

Universität Bielefeld
Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft

Masterarbeit

InterAmerican Studies/Estudios InterAmericanos

zum Thema:

**Entrelazamientos de paz y violencia a partir de *Facundo*
de D. F. Sarmiento: aproximaciones desde la filosofía**

vorgelegt von

Sebastián Martínez Fernández

Erstgutachter/in: Prof. Dr. Joachim Michael

Zweitgutachter/in: Prof. Dr. Olaf Kaltmeier

Bielefeld, im Mai 2019

Índice

1. Introducción	1
2. Civilización y barbarie como representación de la paz y la violencia en el <i>Facundo</i> de Sarmiento.	13
2.1. Sarmiento	13
2.2. Contexto histórico y estructura del <i>Facundo</i>	19
2.3. Civilización y barbarie en el <i>Facundo</i>	25
3. La paz de la guerra en El país de la guerra: una posible lectura de las representaciones de paz y violencia y su entrelazamiento en el <i>Facundo</i>	41
4. Entrelazamientos (paradójicos) de paz y violencia: aproximaciones desde la filosofía	57
5. <i>Dos veces junio</i> : la literatura y el eterno retorno de la violencia	76
6. <i>Post scriptum</i>	86
7. Bibliografía	91

1. Introducción

*La guerra —aunque sólo fuera planteando el asunto del mando y las responsabilidades—
instituye nuevas estructuras que serán las primeras instituciones de la paz.*

Jean Paul Sartre, prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon

Violencia y paz son conceptos que poseen una multiplicidad de cargas. Corresponden a esa clase de palabras que resultan difíciles de definir, de delimitar, y en ello, precisamente, radica la necesidad de repensarlas constantemente. Sin embargo, muchas veces esto resulta complejo. La premura de las circunstancias históricas, políticas y sociales, nos obligan, en lo cotidiano, a tomar partido por una y repudiar a la otra, como si *a priori* pudiésemos diferenciarlas con claridad. Detenerse a pensar la relación que puede existir entre violencia y paz puede resultar aún más difícil cuando parece imponerse una lógica de diferenciación y jerarquías.

O bien democracia, o bien tiranía es una disyuntiva que suele enunciarse comúnmente y cuyo solo planteamiento parece ocioso. Nadie, frente a la dicotomía “o bien democracia, o bien tiranía” – salvo contadas excepciones – se inclinaría por la segunda en desmedro de la primera. La mayoría de nosotros, sin dudarlo, defenderíamos la democracia a ciegas. Es ese “sin dudarlo” el que hace aparecer a la democracia como un valor en sí mismo, lo cual, de algún modo, limita las posibilidades de pensar su contenido y

alcances. Pienso que lo mismo sucede con un concepto como la paz. No dudaríamos en suponer que la paz es el estado al cual toda sociedad debe aspirar. Pero, al igual que sucedería con la idea o concepto de democracia, al aparecer la paz como un valor incuestionable y absoluto, se nos dificulta la posibilidad de preguntar por su contenido.

Se suelen llevar a cabo “guerras por la paz”, se suele afirmar la importancia de la “imposición de la paz” ahí donde, supuestamente, está ausente. El concepto de “Estados canallas”, pensado desde la perspectiva que propone el filósofo francés Jacques Derrida, es un buen ejemplo de esto. En el contexto inmediatamente posterior al ataque a las Torres Gemelas de Nueva York, cualquier Estado que fuese catalogado bajo la categoría de “Estado canalla” se convertía, inmediatamente, en enemigo, no solamente de Estados Unidos, sino del orden y la paz mundial. Así, todos fuimos testigos de las invasiones y bombardeos en Irak y Afganistán, y de guerras que tenían por objetivo resguardar la paz de Occidente, a la vez que imponerla en esos países del Medio Oriente, a través de la implantación del sistema político inmune a cualquier crítica y condición de posibilidad de la eliminación de la violencia, a saber, la democracia.

Es evidente el carácter paradójico de expresiones tales como “guerra por la paz” o “imposición de la democracia”; podrían, incluso, denominarse oxímoron, formulaciones provocativas, cuando no ofensivas para el pensamiento. Sin embargo, a pesar de que a la luz de dichas expresiones cierto carácter paradójico se haga evidente, se lo pasa por alto con mucha facilidad, quizás, como decía más arriba, por la premura con que se nos suele apremiar. Autores como Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben y Jacques Rancière,

además del ya mencionado Derrida, han hecho patente la duda respecto al carácter democrático de la democracia parlamentaria como la conocemos actualmente. Con distintos matices, dichos autores proponen repensar el sistema de organización política denominado “democracia”, con el objetivo de intentar comprender qué se piensa cuando se piensa este concepto y si las democracias actuales son, en efecto, democráticas.

Una propuesta de este tipo tiene un riesgo, a saber, el ser catalogado como no-demócrata, lo que sería equivalente a ser acusado de estar del lado del fascismo o la tiranía; o bien, se puede correr el riesgo de que se nos exija una alternativa mejor a lo que criticamos y que, de no hacerlo, se nos catalogue de anarquistas, nihilistas (en un sentido muy vulgar de la palabra). Sin embargo, es en esa clase de riesgos en los que se juega la posibilidad de comprensión. En este sentido, Alain Badiou, en su texto *El emblema democrático*, afirma que

Uno puede decir lo que quiera de la sociedad política, uno se puede mostrar, a su modo, de una ferocidad «crítica» sin precedente, uno puede denunciar «el horror económico». El momento en que uno lo hace en el nombre de la democracia (por ejemplo, «En una sociedad que se presume democrática, ¿cómo puede hacer semejante aseveración?»), será perdonado. Al final de cuentas, es en el nombre de su emblema, y por lo tanto en su propio nombre, que uno intenta juzgar esta sociedad. No sale, sigue siendo ciudadano, no es bárbaro, y se encontrará en su sitio democráticamente fijo, y estará indudablemente en las próximas elecciones. (Agamben et. al., 2010, p. 15)

La ironía del filósofo francés es aclaradora: cualquier cosa se puede poner en tela de juicio, cualquier cosa se puede criticar sin piedad ni medida, todo, excepto la democracia. Si llegamos a ese punto, perderemos la categoría de ciudadano y pasaremos a formar parte de los bárbaros, es decir, de aquellos contra los que hay que luchar.

Utilizo el ejemplo de la democracia como punto inicial de esta introducción, principalmente, por dos razones. Primero, porque democracia y paz suelen ser conceptos que se implican y parecen converger en expresiones tales como, por ejemplo, “Estado de Derecho”; y, segundo, porque afirmo que, tal como sucede con la sospecha del carácter democrático de la democracia que plantean algunos autores, se debe, asimismo, poner en duda el carácter pacífico de la paz como se nos suele presentar, con objeto de repensar qué se piensa realmente cuando pensamos la paz. Cualquier cosa puede justificarse en nombre de la paz, hasta las guerras y represiones más brutales, las que encuentran una de sus paradojas más interesantes en conceptos como el de “estado de excepción”, desarrollado en detalle por Carl Schmitt y retomado recientemente por autores como Agamben y Derrida para pensar el problema que supone el soberano como poder que funda la ley y a la vez se encuentra fuera de ella, en tanto es capaz de suspenderla con el objeto de preservarla¹. Una paradoja similar parece darse con la paz, la cual suele imponerse y mantenerse por medio de la fuerza, como si fuese la violencia el único medio posible para lograr la pacificación. Es inevitable pensar aquí en los ecos del pensamiento de Thomas Hobbes y la figura de su Leviatán, el cual lograría

¹ Agamben tiene una vasta obra en la cual se refiere al problema del soberano y la paradoja del estado de excepción, particularmente, en el tomo dos de su serie *Homo sacer*, titulada *Estado de excepción*. Del mismo modo, Derrida desarrolla esta cuestión en sus lecciones recogidas en el primer tomo de *La bestia y el soberano*.

imponerse y mantenerse, no sólo a través del miedo de los individuos dado el estado natural de guerra de unos contra otros resumido en la célebre expresión *homo homini lupus*, sino que, además, a través de uno de sus nervios fundamentales: la posibilidad de castigar a aquellos que atentaran contra él. Derrida afirma, en este sentido, que en el *Leviatán* “lo más cerca de la soberanía que es su correlato [de la ley], el miedo.” (Derrida, 2010, p. 63) Y pensando en Hobbes se hace evidente la larga tradición que esta clase de paradoja puede encontrar en el pensamiento filosófico político en Occidente, lo cual permitiría, a la vez, afirmar la importancia de volver a él para pensarla.

Es en este punto donde cobra sentido el concepto de entrelazamiento, el cual tiene múltiples campos de aplicación, desde las llamadas ciencias duras hasta las ciencias sociales, pero que, sin embargo, resulta siempre difícil de exponer en términos teóricos. Pareciera ser el caso que entre paz y violencia (en sus formas de uso de la fuerza, de guerra, de des-orden, etc.) existiese una conexión más evidente y, al mismo tiempo, menos clara de la que se suele concebir. Ambas suelen ser ubicadas en una estructura jerárquica que pretende mantenerlas aisladas una de otra. Esa estructura jerárquica que suele imponerse al pensamiento es la que el filósofo francés Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari llaman estructura *arbórea*, es decir, una estructura que genera jerarquías que, a su vez, diferencian y alejan unas fuerzas de otras como si, en efecto, estuviesen separadas y en una mera relación de ubicación en una estructura de rangos y grados.

En su libro *Mil mesetas*, afirman:

El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento. [...] Los sistemas arbolescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas, centrales como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento solo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas.” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 21)

Es esta pretensión de jerarquías, que va, como en un árbol, desde la raíz a la copa, la que pone trabas a la posibilidad de pensar conexiones paradójicas como las que asumo se dan entre paz y violencia. Con todo, Deleuze afirma que esta es una forma de estructurar el pensamiento que se impone como una regla que es difícil de subvertir y, por ello, es necesario hacerlo de algún modo. Como afirma en *Rizoma* (2003), llega un punto en que pensar siguiendo la estructura arbórea lleva al hartazgo del pensamiento, lo que es equivalente a su aniquilación. Planteo, entonces, que no es posible comprender algo así como la paz sin hacer referencia, cada vez, a lo que se plantea como su opuesto, a saber, la violencia y que solamente reconociendo su tensa relación de entrelazamiento y mutua implicación es posible pensar una y otra.

En la estructura que Deleuze denomina rizoma, la relación entre las entidades y fuerzas que componen el campo de lo real es dinámica y no jerárquica. Esto quiere decir que en cualquier momento una de las entidades o fuerzas que componen el rizoma puede cobrar mayor relevancia, sin que esto signifique que en sí la posea ni que ontológicamente sea superior. Por el contrario, en el rizoma la relación de las fuerzas carece de estructura jerárquica *a priori* y, por

ello, además de ser capaces de tener una preponderancia relativa y dinámica unas respecto de las otras, pueden, además, tener relaciones dinámicas entre sí. Cualquier fuerza o entidad en la estructura del rizoma puede establecer una relación con otra fuerza o entidad de manera espontánea por muy distantes que parezcan estar una de otra. Considero que esta ausencia de jerarquías permite, en el caso particular del entrelazamiento paz-violencia, superar la relación de subordinación que más arriba afirmo se da entre estas dos fuerzas.

Las fuerzas que componen el rizoma, que también se podría denominar en el contexto del pensamiento de Deleuze como el campo de lo real, no son entidades aisladas y cerradas sobre sí mismas, sino, por el contrario, se encuentran en un constante estado de afectación unas con otras. Lo que constituirá a una entidad o fuerza en la estructura del rizoma, será la posibilidad de afectar y de ser afectada. Sin esta condición, ninguna fuerza podría constituirse. En este sentido, el rizoma funciona como un campo de fuerzas que se afectan continuamente. Esta forma de concebir las relaciones entre entidades, sean estas ideas, conceptos, pensamientos, etc., supone una crítica a la concepción clásica que piensa a las entidades de este tipo como unidades cerradas, con límites claros que las mantiene puras y siempre autónomas, como es el caso, por ejemplo, de las mónadas pensadas por Leibniz, las que permanecían siempre en un perfecto estado de aislación las unas de las otras. Esta es, igualmente, la idea que se intenta poner en cuestión cuando se plantea el concepto de entrelazamiento, ya sea en Física o en Historia, un cuestionamiento que corresponde al desarrollo de una cierta crisis de la concepción clásica-moderna del mundo y la realidad.

Una de las formas fundamentales de relación entre las fuerzas y entidades que componen lo real, es la de la síntesis. La síntesis, en este sentido, supone una relación entre dos fuerzas que son capaces de entrar en contacto en tanto su diferencia y si y solo si son diferentes. Una expresión específica de este modo de relación que plantea Deleuze es la síntesis disyuntiva², la que supone la constitución de la relación en la diferencia existente entre las fuerzas. En este sentido, una fuerza sólo se podría constituir como tal en tanto su relación a una fuerza que se diferencia de ella y, a la vez, la relación entre ellas, es decir, la relación que las constituyen es solamente posible porque son diferentes. En otras palabras, una fuerza sólo se podría constituir en tanto es afectada y, a la vez, afecta a otra en tanto su diferencia.

Tomando en consideración aquello, en el contexto de este trabajo comprendo la relación de entrelazamiento paradójico entre paz y violencia en el sentido de una síntesis disyuntiva, lo cual resulta fundamental para sostener el problema que representa la dificultad de pensar esta clase de relaciones, en las que las partes puestas en relación solo pueden constituirse en tanto entran en contacto a través de la diferencia con su opuesto. Del mismo modo, considero que la idea de la síntesis disyuntiva y la mutua afectación que esta supone entre fuerzas que se diferencian y a la vez se implican, resulta una herramienta teórica útil para pensar el concepto de entrelazamiento, en un sentido similar al que proponen Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, quienes afirman que dicho concepto, específicamente en el caso de la *histoire croisée*, resulta fundamental para comprender el objeto de estudio de esta en su constante modificación dada su relación de cruce y afectación constante con otras

² Para lograr esta comprensión de la síntesis disyuntiva en Deleuze, ha sido fundamental la lectura de parte del trabajo del profesor Luis Sáez Rueda, de la Universidad de Granada.

entidades, lo cual la mantiene en una constante modificación (cf. Werner y Zimmermann, 2003). Si algo así sucede, por ejemplo, con las entidades y objetos de estudio de las ciencias sociales, sostengo que es idéntico el caso en el análisis de los conceptos, ideas y representaciones que se tienen de paz y violencia. Una no puede comprenderse sin referir la otra y se encuentran en una constante afectación mutua, un entrelazamiento que resulta, de algún modo, paradójico, y a partir del cual se las debería intentar comprender. En definitiva, esto quiere decir que cuando haga referencia a relaciones de entrelazamiento (paradójico), estaré tenido en consideración, como una especie de telón de fondo, las conceptualizaciones de Deleuze en torno al rizoma, las fuerzas y la idea de afectación mutua entre ellas que he descrito hasta aquí, algo que es particularmente relevante en el apartado tercero donde el problema del entrelazamiento es central.

Ahora bien, en el presente trabajo de grado, para lograr hacer evidente este entrelazamiento, me he remitido al análisis de un caso particular donde identifico el carácter paradójico de la relación paz-violencia, a saber, las representaciones que Domingo Faustino Sarmiento hace de ellas, en sus formas de civilización y barbarie, en un texto fundamental en la formación, tanto orgánica como ideológica, de la Argentina de mediados del siglo XIX. En su *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Sarmiento plantea la dicotomía entre civilización y barbarie, junto a todos los posibles derivados de esta en el contexto de su argumentación: ciudad-campo, europeo-gauche, mestizo-indígena, unitaristas-federales, etc. Dicha oposición, u oposiciones, las identifico como la oposición entre determinadas representaciones de paz y

violencia, las que, con variaciones, han persistido incesantemente en el modo de comprender la idea de Argentina.

La elección de este texto no es del todo arbitraria. El *Facundo* es ampliamente reconocido como un texto que ha jugado un rol fundamental en las representaciones e idearios sobre los cuales se ha construido Argentina desde el siglo XIX hasta la actualidad. De esto dan cuenta intelectuales argentinos tan importantes como Jorge Luis Borges y Ricardo Piglia, quienes, desde distintas perspectivas y con diferentes énfasis, coinciden en considerar al texto de Sarmiento como uno cuyas ideas han atravesado buena parte del pensamiento argentino, al igual como lo ha identificado la académica Maristella Svampa al comprender que civilización y barbarie, en sus diversos usos políticos, han sido conceptos y dispositivos que han permeado la historia política argentina en su totalidad (Svampa, 2006). Asimismo, el *Facundo* resulta igualmente fundamental para el pensamiento del siglo XIX latinoamericano, pues fue escrito y publicado en un momento clave de la formación de los estados que recientemente habían roto por primera vez con el poder colonial, siendo particularmente influyente en otros países del Cono Sur, como es el caso de Chile y Uruguay.

En lo referente a la estructura de este trabajo, he optado por comenzar con un apartado referente a la figura de Sarmiento, el contexto histórico argentino en el que comenzó a concebirse el *Facundo*, las ideas fuerza e intenciones políticas que mueven el libro y en qué sentido las nociones de civilización y barbarie pueden operar como representaciones de paz y violencia dentro del texto en cuestión. El segundo apartado tiene la intención de funcionar como bisagra, en el sentido que sigue la lectura del *Facundo* que propone Martín Kohan en su

texto *El país de la guerra*, en el cual se hacen más evidentes las relaciones entre las representaciones de paz, violencia, civilización, barbarie y guerra, lo cual permite adentrarse en el tema del tercer apartado. En este, lo que se intenta llevar a cabo no es una revisión sistemática de lo que en filosofía se ha dicho respecto a la violencia – algo así, en el contexto de este trabajo, carecería de sentido –, sino más bien rastrear algunas conceptualizaciones, casi todas pertenecientes a la filosofía continental contemporánea (e.g. Bernhard Waldenfels, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, entre otros), que hayan problematizado la violencia y su relación con la paz en sus diversas representaciones. A este apartado le sigue un cuarto capítulo, más bien literario, el cual tiene por objeto plantear la complementariedad, o similitud, que identifico entre filosofía y literatura en términos de la posibilidad de dar cuenta de la paradoja que representa pensar la violencia. La tesis concluye con un breve apartado final a modo de conclusión.

Como ya puede identificarse hasta este punto, el marco teórico que guía esta tesis es variado e interdisciplinario por el carácter mismo de la investigación. Son igualmente fundamentales los textos de análisis literario, históricos, como los textos filosóficos. Considero que cada uno de los apartados da justa cuenta de ello, toda vez que es posible identificar en cada uno una relevancia mayor de la disciplina que está operando con mayor fuerza dentro de él, dependiendo de los énfasis que se desean hacer. Así, por ejemplo, el apartado primero hace mayor énfasis en aspectos históricos y análisis específicos de la figura de Sarmiento y su *Facundo*, mientras que el apartado tercero está claramente guiado por conceptualizaciones teóricas de algunos de autores filosóficos hasta ahora mencionados.

Espero, finalmente, que la lectura de este trabajo resulte de utilidad para poder repensar las concepciones y representaciones de paz y violencia que comúnmente se pueden identificar en diversos contextos, ya sea políticos, sociales, culturales, etc. y las relaciones que pueden establecerse entre una y otra, al tiempo que entregue algunas herramientas que permitan adentrarse en las lecturas (aparentemente ilimitadas) de un texto fundamental para la historia latinoamericana como es el *Facundo*, específicamente en las representaciones de paz y violencia que creo identificar en él, y, a la vez, sea capaz de otorgar algunas mínimas nociones que constituyan una invitación para pensar otras posibles relaciones de este tipo de entrelazamiento a nivel teórico.

2. Civilización y barbarie como representación de la paz y la violencia en el *Facundo* de Sarmiento.

*Habría que decir que la historia de la ficción argentina empieza dos veces. O mejor que la historia de la ficción argentina empieza con la misma escena de terror y violencia contada dos veces. Primero en la primera página de *Facundo*, que es como decir la primera página de la literatura argentina.*

(Piglia, 1998, p. 19)

2.1 Sarmiento

En sus *Recuerdos de provincia*, Sarmiento comienza con la breve descripción de dos momentos que marcarían radicalmente su vida y que serían, muy probablemente, las semillas de las cuales más tarde crecería el *Facundo*. Las narra de un modo anecdótico y no sin cierta ironía. El hecho de comenzar con estas escuetas, pero decisivas situaciones, puede ser la clave para comprender hasta qué punto su concepción de la sociedad, el gobierno, la organización política de la nación, a la vez que la comprensión de su propia figura en la historia argentina, se vieron atravesadas por estos eventos.

La primera historia refiere a un hecho ocurrido en 1832. Una carta suya dirigida a un amigo en la que llamaba “bandido” a Facundo Quiroga, cayó en las manos equivocadas, unas manos que se encargaron que el mismo Quiroga se enterara, lo que no hizo otra cosa que extender su exilio en Chile, donde había

llegado ya en 1831. La segunda da cuenta de un hecho muy similar, demasiado similar quizás, como si en lugar de una vida se tratara de una obra de teatro, arte al cual Sarmiento, se sabe, era aficionado. Esta vez el ofendido fue Juan Manuel de Rosas a través de una carta en la cual, dice Sarmiento, “tuve la indiscreción, de que me honro, de haber caracterizado y juzgado el gobierno de Rosas según los dictados de mi conciencia [...]” (Sarmiento, 2002, p. 793-4). La carta, nuevamente, fue a dar a las manos equivocadas, las que no dejaron de publicarla en un periódico, luego de lo cual se desató una sucesión de documentos redactados por el gobierno de Buenos Aires, los que tuvieron eco en Chile, país donde el sanjuanino estaba viviendo su segundo periodo de exilio, documentos en los que el nombre de Sarmiento fue “[...] acompañado siempre de los epítetos de *infame*, *inmundo*, *vil*, *salvaje*, con variantes a este caudal de ultrajes que parecen el fondo nacional [...]” (Sarmiento, 2002, p. 794, cursivas del original).

Así, *Recuerdos de provincia* es, a la vez que un libro de memorias, o una especie de autobiografía, un libro de defensa contra dichos adjetivos con que se refirieron a Sarmiento antes de que fuese presidente de la República Argentina y elevado a la categoría de prócer de la patria, lugar que comparte con un selecto grupo de personajes, tanto como figura política e intelectual. Buena cuenta de ello da el poema de Jorge Luis Borges titulado, precisamente, “Sarmiento”:

Sarmiento

No lo abrumen el mármol y la gloria / Nuestra asidua retórica no lima

Su áspera realidad. Las aclamadas / Fechas de centenarios y de fastos

No hacen que este hombre solitario sea / Menos que un hombre. No es un eco
antiguo

Que la cóncava fama multiplica / O, como éste o aquél, un blanco símbolo

Que pueden manejar las dictaduras / Es él. Es el testigo de la patria,

El que ve nuestra infamia y nuestra gloria, / La luz de Mayo y el horror de

Rosas

Y el otro horror y los secretos días / Del minucioso porvenir. Es alguien

Que sigue odiando, amando y combatiendo. / Sé que en aquellas albas de

setiembre

Que nadie olvidará y que nadie puede / Contar, lo hemos sentido. Su obstinado

Amor quiere salvarnos. Noche y día / Camina entre los hombres, que le pagan

(Porque no ha muerto) su jornal de injurias / O de veneraciones. Abstraído

En su larga visión como en un mágico / Cristal que a un tiempo encierra las tres

caras

Del tiempo que es después, antes, ahora, / Sarmiento el soñador sigue

soñándonos.

(Borges, 1974, p. 899)

Los últimos dos versos pueden ejemplificar en buena cuenta lo que significa la figura de Sarmiento en la configuración de la Argentina: quizás, nos plantea Borges, la Argentina, pasada, presente y futura, no es más que la continuación del sueño de Sarmiento, soñador sin el cual, el sueño no sería posible. Un

soñador al que se le atribuyeron, y atribuyen, adjetivos muy distintos a los que sus enemigos contemporáneos utilizaron para combatirlo. Ese es el caso, por ejemplo, del trabajo de Leopoldo Lugones titulado *Historia de Sarmiento*, texto escrito por encargo del Consejo Nacional de Educación de Argentina y publicado el año 1911, en el cual no duda en nombrar a Sarmiento como un genio y un hombre que fue capaz de sobreponerse a las peores circunstancias: “Mi propósito es hacer un estudio del personaje, apreciando en su magnífica multiplicidad, semejante caso único del hombre de genio en nuestro país.” (Lugones, 1911, p. 5). Un genio único, un hombre que fue capaz de crear el sueño que atraviesa - o constituye - buena parte de la historia argentina.

Ahora bien, la pregunta que podría plantearse es de qué clase de sueño se trata, o bien, si se trata de un sueño o una pesadilla, o bien, si se trata de un sueño que puede tomar la forma de las pesadillas y, en última instancia, algo de lo que intentaremos ocuparnos en el presente apartado de este trabajo, a saber, en qué sentido los conceptos de paz y violencia forman parte de ese sueño/pesadilla de la que aparentemente no se puede despertar del todo.

Evidentemente, hablamos de un sueño y pesadilla en sentido figurado, solamente para seguir la metáfora de Borges en el sentido de alzar la figura de Sarmiento como un prócer y padre fundador de lo que ha devenido Argentina. Sin embargo, no vendría mal recordar lo que Freud afirma respecto al análisis de los sueños, en el sentido que “[...] sería erróneo suponer que ese nexo del contenido del sueño con la vida de vigilia se obtendrá sin trabajo [...] Más bien, se lo debe buscar con atención, y en muchísimos casos sabe ocultarse por largo tiempo.” (Freud, 1991, p. 38) El rastreo del contenido de material que se halla en la base de lo onírico no se hace sin un gran esfuerzo. Al asumir esto,

se asume también que el contenido de un sueño no es la mera repetición, o calco, de algo ya vivido, sino una reformulación compleja de una experiencia que, a su vez, resulta difícil de reconocer en el sueño mismo. Entonces, si hablamos metafóricamente de Argentina como el constante sueño de Sarmiento, debemos suponer que hay elementos que se repiten, en tanto se transforman, como se propone en el análisis de la repetición y la diferencia en el contexto del pensamiento de Deleuze, y que son, en efecto, rastreables en parte de la obra de Domingo Faustino Sarmiento.

Sarmiento nace en San Juan, en la actual provincia del mismo nombre, el 15 de febrero 1811. Hijo de una familia humilde se le atribuye comúnmente la característica de haber sido un autodidacta en lo que refiere a su formación en Humanidades. Ejerció el periodismo y escribió sobre los más variados temas: educación, teatro, política, crónica de viaje, entre otros. Por sus posturas políticas, debió abandonar Argentina más de alguna vez. La primera vez debido a su postura unitarista en una provincia donde habían triunfado los federales, a quienes, en sus textos, solía catalogar de bárbaros. El primero de sus exilios en Chile comenzó en 1831 y se extendió por poco más de cinco años. El segundo exilio en Chile, que comenzó en 1840, fue fundamental en su formación ya que, en 1845, el presidente chileno Manuel Montt Torres le encargó viajar por Europa y Estados Unidos con el fin de conocer de cerca los sistemas educativos de dichas regiones. De estos viajes surgieron cartas y crónicas en

las que, si bien se identifica el espíritu crítico con el que Sarmiento observa los países que visita y las “culturas” con las que se encuentra, es igualmente evidente la admiración que demuestra hacia algunos países de Europa y hacia el avanzado estado de los asuntos técnicos y políticos en Estados Unidos.

Sin embargo, pocos años antes, llevaría a cabo algo que sería igualmente decisivo. Luego de haber escrito para diversos periódicos chilenos, en 1942 funda el diario *El Progreso*, en el que, en 1845, comenzaría a ser publicado, por partes, el texto de *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, un texto que, como muchos de los escritos por Sarmiento, es una mezcla de ideario político, panfleto, a la vez que un ajuste de cuentas. En este caso, un ajuste de cuentas con el pasado y con presente: por un lado, con Facundo Quiroga (de quien toma el título para el libro), caudillo con el que había tenido problemas durante su primer exilio en Chile, y, por otro, con Juan Manuel de Rosas, gobernador de Buenos Aires, y con quien mantenía profundas diferencias en torno a la idea de gobierno (Sarmiento unitario, Rosas federal) y la relación que Argentina debía mantener con países europeos (donde, para Sarmiento, se hallaba la fuente de toda posible civilización).

Tanto en Quiroga como en Rosas, aunque con profundos matices, Sarmiento identifica la figura de la barbarie, concepto central en su obra y fundamental al momento de desarrollar su idea de civilización. Que Sarmiento utilice este adjetivo contra sus enemigos no es en absoluto casual. Bárbaro (βάρβαρος) era el adjetivo que los griegos utilizaban contra aquellos pueblos que no hablaban griego, y que quería decir “los que balbucean”, un concepto que fue adquirido por los romanos en un sentido más amplio para hacer referencia a cualquier pueblo distinto con costumbres para ellos extrañas, inferiores. Referir

al enemigo como bárbaro es restarle la capacidad de articulación de la palabra y por tanto como inferior en sentido amplio. Bien conocida es la anécdota que en su ensayo *Los caníbales* refiere Montaigne, en la que Pirro, al ver que la formación del ejército es similar a la del propio, asume que no pueden ser bárbaros: un bárbaro no podría acercarse al pensamiento civilizado. Es en este sentido que opera el concepto en el *Facundo*: los bárbaros no pueden imitar, ni mucho menos lograr, nombrarlos como tales es negarles cualquier posible virtud.

2.2 Contexto histórico y estructura del *Facundo*

El contexto sociopolítico de Argentina inmediatamente posterior a la independencia fue, como en la mayoría de los casos de las naciones latinoamericanas del XIX, uno en el cual se vieron enfrentadas las diversas fuerzas que pretendían hegemonizar la organización política poscolonial, la mayoría de ellas ya existentes en los últimos años del periodo colonial y que, inevitablemente, mantuvieron las jerarquías que habían sido impuestas por el poder colonial.

Con todo, luego de la liberación del poder imperial, lo que vino fue intentar dar cohesión nacional al territorio y la población. Pero, para ello, no existía una sola ideología para la acción, sino que se contraponían diversas ideas y poderes que se diferenciaban por diversos factores, como la conveniencia de clase, los intereses locales dependiendo de la zona geográfica a la que se pertenecía, y dependiendo de qué tanto poder e influencia había tenido durante la colonia la

zona y grupo del cual se era parte. Es en ese contexto, a grandes rasgos, en el cual se desarrolla políticamente Sarmiento, quien será capaz de captar el espíritu de lucha de la época, y el de sus propios intereses ideológicos.

El politólogo e historiador argentino Oscar Ozlak lo resume así:

Si las luchas de independencia creaban alguna forma de identidad colectiva y de sentimiento de destino común -gérmenes de la nacionalidad-, estos se diluían en la materialidad de una existencia reducida a un ámbito localista, con tradiciones, intereses y liderazgos propios. El origen esencialmente local del movimiento independentista, y su clara asociación con los intereses de Buenos Aires, resultaba un escollo para lograr la adhesión subordinada de los pueblos del interior al nuevo esquema de dominación que se proponía. De hecho, Buenos Aires se constituyó en capital de la organización política surgida del movimiento revolucionario y, como tal, en la verdadera 'nación'. No obstante, los diversos órganos políticos y proyectos constitucionales ensayados durante las dos primeras décadas de vida independiente, fueron ineficaces para conjurar las tendencias secesionistas y la pulverización de los centros de poder, que tendieron a localizarse en las viejas ciudades coloniales del interior. Separados por las distancias, la agreste geografía y las franjas territoriales bajo dominio indígena, estos centros de poder se integraron en torno a la figura carismática de caudillos locales. Los intentos de organización republicana fueron sustituidos por la autocracia y el personalismo. El acceso al poder pasó a depender del control de las milicias y los 'partidos' surgieron como simple pantalla para legislar -no siempre eficazmente- la renovación de autoridades. El destierro, el asesinato político y la coacción

física se incorporaron como instrumentos de dominación llamados a tener larga en las prácticas políticas del país. (Ozlak, 1997, pp. 46-47)

Esto es común en todos los países latinoamericanos del siglo XIX una vez que comenzaron los procesos de independencia. Por un lado, las estructuras coloniales permanecieron por largo tiempo y, por otro lado, esta estructura estaba compuesta por diferentes grupos políticos con diversos intereses e inspiraciones. Lo que vino luego del proceso de independencia fue una pelea por el poder entre las élites que quedaron como resabios de la estructura colonial. Es evidente que no hubo en ningún caso, y por supuesto tampoco en Argentina, un quiebre seco con la herencia colonial, sino, por el contrario, la continuación de ciertas estructuras y dinámicas ahora sin el total dominio imperial. Los segmentos de la sociedad que pertenecían las esferas más bajas de la estructura social permanecieron en esa posición y su composición no varió sino hasta varias décadas después. Los indígenas, los campesinos, los marginados de las zonas rurales, los iletrados, las poblaciones de las regiones periféricas siguieron siendo un lastre para las élites de ascendencia europea de las metrópolis al igual que para aquellos que, como Sarmiento, habían visto en Europa y las grandes ciudades la única posibilidad de progreso. En ese contexto, se da una lucha de poder por la configuración del Estado en la cual igualmente juegan un papel personajes provenientes de los márgenes y que gracias a, por ejemplo, poseer una carrera militar, entran en la pelea por cooptar la organización nacional. Entre ellos se encuentran, precisamente, figuras como las de Quiroga y Rosas.

Con todo, en esa guerra de poderes, de luchas intestinas en busca de la hegemonía política de una naciente nación, Sarmiento tuvo una ubicación, tomó una posición determinada, algo que no vivió sin consecuencias, pues, como en toda guerra, los bandos enfrentados tendrán, inevitablemente, que perder algo, que pagar un precio en carne propia por la lucha de algo supuestamente tan grande como la posibilidad de comenzar a configurar una historia nacional desde sus orígenes. Porque eso y no otra cosa está en juego, a saber, la posibilidad de sentar los cimientos a partir de los cuales se comenzará a escribir la historia nacional, es decir, a partir de los cuales la nación configurará su forma pues “El Estado nacional debía escribir una historia que señalara claramente las prefiguraciones de sí mismo.” (Pomer, 1989, p. 8) Se lee una especie de premonición en Sarmiento, como si fuese capaz de comprender muy bien el momento y leer muy bien la encrucijada frente a la que se encuentra, a saber, o tomar el control, o entregar la historia de la nación a las manos de los federalistas bárbaros y con ello permitir su futura ruina.

Entonces, lo que está en disputa aquí, y Sarmiento lo sabe muy bien, no es solamente la construcción inmediata de la nación, sino su futuro, sus configuraciones posteriores, su posible prosperidad y su fracaso. Por ello la sensación de urgencia, el ritmo un tanto frenético en el que Sarmiento expone sus ideas: el futuro de lo que será la Argentina se resuelve desde ya. No hay tiempo que perder, la guerra debe librarse cuanto antes, una guerra entre hermanos, una guerra fratricida, como si, al igual que plantea el filósofo político Giorgio Agamben, la *Stasis*, la guerra civil, fuese la condición de cualquier organización posible del orden político. Sin embargo, ya volveremos sobre esto

más adelante. Esto es algo que se verá con mayor claridad en el siguiente apartado, cuando se haga referencia directa a la lectura que propone el escritor y académico argentino Martín Kohan respecto a esta especie de guerra originaria. Sin embargo, la pugna es clara y se relaciona con la posibilidad de configuración del relato nacional sobre el cual fundará la Argentina.

Y Sarmiento, luego de años de exilio y aislamiento, se impuso de algún modo. Si bien Argentina se organizó como Estado Federal, el poder centralizado de Buenos Aires nunca fue cuestionado y persistió y la hegemonía de la ciudad sobre el interior es parte estructural de la sociedad argentina. Aunque lo que representa el mejor ejemplo respecto a en qué sentido las ideas de Sarmiento fueron de un poder indudable en la configuración del Estado-Nación argentino fue el hecho de que el sanjuanino fuera presidente de la República entre 1868 y 1874, gobierno durante el cual comenzó el proceso de conquista de las zonas del interior, el cual devino posteriormente en el genocidio comúnmente denominado como “La conquista del desierto”, el cual se fundaba en la idea de que las tierras del interior debían ser arrebatadas a los indígenas para poblarlas con inmigrantes venidos de Europa con objeto de convertirlas en tierras productivas.

Sea como fuere, el *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* es uno de los textos más estudiados de la literatura y el pensamiento argentino y latinoamericano. La producción académica en torno a la obra más famosa de Sarmiento es abundante, aparentemente inagotable. Que se haga una constante relectura del texto y sus ideas y que haya una especie de retorno perpetuo a él al momento de pensar la Argentina, tiene uno de sus posibles

fundamentos en que, efectivamente, las ideas vertidas en él por Sarmiento han logrado atravesar el tiempo y la historia de dicho país.

En términos de estructura, el *Facundo* está dividido en tres partes, cada una de las cuales desarrolla asuntos específicos que, a la vez se ven atravesados por las ideas fuerza que mueven el texto, a saber, la civilización versus la barbarie y las diversas formas en las que estas se enfrentan – ciudad-campo, gaucho/indígena-europeo/criollo, etc. –, de las que se hacen diferentes énfasis en cada caso. La primera sección es una especie de panorama general de la Argentina en términos de composición demográfica y geográfica, en la cual se sostiene la dificultad de la civilización en un contexto de tan vasta extensión territorial y con una población tan poco dada a los esfuerzos y con una clara tendencia a la vagancia y el salvajismo, lo cual hace indispensable la extensión de los límites de la ciudad hacia el interior y la primacía en la estructura social de la población de origen europeo. En la segunda sección, Sarmiento relata la vida de Facundo Quiroga, general federalista, en quien encarna la figura de la barbarie al describirlo como un gaucho sin instrucción devenido en figura poderosa por su carrera militar teñida de sangre; esta configuración y encarnación de la barbarie se aplica igualmente al general Rosas, también militar federalista, en quien se encarna una barbarie con un grado mayor de sofisticación metodológica, alguien que es capaz de sistematizar la violencia bárbara. A estas dos figuras, Sarmiento opondrá al general Paz, soldado unitarista de formación europea, ejemplo de cómo debería ser quien tenga a su cargo el ejército. En la tercera sección, y apoyándose en todo lo que ya ha desarrollado largamente en las dos secciones anteriores, Sarmiento se ocupa del porvenir de la República Argentina, ya que el futuro en juego es, como se

ha dicho más arriba, es un elemento de carácter central en la argumentación, un porvenir que sólo puede ser posible si se impone la civilización.

2.3 Civilización y barbarie en el *Facundo*

En *Facundo* la civilización se identifica con Europa, pues el pensamiento total de Sarmiento tiene un indudable, fundamental y, a la vez, precario influjo europeo. Sin embargo, no se la identifica con toda Europa, sino con algunos países específicos, por ejemplo, Alemania, Escocia, Francia. Este último resulta particularmente importante en la biografía y obra de Sarmiento. En este sentido, lo que afirma Piglia, en su agudísimo análisis de *Facundo*, resulta iluminador:

La anécdota que abre el *Facundo* constituye un momento decisivo en la vida de Sarmiento. [...] Historia a la vez cómica y patética, ese hombre perseguido que se exilia y huye escribe en otra lengua. Lleva el cuerpo marcado por la violencia de la barbarie pero deja también su marca: escribe un jeroglífico donde se cifra la cultura, que parece la contraparte microscópica de este gran enigma que él intenta traducir descifrando la vida de Facundo Quiroga. La oposición entre civilización y barbarie se cristaliza en esa escena donde está en juego la legibilidad. (Piglia, 1998, p. 23)

La anécdota a la que hace referencia Piglia es la que Sarmiento utiliza como puerta de entrada al *Facundo*. Entre la advertencia del autor y la introducción (o introducciones, dependiendo del año de la edición), una página nos muestra a Sarmiento encerrado y golpeado en una habitación. Según lo que nos dice el

autor, no sin cierto dramatismo, podemos imaginar a un magullado Sarmiento que yace en el suelo de una fría y sucia habitación custodiado por los guardianes de la barbarie. Con lo que parecen ser sus últimas fuerzas, el hombre encarcelado escribe en la pared *On ne tue point les idées*. Tal fue la extrañeza que provocó ese “jeroglífico” grabado en el muro, que el gobierno envió una comisión para poder comprender qué era lo que significaban esas extrañas palabras. No obstante, nadie fue capaz de comprender el significado de esos ajenos grafemas. Evidentemente, la barbarie no sabía leer, mucho menos en francés. La frase es traducida por el mismo Sarmiento como epígrafe de esa página en la que intenta describir brevemente lo que parece un acto heroico. Luego del encierro, logrará escapar a Chile, pero no solamente para salvar su vida, sino que, por sobre todo, para salvar la posibilidad de civilización de la Argentina, en ese entonces en manos de los bárbaros federalistas. Porque esa frase en francés que dejó grabada en la pared de su lugar de reclusión “Significaba simplemente que venía a Chile, donde la libertad brillaba aún, y que me proponía hacer proyectar los rayos de las luces de su prensa hasta el otro lado de los Andes.” (Sarmiento, 2002, p. 326)

Es en ese epígrafe donde podemos encontrar, como sugiere Piglia, un patetismo doble. La traducción debiese ser “no matamos ideas”, a lo sumo “a las ideas no se las mata”, pero Sarmiento, por razones que desconocemos, decide traducir “A los hombres se degüella, a las ideas no”, añadiendo imágenes que en ningún caso podrían justificarse de la cita original; he ahí el primer acto patético.³ Sarmiento no está pensando en la posteridad de su

³ De esto se deriva, por supuesto, todo un problema especulativo en torno a la traducción, su poder, sus límites, su sentido, su literalidad. Piglia, y muchos otros, se hacen cargo de este problema.

traducción ni en la fidelidad al original francés. De ser así, se hubiese limitado a hacer una traducción menos exagerada, en el entendido de que su exageración y su innecesario añadido, serían descubiertos tarde o temprano. Sin embargo, la urgencia del momento, la premura de la “guerra contra la barbarie” (cf. Kohan, 2014), obligan a Sarmiento a buscar una efectividad que va más allá del citado original. Quizás es esta misma prisa la que lo lleva a errar en la referencia: todo indicaría que la frase es de Denis Diderot, pero Sarmiento se la atribuye a Fourtoul.⁴ La instrucción de Sarmiento fue tan voraz como precaria (cf. Sarmiento, 2002). Echaba mano de donde podía y, aparentemente, el apuro constante lo hacía captar todo cuanto podía para ampliar sus conocimientos tal como describe en sus *Recuerdos de provincia*. Sin embargo, una instrucción de estas características puede ser amplia, pero necesariamente imprecisa.

Para comprender los conceptos de civilización y barbarie en el contexto del *Facundo* de Sarmiento, se debe comprender la intención política del texto, respecto a la cual ya se ha dicho algo.

El texto se comenzó a publicar por partes en el periódico *El Progreso*, de Santiago de Chile, en 1845. Su objetivo principal era tener cierta efectividad en su contexto político mostrando a los caudillos federalistas – Facundo Quiroga y

⁴ No es la única vez que Sarmiento incurrirá en esta clase de error. En sus *Recuerdos de provincia* utiliza el siguiente epígrafe de Shakespeare “Es este un cuento que con aspavientos y gritos, refiere un loco y no significa nada”. Sin embargo, Sarmiento lo atribuye a *Hamlet* cuando en realidad está contenido en *Macbeth*.

José Manuel de Rosas – como los enemigos de la civilización, la que estaba representada por el pensamiento unitarista profesado por Sarmiento. En este sentido, el texto es muy efectivo, pues logra crear, no sin caer en caricaturas, la imagen perfecta del bárbaro cuando hace referencia los representantes de la barbarie, principalmente los gauchos y los indígenas del mundo rural.

El fundamento de este desprecio hacia el hombre rural se encuentra en el principio de que, para Sarmiento, cualquier civilización o cultura posibles sólo pueden darse y tener origen en la ciudad y jamás podrán fundarse en las costumbres del campo. En una carta a Valentín Alsina donde refiere sus experiencias en Estados Unidos, Sarmiento afirma lo siguiente respecto al sistema de transportes masificado de aquel país: “Cuando el ojo certero de la industria descubre un trayecto de ferrocarril, una asociación lo abre lo suficiente para indicar la vía; de los árboles volteados se hacen las líneas del futuro ferrocarril, poniéndoles sobrepuestas planchuelas delgadas de hierro.” (Sarmiento, 2002, p. 421) A diferencia de las provincias del país norteamericano, la pampa se encuentra desconectada del centro urbano, es decir, de Buenos Aires, y cualquier virtud que pueda emanar de él, sea el progreso, los valores europeos, la educación, etc., le son ajenos. En este contexto, es evidente que de la ruralidad, de la pampa, del interior, no puede emanar civilización. Y el entusiasmo que Sarmiento muestra en su carta a Alsina da cuenta de su firme postura: la ciudad, en tanto única fuente posible de civilización, debe extenderse hasta los confines más lejanos de la naciente República Argentina; de otro modo, el riesgo de seguir el camino de la barbarie es inminente. Por ello su fascinación por el sistema de transporte ferroviario de Estados Unidos, el cual es muestra de la naturaleza salvaje dominada por la

virtud de la técnica, la que con los residuos de lo salvaje hace su material para la extensión del progreso.

Es comúnmente aceptada la teoría respecto a que estas ideas de civilización y barbarie desarrolladas por Sarmiento son una herencia de su contacto con autores europeos, principalmente románticos e ilustrados del siglo XIX. Por ello la fuerte creencia en que, si la civilización ha de llegar, no sólo será gracias a la ciudad en oposición al mundo rural, sino que será, además, gracias a un origen europeo, el cual se deberá imponer en desmedro de cualquier otro origen, sea indígena o americano. Sarmiento no tiene reparos en plantear la superioridad de lo europeo – aunque siempre se cierta parte de lo europeo – sobre otros grupos culturales. Los blancos europeos son el único grupo que puede brindar proceso y civilización, pues son los únicos capaces de esforzarse, gobernarse y de lograr un orden. Todo el resto de la etnias y grupos que componen la Argentina, no son sino una garantía de ociosidad, improductividad, fracaso.

Las razas americanas viven de la ociosidad y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados a producido. Pero no se ha mostrado mejor dotada de acción de acción la raza española cuando se ha visto en los desiertos americanos abandonada a sus propios instintos. Da compasión y vergüenza en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del sur de Buenos Aires, y la villa que se forma en el interior, en la primera las casitas están pintadas, el frente de la casa siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; el amueblado sencillo, pero completo, la vajilla de cobre o estaño, reluciente siempre, la cama con cortinitas graciosas, y los habitantes en un movimiento y acción continua. (Sarmiento, 2002, p. 550)

En lo relacionado con el posible origen de las ideas que desarrolla Sarmiento en el *Facundo*, parece importante referir el trabajo del investigador Ariel de la Fuente, cuya investigación permitiría comprender lo que se afirma más arriba respecto a las limitaciones de la instrucción de Sarmiento. A diferencia de lo que plantean la mayoría de las investigaciones, de la Fuente sostiene que muchas de las fuentes de las ideas de civilización y barbarie desarrolladas por Sarmiento en el *Facundo*, relacionadas principalmente con la diferencia campo-bárbaro/ciudad-civilizada, no vienen solamente de una lectura directa de los autores europeos ilustrados ni es una creación conceptual propia luego de sus lecturas de historia o sus viajes a países de Oriente, sino que estarían inspiradas en la lectura de crónicas de algunos europeos (franceses, específicamente) que visitaron la pampa argentina y luego dieron cuenta de su experiencia publicando dichos textos. Del mismo modo, muchas de las ideas y afirmaciones respecto a la asociación de la barbarie con el federalismo y la civilización con la propuesta de gobierno unitario, tendrían su inspiración en la lectura de artículos publicados durante la década de 1930 por el diario cordobés *La Aurora Nacional* (cf. de la Fuente, 2016).

Para demostrar aquello, de la Fuente hace comparaciones de extractos de *Facundo* con los del periódico cordobés, lo que hace evidente la fuerte influencia de los primeros en la escritura de Sarmiento al momento de identificar la barbarie con caudillo federalistas; tal sería la influencia, que a ratos pasa del simple parafraseo a acercarse a los delgados límites del plagio. Lo mismo sucede cuando de la Fuente compara partes de la crónica del científico francés Theodore Lacordaire, titulada *Une estancia*, en la que narra su experiencia en estancias rurales en Argentina, texto publicado en 1833 y al

cual Sarmiento, según la investigación de de la Fuente, sin duda tuvo acceso. En dicha crónica (y en otras similares, como una del inglés Francis Bond Head titulada *Journey across the Pampas and among the Andes*), se pueden encontrar igualmente pasajes peligrosamente parecidos a algunos que podemos leer en *Facundo* en lo referente a la diferencia entre el campo y la ciudad respecto a las costumbres y la posibilidad de progreso (de la Fuente, 2016, p.145-ss). Todo esto da cuenta de que en el contexto en el cual Sarmiento comenzó a fraguar las ideas que expondría en su *Facundo*, civilización y barbarie eran conceptos de uso común en la lucha política entre federales y unitarios, al mismo tiempo que evidencia que Sarmiento aparece como un personaje en una disputa que, de algún modo, lo antecede.

Sea como fuere, e independiente del origen principal de las ideas fuerza que se mueven a lo largo de *Facundo*, es evidente que esas ideas por sí mismas no operan del modo en que las organiza y enfatiza Sarmiento, sino que es él el que les da la estructura y el énfasis que considera necesario para que sean tan efectivas como pretende. Como afirma Borges, cualquiera podría corregir el estilo y forma del *Facundo*, pero sólo Sarmiento pudo escribir lo que escribió (cf. Borges, 2011). Y lo que escribió, más allá de las herencias, se soportaba sobre algunas pocas ideas en torno a los conceptos de civilización y barbarie, ideas que se pueden resumir - más bien esquematizar - en una asociación entre civilización, ciudad y unitarismo, por un lado, y, por otro, una conexión entre barbarie, campo y federalismo. Así, por ejemplo, hallamos estas asociaciones contenida en un párrafo de la primera parte del *Facundo*:

Nosotros, empero, queríamos la unidad en la civilización y en la libertad, y se nos ha dado la unidad en la barbarie y en la esclavitud. Pero otro tiempo

vendrá en que las cosas entren en su cauce ordinario. Lo que por ahora interesa conocer es que los progresos de la civilización se acumulan en Buenos Aires solo, la pampa es un malísimo conductor para llevarla y distribuirla en las provincias, y ya veremos lo que de aquí resulta.”

(Sarmiento, 2002, p. 547)

De esta cita se pueden desprender algunos de los planteamientos centrales que Sarmiento desarrollará luego. El “nosotros”, por ejemplo, no opera meramente un plural retórico, o mayestático, sino que tiene una referencia específica: nosotros los unitarios, nosotros los que hemos tenido contacto con las grandes ideas, nosotros los que conocemos las condiciones de posibilidad de la civilización y, por ello, somos la condición misma. A ese nosotros se oponen por necesidad “otros”, en este caso los que han logrado la unidad, la homogeneidad mejor dicho, en la barbarie y la esclavitud. Con esto Sarmiento está haciendo referencia a los federalistas, a los caudillos Quiroga y Rosas, a los bárbaros que impiden que las cosas tomen su curso natural. Dicho curso natural, que sería otra forma de referir el progreso, es aquel que conduce de la barbarie a la civilización, es decir, del campo a la ciudad, o bien, aquel que expande los límites de la ciudad, en este caso los límites de una ciudad llamada Buenos Aires, lugar donde se encuentra toda reserva de civilización de la Argentina pensada por Sarmiento, una ciudad que debe extenderse y cubrir lo salvaje y asegurar así el terreno para la entrada de sus beneficios y bondades, algo que nos recuerda el entusiasmo de Sarmiento al describir cómo en los Estados Unidos el progreso iba haciendo caer los árboles del bosque indómito y, con su madera ya dominada, construía las líneas férreas donde los trenes serían el cable conductor de la luz emanada de la metrópolis, para

llevarla hasta los confines de la nación, confines que en el caso argentino son la pampa y el desierto, una tierra que, sin el correcto proceso, resultará poco fértil para el cultivo de una sociedad guiada por las ideas correctas de la civilización.

Ahora bien, más adelante surge con mayor claridad otra asociación. Si en la primera parte Sarmiento se ha ocupado de plantear las asociaciones arriba descritas entre civilización y barbarie con ciudad-campo, unitarios-federales, etc., en las siguientes secciones se ocupará, principalmente de caracterizar la barbarie a partir de dos figuras que para él resultan centrales para comprender cuáles son las características de un orden no-civilizado, a saber, Facundo Quiroga y José Manuel de Rosas.

Como afirma la académica argentina Andrea Torrado, Sarmiento, aunque con matices, hace una representación monstruosa de ambos caudillos con el objeto de marcar las diferencias entre la civilización representada por él y la barbarie propia de estos.

“[...] en el *Facundo* la barbarie y la civilización pueden ser leídas a través de dos máquinas que operan de maneras antagónicas, pero, al mismo tiempo, de manera complementaria: por un lado la «máquina antropológica», que produce al hombre, y, por otro, lo que denominamos la «máquina teratológica», que fabrica al monstruo. Como veremos, estas máquinas funcionan como correlato de la matriz civilización- barbarie [...]”

(Torrado, 2014)

Siguiendo este argumento, que se sirve de forma directa de las ideas del filósofo político italiano Giorgio Agamben, se puede comprender en qué sentido resulta necesario para los planteamientos de Sarmiento la existencia del

monstruo bárbaro, y no solo su existencia, sino su enunciación, descripción, y, mayormente, su ejemplificación, la que lleva a cabo a través de Quiroga y Rosas. El ejercicio es más bien sencillo: para crear al hombre hace falta crear al monstruo. No puede comprenderse la civilización sino en relación con la barbarie, pues, para que exista una, debe estar la otra como su opuesto y ese es el dispositivo que Torrado denomina “maquina teratológica”.

Quiroga es aquel que representa la barbarie más desnuda, en su estado más desnudo y, por ello, menos sofisticado. En él se encuentran todos los males de la falta de instrucción que asegura la ruralidad, el bandidaje, la lejanía absoluta de la ciudad. Sujeto visceral, cuya brutalidad carece de estrategia, no cree ni confía, sino en su valor, en su osadía, en su caballo. En una palabra, es un gaucho en estado natural, de quien Sarmiento, en el primer capítulo de la segunda parte, hace una descripción que no deja lugar a dudas respecto a su inhumanidad, violencia y carácter desde siempre ingobernable, que su adulez la paso “oculto unas veces, perseguido siempre, jugando, trabajando de peón, dominando todo lo que se le acerca y distribuyendo puñaladas.” (Sarmiento, 2002, p. 601).

Rosas, por su parte, representa la barbarie más sofisticada, más peligrosa, pues se oculta tras sutiles mecanismos: la intriga, la investigación, la precisión. No hace falta una matanza, cuando se sabe a quién hay que matar, como no hace falta azotar a toda una ciudad cuando basta con dar azotes públicamente a un hombre. Rosas es, en definitiva, la barbarie no en su estado puro, sino, en contraste con la barbarie representada por Facundo, una barbarie sistematizada, que aprende de la experiencia y no es la pura ira ciega que busca venganza sin objeto. “Sus cálculos fríos se limitan a fusilar a un hombre,

azotar a un ciudadano: Rosas no se enfurece nunca; calcula en la quietud y en el recogimiento de su gabinete, y desde allí salen las órdenes a sus sicarios.” (Sarmiento, 2002, p. 733)

Ambos caudillos representan para Sarmiento, en tanto figuras monstruosas, los enemigos a los cuales la civilización se enfrenta. Ambas figuras encarnan la violencia propia que se asocia a todo tipo de barbarie. Por un lado, la violencia no meditada y sin objeto de Quiroga, un reaccionario, un gaucho peligroso y sin plan en la ejecución de su ira. Por otro, la sofisticación de la violencia que representa Rosas, una sofisticación, una planificación, que no le resta nada a su carácter de bárbaro, pues sigue siendo federalista y un estorbo para el progreso que representa la ciudad. De cualquier manera, tanto Quiroga como Rosas, son la violencia encarnada en oposición a la cual la civilización, con su carácter apolíneo, se constituye como tal. Se puede sostener, entonces, que tras la argumentación de Sarmiento en el *Facundo* subyace una necesaria asociación entre, por un lado, la barbarie y la violencia, y, por otro, entre la civilización, el orden y la paz, entendiendo esta última en como la ausencia de caos, algo que se hace más más patente en la tercera parte del *Facundo* donde se exponen las diferencias entre un gobierno unitario y uno federal, al cual se asocia con la muerte, el terror y la guerra civil en oposición a las cuales, solamente, se puede constituir y levantar la idea de civilización.

En este sentido, adelantando una de las paradojas en las que me interesan desarrollar en el tercer apartado de este trabajo, resulta útil exponer algunos planteamientos del fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels. Este afirma la imposibilidad de la constitución de lo propio sin una referencia directa a cierta

alteridad que, en algún sentido, se le opone todo el tiempo. El filósofo alemán afirma:

Parece como si hubiera adicionalmente otro más que es igual que yo. Pero el hecho de que el hombre tenga su igual no significa que haya un doble ni nada parecido. Me doblo en el otro porque sólo soy yo mismo al identificarme con el otro y distanciarme, a la vez, de él. Lo extraño de los otros me sale al encuentro por todas partes, en el *factum* de mi nacimiento, que precede a cualquier actividad propia, en el nombre que llevo, en la lengua que hablo, en el modo como vivo. Lo propio está impregnado de lo extraño. (Waldenfels, 2015, p.93)

En tanto se opone, lo extraño deviene como un elemento fundamental en la idea de lo propio. En la oposición entre propiedad y alteridad, o extrañeza⁵, donde en el caso de la civilización y la barbarie que expone en su texto Sarmiento, la primera correspondería a lo propio y la segunda a lo extraño, la barbarie resulta un elemento que opera, principalmente, como un agente de alto rendimiento para poder alzar las ideas de civilización, progreso y unidad nacional. El uso estratégico de la exacerbación del carácter violento y bárbaro

⁵ Waldenfels utiliza el concepto *fremd*, que tiene una rica semántica en el idioma alemán. Waldenfels comprende el término, al menos, de tres maneras: “El problema empieza ya con la denominación. Nada más habitual, en alemán, que la palabra “fremd”, personalizada en el ‘Eremdling’ [“el extraño, extranjero”] (antiguamente, existía todavía el femenino ‘Fremdlingin’ [la extraña, extranjera]), que tiene su suelo en el “Fremde” [el territorio extranjero], se expresa en la “Fremdsprache” [la lengua extranjera], y arrastra toda una estela de significados, desde “Frenidein” [extrañar, ser tímido frente a lo extraño] basta la “Entfremdung” [alienación] y la ‘Verfremdung’ [extrañamiento, distanciamiento] 2. Si intentamos traducir este complejo contenido semántico a otras lenguas, encontramos que la multiplicidad permite reconocer, principalmente, tres matices semánticos. ‘Fremd’ es, en primer lugar, lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior (cf. xenon, externum, extraneum, extranjero, Jüreigner, stranger, etc.). “Fremd” es, en segundo lugar, lo que pertenece a otros (allotriom, alienum, ajeno, alien, etc.), frente a lo propio. Forma parte de este contexto la palabra alienatio, traducida como ‘Entäusserung’ en el campo jurídico, y como “En~~mdung” en el campo clínico y de la patología social³. En tercer lugar, se llama “fremd” a lo que es de otro género, “/temdartig”, lo inquietante e intranquilizador, “unheimlich”, frente a lo familiar, aquello en lo que se confía, lo Vertraute, (xenon, insolitum, extraño, strange. heterogenous, etc.)” (Waldenfels, 2015, p. 86)

de Quiroga y Rosas, y posicionarlos como los representantes de los males que trae consigo la ausencia de progreso civilizatorio fundado en las ideas provenientes de Europa, resulta fundamental para que las ideas de Sarmiento brillen. De no ser por la develación de las características de la barbarie, la civilización no podría brillar del todo. Entonces, no es que la civilización tenga que suprimir, u obliterar a la barbarie, sino que se sirve de su existencia para poder sostener la existencia propia, o, más bien, la hace aparecer como tal con objeto de hacer aparecer su propia existencia, en una relación de entrelazamiento paradójico, tal como sucede con la relación entre lo propio y lo extraño que propone Waldenfels y sobre la que se volverá más adelante.

En términos de la relación que enunciábamos más arriba entre barbarie y violencia, resulta casi del todo evidente la necesaria conexión que Sarmiento evidencia entre una y otra. Si bien la barbarie para Sarmiento no se caracteriza por ser *sólo* violencia, sino que, principalmente, por oponerse a la laboriosidad y diligencias europeas, a la educación y pulcritud de la civilización, una oposición encarnada en la figura del personaje rural ocioso, ladino, improductivo, ignorante y moralmente corrompido, esta requiere de la violencia para mantenerse. Extraña situación: donde en apariencia no hay plan, pues la barbarie es, precisamente, la ausencia de toda planificación (que supone la creación de un camino hacia alguna parte), de pronto se hace necesaria la utilización de la violencia para permanecer en el estado de barbarie. Sin embargo, no es el caso que la barbarie deba recurrir a la violencia para imponerse a la civilización, o para cerrarle los caminos a esta, sino que, más bien, la barbarie tendría como una de sus formas de expresión principales las diversas formas de la violencia, que van desde la pelea a cuchilladas del

gaucho borracho en el almacén donde ha pasado el día bebiendo⁶ hasta la visceralidad ciega de Quiroga y la frialdad de Rosas. Por el contrario, es la civilización la que debe dar la lucha contra la barbarie para lograr imponerse a esta.

Sarmiento incurre en toda clase de contradicciones y olvidos respecto a la elaboración de definiciones y al uso de conceptos a lo largo del *Facundo* (cf. Piglia, 1998), y no es diferente cuando hace referencia a la barbarie y la civilización en términos de cuál sería, en última instancia, la que debería imponerse de modo natural. “Pero otro tiempo vendrá en que las cosas entren en su cauce ordinario.” (Sarmiento, 2002, p. 547) dice Sarmiento, asumiendo que el curso natural llevará a que la civilización se imponga finalmente desplazando a la barbarie más allá de los límites del orden de la sociedad de los hombres. No obstante, todo indicaría que sucede lo contrario y que el “cauce ordinario” de los eventos es la falta de instrucción, la ociosidad y la expresión violenta de la barbarie y la que, en definitiva, debe imponerse por la fuerza, sirviéndose de un grado no menor de violencia es, precisamente, la civilización.

Luego, la batalla que debe librarse es entre la civilización y la barbarie, es una guerra donde la primera solo puede existir y comprenderse a sí misma en términos de esa lucha, mientras que la segunda, no debe justificarse ni dar cuenta de sí, pues simplemente es, se *da*, sin intención, sin plan, sin estrategia. Es la civilización la que debe su constitución al enfrentamiento con la barbarie,

⁶ Borges, en quien es evidente la admiración por Sarmiento, también se ocupó de la figura del gaucho en algunos de sus ensayos y cuentos. Particularmente famoso, con justa razón, es el cuento *El hombre de la esquina rosada*, cuya edición definitiva se encuentra en *Historia universal de la infamia* (1935), en el cual el tema “gauchesco” y la violencia asociada a él son centrales.

pues de otro modo su existencia, que es, en efecto, la constante lucha contra su opuesto carecería de objeto.

En este punto, la idea de la creación de la figura monstruosa de la barbarie recurriendo a las biografías de Quiroga y Rosas desarrollada por Torrado cobra otro sentido. Esta creación no opera únicamente como un artificio retórico para poder sostener la idea de civilización, ni es tan solo un artilugio de panfleto político como afirmaríamos de la Fuente; es, en definitiva, la evidencia de que, como se afirmó más arriba siguiendo algunas conceptualizaciones de Waldenfels, la idea misma de civilización en el contexto del *Facundo* tiene ya, y desde siempre, a la barbarie como objeto constitutivo interno sin el cual no podría sostenerse.

La extrañeza del otro se derivará siempre de lo propio. El otro aparece como *alter ego*, es decir, aparece estrictamente como un segundo yo. Pero si, en cambio, tomamos el punto de vista del cuerpo y partimos del sí-mismo corpóreo que «no es el señor de su propia casa», entonces el otro es co-original conmigo mismo y, en cierto sentido, hasta anterior a mí mismo.” (Waldenfels, 2015, pp. 67-68)

En el escenario de las configuraciones conceptuales que pretenden, en general, ser esencialistas y buscar cierta pureza con el fin de poder fundar las claras diferencias entre, como suele decirse, “una y otra cosa”, entre “esto y aquello”, que, a su vez, permitirían dar sentido a esta clase de oposición que Sarmiento intenta identificar, cuando no asumir, entre civilización y barbarie, existe algo aparentemente más complejo que está operando, quizás subterráneamente, como una trama oculta, pero que, a la vez que subterránea, fundamental para la posible representación conceptual a la que se intenta

llegar. En otras palabras, se podría pensar en que, mientras mayor es el afán de diferenciación, mayor resulta el grado de intimidad. Un análisis similar es el que realiza el filósofo francés Jean-Luc Nancy en su breve texto *El intruso*, donde se plantea que la necesidad de separar y diferenciar con absoluta claridad, por ejemplo, eventos en apariencia tan diferentes como la vida y la muerte es, en el fondo, inútil: “Aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, cada una intrusa en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer” (Nancy, 2008, p. 24).

En este sentido, consideramos que una lectura posible de los entrelazamientos que se dan entre civilización y barbarie como representaciones de la paz y la violencia en el *Facundo*, es la que propone el escritor y académico argentino Martín Kohan en su libro de ensayo *El país de la guerra*, en el cual expone la evidente e íntima conexión que se puede identificar entre la civilización como camino de la organización de la nación, es decir, como camino hacia un cierto orden que permita el progreso, con la necesaria violencia que supone la guerra contra – y la incorporación de – lo que Sarmiento asume como barbarie. Esta relación propuesta por Kohan será desarrollada en la sección siguiente y tendrá la función de ser un paso intermedio, algo así como una bisagra, entre el caso específico del *Facundo* y las propuestas teóricas que intentan dar cuenta de esta clase de relaciones que, a la luz del sentido común, resultan paradójicas.

3. La paz de la guerra en *El país de la guerra*: una posible lectura de las representaciones de paz y violencia y su entrelazamiento en el *Facundo*

Y, sin duda, la guerra tiene por naturaleza muchos privilegios razonables en perjuicio de la razón.

Michel de Montagne

La barbarie es, a la vez que un elemento constitutivo y necesario para la construcción de la civilización en los términos planteados en el apartado anterior, también una amenaza. Y, en tanto amenaza, debe mantenerse a raya, alejada, controlada para frenar su ataque y, eventualmente, doblegarla del todo para eliminar los elementos que resultan ajenos y, en cuanto tales, se encontrarían siempre al acecho.

El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión; el desierto la rodea por todas partes, se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general los límites incuestionables entre unas y otras provincias. [...] Al sur y al norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambres de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos, y las indefensas poblaciones.” (Sarmiento, 202, pp. 543-544)

Cabría, con todo, hacer una salvedad a la cita de Sarmiento en relación con lo que se ha sido dicho hasta este punto. Cuando se refiere a la “República Argentina” es muy probable que esté pensando específicamente en Buenos Aires. Es la ciudad de Buenos Aires donde se encuentran los elementos a partir de los cuales puede construirse la nación (cf. Ozlak), a saber, la inmigración europea, el progreso, el orden, la productividad. Más allá de los límites de la civilización, hacia el sur, hacia el norte, hacia el interior, está la barbarie que ejerce una constante presión sobre la ciudad, intentando doblegarla para imponer su régimen de improductividad, violencia, caos.

Es interesante notar la relación que se establece entre barbarie e improductividad. El gaucho y el indígena, dos figuras centrales para Sarmiento al momento de darle cuerpo y nombre a la barbarie, representan la falta de disposición al trabajo, la desidia, cierta indiferencia, que apuntan en sentido contrario al progreso, el cual se comprende como un esfuerzo, es decir, un trabajo, cuyo objeto sería el avanzar hacia el mejor estado posible de las cosas. Esta improductividad pareciera ser una disposición natural del gaucho, del hombre rural y del indígena, una disposición que explicaría su retraso en relación con el progreso urbano de origen europeo.

La amenaza de la barbarie rodea a la civilización como un fantasma acechante. De hecho, esa es la metáfora que utiliza el mismo Sarmiento en el extracto citado más arriba. La característica más propia de un fantasma es la dificultad para identificarlo dada su presentación espectral. Se encuentra *ahí*, en alguna parte, pero siempre escapando a la posibilidad de definirlo y corporizarlo del todo, como si el fantasma estuviese buscando siempre la posición del raballo del ojo, o como una onda, se dejase ver, a veces sí, a veces no (cf. Derrida). La

inmensidad, esto es, la imposibilidad de medir y conmensurar ese espacio que se expande más allá de los límites de la ciudad, carece de una forma clara, carece de límites precisos, precisamente por su inconmensurabilidad. Una posible forma de conjurar al fantasma, o, más bien, el primer paso para lograr exorcizarlo, es darle una cara, un nombre, una forma, una medida. Y esto Sarmiento parece saberlo muy bien. De ahí la necesidad darle un nombre específico, ya sea gaucho, indio, Quiroga, Rosas, federalistas. Una vez identificado el fantasma y, por ello, eliminado en cuanto espectro, pero reconfigurado como entidad real, se le puede enfrentar, confinar, combatir y reducir.

Por otro lado, para que exista una amenaza, debe existir el reconocimiento de la capacidad de afectar que tiene una fuerza en otra (cf. Deleuze), en este caso la fuerza de la barbarie sobre la civilización. Esto supone el reconocimiento de cierta similitud, pues de otro modo no podría una cosa resultar una amenaza para otra. Para que haya amenaza debe darse una especial combinación de diferencia y similitud. En este sentido, el historiador alemán Michael Riekenberg propone, haciendo referencia a algunas ideas de Norbert Elias, un análisis que puede aplicarse al argumento que propongo. Se suele creer que la violencia suele ejercerse de una posición de fuerza y potencia hacia una posición más débil que pueda verse afectada por ella. Sin embargo, pareciera ser que la violencia tiene como condición de posibilidad cierta igualdad entre las fuerzas que les permitan chocar entre sí generando así una lucha entre estas: “Lo más probable no es que la violencia esté allá donde hay un «fuerte» y un «débil», sino allá donde se aproximan en su potencial de poder.” (Riekenberg, 2015, p.55). Ahora bien, este planteamiento de Riekenberg es un derivado de su

teoría de la violencia segmentaria en América Latina que sería, a su vez, una consecuencia de lo que él llama *Staatsferne*, concepto que se podría traducir literalmente como “distancia o lejanía del Estado”.

Vale la pena detenerse un momento en estos conceptos, explicarlos e intentar comprender qué tal útiles resultan para el análisis que proponemos. La *Staatsferne*, en el sentido que plantea Riekenberg, sería la condición en la que se encontró América Latina en tanto colonia periférica de Europa, una condición que la mantendría a una relativa distancia del Estado central, a saber, el poder imperial, algo que generaría las condiciones para las luchas por el poder y por la hegemonía de la violencia, en un contexto en el cual la existencia de un monopolio de la violencia por parte de un poder central fuerte era intermitente y a veces nula. Esto permitiría el choque de fuerzas de carácter similar, condición, según el análisis de Riekenberg, para que se genere un contexto violento. Y dicha condición se intensificó luego de la salida del poder europeo de la administración de las colonias a inicios del siglo XIX. Si se piensa la relación entre civilización y barbarie que se propone en el *Facundo* a la luz de este planteamiento, se puede asumir que en tanto a la civilización no le puede ser indiferente la barbarie, esta última es poseedora de la potencia necesaria para afectar a la primera, pues ambas se encuentran en una disputa por la hegemonía del poder, en una lucha que podría comprenderse en el sentido de una violencia segmentaria. Lo opuesto a la confrontación es la completa indiferencia y cuando hay indiferencia no puede haber confrontación.

El concepto de indiferencia opera aquí en dos sentidos. Por un lado, la indiferencia es, literalmente, la ausencia de toda diferencia, es decir, la absoluta identidad. Se entiende que para que haya confrontación debe haber

diferencia, pues lo mismo no podría confrontarse con lo mismo, tal como si arrojamamos agua en el mar luego nos sería imposible diferenciar esa agua que acabamos de arrojar del mar mismo, pues pasan a ser una y la misma cosa. Por otro lado, la indiferencia se asemeja a cierta transparencia. Lo que me resulta transparente me es, a la vez, completamente indiferente, aun cuando esté ahí, como el ejemplo planteado por Kant del pájaro volando: al volar, el ave no sabe que su vuelo es posible por el roce con el aire, pues, en su absoluta transparencia, este le es indiferente.

La barbarie, entonces, tiene un doble vínculo con la civilización, una relación (al menos) doble, que se caracteriza por cierta igualdad y cierta diferencia que se dan *a la vez* entre una y otra y que operan como condiciones de posibilidad de su confrontación. Del mismo modo, este doble vínculo es una de las condiciones para que la barbarie pueda devenir una amenaza para la civilización.

De lo dicho hasta ahora parece importante, tomando en consideración los objetivos que guían el presente trabajo, detenerse en esta paradoja específica que se desprende del doble vínculo. Esta paradoja se podría expresar del siguiente modo: dos entidades que parecen claramente diferenciables una de otra, perfectamente separadas, tienen, si se las piensa con detención, una muy íntima conexión. En este sentido, el argumento de Sarmiento opera obliterando dicha conexión, pues se cimenta sobre el supuesto de una diferencia clara, sin espacio a conjunción alguna entre “ellos” y “nosotros”. Con todo, que Sarmiento intente pasar por alto la conexión íntima entre civilización y barbarie, sin la cual una no podría representar una amenaza para la otra ni podrían confrontarse entre sí, no quiere decir que dicha conexión no esté siempre presente.

Esto es algo que Martín Kohan identifica muy bien en los primeros apartados de su libro de ensayo *El país de la guerra*, en los que se ocupa del papel que ocupa la guerra en la formación de la idea de Argentina durante el siglo XIX.

Kohan, en este sentido, afirma al inicio del texto:

Propongo por caso dos miradas al cielo: una que, dirigida al horizonte, distinga que sale el sol, es decir, que Febo asoma; la otra que, apuntando más alto, alcance para ver a un águila, el águila que audaz se eleva. Son dos comienzos, son los comienzos de son asiduas canciones patrias. Pero también son un comienzo posible de una historia patria que se conciba, como tanto se concibió, y que se narre, como tanto se narró, ante todo como una historia de guerra. (Kohan, 2014, p.13)

Como ya se dijo en el apartado primero, es bien conocida la importancia del *Facundo* en la formación de la idea de nación en Argentina, y de qué modo ese texto, tal como expresa el argumento de León Pomer citado igualmente en dicho apartado, resulta no tan sólo un escrito que intenta dar cuenta de un momento específico de la Argentina ni pretende aparecer exclusivamente para hacerse cargo de determinada contingencia de la historia argentina, sino que, más bien, es un libro que intenta, de algún modo, prefigurar dicha historia, darle previamente una forma. Por ello Kohan hace referencia al *Facundo*. Pero lo hace, específicamente, desde la perspectiva que le interesa resaltar en su ensayo, a saber, el rol de la representación de la guerra como imagen constitutiva de los imaginarios nacionales argentinos.

Antes de analizar el modo en que Kohan aborda la cuestión de la civilización y la barbarie en el *Facundo* a partir del problema de la guerra, es importante aclarar un punto fundamental para el desarrollo de la argumentación. En el entendido que la violencia es, como planteó Aristóteles en la *Física*, una fuerza externa que aleja al ente de su naturaleza, entenderemos que la guerra a la que hará referencia Kohan es violencia, pues intentará, a través de la fuerza, dar cierto rumbo a determinado estado de cosas. Esto resulta determinante para sostener el punto que se desarrollará a continuación, en el sentido que sólo entendiendo la guerra *en tanto* violencia es posible afirmar la íntima conexión que existiría entre civilización y violencia, lo que, en última instancia, permitirá desarrollar, en el apartado siguiente, la argumentación en torno a los entrelazamientos paradójicos que existen entre paz y violencia.

Lo que Kohan es capaz de comprender dentro de la argumentación del *Facundo* es, precisamente, la unión donde se suele ver la perfecta separación. En la supuesta oposición entre civilización y barbarie, entre el orden, la paz y la monstruosa violencia bárbara, se desarrolla una constante relación, toda vez que lo que sucede entre la barbarie y la civilización es un combate, una guerra, donde la civilización debe imponerse a la barbarie.

Para que se dé dicha batalla, la civilización no puede dejar de servirse de cierta violencia que -como veremos en detalle más adelante al esbozar parte del pensamiento de Walter Benjamin en torno al uso jurídico de la violencia- resulta, en última instancia, ser el fundamento mismo de su posibilidad de derrotar a la barbarie. En esta guerra de civilización contra barbarie, que es, a la vez, la guerra entre un supuesto orden pacífico y el caos de la violencia supuestamente improductiva, es una batalla por los límites de una y otra. Más

que ser la búsqueda de la absoluta eliminación de la violencia de la faz de la tierra argentina, lo que la civilización busca es expandir a tal punto sus límites que estos sean capaces de incluir dentro de sí la barbarie, para así dominarla y servirse de ella.

La cita de Sarmiento en la carta a Valentín Alsina a la que se hizo referencia más arriba, en la cual el autor del *Facundo* hace referencia a la expansión de los medios de transporte en Norteamérica como una condición necesaria para poder expandir los límites del progreso, es decir, los límites de la ciudad civilizada, cobra en este punto nuevamente su sentido. Es a través de la expansión de los límites de la ciudad y, por ende, a través de la expansión de los alcances del progreso y la civilización que esta logrará la dominación -y no la eliminación- de la barbarie. Y esto es lo que Kohan lee en el *Facundo* del siguiente modo:

Aunque se espera que la civilización se imponga a la barbarie mediante su disolución total, el relato de la guerra está indicando otra cosa. [...] La civilización deberá librar esa guerra disponiendo antes que nada la incorporación de la violencia popular, su inclusión antes que su abolición, la apropiación de esa violencia irregular e inmanejable con el objeto de regularizarla y manejarla, de volverla útil, de otorgarle una dirección determinada, adquiriendo el poder de activarla o desactivarla según las necesidades de cada coyuntura. (Kohan, 2014, pp. 66-67)

Entonces: ¿es el caso que la civilización, es decir esa especie de paz institucionalizada, puede imponerse solamente haciendo uso de la violencia?

Aparentemente, sí. La civilización no puede expandirse ni protegerse sin crear primero las condiciones de su expansión y la defensa del territorio ganado. Los territorios de la civilización no son exclusivamente teóricos y discursivos, sino igualmente espaciales. En este sentido, la guerra tendría dos frentes, uno en el campo de las “ideas” y otro en el plano espacial. Para Sarmiento, desde su posición de exiliado, de intelectual, de político, el campo de batalla será el de imponer sus ideas sobre las de los “otros” – en el caso que los otros las tengan, pues Sarmiento parte, igualmente, de la premisa que la barbarie carece de la capacidad necesaria para articularlas; de otro modo no se justifica la frenética escritura del Facundo. Pero a esa guerra en el campo de las ideas se debe sumar, necesariamente, una guerra en el plano espacial de los ejércitos. Quiroga y Rosas son militares, generales de ejército, cabezas de batallones. La barbarie los tiene de su lado y, al tenerlos de su lado, tiene también la potencia militar. Es por ello que Sarmiento levanta la figura del general cordobés José María Paz como el contrapunto al caudillismo bárbaro de Quiroga y Rosas, pues necesita una figura que le permita también concebir la posibilidad de una batalla en los campos de guerra, aunque esta sea, en principio, ficticia.

Con el general Paz, Sarmiento comparte aspectos fundamentales: ambos son unitarios, ambos consideran que la ciudad debe imponerse a la provincia, ambos se opusieron al caudillismo de Quiroga y Rosas, ambos estuvieron largo tiempo exiliados. Paz es militar, es un estratega de la guerra y necesita de un ejército, o más bien, necesita encabezar los ejércitos que han sido dominado por caudillos bárbaros para poner los batallones al servicio de la civilización. En este sentido, Kohan afirma que “El proyecto de Paz no es entonces el de la civilización *contra* la violencia, sino el de la civilización *de* la violencia.” (Kohan,

2014, p. 67) Es un militar que comprende que la civilización, su expansión y su defensa, sólo puede llevarse a cabo teniendo la violencia a su disposición. Y Sarmiento, al proponer la figura de Paz como el contrapunto de Quiroga y Rosas, comprende también esta necesidad ineludible.

Es este sentido, podemos encontrar una detallada declaración de simpatía de Sarmiento hacia Paz en el *Facundo* en la cual, en efecto, se hace mención a algunas de esas fundamentales coincidencias:

El general Paz no es un genio, como el artillero de Tolón, y me alegro de que no lo sea; la libertad pocas veces tiene mucho que agradecer a los genios. Es un militar hábil y un administrador honrado, que ha sabido conservar las tradiciones europeas y civiles, y que espera de la ciencia lo que otros aguardan de la fuerza brutal; es, en una palabra, el representante legítimo de las ciudades, de la civilización europea, que estamos amenazados de ver interrumpida en nuestra patria. ¡Pobre general Paz! ¡Gloríate en medio de tus repetidos contratiempos! ¡Contigo andan los penates de la República Argentina! Todavía el destino no ha decidido entre ti y Rosas, entre la ciudad y la pampa, entre la banda celeste y la cinta colorada. Tenéis la única cualidad de espíritu que vence al fin la resistencia de la materia bruta, la que hizo el poder de los mártires. Tenéis fe. ¡Nunca habéis dudado! ¡La fe os salvará y en ti la civilización!

(Sarmiento, 2002, pp. 664-665)

Poco es lo que se podría agregar a tan elocuente extracto. En este se enumeran como virtudes de José María Paz cada una de las características

que resultan fundamentales para Sarmiento y su proyecto de nación. Y el hecho de que las identifique en un general, en un profesional de la guerra, un militar que es guiado por los mismos principios que guían la civilización, un hombre que representa el opuesto de la barbarie por ser el opuesto de un general bárbaro, a saber, Rosas (o civilización o barbarie, o ciudad o pampa, o Paz o Rosas, pareciese decir el párrafo arriba citado), el hecho, en definitiva, de que recurra a una figura militar para dar forma a la oposición entre civilización y barbarie, entre la paz y la violencia, entre la ciudad y la pampa salvaje, es muestra de que la civilización necesita de la violencia y requiere de la fuerza para que imponer su régimen sobre la barbarie y utilizarla para sus propios fines, y eso se hace, precisamente, a través de una máquina que genera violencia, una máquina de guerra, es decir, el ejército regular.

A la barbarie se la ha asociado tanto con la violencia como con la improductividad que de ella deriva, en el sentido de no ser tierra fértil para el progreso. Sin embargo, cabría afirmar aquí que dado que la civilización, entendida en el contexto del pensamiento de Sarmiento como una fuerza que intenta tomar el control de la orgánica política de la Argentina de la primera mitad del siglo XIX, se sirve inevitablemente, como ya se ha dicho, de cierta violencia para imponerse, no toda violencia sería equivalente a una nulidad o una negatividad destructiva, sino que la violencia sería también una condición para la posibilidad de crear el estado argentino que Sarmiento piensa. En este sentido, nos acercamos otra vez a la noción de *Stasis* de Agamben entendida esta no como una guerra entre iguales que imposibilita el surgimiento de cierta idea de nación, sino como una “lucha intestina” que se encontraría a la base de

la formación del Estado. Y es en este mismo sentido que Kohan identifica a la guerra como elemento constitutivo de la historia argentina en cuanto relato.

En una dirección similar apunta Riekenberg al afirmar que “[...] el Estado moderno es la institución en que se concentra el saber sobre la violencia; sin ir más lejos, este estado se funda principalmente en el saber de la violencia, al menos desde la perspectiva de la teoría política.” (2015, p.30) Inmediatamente después, el historiador alemán citará a Hobbes y su *Leviatán* como paradigmas de la idea de que la violencia resulta ser una parte fundamental de la formación del Estado y de la estructuración de la orgánica social desde la Modernidad. La civilización, entonces, como estado – y Estado – deseable para la estabilidad de la Argentina, como garantía de progreso y, en consecuencia, como condición para la paz, no tendría otra opción sino recurrir a la violencia para lograr hegemonizar la organización social y política según sus propios principios.

Es más, la civilización no podría actualizar las potencialidades que Sarmiento le atribuye – las que van desde la paz hasta el progreso técnico – sin la ayuda de la violencia en alguna de sus múltiples formas. Y así mismo lo entiende Kohan al afirmar que “Sarmiento precisa establecer que esta guerra de unitarios y federales es guerra de civilización y barbarie, y a la vez la relación que se entabla entre la civilización y la barbarie no es otra que la de la guerra.” (2014, p. 72), pues no habría escapatoria ni alternativa: solamente en esos términos podría plantearse la relación entre una y otra.

Con todo, el vínculo al que se hace referencia más arriba persiste y la concepción de civilización que desarrolla Sarmiento necesita de la violencia en un doble sentido. Por un lado, la necesita para imponerse, y, por otro, la

necesita como su opuesto para poder constituirse como idea y como entidad. Requiere de un enemigo para poder reafirmarse: “El enemigo es siempre otro, por definición; es monarquista cuando yo soy republicano, o colonialista cuando yo soy independentista, o federal cuando yo soy unitario, o brasileño cuando yo soy argentino.” (Kohan, 2014, p. 76). El enemigo, el otro, el diferente, el bárbaro, el federalista, Quiroga, Rosas, el gaucho iletrado y siempre dispuesto a la violencia, es la figura necesaria para la conformación de la idea de civilización. Esto último ya se ha afirmado más arriba, pero resulta relevante repetirlo en este punto, pues permite regresar sobre las especulaciones de Waldenfels y Nancy que se dejaron enunciadas al final del apartado anterior, y servirnos de ellas como la transición hacia el tercer apartado. Ambos filósofos entregan una primera base que podría ser útil pensar la relación paradójica que se da entre civilización y barbarie y, por tanto, entre las representaciones de paz y violencia que se sostiene en ellas.

Waldenfels lo hace al asumir que para la conformación y constitución de lo propio se necesita de algo que se considere como extraño, o ajeno. Algunos ejemplos que utiliza el fenomenólogo alemán pueden arrojar un poco más de luz sobre este asunto. Si pensamos en nuestra propia existencia, por ejemplo, esta se constituye en dos eventos sin los cuales no podría comprenderse como “propia existencia”, pero que, al mismo tiempo, permanecerán siempre ajenos para nosotros mismos. Por un lado, el nacimiento, evento que abre dicha existencia, es algo que nos es completamente extraño y al cual sólo podemos acceder de una manera muy precaria; por otro lado, la muerte, evento de cierre de la existencia como la conocemos, nos es y nos será ajena por más esfuerzos que hagamos por intentar comprenderla y asirla (cf. Waldenfels,

2011, 2015, 2016). Así, algo que nos es tan cercano y propio como la vida, se halla constituido por la más completa ajenidad, como si en su seno habitase su antítesis. Algo similar ocurriría con la paz y la violencia si pensamos que una no podría pensarse ni constituirse sin la otra, al igual que la vida no podría, como afirma Nancy, comprenderse sin su entrelazamiento con la muerte. Igualmente, el filósofo alemán plantea la problemática, o, mejor dicho, el desafío que implica el pensar lo extraño (sea el nacimiento, la muerte, o el *fremd* en general) sin quitarle su carácter de extraño al momento de pensarlo, pues el riesgo de encasillarlo dentro de los márgenes de lo propio impediría pensar lo ajeno en su carácter de tal. Nancy, por su parte, plantea igualmente este riesgo: ¿cómo pensar lo ajeno, lo extraño, lo extranjero, sin someterlo a las reglas de lo propio? Y, es más, hablando igualmente de la posibilidad de pensar la vida y la muerte, plantea la problemática que representa pensarlas sin caer en común estrategia de intentar diferenciar una de otra e intentar comprenderlas separadamente.

En este punto podría surgir la pregunta respecto a en qué sentido se relacionan estas riesgosas paradojas que plantean Waldenfels y Nancy, estos riesgos para el pensamiento que ambos intentan mostrar, con el problema que representa los entrelazamientos que se dan entre la violencia y la paz una vez analizadas sus representaciones en el *Facundo*. Una posible respuesta a esta cuestión, es el hecho de que, del mismo modo que al pensar lo propio y lo extraño – tanto en Waldenfels como en Nancy – aparece la paradoja, quizás doble, que implica el hecho de no poder pensarlos separadamente, en tanto la configuración del uno implica la existencia del otro estando desde siempre el uno *en el corazón* del otro, pero que si se los confunde sin el cuidado suficiente

cada uno pierde su particularidad, cuando se piensa la paz y la violencia se entra en esta misma clase problemáticas, pues la relación de entrelazamiento y tensa conexión entre una y otra genera paradojas similares. Este tipo de desafío para el pensamiento es el que planteo supone el pensar el entrelazamiento de civilización/barbarie y paz/violencia, en el sentido que nos exige pensar la violencia en términos de la paz sin llegar a diferenciaciones taxativas entre una y otra, a la vez que nos propone pensar la paz sin caer necesariamente en jerarquías ni esencialismos.

Lo que se pretendía desarrollar en este apartado es, en consecuencia, una lectura que pudiese hacer evidente, en principio, dos cosas. La primera, que refiere a un punto ya establecido en el apartado primero, dice relación con la reafirmación de la correlación que puede establecerse entre civilización y paz, por un lado, y entre barbarie y violencia, por otro. La segunda cuestión se refiere a hacer patente, en el contexto del Facundo, los entrelazamientos y las íntimas conexiones paradójicas que aparecen al analizar desde cierta perspectiva la relación existente entre paz y violencia, a saber, que lejos de excluirse, una requiere de la otra para imponerse y, principalmente, constituirse.

Con todo, lo que se intentará hacer, una vez establecido dicho entrelazamiento, será encontrar conceptualizaciones filosóficas que resulten útiles para dar cuenta de esta clase de relaciones, con objeto de aportar, desde una perspectiva teórica, algunas herramientas que permitan referir paradojas a las que, desde una perspectiva fundada en el sentido común, o bien, desde una perspectiva fundada en legítimas buenas intenciones, como el genuino deseo de “superar la violencia para alcanzar la paz” (el cual, quizás, también fue uno

de los móviles de Sarmiento para escribir su *Facundo*), resulta difícil aproximarse.

En este sentido, no en vano Heidegger comienza uno de sus textos fundamentales, a saber, *¿Qué es metafísica?* (que es otra forma de preguntar *¿qué es filosofía?*), recordando una muy conocida expresión de Hegel: “Según Hegel -desde el punto de vista del sano juicio común- la filosofía es «el mundo al revés». Por eso, lo particular de nuestra manera de comenzar hace precisa una caracterización previa [...]” (2009, p.13) Así, se ha intentado en este apartado crear las condiciones para aproximarse desde una perspectiva filosófica a la paradoja planteada, pues que el sentido común sea, en efecto, un sentido “sano”, no quiere decir que debemos limitarnos a pensar exclusivamente dentro de sus márgenes.

4. Entrelazamientos (paradójicos) de paz y violencia: aproximaciones desde la filosofía

Los códigos toman tantas precauciones contra la violencia, y la educación debilita en tal manera nuestros impulsos hacia ella, que, instintivamente, estamos obligados a pensar que toda acción violenta es una manifestación de retorno a la barbarie.

(Sorel, 1973, p.187)

Una vez establecida la paradoja que representa el entrelazamiento entre la paz y la violencia a la luz de la lectura que se ha hecho, siguiendo el camino propuesto por Kohan, de la civilización y la barbarie como representaciones de estas en el contexto del *Facundo* de Sarmiento, se puede plantear la cuestión respecto a en qué sentido una aproximación a dicha paradoja desde la filosofía puede resultar enriquecedora al momento de pensarla y en que autores podemos encontrar aproximaciones a este entrelazamiento paradójico. Para ello se planteará la cuestión de la violencia y la dificultad que esta representa como objeto de pensamiento a la luz de las reflexiones del fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels, a quién ya se hizo referencia más arriba en relación y que se ocupa, en algunos de sus ensayos, de la paradoja, o la aporía, que la violencia representa al momento de aproximarse a ella tanto como evento como concepto. Luego se intentará rastrear esta paradoja en algunos pensadores clave del siglo XX que han hecho referencia, desde diferentes perspectivas, a la cuestión específica de la relación que se puede

establecer entre Estado de Derecho (el cual entiendo aquí como el sostén político de la idea de paz en Occidente) y la violencia.

Sin embargo, como ya se advierte en la introducción de este trabajo, la intención de encontrar conceptualizaciones filosóficas que permitan abordar esta relación paradójica entre paz y violencia (conceptualizaciones que sean, eventualmente, útiles para otras relaciones paradójicas de características similares), no quiere decir que la intención sea hacer una revisión sistemática de lo que la filosofía ha dicho sobre la violencia y la paz -una tarea que escapa por mucho a los límites de esta tesis- sino, más bien, intentar pensar filosóficamente la violencia, la paz y ese entrelazamiento *sui generis* que se da entre ambas, utilizando conceptos y aproximaciones que resulten luminosas al momento de adentrarse en la oscuridad que las paradojas representan para el pensamiento.

Al igual que sucedía con el caso de lo ajeno, de lo extraño, que planteamos a partir de Waldenfels y Nancy en el apartado anterior, asumimos que al pensar la violencia (y, por tanto, la paz) nos encontramos frente a un tipo de riesgo similar, a saber, la imposibilidad de pensar la violencia sin quitarle su carácter paradójico no del todo aprehensible. La violencia es un concepto muy general en el cual cabrían una serie de eventos de carácter muy distinto, de intensidades y efectos variados, lo cual supone un problema al intentar definirla. Sin embargo, la exigencia de definirla como condición de posibilidad para poder lograr su comprensión – y superación – no es una exigencia poco común. Preguntas como ¿de qué se habla cuando se habla de violencia?, ¿qué se puede considerar violencia y qué no?, etc., son preguntas que poseen cierto

sentido de urgencia, toda vez que se asume que sólo delimitando claramente un concepto, diferenciándolo del resto, encapsulándolo, se lo podría entender.

En este sentido, Waldenfels, en su texto *Aporien del Gewalt* (2000)⁷, afirma:

Die Gewalt gleicht Phänomenen wie Zeit, Liebe und Tod darin, daß sie ebenfalls quer durch verschiedene Lebensbereiche geht, als etwas Fremdes, Unfaßliches, Unlösbares, als etwas Außerordentliches, das die verschiedenen Ordnungen in Frage stellt und nirgendwo einen gemäßen und festen Platz findet. Die Besonderheit der Gewalt zeigt sich darin, daß sie ähnlich wie Kronos, Eros und Thanaros von alters her in mythischer Gestalt auftritt. Da die Gewalt keinen festen Ort hat, an dem sie Halt findet, ruft sie eine eigentümliche Aporetik hervor.⁸ (2000, p. 9)

La violencia tiene algo que la hace similar al amor, al tiempo, a la muerte, pues al igual que ellos su fijación, su delimitación, su definición, resulta compleja para el pensamiento. Tan compleja que Waldenfels la denomina una “aporía”. Del griego α (sin) y πρόπος (salida, camino), aporía es un concepto utilizado en filosofía, desde la Grecia Clásica, para referir una específica clase de problema

⁷ Utilizo tanto la versión original alemana del texto, como su posterior versión en inglés, titulada *Violence as violation* publicada en 2006. Ambas versiones tratan la misma cuestión, pero con distintos énfasis en cada caso. Dichas diferencias son determinantes en el uso que doy a los textos.

⁸ “La violencia se asemeja fenómenos como el tiempo, el amor y la muerte, pues esta atraviesa distintas áreas de la vida como algo extraño, incomprendible, insoluble, como algo fuera-de-orden [extra-ordinario], algo que cuestiona distintos órdenes y que no halla en ninguna parte un lugar fijo y firme. La particularidad de la violencia se hace evidente en el que, como Cronos, Eros y Tánatos, siempre ha aparecido como una forma mística. En tanto la violencia no posee un lugar fijo donde pueda establecerse, esta evoca una aporía peculiar.” (traducción mía).

o argumentación que pareciera no tener una salida por la vía de la razón. Waldenfels comprende la aporía en este mismo sentido al citar el clásico texto de Hannah Arendt *Macht und Gewalt* (1970) (*Sobre la violencia*, en su versión en español), en el cual la filósofa alemana afirma que el desafío de pensar la violencia es, precisamente, el desafío de pensar lo impensable (Arendt, 2005). Es evidente que lo mismo sucede con los conceptos de tiempo, muerte y amor. Respecto al primero, por ejemplo, Heidegger afirma, tanto en *Der Begriff der Zeit* (1924) como en *Sein und Zeit* (1927) que la idea cotidiana que tenemos de este, a saber, la que nos formamos a través de su medición con instrumentos como el calendario, el reloj, etc., es la que, precisamente, nos aleja de la posibilidad de su comprensión ontológica, es decir, una verdadera comprensión de lo que es el tiempo. En otras palabras, en cuanto creemos tener una definición, una acotación, una delimitación de lo que el tiempo – o la muerte, o el amor – son, es cuando obliteramos su complejidad y, al hacer esto, nos alejamos de la posibilidad de pensarlo.

En el caso de la violencia sucede del mismo modo y es ahí donde se encuentra la aporía: si se la intenta pensar, por ejemplo, siguiendo una especie de método científico, o bien, intentando aplicarle las categorías comunes del sentido común (o de la razón misma, sin ir más lejos) el riesgo de alejarse de su comprensión, en lugar de aproximarse, aumenta. Por ello, Waldenfels afirma que una aproximación a la comprensión de la violencia debe darse de un modo indirecto: “Such a difficult issue requires a proceeding which approximates the phenomenon in an indirect way, marking the aporias we are confronted with.”⁹ (Waldenfels 2006, 73). Una aproximación indirecta es, a la vez, una

⁹ “Una cuestión tan difícil requiere un procedimiento que se aproxime de manera indirecta a los fenómenos, señalando las aporías a la que nos enfrentamos.” (Traducción mía)

aproximación cautelosa, lo cual constituye una advertencia: si la aporía que trae consigo pensar la violencia desde esta perspectiva, con ella se esfuma la posibilidad de comprensión.¹⁰

Lo que plantea Waldenfels es un desafío, a saber, cómo aproximarse a algo que se presenta como una paradoja y una aporía sin intentar disolverla al pensarla, sino más bien señalar la aporía misma. En otras palabras, lo que se intenta no es pensar la aporía y la paradoja para resolverla o diluirla aplicando las reglas de la lógica sobre ella, sino, por el contrario, intentar aproximarse a ella y pensarla *en tanto* paradoja y aporía. De ahí la imagen de la aproximación indirecta, cautelosa, lenta, como quien en un bosque intenta acercarse a un animal sin ser descubierto para poder *verlo*.

Aparentemente, este modo de aproximación es propio de la filosofía. A diferencia de otras disciplinas, la filosofía requiere un relación especial con su objeto, a la vez que se encuentra siempre en una especie de desfase respecto a este. En este sentido, la aporía y la paradoja parecerían ser condiciones de posibilidad de la filosofía y quizás a eso apunta la afirmación de Hegel respecto a la filosofía como el “mundo al revés”. En este mismo sentido, el académico argentino Emmanuel Biset, refiriéndose al caso específico de la aproximación

¹⁰ En este sentido, optamos por una postura, como ya dijimos, algo osada. Según afirma el filósofo esloveno Slavoj Žižek en la introducción a sus ensayos sobre violencia contenidos en el libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), haciendo referencia, precisamente, a esa cierta ansiedad de soluciones, de involucramientos y compromisos que lleven al mundo y las circunstancias a un estado mejor, “Un análisis crítico de la actual constelación global —que no ofrece soluciones claras, ningún consejo «práctico» sobre qué hacer, y no señala luz alguna al final del túnel, pues uno es consciente de que esa luz podría pertenecer a un tren a punto de arrollarnos— que a menudo va seguido de un reproche: «¿Quieres decir que no deberíamos hacer nada? ¿Simplemente sentarnos y esperar?». Deberíamos tener el coraje de responder: «¡Sí, exactamente eso!». Hay situaciones en que lo único verdaderamente «práctico» que cabe hacer es resistir la tentación de implicarse y «esperar y ver» para hacer un análisis paciente y crítico.” (Žižek, 2009, p. 16) Asumo que esta es una posible y, por qué no decirlo, quizás necesaria actitud frente al asunto de la violencia entendida como problema teórico y su relación con la paz.

filosófica a lo político, concepto igualmente complejo de pensar, desarrolla muy claramente la clase de paradoja en la que se fundaría la posibilidad de todo pensamiento filosófico:

La indagación política, aquella que pregunta sobre la política o lo político, es un recorrido que se desarrolla entre dos ausencias. Esas ausencias señalan, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la filosofía política. Condiciones que tienen que ver con la posibilidad o imposibilidad de definir qué es lo político como un objeto de reflexión específico. De este modo, la filosofía política tiene su origen en una paradoja, una paradoja irreductible. Si existe algo así como la filosofía política, su existencia sería una rama específica de la filosofía que está destinada a pensar la política. Ahora bien, para poder dedicarse a esta disciplina una debería saber qué es lo político para poder decir, por ejemplo, que hace filosofía política y no estética o gnoseología. La cuestión es que esta premisa, la condición de posibilidad de la filosofía política, es imposible. Pero esta imposibilidad es, y allí la paradoja, la misma condición de la filosofía política. Es decir, que no exista una definición *a priori* de lo político es la causa de que se pueda pensar lo político. Se piensa lo político porque no se sabe qué es lo político. (Biset, 2007, pp. 131-132)

Si tomamos en consideración lo que propone Biset respecto a la paradoja que se encuentra a la base de la filosofía política, paradoja que, a la vez, resultaría ser la condición de posibilidad de una rama de la filosofía que se ocupa de lo político, quizás podríamos aplicarla al problema que representa pensar la violencia y la paz. Biset afirma que la imposibilidad de definir *a priori* aquello de

lo que se ocupa es, precisamente, la posibilidad misma de la filosofía política. Si la definición de lo político estuviese dada de antemano, la filosofía política carecería de sentido.

Comenzar diciendo que en el principio existe una paradoja, o bien, una aporía, es una especie de audacia. Más aún si a eso va ligado una falta de definición de lo que podríamos llamar “objeto de estudio o análisis”. Si se plantea el problema de la violencia es muy probable que nos encontremos con un problema inicial, a saber, el de la definición. Se nos exigirá aclarar, definir, delimitar qué se dice cuando mentamos el concepto de violencia. Como es bien sabido, una de las formas menos precisas de definir algo es por negación. Es decir, si afirmamos que la violencia es “la ausencia de paz”, o “lo contrario de la paz”, o, lo que es igual, “la no-paz”, no estamos diciendo nada. Pero, aparentemente, no estamos en condiciones de hacer una definición de violencia como se nos podría exigir, esto es, una delimitación clara de qué es lo que referimos al utilizar el concepto. En otras áreas del saber, iniciar con tales incertidumbres sería un grave error metodológico. Sin embargo, la filosofía otorga una condición (tan rica como peligrosa) que nos permite, precisamente, adentrarnos en un campo sin necesidad de tener una definición previa clara y delimitada de aquello de lo cual se va a especular.

Ahora bien, como afirma Waldenfels, la violencia resulta un concepto particularmente complejo de tratar, toda vez que se trata de algo que se le considera, dentro de los márgenes de eso que se suele llamar “mundo real”, como algo que debe ser eliminado, evitado, proscrito o superado. Esto complejiza una aproximación, pues un análisis de la violencia se confunde fácilmente con la búsqueda de su origen y su solución. Entonces, no es extraño

que la violencia se plantee como algo que debe ser resuelto, en el sentido que se resuelve un problema. En este sentido, desde Aristóteles, por ejemplo, la violencia ha tenido una ligazón con el problema de aquello que se considera correcto o incorrecto, virtuoso o no inmoral, en el sentido que la definición clásica que da el filósofo griego en la *Física* se refiere a la violencia como una fuerza exterior que aleja al ente de su naturaleza, es decir, una fuerza que lo aleja, en definitiva, de la virtud. Sin embargo, afirmo que, desde una perspectiva filosófica, la violencia no puede ser determinada ni definida *a priori* para luego pensarla y explicarla. Por el contrario, se debe partir de la ausencia de definición como condición de posibilidad para poder pensarla. Tal como se afirma Waldenfels, la violencia corresponde a esa clase de entidades complejas a las cuales solo podemos aproximarnos de modo lateral.

Lo dicho hasta ahora tiene por objeto justificar, de algún modo, la importancia de llevar a cabo una aproximación filosófica de la aporía que representa el pensar la violencia y la paradoja de su entrelazamiento con la paz. La filosofía, al ser una disciplina que tiene una relación co-originaria con la aporía y la paradoja, puede otorgar algunas claves para la comprensión de estas cuestiones. Y, en efecto, si se rastrea el problema de la violencia y su relación con la paz, en el contexto de la filosofía política occidental, podemos encontrar una larga tradición que da cuenta de ello.

Sin duda un nombre fundamental en este sentido es el de Thomas Hobbes, quien en la introducción a su *Leviatán* afirma que la orgánica social denominada Estado es la imitación del cuerpo de un hombre, aunque más robusto y grande, que tiene por objeto la protección de los ciudadanos quienes, en estado natural, se encuentran bajo la amenaza constante de sus

semejantes: *homo homini lupus*. Una parte fundamental del funcionamiento de este cuerpo que es el Estado es el castigo que puede infligirse sobre quienes atenten contra él (cf. Hobbes). En el contexto del pensamiento político de Hobbes, y como es bien sabido, se asume la hipótesis de que el estado de naturaleza del hombre es el de la guerra de unos contra otros, un estado de violencia permanente el que sólo se ve atenuado por la existencia de un poder mayor, a saber, el Leviatán. Los individuos, plantea Hobbes, entregan parte de su libertad al Leviatán con objeto de que este garantice su seguridad. Con tal de permanecer vivos y librarse de la amenaza permanente que representan sus semejantes, los hombres se subsumen al poder del Leviatán, única bestia capaz de garantizar un estado de cosas donde la vida sea posible y en el cual la guerra constante de unos contra otros no sea la regla. Resulta claro, con todo, que el Leviatán sólo puede imponerse al estado natural de violencia, recurriendo a una violencia aún mayor de la que este estado de naturaleza representa.

El pensamiento político de Thomas Hobbes ha resultado determinante al momento de pensar conceptos tales como la soberanía, el Estado, el derecho y su, en apariencia inevitable, conexión con la violencia, un problema que ha persistido desde entonces como uno fundamental de la filosofía política. Es Hobbes el primero en plantear la paradoja que representa el hecho de que el Estado de Derecho, que tendría por fin eliminar la violencia latente del estado natural de guerra de unos contra otros, necesite servirse de una violencia mayor para operar efectivamente.

En *Para una crítica de la violencia, Zur Kritik der Gewalt* en su versión original en alemán, Walter Benjamin, retomando esta paradoja, establece la relación

que se establece entre violencia y derecho. En el texto ya canónico, el filósofo alemán afirma que la violencia es un elemento constitutivo del derecho positivo, en un doble sentido.

En primer lugar, la fundación de derecho aspira a establecer, con la violencia como medio, aquel derecho como su fin. Empero, la violencia no abdica al instaurar ese fin perseguido, o sea, ese derecho, sino que allí se convierte en sentido estricto en fundadora de derecho. Pues ésta no establece un fin como derecho que sea libre e independiente de la violencia. Por el contrario, en nombre del poder, instaura un fin necesaria y profundamente ligado a ella. Fundar derecho es fundar poder y, en este sentido, es un acto de la manifestación inmediata de violencia. (Benjamin, 2001, p. 55)

Por un lado, el derecho se sirve de la violencia para establecerse, tal como se afirmó en el apartado anterior respecto a la posibilidad de establecer un gobierno unitario y “civilizado” a la que aspiraba Sarmiento, suponía la inclusión de la violencia como medio de dicho establecimiento, algo que Kohan igualmente identifica de manera clara en su lectura. Para Benjamin, la violencia resulta indispensable tanto en la instauración del derecho como en su conservación, pues no abdica una vez que lo instaura, sino que se transforma inmediatamente en el medio a través del cual el derecho puede conservarse. De ahí la diferencia y simultánea conexión que Benjamin establece entre la violencia como instauradora de derecho y la violencia que lo conserva. El derecho, para poder instituirse, es decir, para tener efecto, se funda en la

violencia y se sirve inmediatamente de ella para mantenerse: “La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho.” (Benjamin, 2001, p. 32)

¿Cómo podría de otro modo sino tener efectividad el derecho?, ¿cómo se impondría sino a través de la violencia que pretende desplazar hasta hacer desaparecer más allá del horizonte del orden social? Sin duda, el argumento de Benjamin resulta, para una mirada poco atenta, paradójico, contradictorio: ¿cómo puede ser el caso que aquello que precisamente garantiza el desplazamiento de la violencia, su control, su sometimiento, sea, a la vez, sólo posible por la violencia misma? Esta clase de pensamiento paradójico es la que le permite a Benjamin sostener su argumento político, a saber, que el fracaso de los parlamentos respecto a las posibles consecuencias por su impulso revolucionario inicial se debe, efectivamente, a la renuncia al grito violento que representó su aparición en el espectro político. En el caso del parlamentarismo, por ejemplo, su origen revolucionario fue abandonado una vez establecido como sistema y, al hacer esto, dejó de lado la violencia que supone el imponerse y que resultaba necesaria para mantener su impulso revolucionario, “Por ello no sorprende que no alcancen conclusiones dignas de esa violencia, sino que favorezcan compromisos tendentes a asegurar un presunto tratamiento pacífico de los asuntos políticos.” (Benjamin, 2001, p. 33) La violencia fue entregada para ser administrada por la llamada “clase política”, la que la disfrazó de ley y de paz para conservar cierto *status quo*.

Dicha conservación, en el contexto del pensamiento de Benjamin, se sirve de la violencia con la institucionalización de esta a través, por ejemplo, del aparato

policial, que cumple un rol fundamental al ocuparse de los espacios donde el derecho en su forma positiva no logra entrar:

El «derecho» de la policía indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga «en nombre de la seguridad», allí donde no existe una clara situación de derecho [...] (Benjamin, 2001, p. 32)

Sin una fuerza violenta, sea esta la policía, o bien, como en el caso del *Facundo*, la composición o control de un ejército para la civilización que logre poner a raya la barbarie, la instauración de cualquier Estado de Derecho no podría llevarse a efecto.

Con todo, ¿en qué sentido esto refiere a la forma de entrelazamiento paradójico entre paz y violencia? Los conceptos de derecho y de Estado de Derecho, en occidente, son los conceptos que refieren al establecimiento de un sistema legal que garantiza un equilibrio social resguardado por las leyes que permiten a los ciudadanos moverse dentro de los márgenes que garanticen el orden y la paz social. La paradoja, quizás, se puede identificar en la relación que Benjamin identifica entre el derecho a huelga que otorga el Estado de Derecho a los trabajadores y la efectividad, o inefectividad, de la huelga como acto de violencia.

En este sentido el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines. Dicha contradicción de objetivos se manifiesta en toda su agudeza en la huelga general revolucionaria. Los trabajadores se escudarán siempre en su derecho de huelga, mientras que el Estado la considerará un abuso de ese derecho por no haber sido concebido «así». (Benjamin, 2001, p. 27)

El Estado de Derecho garantiza el derecho a la huelga entregando a priori sus condiciones de “legalidad”, es decir, la regulariza dentro de los márgenes de su propio marco legal, quitándole así toda posible efectividad en términos de sus propios fines revolucionarios. Tomando en consideración aquello, decir “huelga legal” es tanto un oxímoron como una paradoja, pues el carácter revolucionario de la huelga se funda, precisamente, en su estar “fuera de control”. El Estado, por su parte, sería la institución que, a la vez que se funda en la violencia, la monopoliza con tal de perpetuarse, lo cual le permite generar los mecanismos para castigar o suprimir cualquier intento de socavar su poder, mecanismos que pueden tomar la forma de la llamada “fuerza pública”, la policía, el ejército, etc.

En este sentido, en la fundación de cualquier Estado de Derecho y, por tanto, en la instauración de cualquier Estado Nacional (como el que Sarmiento quiso fundar y de algún modo fundó con su *Facundo*), se hallaría la violencia, su ejercicio y su monopolio, como condiciones de posibilidad de fundación. No podría imponerse un orden sin que este tuviese las herramientas para sostenerse. Sin embargo, algo que puede resultar tan evidente luego de la

lectura de Hobbes o Benjamin, es muy oscuro y difícil de pensar, pues lo que hace el Estado de Derecho es precisamente obliterar su ejercicio constante de la violencia, disfrazar su alma violenta tras las formas de la Ley y la seguridad. En el caso del Leviatán de Hobbes y el análisis de la violencia fundadora y conservadora de derecho en Benjamin, lo que estaría operando en la imposición de dicho derecho es las garantías de la ley y la seguridad, las que están definidas desde el inicio por el Estado mismo. Si es el caso que el estado naturaleza de los hombres es el de la guerra de unos contra otros y el hombre es el lobo del hombre, etc. el Estado de Derecho y su monopolio de la violencia queda inmediatamente justificado. Si el Estado crea desde un inicio los límites de sí mismo y declara crimen cualquier cosa que escape a sus propios intereses de conservación, la violencia como elemento de conservación de dicho Estado resulta evidente y necesaria.

El filósofo francés Jacques Derrida retoma, en diversos textos y cursos, el problema y la paradoja que plantea Benjamin en torno al evidente entrelazamiento e íntima conexión que existiría entre el Estado de Derecho y la violencia. En *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Derrida replantea la cuestión del problema que representa el Estado de Derecho y el monopolio de la fuerza que este detenta y su implementación a escala global. Si en el caso Estado-Nación el criminal, el bandido, representaba la amenaza a esa hegemonía (cf. Benjamin, 2001 y Derrida, 2005), en el contexto de un orden global son algunos estados los que podrían ser criminalizados e identificados como una amenaza para la estabilidad de la hegemonía a nivel planetario.

Del *rogue State* al «Estado canalla», se trata, nada menos, que de la razón del más fuerte, del derecho, de la ley, de la fuerza de ley, en una palabra, del orden, del orden mundial y de su porvenir, del sentido del mundo, en suma, como diría Jean-Luc Nancy; en todo caso, más humildemente, del sentido de las palabras «mundo» y «mundialización». (Derrida, 2005, p. 19)

A lo que hace referencia Derrida es a la figura del Estado canalla en el contexto mundial post 11 de septiembre de 2001, en el cual se popularizaron conceptos como seguridad, soberanía, democracia, países enemigos de la libertad agrupados en el que se denominó “eje del mal”, etc. Un contexto en el cual se develó de manera completa la lógica binaria de los buenos y los malos, los demócratas y los tiranos, entre las víctimas y los perpetradores, y, sin ir más lejos, entre los civilizados y los bárbaros, divisiones que sirvieron como justificación (global) de una serie de “intervenciones” (todas brutales) que tenían por objeto resguardar al menudo libre de las garras de los terroristas amparados y protegidos, precisamente, por dichos Estados canallas, contra los que se libró una guerra que no necesitó más justificación que el miedo fundado en la supuesta claridad respecto a quiénes eran los enemigos y quienes los amigos de los valores que se encuentran a la base de las democracias occidentales, es decir, de los Estado-Nación occidentales.

Sin embargo, en este sentido parecería que la extensión a una escala global de estas dicotomías es, en última instancia, la extensión de una guerra, de una lucha, de una violenta tensión, que se encuentra en el corazón mismo de la idea del Estado-Nación, pues, como se afirma más arriba, del mismo modo que el este siempre ha temido al enemigo interno, que puede tomar la forma del

bandido, el criminal, el sindicato, la guerrilla insurgente o de bárbaro, en un mundo “mundializado” se puede crear la sensación de una amenaza de carácter global contra el orden internacional fundado igualmente en ideas como la soberanía y el estado de excepción, tal como sucede en el caso del Estado-nación.

Persiste, entonces, el problema del Estado de Derecho como garantía de la paz y su relación con la violencia como medio, pues esta última se presenta, una vez más, en el corazón mismo de la fundación y permanencia del primero “Y volveremos sobre lo que vincula este concepto jurídico de guerra a la presunta soberanía del Estado, del enemigo como Estado, o como Estado-nación. Este fin del concepto de guerra sería todo menos una paz.” (Derrida, 2005, p. 151) Por eso Derrida afirmará repetidamente que el Estado de Derecho es, en última instancia, la imposición de “la razón del más fuerte” (cf. Derrida, 1997), esto es, de aquel que tiene los medios para imponerse y mantenerse.

Todo esto tiene su expresión más clara en lo que desde las palabras iniciales de su *Tratado teológico-político* Carl Schmitt denominó estado de excepción, sin el cual el Estado soberano no podría sustentarse. De esto da cuenta igualmente Derrida en su texto al afirmar que “[...]la soberanía es, ante todo, uno de los rasgos por medio de los cuales la razón define su propio poder y su propio elemento, a saber, cierta incondicionalidad.” (Derrida, 2005: 183). En este sentido, la razón del más fuerte se conecta con lo que comúnmente se denomina “razón de fuerza mayor”, que suele sostenerse como fundamento del estado de excepción el que, a su vez, resultaría justificado desde siempre por

esta razón en que se funda, es decir, no necesitando más condición que esta, de ahí que Derrida le atribuya la característica de incondicionalidad.

Dicha incondicionalidad, Schmitt la relaciona con la figura del soberano como aquel que está en condición de tomar la “soberana” decisión respecto al estado de excepción, que, en efecto, en tanto decisión soberana del soberano, no requiere más justificación. “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. [...] A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite.” (Schmitt, 2009, p. 13) En su seminario *La bestia y el soberano V. I*, Derrida se hace cargo de la idea de estado de excepción de Schmitt y se adentra en la paradoja que representa el hecho de que el soberano y el animal, dos figuras que en principio parecen diametralmente distintas, en las antípodas la una de la otra – otra paradoja dentro de la paradoja –, están íntimamente conectadas en el sentido que tanto la una como la otra se podrían encontrar más allá de la ley, la bestia en tanto tal y el soberano en tanto capaz de suspender la ley decidiendo sobre el estado de excepción (Derrida, 2010).

Esta paradoja respecto al soberano y el estado de excepción es igualmente desarrollada por el filósofo político Giorgio Agamben al hacerse cargo de los planteamientos de Schmitt. Agamben afirma que

La paradoja de la soberanía se enuncia así: «el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico». Si el soberano es, en efecto, aquel a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden

jurídico mismo entonces cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él [...] (Agamben, 2006, p. 27)

En este caso, el aspecto paradójico es evidente: lo que funda la ley (el soberano) se encuentra fuera de la ley, a la vez que afirma que nada puede quedar fuera de la ley. Sin embargo, ¿en qué sentido esto se conecta con el problema que representa la violencia al pensar el Estado-nación-de-Derecho y la paz? El poder de decidir sobre el estado de excepción del soberano representa, sin duda, un gesto que implica el poder de desatar cierta fuerza, cierta violencia, con el objeto de mantener el orden de la paz. El estado de excepción es, en efecto, el estado donde la ley se suspende a sí misma con objeto de mantenerse utilizando la fuerza contra algo que la amenaza. Se suspende el derecho para actuar fuera de derecho con el fin de resguardar el derecho.

La irrupción de la ley y el derecho a través de la fuerza como condición de su conservación, recuerda, de algún modo, la escena inicial de *El proceso*, de Franz Kafka, en la que Josef K despierta una mañana en su habitación con la presencia de agentes de la ley que vienen a notificarle que será procesado sin que le sean explicadas las razones por las cuales se le someterá a un juicio. K, ciudadano promedio apegado a la ley, no puede dejar de preguntarse de qué se trata aquello. “¿Qué hombres eran éstos? ¿De qué hablaban? ¿A qué

organismo pertenecían? K vivía en un Estado de Derecho, en todas partes reinaba la paz, todas las leyes permanecían en vigor, ¿quién osaba entonces atropellarle en su habitación?” (Kafka, 2007, p.14)

Lo que se suponía una mañana cualquiera, se ve perturbada por estos elementos extraños que dicen actuar en nombre de la ley. Revisan los cajones de la habitación de K, observan y desordenan las fotos sobre los muebles de la habitación de la señorita Bürstner, compañera de pensión de K, amedrentan con su presencia a la casera, la señora Grubach, manosean las pertenencias del protagonista y se comen su desayuno antes de escoltarlo al bando donde trabaja. Todo eso es el prelude de una serie de situaciones inentendibles del las cuales Josef K será víctima sin saber de qué se le acusa ni por qué.

Lo interesante en la novela de Kafka es que se plantea una cuestión paradójica de un modo sutil, es decir, indirecto: para Josef K, la paz reina en su vida hasta que aparece la fuerza de la ley.

5. *Dos veces junio*: la literatura y el eterno retorno de la violencia

En la niñez el Facundo nos ofrecía el mismo deleitable sabor de fábula que las invenciones de Verne o que las piraterías de Stevenson; la segunda dictadura nos ha enseñado que la violencia y la barbarie no son un paraíso perdido, sino un riesgo inmediato.

(Borges, 2015, p. 83)

Ejemplos de estados de excepción abundan en la historia pasada y reciente de Latinoamérica y fue lo que también sucedió durante la segunda mitad del siglo XX en el futuro de la misma República Argentina que durante la primera mitad del siglo XIX Sarmiento se imaginaba dentro de los límites de la celda en la que, los bárbaros contra los que luchaba, lo habían encerrado antes de expulsarlo, unos bárbaros tan imaginarios como la civilización que Sarmiento pretendió dejar grabada con una frase en francés en el muro. Sarmiento mismo fue víctima de esos estados: expulsado, proscrito, humillado por sus enemigos.

Como la de toda nación, Argentina está llena de espacios oscuros desde sus orígenes. Guerras civiles, golpes de Estado, periodos de violencia social, se intercalan con los supuestos espacios de paz. Con todo, ¿qué historia no es sino eso: una constante tensión, una frágil estabilidad entre fuerzas que se oponen siempre a punto de colapsar? Sin embargo, hay momentos en los que la violencia parece apoderarse de todo, donde cualquier equilibrio parece, aun cuando en apariencia las cosas parecen continuar su inercia cotidiana. Y esos

momentos resultan particularmente difíciles de pensar, de narrar, de aprehender, porque parece que cuando la violencia se impone por completo, el absurdo que ello supone, hace imposible cualquier posible comprensión.

En Argentina el año 1978 estuvo marcado por el Campeonato Mundial de Fútbol que se organizó en ese país. El equipo, formado en su mayoría por jugadores de la liga argentina, estaba dirigido por Menotti, un hombre culto, inteligente y, extrañamente, de tendencias políticas cercanas a la izquierda. Y lo extraño – o bien, paradójico - de que el entrenador de la selección que a la postre terminaría por alzar la copa en la final frente al combinado de Holanda fuese de izquierda, se debe a que 1978 se cumplía el segundo año de la dictadura argentina regida, entonces, por Videla. Es igualmente extraño – o bien, paradójico - es que el escritor e intelectual más importante de Argentina (quizás de toda Latinoamérica) durante el siglo XX, a saber, el autor del epígrafe que da inicio a este apartado, haya tenido una actitud poco clara hacia la dictadura que se extendió entre 1976 y 1982.

Todavía hoy, como suele pasar con los mitos que general los grandes espectáculos, se discute si ese mundial fue útil para levantar la moral de un oprimido pueblo argentino y, de paso, lavar la pútrida imagen de los tiranos. Lo cierto es que, sin duda, el torneo fue un bálsamo para muchos, pues, por poco menos de un mes, la bandera argentina flameaba en representación, supuestamente, de todos. Como una isla de breve e inentendible alegría,

durante algunos días del mes de junio de 1978, en medio del inconmensurable océano de tiempo sin fin que impone siempre una dictadura que pareciera no tener final.

Ese es el contexto en el cual se desarrolla la novela *Dos veces junio* (2007), de Martín Kohan. De estructura fragmentaria narra en primera persona las experiencias de un joven recluta del ejército argentino que es asignado como chofer de un médico que trabaja en un regimiento que opera como centro de detención y torturas. Todo comienza con un error ortográfico en una nota que el joven soldado descubre sobre el escritorio de un superior. La nota es una pregunta, una pregunta médica dirigida de un médico de otro centro de tortura al doctor Mesiano, de quien el joven soldado es chofer.

La nota contiene una pregunta: “¿a partir de qué edad se puede empesar a torturar a un niño.” (sic) y lo que en ella llama la atención del protagonista no es la evidente brutalidad que esta cuestión plantea, sino el hecho de que quien tomó registro de la pregunta cometió una falta ortográfica. Lo que contraría al narrador es el reemplazo de la z por la s, pero en ningún caso el hecho de que desde otro centro de tortura un médico le pregunte a Mesiano – su jefe directo, su figura de autoridad, su ejemplo a seguir – le esté preguntando desde que edad sería prudente comenzar a torturar a un niño, lo que equivale a preguntar desde qué edad es prudente comenzar a torturar a cualquier ser humano.

Esta disonancia inicial es la que marca la paradoja que atraviesa el resto de la novela. Mesiano es, para el protagonista, el fiel reflejo del deber, un hombre recto, educado, siempre atento a los buenos modos, propios y ajenos. Médico de profesión, lo que lo ubica para su chofer soldado en lo más alto de la escala de la sociedad, a tal punto que Kohan nos muestra, hacia el final, el

reencuentro entre chofer y médico, muchos años después de los días en el centro militar que los unió originalmente. Mesiano sigue una vida normal, como si nada de lo ocurrido durante su periodo como médico supervisor de torturas hubiese afectado su vida personal, como si fuese simplemente la tarea que le tocó en suerte y que cumplió con la misma rectitud y rigurosidad con la que a las seis de la mañana cada día esperaba a que su chofer pasara por él para responder preguntas como aquella respecto a cuándo la medicina consideraría prudente comenzar a torturar a un ser humano.

En este contexto, durante el segundo año de la dictadura de Videla, un régimen que se afianzaba sobre las ruinas que iba dejando, ruinas, sin duda, con forma de cadáveres, la vida de Mesiano (nombre que suena a mesías para el soldado chofer) parece desarrollarse en un ambiente de absoluto orden, como si las cosas no tuvieran ningún grado de excepcionalidad. Lo mismo sucede con el chofer, quien, entre impávido y admirado, no escatima en elogios para referir la rectitud de espíritu de su superior. En este sentido, el absurdo es evidente: un médico – figura intachable en el contexto de una sociedad elitista, clasista y llena de prejuicios – es el representante, no sólo del saber científico, sino de cierta altura moral, a la vez que es el encargado de supervisar que las torturas en el centro de detención se lleven a cabo de tal modo que no eliminen a las personas que se torturan, sino hasta que estas entreguen la información que se requiere para poder combatir con mayor eficacia al enemigo.

Por otro lado, el doctor Padilla, encargado de supervisar las torturas de una mujer embarazada en el otro centro de detención desde donde proviene la llamada, redacta detallados informes médicos del estado de salud la torturada luego de las sesiones a las que esta es sometida. Por dichos informes

sabemos que, luego de descubrir que la detenida sufre riesgo de colapso pulmonar, el doctor Padilla recomienda interrumpir el método de inmersión en agua hasta que la detenida se recupere. Asimismo, Padilla advierte que el tracto rectal de la interrogada no debería verse dañado. Lo mejor, concluye, es reemplazar toda otra técnica de interrogación por la de aplicación de electricidad, hasta que la paciente se estabilice.

Con todo, el doctor Padilla se encuentra ante un dilema al momento de que la interrogada de a luz un niño, que no sabemos si ya venía con ella o es producto de una violación durante su detención. Es 1978 y ya han pasado dos años del comienzo de las detenciones; bien podría ser el caso de un embarazo producto de una violación por parte de algún miembro del aparato represivo – militar o civil. En cualquier caso, el doctor Padilla no sabe qué hacer cuando se enfrenta al nacimiento de la criatura. Podemos imaginar que las dudas giran en torno a dejarlo o no vivir, sacarlo de ahí y darlo al cuidado de alguien más, o bien, utilizarlo como un medio para la confesión de la madre. Es en ese momento donde surge el dilema: ¿desde cuándo se puede torturar a alguien? Pero Padilla duda. No está seguro si a un recién nacido se le puede torturar. Es más: ¿constituiría tortura el causar dolor y vejámenes a alguien que no es capaz de confesar absolutamente nada?

Quien debe responder esta pregunta es el doctor Mesiano. Si él esta en un centro de detención de Buenos Aires y Padilla en uno del interior, es evidente que entre ellos hay diferencias de grado, de jerarquía y, por ende, de autoridad para decidir esta clase de cuestiones. Pero Mesiano no está disponible: está en el estadio viendo el Argentina-Italia que terminará con victoria para el equipo europeo. Sin embargo, la interrogante respecto a desde cuándo se puede

comenzar a torturar a un ser humano es urgente y el chofer debe salir a la búsqueda del médico por una ciudad desierta para que dé respuesta a la pregunta.

El aspecto de extrañeza que carga la narración se intensifica con el contrapunto que muestra Kohan. Todo esto sucede mientras se juega la Copa del Mundo y los argentinos parecen volver a sentir alegría. Todos – excepto algunos, que Kohan se encarga de mostrar sutilmente – se pegan a los televisores y las radios para ver y escuchar los partidos, dejando abandonadas las calles por las cuales deambula el soldado en busca de Mesiano. Se especula con las formaciones propias y de los contrarios, con las posibilidades de pasar a la siguiente ronda y, por qué no, de salir campeones. Paralelamente, podemos ver los carros militares, los soldados de punto fijo en alguna esquina cerca del Estadio Monumental de Núñez, y percibir el miedo que coexiste con esa alegría, en un entrelazamiento, en un constante choque, donde aparentemente ninguna logra del todo imponerse sobre la otra, donde el aparecer de la una es el aparecer de la otra, en una disyunción que hace aparecer a ambas en tanto las opone (cf. Deleuze), en una dinámica similar a la relación civilización-barbarie, en un juego de espejos que reflejan y deforman a la vez, que se encuentra en los orígenes, como el mismo Kohan afirma, del relato nacional argentino, en el cual, aparentemente, la violencia y la paz están ligadas desde siempre y cuya mayor paradoja se puede identificar, quizás, durante la dictadura, como evidencia la cita Borges que hace de epígrafe de este apartado. Pero, sin embargo, este caso es radical y se advierte que no es del todo así, pues es la violencia que, a pesar de las apariencias, lo tiñe todo con su absurdo inexplicable: ¿se puede torturar a un recién nacido?

Y, en efecto, lo que narra Kohan en *Dos veces junio* no es ficción. Sucedió en Argentina, como en tantos otros países latinoamericanos, y un sinnúmero de investigaciones y comisiones de verdad han dado cuenta, a partir de testimonios y recopilación de documentos, de que las torturas, asesinatos y desapariciones más terribles fueron la moneda corriente dentro de los aparatos de represión, mientras el estado de excepción imperante se hacía costumbre y las personas vivían su vida quizás ya no con resignación, sino con normalidad. Y la pregunta que surge, y persiste luego de pensar esto, es cómo dar cuenta de aquello, cómo dar cuenta del terror de la violencia, la tortura, la masacre, de una real barbarie, y su coexistencia con una vida estable, una vida en paz. En otras palabras, el problema es: cómo representar la falta de sentido que todo esto representa sin intentar darle necesariamente una explicación, pues de lo que se trata es, precisamente, pensar el sinsentido de todo aquello.

En el apartado anterior se afirma que la filosofía es una disciplina que permitiría aproximarse a esta clase de entrelazamientos paradójicos, o tensas complementariedades, de tal modo de mostrarla, hacerla visible, pero no superándola, pues para pensar la paradoja y la aporía es menester no eliminarla ni quitarle su carácter aporético. En este sentido, sostengo que no sólo la filosofía es una disciplina que resulta útil al momento de mostrar estas complejas relaciones entre eventos inexplicables, o entidades, que, a la luz de las categorías de la razón, resultan claramente diferenciables y nítidamente separadas. La literatura también sería una forma de aproximación a esta clase de cuestiones.

Si es cierto que, como afirma Jean-François Lyotard, una de las posibilidades del arte es dar testimonio de lo que no se puede presentar, entonces, la

literatura en tanto arte estaría igualmente en condiciones de dar cuenta de lo que sería, de otro modo, irrepresentable (Lyotard, 1988). Jacques Rancière, en muchos de sus textos (e.g. *El reparto de lo sensible*, *El malestar en la estética*, *La palabra muda*, *Política de la literatura*), retoma esta cuestión respecto al arte y la profundiza en términos de lo político. Así, Rancière afirma que una forma de modificar la comprensión de lo político y de alterar lo que el define como el reparto de lo sensible, es, en efecto, a través de la práctica estética del arte y, en especial, de la literatura. La práctica del arte y en particular la literatura a la vez configura y modifica cierto reparto de lo común dentro de una sociedad. Es decir, la práctica literaria, a diferencia de lo que podría afirmarse comúnmente, tiene un efecto en la configuración de determinada región, espacio o grupo, en su capacidad de *dar cuenta de*.

No es que la literatura sea inocua en términos de la posibilidad de comprensión respecto a los eventos políticos, sociales, históricos, como tampoco es el caso que la literatura sea siempre – pues también lo es – una mera aproximación estética, entendiendo aquí estética desde la mala reputación que se le atribuye al no pensarla en su complejidad.

La estética tiene mala reputación. Casi no pasa un año sin que una nueva obra proclame o el fin de su era o la reputación de sus fechorías. En uno y otro caso, la acusación es la misma: la estética sería el discurso capcioso mediante el cual la filosofía -o una cierta filosofía- desvía en provecho propio el sentido de las obras de arte y de los juicios de gusto. (Rancière, 2011, p. 9)

Por el contrario, la literatura, en cuanto arte y forma de aproximación a lo que Lyotard denomina lo irrepresentable, resulta indispensable para poder dar cuenta de eventos complejos, de relaciones paradójicas, de tensiones insolubles, de situaciones que escaparían al lenguaje en su estructura común, como la que existiría entre lo que solemos comprender por violencia y su nunca del todo clara relación con lo que comprendemos por paz. Del mismo modo, Derrida atribuye una importancia crucial a la literatura – respecto a cierta crítica al logocentrismo occidental – en la posibilidad del pensamiento de la deconstrucción, toda vez que entre literatura y filosofía igualmente existiría una clase de entrelazamiento paradójico, algo que, mucho antes, Borges también fue capaz de identificar. En definitiva, cuando se quiere lograr una aproximación a los eventos y relaciones que representan un problema cuando se los quiere traer a la presencia del pensamiento, filosofía y literatura comparten un tipo de mirada que permitiría mostrar y pensar la aporía y la paradoja sin la necesidad de forzarla hasta hacerla desaparecer. Igualmente, Derrida intenta reubicar a la literatura (en su forma de testimonio, por ejemplo) dentro – pero más allá también – del espectro del *logos* filosófico, del cual se la ha intentado apartar por considerársela carente de la rigurosidad necesaria para generar conocimiento en sentido estricto. Por el contrario, esta representa una fuente que se encuentra íntimamente emparentada con el saber que genera la filosofía. En este sentido, no es casual que Heidegger, haciendo uso de una bella imagen, afirmara que la filosofía y la poesía habitaban en la cima de montañas distantes, pero que subterráneamente estaban íntimamente conectadas.

Ahora bien, la pregunta que quedará abierta es si en el caso de Argentina, en particular, y de Latinoamérica, en general, existe alguna especificidad de la literatura y el pensamiento en su forma de aproximarse a los eventos paradójicos, a las relaciones poco claras que plantean ciertos eventos y, en última instancia, a la violencia. No porque Latinoamérica sea una región particularmente violenta, sino un lugar donde, como lo plantea Riekenberg con su concepto de *Staatsferne*, la violencia ha tenido allí ciertas formas particulares. Y, en definitiva, si la literatura ha resultado un modo fundamental de aproximación a eventos violentos y traumáticos.

6. *Post scriptum*

Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga; podemos manejar los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas.

J. L. Borges

Escritores y pensadores como Borges, Piglia y Kohan, en el caso argentino, han identificado a la literatura como una forma de pensar la realidad nacional y han indagado en cómo esta ha influido en la formación de la idea y conformación de lo que se ha entendido por República Argentina. Ello ha quedado en evidencia al mostrar, de modo general, la influencia que ha tenido el *Facundo* – y su indefinido estatus: ni pura literatura, ni pura historia, ni pura política – desde su publicación hasta la actualidad. A partir de diferentes perspectivas, estos tres autores han asumido el carácter fundamental de la obra de Sarmiento y han intentado darle una lectura. Ahora bien, esta lectura es la lectura de otra lectura: la que hace Sarmiento respecto a determinadas ideas que tienen fuerte ligazón con pensamiento europeo de su época y que, de mejor o peor manera, le han sido heredadas. Quizás, como plantea Silviano Santiago, esto sería un modo de lectura que le corresponde a los autores y pensadores latinoamericanos, dada la particular formación de los diferentes espacios de la región. O bien, como afirmara Borges en su celebre ensayo *El escritor argentino y la tradición*, el escritor y pensador latinoamericano – tal

como afirmara Thorstein Veblen de los judíos –, al ser poseedor de la tradición europea, pero, a la vez, estando siempre de algún modo fuera de ella, se encuentra en una posición tal que la lectura que es capaz de hacer de ella puede resultar un juego de espejos que la modifican continuamente, o bien, una destrucción creativa.

En el ejercicio de una reapropiación de conceptos e ideas desde las experiencias nacionales o regionales, también se juega, quizás, la posibilidad de ampliar y modificar concepciones que vienen acuñadas desde otras experiencias y regiones. Eso es, precisamente, lo que proponen conceptos como, por ejemplo, razón postcolonial y locus de enunciación (Mignolo, 1995), que plantean la posibilidad de reconfigurar y repensar desde un espacio y tiempo determinado (determinado por la colonialidad y postcolonialidad, al fin), moviendo y desfigurando, igualmente, lugar y la mirada desde la cual se lleva a cabo la apropiación, lo que es, en definitiva, una constante des-localización. Eso hace a los conceptos constantemente variables y flexibles. Por ejemplo, si se habla aquí de paz, se habla en un sentido diferente al que lo haría Kant en su *Paz Perpetua*, pero no del todo ignorándolo. E, igualmente, si hablamos de violencia, no lo hacemos puramente en el sentido que le otorga, en un caso dado, Sorel, sino más allá de este, pero con este en consideración. Es como un estar *más acá y más allá*, a la vez, respecto a la posibilidad de jugar y rearticular ideas.

Considero que los conceptos son, en este sentido, flexibles y, aunque con una historia y supuesto origen, son siempre maleables. Es este, según mi parecer, una especie de desafío, a saber: ¿cómo pensar conceptualmente sin un lugar fijo, sin otorgarle a ciertos conceptos o desarrollos especulativos una región

específica o nacionalidad? Si bien el contexto desde el cual surgen los conceptos es fundamental para comprenderlos, en cuanto surgen dejan de tener una locación necesaria. Esto no quiere decir que se pretenda romper con toda tradición, sino, por el contrario, sumirla y reapropiarla, como, de algún modo, se ha hecho siempre en Latinoamérica

La discusión que he intentado abrir en esta tesis tiene relación con la posibilidad de pensar, en estos términos, y a partir de un caso específico del siglo XIX latinoamericano, una relación de entrelazamiento más general entre paz y violencia. Para ello se ha intentado mostrar, de modo quizás un tanto general, la relación que se podría identificar entre la instauración del Estado, como lo proponía Sarmiento, y la violencia necesaria para llevarlo a efecto. Esto, pienso, podría aplicarse a diversos ejemplos históricos desde los cuales se podría llegar a un planteamiento similar. Sin embargo, considero que el remitirse a un caso latinoamericano del siglo XIX puede resultar enriquecedor a la discusión en torno a dos cosas: primero, respecto a cómo la violencia, en sus diversas formas y representaciones, resultó fundamental para la constitución de los Estados nacionales de los países latinoamericanos, y, con ello, dar cuenta que la violencia es inherente a la instauración de cualquier “estado de paz”; y, segundo, cómo esto puede mostrar con claridad el entrelazamiento entre la violencia y la institucionalización de la paz.

Ahora bien, considero que, a pesar de las brevedades y las omisiones, en el presente trabajo se han evidenciado cosas que podrían tener alguna proyección. Desde el caso del *Facundo* y el contexto histórico de la Argentina del siglo XIX se ha logrado hacer una lectura de ciertas representaciones de paz y violencia, en sus formas de civilización y barbarie, las que, a partir de

cierta propuesta de lectura de Martín Kohan, han permitido mostrar, por un lado, el entrelazamiento que existiría entre una y otra, y, por otro lado, en qué sentido este entrelazamiento ha tomado forma como problema para la filosofía política en algunos autores fundamentales del siglo XX y XXI.

Con todo, este trabajo comenzó con una ambición mayor: comparar, por un lado, el proceso de conquista de la Araucanía, en Chile, por parte del ejército español durante el siglo XVI y su registro en el poema de Alonso de Ercilla, *La Araucana*, y, por otro lado, el caso del *Facundo* como proceso de formación de la nación argentina, intentando comprender cómo operaban en cada caso las conceptualizaciones de paz y violencia. Por diversas razones, entre las que se encuentran cierta premura y ciertos límites, eso no fue posible. Sin embargo, es algo que queda pendiente en una futura extensión de esta investigación, algo que obligaría a ampliar los límites temporales de la investigación desde el siglo XVII en adelante, lo cual enriquecería la discusión conceptual e histórica.

En el caso de las aproximaciones teóricas, son todas, evidentemente, susceptibles de ampliación y mayor grado de detalle. Me he limitado a desarrollar, muy brevemente, algunas conceptualizaciones de autores que me parecen fundamentales para abordar desde la filosofía la cuestión del entrelazamiento y de la paradójica relación entre paz y violencia. Sin embargo, resulta evidente que cada una de ellas podría desarrollarse más detalladamente y elaborarse de un modo más exacto. Asimismo, otros autores y conceptos importantes han quedado al margen, en forma de epígrafe o nota al pie, o simplemente fuera de los márgenes de este texto. Espero, igualmente, que en una ampliación de este trabajo sea posible incluir unas y extender otras.

Ahora bien, hay otra deuda de la cual debería hacerme cargo, a saber, la ampliación de la literatura teórica latinoamericana. Sin duda el tema de la violencia ha sido pensado detalladamente y desde muy diversas perspectivas por autores y pensadores de la región. Estoy al tanto de que he hecho omisiones importantes que deben ser subsanadas para lograr una aproximación más completa y justa a las representaciones de paz y violencia en Latinoamérica. Sin embargo, concibo esta tesis como la primera parte de un trabajo de largo aliento, el cual, tarde o temprano, tendrá que hacerse responsable de todas las deudas aquí adquiridas.

Bibliografía

Agamben, G. (2004). *Homo Sacer II. Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

_____ (2017). *Homo Sacer II, 2. Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D., Brown, W., Nancy, J. L., Rancière, J., Žižek, S. (2010). *Democracia, ¿en qué estado?* Buenos Aires: Prometeo.

Arendt, H. (2005). *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza

Benjamin, W. (2001). *Iluminaciones IV Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus

Biset, E. (2007). Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (40), 131-144.

Borges, J. L. (1974). *Obras Completas I*. Buenos Aires: Emecé

_____ (1996). *Obras completas II*. Barcelona: Emecé

_____ (2011). *Obras Completas (I-XX)*. Buenos Aires: Sudamericana

Campos, V. (2017). *Violencia y fenomenología: Derrida, entre Husserl y Levinas*. Santiago de Chile: Metales Pesados

Correa, J., & Rodríguez, B. M. (2009). Narrando la violencia: algunos cruces entre la historia y la literatura argentinas. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, (41).

De la Fuente, A. (2016). Civilización y barbarie: fuentes para una nueva explicación del Facundo. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, (44)

De la Fuente, A. (2007). *Los hijos de Facundo: caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.

Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama

(2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu

Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-textos

_____ (2003). *Rizoma (introducción)*. Madrid: Pre-textos.

Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos

_____ (2005). *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

_____ (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

_____ (2016). *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra

Fazio Vengo, . (2009). La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente. *Historia Crítica*, (39, Suppl. 1), 300-319. Retrieved May 10, 2019, from

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172009000400016&lng=en&tlng=es.

Freud, S. (1991). *Obras completas IV*. Buenos Aires: Amorrortu

Heidegger, M. (2000). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.

Hobbes, T. (1992). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica

Kafka, F. (2007). *El proceso*. Madrid: Akal

Kohan, M. (2005). *Narrar a San Martín*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo

_____ (2012). *Dos veces junio*. Madrid: Debolsillo

- _____ (2014). *El país de la guerra*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- Lugones, L. (1988). *Historia de Sarmiento*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- Lyotard, J. F. (1988). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa
- Mignolo, W. D. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura*, (47).
- Novaro, M., Palermo, V. (2003). *La dictadura militar, 1976-1983: del golpe de estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.
- Oszlak, O. (1997). *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Planeta
- Piglia, R. (1980). Notas sobre Facundo. *Punto de vista*, 3(8), 15-8.
- _____ (1998). Sarmiento, escritor. *Filología*, (1), 19-34.
- _____ (2014). *El último lector*. Madrid: Debolsillo
- Pomer, L. (1989) Sarmiento, el caudillismo y la escritura histórica. *Cuadernos hispanoamericanos: Los complementarios* 3 (abril): 7, 37.
- Rancière, J. (2009). *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- _____ (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal
- _____ (2012). *El malestar en la estética*. Madrid: Clave Intelectual.
- Riekenberg, M. (2015). *Violencia segmentaria: consideraciones sobre la violencia en la historia de América Latina*. Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Sáez R., L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007). Ser, nada y diferencia: el nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger. *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo* 417-456. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Santiago, S. (1978). O entre-lugar do discurso latino-americano. *Uma literatura nos trópicos*, 2, 9-26.

- Sarmiento, D. F. (1993). *Facundo* (Vol. 12). Fundación Biblioteca Ayacucho
- _____ (2002) *Obras Selectas*. Madrid: Espasa
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Sorel, G. (1973). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Pléyade
- Svampa, M. (2006). *Civilización o barbarie: el dilema argentino*. Madrid: Taurus
- Terán, O. (2007). *Para leer el Facundo: civilización y barbarie: cultura de fricción* (Vol. 75). Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Torrado, A. (2014). La máquina teratológica en el Facundo de Sarmiento. Una lectura biopolítica de la literatura argentina. *Revista Amerika. Mémoires, Identités, Territoires* vol. 11, Université Rennes 2 Haute Bretagne, LIRA.
- Waldenfels, B. (2000). *Aporien der Gewalt. Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Wilhelm Fink Verlag
- _____ (2006). Violence as violation. *Violence, victims, justifications. philosophical approaches*, 73-94.
- _____ (2011). *Phenomenology of the alien: Basic concepts*. Illinois: Northwestern University Press
- _____ (2015). Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. México: Anthropos.
- _____ (2016). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp
- Werner, M., & Zimmermann, B. (2006). Beyond Comparison: *histoire croisée* and the challenge of. *History and theory*, 45(1), 30-50.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und gelieferte Datensätze, Zeichnungen, Skizzen und graphische Darstellungen selbständig erstellt habe. Ich habe keine anderen Quellen als die angegebenen benutzt und habe die Stellen der Arbeit, die anderen Werken entnommen sind - einschl. verwendeter Tabellen und Abbildungen - in jedem einzelnen Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht.

Bielefeld, den

(Unterschrift)