función de la inexperiencia en el ejercicio de sus derechos y libertades en virtud de haber estado regidos constantemente por gobiernos dictatoriales. Este argumento probablemente fuese el argumento más generalizado entre los partidarios de la Triple Alianza ya que el Vicepresidente de la República Argentina a cargo del poder ejecutivo le envía al General Mitre una carta de felicitaciones por la rendición de Uruguayana en la que habla de la vindicación del honor nacional ultrajado por un “Gobierno bárbaro” y que logrará a su vez salvar a un pueblo hermano del “oprobioso yugo” que pesa sobre él. (A. G. M: 1911, 64)

Cabe preguntarse entonces cuál es el origen de esta migración de los ideogramas *bárbaro* o *salvaje* desde la comunidad a su gobernante. Una probable clave para su interpretación sea la que nos proporciona el testimonio de Francisco Seeber quien ante el espectáculo espeluznante que presentaba el campo de batalla de Curupayty escribe

“Ojalá la sangre de tantos héroes, derramada tan cruelmente, tenga la virtud de la de Ajax, para que crezcan jacintos y sirva de lección á estos pueblos, que deben vivir tranquilos, en paz y armonía, dedicándose al trabajo para hacer producir sus extensos territorios, tan fértiles como despoblados e incultos.” (Seeber:1907, 167)

La lectura de este párrafo permitiría hipotetizar que una intuición va ganando terreno entre los partidarios de la guerra: la violencia generalizada que aquella implica es incompatible con el discurso del positivismo que necesita sociedades organizadas y en paz para ejecutar su proyecto económico. Como señalaba Michel Foucault

“Todo lo que se opone al liberalismo, todo lo que se propone una gestión estatal de la economía, constituye por lo tanto una invariante, cuya historia puede verse a través del completo desarrollo de las sociedades europeas desde finales del siglo XIX y, para ser más precisos, principios del XX, o sea, desde el momento en que el arte liberal de gobernar se intimidó, por decirlo de algún modo, frente a

sus propias consecuencias, y trató de limitar las consecuencias que él mismo habría debido sacar de su desarrollo.” (Foucault: 2007, 146)

Aunque Foucault hace referencia a Europa, esta reflexión puede aplicarse a Latinoamérica en general. Como ha sostenido Leopoldo Zea los positivistas también son liberales pero realistas y creen que la libertad no puede confundirse con la anarquía. No en vano los distintos gobiernos que surgen después de guerra de la Triple Alianza elegirán como moto o divisa “Paz y administración” en el caso de Argentina u “Orden y progreso” en Brasil. Se impone una modificación: el despotismo ilustrado será reemplazado por el despotismo positivista. De allí que resulte imperioso focalizar la violencia presente en la guerra no ya en la sociedad paraguaya en general, sino contra aquel a quien se responsabiliza de las atrocidades cometidas por ese pueblo manso, como empezará a ser calificado por el nuevo discurso. El Leviatán, de acuerdo a lo ideado por Hobbes, estaba compuesto por la suma de todos los integrantes de la comunidad y en lo que se refiere a la guerra en sí, la comunidad se materializa en el ejército en función de los cuerpos que lo integran. Hablamos de cuerpos y no de ciudadanos ya que gran parte de ellos carecen de los derechos de aquellos⁴. Como es señalado por Agamben, el *corpus* es un ser bifronte porque si bien está sujeto al poder soberano cuentan con los derechos que les corresponden como ciudadanos. En este caso en particular se podría hablar de un modelo paradójico porque a la vez permite las atrocidades de la guerra a las que algunos llegan por propia voluntad como es el caso de los jóvenes liberales porteños⁵ como así también la sujeción de los cuerpos de aquellos que no desean participar del conflicto y son incorporados por la fuerza⁶. En palabras de Agamben:

⁴ “Durante la Guerra del Paraguay (1865-1870), por ejemplo, el gobierno (Richard Graham se refiere al de Brasil) compró muchos esclavos y les prometió la libertad si peleaban lealmente. Como la mayoría de los reclutas ordinarios eran también negros y mulatos, se puede deducir que el color determinaba quién sería utilizado como carne de cañón en aquella larga y sangrienta lucha. Si la ciudadanía sugiere algún grado de igualdad, el hecho de que los hombres de color sirvieran en el ejército no les otorgaba ciudadanía.” (Sabato: 1999, 356)

⁵ “Los que siempre formamos en el partido liberal, por más que nos distanciaran divergencias políticas con el círculo que rodeaba al general Mitre, nos hemos sentidos atraídos siempre por sus grandes condiciones morales y su profundo saber. (...) Cuando arengó a los estudiantes el 24 de abril, estuvo elocuente y conmovedor. Citando a Paz, a Belgrano y a Santander, que abandonaron las aulas para tomar las armas, demostraba que la inteligencia en acción es fuerza, y aún resuenan en mi oído las frases con que terminó: ‘Honor y gloria a la viril inteligencia que dan al mundo estas sublimes lecciones... Viva la inteligencia armada con la espada invencible de la justicia y el derecho...’ ” (Seeber:1907, 15-16) Más adelante Francisco Seeber agrega “En el viaje nos acompañaban los ecos de los que nos alentaron con sus ovaciones cuando nos embarcamos...” (Seeber: 1907, 30)

⁶ “Cuando se escriba con imparcialidad la historia de la guerra contra el Paraguay, ó de la alianza, ha de quedar demostrado que era del todo impopular en la Argentina. Bastará con recordar las innumerables

“Y aquí está precisamente la raíz de su secreta vocación biopolítica [se refiere a la democracia moderna] el que más tarde se presenta como portador de derechos y, con un curioso oxímoron, como el nuevo sujeto soberano (...) sólo puede constituirse como tal repitiendo la excepción soberana y aislando en sí mismo *corpus*, la nuda vida. Si es cierto que la ley tiene necesidad, para su vigencia, de un cuerpo, si se puede hablar, en este sentido, del ‘deseo de la ley de tener un cuerpo’, la democracia responde obligando a la ley de preocuparse de este cuerpo.” (Agamben: 2006, 158)

Así como la democracia moderna se ve precisada a preocuparse por el propio cuerpo, también debe hacer lo propio con el del rival. De esta manera, la violencia interestatal deberá desplazarse desde el cuerpo del Leviatán a su cabeza, es decir, a su jefe o gobierno, como forma de garantizar la paz una vez eliminado éste en su condición de factor de discordia. Paradójicamente, a aquel a quien se considera responsable de la guerra no podrá dársele muerte hasta que su ejército sea vencido. Por ende, la matanza de los adversarios continuará pese a que los discursos los exculpen al pueblo paraguayo. Este contrasentido podría no ser tal si se lo analiza desde el punto de vista de la biopolítica en virtud de la cual la sacralidad de la vida deja de lado la tradición sacrificial, quedando la existencia de los individuos expuesta a una violencia que no registra precedentes y que ahora además, aparecerá desprovista de la máscara que envolvía al *homo sacer* en la antigüedad. De esta manera, todos los individuos que componen la sociedad se convierten, implícitamente, en *homines sacri*

“El principio de nacimiento y el principio de la soberanía que estaban separados en el Antiguo Régimen (en el que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbdito), se unen ahora en forma irrevocable en el cuerpo del ‘sujeto soberano’ para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación.(...) La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) sólo en la medida que el hombre mismo es el fundamento que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe salir nunca a la luz) del ciudadano.” (Agamben: 2006, 163)

La soberanía del individuo debe ser resignada en función de la soberanía de la nación. Prueba de ello es que la resistencia de algunos sectores a participar de la guerra obliga a los gobernantes a tomar medidas ejemplificadoras, que sus discursos justifican diciendo que se realizan en virtud de la preservación de la unidad de la nación.⁷

sublevaciones producidas en las fuerzas ó en los contingentes que se traían de las provincias y que fue preciso sofocar con todo el rigorismo de las leyes militares.” (Victorica:1906 ,494)

⁷ Julio Victorica narra el episodio en que los dos batallones que enviaba Entre Ríos a la guerra estaban a punto de ser embarcados. En el momento en que el General Urquiza dio la orden para que subieran a los vapores los soldados quedaron inmóviles y con la vista fija en el suelo. Ante tal actitud Urquiza le ordenó a su segundo que le hiciera volar la cabeza a quienes se resistiesen. “No necesitó más, todos se embarcaron en silencio.” (Victorica: 497) Este incidente pone en evidencia que la nación está por encima de la vida de los individuos y que la democracia convierte en ficción los derechos del hombre.

Pero, para alcanzar las nuevas metas de desarrollo del capitalismo industrial las naciones contendientes se verán precisadas a recurrir a un artilugio que les permitiera poner fin a la violencia generalizada eliminando los escollos que la habían desatado. Y esto implicará la aparición de un nuevo elemento en el discurso de los beligerantes: se trata surgimiento del chivo expiatorio como fenómeno político.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2005) *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora
- AGAMBEN, Giorgio (2006) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos
- ALBERDI, Juan Bautista (1997) *Escritos Póstumos. El crimen de la guerra*. Tomo II Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes
- ARCHIVO GENERAL MITRE (1911) *Guerra del Paraguay*. Tomo IV. Buenos Aires, Biblioteca de “La Nación”
- BENJAMIN, Walter (1979) “Tesis sobre la filosofía de la Historia” en *Discursos Interrumpidos*, Madrid, Taurus
- BENJAMIN, Walter (2001) Para una crítica de la violencia y otros ensayos. *Illuminaciones IV*, Madrid, Taurus
- CÁRCANO, Ramón J. (1941) *Guerra del Paraguay. Acción y reacción de la Triple Alianza*, Buenos Aires, D. Viau
- CENTURIÓN, Juan Crisóstomo (1944 [1901]) *Memorias o Reminiscencias Históricas sobre la Guerra del Paraguay*. Asunción, Guaranía
- CLASTRES, Pierre (2004) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE
- CONSTANTINO, Vicente (1994) *Mi prisión en la Guerra del Paraguay*. Buenos Aires, Editorial Centro de Estudios para la Nueva Mayoría
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires, FCE
- GARMENDIA, José Ignacio (1915) *Del Brasil, Chile y Paraguay*. Buenos Aires, La Facultad
- (1890) *Recuerdos de la Guerra del Paraguay*. Buenos Aires, Jacobo Peuser
- GRAHAM, Richard “Ciudadanía y jerarquía en el Brasil esclavista” en SABATO, Hilda coord.(1999) *Ciudadanía política y formación de las Naciones*. México, FCE
- SARMIENTO, Domingo F. (2001) *Obras Completas* v. XXI. Buenos Aires, Universidad Nacional de la Matanza
- SEEBER, Francisco (1907) *Cartas sobre la guerra del Paraguay 1865-1866*. Buenos Aires, Talleres gráficos de L. J. Rosso
- THOMPSON, Jorge (1910) *La guerra del Paraguay*. Buenos Aires, L.J. Rosso
- VARELA, Héctor (1997) *Elisa Lynch*. Buenos Aires, El Elefante Blanco
- VICTORICA, Julio (1906) *Urquiza y Mitre. Contribución al estudio de la Organización Nacional*. Buenos Aires , J. Lajouane y Cia.
- ZEA, Leopoldo (1980) *Pensamiento Positivista Latinoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho